

DIE FOLGEN DER KREUZZÜGE FÜR DIE
ORIENTALISCHE RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN

herausgegeben von

Walter Beltz

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 22



Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft

Internationales Kolloquium vom 16. - 18.10.1996
in Halle/Saale

gefordert durch die Fritz-Thyssen-Stiftung



Rückseite Innentitel

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

begründet von : Burchard Brentjes
 Horst Gericke
 Manfred Fleischhammer
 Peter Nagel

fortgeführt von: Walter Beltz



Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Institut für Orientalistik

D 06099 Halle-Saale

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Kröllwitzer Str. 44
06120 Halle (Saale), 1996

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	5
Kreuzzüge - Religionswissenschaftliche Anmerkungen <i>Walter Beltz</i> , Berlin-Halle (Saale)	7
Die Kreuzzüge - Strukturen und Probleme <i>Walter Zöllner</i> , Halle (Saale)	13
Muslim „chivalry“ at the time of the Crusaders The case of Usāma b. Munqidh <i>Mohsen Zakeri</i> , Halle (Saale)	29
Antichristliche Polemik und Apologetik im Islam und die Kreuzzüge <i>Heribert Busse</i> Mühlheim a. M.	51
Influence des Croisades sur les divers Communautés Religieuses Libanaises <i>Ahmad Hoteit</i> Libanon	63
Die Bedeutung der Azymenfrage für die Beziehungen zwischen griechisch-orthodoxer und lateinischer Kirche in den Kreuzfahrerstaaten <i>Johannes Pahlitzsch</i> , Berlin	75
Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit <i>Ferdinand Dexinger</i> , (Wien)	93
St. John of Acre—Nablus—Damascus: the Samaritan Minority under Crusaders and Muslims <i>Lutz Richter-Bernburg</i> , Leipzig	117
Kiddusch Haschem - Das jüdische Märtyrerbewußtsein im Lichte der Kreuzzüge <i>Eveline Goodman-Thau</i> Halle/ Jerusalem	131

Maria auf Wanderschaft. Das äthiopische Täammrä Maryam
(Wunder Mariens) und die Kreuzzüge

Verena Böll, Hamburg

151

Die Kreuzzüge - Für Äthiopien und die äthiopisch-
orthodoxe Kirche eine Quantité négligeable?

Veronika Six, Hamburg

167

Die Syrischen Kirchen vor und nach den Kreuzzügen

Jürgen Tubach, Halle

183

Vorwort

Die Epoche der Kreuzzüge spielt im Rahmen des Problems Religion und Geschichte nicht nur für Europa eine wichtige Rolle, wie die bisherige Geschichtsschreibung scheinbar in ihrem Europazentrismus zeigt, sondern auch für den vorderen Orient. Als 1171 das schiitische Kalifat der Fatimiden in Ägypten erlosch und sich Saladin als Begründer der Aijubidendynastie durchsetzte, hatte das Folgen für das weitere Vordringen der sunnitischen Schulen. Al Azhar, als Hohe Schule der Schia gegründet, wurde schnell zur führenden Schule der Sunna. Hier ist die fast zweihundertjährige westeuropäische Einmischung in die politischen Verhältnisse des Orients ursächlich mit wirksam geworden, genau so wie bei der Amtstrennung zwischen Sultan und Kalif, dem geistlichen und weltlichen Repräsentanten islamischer Staatswesen. Das blieb nicht folgenlos für das Staatsverständnis im Islam, auch wenn es nicht dieselbe Brisanz besaß wie der Investiturstreit zwischen Kaiser und Papst im weströmischen und fränkischen Reich.

In Westeuropa hatte das Judentum seine traumatischen Erinnerungen an die Kreuzzugszeit literarisch dargestellt, Adolf Neubauer und Moritz Stern haben 1892 in Berlin „Hebräische Berichte über die Judenverfolgung während der Kreuzzüge“ ediert, zusammen mit einer deutschen Übersetzung von S. Baer.

Diese Berichte zeigen, wie der Schwur Gottfried von Boullions von 1095 zu Beginn des 1. Kreuzzuges, er werde „das Blut Christi an dem Blut Israels rächen“, zu einer Solidarisierung der jüdischen Gemeinden in Deutschland und Frankreich führt. Und die Juden haben nach dem Blutbad 1099 in Jerusalem, in dem sie zusammen mit den Muslimen starben, ihre Schicksalsallianz mit den Muslimen erkannt, Allan Harris und Helen Elmquist Cutler haben das schon 1986 in ihrem in Notre Dame (Indiana, USA) edierten Band „The Jew as Ally of the Muslim, Mediaeval Roots of Antisemitism“ beschrieben. Diese jüdisch-muslimische Schicksalsgemeinschaft blieb im Orient mehr als 800 Jahre stabil, ihre ersten Risse erhielt sie durch die Einwanderung zionistischer Siedler in Palästina.

Anders verlief die Geschichte der christlichen Kirchen im Orient, die sich bis zur europäischen Invasion der Kreuzritter um ein erträgliches Klima unter muslimischer Herrschaft bemüht hatten, weil das dogmatisch-religiöse Joch der byzantinischen Kaiser ihnen als noch unerträglich in der historischen Erinnerung lebendig war. Teile der syrischen Kirchen kollaborierten aber zunächst mit den Kreuzfahrern, weil diese keine Griechen waren, und zogen so den Argwohn der Muslime auf sich, mit denen sie jahrhundertlang zuvor in mehr oder wenig guter Nachbarschaft zusammengewohnt hatten. Die Berichte über Pilgerfahrten nach Jerusalem aus dem Zeitraum vor den Kreuzzügen sind an diesem Punkt zuverlässig; die Ausstellung „Von Halle nach Jerusalem“ im Stadtmuseum Halle 1995 und das sie begleitende Internationale Kolloquium sind ja noch in lebendiger Erinnerung.

Die Geschichte der orientalischen Kirchen ist in unterschiedlichem Maße von den Kreuzzügen beeinflusst. Die assyrischen Christen im Tur Abdin wurden von den Kreuzfahrern nicht berührt, anders die Kirchen in Syrien, etwa in Damaskus. Nicht unähnlich den Vorgängen in Kleinasien, wo die rivalisierenden byzantinischen Parteien die Türken zur Hilfe riefen und ihnen die Städte öffneten, trugen auch im Iraq die Christen ihre Differenzen untereinander aus, indem sie sich die Europäer (Franken) oder muslimische Fürsten zu Bundesgenossen zu machen suchten.

Das Seminar Christlicher Orient und Byzanz im Institut für Orientalistik ist die berufene Instanz der Universität Halle-Wittenberg, dieses Ereignis, das auch den Orient maßgeblich veränderte, zu würdigen.

Die Fritz Thyssen Stiftung Köln hat die Durchführung des Kolloquiums durch ihre Unterstützung möglich gemacht.

Dafür danke ich ihr und auch der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und den Franckeschen Stiftungen im Namen aller Beteiligten. Leider haben nicht alle Referenten ihre Beiträge zur Veröffentlichung in diesem Heft der Halleschen Beiträge zur Orientalistik eingereicht. Das bedauere ich sehr. Der Beitrag von B. Malich „Die Folgen der Erstürmung von Edessa im Jahre 1144 durch Zengi für die Religionsgemeinschaften des Orients“ ist aus Platzgründen im Heft 21 dieser Zeitschrift erschienen. Interessenten muß ich darauf verweisen.

Walter Beltz

Halle (Saale), im Dezember 1996

KREUZZÜGE - RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE ANMERKUNGEN

WALTER BELTZ (BERLIN - HALLE/SAALE)

I. Die Religionsgeschichte der Landbrücke zwischen Afrika und Asien ist gut dokumentiert und von der europäischen Religionswissenschaft immer als Zentrum ihrer Arbeit angesehen worden. Das hängt mit der Deszendenz der Religionswissenschaft von der christlichen Theologie¹ und dem eurozentrischen Ansatzpunkt der Religionswissenschaft seit ihrem Entstehen vor rund zweihundert Jahren zusammen. Dieser eurozentrische Ansatzpunkt bestimmte auch die Darstellung von Judentum und Islam, die Darstellung der Geschichte der orientalischen Kirchen oblag ja der Kirchengeschichte oder der Konfessionskunde². Dementsprechend ist die Geschichte der Kreuzzüge auch vor allem unter eurozentrischen Aspekten dargestellt worden³. Und selbst in Arbeiten von Lüders und Gabrieli ist der vorgegebene Terror eurozentrisch bestätigt oder widerlegt das alte Bild. Die neunhundertste Wiederkehr des Beginns des 1. Kreuzzuges kann deshalb ein sinnvoller Ansatzpunkt sein, in der großen Diskussion um die Beziehung Religion-Geschichte die nicht weniger wichtige Diskussion Religionsgeschichte in dem Felde zu eröffnen,

-
- 1 Vgl. dazu Hjelde, Sigurd, Die Religionswissenschaft und das Christentum, eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, (Studies in the History of Religions, Numen Bookseries - Vol. LXI) Leiden 1994
 - 2 Ich nenne nur Kawerau, Peter, Das Christentum des Ostens, in: Die Religionen der Menschheit, hrsg. von Ch. M. Schröder, Bd. 30, Stuttgart 1972 oder in der Reihe Der Islam, Bd. 25, Teil 1-3, Stuttgart 1980, 1985, 1990. A. Schimmel hat (Teil 3, 336-387) nur den Einfluß auf Europa dargestellt.
 - 3 Ich nenne nur S. Runciman, A. History of the Crusades, 5 Bde, Madison 1955-1985 und A. Waas, Geschichte der Kreuzzüge, 2 Bde Freiburg 1956. W. Zöllner, Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1990

das für die Religionswissenschaft noch weithin unbestellt ist, eben den orientalischen Religionsgemeinschaften.

Zugleich eröffnet dieses Datum einen anderen Aspekt, denn mit dem Kreuzzug entsteht ein neues Genus des Krieges⁴. Neu ist nämlich, daß Papst Urban II. am 27. November 1095 mit seinem Aufruf auf dem Konzil in Clermont unwissentlich und unbeabsichtigt einen Weltkrieg auslöst. Eine, die lateinische oder weströmische Kirche meldet ihren Universalanspruch als Weltkirche mit einem Weltkrieg an, denn aus einem iter Hierosolymitanum, einer peregrinatio Hierosolymitana bzw. einer expeditio Hierosolymitana wird ein logistisch einmaliger Massenaufbruch, der das byzantinische Hilfsersuchen vergessen ließ: „Bewaffnet Euch mit dem Eifer Gottes, gürtet eure Schwerter, besser ist es, im Kampfe zu sterben, als unser Volk und die Heiligen leiden zu sehen, und entreißt den Ungläubigen das Erbe Christi, die Heiligen Stätten“⁵. Die Religion wurde Mittel und Ziel des Krieges. Frühere Kriege wurden, auch mit Zustimmung von Bischöfen oder kirchlichem Segen, geführt, um Grenzen zu festigen, Gebiete zu erobern und Einflußsphären zu erweitern. Die religiösen Dimensionen der politischen Konflikte, etwa zwischen Ost- und Weststrom waren dabei von untergeordneter Bedeutung. Für die Religionswissenschaft interessant ist der mit dem terminus technicus 'Kreuzzug' gesetzte Gestaltwandel des lateinischen Christentums.

II. 1. Als Bischof Adhemar von Puy sich das Kreuz auf die Alba heftete, ward aus der Metapher im Wort Jesu aus Matthäus 10,38 oder 16,24 das Gegenbild. Aus dem Symbol des Leidens unter der Macht und Gewalt wird das Symbol des Sieges und der Gewalt einer christlichen Gruppe, wobei das erste Glied in dieser Kette das legendäre in hoc signo vince an der Milwischen Brücke sein mag. Die Zeitgenossen verwendeten den Begriff Kreuzzug nicht, für sie war es die expeditio Hierosolymitana, der Jerusalemfeldzug; das war eine klare militärische und politische Zielsetzung für die cruce signati. Das Kreuz als Feldzeichen löste kaiserliche oder königliche Feldzeichen ab, ohne die

dominante soziale Gruppe der mittelalterlichen Gesellschaft, das Rittertum, zu beschädigen, das im Gegenteil damit aufgewertet wird.

2. Es hat sich eingebürgert, die Epoche 11. - 13. Jahrhundert „Das Zeitalter der Kreuzzüge“ zu nennen (Ploetz)⁶. Für die Religionswissenschaft wird damit deutlich, daß in dieser Epoche das feudale Rittertum der stärkste Träger des lateinischen Christentums war. „Befreiung der heiligen Stätten“ war das ritterliche

4 S. Gollwitzer, Helmut, Krieg, in RGG3, Bd. IV, Tübingen 1960, Sp. 54-59

5 Nach Barkenings, Hans-Joachim, 1996 - Der erste Kreuzzug und die Verfolgung der Juden in deutschen Städten, in: Begegnungen 5/96, Ev. Akademie Mühlheim/Ruhr, 1996, 2

6 Ploetz, Karl, Auszug aus der alten, mittleren und neueren Geschichte, Leipzig 1907, 15. Aufl. 174 oder 18 Aufl. Leipzig 1916, S. 185 u. öfter.

Ziel; das Rittertum brachte die Militanz in das lateinische Christentum. Seit Max Weber wissen wir, welche Rolle die Träger einer Religion spielen, daß Religionsgeschichte vornehmlich die Geschichte von Religionsgemeinschaften und ihrer Träger ist, weniger die Geschichte von Ideen⁷

3. Die Geschichte der Kreuzzüge und ihre Folgen ist unter europäischen und theologischen Gesichtspunkten oft dargestellt, in den Darstellungen der orientalischen Religionsgemeinschaften fehlt dieser Aspekt. Es muß sichtbar gemacht werden: Wer waren die Träger von Judentum, Christentum und Islam im Orient in der Epoche vom 11. - 13. Jahrhundert?⁸ Wie reagierten sie auf die militanten Christen des Westens?

4. Die Militarisierung des lateinischen Christentums findet in den nichtmuslimischen orientalischen Religionsgemeinschaften keine Entsprechung, weil die Träger des nichtchalcedonensichen Christentums und des Judentums im Orient religiöse Minderheiten und von den muslimischen Herren an einer Militarisierung verhindert waren. Der Canon 13 von Hippolyt's Kirchenordnung, der die Taufe eines Soldaten und somit seine Zugehörigkeit zur Kirche ausschloß, wurde in der koptischen Kirchenordnung⁹ beibehalten. Das Phänomen des Söldnersoldaten ersparte den orientalischen Juden und Christen die Gewissensprüfung, die die allgemeine Wehrpflicht mit sich bringt. Die dem Islam nachgesagte „Militanz“ gehört zu bestimmten Trägern dieser Religionsgemeinschaft, er ist nicht das „Wesen des Islam“. Vor allem, wenn man mit dem Grundsatz ernst macht, daß die Träger einer Religion mit ihrer Motivation die Wirklichkeit einer Religion darstellen, wird deutlich, daß Bild und Wirklichkeit, Typos und Realität nicht immer identisch sind¹⁰

5. In Clemont war beschlossen, daß dem, der aus reiner Gottesliebe nach Jerusalem zur Befreiung der Kirche aufbricht, dieser Weg zum vollständigen Erlaß der irdischen Bußleistung angerechnet wird, von einem Erlaß aller Sünden war nicht die Rede: iter illud pro tota poenitentia ei reputetur. Der Aufbruch war für den 15. August 1096, das Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel, geplant, wie die Marienfrömmigkeit ohnehin die Religiosität der Kreuzfahrer auszeichnete. Die

7 Weber, Max Aus den Schriften zur Religionssoziologie, , Ausw., Einleitung und Bemerkung von M. Ernst Graf zu Solms, Frankfurt a. M. 1948

8 Vgl. Cannyer, Christian, Fils de Abraham, Les Coptes, Brepohls 1988 oder Aziz, S. Atija, Crusades, Coptes and the, In: The Coptic Encyclopedia, Bd. 3, New York 1991, Sp. 663-665

9 Geelings, Traditio Apostolica - Apostolische Überlieferung, In: Fontes Christiani, Bd. 1, Freiburg 1991, S. 246 und W. Till/J. Leipoldt, Der Kopt. Text der Kirchenordnung Hippolyts, Berlin 1954, 11.

10 Vgl. Kippenberg, Hans, G. Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen, In: Lokale Religionsgeschichte, hrsg. von G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Marburg 1995, und seine Auseinandersetzung mit C. Geertz, a.a.O S. 4

Religionsgeschichte wird aber nicht nur diese Innensicht darstellen, die individuelle Frömmigkeit des Einzelnen, oder die religiöse Gefühlswelt der Gesamtkirche, sondern auch die Außensicht, in der der Kreuzfahrer weniger als Kriegsheld, sondern mehr als religiöser Terrorist erscheint.

6. Deus lo vult respondierte die Menge dem Papst. Der Gehorsam unter ein Gottesgebot unterschied diesen iter, diese peregrinatio von allen anderen, bisher schon praktizierten Wallfahrten in das von den Muslimen besetzte Jerusalem. Die Kirche stellte die Angehörigen der Kreuzfahrer und ihren Besitz unter ihren besonderen Schutz während der Reise¹¹. Damit wurden sie dem Klerus gleichgestellt. Deshalb war dieser iter ein bellum justum et sacrum, wurde dieser Nimbus um Kreuzzug und Kreuzritter gelegt, vor allem, nachdem die Ziele der Kreuzzüge verloren waren. Der Sieger ist ja in der Regel nicht um eine Rechtfertigung verlegen, nur der Unterlegene versucht, seine Niederlage zu erklären. Justus und sacer mußte sein, was verloren und schimpflich war. Religion spiegelt ja nicht nur einfach soziale Ordnungen und deren Interessen wieder, sondern sie formt sie auch durch ihre Sinnggebung¹². Die Folgen der Kreuzzüge für Europa sind anders als für die orientalischen Religionsgemeinschaften, die ja weniger die Täter, sondern vor allem die Opfer waren.

III. Eine pragmatische Religionsgeschichte wird die lokale Geschichte der Kreuzfahrer nicht nur in Europa zu berücksichtigen haben, sondern auch deren Umfeld im Vorderen Orient. Die Heimkehrer waren in Europa von dem Nimbus des justus et sacer umgeben, nicht unähnlich dem Rüstgut der Kriegervereine im späteren Europa. Aber zu dieser Innensicht¹³ gehört auch die Außensicht der Betroffenen im Orient und deren Reaktionen. Die orientalischen christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften waren der Versuchung nicht ausgesetzt, diese Epoche zu heroisieren und aus ihrem Erleben eine zunehmende Militanz begründen. Das Kapitel Religionsgeschichte des Orients im 11. - 13. Jahrhundert muß noch, vor allem unter dem Aspekt geschrieben werden, daß

11 Vgl. Hiestaad, Rudolf, Kreuzzugsgedanke und Verlauf des ersten Kreuzzugs, In: Begegnungen (Anm. 5), S. 24-42. „Die Auswirkungen waren in der Tat positiv für den Osten und den Westen, wenn die bisherige *militia* der raubenden, brandschatzenden, mordenden Ritter im Westen sich zu einer gottgefälligen *militia* (Christi) im Osten wandeln würde. Das Hauptziel, die innere Befriedung (Europas, W. B.) wurde zudem mit dem Abzug solcher Scharen erreicht, was immer aus dem Hilfsunternehmen würde. Wieder provokativ: Der Kreuzzugsaufruf war primär nach innen gerichtet.“ (S. 31)

12 Vgl. dazu C. Geertz, Dichte Beschreibung, Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt 1983, 44-95

13 Dazu nenne ich als neueste Publikation neben den Anm. 5 genannten „Begegnungen“ vor allem: Der erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen. Düsseldorf 1996, Schriften des Archivs der Rheinischen Kirche Nr. 31 und Elm, Kaspar, Die Kreuzzüge, Kriege im Namen Gottes? In: Kirche und Gesellschaft, Nr. 231, herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach. Köln 1996.

15 Ansätze dazu liegen vor bei Shlomo Eidelberg, *The Jews and the Crusaders*, The Hebrew Chronicles, Wisconsin Press. 1977. und bei Oliver Rankin, *Jewish Religious Polemics of Earlier and Later Centuries*. New York 1970

DIE KREUZZÜGE - STRUKTUREN UND PROBLEME

WALTER ZÖLLNER (HALLE/SAALE)

Im Jahre 1790 lenkte Friedrich Schiller, Professor der Philosophie in Jena, wie andere Geistesheroen dieses Saeculums mit beredten Worten das Augenmerk der Gebildeten auf jene "gemeinsame Tat des Abendlandes" (Adolf Waas), die seit Lessing im Deutschen als Kreuzzüge bekannt geworden war.¹ Er führte im Vorwort

-
- 1 Wichtige neuere Literatur zur Einführung in Auswahl: Barber, Malcolm, *The New Knighthood. A History of the Order of the Temple*, Cambridge 1993 - Cole, Penny J., *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge (Mass.) 1991 - Cowdrey, H. E. J., *Popes, Monks and Crusades*, London 1984 - Erbströmer, Martin, *Die Kreuzzüge*, 3. Aufl., Leipzig 1996 - Erdmann, Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935 - France, John, *Victory in the East. A Military History of the First Crusade*, Cambridge 1994 - Holt, Peter Malcolm, *The Age of the Crusades*, London/New York 1986 - Housley, Norman, *The Later Crusades 1274-1580*, Oxford 1992 - Kedar, Benjamin Z., *The Franks in the Levant, 11th to 14th Centuries*, Aldershot 1993 - Kennedy, Hugh, *Crusader Castles*, Cambridge 1994 - Lilie, Ralph-Johannes, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, München 1981 - Maalouf, Amin, *Der Heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber*, München 1996 - Marshall, Christopher, *Warfare in the Latin East 1192-1291*, Cambridge 1992 - Mayer, Hans Eberhard, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, 2. Aufl., Hannover 1966 - ders., *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem*, Stuttgart 1977 - ders., *Geschichte der Kreuzzüge*, 8. Aufl., Stuttgart 1995 - Noth, Albrecht, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Berlin 1966 - Pernoud, Régine, *Frauen zur Zeit der Kreuzzüge*, Pfaffenweiler 1993 - Powell, James M., *Anatomy of a Crusade 1213-1221*, Philadelphia 1986 - Prager, Joshua, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, 2 Bde., 2. Aufl., Paris 1975 - ders., *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988 - Pringle, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, Bd. 1, Cambridge 1992 - Richard, Jean, *Saint Louis*, Paris 1983 - ders., *Croisades et États latins d'Orient*, Aldershot 1992 - Riley-Smith, Jonathan, *What were the Crusades?* London 1977 - ders., *The Crusades*, London 1987 - ders., *Großer Bilderatlas der Kreuzzüge*, Freiburg/Basel/Wien 1992 - Runciman, Steven, *Geschichte der Kreuzzüge*, 3 Bde., München 1957/60 - ders., *Der erste Kreuzzug*, München 1981 - Schein, Sylvia, *Fideles crucis. The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land 1224-1314*, Oxford 1991 - Setton, Kenneth M. (Hg.), *A History of the Crusades*, 5 Bde., Philadelphia/Madison 1955/1985 - Siberry, Elizabeth, *Criticism of Crusading 1095-1274*, Oxford 1985 - Smail, R. C., *Crusading Warfare 1097-1193*, 2. Aufl. von Christopher Marshall,

zum ersten Band seiner "Allgemeinen Sammlung historischer Memoires", von ihm als "universalhistorische Übersicht" bezeichnet, folgendes aus: "Ein fanatischer Eifer sprengt den verschlossenen Westen wieder auf, und der erwachsene Sohn tritt aus dem väterlichen Hause. Erstaunt sieht er in neuen Völkern sich an, freut sich am thrasischen Bosphorus seiner Freiheit und seines Muts, errötet in Byzanz über seinen rohen Geschmack, seine Unwissenheit, seine Wildheit und erschrickt in Asien über seine Armut... Hinter dem Kreuzfahrer schlägt der Kaufmann seine Brücke, und das wiedergefundene Band zwischen dem Abend und Morgen, durch einen kriegesischen Schwindel flüchtig geknüpft, befestigt und verewigt der überlegene Handel. Das levantinische Schiff begrüßt seine wohlbekannten Gewässer wieder, und seine reiche Ladung ruft das lüsterne Gewässer zum Fleiße... Asiens Begierden folgen dem Europäer in seine Heimat - aber hier kennen ihn seine Wälder nicht mehr, und andere Fahnen wehen auf seinen Burgen. In seinem Vaterlande verarmt, um an den Ufern des Euphrats zu glänzen, gibt er endlich das angebetete Idol seiner Unabhängigkeit und seine feindselige Herrengewalt auf und vergönnt seinen Sklaven, die Rechte der Natur mit Gold einzulösen. Freiwillig bietet er den Arm jetzt der Fessel dar, die ihn schmückt, aber den Niegebändigten bündigt. Die Majestät der Könige richtet sich auf, indem die Sklaven des Ackers zu Menschen gedeihen; aus dem Meer der Verwüstung hebt sich, dem Elend abgewonnen, ein neues fruchtbares Land, Bürgergemeinschaft. Er allein, der die Seele der Unternehmung gewesen war, und die ganze Christenheit für seine Größe hatte arbeiten lassen, der römische Hierarch, sieht seine Hoffnungen hintergangen. Nach einem Wolkenbild im Orient haschend, gab er im Occident eine wirkliche Krone verloren."²

Im Unterschied aber zu den meisten Autoren der Aufklärung, die wie Voltaire und Herder die Kreuzzüge moralisierend verurteilten, stellte sie Schiller in ihren allgemeinen historischen Zusammenhang und wollte ihre tiefgreifenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Folgen gewürdigt wissen. Dank seiner Autorität wies er damit der allseitigen und differenzierten, das gesamte geschichtliche Umfeld berücksichtigenden Behandlung der Kreuzzüge den Weg, wie sie sich seit dem beginnenden 19. Jahrhundert anbahnte. Aber auch die romantisch-verklärende Betrachtungsweise, welche die Kreuzzüge als das große Abenteuer des europäischen Rittertums und als Tat engagierter Religiosität bewunderte und immer mehr Anhänger zu gewinnen versuchte, konnte in den Worten des Jenenser Professors Anregungen finden.

In Westeuropa war die überseeische Expansion schon seit den Tagen der kreuzfahrenden Könige Frankreichs und Englands populär. Die ägyptische Expedi-

Cambridge 1994 - Waas, Adolf, Geschichte der Kreuzzüge, 2 Bde., Freiburg 1956 - Zaborov, M. A., Krestonoscy na vostoke, Moskau 1980.

2 Schillers Werke, hrsg. v. R. Boxberger, Teil 10, 2. Abt., Berlin/Stuttgart (1886), S. 21 f.

tion Napoleons zwischen 1798 und 1801, in deren Gefolge 163 Wissenschaftler der verschiedensten Professionen das Land am Nil aufsuchten, verstärkte dieses Interesse und stimulierte die europäische Kreuzzugsforschung auf ihre Weise. Symptomatisch dafür war die vom Institut de France gestellte Preisfrage "Quelle a été l'influence des croisades sur la liberté civile des peuples d'Europe, sur leur civilisation et sur les progrès des lumières, du commerce et de l'industrie", zu der sich interessierte Wissenschaftler äußern sollten. Auch die umfassendste Quellensammlung zur Kreuzzugsgeschichte, die seit 1841 in Paris erschienene "Recueil des historiens des croisades", ist wohl in dieser Tradition zu sehen.

Von solchen und anderen Anstößen ausgehend, hat sich, oft sekundiert von Anforderungen der Alltagspolitik, in vielen Ländern die wissenschaftliche und auch populärwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen "Kreuzzüge" ergeben. Bedeutende Gelehrte haben ihr gesamtes Lebenswerk oder wenigstens Teile davon diesem Thema gewidmet. Ich nenne in diesem Zusammenhang besonders A. S. Atiya, Laetitia Böhm, Claude Cahen, Carl Erdmann, Benjamin Z. Kedar, Hans Eberhard Mayer, Joshua Prawer, Hans Prutz, Jean Richard, Jonathan Riley-Smith, Reinhold Röhricht, Stephen Runciman, Gustave Schlumberger, Kenneth M. Setton und M. A. Zaborov.

Wenden wir uns nun den Einzelproblemen der Kreuzzüge zu. Da ist zunächst auf ihre allgemeine Charakteristik und Definition einzugehen. Sie sind in der neueren Forschung seit jeher umstritten, zumal schon das Mittelalter keine einheitliche Bezeichnung finden konnte. Bisweilen hat man, wegen der Vielzahl von Motivationen der beteiligten sozialen Gruppen und politischen Mächte sogar jede umfassende Bewertung abgelehnt. Vielleicht ist der Gedanke von Atiya besonders produktiv und weiterführend, die Kreuzzüge als Teil der Ost-West-Beziehungen zu sehen und zwischen der "Kreuzzugsbewegung" (crusade) und den konkreten Kreuzzügen (crusades) zu trennen. Die Kreuzzugsbewegung reichte über die Periode zwischen den Synoden von Piacenza und Clermont sowie dem Untergang von Akkon weit hinaus, die einzelnen crusades des hohen Mittelalters waren ein Teil eines größeren historischen Ganzen. Bei diesen crusades - mit ihnen hat es unser Thema ja vorrangig zu tun - handelte es sich in erster Linie um von der römischen Kirche in Gang gesetzte und auch weiterhin beeinflusste militärische Operationen und Kolonisationsvorgänge westeuropäischer Fürsten, Adliger und Handelskommunen, die im Zeichen spezifischer Kampfvorstellungen, des Kreuzzugsgedankens, standen. Der Erfolg dieser kriegerischen Ideologie im Nahen Osten hat dazu geführt, daß sie auch in Europa gegen politische und religiöse Gegner der Kurie Verwendung fand und aus dem Orientkreuzzug der Ketzerkreuzzug wurde. Damit eröffnete sich die Möglichkeit, den Kreuzzugsgedanken später zum Kampf gegen die Osmanen und Hussiten zu verwenden. Auch auf den Kreuzzug im baltischen Raum ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen.

Die Zählung der Kreuzzüge, die zwischen den Ziffern 5 und 7 schwankt, ist konventionell und bezieht sich auf die Hauptunternehmungen. Bereits nach dem 1. Kreuzzug gab es weitere Kriegszüge, die sich im Zeichen des Kreuzes sahen und vom äußeren Erscheinungsbild und der Motivation den großen Expeditionen ähnelten. Es ist allerdings zu bedenken, daß man nicht jede Gruppe Bewaffneter, die sich ins Heilige Land begeben wollte, als "Kreuzfahrer" ansehen kann.

Wenn man nach den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Voraussetzungen und Hintergründen der Kreuzzüge fragt, ist in erster Linie der Aufschwung West- und Südeuropas - in Staaten, die meist aus dem auseinandergebrochenen karolingischen Großreich hervorgegangen waren - seit dem 10. und 11. Jahrhundert (beginnender Landesausbau, Entwicklung des Städtewesens, besonders im Mittelmeerraum) zu nennen. Daneben schlugen die Veränderungen innerhalb der politischen Klasse zu Buche. Hier läßt sich eine quantitative Zunahme der kleinen Vasallen und Ministerialen konstatieren, der zunehmende Beschäftigungslosigkeit im Innern, Einschränkungen des Fehderechts durch Kirche und Zentralgewalt (Gottes- und Landfrieden) sowie schwindende Möglichkeiten des Grundbesitzererwerbs gegenüberstanden. Die relative Stärke mancher west- und mitteleuropäischer Zentral- und Regionalgewalten, welche die genannten wirtschaftlichen Fortschritte für sich ausnutzen konnten, schuf die materiellen Voraussetzungen, eine expansionistische Politik durchzuführen. Kirchenreform und Investiturstreit lösten die Kirche immer mehr von weltlicher Bevormundung, mobilisierten das Kirchenvolk und machten das Papsttum nicht nur in der Theorie, sondern auch in der politischen Praxis neben dem durch den ostfränkisch-deutschen König restaurierten westlichen Kaisertum zu einer Universalmacht mit entsprechenden Suprematieansprüchen. Neue Mächte entstanden in Süditalien und auf der Iberischen Halbinsel: das Normannenreich und die Reconquistastaaten. In ihnen waren mit der orientalischen Kreuzzugsbewegung mehr und mehr verzahnte Expansionsbestrebungen ständig präsent.

Wichtige Voraussetzungen für die Kreuzzüge zwischen 1095 und 1291 sind auch im Byzantinischen Machtbereich und in der islamischen Staatenwelt des Vorderen Orients zu suchen. Infolge der inneren Schwäche und unter den Schlägen der Seldschuken (1071 Schlacht bei Mantzikert) veränderte sich die politische Landschaft dieses Raumes gründlich. Byzanz wurde auf seine europäischen Gebiete und die Schwarzmeerküste beschränkt. Im Süden Kleinasien lösten sich christliche armenische Herrschaften vor Konstantinopel, in anderen Teilen sowie in den benachbarten syrisch-mesopotamischen Gebieten des Abbasidenkalifats entstanden locker strukturierte, von Rivalitätskämpfen zerrissene Emirate und Sultanate. Die Seldschuken bedrohten auch den wichtigsten Nachfolgestaat des alten Bagdader Kalifenreichs, das fatimidische Ägypten. Dessen Verfall war im 11. Jahrhundert offensichtlich; er vollzog sich in ähnlicher Weise wie der der Abbasidenherrschaft. Schließlich rissen die Wesire die Macht an sich und leiteten damit den späteren Untergang der Kalifendynastie von Kairo ein. Es kann kein Zweifel daran beste-

hen, daß die unübersichtlichen und teilweise verworrenen Verhältnisse im Vorderen Orient zum anfänglichen Erfolg des europäischen Angriffs wesentlich beitrugen.

Von diesen langfristig wirksamen geschichtlichen Gegebenheiten waren auch die Ziele und konkreten politischen Zielsetzungen der beteiligten Mächte, Gruppen und verantwortlich handelnden Personen bestimmt. Sie gestalteten sich trotz des ihnen gemeinsamen geistig-geistlichen Fundaments nach Interessenlage und Situation sehr unterschiedlich. Die römische Kurie spielte, wie bereits bei der allgemeinen Charakterisierung der Kreuzzüge hervorgehoben, von Anfang an bei Programmierung und Organisation die entscheidende Rolle. Das durch die Kirchenreform gestärkte Papsttum gedachte mit Hilfe der von ihm ins Leben gerufenen Kreuzzugsbewegung seine Führungsposition in Europa auszubauen und auf weitere Teile der Welt auszudehnen. Dazu gehörten die immer wieder unternommenen Versuche, die Ereignisse von 1054 rückgängig zu machen und die Oberhoheit über die Ostkirche zu gewinnen. Die Unionsbestrebungen durchzogen folglich die gesamte Kreuzzugszeit und dauerten auch danach an. Ihre Folgen und Ergebnisse gehören ja mit zum Gegenstand unseres Kolloquiums. Die Kreuzzüge gaben aber der Kurie auch die Gelegenheit, sich als Sprecher der christlichen Völker gegenüber Kaisern und Königen zu profilieren. Das stärkte zwar ihre Stellung als Universalmacht, versetzte jedoch einzelne Päpste immer wieder in eine gewisse Zwangslage. Da der Kreuzzug als ein gesamtchristliches Unternehmen galt, fiel den Pontifices Romanorum automatisch die Aufgabe zu, die syrischen Kolonien ständig zu stützen. Um ihres Prestiges willen mußten die Päpste, solange sie dazu machtmäßig in der Lage waren, an den vorderasiatischen Eroberungen festhalten. Ohne die ständig fließende Hilfe aus Westeuropa und dem Wachhalten des Kreuzzugsgedankens wären die Kreuzfahrerstaaten schnell dem Untergang geweiht gewesen. Daß die Kurie aus dem so in Permanenz mobilisierten Kreuzzugsgedanken auch in Europa politisches Kapital schlagen konnte (Albigenser, Friedrich II.), wurde schon oben angedeutet.

Für die Kaiser und die westeuropäischen Könige ergibt sich ein ganz anderes Bild. Beim ersten Kreuzzug sucht man sie vergeblich, was am Stand der Auseinandersetzungen mit dem Papsttum während des Investiturstreites lag. Späteres Interesse zeigte sich bei starkem religiösen Druck (2. Kreuzzug), bestimmten außenpolitischen Konstellationen oder hegemonialen Intentionen. Letztere sind besonders bei den staufigen Herrschern (vor allem Heinrich VI. und Friedrich II.) festzustellen, welche den östlichen Mittelmeerraum unter ihren Einfluß zu bringen trachteten. Auch aus dem Kaisergedanken flossen solche Bestrebungen, sah sich der Imperator Romanorum, der das Sacrum Imperium regierte, doch ebenfalls als gesamtchristlicher Repräsentant und dem europäischen Kreuzzug verpflichtet. Es erschien möglich, den Führungsanspruch der konkurrierenden Universalmacht, des

Papsttums, paralysieren zu können. Für die Könige der sich festigenden französischen und englischen Monarchie verwandelte sich der Kreuzzug allmählich in eine "nationale" Überseeexpedition. Dazu trug die intensive Beteiligung des französischen Adels von Anfang an und der französische Charakter der Kreuzfahrerstaaten wesentlich bei. Aus den "Gesta Dei per Francos", um Guiberts von Nogents Werk hier zu verwenden, entwickelten sich spezifisch französische Ansprüche und Verpflichtungen. Darüber hinausgehende territoriale Ziele sind bei der kapetingischen Kreuzzugspolitik nicht zu erkennen.

Anders war das bei den süditalienischen Normannenkönigen und ihren politischen Erben. Seit der Konsolidierung des Reiches und dem Arrangement mit der Kurie gab es auf der Apenninenhalbinsel keine Ausdehnungsmöglichkeiten mehr. Auch an der nordafrikanischen Küste konnten keine bleibenden Gewinne erzielt werden. So trat das gegenüberliegende byzantinische Festland in den Vordergrund der normannischen Außenpolitik. Die antibyzantinische Komponente war schon Teil der Reichsgründung in Süditalien gewesen; sie bestimmte auch die Beteiligung normannischer Scharen an den Kreuzzügen. Nicht Syrien, sondern Griechenland war das Objekt der normannischen Begehrlichkeit. Diese Haltung verknüpfte sich häufig mit der gegen die Herrscher am Bosphorus gerichteten kurialen Politik und der wachsenden Abneigung in Westeuropa gegen die Griechen, deren staatsrechtliche Ansprüche und Gegenwirkung die Kreuzfahrer häufig kennengelernt hatten.

Schwieriger als Ziele und Motivationen der großen Herren sind die der mittleren und kleinen zu erkennen; auf alle Fälle lagen sie kaum im Bereich der Weltpolitik. Da sind zunächst einfache materielle Wünsche zu nennen: neue Herrschaften, Grundbesitz, Abgaben und Beute. Sicherlich spielten angesichts der geistlichen Verlockungen der päpstlichen Kreuzzugsaufrufe auch religiöse Motive im engeren Sinne eine große Rolle, sich als "Pilger in Waffen" nach Übersee zu begeben. Angesichts der allgemeinen Lebenshaltung der mittelalterlichen Menschen lassen sich materielle und ideell-religiöse Beweggründe, so wie sie die Gegenwart zu unterscheiden sucht, eigentlich nicht trennen; sie sind im Grunde völlig verschmolzen. Auch Elemente aus der Krieger- und Adelsethik sind für eine Beteiligung in Rechnung zu stellen. Umgedeutet und für eine "Militia Christi" im Sinne Bernhards von Clairvaux nutzbar gemacht, kam ihnen zweifellos eine potenzierte Wirkung zu. Das dokumentiert die Widerspiegelung in der zeitgenössischen Dichtung anschaulich und eindringlich. Sehr persönliche Motive sollten ebenfalls nicht übersehen werden, etwa das Scheitern in der bisherigen Umgebung, Ehrgeiz und Machthunger oder familiärer Druck. Solche Individualisierung der Beweggründe läßt sich wohl am ehesten bei den Führern des 1. Kreuzzuges feststellen.

Kollektive Ziele standen bei den großen Mittelmeerstädten in Italien, Südfrankreich und Katalonien im Vordergrund. Die dortigen Kaufleute lockten höhere Handelsgewinne, Profite aus dem Transport von Kreuzfahrern und Pilgern sowie

der Versorgung des Heiligen Landes. Nach den territorialen Erfolgen der ersten Kreuzfahrergeneration kam sehr schnell die Gewinnung von Handelsstützpunkten ins Blickfeld, welche mit ihrer umfangreichen Privilegierung zeigten, wie sehr das Unternehmen Kreuzzug von der maritimen Unterstützung der städtischen Oligarchien abhängig war.

Die intensive Kreuzzugswerbung hat auch Angehörige der städtischen Mittel- und Unterschichten sowie Bauern für das überseeische Abenteuer mobilisiert. Wenn man von einfachen religiösen Beweggründen und irrationalen Faktoren abieht, sind es wohl vor allem die Hoffnungen auf bessere Lebens- und Besitzverhältnisse gewesen, zu dem sich jetzt mit Gottes Gunst und päpstlicher Billigung ein realer Zugang zu öffnen schien. So wurden die Kreuzzüge im Ansatz auch eine bäuerliche Kolonisationsbewegung, was besonders beim 1. Kreuzzug, als die Sache noch neu und die Teilnahme nicht recht zu kanalisieren war, in Erscheinung trat. Spätere Siedlungsversuche erfolgten dann "legal", erreichten aber in keiner Weise den Elan des ersten Aufbruchs.

Wie bei der Definition des Phänomens "Kreuzzüge" herausgestellt, war das übergreifende und ständig mobilisierende Moment der Kreuzzugsgedanke. Seit dem grundlegenden Werk von Carl Erdmann, das von Anregungen Rankes im 8. Band seiner Weltgeschichte ausging, ist die Diskussion über Entstehen, Weiterentwicklung und Kritik daran nicht zur Ruhe gekommen. Voraussetzung für die Herausbildung der auf die heiligen Stätten in Syrien-Palästina gerichteten Kreuzzugsvorstellungen war, daß sich die Kirche im Westen im Zuge der Christianisierung des Imperium Romanum, der Völkerwanderung und der Auseinandersetzungen mit den heidnisch-islamischen Nachbarn mit der Legitimierung des Krieges befreunden konnte und ihn zum gerechten heiligen Kampf mit Schlußfolgerungen für das Entstehen einer bewaffneten "Militia Christi" stilisierte. Als Parallele dazu entwickelte sich aus den Kriegsgeboten Mohammeds im Koran die Lehre vom Dschihad, deren Praxis wohl unter dem Eindruck der militärischen Konfrontation mit den christlichen Herrschern eine gewisse Bedeutung erfahren hat. Rückwirkungen auf die westlichen Vorstellungen vom Glaubenskrieg dürften kaum vorhanden gewesen sein. Eine Korrespondenz zwischen beiden religiösen Seiten bestand allerdings in der gemeinsamen Verehrung Jerusalems als heiliger Stadt.

Der dritte Partner in den Auseinandersetzungen der Kreuzzugszeit, das Byzantinische Reich, entwickelte ebenso wenig wie die islamische Welt spezielle Gedanken dafür. Daß die Kriege des östlichen Imperiums in der Konstantinstradition religiös begründet wurden, war seit dem frühen Mittelalter selbstverständlich. Im Unterschied zum kreuzzugsbegeisterten Westen stand hier jedoch die Kirche völlig im Hintergrund. Die Kriegführung war allein Sache der christlichen Kaiser; deren Begründung Teil der oströmischen Staatsdoktrin. Der Kampf um die Terra sancta,

wenn er überhaupt in die Blickrichtung der von Seldschuken und anderen Feinden bedrängten Herrscher von Konstantinopel kam, war ein Bestandteil des Ringens um die Rückeroberung der verlorenen Provinzen und bedurfte deshalb keiner speziellen Begründung. Daran änderte auch die Bekanntschaft mit den westlichen Kreuzzugsideen nichts.

Das Korrelat zum Kreuzzugsgedanken war die Kreuzzugskritik. Sie richtete sich lange Zeit gegen die praktische Umsetzung der Kreuzzugsidee, nicht aber gegen ihren Inhalt. Waren es zunächst vorwiegend die Mißerfolge und die Verhältnisse in der Terra sancta, die kritische Stimmen laut werden ließen, so traten später die "Mißbräuche", die Verwendung der vom allgemeinen Konsens getragenen Uridee für die päpstliche Tagespolitik, in den Vordergrund. Erst in der Endphase der Kreuzzugsbewegung, als der Untergang der fränkischen Staaten bevorstand und für wirksame Hilfe kaum noch jemand zu begeistern war, wurden auch vereinzelt die Prämissen des antiislamischen Krieges in Frage gestellt.

Die Vorgeschichte der Orientkreuzzüge bietet nicht wenige interessante Probleme. Zu ihr gehört die wachsende Verstrickung der Kurie in militärische Auseinandersetzungen (Normannenfrage in Süditalien, Eroberung des angelsächsischen England, iberische Reconquista u.a.) ebenso wie die vor allem seit dem Schisma von 1054 sich weiter verschärfende Spannung mit der Ostkirche. Gregor VII. plante einen Feldzug gegen die Seldschuken in Kleinasien, während sich Urban II., seiner Herkunft entsprechend, zunächst mehr für die Reconquista engagierte. Die bedrängte Lage der Byzantiner, die von Seldschuken und Petschenegen gleichermaßen attackiert wurden, veranlaßte den ehemaligen Prior des Klosters Cluny, die Orientpläne seines Vorgängers aufzugreifen.

Den unmittelbaren Auftakt zum 1. Kreuzzug bildeten die bekannten Synoden von Piacenza und Clermont im März bzw. November 1095. Auf das byzantinische Hilfsersuchen folgte die Initialzündung durch den Papst, nachdem dieser durch Verhandlungen mit französischen Adligen das überseeische Abenteuer vorbereitet hatte. Die in verschiedenen Versionen überlieferte Rede Urbans knüpfte an die Gottesfriedensbewegung an; umstritten ist, ob die Befreiung der Heiligen Stätten in Palästina am Anfang eine Rolle spielte, ging es doch eigentlich nur um die Unterstützung für Byzanz und die notleidende Ostkirche. Der Appell des Papstes war bekanntermaßen, wohl dank der guten Präparation, ein großer Erfolg. Bischof Adhémar von Le Puy, erster Kreuzfahrer und später Kreuzzugslegat, fand eine zahlreiche Gefolgschaft. Sie reichte freilich für das von der Kurie geplante "Weltunternehmen" nicht aus, weitere Anstrengungen waren nötig: Predigten, schriftliche Aufrufe, die Unterstützung durch den Episkopat und Prediger. Trotzdem waren die organisatorischen Schwächen der geplanten Expedition unverkennbar; daran änderte sich auch bei späteren Zügen trotz mancher Verbesserungen nichts Grundsätzliches.

Dem eigentlich gewünschten Ritterkreuzzug ging der durch die volkstümliche Werbung maßgeblich hervorgerufene "Kreuzzug der Armen" voraus, welcher die bäuerliche Komponente der Kreuzzugsbewegung am stärksten repräsentierte. Zu seinen schlimmen Nebenwirkungen gehörte der erste große Judenpogrom des europäischen Mittelalters. Der Antijudaismus sollte die Kreuzzugsbewegung auch weiterhin belasten. Der Hauptkreuzzug begann mit dem Abmarsch von fünf Kontingenten bewaffneter Pilger auf verschiedenen Routen in Richtung Konstantinopel, wo sie sich vereinigten und - zunächst im Verein mit byzantinischen Truppen - nach Kleinasien weiterzogen. In der Forschung war die unterschiedliche Motivation der Kreuzfahrerprominenz von besonderem Interesse. Für den Fortgang der Orientkreuzzüge erwies sich die antibyzantinische Zielsetzung als wichtig, welche die normannischen Teilnehmer von Anfang an in das Unternehmen hineintrugen. Der Feldzug in Kleinasien und Syrien zeigte bereits viele Probleme der gesamten Kreuzzugsbewegung: Führungs- und Koordinationsmängel, Nachschub- und Versorgungsschwierigkeiten, ungenügende Vorbereitung auf die Kriegführung im Orient, Dauerspannung zu Konstantinopel und geringes realpolitisches Engagement der Kurie. Die zwischen 1098 und 1109 erfolgte Gründung der vier bekannten vorderasiatischen Kreuzfahrerstaaten war daher vor allem den für die Angreifer günstigen politischen Verhältnissen vor Ort zu verdanken, daneben dem militärischen Talent einzelner Kreuzzugsführer (Bohemund, Balduin I.). Mit der Einnahme von Tyrus 1124 war die Besetzung des Küstengebietes, das sich als wertvollster Teil der Eroberungen erweisen sollte, beendet. Die eigentlichen Kreuzfahrerstaaten, nominell vom Jerusalemer König, manchmal auch von Konstantinopel abhängig, zeigten sich als instabile, in ihrer Existenz häufig bedrohte Gebilde. Die Grenzen nach Osten und Süden waren offen (soweit man außerhalb physischer Gegebenheiten überhaupt von einer Grenzziehung sprechen kann), kriegerische Auseinandersetzungen Alltag, die ständige Stützung durch den Westen lebensnotwendig. Die Probleme der auf eine andersartige soziale und religiöse Basis aufgepfropften fränkischen Lehnsgesellschaft haben die internationale Forschung bis heute immer wieder angezogen, man denke etwa von deutscher Seite an Hans Eberhard Mayer. Die Sammlung der "Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande" durch Rudolf Hiestand hat gezeigt, wie begrenzt die päpstliche Einflußnahme auf ein Territorium war, das eigentlich von den religiösen Voraussetzungen her eine geistliche Herrschaft hätte sein müssen. Die Katastrophen, die in bestimmten Abständen über die fränkischen Staaten hereinbrachen, waren nicht zuletzt durch deren fragwürdige Außenpolitik bedingt. Während Jerusalem unter den Königen Balduin I. und Balduin II. zunächst Erfolge erzielen konnte, erwies sich die unfähige Führungsschicht der nördlichen Fürstentümer als schnell am Ende.

Das bedingte den durch Bernhard von Clairvaux maßgeblich geförderten 2. Kreuzzug. Er rettete zwar die Grafschaft Edessa nicht, erweiterte aber das bisherige

Kreuzzugskonzept durch den Versuch, Damaskus zu erobern, um dort einen weiteren fränkischen Staat einzurichten. Das mit großem Aufwand (zwei westliche Könige, intensive Werbung) in Szene gesetzte Unternehmen stärkte darüber hinaus die islamische Gegenfront und bereitete Hand in Hand mit den Intrigenkämpfen der Jerusalemer Führungselite und der abenteuerlichen Politik des Rainald von Châtillon den nahezu vollständigen Zusammenbruch der fränkischen Herrschaft nach der Schlacht von Hattin 1187 vor. Die Aijubiden hatten Syrien und Ägypten vereint und die frühere Zersplitterung der islamischen Gegner überwunden. Damit waren die für die Franken seit dem 1. Kreuzzug noch günstigen politischen Rahmenbedingungen verschwunden. In Salah-ad-Din erwuchs den Kreuzfahrern ein politisch und militärisch überlegener Widersacher, dem sie nichts entgegenzusetzen hatten.

Der von den Spitzen der westlichen Christenheit in Gang gesetzte 3. Kreuzzug sollte die fränkische Herrschaft in Syrien/Palästina restituieren. Dank der eingesetzten Macht gelang es, das Kerngebiet der Königreiches Jerusalem mit dem Zentrum Akkon zu stabilisieren, mit Zypern Vorfeld und Rückhalt zu sichern und damit die Positionen der Kreuzfahrer in diesem Raum für etwa ein Jahrhundert zu retten, aber der ideelle Mittelpunkt, die Heiligen Stätten, konnte nicht zurückgewonnen werden. Somit standen weitere Züge auf der Tagesordnung, für die sich die Kurie, seit 1198 durch den tatkräftigen Innozenz III. repräsentiert, schon ex officio engagieren mußte. Was waren die fränkischen Staaten ohne Jerusalem?

Inzwischen hatten jedoch weitere Machtverschiebungen im klein- und vorderasiatischen Raum stattgefunden. Die durch den 1. Kreuzzug und die ersten beiden Komnenenherrscher erreichte Festigung des Byzantinischen Reiches wurde durch die überzogene Außenpolitik Kaiser Manuels verspielt; sie führte in die Niederlage von Myriokephalon (1176). Damit war nicht nur das byzantinische Bestreben, eine Suprematie über die christliche Staatenwelt im Orient zu erlangen, gescheitert, sondern auch die einzige Kraft ausgeschaltet, die den Kreuzfahrern im Krisenfall rasche Hilfe hätte leisten können. Von der neuen Dynastie, den lateinerfeindlichen Angeloi, hatten die Franken nichts zu erwarten. Der Versuch Heinrichs VI., das westliche Kaisertum als Ordnungsmacht im östlichen Mittelmeer zu etablieren, blieb eine folgenlose Episode.

Die während des 3. Kreuzzugs im krassen Maße zu Tage getretenen Rivalitäten zwischen den teilnehmenden Fürsten und die traditionellen logistischen Probleme hatten an der Kurie die Stimmung zugunsten eines stärkeren Engagements für den künftigen Kreuzzug umschlagen lassen. Innozenz III. bemühte sich, eine stabile Kreuzzugsorganisation mit fester Finanzierung zu schaffen und die Werbung in ganz Europa in Gang zu setzen. Der Führungsanspruch, den dieser Papst für die Kreuzzugsbewegung, aber auch angesichts der durch den welfisch-staufischen Thronstreit und den französisch-englischen Konflikt gegebenen Möglichkeiten für die europäischen Angelegenheiten beanspruchte, veranlaßte ihn, den

Kreuzzug zugunsten der kurialen Interessen auch in Europa zu aktivieren. Seine Nachfolger blieben bereitwillig auf diesem Wege.

Der 4. Kreuzzug bot freilich nicht das, was sich Innozenz von einem neuen Unternehmen erhofft hatte. Da nach den Erfahrungen des 3. Kreuzzuges nur wenig prominente Führer zur Verfügung standen, gelang es der Republik von San Marco, auf deren Transportleistungen die Pilgrime angewiesen waren, die Leitung an sich zu reißen und dementsprechend auch den Hauptertrag für sich abzuzweigen. Dieser ergab sich aus der Eroberung von Konstantinopel und der Errichtung des Lateinischen Kaisertums mit verschiedenen Lehnsherrschaften. Die Gründe für die Ablenkung des Kreuzzuges auf die byzantinische Metropole sind in der Forschung seit langem heftig umstritten; wahrscheinlich kamen mehrere Ursachen zusammen, die Zufall oder Nichtzufall miteinander verbunden hat. Wie dem auch sei, letztlich waren alle am Kreuzzug Beteiligten mit dem Ergebnis zufrieden, auch Innozenz III., dem die Eroberung einer christlichen Stadt, von der einst westliche Hilfe gegen die Seldschuken erbeten worden war, eigentlich peinlich sein mußte. Der Papst vermochte, wenn auch nur vorübergehend, die erstrebte Kirchenunion zu vollziehen; westliche Kleriker strömten ins Land, lateinische Klöster entstanden.

Die Lateinerherrschaft in Griechenland repräsentierte sich als typischer Kreuzfahrerstaat. Wenn man geglaubt hatte, daß mit dem Sturz der verhaßten byzantinischen Kaiser ein Haupthindernis für weitere Kreuzzugserfolge beseitigt worden war, erwies sich das als schwerer Irrtum. Die neuen Staaten waren schwach, von den Venezianern abhängig und ständig von den verbliebenen byzantinischen Restherrschaften bedroht. Sie konnten die vorderasiatischen Kreuzfahrerstaaten nicht nur nicht unterstützen, sondern schwächten diese, da neue Siedler die Niederlassung in Griechenland der im Orient vorzogen. Der in den fränkischen Staaten so dringend benötigte personelle Nachzug wurde immer dünner. Daran änderte auch die jetzt erreichte Vorherrschaft der Republik Venedig im östlichen Mittelmeer nichts. Das neue Kolonialreich zeigte zwar eine imponierende Ausdehnung, bewies aber auch ständig seine Labilität und Verwundbarkeit. Wenn sie ihr weltweites System von Handelsstützpunkten wirklich nutzen wollten, waren die Venezianer auf ein Einvernehmen mit den Mächten des Hinterlandes angewiesen. Das bedeutete für die vorderasiatischen Kreuzfahrerstaaten, daß ihnen auch die Markusrepublik nur bedingt als Helfer zur Verfügung stand. Der um die Mitte des 13. Jahrhunderts erfolgte Untergang des Lateinischen Kaisertums und die Etablierung des schwachen Kleinstaates der Palaiologen ließen die Aussichten auf venezianische Hilfeleistung noch mehr schwinden.

Die Teilnehmer des 4. Kreuzzuges, denen es bei dem Unternehmen vor allem um die Wallfahrt gegangen war, waren zwar trotz der Ereignisse an der dalmatinischen Küste und am Bosphorus nach Palästina gezogen und hatten dort auch ei-

nige militärische Erfolge erzielt; das Hauptziel, die Folgen von Hattin auszugleichen, war nicht erreicht worden. So stand ein weiterer Kreuzzug, der fünfte in der allgemeinen Zählung, auf der Tagesordnung. Er wurde die am umfangreichsten und besten vorbereitete Expedition nach Übersee, das eigentliche Lebenswerk und zugleich Vermächtnis Innozenz' III. Ihren Niederschlag fand die jahrelange Vorbereitungsarbeit des Papstes in den diesbezüglichen Beschlüssen des IV. Laterankonzils vom Dezember 1215. Man kann hierin sechs Sachteile erkennen: Finanzielle Regelungen (die der weitgehenden Spontanität bei früheren Zügen begegnen sollten), handelspolitische Vorbereitungen, eine begrenzte gesamteuropäische Friedensregelung in der Gottesfriedenstradition, kontrollierte Kreuzpredigt, geistliche Privilegien und Strafen sowie aktuelle politische Vorbereitungen.

Die Ernte dieser Anstrengungen sollte freilich erst Innozenz' Nachfolger Honorius III. einfahren können. Er war mit einer solchen Aufgabe zweifellos überfordert; wahrscheinlich wäre es auch jeder andere Papst gewesen. Das Engagement für den Weltkreuzzug hatte die Kurie in eine Zwangslage gebracht, denn sie mußte die Führung nun selbst übernehmen und konnte sie nicht wie bei den vorangegangenen Zügen delegieren. Zu diesem Zwecke wurden zwei Legaten eingesetzt, die ihrem Auftrag in keiner Weise gewachsen waren.

So litt dieser letzte große Kreuzzug von Anbeginn an Leitungs- und Konzeptionsschwäche. Die Kontingente der verschiedenen Fürsten und Regionen verzettelten sich. Die Hauptkämpfe fanden in Ägypten statt, dessen Eroberung viele Teilnehmer als unabdingbare Voraussetzung für die dauerhafte Sicherung des Heiligen Landes ansahen. Das war sicher nicht falsch, galten doch die Herrscher von Kairo seit den Tagen Gottfrieds von Bouillon und Balduins I. als Hauptgegner der fränkischen Staaten und antiägyptische Projekte hatte es schon gegeben. In dem ägyptischen Abenteuer steckte aber noch mehr, nämlich die allmähliche Umorientierung der Kreuzzugsbewegung auf neue Ziele und ihre Einbindung in eine spezielle Orientpolitik der sich konsolidierenden westeuropäischen Staaten. Das Heilige Land verlor seine Anziehungskraft als Expansions- und Ansiedlungsobjekt, ohne deshalb seinen religiösen Nimbus einzubüßen. Auch durch solche weltpolitische Interessenverlagerung wurde der Nieder- und schließliche Untergang der fränkischen Staaten gefördert.

Die jahrelangen Kämpfe im Nildelta endeten angesichts der politischen und militärischen Unfähigkeit der Kreuzzugsführer mit einem Desaster, mit der faktischen Kapitulation im August 1221. Es gelang nicht, die vorübergehende Schwäche der aijubidischen Dynastie auszunutzen. Weder Ägypten noch Jerusalem waren gewonnen worden. Mit dem ruhmlosen Ende des 5. Kreuzzuges, der mit einem so großen materiellen und personellen Einsatz begonnen wurde, war die gesamteuropäische Kreuzzugsbewegung gegen die islamische Welt praktisch gescheitert. Daran änderten auch einige weitere, von einzelnen Fürsten in den nächsten Jahrzehnten

unternommene Stützungsaktionen für das Heilige Land nichts mehr. Das reale Interesse am Kreuzzug im Orient ging spürbar zurück; auch die Päpste setzten ihre Kräfte lieber gegen Gegner in Italien, besonders die Staufer, als gegen die Sultane von Kairo ein. Das erhöhte zwar zeitweise ihren europäischen Einflußbereich, trug aber nicht zur Steigerung ihres Ansehens bei, das durch den bedenkenlosen Einsatz des Kreuzzugsinstrumentariums gegen politische und religiöse Häretiker - man denke an die Albigenserkreuzzüge in Südfrankreich - sowieso schon gelitten hatte. Spektakuläre Erfolge einzelner Kreuzfahrer, die mit geringen Mitteln mehr als der 3., 4. und 5. Kreuzzug erreichten, blieben auf die aktuelle Situation beschränkt. So gewannen Kaiser Friedrich II. und der Bruder des englischen Königs Heinrich III., Richard von Cornwall, vorübergehend Jerusalem zurück. Aber was einstmals Vorort eines relativ mächtigen Kreuzfahrerstaates gewesen war, war nun ein toter, für jeden Angreifer offener Besitz.

Daran änderten auch die zwei Züge des heiligen Ludwig von Frankreich nichts. Sie bewiesen eigentlich nur, daß die Stellung des französischen Königs im Innern so gefestigt war, daß er sich gleich zwei solcher Abenteuer leisten konnte. In Ägypten beging Ludwig IX. die gleichen militärischen Fehler wie die Teilnehmer des 5. Kreuzzuges; das zweite Unternehmen hatte mit der Terra sancta schon gar nichts mehr zu tun und richtete sich gegen Tunis. Er sekundierte der Mittelmeerpolitik seines Bruders Karl von Anjou, des Königs von Sizilien. Damit war die Verbindung zu den Anfängen der Kreuzzugsbewegung, zum normannischen Eroberungsstreben, hergestellt.

In den seit der Jahrhundertmitte in Kairo regierenden Mamlukensultanen erwachsen den fränkischen Staaten unversöhnliche Gegner. Mit dem Zurückdrängen der Mongolen, die zeitweise eine Hoffnung der Franken dargestellt hatten, war der Weg zur schrittweisen Einengung und schließlich endgültigen Vernichtung der Kreuzfahrerbesitzungen frei. Auf dem 2. Konzil von Lyon 1274 unternahm Papst Gregor X., der vor seinem Pontifikat selbst im Heiligen Lande gewesen war, einen letzten großen Versuch, die christliche Herrschaft im Heiligen Lande oder dem Gebiet, das davon noch übrig geblieben war, zu retten. Doch nun half nichts mehr. Im Jahre 1291 fiel der restliche Festlandsbesitz der Franken in die Hände der Mamluken. Daß diese bei ihrer Eroberungspolitik mit den Palaiologen und dem Rivalen Venedigs, Genua, verbündet waren, illustriert die gewandelte Weltlage anschaulich. Das Zeitalter der Kreuzzüge war zu Ende.

Mit einem letzten resümierenden Abschnitt soll auf Ergebnisse und Folgen von 200 Jahren Kreuzzugsgeschichte eingegangen werden. In politischer Hinsicht ist zunächst auf die zeitlich begrenzte Existenz von Kreuzfahrerstaaten im östlichen Mittelmeerraum hinzuweisen, die durch die Übernahme westeuropäischer Verfassungsstrukturen gekennzeichnet waren. Wohl das weltgeschichtlich bedeutendste

Ergebnis stellte der Untergang des alten Byzantinischen Reiches dar. Das später entstandene Palaiologenreich war nur noch ein Schatten der früheren Größe; es wurde bis zu seinem Ende 1453 durch die Osmanen und westeuropäische Nachbarn bedrängt. Im Ergebnis der Kreuzzüge bildeten sich Kolonialreiche des italienischen Städtebürgertums im östlichen Mittelmeer. Angesichts des Umfangs des mit diesem verbundenen Stützpunktsystems bedeutete das Ende der Kreuzfahrerherrschaft an der syrisch-palästinensischen Küste nicht sehr viel.

Wenn man die Hauptbeteiligten betrachtet, kann man wohl sagen, daß die überseeischen Unternehmungen insgesamt gesehen zu einer Stärkung des westeuropäischen Königtums beitrugen. Durch den Kreuzzug wurde der Adel auf eine gemeinsame integrierende Aufgabe orientiert. Für den deutschen Raum sind geringere Ergebnisse zu konstatieren. Friedrich II. vermochte die Erfolge im Kreuzzug nicht dauerhaft zu nutzen.

Für das Papsttum ergaben sich aus den Kreuzzügen bedeutende politische Konsequenzen. Das Fiasko derselben verstärkte den Niedergang nach dem Ende der Staufer. Die Kreuzzugsfinanzierung schuf jedoch die Grundlagen einer systematischen kurialen Finanzpolitik. Durch die Führungsrolle in der Kreuzzugsbewegung erfuhr der päpstliche Zentralismus eine weitere Stärkung. Im Gefolge oder Schatten der Kreuzzüge entstanden neue, dem Papsttum besonders verbundene zentralisierte Orden (Ritterorden, Bettelorden). Eine dauerhafte Kirchenunion konnte angesichts der wechselnden politischen Konstellation im Osten nicht erreicht werden. Erfolge brachten den Päpsten die Nutzung des Kreuzzugsgedankens und seines Instrumentariums für den Kampf gegen Widersacher in Europa, auch nach 1300. Aus dem Orientkreuzzug wurde schließlich der päpstlich sanktionierte Türkenkreuzzug, welcher die antiosmanische Abwehrfront zusammenschmiedete, sollte.

In der islamischen Staatenwelt wurden die Kreuzzüge im allgemeinen als Randerscheinung empfunden. Durch Kämpfe mit den Kreuzfahrern wurde der Dschihad- und Jerusalemgedanke zeitweise verstärkt. Andere religiöse Einflüsse werden auf diesem Kolloquium benannt werden. Auch Auswirkungen auf die Herrschaftsverhältnisse im Hinterland der fränkischen Staaten sind wahrscheinlich. Ein dauerhaftes Bündnis christlicher Mächte mit den Mongolen gegen die islamischen Gegner der Kreuzfahrerstaaten kam nicht zustande.

In wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht ist auf die Ausweitung des Mittelmeerhandels hinzuweisen, die durch den größeren Machtbereich der europäischen Mittelmeerstädte bedingt war. Der Passivhandel blieb bestehen, da nur die Ausgänge der Handelswege kontrolliert oder mit Niederlassungen belegt wurden, nicht aber der asiatische Handel. Die Kreuzfahrerstaaten hatten außer Reliquien wenig Exportgüter zu bieten. Mit dem erweiterten Handel und dem gewachsenen Strom von Pilgern und Auswanderern verbunden, nahm die Schifffahrt im Mittelmeer zu.

Die an den Kreuzzügen beteiligten sozialen Gruppen hatten hohe Menschenverluste zu beklagen. Ganze Adelsfamilien starben aus. Auch die demographische Situation in den fränkischen Staaten blieb schwierig. Sie waren auf ständigen Zuzug aus Europa angewiesen. Während bauerliche Kolonisationsversuche nur Randerscheinungen blieben, entstand in den Städten eine fränkische Bevölkerungsschicht.

Auf die oft überschätzten kulturellen Einflüsse der Kreuzzüge ist in diesem Zusammenhang nicht einzugehen.

Die wichtigste Langzeitfolge der Kreuzzüge war das Fortwirken von Kreuzzugsvorstellungen. Der Gedanke der Rückgewinnung der Heiligen Stätten wurde nicht aufgegeben; in großer Zahl entstanden Kreuzzugsprojekte. Die Neuzeit säkularisierte den Kreuzzugsgedanken und verknüpfte ihn mit verschiedenen, oft fragwürdigen politischen Zielen, ohne daß deshalb eine vordergründige religiöse Komponente daraus verschwunden wäre. In dieser gewandelten Form lebt der Kreuzzug auch im Bewußtsein der Gegenwart nicht nur als literarische Reminiszenz, sondern als Realität.

... commentary that this was the name given to a sort of ideal of chivalry or even knighthood. Further he said: "The caliph al-Nasir, probably as part of his plan to replace the power of caliphate, reorganized the *Asabiyya* on the model of Christian knightly orders. He especially identified with it the 'knighting of Muslims', presumably from the arabized *knighthood*." Obviously in the opinion of this scholar, not only the *Asabiyya* is a form of chivalry, but also it is influenced after some organized Christian knightly orders. Blochet translated the same word into French as "*l'ordre de la Noblesse*" or "*l'ordre de chevalerie*," and added: "qui a pour but de le mettre au-dessus des autres corporations." Thus according to Blochet's definition, the *Asabiyya* is not the first. While for the former *Asabiyya* is the Muslim adoption of European knighthood, for the latter the opposite is the truth. Another scholar writing about the same period says that in Syria the *Asabiyya* were introduced in the form of a sort of tournament, and "before the whole transition of chivalry was performed on Syrian soil." The question to be asked, obviously I think, would be to ask what was missing "chivalry" at the time of the *Asabiyya* and how it could be added. The general discussion on this topic, after providing some introductory notions on *Asabiyya* and some other related terms, I restrict my presentation to the activity of our Muslim warrior at the time of Crusades, namely the Syrian and Muslim *Asabiyya*, a literary creation of the *Asabiyya* house, who has been frequently called a "knight," "chevalier," or "lord."

1. Ronald J. C. Brown, *A History of the Arab Peoples*, London, 1972, pp. 154-155.

2. *History of Syria*, London, 1908, p. 121.

MUSLIM "CHIVALRY" AT THE TIME OF THE CRUSADERS

THE CASE OF USĀMA B. MUNQIDH

MOHSEN ZAKERI (FRANKFURT)

A recent translator of a volume of al-Maqrīzī's *Kitāb al-Sulūk*, facing the Arabic word *futuwwa* in the text, translated it into "manliness, or chivalry," and added in his commentary that this was the name given to a sort of order of chivalry or sworn brotherhood. Further he said: "The caliph al-Nāṣir, probably as part of his plan to restore the power of caliphate, reorganized the *futūwwah* on the model of Christian knightly orders. He especially identified with it the 'shooting of bullets,' presumably from the arbalest."¹ Obviously in the opinion of this scholar, not only the *futuwwa* is a form of chivalry, but also it is fashioned after some unspecified Christian knightly orders. Blochet translated the same term into French as "l'Ordre de la Noblesse" or "l'Ordre de chevalerie," and added: "qui a peut-être été le prototype des ordres européens," thus assuming an opinion diametrically opposed to the first.² While for the former *futuwwa* is the Muslim adoption of European knighthood, for the latter the opposite is the truth. Another scholar writing about the same period says that in Syria the Franks were introduced to the knightly sport of tournament, and "In fact the whole institution of chivalry was promoted on Syrian soil."³ The question to be raised, justifiably I think, would be to ask: what was Muslim "chivalry" at the time of the Crusaders? Just in order to expand the general discussion on this topic, after providing some introductory notices on *futuwwa* and some other related terms, I restrict my presentation to the activity of one Muslim warrior at the time of Crusaders: namely the Syrian *amīr* Usāma b. Munqidh, a famous member of the Munqidhite house, who has been frequently called a "knight," "chevalier," or "Ritter."

1 Ronald J. C. Broadhurst, *A History of the Ayyūbid Sultans of Egypt*. Translated from the Arabic of al-Maqrīzī. With Introduction and Notes, Boston, 1980, pp. 154, 327.

2 *Histoire d'Égypte de Makrizi*, Paris, 1908, p. 297.

It was perhaps the Wienesse scholar Joseph von Hammer-Purgstall who, for the first time around the middle of the nineteenth century, introduced *futuwwa* to the West as "chevalerie arabe." Charged with the Romantic enthusiasm of the age, he announced with great excitement that he had found the source of all European knighthood.⁴ Given the fact that medieval Muslim social and economic institutions and ideals of nobility and manliness were still very inadequately studied at the time, it was certainly a premature step to attribute the origin of all European chivalry to the Muslims. Nonetheless he was perfectly justified in seeing a combination of moral virtues and noble manners in the *futuwwa*.

Hammer's pioneering steps were pursued by Hermann Thorning who published his studies on the *futuwwa* in 1913.⁵ Thorning was the first to publish material on the organization and ceremonies of the Islamic craft guilds and the role of *futuwwa* in them.

Thorning's work was followed by Franz Taeschner, who became a prolific author on this institution.⁶ Taeschner dedicated several of his studies to the *futuwwa* at the time of the Crusaders. Although using titles such as "Ordensrittertum im islamischen Orient;" "Islamisches Ordensrittertum zur zeit der Kreuzzüge;" "Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters;" "Das islamische Rittertum im Mittelalter," and so on, Taeschner always remarked that there were essential differences between the European and Muslim Rittertum. Despite all this, "Muslim chivalry" was indeed the expression generally adopted in the West as a parallel to *futuwwa* until in 1950 Peter S. Salinger published his article titled: "Was the futūwa an Oriental form of Chivalry?"⁷ His answer to the question posed by himself is a clear no. He speaks of a fundamental difference between the medieval Western chivalry and the *futuwwa* organization. Whereas the former was tightly related with feudalism, the latter did not have in any way such a relation. Therefore it is not permissible, he argues, to translate the *futuwwa* with such loaded technical words as "Rittertum, chivalry, knighthood, etc.," or to explain a word such as *fatā* ("young man", pl. *fityān*) with "Ritter," "knight," "chevalier."

The *futuwwa* institution as reformed by caliph al-Nāṣir li-Dīn Allāh (575-622/1180-1225) is the one to which the term chivalry has been especially

3 Philip Hitti, *History of Syria, including Lebanon and Palestine*, London, 1951, pp. 615-16.

4 "Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe, sur l'influence de la première sur la seconde," *JA* 13 (1849), pp. 4-14; idem, "Sur les passages relatifs à la chevalerie dans les historiens arabes," *JA* 6 (1855), pp. 282-90.

5 *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Basī Madad et-Taufiq*, Berlin, 1913.

6 For a bibliography of Taeschner see, *Der Islam* 39 (1964), pp. 261-70.

7 In *Proceedings of the American Philosophical Society* 94 (1950), pp. 481-93. For a critical review of this article see F. Taeschner, *Oriens* 5 (1952), pp. 332-36.

applied by European scholars.⁸ To get closer information on the customs of the *fityān* and the internal organization of *futuwwa* under al-Nāṣir, one may consult the literature preserved both from their circles and written about them at that time. The most convenient of all is the *Kitāb al-Futuwwa* of the Ḥanbalite jurisconsult Ibn al-Mi'mār (d. 642/1244), who composed his work, a book of decrees and rules in the tradition of Muslim laws, for al-Nāṣir's *futuwwa* circle.⁹ It should be added, however, that this literature tells almost solely of initiation rites, code of conduct and theoretical moral-religious considerations.

The members of the *futuwwa* stay in a relation of friendship to one another as "companion, comrade" (*rafīq*, pl. *rifāq* or *rufaqa'*) in hierarchical order. Their mutual relation (*nisba*) is expressed with the terms "elder" (*kabīr*) and "younger" (*ṣaqīr*); or, as it is a characteristic of all brotherhoods, by familial (*nasab*) terms "father" (*ab*) and "son" (*ibn*). Hence the *kabīr* of *kabīrs* called *jadd* (grandfather) by the novice, stands in close relation to him. This signified that the brotherhood had replaced the family. The grades expressed in genealogical scheme were gradually knotted with one another, as in dervish orders, into "chains" (*silsila*), which, going through 'Alī, reached the mythical founder of the brotherhood, Muḥammad himself, or even Abraham. The members who stood in closer genealogical relation to one another (*'adīl*) by virtue of having one particular *kabīr* (or *ra's al-ḥizb*) form a "party, group" (*ḥizb*, pl. *aḥzāb*). Several such "parties" together constitute a larger unit as a "house" (*bayt*, pl. *buyūt*). Each "house" has a "leader" (*za'im al-qawm*), called also *ṣayḥ*, *muqaddam*, *qā'id*, *'aqīd*, *ab* or *kabīr al-bayt*. In charge of all *futuwwa* system and its coordination, an intermediary between the *fityān*, is the "chief, head" (*naqīb*), appointed by the *za'im al-qawm*.

As in all other brotherhoods, in *futuwwa* too, much emphasis was laid on the initiation, or the admission ritual. According to Ibn al-Mi'mār, the admission took place in two steps. When a young aspirant (*tālib*, "postulant") wanted to be admitted into a group, he had to look for a full-member (*maṭlūb*, "postulate") who was ready to accept him for a trial. An established *fatā* (i.e. *kabīr*) acts as sponsor for the neophyte and, after the successful ending of the trial period, performs the "girdling" ceremony (*ṣadd*) with the "apron" (*fiṭa*, or *ḥizām*, that is, cummerbund, the Persian *kamar-band*) to welcome him into the group and receives his pledges of *futuwwa* (i.e. *'aqd*). He is now a "girdled" (*maṣdūd*) member, but still a "novice"

⁸ On al-Nāṣir and his role in the *futuwwa* see A. Hartmann, *an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225)*, Berlin, 1975, pp. 92-108.

⁹ Ibn al-Mi'mār, *Kitāb al-Futuwwa*, ed. Muṣṭafā Jawād, Cairo, 1960. Jawād has added a comprehensive and very useful introduction to the *futuwwa* in his edition.

(*murīd*). Only after some indefinite time in this status he can become a full-member "comrade" (*rafiq*) through the ceremonially donning of the "garment of *futuwwa*" (*libās al-futuwwa*), consisting sometimes only of a pair of trousers (*sarāwīl al-futuwwa*), and the drinking of salted water from the "bowel of *futuwwa*" (*ka's*, or *qadah al-futuwwa*), this last part being called "drink" (*šurb*). The person who performs the rites, the master of ceremonies, is the *naqīb*; he delivers the formal welcome (*ḥuṭba*) in the initiation protocol, called ceremony of "perfection" (*takmil*, others call it *takfiya*). The new *rafiq* must obey his *kabīr* and honor him like a father. A "mandatary" (*wakīl*) is charged by the *fiṭyān* with the management of the *bayt* and with the leading of the assemblies. He conducts also judicial inquiries and administers punishment.¹⁰

Next to the above hierarchical organization, there existed another more general division of the members into three classes, which is not mentioned by Ibn al-Mī'mār, but can be derived from other sources relevant to the same period. These classes were 1) Those members who joined the *futuwwa* only by words (*qawlī*); 2) Those who drank the obligatory drink of salted water (*šurbī*); 3) Those who took the obligation of wearing a sword (*sayfī*), a kind of adoubement or Schwertleite. This tripartite division seems to have consisted of the three degrees of professed commitment, something similar to the three ways division of the knighthood in the West into lay brothers, the clerics and the knights; or among religious orders organized into Patres, Fratres and a third class of lay people.¹¹

al-Nāṣir's entrance into the *futuwwa* and its reform along the lines of *šarī'a* in its ṣūfī version had the advantage of bringing under the direct rule of the caliph the strategic power of numerous, mostly urban organizations, which until then had been frowned upon by orthodox 'ulamā', and direct their energies in more constructive ways. It is to al-Nāṣir's credit first of all to have realized the importance of such groups within the social structure of urban centers on the one hand, and his boldness to expose himself to attacks from the side of conservative 'ulamā'. But he seems to have calculated his move carefully and had already assured sufficient support for his venture. What he set out to do was to acknowledge and officially recognize the reality of the *futuwwa* groups and, instead of exhausting his own energies on a futile confrontation with them, try to win them over. The first responsibility of the *fiṭyān* leaders whom he gathered around himself, was therefore to standardize the rules and regulations of these powerful urban militia. Though similar in general ways, each group had used different

¹⁰ Ibn al-Mī'mār, pp. 191-231; Thorning, pp. 194-95, 204, 217; Salinger, p. 485; F. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zurich and Munich, 1979, pp. 79-81.

¹¹ Taeschner, *Zünfte*, p. 81.

terminology, given different amount of responsibility to specific members, and so on. The organizational details given by Ibn al-Mi'mār reveal that, for example, each had a unique title for its chief, thus: *kabīr*, *za'im al-qawm*, *ra'is* or *ra's al-fityān*, *sar 'ayyārān*, etc. What Ibn al-Mi'mār and his successors did was to synthesize all these into a unified recognizable system.

The *futuwwa* organization is not, however, the only institution which has received attention as a possible parallel to European knighthood. Several other suggestions have been made in discussions surrounding this issue. A few of these may be briefly presented here.

Writing about the Muslim warriors at the time of the crusaders, Gibb does not hesitate to translate the Arabic word *fāris* (pl. *fursān*, also *fawāris*) as knight.¹² *Fāris* designates a horse rider. Usually "to ride a horse" in Arabic is expressed by *rakiba* (active participle *rākib*, "horseman"), whereas *fāris* is an active participle of *fārusa* "to be an expert on horses." As the editor of the *Encyclopaedia of Islam* explains, it also denotes "the valiant, the champion, the intrepid warrior, to such an extent that one is sometimes tempted to translate this term by 'cavalier,' 'knight,' though not without the risk of leading the reader into error, for during the period in question no social institution existed among the Arabs comparable with chivalry of medieval Europe." He goes on, however, to admit that the practices, customs and sentiments of "chivalry" such as protection of the needy, fighting in defense of the religion, fair handling of prisoners, chastity, etc. were widely disseminated in at least some sections of Muslim society. "In the more or less idealized portrait of the *fursān*," he adds, "we can thus discern the noble features of chivalry, but in this case it is a personal chivalry, so to speak, without any precise code, initiation ceremonies, investiture or accolade."¹³ In a similar vein Salinger (p. 491) writes that, "Horseman (*fāris*) is often incorrectly translated as 'knight,' 'chevalier,' 'Ritter.' It is true that this term is frequently employed in a laudatory sense of 'outstanding warrior,' but this is not an institutional term comparable to 'knight.'"

Quite naturally, however, the designation for the field of equestrian knowledge is derived from the word *fāris*, that is, *furūsiyya*, which was occasionally used in the meaning of "high moral character" or "chivalry."¹⁴

12 H. A. R. Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusades. Extracted and translated from the Chronicle of Ibn al-Qalānisi*, London, 1932, p. 38. He even calls the simple bedouin Arab fighters knights; see his "The Armies of Saladin," in his *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk, London, 1962, pp. 82, 85.

13 *El²*, s.v. "Fāris," by the editor, II, pp. 800-1.

14 *El²*, s.v. "Furūsiyya," D. Ayalon, II, pp. 954-55.

The *fāris* is often substituted by another Arab word, *amīr*. Poliak treats the *amīrs* as knights without any reservation. *Amīr* is a title usually for officers of the army.¹⁵ Under the late Saljūqs the governors of cities and provinces were selected from amongst these military commanders. The precise standards and procedures for training and advancing to the rank of *amīr* is best described by the great Saljūqid vizier Nizām al-Mulk, who wrote his celebrated book *Siyāsat-nāma* just a few years before the arrival of the first crusaders in the Holy Land. He recommends the raising and promotion of palace guards (*mamlūks*) to the Great Sultan as following: "This is the system which was still in force in the time of the Sāmānids. Pages (*ġulāms*) were given gradual advancement in rank according to their length of service, their skill and their general merit. Thus after a page was bought, for one year he was commanded to serve on foot at [a rider's] stirrup, wearing a Zandanjī cloak and boots; and this page was not allowed during this first year to ride a horse in private or in public, and if it was found out [that he had ridden] he was punished. When he had done one year's service, the tent-leader (*withāq-bāšī*) spoke to the chamberlain (*hājib*) and informed him; then they gave him a small Turkish horse, with a saddle covered in untanned leather, and plain bridle and stirrup-leathers. After serving for a year with a horse and whip, in his third year he was given a belt to gird on his waist. In the fourth year they gave him a quiver and bow case which he fastened on when he mounted. In his fifth year he received a better saddle and a bridle with stars on it, together with a handsome cloak and a club which he hung on the club-ring. In the sixth year he was made a cup-bearer and had a goblet to hang from his waist. In the seventh year he was a robe-bearer. In the eighth year they gave him a single-apex, sixteen-peg tent and put three newly bought pages (*ġulāms*) in his troop; they [now] gave him the title of tent-leader and dressed him in a black felt hat decorated with silver wire and a cloak made at Ganja. Every year they increased his rank and responsibility until he became a troop-leader (*hāyl-bāšī*), and so on until he became a chamberlain (*hājib*). When his suitability, skill and bravery became generally recognized and when he had performed some outstanding actions and been found to be considerate to his fellows and loyal to his master, then and only then, when he was thirty-five years of age, did they make him an *amīr* and appointed him to a province."¹⁶

That this was a formal and ideal depiction of the program does not need to be reminded. Exceptions to these rules were permissible, as an example provided by Nizām al-Mulk himself shows. The Čaznawid Sabuktakīn, mentioned here rather as a unique example, is said to have had two hundred pages or retainers

15 It is also commonly used as a designation for the Arab tribal leaders; see Ibn al-Athīr, *Kāmil*, IX, p. 230.

16 Nizām al-Mulk, *Siyāsat-nāma*, trans. by H. Darke, London, 1960, pp. 106-7.

(*ḡulāms*) at the age of eighteen, and soon even three hundred. He had assimilated all the ways of his master Alptakīn, in such matters of etiquette, his habits in eating, drinking and entertaining, in hunting, polo and archery, in showing kindness to people and treating the members of his troop as brothers. In fact, we are told, if ever he had an apple in his hand, he wanted to share it with ten of his fellows; and because of his good qualities everyone loved him (a graphic example to demonstrate the open-handedness of Sabuktakīn).¹⁷

As it was the practice under the Great Saljūqs, in Syria too, the chief officer of the army was the *ḥājib* or the chamberlain, known in Damascus also as the *sālār* (Persian, "chief"), and in Aleppo as the *ispahsālār* (Persian, *sipahsālār* "army-chief"). The *ḥājib* in Damascus acted also as the military governor (*ṣiḥna*).¹⁸

The *amīrs* were, at least theoretically, regarded as the *ʿabīds*, *ḡulāms* or *mamlūks* of the caliph, or the sultan, that is, his servants or attendants, but not necessarily his slaves. As governors they enjoyed not only almost unfettered control of their domains but also maintained standing armies of Turkish slaves of their own. To maintain their retinue, the principal *amīrs* and officers required large sums, and for this purpose each was allotted the whole or part of the revenues of a special district, villages or towns of which he became the governor and for the defence of which he was responsible in the first instance. This is the "fief" (*iqṭāʿ*, "literally: portion") in the Islamic sense.¹⁹ From a notice given by Ibn al-Athīr, it appears that in Nūr al-Dīn's domains the fiefs were hereditary, and a register was kept of the men and arms that each *amīr* was bound to furnish. Saladin's system seems to have been the same.

This form of administrative grant, developed first under the Būyids and Saljūqs, has been more often translated as fief, and compared to European feudalism than anything else in the early Islamic period.²⁰ In her study on the institution of *iqṭāʿ*, Ann Lambton notices that "certain superficial resemblances between society and tenures in medieval Persia and certain types of feudalism in Western Europe have encouraged a somewhat loose attribution of the term

17 Ibid, p. 108.

18 P. M. Holt, *The Age of the Crusades*, New York, 1993, pp. 69-70.

19 Gibb, "The Armies of Saladin," p. 75; idem., *Damascus Chronicle*, p. 22; Holt, *The Age of the Crusades*, p. 70.

20 Cf. A. N. Poliak, "La féodalité islamique," *REI* 10 (1936), pp. 247-65; F. Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950, pp. 38-72.

feudalism to society and government in Persia."²¹ Nonetheless, the term is too convenient to be avoided, but the sharp distinction between such "fiefs" and a true feudal system should be borne in mind.²²

A large amount of literature has grown on the *iqṭā'* and its function in the Muslim Middle Ages. In an important article, Robert Irwin has summarized the main points in dispute with regard to the problem of Islamic feudalism. According to his evaluation the two poles of opinion are well represented by A. N. Poliak and by Claude Cahen. Poliak wrote of Muslim "knights", their "fiefs" and their seigniorial rights. Cahen questioned the validity of this terminology, arguing that the state had ultimate control of the *iqṭā'*'s, that the tenure of an *iqṭā'* was in no sense contractual or dependent on a pact and that the holders of *iqṭā'* were a town-dwelling elite with little if any interest in the administration of their so-called "fiefs."²³ Irwin goes on to say that "despite these arguments, the term feudal cannot be decisively ruled out of court yet. As the researches of Joshua Prawer and Jonathan Riley-Smith have shown, the knights of the kingdom of Jerusalem tended to belong to a town-dwelling elite too. There were occasionally contractual elements in thirteenth-century Muslim land-tenure, and some *amirs* did reside on their *iqṭā'*'s, ..." ²⁴

Returning now to Salinger's fundamental difference between chivalry and *futuwwa*, namely the close ties of the former with feudalism, and the lack of such ties for the latter. It seems as if he takes it for granted that feudalism as a unified form of socio-economic or political development was present all over medieval Europe. Thus the chivalry in France, knighthood in England, Rittersum in Germany and comparable phenomena in southern Europe are taken to represent identical experiences. It is now almost unanimously agreed upon that feudalism was neither uniform nor exclusive of other systems of tenure and service in Europe. It was the increasing number of the landless knights which gave rise to the appearance of mounted troops more economically equipped than knights, known as *sergents à cheval* (*Knechte / servientes*), or foot soldiers called *fanti*, boys. In southern Europe the situation was a great deal more complex: partly because of the continuous warfare against the Muslims in southern Italy and Spain, partly because in the Mediterranean area a money economy never disappeared and revived sooner than elsewhere. Knights were therefore more independent and more mercenary. In Italy military service was general and the cities were defended by their own citizen

21 A. K. S. Lambton, "Reflections on the *Iqṭā'*," in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden, 1965, p. 358.

22 Gibb, *Damascus Chronicle*, p. 34.

23 R. Irwin, "*Iqṭā'* and the end of the Crusader states," in P. M. Holt, *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, Warminster, 1977, p. 73.

24 Ibid.

militia. The status of the Italian militia is very similar indeed to the function of the *aḥdāt* in Syrian cities, *aḥyān* of Anatolia, and the *fityān* or the *'ayyārān* of 'Irāq.

If we look in the Muslim world for other conditions similar to feudalism, we find a form of fief based on the duty to serve in the army on a horse, namely the service rendered by the Turkish *sipāhīs* (a Persian word corrupted in French to *spahi*, in English to *sepo*y, meaning cavalry soldier), a characteristic part of the Turkish armies. The *sipāhīs* received personal holdings or *iqṭā'*, usually the revenues of a specific land, territory or town as their payment. The beginning of the *iqṭā'* system goes to earlier times, but the full extent application of it appears only under the incoming Turkish troops, a symptom of foreign rule in conquered territories, reminiscent in some ways of the conditions in England under Norman domination. The fief-holders did not always reside or organize the work on their lands (called, depending on size, *tīmār* or *zi'āmat*), which were even, within limits, heritable. This was left to the peasants living and working there. Because of this, and the frequent change of governors, mostly foreigners, the *muqṭa'*, holder of the fief, could not establish any long term connection with the land, a fact which prevented the full development of a landed nobility on the basis of these loans, comparable with that in the West. In contrast with Western feudalism, this *sipāhītum* also did not have the specific incorporeal meaning associated with the knighthood, its foremost link with a specific lifestyle and the ethics of gallantry attached with it. An ethical system comparable with this aspect of knighthood, however, constituted the content of the *futuwwa*, but the *fityān* on their part did not usually possess any fiefs, and the *sipāhīs* who held fiefs were not characterized as the *fityān*.²⁵

The *sipāhīs* were, of course, not void of all chivalrous values. The anonymous author of the *Gesta Francorum*, himself a crusading soldier, depicts the Turks defending Antioch: "They have a saying that they are of common stock with the Franks, and that no men, except the Franks and themselves, are naturally born to be knights. This is true, and nobody can deny it, that if only they had stood firm in the faith of Christ and holy Christendom ... you could not find stronger or braver or more skilful soldiers; and yet by God's grace they were defeated by our men."²⁶

25 F. Taeschner, "Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters," in *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, ed. R. Hartmann and H. Scheel, Leipzig, 1944, pp. 340-85, here, pp. 341-42.

26 Cited by Rosalind Hill, "The Christian view of the Muslims at the time of the First Crusade," in P. M. Holt, *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, Warminster, 1977, p. 2.

The *amīr* to whom Kerboğa relegated the defence of the citadel of Antioch was, according to this author, "honorable and brave," whereas Kerboğa himself, although credited with pride, ferocity and bombastic boastfulness, is never depicted as a mean or unworthy adversary. He fights fairly, and promises to any Christians who will deny their faith and join the Turks that "you shall all be knights, as we are, and we will count you always among our dearest friends."²⁷ This idea of the knightly status is explained by Hill in that the Turks, unlike the Arabs or the Egyptians, made use of cavalry in battle. The relation of feudal equality which was assumed to exist between Christian and Muslim *knights* made it possible, later, for some mixed marriages to take place between the two peoples.²⁸ It may be also recalled that in 1192 al-Malik al-Kāmil, the son of Ṣalāḥ al-Dīn's younger brother al-Malik al-ʿĀdil, was ceremonially knighted by Richard the Lion-Heart (the chief among the three leaders of the Third Crusade). Ṣalāḥ al-Dīn himself had been years before similarly admitted to the honors of Christian knighthood.²⁹

Another aspect of is *sipāh* the to be considered here is their role as warriors for the faith, or *ḡāziyān*. *Ḡāzī*, usually translated as holy-fighter, was a title commonly used by the early Ottoman princes. In Transoxania the *futuwwa* was the basis of associations of armed men operating in the Holy War, but not belonging to the regular army. These were free-lancing, later in bands organized warriors who had a long pre-Ottoman tradition including the establishment of a number of small princely houses in Central Asia, Iran and Anatolia.³⁰ Charged with religious zeal, adventure and the prospect of booty numerous of these Turkish *ḡāzīs* gathered together in massive military undertakings against the Byzantines. P. Wittek (1938) gave a historical depiction of these Turkish holy warriors as the dominant force in the rise of the Ottomans on Byzantin frontier, a suggestion which remained dominant for a long time.³¹

Sometime earlier than Wittek, Gies had suggested that the Ottomans came to power through the support they received from the Anatolian *futuwwa* organizations, that is, the *ahyān*.³² He even suggested that the Turkish warlords themselves were members of these groups. Taeschner argued against this point because the *ahyān* were mostly urban artisans whose members were involved more in the city politics than in rural areas. After the appearance of Wittek's hypothesis

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid, p. 3.

²⁹ Hitti, *History of Syria*, p. 604; idem, *History of the Arabs*, London, 1951, p. 651.

³⁰ *EJ²*, s.v. "Ḡhāzī," by I. Mélikoff, II, pp. 1043-45.

³¹ In recent times the critic against this theory has become strong. See R. Lindner and R. C. Jennings cited by Andreas Tietze, *Lexikon des Mittelalters*, IV, p. 1151.

³² *Zeitschrift für Semitistik* (1924), pp. 255, 258.

of *ġāzī* origins of the Ottomans this idea was abandoned. The *ġāziyān* are now considered as constituting the military complement to the *aḥyān*. Two historical figures, Abū Muslim and Sayyid Baṭṭāl, came to symbolize the characteristic distinction between these groups. Whereas Sayyid Baṭṭāl was regarded as the best model for a holy fighter, the *ġāzī*, Abū Muslim became the eponym of the artisan guilds, the *aḥī*. Mélikoff further writes that, "The *ghāzīs*, who had at first consisted of a popular movement in which were mingled adventurers and dissidents, were grouped into a corporation which possessed the attributes of Muslim chivalry and was organized like a religious fraternity, with a ceremony of investiture conferring the title of *ghāzī*, the granting of arms and of ritual emblem, and which was joined henceforth by princes and rulers."³³ Following the example of Barthold, Salinger (p. 483) denies all this and sees no resemblance whatsoever between the traditional bands of *ġāzīs* and the knights, and prefers to call them only "warrior guilds."

All in all, it is advisable, we are constantly reminded, to avoid using technical terms of the knighthood for similar phenomena in the Muslim world. In fact every area is unique but one needs general terms to indicate comparable structures. One should not dismiss the analogous elements in chivalry and its Muslim counterparts so frequently encountered at the time of the crusaders. Moreover, the fighting for the faith which, since the time of the crusaders, had given rise to Western knightly orders (Templars, Hospitallers, etc.) - themselves, by the way, "knighthoods" with no ties with fief, had found expression on the Muslim side from earlier times in a kind of volunteer boarder-fighting for the sake of the Holy War. For these fighters the *futuwwa* formed the ethical organizing principles, and included the virtues not only of courage but of honor, gentleness, courtesy and, by and large, chastity. One can say, therefore, that the constituents of Western knighthood were dispersed in diverse fields in medieval Muslim world, and that the *futuwwa* in its various forms had combined many such organizational and ethical components in itself, though it seems it missed the main component of Western knighthood, that is, ties with a full blown feudalism.

One may speak thus of a Muslim "knight" when one finds someone who is a warrior on horse (*fāris*), has absolved a period of rigid training in the art of equitation (*furusīya*), has a kind of benefice or fief (*iqṭā'*) to support himself and his retinue for which he has to render military service to his lord; adheres to the manly principles of *futuwwa*, whether a member of such an organization or not, fights for the sake of his religion and country (*ġāzī*), and having all these, may have also achieved a high position such as *amir*. A person who best personifies these

³³ *El²*, s.v. "Ghāzī," II, p. 1044.

characteristics at the time of the crusaders is the Syrian *amīr* Usāma b. Munqidh, a scion of the Munqidhite house.

In 1081 'Alī b. Muqallad b. Munqidh had founded a principality "Emirate" in a small fortress town called Šayzar (the Sizara of the crusaders, north of A Pamea in Syria, on the Orontes river) by buying the town and its citadel from its Christian bishop, who acted on behalf of the Byzantine Emperor Alexius Comnenus. Usāma b. Munqidh was a grandson of 'Alī.³⁴ At the time of his birth in July 1095, his uncle Abū al-Murhaf Naṣr was the *amīr* of Šayzar (which at this time included Kafartāb, Apamea and Ladhiqīya), but died three years later. As his successor he had appointed his brother Muṣṣid (1068-1137), Usāma's father, but he declined in favor of his younger brother 'Izz al-Dīn who now was to remain the sole ruler of the fortress until 1154. Usāma was trained and heavily influenced by his father and uncle. They initiated him in the technique of war and above all, the art of hunting, and saw into it that famous teachers were invited from faraway areas to come to Šayzar to teach Usāma, his brothers and cousins in the Arabic language and literature, the Qurān and religious disciplines. His father, a courageous and pious man, seems to have never forbidden him to take part in a combat or facing a danger. Interested in falconry and chase, he injected great interest in hunting in the young boy's blood. Thus while ten years of age, Usāma kills a serpent with a knife in front of him. He rose to become a warrior par excellence.

Very early in life Usāma became witness to the activity of the crusaders, who, since 1106, were in charge of the neighboring town of Apamea, and time and again tried to subjugate Šayzar. By the age of fourteen he was already a well trained warrior and took part in defence of Šayzar against Tancred's army from Antioch. At the age of 24, for the first time on his own, he raided Apamea with an army. In his early thirties he joined the Atābeg of Mosul, 'Imād al-Dīn Zangī, who had just conquered northern Syria, but from time to time returned to Šayzar to his father and family. The righteousness and fighting competence demonstrated by Usāma were predestined to present him as a fitting candidate as the future *amīr* of Šayzar, but seem to have aroused the displeasure of his Uncle, and Usāma, after the death of his father in 1137, had to leave Šayzar forever. Apparently some difference of opinion had also emerged between him and the Atābeg Zangī, since Usāma did not return to him, rather moved into Damascus, where he found a new protector in the Būrid vizier Mu'in al-Dīn (d. 1149). His six-year residence in Damascus gave him ample opportunity to come in contact with the crusaders from Jerusalem, for at this time a seize fire ruled between these two powers.

³⁴ Gibb, *Damascus Chronicle*, p. 19.

THE CASE OF USĀMA B. MUNQIDH

In 1144 for internal political reasons in Damascus, Mu'in al-Dīn let Usāma fall, and he had to look elsewhere for support. He now received it from the Fātimides in Egypt, where he, despite involvement in numerous dangerous political intrigues, managed to stay ten years. Finally Egypt became too hot for him and he had to depart. In summer 1154 he responded to a call from Nūr al-Dīn son of Zangī (1154-1164), who had just become the ruler of Damascus, and joined him there. His flight from Egypt and the plundering of his following family by the Franks ruined him financially for the second time. He suffered the most, however, from the loss of his library containing four thousand volumes. Meanwhile his uncle Sulṭān 'Izz al-Dīn had died in 1154 and was succeeded by his son Tāj al-Dawla, the last of the Munqidhites. Tāj al-Dawla perished with almost all the members of his family in a terrible earthquake in 1157. While in the service of Nūr al-Dīn, Usāma conducted several raids against the Franks. The fame of Saladin, who was conducting a successful war of reconquest against the crusaders, attracted him for the third time to Damascus. He won Saladin's admiration, and acted as an advisor to him for some time. The later part of his long life (he died in 584/1188) was devoted mainly to the pursuit of literary works. He was also a famous poet, and according to the later commentators, he had been a respectable litterateur. al-Dhahabī calls Usāma "a veritable hero of Islam," and Ibn al-Athīr attributes to him "a degree of valor to which there is no limit." For Ibn Taghrībirdī, Usāma was *fārisan šujā'an āqīlan mudabbiran* "a brave cavalier, wise and intelligent."³⁵ Over a dozen titles of his works, including a *dīwān*, are known. Several of these have survived and are published. (See the Appendix).

The Italian Orientalist Gabrieli summarized his evaluation of this marvelous man in the following words: Usāma ibn Munqidh, der ritterliche, gebildete Emir von Šayzar, "gehört zu den interessantesten Gestalten des syrischen Arabertums zur Zeit der Kreuzzüge. Ein Mann der Tat und der Feder, Ritter und Jäger, Literat und Höfling, politischer Intrigant ohne Skrupel, verbrachte er sein langes Leben in Beziehungen mit den Franken, den Emiren Syriens und den Fātimidenkalifen Ägyptens und starb endlich vergessen zur Zeit Saladins größter Triumphe."³⁶

Usāma's fame is due primarily to his "vivacious Memoirs" preserved in a unique manuscript known as *Kitāb al-I'tibār*, "Learning by Examples." *Al-I'tibār* was the last work of Usāma.³⁷ He wrote (or dictated) it at the age of ninety. In it we

35 *Al-Nujum al-zāhira*, Cairo, 1936, VI, p. 107.

36 F. Gabrieli, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, München, 1973, pp. 25-26.

37 I use the edition of Derenbourg and the translation by Philip Hitti. Page numbers in the text refer to these. See the Appendix.

see clearly how a competent and respectable Muslim lived and thought at the time of the crusaders. His lively stories portray the life in those days more colorfully than any chronicle. Here Usāma portrays the man he would like to have been: "a person of almost reckless courage, whether in hunting or warfare; calm and unmoved in the face of God's decree; devoted to the honor of his family and the memory of his father; learned in the Arabic language and religious sciences." He is a true *adīb*, espousing the ethos of not the courtier but that of the soldier and petty seigneur.³⁸

Al-I'tibār has been translated into several European languages, three times alone into German. The titles given to these Memoirs are of some interest here: *Un émir syrien au premier siècle des Croisades*; *Souvenirs d'un gentilhomme syrien*; *Memoiren eines syrischen Emires*; *Die Erlebnisse des syrischen Ritters Usāma ibn Munqid*; *Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritter*; *An Arab-Syrian gentleman and warrior*; *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman or an Arab Knight*; *Memoires van een Syrisch edelman*.³⁹

From these titles alone, determined surely by an attempt to convey the content of the book, we learn that Usāma was an *amīr*, a gentilhomme, gentleman or edelman, a warrior, a knight or a Ritter. In the book itself, he is everywhere a *fāris*, a term which he uses constantly when he refers to the Frankish knights too (*fāris* or *fursān al-Faranj*).⁴⁰

Of special interest are Usāma's stories about the crusaders with whom he had come to fight and make friends. His anecdotes on the art of fighting are precise. He never becomes tired to relate how he, or a daring companion of his, shot the enemy with lance or was injured by one. He does not speak only from victories. So he relates how once he together with a friend of his put a group of eight Frankish knights in flight, but then were forced to flee before the arrows of a single man. Such examples are intended to guard the listeners or readers from arrogance. Some of the stories may sound exaggerated in some respects, but in general, the reader gets the impression that the old man is telling the truth.⁴¹ Naturally he does not consider the Frankish knights as his equals. He regarded the Franks as being in some ways fearful barbarians, and was horrified at the idea that his son might grow up among them. Nevertheless, he acknowledges their fortitude and bravery, otherwise he does not find anything good to relate about them. He accepts that those Franks who had lived long on Muslim territory and had been in contact with Muslims were to some extent more civilized compared with the ones coming

38 *El²*, s.v. "Munqidh," by R. Stephen Humphreys, VII, p. 579.

39 See the Appendix.

40 *Al-I'tibār*, pp. 12, 29, 30, 31, 32, 36, 38, 42, 43, etc.

41 Nöldeke, *WZKM* I (1887), pp. 237-44.

directly from the West (pp. 99, 103). Despite all this, he was quite attached to some of his individual Frankish friends.

Everywhere he went and to whichever court he turned to he was welcomed respectfully. Upon his arrival to Damascus in 1138, the Malik Šihāb al-Dīn Maḥmūd bestowed great gifts upon him including an *iqṭā'*, for which he was expected to fight in the company of his new master. He also received bountiful favors from his patron the vizier Mu'in al-Dīn (great gifts, an *iqṭā'*, honor to sit next to him, as well as other special awards), to whom he considered himself to be bound (*'abīd*) (p. 3; tr. pp. 28-29). In a similar fashion when he arrived in Cairo for the first time in 539/1144, the Fātimid caliph al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh (d. 1149) had him invested with a robe of honor (*ḥil'a*) in his presence, assigned to him the revenue of a special fief (*iqṭā'*), provided him a magnificent and fully furnished palace to live, bestowed on him a full wardrobe, together with one hundred dinars, and authorized him to use his exclusive baths. All this was put at his disposal with the understanding that nothing of it would be reclaimed (tr. p. 30). He thus became to the caliph an obedient and loyal *amīr*. He did not reside on his fief, but visited it frequently (p. 21).

The extent of wealth acquired by Usāma is revealed in an anecdote related by himself. When his house was ravaged in Cairo, the plunderers carried away forty huge camel bags all sewn up and containing great quantities of silver, gold and clothing: thirty-six horses and female saddle mules with their saddles and full equipment, together with twenty-five camels. From his *iqṭā'* in Kūm Ašfin, they took away two hundred head of cattle from the tenants (*naššābīn*), a thousand sheep and a granary full of wheat (p. 19; tr. p. 51). He proudly announces that there was no one in Egypt who could ride on a golden saddle but he. His name was written in black around the border of the saddle, the center of which was quilted (p. 22; tr. p. 55).

From the text of *al-I'tibār* it appears that the homage paid to the lord is called *ḥidma*, and the diener is *ḥidma* (pp. 21, 22), who addresses his master with *yā mawlā'i*, "O, my lord" (p. 21). Each *amīr*, used here as a synonymous with *fāris*, including Usāma himself, has a number of private attendants (*ḡulām*, pl. *ḡilmān*, pp. 6, 13, 16, 18, 34; a word used by Usāma interchangeably with *mamlūk*, pp. 37, 40, 41) depending on his position and means (pp. 21, 25, 30, 39, 40; tr. pp. 32, 33, 34, 35, 36, 38). A *ḡulām*, in charge of all his master's affairs, addresses him with *yā mawlā'i* too (p. 18; tr. p. 50; other examples, pp. 21, 25, 30, 40). He speaks of *fawāris min mamālik* (pp. 8, 13, 19). Another *ḡulām*, invariably referred to as *mamlūk* or *fāris*, is in charge of Usāma's horses, thus functioning as a groom (pp.

30, 44); still another is responsible for his armor and helps him to put on his coat of mail (p. 37); those specifically responsible for the weapons and charge-horse are as a group called *gilmān al-rikābdārīya* (single *rikābī*, pp. 18, 44), the grooms, corresponding to German Knappen or Knechte.⁴² The European knights have *gilmān* too (tr. p. 51).

Contemporary Arabic sources generally use similar terminology to depict the Muslim or Christian knights. Ibn al-Qalānisi describes the Muslims as *šujʿān al-Atrāk wal-Turkamān wa-abṭālihim*,⁴³ and a crusader band as "a well-equipped squadron of their best warriors" (*min abṭālihim*); or "Seven hundred horsemen of the bravest of the Hospitallers, the sergentry and the Templars (*fāris min abṭāl al-Ispitārīya wal-sarjundīya wal-dāwīya*)."⁴⁴ Usāma uses *fāris* indiscriminately in its both senses "horseman" and a "knight". It is not always possible to determine exactly which sense dominates (p. 12; tr. p. 41). When a simple *fāris* may be only a horseman, a *fāris min abṭāl*, *min mašhūrī fursān al-faranj* or *min šayātin al-faranj wa-šujʿānihim* is without doubt a "knight."⁴⁵

Usāma characterizes a horseman's sense of fidelity and courage in these terms: a horseman attacks the enemy "either to be killed or to protect those in his company" (p. 30); he considers it more desirable to be killed on his horse than to die on his bed (p. 37). ʿIzz al-Dawla, Usāma's brother, was "one of the distinguished cavaliers of the Muslims" (*fursān al-Muslimīn*) who fought for the sake of religion and not for the sake of this world (p. 12; tr. p. 41); he was *min ʿulamāʾ al-Muslimīn wa-fursānihim* "a learned Muslim and one of their knights," and fell in war against the crusaders (p. 13; tr. p. 42); another warrior was *fāris al-Muslimīn* "champion of the Muslims" (p. 16; tr. p. 48). Nothing makes a *mamlūk* or *gūlām* more pleased than to sacrifice himself for his lord (p. 40), to whom he says: "My death would verily be easier for me than to flee away and leave you" (p. 46). A *raḡul min ašḡābinā*, "a close friend of ours" is described as a brave cavalier (*min al-fursān al-šujʿān*) in Šayzar. He was a knight, expert in riding horses, and an attendant (*gūlām*) who took care after Usāma's horse and was a *mawlā* of Usāma's father, that is, had military duty to his master (tr. p. 95).

42 Cf. Ibn al-ʿAdām, *Zubdat al-alab min tāriḡ Ḥalab*, ed. Sami Dahan, Damascus, 1951-68, 3 vols. III, p. 25; al-Qalqaṣandi, *ṣubḡ al-a-šā*, Cairo, 1332-40, 14 vols., IV, p. 7.

43 Ibn al-Qalānisi, *Dhayl taʾriḡ Dimašq*, Beirut, 1908, p. 339; Gibb, *Damascus Chronicle*, p. 330.

44 Ibn al-Qalānisi, *Dhayl*, p. 339; Gibb, *Damascus Chronicle*, p. 330.

45 Ibn al-Athīr, *Kāmil*, XI, p. 32; XII, p. 23. For other references to crusader *abṭāl*, see Ibn al-Qalānisi, *Dhayl*, pp. 342, 340, 364; Muslim *abṭāl*, pp. 341, 352; *fursān wa-šujʿān al-faranj* and *mulūkihim wa-fursānihim*; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, XI, pp. 50, 51.

THE CASE OF USĀMA B. MUNQIDH

The warriors display a great sense of honor: "a distinguished horseman," (*fāris min al-ma'dūdīn*) middle-aged and experienced in acts of courage, was pierced by the lance of a young soldier (*sarhang*). The fact that he should be stabbed by such a young man was so denigrating to him that made him cry. "Death would have been easier for me than to have been wounded by him," he said. Consequently he should either smite the soldier or die in the attempt. He was not relieved before he actually stabbed his adversary. He made an attack upon him while the latter was in the midst of his comrades, smite him and came back. The *sarhang* was one of the most noteworthy horsemen (*min al-fursān al-madhkūrīn*), a chief (*muqaddim*) among the Kurds (pp. 26-27; tr. pp. 63-64). The prince al-Afdal Ruḍwān is described as a perfect man, generous, courageous, good in writing and learned; when he gave a promise, the fulfillment of it was binding upon him. The troops felt special inclination towards him on account of his generosity (p. 22; tr. p. 56).

Usāma does not hesitate to give instructions to his retainers. He recommends that a horseman who is on the point of striking with his lance should hold his lance as tightly as possible with his hand and under his arm, close to his side, and should let his horse run and effect the required thrust; for if he should move his hand while holding the lance or stretch out his arm with the lance, then his thrust would have no effect whatsoever and would result in no harm. (p. 31; tr. pp. 69-70).

More precise are some of his anecdotes about the Frankish knights. In an interesting episode he writes (p. 48; tr. pp. 93-94): "The Franks- may Allāh render them helpless! - possess none of the virtues of men except courage, consider no precedence or high rank except that of the knights (*fursān*), and have nobody that counts except the knights. These are the men on whose counsel they rely, and the ones who make legal decisions and judgements. I once brought a case before them, relative to certain flocks of sheep which the lord of Bāniyās had taken from the forest in the course of a period of truce between them and us. At that time, I was in Damascus. So I said to King Fulk, son of Fulk (Fulk V, count of Anjou, who was installed on the death of his father-in-law, Baldwin II, fourth king of Jerusalem in 1131 [1131-43]), 'This man has trespassed upon our rights and taken away our flocks at the lambing time. The sheep gave birth and the lambkins died. Then he returned the sheep, after having lost so many of them.' The king said to six, seven knights, 'Arise and judge this case for him.' The knights went out from his audience chamber, retired by themselves and consulted together until they all agreed upon one thing. Then they returned to the audience chamber of the king and said, 'We have passed judgement to the effect that the lord of Bāniyās should be fined the amount of the damage he wrought among their sheep.' The king

accordingly ordered him to pay that fine. He pleaded with me, urged and implored me until I finally accepted from him four hundred dinārs. Such a judgement, after having been pronounced by the knights, not even the king nor any one of the chieftains of the Franks can alter or revoke. Thus the knight is something great in their steam. If the knight is thin and tall the Franks admire him more."

To cut everything short, medieval culture in the East and the West shows similar elements in many areas. This may be attributed to the fact that Europe and the Near East, before the appearance of Islam, had formed a united culture under the Hellenism. The similarities which we see in both cultures could be the further development of earlier phenomena and not necessarily the borrowing of one from the other. The knighthood constitutes one of those elements of specifically medieval culture, which can be found, in broad terms, both in Christian West and the Muslim East. Nevertheless great differences in appearance and in spiritual content of the Oriental and European chivalry reveal above all the diverse elements converging together to form each culture. This is expressed perhaps precisely by Usāma himself. On the occasion of his visit with Fulk, son of Fulk, he writes: "The king said to me: "By the truth of my religion, I rejoiced yesterday very much indeed." I replied, "May Allāh always make the king rejoice! What made you rejoice?" He said, "I was told that you are a knight (*fāris*)."

"Oh my lord," I replied, "I am a knight according to the manner of my race and my people." (p. 42, tr. p. 94).

Appendix: A partial bibliography of Usāma Ibn Munqidh

- ʿAbbās Muḥammad, Ḥasan. *Usāma b. Munqidh. Ḥayātuhu wa-āthāruhu*. Alexandria, 1978.
- ʿAbd Allāh al-Jafāl (Jufāl?), Maḥmūd. *Usāma b. Munqidh: Ḥayātuhu waš-šiʿruhu*. Unpublished work for a Master Degree. Cairo, 1971. University of Cairo Library, No. 949.
- Aḥmad Ḥusayn, Muḥammad. *Usāma b. Munqidh, ṣafhatun min taʾrīḥ al-ḥurūb al-ṣalībīya*. Cairo, 1946.
- Aḥmad, Muḥtār al-Dīn. "Tarjamat Usāma b. Munqidh min *Taʾrīḥ al-Islām lil-Dhahabī*." *Majallat al-Majmaʿ al-ʿilmī al-Hindī* 9 (1984): 217-32.
- Alūsī, Jamāl al-Dīn al-. *Usāma b. Munqidh baṭal al-ḥurūb al-ṣalībīya*. Baghdad, 1387/1967.
- Aštar, ʿAbd al-Karīm al-. "Ṣafḥatun min turāṭinā al-ḥayy." *MMTA/RAAD* 42 (1967): 100-17.
- ʿAṭīya, Jalīl al-. "Tarjamat Usāma b. Munqidh li-Ibn al-ʿAdīm." *al-Mawrid* 18 (1989): 180-95.
- Beddie, J. S. "Some notiles of books in the East in the period of the Crusades (Usāma)." *Speculum* 8 (1933), pp. 240-42.
- Derenbourg, Hartwig. *Anthologie de textes arabes inédits, par Ousāma et sur Ousāma*. Tirage à part du ch. xii de la "Vie d'Ousāma". Paris, 1893.
- . "Femmes musulmanes et chrétiennes de Syrie au XIIe siècle. Épisodes tirés de l'Autobiographie d'Ousāma par H. Derenbourg." *Mélanges Julien Havet*. Paris, 1895, pp. 305-16.
- . *Opuscules d'un arabisant*. Paris, 1905, pp. 313-36 (On Usāma).
- . "Ousama Ibn-Mounqidh. Préface du livre du Bâton. Texte arabe inédit, avec une traduction française." In A. Lanier's *Recueil de textes étrangers*. Paris, 1888, pp. 1-11.
- . "Un passage sur les juifs au XIIe siècle, traduit de l'Autobiographie d'Ousama par H. Derenbourg." In *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz*. Breslau, 1887, pp. 127-50.

- Goeje, M. J. de. "Ousāma ibn Monkīdh ed. H. Derenbourg." *WZKM* 2 (1889): 113-16.
- Ḥijāzī, Muṣṭafā. "Baḳīya min šī'r Usāma b. Munqidh." *MMT'A/RAAD* 18 (1969): 334-48.
- Hitti, Philip. *MMT'A/RAAD* 10 (1930): 513-25, 592-605.
- ETI*, s.v. "Usāma." By Ign. Kratschkovsky, VIII, pp. 1047-48.
- Kilānī, Qamar. *Usāma b. Munqidh*. Damascus, 1982.
- Kremer, A. von. "Osāmah Ibn Monqid ed. H. Derenbourg." *WZKM* 2 (1888): 265-68.
- Landberg, C. von *Critica Arabica II: H. Derenbourg, Ousāma ibn Mounqidh*. Leiden, 1888.
- Misch, Georg. *Geschichte der Autobiographie*. 8 vols. Bern etc., 1949-69. Vol. III, Frankfurt am Main 1962, pp. 920-52 (Usāma's autobiography).
- Murray, D. W. The Genius of Usāmah ibn Munqidh: aspects of Kitāb al-ʿIṭibār by Usāmah ibn Munqidh. England: University of Durham, 1987.
- al-Naʿsānī, Ṭāhir. "Usāma b. Munqidh." *MMT'A/RAAD* 10 (1930): 230-37, 305-11.
- Nöldeke, Th. "H. Derenbourg: Ousāma ibn Mounqidh." *WZKM* 1 (1887): 237-44.
- Schen, I. "Usama ibn Munqidh's Memoires: Some further light on Muslim Middle Arabic." *JSS* 17 (1972): 218-36; 18 (1973): 64-97 (a linguistic study of *al-ʿIṭibār*).
- Seif, Theodor. A review of Hitti's ed. and trans. *WZKM* 43 (1936): 147-48.
- Smith, G. Rex. "A new translation of certain passages of the hunting section of Usāma ibn Munqidh's *Iṭibār*." *JSS* 26 (1981): 235-55.
- Witkam, J. J. "Usāma ibn Munqidh, Het temperament en karakter van de Franken," Vertaald uit het Arabisch en ingeleid door J. J. Witkam. *De Gids* 143 (1980): 683-89.
- Usāma b. Munqidh. *al-Badīʿ fī naqd al-šīʿr*. Ed. Aḥmad Aḥmad Badawī and Ḥāmid ʿAbd al-Majīd. Cairo, 1380/1960.
- . *Dīwān*. Ed. Aḥmad Aḥmad Badawī and Ḥāmid ʿAbd al-Majīd. Cairo, 1953.
- . *Kitāb al-ʿAṣā*. Ed. Ḥasan ʿAbbās. Alexandria, 1398/1978. Ed. ʿAbd al-Salām Ḥārūn. Cairo, 1951.
- . *Lubāb al-ādāb*. Ed. Aḥmad Muḥammad Šākīr. Cairo, 1354/1935.

- . *al-Manāzil wad-diyār* (Kniga stojanok i žilišč). Edition, forward and indices by A. B. Chalidov. Moscow 1961. Damascus 1385/1965, 2 vols. Cairo, 1387/1967. Ed. Muṣṭafā Ḥijāzī.
- . *Kitāb al-I'tibār*:
- (1886, Paris) Derenbourg, Hartwig. *Ousāma ibn Mounkidh. Un émir syrien au premier siècle des Croisades (1095-1188)*. Deuxième partie. Texte arabe de l'Autobiographie d'Ousāma, publié d'après le manuscrit de l'Escurial.
- (1889, Paris) Derenbourg, Hartwig. *Ousāma ibn Mounkidh. Un émir syrien au premier siècle des Croisades (1095-1188)*. Première partie. Vie d'Ousāma.
- (1894, Paris) "Autobiographie d'Ousāma; traduction française d'après le text arabe." Par Hartwig Derenbourg. *Revue de l'Orient latin* 2 (1894): 327-565. Also printed separately as:
- (1895, Paris) *Kitāb al-I'tibār. Souvenires historiques et récits de chasse par un émir syrien du douzième siècle. Autobiographie d'Ousama ibn Muonkidh*.
- (1905, Innsbruck) Schumann, Georg. *Usama ibn Munkidh. Memoiren eines syrischen Emires aus der Zeit der Kreuzzüge*. Includes H. Derenbourg's "Comment j'ai trouvé à l'Escurial le ms de l'Autobiographie d'Ousama," as introduction.
- (1922, Petrograd) Salier, M. A. *Usama ibn Munkyz: Kniga nazidanija*. (Russian trans). With introduction, notes and bibliography by Ign. Kratschkovsky. 2nd printing, Moscow, 1958.
- (1929, London) Potter, G. R. *The Autobiography of Ousāma*.
- (1929, New York) Hitti, Philip. *An Arab-Syrian gentleman and warrior in the period of the Crusades: Memoirs of Usamah ibn-Munkidh*. Reprinted Beirut, 1964, as *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman or an Arab Knight in the Crusades*.
- (1930, Princeton) Hitti, Philip. *Usamah's memoirs entitled Kitāb al-I'tibār. Arabic text edited from the unique manuscript in the Escurial Library, Spain by Philip Hitti*.
- (1950, Kopenhagen). *De laererte eksemplers bog (Kitābu-l-itibāri) af Usāma b. Munkids, syrisk Emir fra Korstogstiden*. Oversat i uddrag af Ove Chr. Krarup.
- (1978, Tübingen) *Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere*. Aus dem Arabischen übertragen von Gernot Rotter.

- (1981, Leipzig) Preißler, Holger. *Die Erlebnisse des syrischen Ritters Usāma ibn Munqidh. Unterhaltsames und Belehrendes aus der Zeit der Kreuzzüge.*
- (1983, Paris) *Des enseignements de la vie. Kitāb al-I'tibār. Souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades.* Prés., trad. et ann. par André Miquel.
- (1986, Netherlands) Witkam, J. J. *Usama ibn Munqidh. Wat anders dan vechten enjagen. Memoires van een Syrisch edelman.*

ANTICHRISTLICHE POLEMIK UND APOLOGETIK IM ISLAM UND DIE KREUZZÜGE

HERIBERT BUSSE (MÜHLHEIM A. M.)

Die Beschäftigung mit anderen Religionen war dem Islam in die Wiege gelegt. Muhammad hatte es sich zum Ziel gesetzt, die von den Juden und Christen korruptierte Religion Abrahams in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen.¹ Im Koran ist dieses Bemühen auf Schritt und Tritt spürbar. Neben Judentum und Islam waren auch andere, im Mekka weniger bekannte Religionen, das Sabiertum und der Zoroastrismus, in sein Blickfeld getreten. Eine Liste bietet der Koran, Sure 22:17: Die Gläubigen, nämlich die Muslime, die Juden, die Sabier, die Zoroastrier (*mağūs*), die Christen, und schließlich die Polytheisten (*muşrikūn*).

Polemik und Apologetik fanden seit der frühislamischen Zeit ihren literarischen Niederschlag in der Form von Berichten über stattgefundene Streitgespräche, häufig in der Form von Briefen, die Muslime an Andersgläubige und umgekehrt richteten.² Die Autoren waren häufig Konvertiten zum Islam, Renegaten aus der Sicht der Juden und Christen, die sich aus verständlichen Gründen verpflichtet fühlten, ihren Schritt gegenüber ihren ehemaligen Glaubensgenossen zu verteidigen; auch wenn sie das Bedürfnis verspürt haben, ihre Konversion den Muslimen glaubhaft zu machen. Als Kenner der Religion, die sie aufgegeben hatten, waren sie dazu berufen, den Muslimen die polemisch und apologetisch verwertbaren Materialien zu liefern.³ In dem Maße, in dem sich bei den Juden

1 Diskussionsbeitrag von Uri Rubin, Tel Aviv, im Juli 1996, während des Kolloquiums „From Jahiliyya to Islam“ in Jerusalem

2 Noch nicht ersetzt ist das Buch von Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Kirchhain N.-L. 1930. Über einschlägige Neuerscheinungen in Ägypten berichtet laufend Claude Gilliot in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*

3 Ein treffendes Beispiel ist 'Alī b. Rabbān aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa d-daula: The Book of Religion and Empire*, translated by A. Mingana, Manchester UP 1922, mit einer Sammlung von zahlreichen Stellen aus dem AT und NT, die als Beweis für Mahammads Sendung angeführt werden können (häufig Umdeutung von Stellen, die von den Christen auf Jesus bezogen wurden).

und Christen das Arabische als Umgangs- und Literatursprache durchsetzte, öffnete sich den Muslimen der Zugang zu den Schriften und zum Geist der fremden Religionen, so daß sie der Mittler nicht mehr bedurften.

Die Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum erhielt mit der Errichtung der Kreuzfahrerstaaten am östlichen Mittelmeer neue Impulse. Es waren zunächst aber nicht die lateinischen Christen, die die Initiative ergriffen. Paul von Antiochien, griechisch-orthodoxer (melkitischer) Bischof von Šaidā (Sidon) zwischen 1140 und 1170, schrieb einem muslimischen Freund einen Brief, in dem er diesem die Vorzüge des Christentums darlegte.⁴ Es war dies eine in der Diskussion zwischen den Religionen oft gewählte literarische Form.⁵ Fast sollte man meinen, der Bischof von Šaidā habe den Muslimen die griechische Orthodoxie als das wahre Christentum im Kontrast zu der von den Franken im Heiligen Land praktizierten Politik darstellen wollen, zumal den Muslimen erst spät bewußt wurde, daß die Feindseligkeiten von den Franken, nicht von den Byzantinern, ausgegangen waren.⁶ Es war ja kaum zu hoffen, daß ein Muslim sich von den Ausführungen des Bischofs beeindrucken ließ, und noch weniger konnte der Brief als eine Mahnung an die Christen verstanden werden, sich vom Islam fernzuhalten. Eher könnte man vermuten, daß er als verkappter Aufruf an die Griechen im Gebiet der Kreuzfahrer gedacht war, den religiösen Ansprüchen der Lateiner entgegenzutreten. Diese Vermutung gewinnt an Gewicht, wenn man bedenkt, daß der Brief von den Griechen auf Zypern zu einem Traktat weiterentwickelt worden und bei den Muslimen als "Sendschreiben der Bewohner Zyperns" bekanntgeworden ist. Die Griechen wurden auf der Insel, die bis zur Eroberung durch die Osmanen 1571 unter venetianischer Herrschaft stand, bedrängt⁷ und empfangen die Osmanen als Befreier vom Joch der Lateiner.

Pauls Brief hat bei den Muslimen ein lebhaftes, wenn auch verspätetes Echo hervorgerufen. Ein Teil der vom Verfasser zugunsten des Christentums vorgebrachten Argumente knüpft an die Beweisführungen der Muslime an; der Islam wird gewissenmaßen mit seinen eigenen Waffen geschlagen. Die Argumente lassen sich in sechs Punkten zusammenfassen:

- 4 Louis Buffat, *Lettre de Paul, évêque de Saida, moine d' Antioche, a un musulman des ses amis demeurant a Sa'ida*, In: *Revue de l' Orient Chrétien* 8 (1903), S. 388-425.
- 5 Beispiele dafür in der noch immer nützlichen Bibliographie von Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877 (Reprint Hildesheim 1966).
- 6 Vgl. die Ausführungen von Emmanuel Sivan, *Islam and the Crusades: Antagonism, polemics, dialogue*, In: *Religionsgespräche im Mittelalter*, ed. B. Lewis u. F. Niewöhner, Wiesbaden 1992, S. 207-215.
- 7 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago and London 1974, Bd. III, S. 118.

UND DIE KREUZZÜGE

(1) Muhammads Sendung hat keinen universellen Charakter; er ist zu den heidnischen Arabern gesandt, der an die Christen gerichtete Aufruf, den Islam anzunehmen, ist somit unbegründet.

(2) Muhammad zollt dem Christentum im Koran hohes Lob; dies müsse man als eine an die Araber gerichtete Empfehlung verstehen, sich dieser Religion anzuschließen.

(3) Nach islamischer Lehre wird die Botschaft der Propheten von ihren Vorgängern im Prophetenamt bestätigt; daher müssen die alttestamentlichen Propheten als Zeugen der christlichen Glaubenswahrheiten anerkannt werden. Dies betrifft insbesondere die Lehre von der Dreifaltigkeit und der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus.

(4) Wie die Muslime glauben, daß der Schöpfergott mit dem Verstand erkannt werden könne, müssen sie anerkennen, daß die Lehre von der Dreifaltigkeit rational begründet ist und verstandesmäßig nachvollzogen werden kann.

(5) Die Christen bekennen Gottes Einheit wie die Muslime, drücken dies aber in einer Weise aus, die von den Muslimen als Anthropomorphismus (*tašbīh*) und Verkörperung (*tağsīm*) mißverstanden wird.

(6) Jesus hat nach Moses die vollkommenste Religion gebracht, daher gibt es keine Notwendigkeit für einen neuen Propheten und eine neue Religion.

Der Brief kam bei den Muslimen erst mehr als hundert Jahre nach seiner Abfassung zur Wirkung. Eine erste Antwort, und zwar auf die kürzere Fassung, stammt von dem Ägypter Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī (gest. 684/1285-86).⁸ Tiefer geht der Damaszener Gelehrte Ibn Taimiyya (gest. 728/1328), Hanbalit und strenger Traditionalist, Vorläufer des modernen Wahhabitentums; er erhielt den "Brief von den Bewohnern der Insel Zypern" im Jahr 717/1317, und antwortete darauf mit seinem Werk "Richtige Antwort auf diejenigen, die die Religion Jesu verfälscht haben" (*al-Ġawāb aṣ-ṣaḥīḥ fi man baddala dīn al-masīḥ*). (Oder: "... die die Religion Jesu gegen eine andere eingetauscht haben", wie der Gebrauch von *baddala* im Koran nahelegt).⁹ Es ist mit 1400 Seiten in der modernen Druckausgabe das umfangreichste und gründlichste Werk der antichristlichen Polemik im Mittelalter.¹⁰ Eine weitere Antwort stammt von dem Damaszener Muḥammad b.

8 Nach Fritsch, S. 22, "die beste apologetische Leitung des Islam".

9 Zur Bedeutung von *baddala* s. u., Anm. 13.

10 Mit Einleitung von 'Alī as-Saiyid Ṣubḥ al-Madani gedruckt Kairo 1383/1964. Dazu: A Muslim theologian's response to Christianity. Ibn Taymiyya's al-Jawab al-saḥīḥ edited and translated by Thomas F. Michel, S.J., Delmar NY 1984 (die Übersetzung ist stark verkürzt, vgl. Michel, S. 409, Anm. 1 zu Ibn Taimiyas Vorwort).

Abī Tālib, mit dem Titel "Brief an die Bewohner der Insel Zypern" (Risāla li ahl ǧazīrat Qubrus); sie ist unveröffentlicht.¹¹

Ibn Taimīyas Werk besteht aus einer Abfolge von Argumentationsketten, die in etwa den sechs Punkten in Pauls Brief entsprechen. Die Abgrenzung ist nicht immer scharf; die gleichen Themen und Argumente erscheinen verstreut an verschiedenen Stellen, auch entspricht die Einteilung im modernen Druck in vier Teile nicht der Einteilung des Stoffs. Die vier Teile sind in Abschnitte mit der Überschrift "faṣl" ohne erklärenden Zusatz gegliedert. Die analytische Inhaltsangabe am Schluß, eine moderne Zugabe, ist hilfreich. Das labyrinthisch angelegte Werk, nicht immer leicht zu lesen, läßt sich in sechs Abschnitte gliedern (sie entsprechen Pauls sechs Punkten nicht immer):

(1) Beweis der universalen Sendung Muhammads (I 31-229): Zuerst glaubten die Juden und Christen Muhammad, erst nach der Diskussion mit der christlichen Abordnung aus Nadschran, die in Medina stattfand und kontrovers endete, änderte sich die Situation. Der Negus von Äthiopien (bei dem vor der Hidschra eine Anzahl von Muslimen Zuflucht gefunden hatte) war gläubig. Waraqa b. Naufal, der den Offenbarungscharakter von Muhammads Visionen bestätigte, war, wie Ibn Taimīya behauptet, ein gelehrter Christ. Muhammads Briefe an die Herrscher seiner Zeit mit der Aufforderung, den Islam anzunehmen, seien ein Beweis, daß er sich als Gesandter an alle Völker, nicht nur an die Araber, verstand. Die Christen sind von der Religion Jesu, wie sie im Koran von Gott dargestellt wird, abgefallen und haben die Pflicht, der Botschaft Muhammads Gehör zu schenken.

(2) Jesus aus der Sicht der Muslime (I 229-356): Das Gottes- und Jesusverständnis des Korans ist ein anderes als das der Christen, die sich auf die Bibel stützen. Daß Jesus nichts anderes als ein Mensch war, wird aus dem Koran bewiesen. Die Christen führen Stellen aus dem Koran an, die angeblich zu ihren Gunsten sprechen; dies wird widerlegt und richtiggestellt. Die Zeugnisse über Jesus im Koran werden erläutert.

(3) Die Authentizität der Schriften der Buchbesitzer (I 356 - II 90): Die den Juden und Christen vorgeworfene Verfälschung bezieht sich teils auf den Textbestand, teils auf die Interpretation. In der Thora und im Evangelium finden sich Fälschungen und Veränderungen, wofür Beweise angeführt werden. Doch ist nicht alles gefälscht und verdorben. Die allegorische Interpretation, mit der die Christen die messianischen Stellen in der Bibel auf Jesus beziehen, ist nicht zulässig.

¹¹ Eine Handschrift befindet sich in der Rijksuniversiteit Utrecht. Der ganze Komplex ist bei Michel, S. VIII, und S. 87-94 behandelt.

UND DIE KREUZZÜGE

(4) Die Lehre von der Dreifaltigkeit (II 90 - III 3):

Widerlegung der christlichen Lehre von der Hypostase und der Fleischwerdung Gottes in Jesus. Die drei Personen in der Gottheit haben nichts mit den Eigenschaften (ṣifāt) Gottes gemein. Der heilige Geist (rūḥ al-quḍus) im Koran ist nicht mit dem heiligen Geist der Christen identisch, die Stärkung durch den heiligen Geist war nicht Jesus vorbehalten. Es gibt keine Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur, wie die Christen von Jesus lehren. Der Koran lehrt, daß Jesus Diener und Gesandter Gottes war, nicht Gott.

(5) Geschichte des frühen Christentums (III 3-263): Die von der Kirche eingeführten Neuerungen, von denen in den Evangelien keine Rede ist, werden aufgezählt; die Auffindung des Kreuzes wird geschildert, die Rolle der ökumenischen Konzilien dargestellt. Die Behauptung, es bestehe eine Ähnlichkeit zwischen dem Glauben der Christen an den präexistenten Jesus und dem Glauben der Muslime an den präexistenten Koran, wird widerlegt.

(6) Beweise für Muhammads Prophetentum (III 263 - IV Ende): Muhammad ist in den früheren Schriften vorhergesagt; der Koran ist unnachahmbar; die islamische Gemeinschaft ist die gerechteste. Muhammads göttliche Sendung ist durch zahlreiche Wunder bewiesen. Heraclius erkannte, als er Muhammads Brief mit der Aufforderung, den Islam anzunehmen, erhielt, die Wahrheit an, konnte es aber gegen den Widerstand der Großen des Reiches nicht wagen, sich zum Islam zu bekehren.¹²

II

Aus der Vielzahl der Themen, die von Ibn Taimīya und anderen vor ihm, d. h. vor den Kreuzzügen, behandelt wurden, seien zwei wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung herausgehoben: Die Authentizität der christlichen Offenbarungsschriften, und der Anspruch der Kirche auf göttliche Leitung, wie sich auf den ökumenischen Konzilien manifestiert. Dabei stellt sich die Frage, ob Ibn Taimīya gegenüber seinen Vorgängern Neues bringt, mit anderen Worten, ob durch die Kreuzzüge neue Themen oder neue Methoden in die Debatte eingeführt worden sind.

Bei der Bedeutung, die die Muslime dem Koran als Quelle der Glaubenslehre beilegen, war es ganz natürlich, daß die Frage nach der Authentizität der Bibel einen wichtigen Platz in der antichristlichen Polemik beanspruchte. Muhammad hatte zu den Schriftbesitzern (ahl al-kitāb) bekanntlich ein ambivalentes

¹² Dieser Teil von Ibn Taimīyas Werk war ursprünglich eine selbständige Schrift unter dem Titel *Tabḡīl ahl al-inḡīl* ("Beschämung der Anhänger des Evangeliums"), wie Michel, S. 370 ff., gezeigt hat.

Verhältnis. Einerseits erkannte sie als Gläubige an, andererseits bestritt er ihren Anspruch auf den Besitz der vollen Wahrheit. Wiederholt warf er Juden und Christen vor, sie hätten die Schrift manipuliert, den Wortlaut verändert (*taḥrīf*) oder anderes an seine Stelle gesetzt (*tabdīl*).¹³ Die muslimischen Polemiker und Apologeten haben den Vorwurf aufgegriffen und sich intensiv damit beschäftigt.

Weiter richteten sich ihre Angriffe gegen die auf den ökumenischen Konzilien beruhende kirchliche Gesetzgebung. Daß die Konzilien nach christlicher Überlieferung unter göttlicher Leitung standen, blieb ihnen unverständlich, folglich konnten sie die Gesetzgebung nicht als göttlich anerkennen. Die Bekenntnisformeln von Nizäa und Konstantinopel boten den Muslimen insofern Angriffsflächen, als sie *prima vista* nicht auf der Schrift beruhten und Formeln aus der Sprache der Philosophie enthielten.

Die muslimischen Bibelkritiker stützten sich auf ausgezeichnete Kenntnisse des Alten und Neuen Testaments, wie ein Blick in die einschlägigen Werke zeigt. Der spanische Muslim Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) ist der Verfasser eines umfangreichen Werkes mit dem Titel *Kitāb al-fiṣal fī l-milal wā l-ahwa wa n-niḥal* (etwa: "Buch über die Unterschiede der geoffenbarten Religionen, der philosophischen Systeme und der nicht geoffenbarten Religionen"), eine Beschreibung des Islams und der anderen Religionen auf der Grundlage der Aufzählung in Sure 22:17.¹⁴ Er ist wohl der schärfste Kritiker der bei den Juden und Christen als kanonisch geltenden Offenbarungsschriften. Nach ihm ist der Text korrupt (*taḥrīf al-alfāz*), im Gegensatz zu späteren Autoren, die den Text für authentisch halten und Juden und Christen nur eine irrtümliche und fehlerhafte Interpretation (*taḥrīf al-ma'anī*) unterstellen. Er legt an die Bibel die Maßstäbe des Hadīṭ an: Eine Tradition ist echt (*ṣaḥīḥ*), wenn sie ununterbrochen überliefert ist (*mutawātir*), es möglichst mehrere Erstüberlieferer gibt, die Zuverlässigkeit der in der Überliefererkette (*isnād*) genannten Personen erwiesen ist, und dergleichen mehr. Auf die Evangelien übertragen bedeutet dies folgendes: Nur drei neutestamentliche Schriftsteller waren unmittelbare Schüler Jesu, nämlich Matthäus, Petrus und Johannes; Markus und Lukas waren Schüler des Petrus und somit kei-

¹³ Zu *taḥrīf* vgl. Sure 2:75 u. 5:13, zu *tabdīl* Sure 6:34, 16:101 u. a.; *baddala* kommt in verschiedenem Zusammenhang sehr viel häufiger vor als *harrafa*.

¹⁴ *Maktabat al-Mutannā*, Bagdad, 5 Bde., s. a.; zum neuerlichen Interesse der Muslime an Ibn Ḥazm vgl. jetzt Ghulam Haider Aasi, *Muslim understanding of other religions. An analytical study of Ibn Ḥazm's Kitāb al-faṣṣa, etc.*, Temple University dissertation 1986, und Muhammad Abu Laila, *Ibn Ḥazm's influence on Christian thinking and research*, in: *Islamic Quarterly* 31 (1987), S. 103-115.

UND DIE KREUZZÜGE

ne Augenzeugen bzw. Erstüberlieferer, das Markusevangelium stamme in Wahrheit von Petrus, sein Name sei später durch den des Markus ersetzt worden.¹⁵

Mit der Schriftfälschung hat sich auch der mu'tazilitische Theologe 'Abd al-Ġabbār (gest. 415/1025) befaßt. Er widmet diesem Thema ein ganzes Kapitel in seinem Buch "Durchschlagende Beweise für Muhammads Prophetentum" (Taṭbīt dalā'il an-nubūwa), worin er zeigen will, daß das richtige Verständnis von Jesu Sendung Muhammads Berufung beweist.¹⁶ Anders als Ibn Ḥazm gründet er seine Beweisführung für die Korruption der Schrift auf Ereignisse in der frühen Geschichte des Christentums: Das ursprüngliche Evangelium war das der Judenchristen; es wußte nichts von der Kreuzigung Jesu, die ja im Koran geleugnet wird (vgl. Sure 4:157). Es ist aber verloren gegangen und durch eine Fälschung der "Überläufer", wie 'Abd al-Gabbar die Heidenchristen wegen ihrer Anlehnung an die Römer nennt, ersetzt worden. Die Judenchristen sind von den Römern in einem von den Heidenchristen angezettelten Krieg fast vollständig ausgerottet worden. Die Heidenchristen sind keine Buchbesitzer (ahl al-kitāb) im strengen Sinne mehr: "Die Römer sind nicht Christen und Anhänger Jesu geworden, sondern die Christen sind Römer geworden und von der Religion Jesu abgefallen". 'Abd al-Ġabbār's Urteil gipfelt in dem als Kapitelüberschrift dienenden Satz: "Die Religion Jesu (dīn al-masīh) ist eine andere als die Religion der Christen (dīn an-nasārā)".¹⁷

Zu den muslimischen Polemikern und Bibelkritikern vor den Kreuzzügen gehört neben 'Abd al-Ġabbār und Ibn Ḥazm der berühmte Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī (gest. 478/1085). In seiner Schrift "Löschung des Durstes nach dem tab-dīl" (Šifā al-ġālil fī t-tabdīl), in der er sich mit der Korruption des Textes der Evangelien befaßt, führt er fünf Beispiele dafür an: 1) Widersprüche in der Genealogie Jesu bei Matthäus und Lukas; 2) die unterschiedliche Schilderung der Verleugnung Jesu durch Petrus bei Markus und Lukas; 3) Widersprüche in der Bezeichnung des Reittiers, auf dem Jesus in Jerusalem einzog: Nach Matthäus

15 Ibn Ḥazm, II, 2 ff. Dies beruht z. T. auf genuine christlichen Überlieferungen. Nach Papias, zitiert bei Eusebius, Kirchengeschichte, III 39, 15, war Markus der "Dolmetscher" des Petrus. Lukas wird dagegen nicht mit Petrus, wie Ibn Ḥazm will, sondern mit Paulus in Verbindung gebracht. Paulus nennt ihn (neben Markus und anderen) im Brief an Philemon 24 seinen "Mitarbeiter".

16 Ed. 'Abd al-Karīm 'Uṣmān, Bairūt (1386/1966). In seinem Werk al-Muġnī, Kapitel 5, gibt 'Abd al-Ġabbār eine Übersicht über die Religionen. Dazu: Guy Monnot, Les doctrines des chrétiens dans le "Moghni" de 'Abd al-Jabbār, in: MIDEO 16 (1983), S. 9-29.

17 'Abd al-Ġabbār, Taṭbīt, S. 110 ff. Ibn Ḥazm, I 98, kennt die Judenchristen, ohne ihren Namen zu nennen, in der Kapitelüberschrift: "Die Juden und diejenigen von den Christen, die die Trinität leugnen" (al-yahūd wa-man ankara t-taṭlīl min an-naṣārā).

war es eine Eselin, nach Markus ein Esel; 4) die beiden Schächer, die mit Jesus gekreuzigt wurden, waren nach Matthäus und Markus ungläubig, nach Lukas aber war einer von den beiden gläubig; 5) die Berichte über wunderbare Ereignisse, die nach Jesu Tod eintraten, sind erfunden; nur Matthäus weiß davon.¹⁸

Die Liste von Autoren und Beispielen ließe sich fortsetzen. Andere Theologen waren weniger radikal. Der große Muhammad al-Ġhazzālī (gest. 505/1111), der sich kurz vor der Ankunft der Kreuzfahrer eine Zeitlang in Jerusalem aufhielt, weist in seiner Schrift "Treffende Widerlegung der Gottheit Jesu durch den klaren (Wortlaut) des Evangeliums" (ar-Radd al-ġamīl li-ilāhiyat 'Isā bi-ṣariḥ al-inġil)¹⁹ Widersprüche in den Aussagen der Evangelien über Jesus nach. Wenn Johannes Jesus sagen läßt "Ich und der Vater sind eins" (Johannes 10,30), sei dies metaphorisch, nicht wörtlich gemeint. Nicht die Schrift ist gefälscht, sondern die Christen irren in der Auslegung (taḥrīf al-ma'ānī). Den Beweis findet er in den Evangelien an Stellen, aus denen die rein menschliche Natur Jesu klar hervorgeht, z. B.: Jesus kennt nicht die Stunde des Gerichts, nur Gott weiß sie (Markus 13,32), oder: Jesus empfindet Hunger (Markus 11,12) und fühlt sich am Kreuz von Gott verlassen (Markus 15,34).

Während der Kreuzzüge werden die alten Diskussionen unverändert fortgesetzt, wie sich aus dem Brief des Paul von Saida ergibt, in dem sich die Argumente der Muslime spiegelbildlich darstellen. Daran ändert sich auch später nur wenig, und kaum weniger streng als Ibn Hazm und 'Abd al-Gabbar geht Ibn Taimiya mit den Christen ins Gericht. Er spricht den Offenbarungsschriften die Authentizität ab²⁰ und bestreitet den göttlichen Ursprung der christlichen Gesetzgebung, die mit der Šari'a der Muslime vergleichbar ist. Seine Argumente sind zweifacher Art: Sie basieren auf der Grundlage der Methoden des Hadīṭ, die er an die Überlieferung der Offenbarungsschriften anlegt, dann auf der Kirchengeschichte, indem er den Werdegang des Christentums schildert. Hier stützt er sich, ohne seine Quelle zu verschweigen, auf die Annalen des Eutychius Sa'id b.

¹⁸ Text u. übers. bei Michel Allard, *Textes apologétiques de Ġuwainī* (m. 478/1085), Beyrouth 1968.

¹⁹ Ed. 'Abdallāh aš-Šarqawī, Kairo 1986. Deutsch von Franz-Elmar Wilms, *Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden 1966.

²⁰ Bemerkungen über taḥdīl und taḥrīf sind über das ganze Werk verstreut. Speziell ist dem Thema ein Kapitel mit der Überschrift "Die Argumente der Schriftbesitzer bezüglich taḥdīl und taḥrīf" gewidmet, II 217-225. Das gleiche Thema behandelt Ibn Taimiya in seinem *Tafsīr*, ed. 'Abd ar-Raḥmān 'Umaira, 7 Bde., Bairut 1408/1988, I 207-214, in dem "Abschnitt über die Schriftfälschungen (taḥrīfat) in der Thora und im Evangelium".

UND DIE KREUZZÜGE

Baṭṭīq, melkitischer Patriarch von Alexandrien, die bis zum Jahr 326/937-38 reichen.²¹

Nach Ibn Taimīya besteht der grundlegende Unterschied zwischen dem Koran und den Evangelien, wie auch schon von seinen Vorgängern dargelegt, darin, daß der Koran das Muhammad verkündete Wort Gottes ist; im Gedächtnis der Muslime sei er in ununterbrochener Folge von zuverlässigen Tradenten überliefert worden (*manqūl bi t-tawātur*). Die Evangelien dagegen seien Berichte über Jesus, nicht das unmittelbare und unveränderte Wort Gottes. Die christliche Überlieferung, die Schriften seien von zwölf Jüngern in 72 Sprachen übersetzt worden, sei nicht haltbar.²²

Viel Raum widmet Ibn Taimīya sodann dem Nachweis, daß die Behauptung der Christen, alle Kopien der Evangelien in 72 Sprachen stimmten nicht nur dem Inhalt, sondern auch dem Wortlaut nach überein, hinfällig sei. Sie widerspreche der Erfahrung, die man machen kann, wenn man Schriften aus allen Gebieten des menschlichen Wissens einer näheren Betrachtung unterzieht. Auch sei es unmöglich, alle Kopien in allen Sprachen in wörtliche Übereinstimmung zu bringen; dagegen sei es leicht, einen Fehler, der sich in ein Exemplar des Korans (*muṣḥaf*) eingeschlichen hat, durch Vergleich mit dem im Gedächtnis der Muslime aufbewahrten Text zu entdecken und auszumerzen, denn der Koran sei primär mündlich überliefert, die Niederschrift sei ein sekundärer Vorgang.

Nicht weniger als um Klärung der Überlieferungsweise ist Ibn Taimīya um begriffliche Abgrenzung bemüht. Muhammad nennt sich selbst "Gesandter (*rasūl*) Gottes", die Christen nennen die Jünger und Glaubensboten Jesu "Apostel" (*arabisch: rasūl*). Sie sind aber nicht Gesandte Gottes, sondern Gesandte Jesu, und Jesus ist nicht Gott. Sie sind auch nicht frei von Irrtum (*ma'ṣūm*), wie die Christen behaupten.

Ibn Taimīyas Kritik an der christlichen Textüberlieferung ist nur eine Linie seiner Polemik; er stellt auch die christliche Exegese von alttestamentlichen Aussagen in Frage (*tahrīf al-ma'ānī*). Wenn z. B. in der Bibel vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs die Rede sei, könne dies nicht als eine Aussage zugunsten der Trinitätslehre benutzt werden.

Ein anderes Argument Ibn Taimīyas stammt aus dem islamischen Verständnis der Offenbarungsgeschichte, wonach die Propheten von Adam (er gilt

21 Eutychiū Patriarchae Alexandrini Annales, ed. L. Cheikho, B. Carra de Vaux et H. Zayyat, Louvain 1960 (CSCO 51, Scriptores Arabici 7). Italienische Übers. mit Einleitung und Anmerkungen von Bartolomeo Pirone, Kairo 1987.

22 Die Zahl 72 ist manichäischen Ursprungs (mündliche Mitteilung von Prof. Dr. Klaus Koschorke, München).

als Prophet, weil Gott zu ihm gesprochen hat) bis hinunter zu Muhammad stets das Gleiche verkündeten. Sie sprechen von den Eigenschaften (ṣifāt) Gottes, doch sei von keinem Propheten bekannt, daß er die Bezeichnung "Sohn" und "heiliger Geist" unter den Eigenschaften Gottes aufgeführt habe. Das Gleiche gelte von dem Begriff "Person" (aḡnūm), der für die christliche Trinitätslehre grundlegend ist. Ibn Taimiyya vertritt hier die Lehre von der Korruption des Wortlauts der christlichen Offenbarungsschriften. An anderen Stellen seines umfangreichen Werkes ist er weniger streng. Seine Haltung schwankt, wobei man allerdings in Rechnung stellen muß, daß der uns vorliegende Text von al-Ġawāb aṣ-ṣaḥiḥ nicht kritisch ediert ist und aller Wahrscheinlichkeit nach eine Kollegnachschrift ist, die wohl nicht immer korrekt wiedergibt, was der Vortragende wirklich gesagt hat.

III

Die Anwesenheit der Kreuzfahrer im Heiligen Land hat der apologetisch-polemischen Diskussion zwischen Muslimen und Christen neue Impulse gegeben. Der von Paul von Antiochien im 12. Jahrhundert verfaßte Brief an einen Muslim hat seine volle Wirkung freilich erst im 13. Jahrhundert entfaltet. Ibn Taimiyyas Antwort ist eines der bedeutendsten Werke der antichristlichen Polemik und wird von den Muslimen noch heute als ein lebendiges Zeugnis dieser Literaturgattung gewertet. Methodisch geht Ibn Taimiyya freilich nicht über seine Vorgänger hinaus. Wie Ibn Ḥazm und andere vor ihm wendet er bei der Bewertung der christlichen Offenbarungsschriften die Prinzipien der Wissenschaft vom Ḥadīth an. Besser aber als 'Abd al-Ġabbār, der im Osten wirkte und keine unmittelbare Kenntnis von den Verhältnissen in Ägypten und Syrien hatte, war er mit der Geschichte des Christentums am östlichen Mittelmeer vertraut. Seine Kenntnis der Annalen des in Ägypten wirkenden Eutychius Sa'īd b. Baṭrīq ermöglichte es ihm, die Geschichte der frühen Kirche zutreffender darzustellen als seine Vorgänger es vermocht hatten. Die seit der Kreuzfahrerzeit verhärtete Frontstellung zwischen Islam und Christentum hat die Muslime jedenfalls nicht daran gehindert, christliche Quellen zu benutzen, wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß dies in erster Linie den Zweck hatte, die Grundlagen des Christentums in Frage zu stellen. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche war für sie nicht ein Mittel, dem Wirken Gottes in der Welt nachzugehen, sondern ein Beweis für den von der Kirche eingeschlagenen Irrweg, für göttlich auszugeben, was in Wirklichkeit einen menschlichen Ursprung hat. Für den Muslim gibt es ja keine schlimmere Sünde als diese.

UND DIE KREUZZÜGE

Die Adressaten der islamischen Polemik waren jedoch nicht die Lateiner, sondern die Griechen und Orientchristen. Es ist bezeichnend, daß es im Heiligen Land zu keinem direkten Kontakt zwischen den lateinischen Christen und den Muslimen in religiös gekommen ist. Das hat verschiedene Gründe. Zum einen war es die Sprachbarriere, die den Kontakt erschwerte, wenn nicht ganz verhinderte. Zum anderen gab es in Palästina, als die Franken dort ihre Herrschaft errichteten, keine bedeutenden Vertreter der islamischen Theologie, schon längst nicht des Kalām, der auf die spekulative Durchdringung der Glaubensinhalte ausgerichteten Gottesgelehrsamkeit, die im frühen Islam den Anstoß zur Beschäftigung mit den Fremdreigionen gegeben hatte.²³ Der bekannte, aus Jerusalem stammende Geograph al-Muqaddasī, sicherlich ein zuverlässiger Zeuge, schildert die Situation in Jerusalem am Ende des 10. Jahrhunderts A. D. so: "Der Rechtsgelehrte (faqih) ist verlassen, der Philologe (adib) wird nicht besucht; keine Forschungssitzung wird gehalten, kein Lehramt betrieben, Christen und Juden haben die Oberhand und die Moscheen bleiben ohne gottesdienstliche und gelehrte Versammlung".²⁴ Es bleibe dahingestellt, ob dieses harsche Urteil zur Gänze gerechtfertigt ist. Die Zentren der islamischen Gelehrsamkeit lagen jedenfalls nicht in Jerusalem, sondern in Damaskus und Kairo, beide Städte aber blieben außerhalb der Reichweite der Franken. Daß al-G'azzālī sich eine Zeitlang in Jerusalem aufhielt, war gerade darin begründet, daß er Abstand von der herrschenden Theologie gewinnen wollte.²⁵

Ähnlich war die Situation auf der Seite der lateinischen Christen. Christliche Theologen zog es nicht nach Palästina, es sei denn als Pilger, um alsbald nach Hause zurückzukehren, für den Islam in Palästina begann man sich erst im 13. Jahrhundert zu interessieren.²⁶ Auch war die Zeit der Hochscholastik noch nicht angebrochen, als sich ein so großer Geist wie Thomas von Aquin mit den

23 Abu 'Abdallāh al-Hwārizmī bringt in seinem *Mafāṭih al-'ulūm* die Einteilung und Beschreibung der Religionen in dem Kapitel über den Kalām, vgl. C. E. Bosworth, al-Hwārazmī on theology and sects: The chapter on kalam in the *Mafāṭih al-'ulūm*, in: *Bulletin d'Études Orientales* 29 (1978), S. 85-95. Der Syrer Dionysius bar Ṣalībī (gest. 1171 A. D.) empfiehlt, nur mit den *mutakallimūn* zu disputieren, vgl. Sidney H. Griffith, *Disputes with Muslims in Syriac Christian texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, in: *Religionsgespräche* (wie o., Anm. 6), S. 251-273, hier: S. 269.

24 J. Gildemeister, *Beiträge zur Palästinakunde aus arabischen Quellen*, 4. Muqaddasī, in: *ZDPV* 7 (1884), S. 160. S. auch Moshe Sharon, *The Muslims of Jerusalem*, in: *Jerusalem City of the Ages*, ed. Alice L. Eckardt, London 1987, S. 211-217.

25 Al-G'azzālīs zwispaltige Haltung zum Kalām behandelt Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī*, Jerusalem 1975, S. 373 ff.

26 Darüber handelt Aryeh Grabois, *Islam and Muslims as seen by Christian pilgrims in Palestine in the thirteenth century*, in: *Asian and African Studies* 20 (1986), S. 309-327.

"Heiden", worunter er in "Contra gentes" auch die Muslime verstand, auseinanderzusetzen sollte. Palästina fiel als Stätte der geistigen Begegnung zwischen Muslimen und Christen aus. So ging Petrus Venerabilis nicht nach Palästina, sondern nach Spanien, als er nach dem Scheitern des zweiten Kreuzzuges den Plan faßte, den Dialog mit dem Islam zu beginnen. Er sorgte für eine Übersetzung des Korans und einiger einschlägiger Schriften von christlich arabischen und muslimischen Autoren ins Lateinische und verfaßte auf der Grundlage dieser Materialien eine apologetisch-polemische Abhandlung.²⁷ Das gab dem Abendland den Anstoß zu einer vertieften Beschäftigung mit dem Islam.

In Palästina, insbesondere in Jerusalem, wurde nach der Rückeroberung durch die Muslime eine Reihe von theologischen Hochschulen sunnitischer Observanz gegründet.²⁸ Es war dies eine Reaktion auf die fränkische Herrschaft, aber auch ein Ausdruck des Triumphs der Aiyubiden über die schiitischen Fatimiden. Die Mamluken setzten diese Politik fort. Zwar kam der Dialog zwischen Muslimen und Christen wieder in Gang, wie wir gesehen haben, den Juden und Christen gegenüber aber mangelte es nun an der Toleranz, die vor den Kreuzzügen geübt worden war. Es blieb dem Mamlukensultan Baibars (reg. 1260-77 A. D.) vorbehalten, den Juden und Christen den Zugang zu den Patriarchengräbern in Hebron zu versagen und den Christen das Wohnen in Nazareth zu verbieten. Auch die Christen in Jerusalem waren fortan mancherlei Drangsalen ausgesetzt.²⁹

27 James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton UP 1964.

28 Zu den Bauten vgl. Michael Hamilton Burgoyne, *Mamluk Jerusalem. An architectural study*, Buckhurst Hill, Essex 1987.

29 Beispiele bei Muğir ad-Dīn al-'Ulaimī, *al-Uns al-ğalīl bi-ta'rīḥ al-Quds wa l-Ḥalīl*, 'Ammān 1973, in dem nicht von Henry Sauvaire, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron*, Paris 1876 (Reprint Frankfurt a. M. 1993), Übersetzten biographischen Teil. Vgl. auch Saul P. Colbi, *A history of the Christian presence in the Holy Land*, Lanham, New York, London 1988, S. 69 ff.

INFLUENCE DES CROISADES SUR LES DIVERSES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES LIBANAISES

AHMAD HOTEIT

Préambule

Mon propos d'aujourd'hui n'est pas de retracer la complexe aventure des Croisades qui s'est déroulée durant le 12^{ème} et 13^{ème} siècles. Les historiens, depuis longtemps, en analysent le parcours, les motivations et les résultats. Mon propos est d'étudier l'influence de la Guerre Sainte organisée par l'Occident croisadiste sur les diverses communautés religieuses libanaises.

Comment les communautés religieuses étaient-elles réparties dans les diverses régions libanaises sous le Francs? Dans quelles conditions se trouvaient-elles sous le régime féodal? Quelle était l'attitude de ces communautés vis-à-vis de ce régime? Quelle était l'incidence des Croisades sur la structure populaire au Liban et les transformations que celle-ci avait subies par la suite? Quelle était leur influence sur les rapports entre l'Eglise Orientale et l'Eglise Latine? Dans Quelles mesures les Croisades avaient contribué à favoriser les capitulations au Levant en général et plus particulièrement au Liban?

Autant de questions auxquelles nous essayerons de répondre dans le cadre limité de notre intervention.

Répartition de la population libanaise

Les régions dont se compose le Liban actuel, qui étaient sous la domination des Francs et qui dépendaient du Royaume de Jérusalem et du comté de Tripoli - A l'exception de la Montagne et des régions intérieures dépendant de Damas et faisant partie du territoire musulman - avaient connu un régime féodal pareil à ce qu'on appelait «la féodalité d'importation» pratiquée par les Occidentaux dans les pays qu'ils ont occupés en Orient à la suite de Croisades et où ils ont implanté un régime proprement féodo-vassalique caractérisant militairement et politiquement les colonies francques (seigneuries, baronies) de la côte palestinienne, syrienne et libanaise¹.

La population indigène libanaise du Royaume latin, qui était très hétérogène, et qui vivait dans le pays avant la conquête francque, continua d'y demeurer. Elle était répartie en divers groupes ruraux aussi bien qu'urbains, subdivisés en plusieurs foules de sectes et de communautés (chrétiens et musulmans), séparés les uns des autres:

Les principales communautés étaient les Nestoriens, une communauté dyophysite recrutée principalement chez les syriaques Orientaux, installés à Tripoli, les Melkites ou Grecs orthodoxes qui faisaient partie de l'Eglise bysantine officielle, leur chef était le patriarche de Constantinople. Les membres de cette communauté vivaient à Batroun et dans la Koura, aussi bien dans les campagnes que dans les agglomérations urbaines².

Les «Syriens» (Suriani) ou «Syriaques occidentaux», fidèles au patriarcat non-Chalédonien d'Antioche, qui sont appelés par les écrivains francs «Jacobites» comme on les appelait en arabe à cette époque³. Ceux-ci habitaient en majorité à Jounieh et dans le pays des Joubail (Biblos) au témoignage du voyageur al-Idrissi⁴.

La région de Batroun qui, avec Joubail pour centre, en montant vers le plateau des Cèdres (région de Bcharry et Ehden), Constituait la terre des Maronites, groupe principal de la population indigène du Comté de Tripoli, auquel s'étaient mêlés d'autres Chrétiens Melkites et Jacobites. Les Maronites étaient disséminés

-
- 1 J. Richard, Croisés, missionnaires et voyageurs, La féodalité de l'Orient Latin et le mouvement communal: Un état des questions (VI). London, 1983, P. 651
 - 2 J. Prawer, Histoire du Royaume Latin de Jérusalem. Paris, 1969, T. I, P. 513.
 - 3 J. M. Fiey, Syriaques d'Antioche («Jacobites») et Croisés. (Extrait du colloque de l'Université de Balamand - Liban, organisé le 31 octobre - 2 novembre 1995, sur «De Toulouse à Tripoli: Itinéraires de Culture Croisés», P. 2.
 - 4 Al-Idrisi, Nuzht al-Mushtak fi 'khtiraq al-Afaq. Beyrouth, 1989, Vol. I, P. 372.

également entre les seigneuries des Beyrouth et de Saïda (sagette). Ils étaient moins nombreux dans le Royaume de Jérusalem que dans le comté de Tripoli⁵.

Quant aux musulmans, le chiisme avec ses communautés différentes (Duodécimaires, Ismaïliens et Nuṣayris), était présent dans la plus grande partie de la Syrie (Bilad al-Sham), dont les régions libanaises avec leurs villes côtières, comme l'affirme le voyageur Andalou Ibn Jubaïr⁶ qui visita la Syrie entre 1182 et 1185, et 'se déplaça dans les régions soumises à l'influence des Francs et des Musulmans.

La présence des Duodécimaires Chiites commença à se réduire progressivement à Tripoli et sa région après le déclin de la dynastie de Banu 'Ammār⁷; ils se retirèrent vers le Sud-Est en direction de Kasrawān.

Les Nusayris⁸ étaient fixés dans la région du 'Akkar et dans les montagnes du Nord et du Centre, se mêlant ainsi à la population maronite des montagnes.

Les Ismaïliens⁹ avaient constitué un Etat indépendant au sud des montagnes des Nuṣayris, dans la région connue sous le nom des montagnes de Baharā. Ils annexèrent, là-bas, des forteresses, et des citadelles comme al-Olaïqua, al-Khawābi et al-Kahf.

Les communautés sunnites habitaient certaines villes côtières (Beyrouth, Saïda) et la Beka' (Baalbeck)¹⁰.

Wadi al-Tym, les régions du Shouf (montagne des Saïda) et les districts du Gharb, étaient le fief des Druzes¹¹.

A ces groupes s'ajoutaient également des Arméniens, des Juifs et des tribus bédouines et turcomanes nomades dissiminés dans les diverses régions libanaises¹².

5 R. Ristelhueber, Traditions françaises au LIBAN; Paris, 1918, PP. 268.

6 Ibn Jubaïr, Voyage, édité par Hussein Nassar. Le Caire, 1955, P. 268.

7 Wielt, art. «Banu 'Ammar», EI2, Vol. I, P. 461.

8 Cf. Cl. Cahen, Note sur les Origines de la communauté syrienne des Nuṣayris, in Revue des Études Islamiques, Paris, 1970. PP. 243 - 249.

9 Cf. Baer, art. «Isma 'ilya», EI2, Vol. IV, PP. 215 - 216.

10 K. Salibi, Muntalaq tārikh Lubnān. Beyrouth, 1979, P. 73.

11 J. Prawer, Op. Cit., T. I, PP. 511 - 512.

12 Ibid., P. 512.

Vie économique et sociale sous la féodalité

Le système féodal appliqué en Orient n'a guère changé les modes d'appropriation du sol, mais il a modifié les relations de propriété: à la place des propriétaires musulmans de toute sorte vinrent des propriétaires francs. Cependant ces mesures n'entraînaient pas des changements au niveau des paysans, lesquels ne furent pas remplacés par des paysans occidentaux; mais certains d'entre eux se transformèrent en vilains après la perte de leur liberté personnelle et leur indépendance¹³.

Quant aux chrétiens indigènes ils avaient gardé leur propriété de main-morte, à l'exception de quelques églises transformées par les Francs en églises latines, mais leur statut juridique ne se distinguait en rien de celui de la population musulmane¹⁴.

Les paysans subissaient diverses sortes d'impôts, dont la capitation imposée sur les non-Francs, C'est-à-dire à la fois sur les musulmans et les chrétiens, alors qu'elle était uniquement imposée sur les non-musulmans sous l'Islam, et un autre impôt assez élevé sur la terre qui variait selon la nature des cultures (Céréale, vigne, oliviers...). Les paysans étaient parfois obligés de payer le tiers ou le quart de leur récolte, à cela s'ajoutaient les impôts sur le bétail et sur les ruches d'abeilles¹⁵.

Runciman¹⁶ mentionne qu'en 1166, les gens qui ne pouvaient faire la guerre devaient payer une dîme sur leur propriété, et en 1183, tous les habitants étaient obligés de payer 1 % du montant de leur propriété et dettes, et un impôt de 2 % sur les revenus des institutions ecclésiastiques. Les musulmans, eux, payaient une dîme à l'Eglise latine. Cette dîme était des fois payée également par les chrétiens de l'Eglise Orientale. Les corvées ne manquaient pas (constructions et remaniment des ponts et chaussées, des forteresses,...).

Telle était la situation à la campagne. Dans les villes, Les impôts étaient, en général, perçus en espèces et étaient imposés sur les bateaux, Les exportations et les importations, les ventes et les achats et sur les poids et les mesures¹⁷.

13 Ibid., P. 507.

14 Ibid., P. 507.

15 Ibid., PP. 507 - 508.

16 S. Runciman, A history of the Crusades, traduction arabe de al-Baz al-Arini. Beyrouth, 1967, Vol. II, P. 478.

17 Op. Cit., P. 478.

Les seigneurs francs, installés dans les villes et dans les forteresses, n'étaient pas liés aux habitants de leurs domaines. Leurs intérêts, leurs contacts avec eux restaient limités au plan fiscal¹⁸. Ils étaient représentés par des «Raïs» (Raicius), des chefs des villages, qui s'occupaient des affaires locales, et étaient responsables envers les propriétaires ou seigneurs particulièrement en matière de prestations¹⁹.

Malgré la dureté de ces impôts, Ibn Joubaïr²⁰ mentionne que pendant sa visite de la région de Jabal 'Amel, avant d'arriver à Acre, il trouva les habitants (les Musulmans) très bien organisés sous la domination des Francs qui avaient laissé aux familles leurs propriétés, leurs maisons et leurs fermes, à condition de percevoir sans protestation «la moitié de la récolte au moment de son affermage, et une capitation d'un dinar et cinq kirats par tête d'habitant. Ils durent aussi payer aux francs un léger impôt sur le produit des arbres fruitiers».

Ibn Joubaïr continue²¹: «Ce que payèrent ces musulmans aux Francs était largement inférieur à ce que payaient leurs confrères dans les régions gouvernées par les musulmans».

Ce témoignage positif s'expliquerait par le fait suivant: La culture, principale ressource du régime féodal, était à la charge des paysans indigènes. Les paysans européens en étaient dispensés. Notons que ceux-ci avaient pris part aux croisades pour se libérer de l'esclavage et de la pauvreté dont ils souffraient sous le régime féodal européen, ils n'étaient pas donc, du tout, disposés à travailler les terres. Pour remédier à cela, leurs chefs Francs ont laissé aux paysans indigènes leurs terres, et ont partagé avec eux leurs revenus. Telle était la situation dans toutes les régions occupées par les Francs, et non seulement à Jabal 'Amel.

Les impôts très élevés imposés par les Francs sur la population indigène ont provoqué une vive réaction de haine chez celle-ci. **Usama bin Munqidh**²², contemporain des Croisades, rapporte que l'une des principales raisons de l'inimitié que la population indigène manifestait à l'égard des Francs revenait au fait que ceux-ci n'avaient jamais manqué de les exploiter de la façon la plus inhumaine, ce que confirme **Jacques de vitry** en accusant les chrétiens indigènes d'avoir dévoilé à leurs compatriotes musulmans les secrets des Francs.

18 E. Perry, *Les Croisades et l'Orient Latin*. Paris, P. 67.

19 De laville le Roulx, *Cartulaire générale de L'Orient des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*. Paris, Vol. I, P. 320.

20 Ibn Joubaïr, *Op. Cit.*, PP. 291 - 292.

21 Ibn Joubaïr, *Op. Cit.*, PP. 292.

22 Usama bin Munqidh, *Kitab al-I'tibar*. Beyrouth, 1988, P. 121.

Les Croisés avaient considéré la plupart des indigènes, y compris les chrétiens, comme des hérétiques peu dignes d'intérêt, et ne s'étaient pas gênés de dépouiller leurs églises et leurs notables à leur profit²³, et cela s'explique, d'après Lammens²⁴, par le fanatisme «Catholique» des Francs «qui n'auraient pas mieux traité les chrétiens indigènes que les infidèles, ils auraient finalement confisqué leurs possessions territoriales» qu'ils ont données aux princes Francs suivant le système féodal en vigueur en Europe à cette époque.

Les Francs, en voulant annexer l'Eglise maronite à l'Eglise latine, et en encourageant certains Maronites à dépendre de l'Eglise des Rome, avaient porté tort à la communauté maronite pourtant considérée par eux comme communauté favorable, grâce aux fameuses «Assises de Jérusalem»²⁵, où elle a occupé le premier rang dans la hiérarchie des races que ces «Assises» établissaient. Cette communauté s'était divisée, alors, en deux camps opposés ayant chacun son patriarche: L'un, siégeant à Hadath al-Jubba, étant opposé aux Francs, et l'autre, résidant à Halat, Jouissant de l'appui du seigneur de Joubaïl. Cette division qui a menacé l'unité de l'Eglise maronite a duré jusqu'à la fin de l'occupation francque²⁶.

On se demande, alors, quelle était l'influence des Croisades sur les communautés religieuses au Liban?

- Changement démographique

Une première réaction contre les Croisades s'exprime par l'arrivée en Syrie, et de là aux régions libanaises, des communautés islamiques arabes, iraniennes, kurdes, sarcassiennes, seljoukides-turques..., en provenance de l'Asie centrale et de l'Arabie, ce qui a bouleversé la situation politique, sociale et démographique dans tout l'Orient islamique, dont le principal effet fut le déclin du Califat Abasside après un règne de cinq siècles environ, et l'apparition de nouveaux états en Egypte, en Syrie, et en Asie mineure. Ainsi, l'état des Turcs seljoukides en Anatolie, après la disparition du Royaume de Jérusalem, qui mit fin à l'Empire byzantin en occupant Constantinople en 1453.

23 Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*. Paris, 1983, P. 167.

24 H. Lammens, *La Syrie, Précis historique*. Beyrouth, 1994, T.I.P.169.

25 R. Ristelhueber, *Op. Cit.*, PP. 50 - 51.

26 K. Salibi, *Op. Cit.*, PP. 94 - 95.

Ces exodes qui ont provoqué des changements dans la structure idéologique et religieuse des habitants, dont l'influence reste évidente jusqu'à nos jours, expliquent les divers aspects fondamentaux de la répartition des communautés religieuses au Liban.

La conquête francque du Liban fut accompagnée d'un exode des habitants musulmans de la côte vers l'intérieur, ce qui entraîna l'affluence des habitants chrétiens vers la côte, lesquels ont monopolisé le rôle d'intermédiaires commerciaux entre les Francs et la Syrie intérieure. Ils s'installèrent à Batroun, Joubäl, Tripoli, Beyrouth, Saïda et Tyr²⁷.

Après la chute du Royaume latin, la nécessité de protéger les villes côtières contre les attaques maritimes des Francs a forcé les Mamlouks à opérer un changement de population le long de la côte libanaise et son entourage, surtout dans la région montagneuse d'al-Gharb, donnant sur Beyrouth, où ils installèrent des tribus islamiques arabes (les Tannoukhides connus aussi sous le nom de Jumayhirides) et non arabes (des tribus turcomans et d'autres tribus musulmanes) dans les villes côtières pour qu'ils séparent les Francs des chrétiens indigènes, ce qui donna lieu à une présence musulmane très dense dans les villes côtières et au retrait des chrétiens, en général, et des maronites en particulier, vers les régions montagnardes, où ils furent rejoints par certains Francs qui n'avaient pas des moyens suffisants pour s'éloigner et quitter le pays ou bien ceux qui, tout à fait adaptés à la civilisation et aux traditions orientales, ont préféré rester en Orient²⁸.

René Ristelhueber²⁹ affirme qu'il existe, aujourd'hui encore, au Nord du Liban, dans la région de Bcharry et Ehden «une race d'hommes à type très Caractérisé. Grand, souvent blonds, avec des yeux bleus, ils n'ont rien de l'Oriental», et des noms de familles qui se prétendent d'origine française, tels que les Darian descendants des comtes d'Orient, les Frangié dont le nom rappelle Franc, les Karam ou les kerkemas, les Torbey...

Tandis que **Philippe Hitti**³⁰ confirme les hypothèses de René Ristelhueber, nous voyons Cl. Cahen³¹ minimiser l'importance de telles affirmations en disant que certaines apports «Aryens», blonds, yeux bleus..., noms des familles d'origine fran-

27 A. Hoteit, *Histoire du Liban*, Beyrouth, 1986. P. 106.

28 Ibid. PP. 106 - 107.

29 R. Ristelhueber, *Op. Cit.*, PP. 62 - 63.

30 Ph. Hitti, *Histoire des Arabes* (traduction arabe). Beyrouth, 1965, Vol. II. P. 792.

31 Cl. Cahen, *Op. Cit.*, P. 208.

cque, ne constituent pas toujours un signe de l'origine européenne pour les habitants libanais, et affirme qu'il faut éviter de telles spéculations «qu'on ne peut pas faire intervenir dans le jeu des influences socio-culturelles»³².

- Emigration des groupes chrétiens libanais vers Chypre

Après avoir acquis l'île de Chypre (1292), le dernier roi de Jérusalem Guy de Lusignan ne se contenta pas d'accueillir les croisés qui ont quitté les Etats de la côte Syro-palestinienne, comme lui, il appela également les chrétiens indigènes de Syrie. En réponse à son appel une émigration assez importante se produisit du Liban vers Chypre et ce n'est pas qu'à cette date que l'on peut parler d'une présence maronite dans l'île³³.

La pression des Mamlouks a refoulé dans l'île de Chypre, tout au long du XIIIème siècle, et peut-être au long du XIVème siècle, de nouvelles vagues des chrétiens, Maronites et Arméniens de Cilicie, en premier lieu, accusés de collaborer avec les Francs et Mongols, ils s'installèrent dans les villages aussi bien que dans les villes chyproises, et surtout à Famagouste, où l'on trouve, à partir du XIVème siècle des églises de rite oriental se multiplier³⁴.

Jean Richard³⁵ considère qu' «il est possible que la première implantation des syriens dans l'île de Chypre, après la conquête francque, n'ait porté que sur des effectifs relativement réduits, et que ce soit le progrès de la conquête musulmane en Terre Sainte qui aient amené un nombre croissants d'entre-eux à chercher asile en Chypre».

- Les missionnaires religieux

Sans parler d'ordres militaires des Hospitaliers, des Templiers et de Teutons, l'installation des Etats Latins en Orient a encouragé la présence des missions religieuses européennes, telles que l'établissement des Franciscains (1220). Ceux-ci

32 Ibid., P. 208.

33 Mas-Latrie, Histoire de Chypre, T.I., PP. 106 - 111.

34 R. Ristelhueber, *Opt. Cit.*, P. 64.

35 J. Richard, *Croisés...*, Le peuplement Latin et Syrien en Chypre au XIIIe siècle (VII), P. 167.

ont fondé une mission à Tripoli, et à Beyrouth un couvent et l'église des Saint sauveur³⁶.

Les Carmes, fondés vers 1156, qui empruntèrent leur nom au mont-Carmel, à palestine, se répandirent aussi peu à peu en Syrie, s'installant également à Tripoli³⁷.

De leur côté, les Dominicains, établis à Damas, dès 1230, s'étendirent jusqu'à Acre, Nicosie et Tripoli où ils entretenaient des Couvents³⁸. Ils disparurent tragiquement de Tripoli lors de la reconquête de la ville par les Mamlouks en 1289³⁹.

Après la chute définitive des Etats Latins, Le Liban ne cessa jamais d'être fréquenté par les missionnaires occidentaux de tout ordre. Et à partir de 1578, on voit arriver au Liban, envoyés par Rome, des religieux qui sont non plus des Franciscains, mais des Jésuites Italiens. Plusieurs missions successives, préparèrent le succès de celle du P. Jérôme Dandini, chargé de rendre compte de la véritable foi des Maronites et de codifier définitivement leurs dogmes et organiser leur Eglise⁴⁰.

Si les missions religieuses avaient une influence évidente sur les Maronites et les Arméniens de Cilicie dont le Catholicos reconnaît la primauté romaine en 1198, six ans après le patriarcat des Maronites⁴¹, cela ne voulait pas dire qu'il y avait un véritable rapprochement entre les deux Eglises surtout pour les Melkites et les Griffons⁴² qui ne manifestaient aucun zèle pro-occidental. Les Francs étaient très sévères avec eux; ils les soupçonnèrent doublement à cause de leur arabophonie et leurs liens avec L'Eglise bysantine⁴³.

L'occupation de Constantinople en 1204 a perturbé les rapports entre les chrétiens d'Orient et les Francs qui ont pratiqué une politique de répression et de vengeance contre les habitants de la ville, leurs églises et leurs clergés. Ceci ac-

36 Salih bin yahya, *Tārikh Beyrouth*, édité par k. Salibi et F. Horse. Beyrouth, 1969, P. 106; R. Riestelhueber, *Op. Cit.*, P. 74.

37 H. Lammens, *Op. Cit.* I, P. 260.

38 R. Riestelhueber, *Op. Cit.*, P. 75.

39 J. M. Fiey, *Op. Cit.*, PP. 1 et 7.

40 R. Riestelhueber, *Op. Cit.*, PP. 75 - 76.

41 G. Dédéyan, «Les Communautés Chrétiennes, Orientales», in *Arabica*, T. XLIII, Fascicule I. Janvier 1996, P. 112.

42 Une Communauté Syrienne était attachée aux traditions et la suprématie de l'Eglise bysantine. H. Lammens, *Op. Cit.*, I. P. 168.

43 Cl. Cahen, *Op. Cit.*, P. 211; G. Dédéyan, *Op. Cit.*, P. 108.

centuera la discorde entre les deux Eglises Orientale et Occidentale⁴⁴. Mgr. Grec Orthodoxe **Georges Khodre** déclare que le cadre du témoignage chrétien (les Melkites sa communauté) est celui de la culture arabe, dans une sympathie intellectuelle avec l'Orient, dans la perspective de l'Eglise locale, de la tradition antiochienne, C'est-à-dire d'une indépendance par rapport à l'Occident, non seulement sur le plan de la sensibilité, mais aussi sur celui de l'intelligence.

Quant aux musulmans, ils n'ont été convaincus d'abandonner leur confession, ni sous l'effet des Croisades, ni sous celui des missionnaires. Pour eux l'Islam, selon le Coran, est la dernière révélation après les deux révélations Juive et chrétienne.

Cl.Cahen⁴⁵ mentionne que les communautés musulmanes étaient hostiles à tout espèce d'innovation (bid'a). Pourtant, certains musulmans se sont convertis au christianisme à titre individuel surtout les Turcoples⁴⁶, les esclaves, et les captifs musulmans. **Jacques De Vitry**⁴⁷ (bid'a). Pourtant, certains musulmans se sont convertis au christianisme à **vitry**⁴⁸, archévêque d'Acre (Jusqu'à 1217) et Patriarche de Jérusalem (décédé en 1240), évoque le cas de certains musulmans qui se sont convertis au christianisme pour échapper à la mort. Certains d'autres évoquent des cas de mariage des premiers Francs avec des musulmanes. «C'était d'anciens Croisés venus d'Occident et qui étaient restés en Terre Sainte au lieu de repartir. Ils s'y étaient mariés parfois avec des musulmanes converties à la foi catholique»⁴⁹.

Les juifs, qui n'avaient pas subi l'influence des missionnaires, n'avaient pas également de bons liens avec les Francs qui les ont persécutés, et les ont forcés à fuir vers l'intérieur musulman lors de leur occupation de Jérusalem (15 juillet 1099)⁵⁰. Ceux-ci retournaient à la ville Sainte, progressivement, quand Saladin la revonquérit (1187), profitant des privilèges accordés aux Dhimmis (Ahlal-Kitab)⁵⁰.

44 M.. Kaplan et autres, *Les Croisade, Le Sac de Constantinople*. Pdaris, 1988, PP. 202 - 203.

45 Cl. Cahen, *Op. Cit.*, P. 213.

46 une troupe indigène de mercenaires qui formait la cavalerie légère des corps latins. Leur nom avait été emprunté à la langue des Byzantins. H. Lammens, *Op. Cit.*, I, P. 256.

47 J. De Vitry, *Histoire des Croisades*, édité par M. Guizot. Paris, 1825, P. 31.

48 G. Bordonave, *Le Royaume de Jérusalem, une enclave chrétienne en terre d'Islam*, in *Historia*, Janvier- Vévrier 1996, Nr. 39, P. 45.

49 Ibn al-Qalanisi, *Tārikh Dimashq*, édité et annoté par Suhaïl Zakkar. Damas, 1983, P. 222.

50 Cl. Cahen, *Indigènes et Croisés, un médecin d'Amaury et de Saladin*, in *Syria*, 1934, PP. 351 - 360.

- Les Capitulations

Le mouvement commercial entre l'Orient et l'Occident, Prospère et actif, s'est développé le long de la côte libanaise à la suite de l'occupation francque. Les ports des villes côtières ont connu un grand essor économique, tels les ports de Tripoli, de Joubail, de Beyrouth, de Saïda et de Tyr. Cet épanouissement s'est répercuté positivement sur les habitants de la région côtière.

Pendant ce temps, les commerçants des villes côtières européennes, notamment les trois grandes villes d'Italie: Venise, Gênes et Pise ont joui de certains privilèges commerciaux dans les ports de la côte-Est de la Méditerranée, notamment les ports libanais où ils ont installé des quartiers commerciaux et des consulats. Lors du XVIème et XVIIème siècles, le mouvement commercial s'est développé entre les pays de l'Est de la Méditerranée et les pays européens qui ont connu une grande prospérité. Et depuis cette époque l'appartenance religieuse cessait de compter dans les rapports entre l'Europe et les musulmans.

La France était la première à libérer pratiquement la politique européenne des contraintes religieuses. Son roi François I s'étant fait l'allié du Sultan Ottoman Suleiman I qui a accordé aux français et aux autres Européens en 1535 des privilèges commerciaux de grande envergure dans son Empire connus sous le nom des «Capitulations»⁵¹.

- L'architecture francque au Liban

Si l'Occident doit beaucoup à l'Orient dans le domaine de la culture et de la civilisation, il est difficile de signaler l'influence de l'Occident sur l'Orient dans ce même domaine, à l'exception des constructions d'aspect religieux, telles que les très vastes églises de style gothique si répandu en Europe à cette époque, et que les colonies commerciales européennes ont construites près des ports, à Tripoli, Joubail, Beyrouth et Tyr, et les châteaux-forts et forteresses répandues au long de la côte de Bilad al-Sham et endroits stratégiques de l'intérieur qui, jusqu'aujourd'hui, sont témoins de la beauté de la construction militaire au Moyen Age. De ces constructions on cite la forteresse de St. Gilles à Tripoli, et les deux forteresses de Saïda, ain-

⁵¹ A. Ismaïl, Histoire des pays Arabes dans les Archives Diplomatiques. Beyrouth, 1992, T. I, PP. XIX - XXV.

si que la forteresse de Beaufort, près de Nabatieh, au Sud du Liban, la forteresse de Toran, et le Crac des chevaliers le long de la route qui s'étend de Tripoli à Hama.

Conclusions

La politique que l'Etat Latin a exercé en Orient l'a isolé de son environnement oriental; il a compté surtout sur la force militaire pour sa propre sécurité, pour cela les Croisés ont profité exclusivement des biens de leurs Etats et ont éloigné les habitants indigènes. Ils ont établi le système féodal européen dans tous les domaines politique, économique, administratif, militaire et religieux, de sorte qu'ils n'ont pas pu s'adapter ni à la société qui les entourait, ni à l'Eglise Oriental fortement enracinée dans la région. Ainsi, nous comprenons d'avantage les effets négatifs si nombreux des Croisades sur les communautés religieuses en Orient d'une façon générale et au Liban particulièrement.

Au Liban, la présence de Francs a animé la mémoire collective de certains groupes appartenant aux communautés religieuses chrétiennes - mémoire riche en souvenirs et symboles du passé - pour cela, les musulmans avaient perdu leur confiance dans les chrétiens indigènes et s'étaient méfiés d'eux. Ceci provoqua des insurrections dans les diverses régions d'Egypte et de Syrie, surtout à l'occasion des Croisades. Nous citons, à titre d'exemple, les événements qui ont eu lieu lors de la 7ème et 8ème Croisades «Les Croisades de Saint-Louis».

Profitant de la décadence de l'empire Ottoman, début du XIXème siècle, les pays européens ont compté sur les capitulations, qui leur ont été accordés dès le XVIème siècle, pour prétendre avoir le droit de protection sur telle ou telle communauté religieuse. Alors, certaines régions libanaises ont connu des conflits religieux très aigus, notamment entre Druzes et Maronites, dans la montagne libanaise, ce qui causa une incision dans la structure sociale, et encouragea les troubles insurrectionnelles qui n'ont pas cessé même de nos jours.

DIE BEDEUTUNG DER AZYMENFRAGE FÜR DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN GRIECHISCH-ORTHODOXER UND LATEINISCHER KIRCHE IN DEN KREUZFAHRER- STAATEN

JOHANNES PAHLITZSCH (BERLIN)

Der Streit von 1054 zwischen dem päpstlichen Legaten Humbert von Silva Candida und dem Patriarchen von Konstantinopel Michael Kerullarios bedeutete keineswegs den sofortigen Beginn des bis heute andauernden Schismas zwischen römischer und orthodoxer Kirche. Einerseits wurden wesentliche Kriterien kirchlicher Einheit schon lange vor 1054 nicht mehr erfüllt, wie die gegenseitige Nennung in den Diptychen oder die Sendung eines Antrittsschreibens mit der Darlegung des privaten Glaubensbekenntnisses eines neu gewählten Patriarchen oder Papstes an seine Amtskollegen. Andererseits exkommunizierten sich die beiden Hauptkontrahenten Humbert von Silva Candida und Michael Kerullarios zwar gegenseitig als Person, doch betraf dieser Bann nicht die gesamte Kirche des jeweiligen Gegners.¹

¹ Steven Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, Oxford 1956², S. 50-52 u. 62. Georg Denzler, Das sogenannte morgenländische Schisma im Jahre 1054, *Münchener Theologische Zeitschrift* 14 (1969), S. 24. George T. Dennis, Schism Union, and the Crusades, in: *The Meeting of Two Worlds, Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades* (Studies in Medieval Culture 21), hg. von Vladimir P. Goss, Kalamazoo 1986, S. 182. Alfons Becker, *Papst Urban II.*, Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug, Stuttgart 1988, S. 29-33, sieht unter Berufung u.a. auf Yves Congar, *Ecclesiologie du haut moyen âge*, Paris 1968, in der unterschiedlichen Ekklesiologie von Ost- und Westkirche den Hauptgrund für die sich allmählich entwickelnde Entfremdung. George Every, *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, London 1962, S. 193, bringt dies auf die Formel „the reform is the schism“. Dem entsprechend hebt Johannes Laudage, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln - Wien 1984, S. 164-168, hervor, daß die von Humbert ausgesprochene Exkommunikation keineswegs nur dem Eifer des päpstlichen Legaten zuzuschreiben war. Wenn auch in kompromißloser Form habe er nur die Richtlinien Papst Leos IX. vollzogen.

Im übrigen riß nach 1054 die Verbindung zwischen Rom und Byzanz keineswegs ab. Je nach politischer Lage machten die byzantinischen Kaiser dem Papst Bündnisangebote, und auch Papst Urban II. suchte nach seiner Wahl 1088 wieder eine Annäherung an Byzanz.² Allerdings stellen die Ereignisse von 1054 doch einen wichtigen Schritt auf dem Weg der allmählichen Entfremdung zwischen Ost- und Westkirche dar, wurden doch zu dieser Zeit erstmalig neben dogmatischen Fragen wie der Hinzufügung des *filioque* zum Glaubensbekenntnis von Nikäa durch die römische Kirche rein rituelle Differenzen zu Kriterien für eine kirchliche Einheit erhoben.³ Der Hauptstreitpunkt bestand dabei in der Gewohnheit der Westkirche, Azymen, d.h. ungesäuertes Brot, bei der Kommunion zu verwenden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Ursprung dieser Debatte. Da es bei den Auseinandersetzungen zwischen Humbert, dem designierten Erzbischof von Sizilien⁴, und Michael Kerullarios im Kern um die Frage der Bündnispolitik in Süditalien und der kirchlichen Verwaltung dieser Region ging, wurde auch ein spezifisch lokales Problem des engen Zusammenlebens von Lateinern und Orthodoxen, nämlich der unterschiedliche eucharistische Ritus, zu einem sozusagen „internationalen“ Streitpunkt auf der höchsten Ebene der kirchlichen Hierarchie.⁵

Einmal in die Kontroverse eingeführt blieben die Azymen stets eine umstrittene Frage in den kirchlichen Beziehungen zwischen Ost und West. Dennoch wurde das Azymenproblem schon bald nach 1054 zumindest in den Spitzen der Hierarchie von der dogmatischen Frage des *filioque* und ab Anfang des 12. Jahr-

- 2 Runciman, *The Eastern Schism*, S. 55-62; Donald M. Nicol, Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century, in: *Journal of Ecclesiastical History* 13 (1962) (ND in: ders., *Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, London 1972), S. 12-18. Zu Urbans Versuchen die römisch-byzantinischen Beziehungen zu verbessern s. Becker, *Papst Urban II.*, Teil 2, S. 1-205.
- 3 Klaus Wessel, Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, hg. von Carl Andresen, Göttingen 1982, S. 356.
- 4 Vgl. Herbert Bloch, Monte Cassino, Byzantium, and the West in the Earlier Middle Ages, *Dumbarton Oaks Papers* 3 (1943), S. 189f., der auf die Bezeichnung Humberts als *episcopus Siciliensis* verweist.
- 5 Steven Runciman, *The Eastern Schism*, S. 37-54. Hans-Georg Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich* (Die Kirche in ihrer Geschichte Band I, Lieferung D), Göttingen 1980, S. 142-147. Die Entstehung der Azymendebatte behandelt Michael H. Smith III, *And Taking Bread. Cerularius and the Azyme Controversy of 1054* (Théologique Historique 47), Paris 1978. Zu Süditalien s. Jean Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, Paris 1904; Vera von Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967; Peter Herde, Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 26 (1970), S. 1-46.

hundreds von der Zurückweisung des päpstlichen Primatsanspruches verdrängt. So vertrat z.B. Ende des 11. Jahrhunderts Theophylaktos von Ochrid, einer der wichtigsten Theologen seiner Zeit, die Auffassung, die Azymen seien kein Grund, die Lateiner zu verurteilen, lediglich das *filioque* stelle ein ernstzunehmendes Problem dar.⁶

Trotz dieser Einschätzung wurde in den 1090er Jahren offenbar kurz vor dem Eintreffen der Kreuzfahrer in Jerusalem vom orthodoxen Patriarchen ein Traktat gegen die Azymen verfaßt.⁷ Weite Teile dieses Werkes hängen von der nach 1094/95 entstandenen Schrift des Nikolaos von Andida ab.⁸ Nikolaos verfaßte sein Werk gegen die Bemühungen lateinischer Kleriker, die auf ihrer Pilgerreisen in das Heilige Land auf Rhodos Zwischenstation machten und die dort ansässigen Griechen vom Gebrauch des fermentierten Brotes bei der Kommunion abzubringen versuchten.⁹ Symeon benutzte die Schrift des Nikolaos um auf die aus den 1070er Jahren stammende Verteidigung des lateinischen Ritus durch den amalfitanischen Kleriker Laycus zu erwidern, die dieser für seine Glaubensgenossen in Konstantinopel verfaßt hatte. Offenbar zirkulierte diese Streitschrift unter den im östlichen Mittelmeer lebenden Lateinern und gelangte so nach Jerusalem.¹⁰

Generell sieht Symeon in den Lateinern Glaubensbrüder. Ursprünglich habe man auch oft zusammen die Liturgie gefeiert. Jetzt aber würden sie hartnäckig an ihrer Irrlehre festhalten.¹¹ Die Lateiner sind für Symeon somit aus Unwissen-

6 Theophylaktos von Ochrid, *De iis in quibus Latini accusantur*, hg. von Cornelius Will, *Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig - Marburg 1861 (ND Frankfurt a. Main 1963), S. 239-242 u. 229-232. Zu der ab dem Anfang des 12. Jahrhunderts die theologische Diskussion beherrschenden Frage des römischen Primats s. Jannis Spiteris, *La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII* (Orientalia Christiana Analecta 208), Rom 1979.

7 Symeon von Jerusalem, *Περὶ τῶν ἀζύμων*, hg. von Bernard Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XII^e siècle* (Orientalia Christiana 2,3), Rom 1924, S. 85-107. Zur Datierung s. Jean Darrouzès, Nicolas d'Andida et les azymes, *Revue des études byzantines* 32 (1974), S. 202f. u. 205. Peter Plank, Patriarch Symeon II. von Jerusalem und der erste Kreuzzug, *Ostkirchliche Studien* 43 (1994), S. 297f., geht dagegen von einer Abfassung der Schrift des Symeon frühestens im Jahr 1106 in Konstantinopel aus.

8 Nikolaos von Andida, *Λόγος κατὰ τῶν ἄζυμα προσφερόντων ἐν τῇ θεῇ ἱερουργίᾳ*, zum Teil hg. von Jean Darrouzès, Nicolas d'Andida et les azymes, S. 207-210.

9 Nikolaos von Andida, *Λόγος κατὰ τῶν ἄζυμα προσφερόντων*, S. 208.

10 Anton Michel, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090)* (Orientalia Christiana Analecta 121), Rom 1939.

11 Symeon von Jerusalem, *Περὶ τῶν ἀζύμων*, S. 85.

heit fehlgeleitete Glaubensgenossen.¹² Insgesamt argumentiert Symeon in gemäßtem Ton mit einer gewissen Herablassung gegenüber den vermeintlich ungebildeten Lateinern, so daß sein Traktat gut in die Zeit der orthodoxen Dominanz in Jerusalem vor dem Ersten Kreuzzug paßt.

Mit dem Ersten Kreuzzug und der Errichtung lateinischer Herrschaften mit eigenständigen Kirchenstrukturen im Orient begann eine neue Phase in den Beziehungen zwischen östlicher und westlicher Christenheit. Die ursprüngliche Kreuzzugs-idee Urbans II. ging von der Vorstellung einer einheitlichen, Ost- und Westkirche umfassenden Christenheit aus, wobei die orthodoxen Kirchen im Orient bestehen bleiben und unter Beibehaltung ihrer Strukturen in die unter päpstlicher Führung stehende Gesamtkirche integriert werden sollten.¹³ Noch 1097 nach der Eroberung Antiochias folgten die Kreuzfahrer den Maßgaben Urbans II. Der orthodoxe Patriarch von Antiochia Joannes V. Oxeites wurde im Amt belassen und weihte wohl auch den lateinischen Bischof des von den Kreuzfahrern neu gegründeten Bistums von Albara.¹⁴

Nach der Eroberung Jerusalems 1099 wichen die Kreuzfahrer mit der Gründung des lateinischen Patriarchats von Jerusalem von dieser Politik ab.¹⁵ Die

12 Symeon von Jerusalem, Περὶ τῶν ἁγίων, S. 91.

13 Zu Urbans Kreuzzugsvorstellungen s. Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6), Stuttgart 1935 (ND Darmstadt 1980), S. 302, 306 u. 377. Becker, *Papst Urban II.*, Teil 2, S. 347-349, 396f. u. 415-419. Herbert Edward John Cowdrey, *Pope Urban II's Preaching of the First Crusade, History* 55 (1970), S. 188, betont, daß sich Urban sowohl die Befreiung Jerusalems als auch die Befreiung der östlichen Kirchen zum Ziel gesetzt hatte; vgl. dazu mit neuen Argumenten Michael Matzke, *De origine Hospitalarium Hierosolymitanorum - Vom klösterlichen Pilgerhospital zur internationalen Organisation, Journal of Medieval History* 22 (1996), S. 1-23. Zur Bedeutung der Idee der *libertas ecclesiae* in Urbans Kreuzzugskonzeption, die eine Unterordnung der östlichen Kirchen unter den Primat des Papstes beinhaltet, s. Johannes Pahlitzsch, *Die Idee von der liberatio orientalium ecclesiarum bei Urban II.*, in: *Miszellen aus dem Schülerkreis*, Kaspar Elm dargestellt zum 23. September 1994, (Freie Universität Berlin 1994), S. 13-23. Die Auffassung Beckers, *Papst Urban II.*, Teil 2, S. 179, Urban habe darauf gehofft, durch eine Vorleistung eine Annäherung an Byzanz zu erreichen, und Runcimans, *The Eastern Schism*, S. 78, wonach Urbans „burning desire to help the Christians of the East“ ihn dazu veranlaßt habe, zum Kreuzzug aufzurufen, kann somit meiner Meinung nach nicht mehr aufrecht erhalten werden.

14 Bernard Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States: The Secular Church*, London 1980, S. 7-10.

15 Wie sich die Gründung des lateinischen Patriarchats von Jerusalem genau vollzog, und was mit dem orthodoxen Amtsinhaber Symeon II. geschah, ist in der Forschung umstritten. Tatsächlich scheint die eigentliche Errichtung einer lateinischen Jerusalemer Kirche erst mit der Weihe Daimberts von Pisa zum Patriarchen am Weihnachtstag 1099 vollzogen worden zu sein, s. Hans Eberhard Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 26), Stuttgart 1977, S. 1-43, u. Hamilton, *The Latin Church*, S. 12-16 u. 52f. Vgl. auch die noch ungedruckten Dissertationen von Michael Matzke,

griechische Hierarchie wurde durch Lateiner ersetzt und die bestehende orthodoxe Kirchenstruktur in die neu geschaffene lateinische Kirche eingegliedert. Anders als bei den als Häretikern angesehenen Jakobiten und Armeniern und den anderen orientalischen Glaubensgemeinschaften, deren kirchliche Ordnung unangetastet blieb, verdrängten die Kreuzfahrer durch die Installation eigener Bischöfe die melkitische Hierarchie.¹⁶ Der verbliebene Klerus hatte sich der Suprematie der lateinischen Bischöfe und ihres Patriarchen unterzuordnen. Die ursprüngliche führende Stellung des griechisch-orthodoxen Patriarchen in Jerusalem, die auch von den islamischen Stadtherren als Repräsentanten der verschiedenen christlichen Gemeinschaften anerkannt worden waren, hatte somit ein Ende.¹⁷

1100 mußte schließlich auch Joannes V. Oxeites von Antiochia einem lateinischen Patriarchen weichen. Er verließ die Stadt, begab sich nach Konstantinopel und verzichtete in einem vermutlich an den Kaiser gerichteten Schreiben auf das Patriarchenamt.¹⁸ Wohl nach seiner Abdankung entstand sein im Ton ä-

Daibert von Pisa, *Bischof, Erzbischof, Patriarch*, (Tübingen 1994), sowie Klaus-Peter Kirstein, *Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem von der Eroberung der Heiligen Stadt 1099 bis zum Fall von Akkon 1291*, (Freie Universität Berlin 1997). Zu Symeon s. neuerdings Plank, *Patriarch Symeon II.*, S. 275-327, der jede Kooperation Symeons mit den Kreuzfahrern bestreitet; dagegen Johannes Pahlitzsch, *Symeon II. und der Erste Kreuzzug*, in: *Militia Sancti Sepulcri: Idea e Istituzioni*, hg. von Kaspar Elm - Cosimo Damiano Fonseca, Rom 1997 (im Druck).

¹⁶ Diese Vorgehensweise führte schließlich zur Festlegung des 9. Kanons des 4. Laterankonzils von 1215, wo es in Hinblick auf die orthodoxe Kirche heißt, daß es auf einem Bischofssitz nur einen Bischof geben könne. Für die Betreuung der anderssprachigen Bevölkerungsgruppen wurde die Einsetzung eines Stellvertreters vorgesehen, Hamilton, *The Latin Church*, S. 181f. So schon ausdrücklich bei Wilhelm von Tyrus in seiner 1183 abgeschlossenen Chronik bezüglich Joannes V. Oxeites von Antiochia, *Chronicon* (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis 63/63A), hg. von Robert B. C. Huygens, Turnhout 1986, lib. 6, c. 23, S. 340.

¹⁷ Hamilton, *The Latin Church*, S. 159-163; Joshua Prawer, *Social Classes in the Crusader States: The „Minorities“*, in: *A History of the Crusades*, hg. v. Kenneth M. Setton, Bd. 5: *The Impact of the Crusades on the Near East*, hg. v. Harry W. Hazard u. Norman P. Zacour, Madison/Wisconsin - London 1985, S. 72-76; Richard B. Rose, *Pluralism in a Medieval Colonial Society: The Frankish Impact on the Melkite Community During the First Crusader Kingdom of Jerusalem, 1099-1187*, Diss., Ann Arbor University Microfilms 1981. Zur Stellung des griechischen Patriarchen im 11. Jahrhundert s. Mayer, *Bistümer und Klöster*, S. 8f. Die byzantinische Bündnispolitik behandelt W. Felix, *Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert* (Byzantina Vindobonensia 14), Wien 1981. Zu den von Kaiser Konstantin X. Monomachos bezahlten Baumaßnahmen an der Grabeskirche s. R. Ousterhout, *Rebuilding the Temple: Constantin Monomachus and the Holy Sepulchre*, *Journal of the Society of Architectural Historians* 48 (1989), S. 66-78.

¹⁸ Paul Gautier, Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche. Notice biographique, *Revue des études byzantines* 22 (1964) S. 128-157. Hamilton, *The Latin Church*, S. 16f.

berst feindseliger Azymen traktat.¹⁹ Darin stellen für ihn die Azymen ausdrücklich die Hauptursache für die Trennung von Lateinern und Orthodoxen dar.²⁰

Gerade im Gegensatz zu den Traktaten Symeons II. und Nikolaos' von Andida fällt bei Joannes Oxeites die Schärfe gegenüber den Lateinern auf. Es waren wohl die Erfahrungen unter der lateinischen Herrschaft, die ihn dazu veranlaßten, sich in dieser Form zu der Azymenfrage zu äußern, wofür auch die polemische Schilderung einer lateinischen Messfeier, der Joannes beiwohnte, spricht.²¹ Offenbar wurden die Beziehungen zur lateinischen Kirche in Antiochia entscheidend von der Auseinandersetzung um dieses rituelle Problem geprägt.

In der Anfangsphase der Kreuzfahrerherrschaft scheint zumindest vorübergehend die Anwesenheit eines orthodoxen Patriarchen in Jerusalem geduldet worden zu sein, wie zwei Traktate zur Azymenfrage zeigen, die der griechische Patriarch von Jerusalem Joannes VIII. um 1106/07 in Jerusalem verfaßte.²² Voraussetzung für eine solche Duldung war sicher, daß der orthodoxe Amtsinhaber die lateinischen Ansprüche weder durch Worte noch durch sein Auftreten in Frage stellte. Außerdem zeigte sich König Balduin I. als Freund der einheimischen Christen. So siedelte er orientalische Christen aus dem Ostjordanland in dem seit der Eroberung noch wenig bevölkerten Jerusalem an.²³ Die Duldung eines ortho-

19 Joannes Oxeites, *Λόγος περί τῶν ἀζύμων πρὸς τὸν Ἀδριανουπόλιν*, hg. von Bernard Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes*, S. 112-131.

20 Joannes Oxeites, *Λόγος περί τῶν ἀζύμων*, S. 113.

21 Joannes Oxeites, *Λόγος περί τῶν ἀζύμων*, S. 130.

22 Es handelt sich zum einen um den *Λόγος περί τῶν ἀζύμων*, herausgegeben von Dositheos II. von Jerusalem, in: *Τόμος Ἀγάπης*, Iassi 1698, S. 516-527, sowie um die *Διαλέξεις*, in: *Τόμος Ἀγάπης*, S. 527-538. Zu Dositheos II. s. A. Palmieri, *Dositeo patriarca greco di Gerusalemme (1641-1707)*, Florenz 1909. Joannes VIII. war vor der Übernahme des Patriarchenamtes Bischof von Tyrus und Sidon. Von dort wohl nach 1105 durch die *ῥαῖμι*-dischen Stadtherren vertrieben, floh er ins lateinische Jerusalem, wo er aufgrund der Vakanz des orthodoxen Patriarchats mit Zustimmung des Königs von den Melkiten zum Patriarchen gewählt wurde. 1106/07 ging er nach Konstantinopel zu gehen und blieb dort offenbar im Exil, s. Jean Darrouzès, *Le traité des transferts. Édition critique et commentaire, Revue des études byzantines* 42 (1984), S. 183. Vgl. *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, Bd. 1: *Les Actes des patriarches*, fasc. 1 u. 2: *Les registres de 715 à 1206*, hg. von Venance Grumel, 2. Aufl. hg. von Jean Darrouzès, Paris 1989, Nr. 981 S. 443. Zu Joannes VIII. und seinen Schriften s. die in Vorbereitung befindliche Dissertation von Johannes Pahlitzsch, *Beiträge zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats im 12. und 13. Jahrhundert*, (Freie Universität Berlin).

23 Joshua Prawer, *Crusader Institutions*, Oxford 1980, S. 92f. Die freundliche Haltung Balduins I. zu den Orthodoxen zeigt auch die Beschreibung der Osterfeier in Jerusalem durch den russischen Abt Daniil vom Anfang des 12. Jahrhunderts, in: John Wilkinson mit Joyce Hill und W. F. Ryan, *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, London 1988, S. 168, der berichtet, daß dem orthodoxen Abt des Sabas-Klosters bei dieser Feier ein besonderer Ehrenrang eingeräumt wurde.

doxen Patriarchen könnte also durchaus im Zusammenhang mit der vom König betriebenen Annäherung an die einheimischen Christen gestanden haben, die er als Partner bei der Wiederbelebung Jerusalems gewinnen wollte.²⁴ Die lateinische Hierarchie, die mit der Einsetzung eines griechisch-orthodoxen Patriarchen kaum einverstanden gewesen sein dürfte, war offenbar aufgrund innerer Schwierigkeiten zu diesem Zeitpunkt nicht in der Lage, dem König Widerstand zu leisten.²⁵

Auch Joannes VIII. konnte sich nicht lange in Jerusalem halten.²⁶ Daß dabei die Azymenfrage eine wesentliche Rolle spielte, zeigen die beiden Traktate des Joannes zu diesem Thema. In der ersten Schrift wundert er sich über die Hartnäckigkeit, mit der die Lateiner an ihren Azymen festhielten. Zwar ist er der Meinung, der von ihm in diesem Traktat angesprochene Lateiner ließe sich durchaus von der Wahrhaftigkeit der Feier mit gesäuertem Brot überzeugen. Doch aus Gewohnheit oder mehr noch aus Furcht vor dem ihm, dem Lateiner, unterstellten Pöbel benutze er weiterhin Azymen. Würde der Pöbel nämlich den bisherigen Irrtum erkennen, würde er Hand an den Lateiner legen und viele von den Seinen töten. Darüber hinaus verlache er aber auch die Orthodoxen und bezeichne sie als schlechte Christen, als *ιδιώτας* und *ταπεινούς*. Auch gehe er auf harte und tyrannische Weise gegen sie vor.²⁷

Joannes spielt hier offenbar auf bestimmte Ereignisse an. Sein Ansprechpartner ist vermutlich ein höherer Kleriker, dem eine größere Gemeinde unterstellt ist, und den er für die Beibehaltung der Azymen verantwortlich macht. Die Lateiner scheinen dabei aus einer Position der Stärke gegen die Orthodoxen vorzugehen. Als ob Joannes an ganz konkrete Fälle denkt, wird dem Lateiner die Beleidigung und Anwendung von Zwangsmaßnahmen gegenüber einigen Mitgliedern der melkitischen Gemeinde vorgeworfen. Es läßt sich daher vermuten, daß es sich bei diesem Traktat um eine fiktive Rede des orthodoxen Patriarchen Joannes an den lateinischen Patriarchen von Jerusalem handelt. Auf jeden Fall

24 Die Auffassung Hamiltons, *The Latin Church*, S. 180, bei der Wahl Joannes VIII. habe eine Art Mißverständnis vorgelegen, die Lateiner seien davon ausgegangen, Joannes würde lediglich als „coadjutor“ bei der Betreuung der Melkiten fungieren, unterstellt den Kreuzfahrern wohl zu Unrecht schon für den Anfang des 12. Jahrhunderts Anschauungen, die erst auf dem 4. Laterankonzil festgelegt wurden, s.o. Anm. 16.

25 Zu internen Streitigkeiten der lateinischen Kirche um die Besetzung des lateinischen Patriarchenamtes s. Hamilton, *The Latin Church*, S. 56-58; im Detail beschreibt John G. Rowe, Paschal II and the Relation between the Spiritual and Temporal Powers in the Kingdom of Jerusalem, *Speculum* 32 (1957), S. 470-501, die verwickelten Ereignisse. Vgl. auch Rudolf Hiestand, *Die Päpstlichen Legaten auf den Kreuzzügen und in den Kreuzfahrerstaaten vom Konzil in Clermont (1095) bis zum Vierten Kreuzzug*, Habilitationsschrift, maschinenschriftlich Kiel 1972, S. 140-145.

26 S.o. Anm. 22.

27 Joannes von Jerusalem, *Λόγος περὶ τῶν ἁζύμων*, S. 518f.

zeigt sich hier im Vergleich zur pragmatischen Politik des Königs die unnachgiebige Einstellung der lateinischen Kirche gegenüber den Orthodoxen.²⁸

Ganz deutlich wird hier die große Bedeutung der Frage des eucharistischen Brotes im lokalen Kontext, zumal Ostern und vielleicht auch die anderen Hochfeste von Orthodoxen und Lateinern gemeinsam gefeiert wurden.²⁹ Die Verwendung von gesäuertem oder ungesäuertem Brot an der zentralen Stelle der Zeremonie ist das entscheidende Erkennungsmerkmal. So redet Joannes den Lateiner mit *o, azyme* an. Im „sinnbildlich erfüllten Mittelalter“, wie Georg Schreiber sich ausdrückt, kam der Azymenfrage eine ungleich größere Bedeutung zu, als man ihr heute zugestehen würde.³⁰ Die Bedeutung der äußeren Form des eucharistischen Brotes als sichtbares Zeichen kommt auch in der pejorativen Beschreibung der lateinischen Hostien bei Joannes Oxeites zum Ausdruck.³¹ Der direkte Vergleich der Schriften der drei orientalischen Patriarchen zeigt auch, wie unterschiedlich mit diesem Thema bei gleichbleibender Ablehnung der Azymen entsprechend der Situation, in der sich der Verfasser befand, umgegangen wurde, handelte es sich nun bei dem Autor um das anerkannte Oberhaupt der christlichen Gemeinschaft, um einen Patriarchen im Exil oder um einen Oberhirten, der in der direkten Auseinandersetzung mit seinen Gegnern seine Unabhängigkeit zu bewahren versuchte.

Vorrangig war dieses Problem allerdings nur im direkten Zusammenleben von Lateinern und Orthodoxen. Es blieb im Kern ein lokales Problem. Die Relevanz dieser Frage in der Levante am Ende des 11. Jahrhunderts, zur Zeit des lateinischen Vordringens in diesen Raum, wird durch die Reihe der hier genannten Azymentraktate deutlich. Zusammen mit Joannes VIII. von Jerusalem lassen sich zwischen 1095 und 1107 vier Autoren aus dieser Region nachweisen, die es für nötig hielten den orthodoxen Ritus zu verteidigen. Offensichtlich ging die Expansion der römischen Kirche nicht ohne Widerstände vor sich. Wie schon 1054 entwickelte sich auch in diesem Fall die Azymenfrage zum äußeren Streitpunkt, hinter dem sich die eigentliche Frage nach der kirchlichen Suprematie verbarg.

28 Vgl. Joshua Prawer, *The Latin Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages*, London 1972, S. 231f. u. 220, wo er hervorhebt, daß für die weltliche Regierung alle orientalischen Christen gleich waren. Die lateinische Kirche habe dagegen sowohl aus materiellen als auch theologischen Gründen auf eine andere Behandlung der Orthodoxen gedrängt.

29 Vgl. die Beschreibungen der Osterfeierlichkeiten bei Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana*, hg. von Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913, S. 831-834, und bei dem schon genannten Abt Daniil, in: Wilkinson, *Jerusalem Pilgrimage*, S. 166-170.

30 Georg Schreiber, Anselm von Havelberg und die Ostkirche, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 60 (1941), S. 360.

31 Joannes Oxeites, *Λόγος περί τῶν ἀζύμων*, S. 130, vergleicht die Hostien aufgrund ihrer geringen Größe und Form mit einer Münze.

Im weiteren Verlauf des 12. Jahrhunderts blieben die Patriarchen von Jerusalem, aber auch Bischöfe wie der Oberhirte von Tiberias, auf ein Leben im Exil in Konstantinopel beschränkt.³² Ihre Hauptfunktion bestand dabei in der Aufrechterhaltung des Anspruchs der orthodoxen Kirche auf das Patriarchat Jerusalem.³³ Dennoch scheint seit den 1150er Jahren die melkitische Gemeinde im Heiligen Land im Aufschwung begriffen gewesen zu sein. Dies wird auf einen Wechsel in der Politik des byzantinischen Kaisers Manuel I. Komnenos zurückzuführen zu sein. Alexios I. hatte zu Beginn des 12. Jahrhunderts noch die völlige Abtretung Antiochias gefordert und die Errichtung einer direkten Herrschaft in Syrien beabsichtigt. Die Degradierung des Königreichs Jerusalem zum bloßen Vasallenstaat wäre die unmittelbare Folge davon gewesen. Ähnliche Pläne verfolgte auch noch dessen Nachfolger Joannes II. Komnenos.³⁴ Manuel ersetzte diese kreuzfahrerfeindliche Linie seiner Vorgänger durch die von Ralf-Johannes Lilié sogenannte „Politik der Umarmung“. Das eigentliche Ziel seiner Politik bestand in der Rückgewinnung byzantinischen Besitzes in Italien, wozu Manuel sich mit dem Papst, mit dem intensive Verhandlungen über eine Kirchenunion geführt wurden, gegen den westlichen Kaiser Friedrich Barbarossa verbündete. Mit Rücksicht auf dieses Bündnis war an eine Unterwerfung der unter besonderem päpstlichen Schutz stehenden Kreuzfahrerstaaten nicht zu denken. Im Vorderen Orient übernahm Manuel vielmehr die Rolle des Beschützers der Kreuzfahrerstaaten. Daraus ergab sich zwar einerseits die Anerkennung der lateinischen Herrschaft, andererseits verschaffte die sich verstärkende Abhängigkeit der Kreuzfahrer dem byzantinischen Kaiser zunehmend mehr Einflußmöglichkeiten, so daß in dem zum direkten byzantinischen Einflußbereich gehörenden Antiochia Manuel sogar für kurze Zeit den lateinischen Patriarchen durch einen griechisch-orthodoxen ersetzen konnte. Das Königreich von Jerusalem war schon

32 Ein orthodoxer Exilbischof von Tiberias wird in der Vita des heiligen Leontios II. von Jerusalem erwähnt, der vermutlich in den 1140er Jahren von Konstantinopel aufbrach, um seinen Sitz in Tiberias wieder einzunehmen, *The Life of Leontios. Patriarch of Jerusalem*, Text, Translation, Commentary, hg. von Dimitris Tsougarakis, Leiden - New York - Köln 1993, S. 44f., 50-53 u. 168-170. Ob ihm die Rückkehr gelang, ist nicht bekannt. 1144 wird erstmals ein lateinischer Bischof von Tiberias erwähnt, *Regesta Regni Hierosolymitana, 1097-1291*, hg. von Reinhold Röhricht, Innsbruck 1893 (ND New York 1960), Nr. 226, S. 57. Vgl. Mayer, *Bistümer und Klöster*, S. 81-97.

33 In eindrücklicher Weise demonstriert dies am Beispiel des Joannes IX. Merkouropoulos, Peter Plank, Joannes IX. von Jerusalem (1156/57- vor 1166), Patirach im Exil, in: *Horizonte der Christenheit*, Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag (OIKONOMIA 34), hg. von Michael Kohlbacher - Markus Lesinski, Erlangen 1994, S. 176-191.

34 Ralf-Johannes Lilié, *Byzantium and the Crusader States 1096-1204*, übers. von J. C. Morris - Jean E. Ridings, Oxford 1993 (überarbeitete Übers. von: ders., *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten* (ΠΟΙΚΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 1). München 1981), S. 20-23; zu Joannes II. s. Lilié, *Byzantium and the Crusader States 1096-1204*, S. 138-141.

durch seine größere Entfernung vom byzantinischen Reich unabhängiger, so daß sich Manuel dort zunächst zum Teil in enger Kooperation mit dem König von Jerusalem mit der Finanzierung von baulichen Maßnahmen in der Grabeskirche, in Bethlehem und in verschiedenen orthodoxen Klöstern begnügte.³⁵

Dieser versöhnlichen, auf Kooperation ausgerichteten Politik Manuels entspricht ein Brief des Theorianos, der zuvor im Auftrag Manuels auch mit Armeniern und Jakobiten über eine Union verhandelt hatte, aus den 1170er Jahren. Gerichtet war dieses Schreiben an die orthodoxen Priester von <Ain Karim, einem südöstlich von Jerusalem gelegenen Dorf, wobei Theorianos auf Fragen, die sich bei Streitigkeiten dieser Priester mit Lateinern ergeben hatten, antwortete.³⁶ Vermutlich wurde die den Kanonikern vom Templum Domini unterstellte Kirche in <Ain Karim von beiden Gruppen gemeinsam genutzt.³⁷

Bezeichnenderweise stritt man sich in diesem Dorf nicht um das *filioque*, sondern ausschließlich um rituelle Kontroverspunkte wie sie sich im engen Zusammenleben ergaben: das Sabbatfasten, die Priesterehe, das Schneiden des Bartes und die Azymen. Theorianos betont nun in seiner Antwort, daß nicht Streit

35 John L. La Monte, To What Extent Was the Byzantine Empire the Suzerain of the Latin Crusader States?, *Byzantion* 7 (1932) S. 253-264; Lilie, S. 133f., *Byzantium and the Crusader States 1096-1204*, S. 209 u. 220f. Hans Eberhard Mayer, Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem, *History* 63 (1978), S. 190f. Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, S.66-76. Zu den Maßnahmen des Manuel zur Förderung der orthodoxen Kirche im Königreich Jerusalem, s. Gustav Kühnel, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988. Marie Luise Bulst-Thiele, Die Mosaiken der 'Auferstehungskirche' in Jerusalem und die Bauten der 'Franken' im 12. Jahrhundert, *Frühmittelalterliche Studien* 13 (1979), S. 442-471. Zu Bethlehem s. Gustav Kühnel, Die Konzilsdarstellungen in der Geburtskirche in Bethlehem: Ihre kunsthistorische Tradition und ihr kirchenpolitisch-historischer Hintergrund, *Byzantinische Zeitschrift* 86/87 (1993/94), S. 86-107. Die Lage der orthodoxen Klöster behandelt Andrew Jotischky, *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States*, Pennsylvania 1995, S. 65-100.

36 Herausgegeben und übersetzt von Raymond J. Loenertz, L'épître de Théorien le Philosophe aux prêtres d'Oreiné, in: *Mémorial Louis Petit, Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines* (Archives de l'Orient Chrétien 1), Bukarest 1948, S. 317-335. Antoine Dondaine, „Contra Graecos“. Premiers écrits polémiques des dominicains d'Orient, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 21 (1951), S. 352f., datiert das Schreiben auf nach 1177. Zur Identifizierung von ὁρεινὴ als <Ain Karim, s. Jotischky, *The Perfection of Solitude*, S. 90 Anm. 70. Zu den Verhandlungen mit den Armeniern und Jakobiten s. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, S. 75f.

37 Die Kirche Johannes des Täufers in <Ain Karim behandelt Denys Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, Bd. 1: A-K (excluding Acre and Jerusalem), Cambridge 1993, S. 30-38. Andrew Jotischky, Gerard of Nazareth, Mary Magdalene and Latin Relations with the Greek Orthodox in the Crusader East in the Twelfth Century, in: *Levant* 29 (1997), im Druck. Ich danke Andrew Jotischky für die Zurverfügungstellung eines Vorabdrucks.

sondern Frieden in der Kirche Christi üblich sei. Die Priester sollten die Lateiner wie Mitbrüder lieben, die ebenso orthodox und Kinder der katholischen und apostolischen Kirche seien wie man selbst.³⁸ In derselben Weise fällt die Behandlung der Azymenfrage aus. Zunächst wird die Behauptung einiger griechischer Polemiker, das in der Bibel bei den Berichten über das Letzte Abendmahl verwendete Wort *artos* bedeute ausschließlich gesäuertes Brot, widerlegt. Anschließend vertritt Theorianos auch gegen lateinische Ansprüche unter Hinweis auf eine Pseudo-Gregorius Stelle die Auffassung, beide Formen des eucharistischen Brotes seien zugelassen.³⁹

In aller Deutlichkeit wird hier die unterschiedliche Gewichtung dieser Frage in den gelehrten Kreisen der Hauptstadt und in der Provinz deutlich. Bei den großen theologischen Disputationen über die Differenzen zwischen der römischen und der byzantinischen Kirche, die 1112, 1136 und 1154 in Konstantinopel stattgefunden haben, gehörte die Azymenfrage zwar immer zu den strittigen Themen, spielte aber eine untergeordnete Rolle.⁴⁰ In den 60er Jahren, die von Manuels Annäherung an den Papst geprägt waren, entwickelte sich eine innerbyzantinische, christologische Diskussion, die ausgelöst und angeregt wurde durch enge Kontakte zu verschiedenen Zentren westlicher Theologie. Auch die neuesten Ideen der nordfranzösischen Frühscholastik wurden in diesem Zusammenhang rezipiert.⁴¹

Die Azymenfrage spielte auf dieser Ebene theologischer Gelehrsamkeit keine Rolle mehr. Vor Ort, in Ain Karim hatte man andere Probleme. Das Zusammenleben scheint von ständigen Reibereien zwischen Lateinern und Orthodoxen

38 Loenertz, L'épître de Théorien, S. 326: „ὁρθόδοξοι γὰρ εἰσι καὶ τέκνα τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ὡς περ ἡμεῖς“.

39 Loenertz, L'épître de Théorien, S. 330-333.

40 Zu den Schriften, die im Zusammenhang mit diesen Diskussionen verfaßt wurden s. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft XII, Teil 2, Bd. 1), München 1959, S. 616-619 u. 626. Vgl. au. Jean Darrouzès, Les documents byzantins du XIIe siècle sur la primauté romaine, *Revue des études byzantines* 23 (1965), S. 51-65. Die Gespräche Anselms von Havelberg in Konstantinopel von 1136 und 1154 behandeln Schreiber, Anselm von Havelberg und die Ostkirche, S. 355-411, N. Russell, Anselm of Havelberg and the Union of the Churches, *Sobornost* 1 (1979), S. 1941; 2 (1980), S. 29-94, Spiteris, *La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, S. 85-108 u. 154-158, sowie Winfried Eberhard, Anätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg, *Historisches Jahrbuch* 105 (1985), S. 379-387.

41 S. dazu Antoine Dondaine, Hugues Éthérien et Léon Toscan, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 27 (1952), S. 67-134; Peter Classen, Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner, *Byzantinische Zeitschrift* 48 (1955), S. 339-368; Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, S. 90-92.

nen geprägt gewesen zu sein, die sich gerade an den Äußerlichkeiten, eben den Erkennungsmerkmalen des Anderen festmachten und die trotz guter politischer Beziehungen zwischen Byzanz und Jerusalem nicht zu beheben waren. Die vermutliche gemeinsame Nutzung der Kirche von *<Ain Karim* ist somit kein Zeichen für ein friedliches Zusammenleben von Lateinern und Orthodoxen. Daß die Lateiner melkitischen Priestern die Nutzung der ihnen von den Kreuzfahrer abgenommen Kirchen weiter gestatteten, zeugt nicht von besonderer Toleranz, sahen sie doch die Orthodoxen als Mitglieder ihrer eigenen Kirche an. Gegen eine Betreuung der melkitischen Gemeinden durch eigene einheimische Priester hatten sie dabei nichts einzuwenden. Sobald es aber um Fragen der kirchlichen Autorität oder des Kirchenbesitzes ging, wurde man unnachgiebig.⁴²

Die gemeinsame Nutzung der Grabeskirche durch orthodoxe und lateinische Kleriker ist gut belegt. Der russische Abt Daniil berichtet für den Anfang des 12. Jahrhunderts, wie bei der Osterfeier gleichzeitig die lateinischen Kanoniker der Grabeskirche am Hochaltar, die Orthodoxen dagegen am Heiligen Grab zelebrierten.⁴³ Die Existenz eines griechischen Klerus für die Anastasis bezeugt das bis heute in Jerusalem in der Bibliothek des griechisch-orthodoxen Patriarchats aufbewahrte Typikon der Anastasis von 1122, in dem der Ablauf der Liturgie der Karwoche verzeichnet ist.⁴⁴

Ohne Zweifel handelt es sich bei diesem Typikon um eine zu dieser Zeit in der beschriebenen Form nicht mehr durchgeführte Liturgie, befand sich doch der Patriarch in Konstantinopel im Exil. Der eigentliche Zweck der Tradierung dieser alten Liturgie auch unter völlig veränderten Bedingungen bestand vielmehr im Selbstbehauptungswillen der Melkiten in Jerusalem. Sie ist somit ein Ausdruck ihres Selbstverständnisses. Hier stellen sie sich als die eigentliche Gemeinde des rechtmäßigen Patriarchen von Jerusalem dar. Dementsprechend wird in den Fürbitten ausdrücklich der Name des im Jahr der Abfassung der Handschrift amtie-

42 Jotischky, Gerard of Nazareth, hebt hervor, daß „no matter what the initial spark was that ignited the blaze of controversy, the flame at its heart was always the issue of authority“. Zur Bedeutung besitzrechtlicher Fragen im Verhältnis zwischen Lateinern und Orthodoxen, s. Mayer, *Latins, Muslims and Greeks*, S. 188-190 u. 192.

43 Abt Daniil, in: Wilkinson, *Jerusalem Pilgrimage*, S. 168. Vgl. Lucy-Anne Hunt, *Artistic and Cultural Inter-Relations between the Christian Communities at the Holy Sepulchre in the 12th Century*, in: *The Christian Heritage in the Holy Land*, hg. von Anthony O'Mahony mit Göran Gunner und Kevork Hintlian, London 1995, S. 57-98.

44 Τυπικὸν τῆς ἐν ἱεροσολυμοῖς ἐκκλησίας, hg. von Anastasios Papadopoulos-Kerameus, in: Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Bd. 2, St. Petersburg 1894 (ND Brüssel 1963), S. 1-254. Die dort beschriebene Liturgie stammt vermutlich aus dem 10. Jahrhundert, s. Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953, S. 155.

renden griechischen Patriarchen genannt.⁴⁵ Vor diesem Hintergrund kann die von Sir Steven Runciman und Bernhard Hamilton vertretene Auffassung, im 12. Jahrhundert habe es im Patriarchat Jerusalem kein Schisma gegeben, die einheimische orthodoxe Bevölkerung habe vielmehr die lateinische Hierarchie akzeptiert, nicht aufrecht erhalten werden.⁴⁶

Mit der Eroberung Jerusalems durch Saladin 1187 änderte sich die Lage grundlegend. Die einheimischen Christen, die Abu Šāma im Gegensatz zu den Franken als *an-naṣārā as-sākinūn*, d.h. als die in Jerusalem wohnhaften Christen bezeichnet, wandten sich unmittelbar nach der Eroberung von sich aus mit der Bitte an Saladin, sie gegen Zahlung der *ğizya*, der Kopfsteuer, unter seinem Schutz weiter in Jerusalem leben zu lassen.⁴⁷ Sie gliederten sich somit sofort aus eigenem Antrieb wieder in das islamische *ḍimmī*-System ein. Den orthodoxen Klerikern gelang es dabei, ihre alte Führungsposition wieder einzunehmen. Neben der Pflege der Grabeskirche wurden ihnen auch die meisten anderen von den Kreuzfahrern aufgegebenen Kirchen und Klöstern überlassen.⁴⁸

45 Ganz dasselbe Phänomen läßt sich übrigens beim lateinischen Orden der Kanoniker des Heiligen Grabes nach der Vertreibung der letzten Franken aus dem Heiligen Land feststellen. Wie Kaspar Elm, *Der Ordo SS. Sepulchri Dominici Hierosolimitani. Untersuchungen zu Geschichte und Selbstverständnis des Kapitels vom Heiligen Grab*, Habilitationsschrift, maschienschriftlich, Freiburg 1967, gezeigt hat, ist die Beibehaltung der alten Jerusalemer Liturgie, die die Kanoniker im 12. Jahrhundert in der Grabeskirche gefeiert hatten, Ausdruck des eigenen Anspruchs, auch noch im europäischen Exil das eigentliche Kapitel der Grabeskirche zu verkörpern.

46 Runciman, *The Eastern Schism*, S. 98; Hamilton, *The Latin Church*, S. 182f. Neben den schon genannten Beispielen zeigen die erhaltenen Diptychen der Kirche von Jerusalem, sowie Inschriften in orthodoxen Klöstern in der jüdischen Wüste, daß die im Exil befindlichen Patriarchen in Palästina immer noch als die eigentlichen Führer der melkitischen Kirche in Palästina anerkannt wurden. Die Diptychen der Jerusalemer Kirche sind in einem codex aus dem 13. Jahrhundert überliefert, hg. von Papadopoulos-Kerameus, in: *Ἀνάλεκτα*, Bd. 1, S. 124f. u. 132f. Eine Inschrift, die den Exilpatriarchen Joannes IX. nennt, erwähnt Siméon Vailhé, *Les laures de St. Gerasime et de Calamon, Échos d'Orient* 2 (1898/99), S. 116f.; s. au. Plank, *Joannes IX. von Jerusalem*, S. 186. Vgl. au. Jotischky, *The Perfection of Solitude*, S. 89f.

47 Abū Šāma, *Kitāb ar-rauḍatain fī alḥbār ad-daulatain*, in: *Recueil des historiens des croisades orientaux* IV, Paris 1848, S. 340.

48 Hamilton, *The Latin Church*, S. 310-312. Hannes Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und die Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen* (Frankfurter Historische Abhandlungen 21), Wiesbaden 1980, S. 174-176, und Lilie, *Byzantium and the Crusader States 1096-1204*, S. 237-239, stimmen darin überein, daß die diesbezüglichen Nachrichten im Brief Konrads von Montferrat, in: Roger of Wendover, *Chronica sive flores historiarum* (Rolls Series 84,1), hg. von H. G. Hewlett, Bd. 1, London 1886, S. 153f., der als einziger diese Tatsache ausdrücklich erwähnt, durchaus glaubwürdig sind. Richard B. Rose, *The Native Christians of Jerusalem, 1187-1260*, in: *Horns of Hattin*, hg. von Benjamin Z. Kedar, London 1992, S. 239-242, geht davon aus, daß die Orthodoxen

Mit Jerusalem war allerdings nur ein Teil des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem unter islamische Herrschaft geraten. Die Küstengebiete mit den großen Städten wie Tyrus und Akkon waren unter fränkischer Herrschaft verblieben. Aber auch hier hatte sich die Lage verändert. Die Darstellung Jakobs von Vitry, der 1216 sein Amt als Bischof von Akkon antrat, soll genügen, um die dortige Situation zu schildern. Über die einheimischen orthodoxen Christen, die er als *Suriani* bezeichnet, und deren Bischöfe, weiß er zu berichten, daß sie den Weisungen der lateinischen Obrigkeit nicht Folge leisteten. Zwar würden sie vorgeben, den lateinischen Bischöfen, in deren Diözese sie lebten, zu gehorchen, doch gehorchten sie ihnen nur nach außen hin, mit Worten, nicht mit dem Herzen, aus Furcht vor den weltlichen Herren.⁴⁹ Sie wuschen die Altäre, wenn darauf zuvor eine lateinische Messe gefeiert worden war.⁵⁰ Ebenso hielten sie die Feier der Eucharistie mit Azymen für ungültig und verweigerten dementsprechend dem Allerheiligsten die Ehrerbietung, wenn es zur Spendung der Kommunion an Kranke durch die Straßen getragen wurde.⁵¹ Wie schon zu Anfang des 12. Jahrhunderts widersetzen sich die Melkiten den lateinischen Suprematieforderungen. Wieder stellten die Azymen einen der Hauptstreitpunkte dar. Doch anders als noch hundert Jahre zuvor waren die Lateiner im 13. Jahrhundert nicht mehr in der Lage, ihre Ansprüche durchzusetzen.⁵² In anschaulicher Weise zeigt sich im Bericht Jakobs von Vitry, welche Bedeutung dem eucharistischen Brot als äußeres Merkmal bei einer Prozession durch die Straßen der Stadt zukommen konnte. Ebenso weist Jakob bei seinen Beschreibungen der anderen orientalischen Kir-

dennoch ihre führende Stellung unter den einheimischen Christen, die sie vor dem Ersten Kreuzzug innegehabt hatten, nach der Vertreibung der Kreuzfahrer nicht wiedererlangten.

49 Jakob von Vitry, *Libri duo quorum prior orientalis sive Hierosolymitanae alter occidentalis historiae nomine inscribitur*, hg. von Franziskus Moschus, Douai 1597 (ND Farnborough 1971), lib. 1, c. 75, S. 139; Hamilton, *The Latin Church*, S. 316. Jakobs Sicht der *Suriani* behandelt Anna-Dorothee von den Brincken, *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 22), Köln 1973, S. 86-89.

50 Der Exilpatriarch von Antiochia und Kommentator des kanonischen Rechts Theodoros Balsamon hatte Ende des 12. Jahrhunderts in seiner Antwort auf den Fragenkatalog des Patriarchen Markos von Alexandria eine gemeinsame Kommunion mit den Lateinern für unzulässig erklärt, Jean-Paul Migne, *Patrologia Graeca*, Bd. 138, Sp. 967. Vgl. Runciman, *The Eastern Schism*, S. 139. Michael Angold, *Greeks and Latins after 1204: The Perspective of Exile*, in: *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, hg. von Benjamin Arbel - Bernard Hamilton - David Jacoby, London, 1989, S. 66. Zu Theodoros Balsamon s. au. Spiteris, *La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, S. 224-248.

51 Jakob von Vitry, a.a.O., c. 75, S. 142.

52 Hamilton, *The Latin Church*, S. 316f.

chen immer wieder auf die äußeren Merkmale hin, durch die sich diese Christen von den Lateinern unterschieden.⁵³

Nachdem der orthodoxe Klerus in Palästina nach dem Zusammenbruch des Ersten Königreichs von Jerusalem seine Unabhängigkeit im Wesentlichen wiedererlangt hatten, gelang es auch dem griechischen Patriarchen spätestens zu Beginn des 13. Jahrhunderts, aus dem Exil nach Jerusalem zurückzukehren. In einem um 1206 verfaßten, an Papst Innozenz III. gerichteten Schreiben der Einwohner Konstantinopels, die seit dem 4. Kreuzzug ihrerseits unter lateinischer Herrschaft standen, wird ausdrücklich auf die Situation im Heiligen Land Bezug genommen. Die Bitte, in Konstantinopel einen eigenen griechischen Patriarchen wählen zu dürfen, wird nämlich damit begründet, daß es auch in Antiochia und Jerusalem zwar einen weltlichen Herrscher, den König, aber je zwei Patriarchen, einen lateinischen und einen für die, ῥωμαῖοι die Byzantiner, gebe.⁵⁴ Nach der Eroberung der Stadt durch Saladin hatten die Kreuzfahrer keine Möglichkeit mehr, die Rückkehr der orthodoxen Patriarchen nach Palästina zu verhindern.⁵⁵ Auch die kurzzeitige Rückgewinnung Jerusalems durch den Vertrag Friedrichs II. mit dem Sultan al-Kamil von 1229 änderte daran nichts. Der lateinische Patriarch dachte nicht daran, sein sicheres Domizil in Akkon aufzugeben, und der griechische Patriarch residierte weiterhin in Jerusalem.⁵⁶

53 So fällt ihm z.B. bei den Jakobiten das Kreuzzeichen mit einem Finger auf. Die Armenier würden zwar Azymen verwenden, aber unvermischten Wein bei der Kommunion trinken, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque de Saint Jean-d'Acre*, hg. von Robert B. C. Huygens, Leiden 1960, Nr. 2, S. 83-85. von den Brincken, *Die Nationes Christianorum Orientalium*“ S. 215-217 u. S. 187.

54 Graecorum ad Innocentium III pontificem romanorum epistola, in: Migne, *Patrologia Graeca*, Bd. 140, Sp. 293. Jean Richard, The Establishment of the Latin Church in the Empire of Constantinople (1204-1227), in: *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, S. 47f.

55 Allerdings scheinen die Bemühungen des byzantinischen Kaisers, von Saladin unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems 1187 die Erlaubnis für die Rückkehr eines orthodoxen Patriarchen nach Jerusalem zu erhalten, ohne Erfolg gewesen zu sein. Zu den byzantinisch-aiyubidischen Verhandlungen s. Charles M. Brand, The Byzantines and Saladin, 1185-1192: Opponents of the Third Crusade, *Speculum* 37 (1962), 167-181; Möhring, *Saladin und der Dritte Kreuzzug*, S. 177-188.

56 Hamilton, *The Latin Church*, S. 258-261. Donald P. Little, Jerusalem under the Ayyubids and Mamluks 1187-1516, in: *Jerusalem in History*, hg. von Kamil Jamil Asali, Buckhurst Hill, 1989, S. 184f. Zum Kreuzzug Friedrichs II. s. neuerdings Rudolf Hiestand, Friedrich II. und der Kreuzzug, in: *Friedrich II.*, Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 85), Tübingen 1996, S. 128-149. Zu den komplizierten Ereignissen dieser Zeit und den ständig wechselnden Koalitionen s. Peter Jackson, The crusades of 1239-41 and their aftermath, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 50 (1987), S. 33-60. Zu dem in Jerusalem residierenden ortho-

Dennoch führte auch diese kurzzeitige Rückgewinnung Jerusalems zu erneuten Kontroversen zwischen Lateinern und Orthodoxen. Wieder - wie schon zur Zeit des Theorianos - wurde aus dem Heiligen Land, diesmal vom Patriarchen Athanasios II. selbst, eine Anfrage an die Hauptstadt, d.h. an den sich in Nikäa im Exil befindlichen Patriarchen von Konstantinopel Germanos II., gerichtet. Dabei ging es zum einen darum, wie man mit der offenbar in einem päpstlichen Schreiben an Athanasios ergangenen Aufforderung, sich der lateinischen Kirche unterzuordnen, umgehen solle. Wurde dieses Thema offenbar von außen an Athanasios herangetragen, so scheint die in dem Schreiben des Athanasios an Germanos II. enthaltene Frage nach der den Azyzen gegenüber einzunehmenden Haltung vom Jerusalemer Patriarchen selbst ausgegangen zu sein. Seit dem Schreiben des Theorianos aus den 1170er Jahren hatte sich die Situation allerdings mit der Eroberung Konstantinopels und der Errichtung eines lateinischen Patriarchats grundlegend verändert.⁵⁷ Dementsprechend scharf fiel die Antwort des Patriarchen von Konstantinopel aus.⁵⁸ Er ermahnt den Jerusalemer Patriarchen, auf kei-

doxen Patriarchen Athanasios II. s. Johannes Pahlitzsch, Athanasios II, a Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem (c. 1231-1244), in: *Autour de la première croisade*, Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), hg. von Michel Balard, Paris 1996.

57 Zum byzantinischen Reich von Nikäa s. Michael Angold, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society Under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford 1975. Die kirchlichen Verhältnisse behandeln Jean Richard, *The Establishment of the Latin Church in the Empire of Constantinople (1204-1227)*, in: *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, S. 45-62, sowie Michael Angold, *Greeks and Latins after 1204: The Perspective of Exile*, ebd., S. 63-86.

58 Von den hier genannten drei Schreiben ist lediglich der ohne Datum, Adressat und Absender überlieferte Brief des Patriarchen von Konstantinopel an seinen Amtskollegen in Jerusalem erhalten, A. Pavlov, *Kritičeskije opyty po istorij drevnejšej greko-russkoj polemiki protiv latinjan*, St. Petersburg 1878, S. 158-163. Eine französische Übersetzung von Teilen des Briefes findet sich bei Venance Grumel, *Jérusalem entre Rome et Byzance: Une lettre inconnue du patriarche de Constantinople Nicolas III à son collègue de Jérusalem (vers 1089)*, in: *Échos d'Orient*, 38 (1939), S. 105-117, der den Brief fälschlicher Weise auf das Ende des 11. Jahrhunderts datiert; ebenso: Anton Michel, *Die byzantinische und römische Werbung um Symeon II. von Jerusalem (1085/86)*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 62 (1943/44), S. 164-177. Dagegen s. Darrouzès, *Les documents byzantins du XIIe siècle sur la primauté romaine*, S. 43-51. *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, Bd. 1: *Les Actes des patriarches*, fasc. 4: *Les registres de 1208 à 1309*, hg. von Vitalien Laurent, Paris 1971, S. 109, hält auch eine Datierung auf die 1270er Jahre im Rahmen der Auseinandersetzungen um die vom Kaiser Michael VII. Palaiologos betriebenen Kirchenunion für möglich. Die Ähnlichkeit der im Schreiben aufgegriffenen päpstlichen Argumentation mit einem Brief Papst Gregors IX. an Germanos II., *Acta Honorii et Gregorii IX*, Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, series 3, vol. 3, hg. von Aloysius L. Tàutu, Città del Vaticano, 1950, Nr. 179, S. 235-239, wie auch die hier dargelegten näheren Umstände sprechen meiner Meinung nach für die Verfasserschaft Germanos' II., vgl. Pahlitzsch, Athanasios II.

nen Fall die Messe mit Azymen zu feiern, deren Gebrauch er in einer ausführlichen Abhandlung verwirft, ehe er sich die Widerlegung des päpstlichen Primatsanspruches zuwendet. Es scheint so, als sei Athanasios, dem gegenüber die Lateiner im unbefestigten und isoliert gelegenen Jerusalem wenig Druckmittel besaßen, zur Bewahrung seiner Position zu Zugeständnissen oder zumindest zu Toleranz in der Frage des eucharistischen Brotes bereit gewesen. So berichtet Georgios Metochites, Athanasios habe sich sehr um ein Einverständnis mit dem päpstlichen Legaten im Heiligen Land bemüht.⁵⁹ Der Patriarch von Konstantinopel droht dagegen jedem mit der Exkommunikation, der sich den Lateinern anschließen sollte. Die Orthodoxen müßten ihrem Glauben treu bleiben, selbst wenn sie dafür sterben müßten.⁶⁰ Wann und in welchem Kontext der Azymenfrage Bedeutung zukam, läßt sich hier im Vergleich mit dem Brief des Theorianos in aller Deutlichkeit feststellen. Dort, wo die Orthodoxen bedrängt und unter Druck gesetzt wurden, erlangten die Azymen sozusagen als äußeres Zeichen der Rechtgläubigkeit besondere Relevanz, sei es nun in 'Ain Karim oder im von den Lateinern eroberten Konstantinopel. Befand man sich dagegen auf orthodoxer Seite in einer relativ gesicherten Position, war man durchaus bereit, den Gebrauch des ungesäuerten Brotes zu tolerieren, sofern es die Umstände geboten erscheinen ließen. Dies traf offensichtlich auch auf Athanasios II. von Jerusalem zu. In Abwesenheit des lateinischen Patriarchen konnte er zwar ungehindert sein Amt in der Heiligen Stadt ausüben, dennoch dürfte er an einem guten Verhältnis zu den lateinischen Stadtherren interessiert gewesen sein.⁶¹

Mit der Eroberung Jerusalems im Jahr 1244 durch die H̱warizmier, in deren Verlauf auch Athanasios II. umgebracht wurde, und der Zurückdrängung und endgültigen Vertreibung der Kreuzfahrer durch die Mamlyken im Jahr 1291 endete der Einfluß der lateinischen Kirche auf das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Jerusalem. Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Existenz einer eigenständigen melkitischen Kirche trotz aller Unterordnungsversuche von seiten der lateinischen Hierarchie auch im 12. Jahrhundert nie in Frage stand. Allerdings hatten die orthodoxen Christen mehr als die übrigen orientalischen Glaubensgemeinschaften unter der Errichtung einer lateinischen Kirche zu leiden, da diese für sich beanspruchte, die Nachfolge der orthodoxen Patriarchen und Bischöfe anzutreten. Im 13. Jahrhundert scheint sich die Lage für die Orthodoxen verbessert zu haben. Auch wenn die lateinische Hierarchie ihre Ansprüche in der Theorie aufrecht erhielt, genossen die Melkiten jetzt offenbar dieselben Freiheiten wie die anderen orientalischen Christen. Im islamischen Jerusalem konnten sie sogar

59 Georgios Metochites, *Historia dogmatica*, in: *Novae Patrum Bibliothecae*, hg. von Angelus Mai, Bd. 8, Teil 2, Rom 1871, S. 33.

60 Pavlov, *Kritičeskie opyty*, S. 167-168.

61 S. dazu Pahlitzsch, Athanasios II.

ihre führende Stellung aus der Zeit vor den Kreuzzügen wieder einnehmen. Der Azymenfrage kam im Rahmen der wechselseitigen Beziehungen eine besondere Rolle zu. Im Heiligen Land wurde nicht die Hinzufügung des *filioque* oder der päpstliche Primatsanspruch diskutiert. Rituelle Fragen, allen voran das Problem des eucharistischen Brotes, standen hier im Vordergrund. Im direkten Zusammenleben ergaben sich aus der Unterschiedlichkeit der äußeren Merkmale die eigentlichen Reibungspunkte, hieran entfachten sich die Auseinandersetzungen. In einer abgesehen von der gebildeten Oberschicht weitgehend illiteraten Gesellschaft kam den äußeren Zeichen als Ausdruck der sozialen Zugehörigkeit besondere Relevanz zu. Identität konstituierte sich für die Melkiten gerade in Palästina mit seiner vielfältigen Symbiose unterschiedlichster religiöser und ethnischer Gruppen im Ritus.⁶² So ist es erklärlich, daß sich die wenigen Zeugnisse der Auseinandersetzungen zwischen Lateinern und Orthodoxen nicht direkt mit dem eigentlichen Grundproblem, dem Streit um die kirchliche Autorität, beschäftigen. Die Azymenfrage stellte für die melkitische Gemeinde im Heiligen Land keine Nebensächlichkeit dar. Es ging hierbei vielmehr um die Selbstbehauptung der Melkiten in einer der schwierigsten Phase ihrer Geschichte.

62 Nach Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 142-144, „beruht die Kohärenz der Gruppe auf dem Prinzip der rituellen Wiederholung“, ein Phänomen, das von ihm auch als „rituelle Kohärenz“ bezeichnet wird.

DIE SAMARITANER IN DER KREUZZUGSZEIT

FERDINAND DEXINGER (WIEN)

Vorbemerkungen

Die Quellenlage erlaubt keine befriedigende Darstellung der Geschichte der Samaritaner in der Kreuzzugszeit. Es ist im Grunde nur möglich, die Lebensumstände der Samaritaner in groben Strichen zu zeichnen und auf einige Aspekte ihrer Religion in dieser Zeit hinweisen.

1. In seiner vor nunmehr 90 Jahren erschienenen Gesamtdarstellung über die Samaritaner, charakterisierte MONTGOMERY die Quellenlage fast resignativ: "... **the Crusaders**, despite the fact that their armies went the length and breadth of the Holy Land and that for extensive terms of years their rule was established on its sacred soil, have, **left no record of the Samaritans**". Demgegenüber bemerkt KEDAR, der sich in letzter Zeit eingehend mit dieser Periode der samaritanischen Geschichte beschäftigt hat, viel optimistischer: "The information on internal Samaritan activities in the Frankish period is considerable."²

Der darin zum Ausdruck kommende Wandel in der Sicht der Quellenlage rührt daher, daß seit Montgomery viele Einzelheiten zusammengetragen wurden³, mit deren Hilfe ein deutlicheres Bild von der Situation der Samaritaner im Mittelalter gezeichnet werden kann. Dazu trägt auch die Auswertung der Kreuzfahrer-Chronik des Baldricus von Dol⁴ und des anonym überlieferten "Tractatus de locis et statu terre sancte ierosolimitane"⁵ Die darin enthaltenen Aussagen über

1 MONTGOMERY, Samaritans 131

2 KEDAR, Frankish Period 89.

3 Hier ist besonders auf BEN-ZVI, Sefer zu verweisen.

4 BALDRICUS episcopus Dolensis, Historia Jerosolimitana RECUEIL, Historiens Occidentaux Bd. IV besonders p.100, Anm. 13 (Ms G) und p. 105 Anm. 15, 16, 19..

5 THOMAS, Sitzungsberichte. Neu herausgegeben von KEDAR, Jehudim

die Samaritaner waren, wie seine eingangs zitierte Feststellung zeigt, Montgomery nicht bekannt, wurden von ihm jedenfalls nicht herangezogen.

1) Die Herkunft der Samaritaner

Um die durch die Kreuzzüge für die Samaritaner entstandene Lage richtig einschätzen zu können, sei hier ein ganz kurzer religionsgeschichtlicher Abriß vorausgeschickt.⁶ Die Samaritaner verehren wie Juden und Christen den biblischen Gott. Ihre Hl. Schrift besteht nur aus dem Pentateuch⁷, dessen religionsgesetzliche Bestimmungen sie wie die Juden beobachten und der auch in einer arabischen Übersetzung vorliegt⁸. Das christliche Interesse an den Samaritanern ist nicht nur durch den Umstand begründet, daß sie im NT (vgl. Lk 10,30-37; 17,16-18; Act 8,4-25; Joh 4,4-42) genannt werden. Das Wissen um Ursprung und Eigenart ihrer Religion trägt auch zu einem besseren Verständnis der Entwicklung der jüdischen Religion bei. In der rabbinischen Literatur (vgl. BerR 94,7) wird der Ursprung der Samaritaner mit 2Kg 17,24-41 in Verbindung gebracht. Demnach wären die Samaritaner die Nachfahren halbbekehrter, aus Kutha stammender heidnischer Kolonisten, die nach der Unterwerfung des Nordreiches Israel durch die Assyrer im Jahre 722 v.Chr. in Samaria angesiedelt wurden. Daher werden die Samaritaner im rabbinischen Schrifttum "Kuthäer" genannt. Diese Auslegung von 2Kg 17 begegnet erstmals bei Josephus Flavius (Ant. IX,14,3 288-291)⁹ und muß als das Ergebnis antisamaritanischer Polemik angesehen werden, die auf die Makkabäerzeit zurückgeht. Die Samaritaner selbst verstehen sich und nicht die Juden als das eigentliche Israel.

Die samaritanische Textform der 5 Bücher des Mose (vgl. etwa die samaritanische Fassung des Dekalogs in Ex 20) ist das älteste Zeugnis samaritanischer Religionsgeschichte. Die Analyse des SP läßt zusammen mit den in Qumran gefundenen Bibelfragmenten und unter Berücksichtigung der charakteristischen samaritanischen Buchstabenform erkennen, daß es sich um eine Textgestalt handelt, die aus dem 2.Jh.v.Chr. stammt. Zusammen mit anderen Indizien läßt sich daraus der Schluß ziehen, daß die Samaritaner in der hasmonäischen Zeit als selbständige religiöse Gruppe aus den in und um Sichem lebenden Angehörigen

6 Vgl. MACDONALD, *Theology*, BOWMAN, *Documents*, KIPPENBERG, *Garizim*, COGGINS, *Samaritans*, PUMMER, *Samaritans*, CROWN, *Bibliography*, DEXINGER-PUMMER, *Samaritaner*, CROWN, *Samaritans*

7 GALL, *Pentateuch*.

8 SHEHADEH, *Arabic Translation*.

9 Vgl. DEXINGER, *Ursprung* 132-134..

der biblischen Jahwe-Religion hervorgegangen sind.¹⁰ Das aus der Entstehungszeit stammende gemeinjüdische Erbe hat dann eine Sonderentwicklung durchgemacht, die es nicht erlaubt, alle Elemente der samaritanischen Religion als alt zu bezeichnen. Der alte kultische Mittelpunkt der Samaritaner ist jedoch nicht Jerusalem, sondern der heilige Berg Garizim. Dort werden, im Unterschied zum gegenwärtigen jüdischen Brauch, zu Ostern auch noch die Lämmer geschlachtet. Seit der 129 v.Chr. durch Johannes Hyrkanus erfolgten Zerstörung ihres Altares auf dem Garizim (sie hatten dort kaum einen Tempel) besteht kein eigentlicher Opferkult mehr. Dennoch kommt den Priestern (seit 1624 nur mehr Leviten) eine führende Stellung zu. Gegenwärtig (1997) hat Joseph Ab Hisda die Hohepriesterwürde inne. Im Unterschied zum rabbinischen Judentum haben die Samaritaner weder Mischna noch Talmud entwickelt, sondern beziehen sich in ihrer religionsgesetzlichen Praxis ausschließlich auf den Pentateuch. Die samaritanische Gemeinde zählt in den beiden Zentren Nablus (Sichem) und Holon (Tel Aviv) heute zusammen etwa 500 Seelen.¹¹

Die wissenschaftliche Erforschung der Samaritaner begann am Ende des 16. Jh. mit Joseph J. Scaliger (1540-1609) und führte zu einer erheblichen Differenzierung der traditionellen Sichtweisen.¹² Das entscheidende Ereignis in der Forschungsgeschichte war das Bekanntwerden des samaritanischen Pentateuchs in Europa, nachdem Pietro della Valle 1616 ein vollständiges Exemplar in Damascus erworben hatte. Die ältesten erhaltenen samaritanischen Werke stammen aus dem 4.Jh.n.Chr. Neben dem sam. Targum¹³ ist vor allem "Tibart Marqe" zu nennen¹⁴, eine Schrift, die eine Verherrlichung des Mose enthält, dem in der samaritanischen Religion insgesamt eine beherrschende Position zukommt. Seit dem Mittelalter entstanden (z.T. in arabischer Sprache) mehrere, voneinander abhängige Chroniken, deren älteste die aus der Mitte des 12.Jh. stammende "Tolida-Chronik" ist.¹⁵ Ein wichtiger Bestandteil der samaritanischen Literatur sind die liturgischen Texte¹⁶ zu den mit den jüdischen weitgehend identischen Festen und Gottesdiensten. Zu ihrem späteren Schrifttum gehören neben den

10 DEXINGER, Ursprung.

11 Über das Leben der Gemeinde berichtet die seit 25 Jahren erscheinende, von Benjamin ZADAKA redigierte Zeitschrift: "A.B.-The Samaritan News"

12 Ein Forum für den wissenschaftlichen Meinungsaustausch bietet seit 1982 die Société des Etudes Samaritaines, die von Dom Guy SIXDENIER OSB. in Paris gegründet wurde und im Sommer 1996 ihren 5. Kongress abgehalten hat.

13 TAL, Targum.

14 BEN-HAYYIM, Tibart Marrqe.

15 BOWMAN, Transcript.

16 COWLEY, Liturgy.

schon genannten Werken noch das als Chronik gezählte Buch Josua¹⁷ (in keiner Weise mit dem gleichnamigen biblischen textlich verwandt), Asatir¹⁸, Molad Moshe¹⁹, Kitab al-Mirat²⁰, Kitab at-Tabbah²¹, Kitab al-Kafi²² und Malef²³. Diese Texte bieten, wie schon vorwegnehmend gesagt werden kann, kaum direkte Aussagen im Hinblick auf die Periode der Kreuzzüge. Indirekt erlauben sie freilich gewisse Rückschlüsse auf das religiös-kulturelle Leben der Samaritaner in dieser Periode.

2) Die Zahl der Samaritaner in der Kreuzzugszeit.

Zu Beginn der Kreuzzugszeit war die Zahl der Samaritaner in Nablus als auch in den verschiedenen Orten der Diaspora sehr geschrumpft.

Über die Größenordnung geben uns verschiedene Quellen Aufschluß. In Nablus lebten die Samaritaner gemeinsam mit den schon bisher ansässigen orientalischen Christen, den Moslem sowie den hinzugekommenen Kreuzfahrern. Nach Auskunft des jüdischen Reisenden BENJAMIN von TUDELA²⁴ waren 1000 Seelen (vielleicht sind jedoch Haushalte gemeint) samaritanisch. Wenn man annimmt, daß die Gesamtbevölkerung 10000-15000 betrug, so würde das bedeuten, daß etwa 10% davon Samaritaner waren.²⁵ ALI VON HERAT (Ali al-Harawi) allerdings sagt im Jahre 1173: "Die Samaritaner sind in der Stadt sehr zahlreich."²⁶ Das ließe es zu, die Angabe des Benjamin von Tudela im Sinne von "1000 Haushalte" zu verstehen und dann damit zu rechnen, daß etwa ein Drittel der Bewohner von Nablus Samaritaner waren²⁷. Allerdings spricht der schon erwähnte "Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane", eine anonyme Quelle, die

17 JUYNBOLL, Chronicon.

18 BEN-HAYYIM, Asatir.

19 MILLER, Molad Moshe.

20 POHL, Kitab.

21 WEDEL, Kitab.

22 NOJA, Kitab.

23 BAGULEY, Critical Edition.

24 Seine Reise nach Palästina fand etwa im Zeitraum zwischen 1159 und 1173 statt.

25 SCHUR, Samaritans 101.

26 Cf. LeSTRANGE, Palestine 512.

27 Das ist die Überlegung von SCHUR, Samaritans 102.

zwischen 1168 und 1187 zu datieren ist²⁸, von nur 300 Samaritanern auf der ganzen Welt:

„Alii sunt Samaritani. Similiter inbelles sicut Judei. linteo circinatum caput habentes. Judeis similes in cultu. sed in mente dissimiles circinatum caput habentes. Judeis similes in cultu. sed in mente dissimiles ualde, nam crudeles sunt inimici adinuicem, solum modo V libros Moysi seruunt. litterarum hebrearum partem habent sed non omnes. ydiomate sarracencio utuntur. isti ita infelices sunt in generis sui propagatione quod in toto mundo uix trecenti inueniuntur.“²⁹

Diese Zahl ist sicher zu klein, da Benjamin von Tudela außer den 100(0) in Nablus noch von 200 Samaritanern in Caesarea und 300 in Aschkelon weiß.³⁰ Außerdem erfahren wir aus der zeitgenössischen um 1149 redigierten samaritanischen Tolida-Chronik von einer samaritischen Diaspora in Gaza und Akko.³¹ Dazu kommen noch 400 Samariter in Damaskus, die Benjamin von Tudela verzeichnet.³² Diese Zahlen sind durchaus mit den Angaben des DIMASHQI vereinbar, der kurz nach der Vertreibung der Kreuzfahrer (1291) schreibt:

„In keiner anderen Stadt gibt es so viele Samaritaner wie dort (sc. in Nablus), denn in keiner anderen Stadt Palästinas gibt es von den Samaritanern 1000 Seelen.“³³ In jedem Fall waren sie eine, wenn auch große Minderheit im ursprünglichen Kern ihres Siedlungsgebietes nahe dem Zentrum ihres Kultes.

Diese demographische Situation ist nicht erst das Resultat der Kreuzzüge sondern war die Folge der vorausgehenden Entwicklungen in der byzantinischen und in der ersten Phase der islamischen Herrschaft. Man könnte sagen, daß die Samaritaner ihre Eigenart als ethno-religiöse Gruppe gerade deshalb bewahren konnten, weil sie nicht als politisch relevante Gruppe angesehen wurden. Wie sich die Kontakte mit anderen Gruppen in der Kreuzzugszeit gestalteten, soll nun kurz skizziert werden.

28 KEDAR, Jehudim

29 Der Text bei KEDAR, Jehudium, eine ausführliche Besprechung 390-394

30 ADLER, Itinerary 21 Z. 17; 22 Z. 5; 29 Z. 3 (heb. pag.)

31 BOWMAN, Transcript col. 22 b-23b; NEUBAUER, Chronique, 409 (Text), 448 (Übersetzung).

32 ADLER Itinerary 31 Z. 14.

33 LeSTRANGE, Palestine 513.

3) Das Verhältnis zu Franken und Juden.

Die Gruppenzugehörigkeit der Samaritaner wurde damals wie auch heute durch die Religionszugehörigkeit bestimmt. Im Alltag unterschieden sie sich von anderen durch die Kleidung nicht jedoch durch die Sprache erkennbar.³⁴ Der 'Tractatus' erwähnt ja die Kopfbedeckung der Samaritaner, die sie als solche erkennbar macht: *"linteo circinatum caput habentes"*. wogegen es von der Sprache heißt: *"ydiomate sarracenco utuntur."* Sie hatten wohl eine ähnliche Kopfbedeckung, wie sie heute die Drusen tragen und sprachen das lokale Arabisch.

Wichtig für das Schicksal der Samaritaner in dieser Periode dürfte der Umstand gewesen sein, daß sie von den Kreuzrittern ähnlich wie die Juden als kampfuntauglich eingeschätzt wurden, wie sich wieder aus dem 'Tractatus' ergibt: *"similiter inbelles sicut Judei."* Das war wohl, wie die Geschichte der Samaritaner zeigt, keine Erbanlage, sondern wohl die Frucht einer klugen Realpolitik. Die geringe Zahl erlaubte keinen Widerstand, sondern nur Überleben durch Unterwerfung.

Was das Verhältnis zu den wenigen damals in Palästina lebenden Juden betrifft, so stehen zwei Aussagen einander gegenüber. Einerseits heißt es im 'Tractatus' über das Verhältnis von Juden und Samaritanern in Palästina: *"crudeles sunt inimici adinuicem..."* In Nablus findet Benjamin zwar keine Juden. Für Damascus kann er anderseits sagen:

„In DammeSEQ leben etwa dreitausend Juden, darunter Schriftgelehrte und wohlhabende Leute. ... Karaiten leben in der Stadt etwa einhundert, Kutim etwa vierhundert. Zwischen ihnen herrscht Eintracht, aber sie heiraten nicht untereinander.“³⁵ Über die Kontaktnahme des jüdischen Gelehrten R. Moshe ben Nachman (1195-1270) mit Samaritanern³⁶ berichtet im 16. Jh. bereits Azariah dei Rossi in seinem Werk Meor Enajjim. Nachmanides hielt sich um 1267 in Akko auf. Dort kommt ihm eine antike Münze in die Hände, deren Prägung er zwar beschreiben, deren Aufschrift er aber nicht lesen kann. Als man sie einem Samaritanern zeigte, konnte dieser die Schrift sofort entziffern. Azariah dei Rossi erkannte sehr richtig, dass es sich dabei offenbar um eine Münze aus dem ersten Jüdischen Krieg gegen Rom gehandelt hat und fügt seinem Bericht die Abbildung

34 In diesem Zusammenhang ist eine Strafbestimmung der Synode von Nablus (1120) von Interesse, wo es im Capitulum XVI heißt: "Si Saracenus aut Saracena Francigeno more se induant, infiscentur." MANSI, XXI, 264.

35 SCHREINER, Jüdische Reisen 55, ADLER, Itinerary 31

36 Vgl. CHAVEL H. D. (ed), Moshe b. Nahman, Commentaries on the Torah, Vol. II, Jerusalem 1969, 507

einer Münze hinzu, die er selbst gesehen hat und die der des Nachmanides glich.³⁷

Diese Kontaktnahme ist insofern für die örtlichen Verhältnisse nicht signifikant, als es sich um den Kontakt mit Reisenden handelte, die sicher schon immer anders verlaufen sind, als es unter nebeneinander lebenden Bevölkerungsgruppen für gewöhnlich der Fall ist.

Eine charakteristischere Art des Kontaktes zwischen Samaritanern und Kreuzfahrern beschreibt William von Tyrus (gest. 1186). Dieser Historiker des Königreichs Jerusalem beklagt, daß die Fränkische Oberschicht unter dem Einfluß ihrer Frauen die lateinische Medizin verachtet hätte, und ärztliche Hilfe bei Juden, *Samaritanern* oder Sarazenen suchte.³⁸

Nosti enim Orientales principes, maxime id efficientibus mulieribus, sprete nostrorum Latinorum physica ed medendi modo, solis Judaeis, Samaritanis, Syris et Saracenis fidem habentes, et eis se commendant, physicarum rationum prorsus ignaris“

Ein analoges Beispiel außerhalb des Kreuzfahrerbereiches ist der Autor des samaritanischen Werkes „Kitab al-Mirat“ (verfaßt zwischen 1115 und 1190)³⁹, der in Damaskus lebte und als Arzt in die Dienste Saladins trat.⁴⁰

KEDAR verweist noch auf einen Beleg für weitergehende Beziehungen. Im Zusammenhang mit dem Erbrechtsvorschriften (Die Überschrift lautet: Ici orres par quantes choses peut li fils deseriter par droit son pere et sa mere de tout ce que il ont.)⁴¹ findet sich eine Bestimmung König Balduin II. (1118-1131) in der es um Kreuzfahrer geht, die sich in islamische Länder begaben, um dort Juden oder Samaritaner (nach Ms Venedig) zu werden:

„La septime raison si est, si li peres ou la mere se vont reneer en terre de Saransins, ou de vientent Juis ou Sarasins (Ms. Venedig: ou il devienent Juif ou Samaritans.“⁴²

Wenn auch nicht näher auf die Motive eingegangen wird, so ist nicht daran zu zweifeln, daß es einen solchen Religionswechsel auch tatsächlich gab.⁴³ In die-

37 CASSEL, Meor 450f.

38 WILHELM von Tyrus, Historia 18,34 p. 879 und HUYGENS, Chronique 859. Zu einem Samaritanischen Arzt in Alexandria vgl. GOITEIN, A Mediterranean Society, II, 250

39 POHL, Kitab al-Mirat 23-27.

40 Nach BEN-HAYYIM ist er auch der Autor einer 'Einführung in die Grammatik der hebräischen Sprache'. Vgl. BEN-HAYYIM, Literary and Oral Tradition I, xxx-xxxiv, 1-127 (Heb.).

41 KAUSLER, Livres des Assises CCXXX, 269.

42 Livre des Assises, chap. 235, in: KAUSLER, Livres des Assises 270 (MS Venedig). Eine Diskussion des Textes bietet KEDAR, Jehudium 402-403.

43 Vgl. KEDAR, Jehudim 403.

sem Zusammenhang ist die Synode von Nablus (1120) von Interesse. In den überlieferten Beschlüssen⁴⁴ ist von den Samaritanern zwar nicht die Rede, aber das argumentum e silentio läßt es durchaus zu, einen wichtigen Schluß zu ziehen. In den "Capitula" XII bis XV ist nur von außerehelichen Beziehungen zwischen Christen und "Sarazenen" die Rede: "Capitulum XII. Si quis cum consentiente sibi Saracena concubuisse probatus fuerit, ementuletur, illa vero naso truncetur."⁴⁵ Das ist kaum ein Zufall. Vielmehr dürfte es solche Beziehungen zwischen Christen und Juden oder Samaritanern tatsächlich nicht gegeben haben. Die Samaritaner suchten offenbar keinen persönlichen Kontakt mit den Christen. Dafür spricht auch, was DIMASHQI berichtet: "Man sagt, daß wenn ein Moslem, ein Jude, ein Samaritaner und ein Christ auf einem Weg zusammenkommen, wird der Samaritaner die Gesellschaft des Moslem vorziehen."⁴⁶

Andererseits ging die Berücksichtigung des Selbstverständnisses anderer religiöser Gruppen im Herrschaftsbereich der Kreuzfahrer soweit, daß die 'Assises' genannten Verordnungen für die Eidleistung differenziert bestimmen, worauf der Eid abzulegen ist: Juden haben auf die Tora, Muslime auf den Koran, Christen auf Kreuz und Evangelium und die Samaritaner auf ihren Pentateuch:

*Mais le Samaritan doit iurer sur les cinq livres de Moyses que il tient*⁴⁷

zu schwören.⁴⁷ Die Kreuzfahrer hatten also wahrgenommen, daß sich der samaritanische Pentateuch von der Tora der Juden unterschied. Insgesamt aber läßt dieser Befund darauf schließen, daß die einzelnen Gruppen nur die für das Zusammenleben unumgänglich notwendigen äußeren, technischen Kontakte pflegten. Ansonsten lebte man aber damals wie übrigens auch vielfach heute noch, nur in seiner eigenen Gruppe.

4) Die Kultausübung in der Kreuzzugszeit.

Der Samaritanische Hohepriester blieb, was ja nicht selbstverständlich ist, während der gesamten Kreuzzugszeit in Nablus.⁴⁸ und leitete das Pesach-Opfer am Garizim, zu dem "aus Ägypten und dem Land Damaskus und allen heidnischen (=moslemischen) Gebieten, wo sie wohnten" die Samaritaner zusammen-

44 MANSI, Concilium Neapolitanum, Sacr. Concil. XXI, 261-266.

45 MANSI, XXI, 264.

46 Le STRANGE, Palestine 513.

47 Livre des Assises des Bourgeois chap. 236, in: KAUSLER, Livres des Assises 272.

48 KEDAR, Jehudim 395 verweist, was die Situation der Juden betrifft, auf den Bericht des Benjamin von Tudela (ADLER, Itinerary 29), wonach das Haupt der Akademie des Heiligen Landes offenbar nach Damaskus emigriert war.

kamen.⁴⁹ Es ist nicht ganz klar, was das Motiv für diese Duldung eines fremden religiösen Mittelpunktes durch die Kreuzfahrer war. Leider wird nirgends mitgeteilt, ob die Kreuzfahrer dabei, wie man vermuten könnte, von der positiven Sicht der Samaritaner im Neuen Testament bestimmt waren.

In der schon mehrmals genannten Tolida-Chronik ist von einem wohlhabenden Samaritaner Ab Giluga die Rede, der, wenn die Identifikation zutreffend ist, von einer Familie aus Gaza stammte und um 1137 in Akko lebte. Neben anderen Wohlaten für die Samaritaner nahm er sich der Renovierung von Synagogen an und ließ sogar eine neue in Nablus errichten. Überdies führte er den Gebrauch von Trompeten in die Liturgie ein.⁵⁰

Aus einer Notiz⁵¹ des ALI von HERAT (1173) erfahren wir überdies von einer Synagoge außerhalb von Nablus, von der die Samaritaner sagten, daß sie an der Stelle stünde, an der sich Adam zum Gebet niedergeworfen habe. Er erwähnt auch, daß die Gebetsrichtung der Samaritaner der Garizim war.

In dieser Zeit wurden auch Tora-Rollen geschrieben, wie sich aus dem Taschkil einer der durch von GALL benützten Handschriften ergibt. Die Rolle wurde 1166/67 für die Synagoge von Asafa geschrieben.⁵²

Eine sehr wichtige Beschreibung der Samaritaner bietet für die Zeit um 1200 der jüdische Reisende Benjamin von Tudela, dessen Bericht hier wörtlich wiedergegeben werden soll:

„Von dort (sc. Sabastija) sind es zwei Parasangen bis Nablus, das ist Schechem auf dem Gebirge Ephraim. Dort lebten keine Juden. Es liegt im Tal zwischen den Bergen Gerisim und 'Eval. In der Stadt leben etwa tausend Kutim, die einzig die Tora des Mosche, er ruhe in Frieden, anerkennen. Man nennt sie Samaritaner. Sie haben Priester aus der Nachkommenschaft Aharons, man nennt sie Aharomim (Aaroniten). Sie verheirateten sich nicht mit Kutim, sondern Angehörige der Priesterfamilien verheirateten sich nur mit Angehörigen von Priesterfamilien, damit sie sich nicht mit jenen (den Kutim) vermischen. Sie aber sind Priester nach ihrer eigenen Tora. Sie bringen Schlachtopfer dar und opfern Brandopfer in ihrer eigenen Synagoge auf dem Berge Gerisim, wie in ihrer Tora geschrieben steht: „... so sollst du die Segnung legen auf den Berg Gerisim“, und sie sagen, daß dieser der eigentliche Platz des Tempels ist. Zu Pessach und den anderen Feiertagen opfern sie Brandopfer auf dem Altar, den sie auf

49 de MAS LATRIE *Chronique d'Ernoul*, 112.

50 BOWMAN, *Tolidah*, col. 22b, 24ab; NEUBAUER, *Chronique*, pp. 25, 26-27 (text), 64, 66-67 (translation). Vgl. ADLER - SELIGSOHN, *Nouvelle Chronique* 95-97.

51 LeSTRANGE, *Palestine* 512.

52 GALL, *Pentateuch*, LI..

dem Berge Gerisim errichtet haben, wie in ihrer Thora geschrieben steht: "... aufrichten sollt ihr auf dem Berge Gerizim [einen Altar] von den Steinen, die Jehoschua' und die Kinder Israels am Jordan aufgerichtet haben." Ferner sagen sie, daß sie vom Stamm Ephraim sind. Bei ihnen befindet sich das Grab Josephs, des Sohnes unseres Stammvaters Ja'aqov, er ruhe in Frieden, wie es heißt: "Die Gebeine Josephs, die die Kinder Jisra'els aus Mitzrajim mitgebracht hatten, begrub man in Schechem." Die drei Buchstaben He, Chet und 'Ajin haben sie nicht [in ihrem Alphabet]; das He aus [dem Namen] Avraham, das bedeutet, sie haben keine Würde, das Chet aus [dem Namen] Jitzchaq, das bedeutet, sie haben keine Gültigkeit, und das 'Ajin aus [dem Namen] Ja'aqov, das bedeutet, sie haben keine Demut. An die Stelle dieser Buchstaben setzen sie das Aleph. Daran kann man erkennen, daß sie nicht von der Nachkommenschaft Jisraels sind, denn sie kennen die Tora des Mosche nur ohne jene drei Buchstaben. Sie hüten sich vor Verunreinigung durch einen Gestorbenen, durch die Gebeine eines Erschlagenen und durch ein Grab. Die Kleider, die sie tagstüber tragen, legen sie ab, wenn sie in ihre Synagoge gehen. Dann waschen sie auch ihren Körper mit Wasser und ziehen andere Kleider an. Dies ist ihr Brauch alle Tage. Auf dem Berge Gerisim gibt es Quellen, Gärten und Obstgärten. Der Berg 'Eval hingegen ist dürres Land voll Steine und Felsen. Zwischen ihnen im Tal liegt Schechem."⁵³

Eine verhältnismäßig detaillierte und die des Benjamin in wenigen Details ergänzende Beschreibung samaritanischer Gebräuche stammt vom arabischen YAKUT aus der Zeit um 1225:

Nablus ist eine berühmte Stadt in Palästina und liegt zwischen zwei Bergen, die sich einengen, so daß der Ort nicht breit ist sondern sich der Länge nach erstreckt. Nablus verfügt über viel Wasser, denn es liegt nahe einem Berg, dessen Boden steinig ist. ... Nablus wird von den Samaritanern bewohnt, die eigentlich nur an diesem Ort leben und nur des Handels oder anderer Vorteile wegen anderswohin gehen. Die Samaritaner sind eine jüdische Sekte. Sie haben in Nablus eine große Synagoge, die sie „die Heilige“ nennen. Die Heilige Stadt Jerusalem ist ihnen verflucht. Wenn einer von ihnen dorthin gehen muß, nimmt er einen Stein und wirft ihn in die Richtung der Stadt Jerusalem. Der Berg Garazim wird im Pentateuch genannt. Die Samaritaner beten in seine Richtung.⁵⁴

Die Quellen belegen also eindeutig, daß die Samaritaner in dieser Periode der bei ihnen stets geübten Kultpraxis folgen konnten.

⁵³ Übersetzung nach SCHREINER, Reisen 39-41, ADLER, Itinerary 22f. (heb.pag.) fol. 33f. (Hebr. Text im Anhang)

Eine wichtige Einschränkung der Kultfreiheit ergab sich erst gegen Ende der Kreuzzugszeit. Chronik VII berichtet davon, daß nach dem Fall von Antiochia (1268), Tripolis (1289) und Beirut (1291), die Moslem die (Orientalischen) Christen aus Nablus vertrieben, ihre Kirchen zerstörten und den Samaritanischen Gebetsplatz "das Stück Landes" (Vgl. Gen 33,19) offenbar kultisch unbenutzbar machten:

Danach kamen sie zur Stadt Sichem, vertrieben die Unbeschnittenen, die sich dort und in allen ihren Städten befanden, schändeten ihre Kinder und zerstörten sie. Weiters schändeten sie von der Gemeinde der Söhne Israels, der Schomrim, die Synagoge der „Stückes Land“ (Gen 33, 19), die der hohe Priester Aqbon gebaut hatte. ... Sie zerstörten alle Gebäude und es kam schwere Trauer über die Gemeinde der Söhne Israels, der Schomrim.⁵⁵

Es hat den Anschein, als ob die Samaritaner wegen ihres doch bevorzugten Status unter der Kreuzfahrerherrschaft nach der Rückeroberung des Gebietes seitens der Moslem stärkeren Repressalien ausgesetzt waren.⁵⁶ Das bedeutete in der Folgezeit ein schweres politisches Erbe für die Samaritaner. Nablus blieb ja nach der Schlacht von Hattin in der Hand der Ayyubiden und kam nicht mehr in den Herrschaftsbereich der Kreuzfahrer.

5) Das Echo der Kreuzzugszeit in der samaritanischen Literatur.

MONTGOMERY stellte vor 90 Jahren etwas resignativ fest:

"For the age of the Crusades, when East and West came to know each other once more, we have most meagre information concerning the Samaritans."⁵⁷ Das trifft zu, wenn man die konkreten Angaben der samaritanischen Quellen über die Geschichte dieser Zeit im Auge hat. Es bleibt nur wenig auf das er verweisen kann:

54 Deutsch nach der Vorlage bei LeSTRANGE, Palestine 512 f.

55 ADLER - SELIGSOHN, Noubelle Chronique 129 (=99).

56 In diesem Sinn hat KEDAR, Frankish Period 92 den Bericht des Ibn Jubair, der zwischen 1183 - 1185 von Spanien aus reiste, gedeutet. Demnach sind im Gefolge der Plünderung von Nablus durch die Truppen des Saladin im September 1184 nur Franken und Samaritaner als Gefangene deportiert wurden: „The hands of the Muslims were filled with prisoners beyond numbers from the Franks and from sect of Jews called Samaritans, related to al-Samiri.“ (Der Text bei WRIGHT - GOEJE, Travels 299. Übersetzt von E. Ashtor bei KEDAR a.a.O.).

57 MONTGOMERY, Samaritans 130.

So wird in der Chronik des *Abu'l Fath* (=Chronik IV)⁵⁸, berichtet, daß die von Baba Rabba (im 3./4.Jh.) erbaute Synagoge bis zur Herrschaft der Franken (Franji) bestanden habe. Er fügt hinzu: -"Gott verfluche sie!"⁵⁹. Ansonsten wird aber nichts über die Kreuzfahrer berichtet. Die Chronik reicht zeitlich auch nur bis zum Vertragsabschluß mit Mohammad, so daß die Kreuzfahrerzeit außerhalb des Berichtszeitraumes liegt.

Die sogenannte *Chronik Adler* (= Chronik VII) berichtet wesentlich ausführlicher über die Periode.⁶⁰

Schließlich bezieht er sich noch auf den Brief der Samaritaner aus dem Jahr 1808, wo die Samaritaner auf eine Tradition Bezug nehmen, derzufolge die Franken vor etwa 600 Jahren aus Ashkelon und Caesarea Samaritaner deportiert hätten.⁶¹ Daran schließt die in der weiteren Korrespondenz mit europäischen Gelehrten zum Ausdruck kommende Erwartung, die Nachkommen der seinerzeit Deportierten nun wiedergefunden zu haben.

Der Mangel an samaritanischer Geschichtsliteratur erklärt sich wohl aus dem fehlenden Interesse an konkreten historischen Vorgängen, das die Samaritaner ja mit den Juden dieser Zeit teilen, und nicht etwa aus dem Verlust von alten Quellen. Ein etwas anderes Bild bietet sich nämlich in den Bereichen der Bibelauslegung, Sprachwissenschaft sowie der religionsgesetzlichen Literatur. Es wird nicht überraschen, daß die geringe Zahl der Samaritaner auch mit diesem literarischen Schaffen nicht imstande waren, Bibliotheken zu füllen. Die wenigen erhaltenen Werke vermitteln jedoch durchaus einen gewissen Eindruck von den religiös-kulturellen Interessen und den aus dieser Zeit stammenden Impulsen für neuere Entwicklungen. KEDAR kann daher mit gewissem Recht sagen: "The information on internal Samaritan activities in the Frankish period is considerable."⁶²

Dabei sollte man jedoch zwischen der Samaritanischen Diaspora in Damaskus und Ägypten einerseits und den Samaritanern in Palästina, konkret denen in Nablus, andererseits unterscheiden.

Obwohl wir uns hier auf letztere beschränken wollen, kann man den Beitrag der samaritanischen Diaspora in der Kreuzzugszeit sicher nicht ganz außer acht lassen. So sind etwa *das arabische Buch Josua* (= Chronik IV)⁶³ oder *Kitab*

58 VILMAR, Abu'l Fath 132. Engl. Übersetzung bei STENHOUSE, Abu'l Fath 183.

59 Vgl. MONTGOMERY, Samaritans 131 Anm 16.

60 Vgl. ADLER-SELIGSOHN, Nouvelle Chronique 124ff (=94ff), MONTGOMERY, Samaritans 130f.

61 DeSACY, Correspondance 75.

62 KEDAR, Frankish Period 89.

63 JUYNBOLL, Chronicon Samaritanum.

*al-Mirat*⁶⁴ nicht im Herrschaftsbereich der Kreuzfahrer, sondern in der samaritanischen Diaspora, d.h. in Ägypten bzw. Damaskus entstanden. Ähnliches gilt für die *arabische Bibelübersetzung*. Die ältere Fassung stammt von Abu'l Hassan as-Suri, der noch vor der Kreuzzugszeit (wohl in Damaskus) lebte.⁶⁵ Eine Überarbeitung erfolgte durch den Mitte des 13.Jh. in Ägypten lebenden Abu Said.⁶⁶

Immerhin kann man davon ausgehen, daß die im Heiligen Land lebenden Samaritaner, sich dieser schon im 11.Jh. entstandenen Übersetzung bedienten. Die Tatsache einer arabischen Bibelübersetzung weist auf einen wichtigen kulturellen Umstand hin. Seit dem 11. Jh.⁶⁷ bedienen sich die Samaritaner für ihr außerliturgisches literarisches Schaffen nicht mehr des samaritanischen Aramäisch sondern des Arabischen, das dann erst im 14. Jh. durch die Schaffung und Verwendung des von A. TAL und M. FLORENTIN so genannten Hybrid-Hebräisch verdrängt wurde.

Das wohl wichtigste noch Aramäisch verfaßte, aus Nablus stammende Werk ist die sogenannte *Tolida-Chronik* (=Chronik III), die um 1149 vollendet wurde.⁶⁸

In dieser Chronik wird über ein Ereignis in der Kreuzfahrerzeit berichtet, das mit dem Namen eines gewissen Ab Giluga verbunden ist, der auch als Autor eines liturgischen Textes erscheint. Diese zugegebenermaßen bescheidenen Textzeugnisse gewähren aber doch einen ganz guten Einblick in das damalige religiöse Weltbild der Samaritaner.

Der Name Ab Giluga erscheint in der Tolida zweimal, wobei nicht ganz sicher ist, ob es sich wirklich um dieselbe Person handelt, da die beiden Textpassagen stilistisch verschieden sind und möglicherweise von verschiedenen Autoren stammen könnten.⁶⁹ Wenn jedoch beide Stellen, was durchaus wahrscheinlich ist⁷⁰, zusammengehören, dann war Ab Giluga eine wohlhabende Persönlichkeit, die einer Familie aus Gaza entstammte und um etwa 1137 in Akko lebte.

Die Tolida-Chronik berichtet nun, daß in der Zeit des Hohenpriesters Aa-

64 POHL, Kitab al-Mirat.

65 SHEHADE, Arabic Translation iii und WEDEL, Tabah 11.

66 Vgl. SHEHADE, Arabic Translation iii.

67 Eines der letzten noch nicht arabisch verfaßte Werke ist der „Asatir“, der aus dem 10. Jh. stammen dürfte, wie BEN HAYYIM, Asatir gezeigt hat.

68 BOWMAN, Transcript, NEUBAUER, Chronique. Die Arbeit an einer neuen textkritischen Ausgabe hat Moshe FLORENTIN eben beendet und sie harret der Veröffentlichung.

69 BOWMAN, Tolidah, col. 22b, 24 ab; NEUBAUER, Chronique, pp. 25, 26-27 (text), 64, 66-67 (translation). Cf. ADLER-SELIGSOHN, Nouvelle Chronique 125 f (=95-97).

70 Die Identität ist angenommen bei COWLEY, Liturgy, XXIII. Ausführliche Diskussion bei BEN-HAYYIM, Literary and Oral Tradition III/2, 19-20) mit dem Ergebnis, daß die Identifikation unsicher aber nicht unmöglich ist.

ron b. 'Amram (1115-37), 'Bazuga Zaydanah' (offensichtlich ist die Aktion des Kommandanten der Damaszener Armee.⁷¹ im Jahre 1137 gemeint,⁷² 500 Männer Frauen und Kinder in Nablus gefangen und nach Damaskus deportierte.⁷³

„Bezulah Zeidanah (führte) aus der Stadt Sichem fünf hundert Männer, Frauen und Kinder nach Damaskus. Gott war barmherzig und er ließ den Schomrim einen guten Mann aus den Erwählten der Söhne Israels ersten: Dieser war ihnen in wohlwollender Liebe verbunden, lebte in Akko, sein Name war Ab Gelugh ben Ab Hisda.“

Elazar ben Amram, der Autor der Tolida, war wohl Augenzeuge dieser Vorgänge und konnte so auch von der Bezahlung des Lösegeldes durch Ab Geluga von Akko berichten.

Wilhelm von Tyrus beschreibt in seiner *Historia* (14,27), ohne freilich auf die samaritanische Sichtweise einzugehen, das Geschehen des Jahres 1137 mit folgenden Worten:

...Bezeuge, regni Damascenorum Procurator, et princeps militiae ... et Neapolim civitatem immunitam, muro et antemuralibus, et etiam vallo carentem, aggreditur ex improviso; et subito irruens, tamquam fur in nocte, in cives incautos gladiis, et toto desaevit spiritu, aetati non parcens, aut sexui⁷⁴

"Bezeuge, der Procurator des Königs der Damaszener und Kommandant des Heeres ... griff die völlig unbefestigte Stadt Nablus, die auch der Mauern und Vorwerke entbehrte, ganz unerwartet an; plötzlich, wie ein Dieb in der Nacht, fiel er über die sorglosen Bürger mit Schwertern her und tobte sich mit ganzem Übermut aus, ohne auf Alter oder Geschlecht zu achten..."

Von Ab Giluga stammt auch ein Gebet aus dem Defter, das ganz gut die Stimmung wiedergeben könnte, die unter dem Eindruck dieser Ereignisse entstanden war. Der Defter bildete zu dieser Zeit die Grundlage der samaritanischen liturgischen Texte, die erst in der Zeit nach den Kreuzzügen durch die Aussonde-

71 Vgl. MONTGOMERY, Samaritans 132: "...according to which (sc. NEUBAUER, Chronique 448, ADLER-SELIGSOHN, Nouvelle Chronique 95) in or before 1137 (as can be calculated from the terms of the highpriests) a certain Bazuga Zeidna (variants exist) took 500 Samaritans captive at Shechem and transported them to Damascus, whence they were redeemed by a generous Samaritan citizen of Acco, and so returned to Gaza.

72 HUYGENS, Guillaume de Tyr 666-667; Die alte französische Übersetzung: WILHELM von Tyrus, RECUEIL I, 647.

73 BOWMAN, Tolidah, col. 22ab; NEUBAUER, Chronique 409 (Text), 448 (Übersetzung)

74 WILHELM von Tyrus I, 647.

rung und Auffüllung des Defters zu eigenen Festtagsliturgie ausgebaut wurden.⁷⁵ In seinen frühesten Wurzeln geht der Defter auf das 2. Jh. n. Chr. zurück und erhielt im 3./4. Jh. seine wesentliche Gestalt. In den Defter wurden später liturgische Gedichte aufgenommen, deren Verfasser anfänglich nicht genannt wurden, seit dem 11. Jh. sind jedoch auch die Namen der Verfasser überliefert.⁷⁶ Das Arabische wurde jedoch nie als Sprache im Gottesdienst verwendet. Die kurzen arabischen Texte in der Edition von COWLEY⁷⁷ stellen nur erklärende Hinweise dar. Der samaritanisch-aramäische Text des folgenden Gebets läßt auch erkennen, wie die Samaritaner ihre Bedrucker gesehen haben und welche religiösen Erwartungen sie hegten.

Es ist auffällig, daß in diesem kurzen hymnischen Gebet der Ausdruck "Bedrückung" fünfmal vorkommt. Das ganze Gebet ist offenkundig eine Bitte um Befreiung von der Bedrückung durch die Feinde, die ihren besten Ausdruck in den Worten findet: "Unterwirf die Widersacher, die über mich herrschen".⁷⁸ Leider findet sich im ganzen Text keinerlei Hinweis, der es ermöglichen würde, die Bedrucker mit einer konkreten historischen Gruppe zu identifizieren. Andererseits macht das Gebet trotz vieler in Gebeten allgemein üblichen Redewendungen den Eindruck, daß Ab Giluga einen realen, zeitgenössischen Gegner vor Augen hat. Was wäre naheliegender als an den Überfall aus Damaskus zu denken?

Die Bitte richtet sich an Gott,

"Rufer aller Geschöpfe, die kamen auf sein Wort.
Erhalter der Welt, Schöpfer und Herr,
antworte auf den Ruf deines Dieners und höre auf
sein Wort!
Und in den Wolken Deiner Erbarmungen und Deines
Mitleids verbirg ihn!
Drücke aus die Flamme der Unterdrückung und lösche
sie für immer!"⁷⁹

Auch aus einem ganz anderen Bereich samritanischer Literatur lassen sich indirekte Hinweise auf die Kreuzzugszeit erkennen. Als Beispiel einer thematisch bestimmten Bibelauslegung ist hier die in arabischer Sprache abgefaßte Schrift der *Zehn Beweise des Ghazzal Ibn Doweik* zu nennen. Es handelt sich um die Auslegung von 10 Bibeltexten, die als Beleg für das Kommen des "Zweiten Kö-

75 Vgl. COWLEY, Liturgy II, xxv: „Till the fourteenth century then, the Defter was the Corpus Kiturgicum from which prayers and hymns for the various festivals were selected.“

76 COWLEY, Liturgy II, 22.

77 COWLEY, Liturgy.

78 COWLEY I, 76 Z24.

79 COWLEY I, 76 Z. 4-6, BROWN, Defter 307.

nigreiches" angesehen werden. Dieses Werk stammt aus der Feder des im 13. Jh. lebenden Ghazzal ad-Duweik, der einer der bedeutendsten theologischen Schriftsteller der Samaritaner nach Marqah war. Neben einem (unveröffentlichten) Kommentar zum Buch Exodus verfaßte er eine Schrift über den Seher Bileam und die eben genannte Abhandlung über die Zehn Beweise, deren Text von Merx abgedruckt⁸⁰ wurde.

Diese Schrift ist für unsere Thematik interessant, weil sie den Blick auf die in der Kreuzzugszeit virulenten religiösen aber sehr wohl auch politisch geprägten Zukunftserwartungen der Samaritaner öffnet. Dabei werden keine umstürzenden Neuerungen sichtbar, vielmehr handelt es sich nur um Nuancierungen der alten Traditionen, die aber dennoch interessant sind. Kurz die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge:

Der samaritanische Heilsbringer der Endzeit, der sogn. Taheb (=der Wiederkehrende) ist im Unterschied zur rabbinisch-jüdischen Konzeption wesentlich Prophet und nicht König. Die Parallele zum Islam ist ebenso augenscheinlich, wie der Unterschied zur rabbinisch-jüdischen Sicht. Der jüdische Messias ist als neuer David in erster Linie ein König. Daher war auch die messianische Deutung von Nm 24,17 schon im ersten Jahrhundert v. Chr. üblich, wie 4QTest aus Qumran belegt.

Die Samaritaner hatten zu allen Zeiten die starke Tendenz, aus ihrer Umwelt Elemente zu integrieren. Das geschah auch hinsichtlich des Taheb, der, obwohl prinzipiell Prophet, doch auch mit königlichen Zügen ausgestattet wurde. Das geschah frühestens seit dem Mittelalter und ist erstmals bei Ghazzal ad-Duweik nachweisbar.

Ghazzal ad Duweik zog als Beweis für das Kommen des "Zweiten Königreichs", d.h. der Endzeit den Text Nm 24,17 als Belegstelle dafür heran, ohne in den "Zehn Beweisen", den Text mit dem Taheb in Verbindung zu bringen. Das tut Ghazzal in einem anderen seiner Werke, nämlich seinem Kommentar zur Bileam-Erzählung. Aber auch dort besteht für ihn noch keine Notwendigkeit, den Text so zu verstehen, sondern er erwähnt das als eine mögliche Deutung.⁸¹ An dieser traditions geschichtlichen Nahtstelle wird sichtbar, wie sich der Funktionszuwachs des Taheb allmählich vollzog. Es waren offenbar gesellschaftliche Bedürfnisse, die dazu führten, daß in einer für die Samaritaner neuartigen Kombination der Bileam-Spruch in seiner eschatologischen Deutung mit dem Taheb verbunden wurde, der auf diese Weise die königliche Würde hinzugewann. Im Bileam-Spruch ist ja (Nm 24,7: König; Nm 24,17: Zepter) von einem zukünftigen

⁸⁰ MERX, Taeb 50-67.

⁸¹ Vgl. DEXINGER, Taheb 136f. Als Alternative nennt Ghazzal die Deutung auf Pinhas, der Nm 31,6 genannt wird.



König in Israel die Rede.

Damit ergibt sich für die Samaritaner, die in ihrer Geschichte keinen König kennen und auch die in der jüdischen Bibel enthaltenen Königsbücher nicht als Heilige Schrift akzeptieren, dennoch die Möglichkeit unter Berufung auf einen Text des für sie allein maßgeblichen Pentateuch, von einem (Zweiten), endzeitlichen Königreich zu sprechen.

Die königliche Rolle des Taheb ist traditionsgeschichtlich gesehen also sekundär.⁸²

Wir wissen nicht, wieso sich diese Vorstellung bei den Samaritanern seit dem Mittelalter entwickelte. Man wird jedoch diesen neuen Interpretationszusammenhang auf zeitgeschichtlich bedingte Bedürfnisse zurückzuführen dürfen. Das mögen einige Stellen aus den "Zehn Beweisen" belegen. Unter Bezug auf Nm 24,17 sagt Ghazzal:

"Am Ende der Herrschaft Ismaels wird Israel herrschen."⁸³

Es ist interessant zu vermerken, daß hier nicht von Edom oder den Franken die Rede ist, sondern von Ismael. Neben Ismael bleiben die Juden jedoch die Erzgegner. So wird dann im 8. Beweis der Text Dtn 32,1 folgendermaßen verstanden:

"Alsdann fällt die Bestrafung auf den entfremdeten Tempel und die Wahrheit erscheint über dem Jahwe-Haus des Berges Garizim, und die Herrschaft haftet an Israel nach dem Zeugnis seines Wortes...(Dtn 32,1)⁸⁴

Dazu gesellt sich noch eine sehr konkrete Erwartung, die die Kultbauten am Garizim betrifft:

Und dies ist der Beweis betreffs des Erscheinens der Wahrheit, daß von seiten des Höchsten zwei Feuerbrände kommen, das Feuer des einen kommt über das Falsche Heiligtum (sc. Jerusalem), und das andere auf den Berg Garizim, um ihn von den ihm durch die Veränderung zugekommenen Unreinheiten zu reinigen..."⁸⁵

Das meint in erster Linie wohl christliche Kultbauten, für die jedoch auch nicht die Kreuzfahrer verantwortlich waren.

⁸² Vgl. DEXINGER, Taheb 34f.

⁸³ MERX, Taeb 58 (vierter Beweis).

⁸⁴ MERX, Taeb 62 (8. Beweis)

⁸⁵ MERX, Taeb 62.

Man könnte durchaus davon ausgehen, daß das Königtum angesichts der ebenso königlich organisierten Fremdherrschaft für politisch effizienter als die traditionelle samaritanische Priesterherrschaft gehalten wurde. An die königliche Funktion des Taheb knüpfen sich ja auch sehr konkrete Hoffnungen auf bessere Lebensbedingungen für die von außen unterdrückten Samaritaner.⁸⁶

Diese bei Ghazzal ad-Duweik erstmals belegte Sichtweise wird in den folgenden Jahrhunderten systematisch in die Taheb-Vorstellung einbezogen, wobei man sich jedoch, wie ein Hymnus des AbiSa ben Pinhas aus dem 14.Jh. zeigt, des utopischen Charakters dieser Vorstellung sehr wohl bewußt war:

In dem Vers: Einen Propheten
will ich Ihnen erstehen lassen aus
der Mitte der Brüder wie dich."
(Dtn 18,18). Er wird König sein,
bekleidet mit ehrfurchtgebietendem
Schauder. Gerechtes Gericht wird
er maßvoll halten. Dañn wird keine
Sünde mehr sein, kein Zorn, keine
Intrige. Das ist Wahrheit und
nicht Eitelkeit. Du Suchender,
steh auf! Sag nicht das ist
Betrug, sonst soll jede Schande an
dir haften."⁸⁷

Zusammenfassung

Die samaritanischen und außersamaritanischen Quellen geben über die Lage der Samaritaner zur Zeit der Kreuzzüge nur sehr wenig Auskunft. Das Wenige jedoch, das wir erfahren, läßt den Schluß zu, daß die Samaritaner seitens der Kreuzfahrer keinen besonderen Repressalien ausgesetzt waren, ja in gewissem Sinn sogar als privilegiert angesehen werden können. Das wird auch durch ein

⁸⁶ Vgl. DEXINGER, Utopie.

⁸⁷ DEXINGER, Taheb 68 p. 120.

argumentum e silentio gestützt. Es ist nämlich auffällig, daß die Kreuzfahrerherrschaft im Unterschied zu anderen Ereignissen in den Chroniken keinen Wiederhall gefunden hat. Es ist daher anzunehmen, daß ihr Los dann unter der wiederkehrenden moslemischen Herrschaft schwerer war als vorher. Da sie keine realen politischen Mittel besaßen, um sich von fremdem Joch zu befreien, verlagerte sich ihre Hoffnung auf einen königlichen endzeitlichen Heilsbringer. Insgesamt verlief das Leben der Samaritaner in diesen beiden Jahrhunderten jedoch in gewohnten Bahnen.

Bibliographie:

- ADLER** Marcus N., (ed.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary*, London 1907 (Nachdr. New York (Feldheim) o.J.).
- ADLER E. N. - SELIGSOHN M.**, Une nouvelle chronique samaritaine, REJ 44 (1902) 188-222; 45 (1902) 70-98.160.223-254; 46 (1903) 123-146.
- BAGULEY**, E.C., *A Critical Edition, with Translation of the Hebrew Text of the Malef Leeds* (Diss. Maschinschr.) 1962.
- BALDRICUS**, episcopus Dolensis, *Historia Jerosolimitana*, in: RECUEIL des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux, Bd. IV, Paris 1879, 9-111.
- BEN-HAYYIM** Zeev (ed.), *The Book of Asatir*, Tarb 14 (1943) 104-125. 174-190, 15 (1944) 71-87.128
- BEN-HAYYIM** Zeev, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew an Aramaic amongst the Samaritans*, 5 Bde, Jerusalem 1957-1977.
- BEN-HAYYIM** Ze'ev (ed.) *Tibat Marqe. A Collection of Samaritan Midrashim*. Edited, Translated and Annotated by Z. Ben-Hayyim Jerusalem 1988.
- BEN-ZVI** Jizhak, *Sfer ha-Schomronim* Jerusalem² 1970.
- BOWMAN** John, *Samaritan Documents*, Pittsburgh 1977.
- BOWMAN** John, *Transcript of the original Text of the Samaritan Chronicle To-lidah*, Leeds 1955.
- CASSEL** David (ed.) *Azariah dei Rossi, Meor Enajim*, Wilna 1896.
- COGGINS** R.J.: *Samaritans and Jews*, London 1975.
- COWLEY** A. E., *The Samaritan Liturgy*, 2 Bde, Oxford 1909.
- CROWN** Alan D. (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989.
- CROWN** Alan D., *A Bibliography of the Samaritans*, Metuchen ²1993.
- DEXINGER** Ferdinand, *Der Taheb*, Salzburg 1986.
- DEXINGER** Ferdinand, *Die Taheb-Vorstellung als politische Utopie*, Numen 37 (1990) 1-23.
- DEXINGER** Ferdinand, *Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen*, in: DEXINGER Ferdinand - PUMMER Reinhard (ed.), *Die Samaritaner*, Darmstadt 1992, 76-140.
- DEXINGER** Ferdinand - **PUMMER** Reinhard (ed.), *Die Samaritaner*, Darmstadt 1992.

GALL August von (ed.), *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1918 (Nachdr. 1966).

GOITEIN Shelomo Dov, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 Bde, Berkeley 1983-1993.

HUYGENS R. B. C. (ed.) *Guillaume de Tyr, Chronique*, in: *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 63, Turnhout 1986.

JUYNBOLL Th. G., *Chronicon Samaritanum arabice conscriptum, cui est titulus Liber Josuae*, Leiden 1848.

KAUSLER E. H. (ed.), *Les Livres des Assises et des Usages du Royaume de Jerusalem - Sive leges et Instituta Regni Hierosolymitani*, Bd 1, Stuttgart 1839

KEDAR Benjamin, *Jews and Samaritans in the Crusading Kingdom of Jerusalem*, *Tarbiya* 53 (1983-84) 387-408.

KEDAR Benjamin, *The Frankish Period*, in: **CROWN** Alan D. (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989, 82-94.

KIPPENBERG Hans G., *Garazim und Synagoge*, Berlin 1971.

LeSTRANGE Guy, *Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from A. D. 650 to 1500 translated from the Works of Mediaeval Arab Geographers*, London, 1890 (With a New Introduction by Walid Khalidi, Beirut 1965).

MACDONALD John, *The Theology of the Samaritans*, London 1964

MANSI Johannes Dominicus (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Venedig 1776 (Nachdr. 1903)

deMAS LATRIE Louis (ed.), *Chronique d'Ernoult et de Bernard le Tresorier*, Paris 1871

MERX Adalbert, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (BZAW 17) Gießen 1909.

MILLER S. J., *The Samaritan Molad Moshe*, New York 1949.

MONTGOMERY James A., *Samaritans*, Philadelphia 1907 (Nachdr. 1968).

NEUBAUER Adolf, *Chronique samaritaine, suivi d'un appendice contenant de courtes notices sur quelques autres ouvrages samaritains*, *JA* 14 (1869) 385-470 (Neudr. 1873).

NOJA Sergio, II „*Kitab al-Kafi*“ dei Samaritani, Neapel 1970.

POHL Heinz, (ed.) „*Kitab al-Mirat. Das Buch der Erbschaft des Samaritaners Abu Ishaq Ibrahim*“, Berlin 1974.

PUMMER Reinhard, : The Samaritans, Leiden 1987.

PURVIS James D., The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect, Cambridge, 1968.

DeSACY Silvestre, Correspondence des Samaritains de Naplouse. In: Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi, 12 (Paris 1831) 1-235

SCHREINER Stefan, Jüdische Reisen im Mittelalter. Benjamin von Tudela - Petachja von Regensburg. Aus dem Hebräischen übersetzt mit Anmerkungen und einem Nachwort von Stefan Schreiner, Leipzig 1991.

SCHUR Natan, History of the Samaritans. Frankfurt/Main 1992

SHEHADEH Haseeb, The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch. Vol. I: Genesis-Exodus, Jerusalem 1989.

STENHOUSE Paul, The Kitab al-Tarikh of Abu 'I-Fath. Translated into English, Sidney 1985

TAL Abraham, The Samaritan Targum of the Pentateuch. A Critical Edition , 3 Bde, Tel Aviv 1980-1983.

THOMAS G.M. (ed.) Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philos.-philol. Classe II, 158, München 1865.

VILMAR E. Abulfathi Annales Samaritani, Gotha 1865

WEDEL Gerhard, Kitab at-Tabbakh des Abu 'I-Hasan as - Suri: Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils, Berlin 1987.

WILHELM von Tyrus: Willermi Tyrensis, Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum , in: RECUEIL des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux, Bd. I, Paris 1864.

J. WRIGHT William - **de GOEJE** M. (ed.), The Travels of Ibn Jubayr, Leiden-London 1907.

ANHANG:

ומשם שני פרסאות לנפלוש היא שכס בהר אפרים ואין שם יהודים והיא יושבת בעמק בין הר גריזים והר עבל ובה כמו אלף כותיים שומרים תורת משה ע"ה לבדה וקוראין להן שמרתנוש. ויש להן כהנים מורע אהרן הכהן וקוראין להם ארונים ואין מתחתנים עם הכותיים אלא כהנים עם כהנים שלא יתערבו עמם אבל הם כהני תורתם ועושים זבח ומעלים עולה בכנסת שלהם בהר גריזים כמו שכתו בתורתם ונתת את הברכה על הר גריזים והם אומרים כי הוא בית המקום ב"ה: ומעלים עולה [ביום פ]סח ובימים טובים על המזבח אשר בנו בהר גריזים כמו שכתו בתורתם. . . תקימו על הר גריזים מן האבנים שהקים יהושע ובני ישראל בירדן [והם] אומרים כי] הם משבט אפרים וביניהם קבר יוסף בן יעקב אבינו ע"ה [שנאמר ואת עצמות] וגו' קברו בשכם. ואין להן שלש אותיות ה"א וח"ת וע"ן [ה"א מן אברהם שאין להן הוד. ח"ת מיצחק שאין להן חסד ע"ן מעקב שאין להן] [ענוה . ובמקום] אילו האותיות משימין א"ל' ובוה הדבר נכרים אינם מורע [ישראל כי הם יוד]עים תורת משה חוץ מאלו הג' אותיות. ושומרים עצמם [מטומאת מת ועצם] אדם וחלל וקבר. והבגדים שלובשים בעוד יום מסירי מעליה' [בשעה שילכו לבית יסתם ורוחצין גופן במים ולובשים בגדים אחרים. וכך] מנהגם כל הימים.] ובהר גריזים יש בו מעיינות וגנות ופרדסים. והר עיבל [יבש באבנים ובסל]עים וביניהם בעמק העיר שכס

ST. JOHN OF ACRE--NABLUS--DAMASCUS: THE SAMARITAN MINORITY UNDER CRUSADERS AND MUSLIMS¹

LUTZ RICHTER-BERNBURG (LEIPZIG UNIVERSITY)

The beginning and middle of the fourteenth/eighth Islamic century saw a remarkable flowering of Samaritan intellectual activity in the areas of both religious and secular learning. Second only to the Samaritan community's ancestral home, the city and district of Nablus, Damascus had developed into the most important center of Samaritan life--as witness the substantial contributions of the Damascene community to Samaritan literary productivity during the first century of Mamluk rule. In fact, although Nablus and Mount Garizim naturally remained the entire community's spiritual center, being the destination of their annual passover pilgrimage and the high-priest's residence, it was the Damascene branch from which hailed, e.g., the author of the definitive Samaritan history.²

This study will focus on the Samaritan experience during the two hundred years preceding the fourteenth century, i.e., the period which in Bilād ash-Shām,

- 1 The following foray into largely unfamiliar territory may appear overly bold on the author's part; all the more reason to acknowledge, with more than conventional gratitude, existing specialized scholarship. Two works to be named right away are Alan D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1989, and Ferdinand Dexinger and Reinhard Pummer (eds.), *Die Samaritaner*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992 (*Wege der Forschung*, 604); extremely useful, although marred by remarkable editorial carelessness and the resulting errors is Alan D. Crown, Reinhard Pummer and Abraham Tal (eds.), *A Companion to Samaritan Studies*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1993; cf. also, merely for the sake of completeness, "al-Sāmira," *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, etc.: E.J. Brill, 2VIII 1044a-1046a [S. Noja].
- 2 On Samaritan intellectual activity during, roughly, the first Mamluk century, see, e.g., Iain R. MacMhannainn Bóid, *Principles of Samaritan halachah*, Leiden, etc.: E. J. Brill 1989 (*Studies in Judaism in Late Antiquity*, v. 38), pp. 22, 33; John Bowman (tr. & ed.), *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*, Pittsburgh: The Pickwick Press 1977 (*Pittsburgh Original Texts and Translation Series*; 2), pp. 42, 45, 61; Stanley J. Isser, *The Dositheans*, Leiden, etc.: E. J. Brill 1976 (*Studies in Judaism in Late Antiquity*, v. 17), p. 74; for a brief survey see Robert T. Anderson, "Samaritan History during the Renaissance," in Crown [as n. 1 above], pp. 95-112, esp. 95-103.

'historical Syria', was characterized by the variously violent or peaceable relationship between the Crusader states along the littoral and their Muslim neighbors in the hinterland.³ It stands to reason that the seemingly sudden burst of creative energy among the Samaritans in the post-reconquest decades must have been preceded by a period of gestation, as it were; here, developments during that period will be traced on the basis of Arabic sources from Zengid and Ayyubid Syria as well as of reports about the Samaritan presence in the Latin kingdom of Jerusalem.

While the long drawn-out process of Arabization which the Samaritans like other non-Muslim minorities in Islamic dominions were subject to began well before the Frankish invasion and would in any case have continued,⁴ it will be argued here that the political and social dislocations resulting from the Frankish occupation had tangible effects on the Samaritan community as well; the heightened importance which Bilad ash-Sham acquired as a threatened border region of Dar al-Islam eventually lead to the establishment of minor principalities, or at least governors' residences, all around Crusader territories. This process implied an increase in opportunities of advancement for ambitious members of otherwise perhaps marginalized minorities such as the Samaritans. Thus Samaritans, both religious loyalists and Muslim neophytes, are found among the court-related elites of Ayyubid Damascus and Baalbek; the functions of physician and civil servant which they fulfilled were those traditionally associated with the educated segments of *dhimmi* communities in medieval Islam. In consequence, it might be argued that the destinies of the Samaritan minority in the Muslim states of Bilad al-Sham followed a long established pattern of the *dhimmi* experience, albeit one which evidently was affected by the shaping forces specific to particular locales and periods. In that case, the single most salient aspect of the Samaritan experience during the Crusader period might possibly be seen in a certain acceleration of the integration process, brought about by the specific political conditions of the time. However, even if this reservation is considered valid, the Samaritans still make for an instructive case study.

3 Surveys of the periods under discussion are found in Alan D. Crown, "The Byzantine and Moslem Period [sic]," *id.* [ref. as in n. 1], pp. 55-81, and Benjamin Z. Kedar, "The Frankish Period," *ibid.*, pp. 82-94.

4 For a discussion of the adoption of Arabic by Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī (fl. mid-11th c. C.E.) and his knowledge of Muslim Arabic thought see Gerhard Wedel, "Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern," *Studia semitica necnon iranica Rudolpho Macuch ...*, edd. M. Macuch et al., Wiesbaden: Harrassowitz 1989, pp. 397-407; *id.*, "Das 'Kitāb at-Ṭabbāh' (KT) des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī," F. Dexinger and R. Pummer [ref. as in n. 1], pp. 428-30.

An analogous observation may be made about the Samaritans' 'split existence' between Muslim and Crusader states in Bilad ash-Sham; they obviously did not only share this condition, in which they did not belong to the dominant segment of the population on either side, with their Jewish cousins but also with various oriental Christian communities who were represented both in Dār al-Islām and the Latin states of the Levant. Yet again, even without postulating a qualitative difference between the other minorities' and the Samaritans' situation, the latter deserves to be examined once more against the background of the territorial and religio-cultural divisions then existing in the region.

It is well known that after the sanguinary intoxication of the first Crusade subsided, the acute shortage of manpower in the conquered territories led to a rather more deliberate and in the event, more humane approach to the native inhabitants, including the Muslim peasantry.⁵ As early as the first third of the twelfth century, St. John of Acre appears to have been home to a Samaritan community of some consequence; when in 1137, after a Muslim raid on Nablus, several hundred Samaritans were taken captive and deported to Damascus, it was a wealthy Samaritan from Acre who advanced their ransom. Unfortunately, the reports have nothing to say about this group's subsequent destiny, e.g., about their eventual place of residence; thus it is not known, whether or not they, or some of them, returned to Nablus, remained in Damascus or joined their benefactor at Acre.⁶ Gaza, another commercially active coastal town, was then also home to a Samaritan community, as attested by the Samaritans' own witness.⁷

About the same time, during the reign of king Baldwin II (1118-31), the Samaritans' 'split existence' was reflected in a law promulgated by this king--if the date given in the *Livres des assises des bourgeois* be accepted; one of the cases in which this law stipulates forfeiture of inheritance concerns parents who

5 For quick reference concerning the non-Frankish population of the crusader states, see J. Prawer, "Social Classes in the Crusader States: The 'Minorities'," *A History of the Crusades* (gen. ed. Kenneth M. Setton) vol. V, eds. Norman P. Zacour and Harry W. Hazard, Madison: University of Wisconsin Press 1985, pp. 59-117.

6 See Tōlīdah (J. Bowman, *Transcript of the Original ...*, Leeds 1954, col. 22ab; A. Neubauer, *Chronique samaritaine*, Paris 1873, pp. 24-26/63-65) and William of Tyre XIV 27 (Guillaume de Tyr, *Chronique*, ed. R. B. Huygens, Turnhout 1986 [*Corpus Christianorum. Continuatio Medievals* LXIII-LXIIIa], p. 666f). It would not seem impossible that at least some of the ransomed prisoners decided to settle permanently in a commercially more active city such as Acre or Damascus (cf. Benjamin of Tudela's report from the late 1160s on this city's flourishing Samaritan community, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, ed. Marcus N. Adler, London 1907 [reprint New York: Feldheim s.d.], p. 31, l. 14).

7 Tōlīdah, col. 22b f [ref. as in preceding note]; cf. Kedar, p. 84, n. 8 [ref. as in note 3].

travel to Muslim territories and declare themselves as Jews or Samaritans there.⁸ An ordinance of this kind raises the question, as it were, of its *Sitz im Leben*, of the perceived wrong it was to redress. The law might have been directed against crypto-Jews or crypto-Samaritans reverting to their inherited faith after having assumed Christianity under duress in crusader territories; alternatively, or even in addition, it might have been intended to keep people from changing their religion casually in a Muslim environment for trade benefits, the rationale being to avoid resentment of the 'Franks'. In any case, the cited law would seem to imply a certain familiarity between Franks and Samaritans in the Latin kingdom and an awareness among its elite of the Samaritans' protected status in Muslim dominions.

After about another generation, just before 1170, Benjamin of Tudela encountered Samaritans not only in Damascus, where they might have settled as early as the eleventh century, and in their traditional home district of Sabastīya (Sebastia) and Nablus, but in Ascalon and Caesarea as well.⁹ This indicates a pattern which is evidently far better attested for the thirteenth century; regarding both mercantile prospects and a more tolerant atmosphere, the port cities could not fail to attract an ethnically and religiously diverse population.¹⁰ Moreover, professional competence in vital disciplines such as medicine was in demand everywhere and represented a field of competition open to Samaritans as well. Indeed, William of Tyre inveighs against crusaders for following their wives' entreaties and preferring the services of Jewish, Samaritan, Syrian or Saracen physicians.¹¹ Finally, in spite of the fragmentary evidence specifically pertaining to Samaritans, it may be permissible to extrapolate from that available for Palestinian Jewry;¹² a pattern emerges of lively contacts between communities on either side of the frontier. The yearly celebrations at Mount Garizim were attended by pilgrims from all Samaritan communities, including those in Egypt.¹³ The origins of the Samaritan settlement in Egypt are unknown, as was the case with the Da-

8 *Les livres des assises et des usages dou reaume de Jérusalem*, ed. E. H. Kausler, Stuttgart 1839, chap. 235, p. 270.

9 See Stefan Schreiner (tr.), *Benjamin von Tudela/Petachja von Regensburg, Jüdische Reisen im Mittelalter*, Leipzig: Verlag Sammlung Dieterich 1991 (Sammlung Dieterich, Bd. 416), pp. 38 (Caesarea), 39 (Nablus), 50f (Ascalon), 55 (Damascus).

10 See *Livre des assises des Bourgeois* [ref. as above, n. 8], chap's 63/p. 91f, 236/p. 272f; cf. Joshua Prawer, *Crusader institutions*, Oxford: Clarendon Press 1980, p. 389f.

11 XVIII, 34/ed. Huygens [ref. as above, n. 6], p. 859

12 For handy reference, see, e.g., Joshua Prawer, *The history of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press 1988

13 Ernoul, ed. L. de MasLatrie, Paris 1871, p. 112

mascus community; however, it certainly received a boost during the period of Fatimid ascendancy.¹⁴

In sum, the picture which can be gleaned of the Samaritan existence during the period of the Latin kingdom of Jerusalem is not altogether somber, even though the community found itself, more than once, in the unenviable position of being caught in the middle.¹⁵ In the following, the bare outlines sketched above will be drawn more carefully and filled in with as much detail as possible.

From the Muslim conquest of the Fertile Crescent onward, the Samaritans had basically shared a common destiny with other communities of protected non-Muslims, *ahl adh-dhimma*. Once the initially fluid conditions settled into the solidity of clearly discriminatory legal and social provisions, minority groups found themselves torn between an inclination to retrenchment and isolation and on the other hand, a pull toward Arabization and conversion to Islam. As is well known, for a certain educated elite among non-Muslims such disciplines as medicine, astronomy, astrology, and the career of civil servant offered possibilities of advancement virtually on a par with those enjoyed by Muslims; similarly, in the artisanal class, certain specialized crafts, e.g., gold- and blacksmithery, provided members of minorities with a more than adequate livelihood. Again, it goes without saying that as time wore on, professional careers in a predominantly Muslim society could not be successfully undertaken without a certain cultural, or at least linguistic, integration into that society on the part of the minorities. Thus it can be observed among the various Christian communities within Dār al-Islām as well as among Jews and, to name another, perhaps less prominent group, the pagans of Harran that Arabization preceded conversion by periods of various, in some cases still open duration.

¹⁴ Apparently, Fatimid reliance on non-Muslim bureaucrats included Samaritans from the reign of al-Mu'izz (341-65/953-75) onwards (see Crown [as in n. 3], p. 80); under the caliph al-Āmir (495-524/1101-30), one Abū Ya'qūb Ibrāhīm rose to the rank of head of the exchequer (? *ṣaḥīb ad-dīwān*; see al-Maqrīzī, Ahmad b. 'Alī b. 'Abd al-Qādir, *Kitāb al-Mawā'iz wa-li-'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-l-āthār*, ed. Būlāq, [AH] 1270, II 291, l. 3). It is no more than to be expected that the Samaritan community at large profited from the patronage and favors the holder of such high office was in a position to dispense. Generally on Samaritans in Fatimid Egypt see Sh. D. Goitein, *A Mediterranean Society* [6 vols, Berkeley, etc.: University of California Press 1967-93], esp. II [1971] 8, 520 n. 5; *ibid.*, p. 250, Goitein identifies an otherwise unattested Alexandrian physician, Ben Sadaqa, as a Samaritan, without, however, giving any evidence in support. Barring further confirmation of this hypothesis and given the context, the name should be taken as Jewish.

¹⁵ The Muslim raid on Nablus in 1137 was no isolated incident, as witness Ibn Jubayr's observation on an attack by Saladin on Nablus in 1184 and the ample booty it yielded, including large numbers of Frankish as well as Samaritan prisoners (*ar-Rihla*, ed. Beirut: Dār Ṣāder 1379/1959, p. 232, l. 10ff).

Both the extant record of Samaritan literature itself and reports in external sources suggest a quickening of the pace of productivity during the eleventh century.¹⁶ The process which began then and was to continue intermittently for at least three centuries was one of consolidation and codification, perhaps reminiscent of similar activities among the Zoroastrians of the ninth and tenth centuries. Translations were undertaken and glossaries compiled in order to ensure continued access to the Hebrew scripture and Aramaic liturgical texts.¹⁷ Even though Aramaic, the Samaritans' centuries old vernacular, continued to be used in writing into the eleventh century, a few decades later Arabic had become the literary language of choice, barring specific religious and liturgical considerations. Moreover, even pre-Crusade Samaritan writings show an awareness of contemporary Rabbinic and Karaite thought—or perhaps it would be more accurate to say that because of a perceived lag in response to linguistic change, existing Arabic materials were pressed into service even if they did not conform strictly to Samaritan doctrine. Thus Sa'adya's Arabic translation of the Pentateuch was freely utilized either by Abū l-Ḥasan himself in his own Arabic version or by subsequent readers; at any rate, during the thirteenth century, Abu Sa'īd produced a revised, purified translation which superseded the earlier one.¹⁸

The process of Arabization implied more than just linguistic change; during the later twelfth century, Shams al-ḥukama' abu Ishāq Ibrahim undertook to formulate what he saw as correct laws of inheritance and in doing so, to rebut current Karaite as well as Muslim teaching.¹⁹ Thus Samaritans had mastered Arabic as a medium of intellectual exchange and, what is more, had to a degree assimilated Muslim intellectual disciplines as well. Considering the evident strength of the Muslim majority, it is perhaps not surprising that Shams al-ḥukamā' should have engaged in an argument with them; Karaite opinions, on the other hand, might have appeared as relevant to Samaritans since both groups agreed in their rejection of Rabbinic Judaism. Most probably, the same Abū Ishāq Ibrāhīm was the author of an introduction to Hebrew grammar; in this book, too, he shows

¹⁶ See above, n. 4.

¹⁷ See, e.g., Abraham Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch*, Tel Aviv 1983 (esp. vol. III); Ze'ev Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Among the Samaritans*, 2 vols., Jerusalem 1957, esp. II 318-21

¹⁸ See Gerhard Wedel, "Aspekte," [ref. as above, n. 4], p. 397f; cf. "Abū Sa'īd," Companion [ref. as above, n. 1], p. 7 [H. Shehadeh]

¹⁹ Heinz Pohl, *Kitāb al-Mirāt: Das Buch der Erbschaft des Samaritaners Abu Ishāq Ibrāhīm*, Berlin, etc.: Walter de Gruyter 1974 (*Studia Samaritana* II), esp. pp. 23-27; Pohl surmises that the author is none other than the Samaritan physician Shams al-ḥukamā' Ibrāhīm b. Khalaf, on whom see below.

himself familiar with contemporary Jewish and Muslim works in the field concerned.²⁰

Abu Ishāq's integration into his Arabic-Islamic environment could not be illustrated more vividly than by an--as it were, unmarked--example he gives in his legal work; his use of the towns of Damascus and Baalbek to represent a scale of decreasing rank and priority might even suggest that he addressed his book to the communities in either or both of them.²¹

The career of civil servant was mentioned above as one which held particular promise for well-trained and ambitious members of non-Muslim minorities; it is a well-known fact in Islamic history that time and again Muslim rulers were tempted to rely on the services of those among their subjects who were not bound by the constraints of the *sharī'a*. In the eyes of avaricious and extortionist rulers, this made them more amenable to their demands, especially since in the face of popular resentment and aggression, members of the 'protected' religious minorities frequently had to rely on their ruler's favorable disposition.

One of the first Samaritans known to have entered princely service as a civil administrator was the above-mentioned Abū Ya'qūb Ibrāhīm, *sāhib ad-dīwān* in the reign of the Fatimid caliph al-Amir (495-524/1101-30). Such opportunities for advancement as the Samaritans had enjoyed under the Fatimids were not denied them after their ouster either, when these--in Sunnite eyes--'heretics' had been replaced by the selfconsciously orthodox Zengid-Ayyubid regime. Indeed, the highpoint of Samaritan wealth, influence and prestige in Muslim society was reached under the Ayyubids of Damascus and Baalbek, i.e., during the last decades of the twelfth and the first third of the following century. Clearly, the crusader occupation of the Syrian littoral and, partially in response to this challenge, the establishment of a network of regional and local power centers--courts and garrisons--in Bilad ash-Sham under Zengids and Ayyubids were of far larger political and economic import for the region than what affected the Samaritan communities of the region; yet without implying that their destiny underwent fundamental changes in this period, it did see increased opportunities opening up to the Samaritans as well. Even if during the two centuries of crusader presence in the Levant, the processes of linguistic and cultural Arabization had but been allowed to continue under conditions of relative economic and intellectual prosperity, this would be worthy of note.

20 Pohl [ref. as in preceding note], p. 27; his identification of the two authors as the same person is based on the close correspondence of their names as transmitted in the respective manuscripts.

21 See Pohl as in preceding note.



Regardless of the initial circumstances which led to the settlement of Samaritans in Damascus, most probably it was strengthened by the influx of Palestinian exiles in the wake of the first crusade and its atrocities. One only has to think of the contemporary Muslim exile from Palestine which led to the establishment of a *maqādisa*, 'Jerusalemite', community on the slopes of Mount Qāsiyūn and the development of an entire suburban quarter, as-Šālihiyya.²² By the time Benjamin of Tudela visited the region, 1168-69, the Damascus community of Samaritans counted four hundred members, a considerable second to the Nablus community's one thousand.²³ Benjamin further comments on the friendly terms which obtained between rabbinic jews, Caraites and Samaritans in Damascus, although this did not extend to intermarriage. Unfortunately, Benjamin has nothing to say about a question which in the present context is of greater interest, the quality of relations between the jewish minorities and the Muslims, or mainstream Arab society. His observations, especially concerning the Samaritans, would have been a welcome supplement to existing sources, the Arabic literature of the Samaritans of the time on the one hand and on the other, non-Samaritan narrative historiography.

The Samaritans' primary medium of contacts with the Muslim majority must have been trade, if it is permitted to extrapolate from Prawer's findings²⁴ and, closer to home, from Benjamin of Tudela's list of Samaritan settlements in the Syrian emporia. However, it has already been stated that exchanges were not limited to material goods. Samaritans pursued higher learning along with Muslims and members of other minorities, and it is through shared intellectual endeavors that the most detailed information about Samaritans in Ayyubid dominions has come down to us. Not surprisingly, Samaritans cultivated Galenic medicine which held the promise of lucrative employment regardless of its practitioner's religion. However, in Zengid and Ayyubid Damascus, Galenic medicine was anything but a minority pursuit and enjoyed strong support by the Muslim ruling elite. In fact, sectarian prejudice was not unheard-of, but attempts to deny non-Muslims access to medical training could be, and were, overcome by well-connected scholars. One particular case of this kind and which involved the prominent Samaritan Shams al-ḥukamā 'Ibrāhīm b. Khalaf was recorded by the Damascene author Ibn abī Uṣaybi'a;²⁵ his collection of 'medical' biographies, in

22 See (skimpily) "al-Šālihiyya," EI 2VIII 989b-990a [Ed.].

23 The quoted figures are from Schreiner's German translation [ref. as above, n. 9].

24 See above, n. 12

25 Aḥmad b. al-Qāsim b. a. Uṣaybi'a, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā', ed. Aug. Müller, Cairo-Königsberg i. Pr. 1882-84, II 193-2, 233-9f; eventually, Ibrāhīm did not only convince his sceptical teacher, Rādī ad-Dīn ar-Raḥbī, of wide renown as the instructor of an entire generation of physicians, of his medical acumen, but was called into Saladin's service as a

medieval terms a veritable 'history of medicine', arguably qualifies as the single most important narrative source on Samaritans for this period. In addition to Shams al-ḥukamā', Ibn abī Uṣaybi'a lists three prominent Samaritan physician-bureaucrats in Ayyubid services, Ṣadaqa b. Munajjā, Muhadhdhab ad-Dīn Yūsuf and his fraternal nephew, Amīn ad-Dawla abū l-Ḥasan ibn Ghazāl; strangely, he passes over Muwaffaq ad-Dīn Ibrāhīm although the latter could also be counted as one of the author's fellow Damascenes. The Ayyubid courts of Damascus and Baalbek being the centers of gravitation for the Samaritan elites, Ṣadaqa and Muwaffaq ad-Dīn were taken by their duties as far afield as Harran--Carrhae of Roman ignominy--and ar-Ruhā--Hellenistic Edessa, resp..²⁶ In addition to professional competence, the Samaritans' lack of a support group of any political consequence may also have recommended them for court appointments. Moreover, non-Muslim physicians had long filled such positions at Muslim courts, viz. the Nestorians in Baghdad under the early Abbasids. Even if these time-honored patterns are insufficient to describe the Samaritans' role in Ayyubid Syria, the scope of their activities was not altogether unprecedented for non-Muslim minorities in Islam, as witness some of the lesser regional states; an example which comes to mind here is that of the Jews in eleventh century Granada.²⁷

The Samaritans did not restrict themselves to a study of the 'ancient sciences', 'ulūm al-awā'il; they were also engaged in so-called 'Arabic' disciplines, such as *adab*. Ibrāhīm b. Khalaf's medical student, Muhadhdhab al-Dīn Yūsuf b. a. Sa'īd b. Khalaf, is specifically mentioned as a student of the prominent *adīb*, 'littérateur', and public figure Tāj ad-Dīn a. l-Yumn al-Kindī.²⁸ Integration into mainstream Muslim society being contingent upon a good command of educated Muslim Arabic, the study of Arabic letters could be seen as the key to unlock all doors and possibly even more powerful than merely changing one's faith. As Ibn abī Uṣaybi'a attests, at least a certain segment of the Samaritan elite had achieved

physician as well. Ibrāhīm's medical student, Muhadhdhab ad-Dīn Yūsuf b. a. Sa'īd, had a brilliant career at the Ayyubid court of Baalbek (see below).

26 b. a. Uṣaybi'a II 230-39; Ibn Wāṣil, Muḥammad b. Sālim, *Mufarrij al-qulūb*, vol. V, eds. Ḥasanayn M. Rabī' and Sa'īd 'A. 'Āshūr, Cairo 1977, p. 1377etc..

27 See now Raymond P. Scheindlin, "The Jews in Muslim Spain," in Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, etc.: E.J. Brill 1992 (*Handbuch der Orientalistik*, I, vol. XII), pp. 188-200, esp. 190ff and 199, n. 3.

28 Ibn abī Uṣaybi'a II 233-7f; on a. l-Yumn Zayd b. al-Ḥasan al-Kindī, who also held administrative positions in Ayyubid Syria and Egypt, see Lutz Richter-Bernburg, "Funken aus dem Continued on following page Continued from previous page kalten Flint II," *Die Welt des Orients* XXII (1991), p. 126, n. 90.

the requisite competence; he quotes extensively, albeit professing lack of enthusiasm, from Sadaqa's long poems and quatrains.²⁹

Naturally, integration into mainstream society could not truly be consummated without conversion to Islam; thus it is not remarkable that a number of ambitious Samaritans, such as Muwaffaq al-Dīn Ibrāhīm, Muhaddhab ad-Dīn and Amīn ad-Dawla--consequently styled Kāmal ad-Dīn--took this step during the period under discussion. However, we are permitted a rare glimpse into the reality of conversion and its motivation; Muhaddhab ad-Dīn is said to have suggested to his young nephew Amīn ad-Dawla a. l-Ḥasan who had just converted that he emigrate to Frankish territory if he regretted his decision and return to the Samaritan fold there.³⁰ Ibn Wāṣil, to whom this report is owed, or his informants, may not be above suspicion as witnesses; in any case, though, the story casts an interesting light on conditions in divided Bilād ash-Shām. Furthermore, it quite transparently implies that conversion was not necessarily occasioned by deep religious conviction; however commonplace this observation may be, to find it acknowledged in medieval sources is perhaps not quite as trivial.

As indicated above and according to an, as it were, classical pattern, Samaritan ascendancy in the Ayyubid orbit began with medical expertise; Shams al-ḥukama' Ibrāhīm b. Khalaf served Saladin as physician. A medical colleague of Shams al-ḥukamā"s, Muwaffaq ad-Dīn Ibrāhīm, first attended to Saladin's brother al-ʿAdil (d. 615/1218),³¹ was then, on al-ʿAdil's orders, for a while attached to al-ʿAdil's son al-Muẓaffar Ghāzī in ar-Ruhā³² and eventually returned to Damascus to serve another son of al-ʿAdil's, al-Ashraf (d. 635/1237).³³ Again according to a long established pattern, he converted to Islam. Naturally, professional and, one has to add, social success did not automatically entail a change of faith; Sadaqa b. Munajjā combined medical with Samaritan religious scholarship and left works on various theological subjects.³⁴

29 II 231ff, after calling his verse 'middling', *ibid.* 230-1

30 Ibn Wāṣil V 2361 etc.

31 R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, Albany: SUNY Press 1977, p. 160

32 Ibn Wāṣil V 1377-10; apparently, the young al-Muẓaffar held ar-Ruhā merely as his father's deputy, not in his own right.

33 Humphreys [ref. as above, n. 31], p. 232

34 Of works on Samaritan doctrine, Ibn abi Uṣaybi'a lists an exegesis--sharḥ--of the Torah and a dogmatic treatise--*fī t-tawḥīd*--titled Book of treasure on happiness--*Kitāb al-Kanz fī l-fawz* (II 233 17-20).

Customarily, allegiance to the ancestral faith did not permit a non-Muslim to rise above a certain level of administrative office. Regardless of the fact that he wrote a treatise of biblical exegesis, the mere honorific *Muhadhdhab ad-Dīn* suggests that at some point in his life the person so styled converted to Islam. Yūsuf b. a. Saʿīd b. Khalaf enjoyed a broadly based education, covering both 'Arabic' and 'ancient' disciplines. The fact that he and his medical teacher, Shams al-ḥukamā', shared a patronymic--Shams al-ḥukamā's father and Yūsuf's grandfather were both called Khalaf--would seem to suggest close family relations of the two men; Yūsuf would then have been Shams al-ḥukamā's fraternal nephew. In any case, the elder would have facilitated entry at court for his junior colleague and coreligionist. According to the pattern commonly observed in such accounts of medical careers, Yūsuf's gained momentum after he had notable success in curing Saladin's sister, Sitt ash-Shām. Consequently, he was admitted into the retinue of Saladin's nephew Farrukhshah b. Shāhānshāh, the governor of Baalbek since 575/1179.³⁵ In Farrukhshāh's and after his death (578/1182), in his son and successor Bahramshah's service, *Muhadhdhab ad-Dīn* Yūsuf eventually rose to the position of main counsellor and head of government.³⁶

Muhadhdhab ad-Dīn's proud success did not fail to arouse jealousy and envy. He was accused of embezzlement of funds and favoritism vis-a-vis his fellow Samaritans--if true, these were common enough transgressions among holders of high office. It is easy to see how, regardless of the truth of the charges, Yūsuf became the object of hostility and resentment, once he was identified as a member or at least a benefactor, of a scorned minority. It so appears that his master Bahrāmshāh himself had squibs fired at him for entrusting a lowly Samaritan with the affairs of state; *Muhadhdhab ad-Dīn* Yūsuf and his proteges were put under arrest and mulcted of most of their wealth. Subsequently, though, Yūsuf regained his freedom and moved to Damascus where he still owned property.

Muhadhdhab ad-Dīn Yūsuf in turn did have a fraternal nephew, Amīn ad-Dawla abu l-Ḥasan ibn Ghazāl; his career marks the apogee and the precipitous fall of Samaritan political fortunes in Ayyubid Syria. Amīn ad-Dawla at first followed his uncle in the service of Bahrāhāh of Baalbek, except that with him, Arabization included an early conversion to Islam. After Bahrāhāh's death, he became vizier to al-Malik aṣ-Ṣāliḥ ibn al-ʿĀdil of Damascus (until 643/1245); his tenure in Damascus incited such intense hatred that after aṣ-Ṣāliḥ's ouster at the

35 Humphreys [as above, n. 31], p. 52

36 Ibn abi Uṣaybi'a II 233-6etc.; Bahrāmshah held Baalbek for nearly half a century, until 627/1230 when, without giving the least offence himself, he fell victim to the machinations and superior strength of his Damascene cousins (Humphreys [as above, n. 31], p. 207f).

hands of aṣ-Šāliḥ ibn al-Kamil, Amin ad-Dawla was not allowed to join his previous master in honorable exile at Baalbek, but was imprisoned and five years later ignominiously done to death.³⁷ Whatever his actual misdeeds, they apparently did not involve Samaritan nepotism; possible consequences of his fall for the Samaritan communities in Damascus and Baalbek cannot be assessed and would seem not to have been too grave, given the continued flowering of the Damascus community under the Mamluks.

As briefly stated above, it was the Syrian Samaritans' devotion to learning which brought them to the attention of their contemporary Ibn abī Uṣaybi'a; however, this statement calls for elaboration. The prominent Samaritans listed by Ibn Wasil and Ibn abī Uṣaybi'a as well as the latter's father, uncle, and ultimately he himself shared the professional qualification of physicians. Their respective medical competence gave them access to circles who were able to dispense patronage; logically, the fountainhead of patronage was the court. Thus shared membership in a court-centered elite first created the opportunities to meet and possibly even enter into amicable relations. Notwithstanding—as mentioned above—incidents of sectarian bigotry and attempts at excluding non-Muslims from the medical profession, the guess may be ventured that such were not the rule; Ibn abī Uṣaybi'a's tableau of contemporary medical life rather suggests a situation of relative amity between adepts of science from all different religions. Indeed, the first edition of his *Uyān al-anbā'* had been dedicated to Amin ad-Dawla while still in power, and no unfriendly word was said about him in the revised second edition either; his scholarly production and bibliophile activity are duly acknowledged, e.g., his having the entire *Ta'riḫ Dimashq* by Ibn 'Asākir copied for himself.³⁸ That Ibn abī Uṣaybi'a's attitude cannot be qualified as merely currying favor with the powers that be is shown by his treatment of Samaritans generally.

From the point of view of Samaritan history and culture, their elite's worldly success in Ayyubid Syria is by itself of far less import than the leverage it may have given them in furthering the needs of the Samaritan community. Mention has been made of alleged abuses by office holders of Samaritan extraction in favor of their brethren. Also, allusion has been made to works in specifically Samaritan fields of study, such as exegesis of the Pentateuch, Samaritan dogmatics and law; Samaritan history continued to be recorded too, by extending

37 b. a. Uṣaybi'a II 234-1 - 23616; b. Wāṣil V 236⁵etc., 34112 - 3428, 362; Humphreys [as above, n. 31], pp. 277-81.

38 II 236-6 - 23714; on Ibn 'Asākir's monumental work of 80 volumes, see "Ibn 'Asākir," *Encyclopaedia of Islam* 2III 713b-715a [N. Elisséeff], and "Riḍjāl," *ibid.* 2VIII, esp. 718a [G.H.A. Juynboll].

and updating older chronicles. Naturally, the language of such works was Arabic, Arabic having been in use by Samaritan authors ever since the middle of the eleventh century; yet paradoxically or not, the study of Hebrew was put on a firm basis in the Ayyubid period as well, drawing on grammatical thought in existing rabbinic Jewish and Muslim Arab literature.

The evidence gleaned from contemporaneous Muslim sources about the Samaritans in Zengid and Ayyubid Syria is confirmed and expanded by their own extant works of the period. Not only have such works themselves been preserved--frequently in Mamluk period manuscripts, but a truly astounding number of Torah scrolls is known to have been copied at the time as well. Dates of surviving scrolls span the period from 544/1149-50 to 629/1231-32, and their colophons yield invaluable information about the 'infrastructure' of scroll-making.³⁹ Regrettably, as the place of origin was not always indicated, it is not possible to draw up a map of *scriptoria*--if the term may be used here, especially with respect to the division of Bilad ash-Shām between crusaders and Muslims.

In passing, the relative prosperity of Samaritans under crusader rule has been mentioned repeatedly. Failing an author of Ibn abī Uṣaybi'a's or, for that matter, Ibn Wāṣil's mettle in the Kingdom of Jerusalem, narrative information about the situation of the Samaritan minority there is but scant. However, this lacuna is partially filled by the *Livres des assises des bourgeois* which were compiled at St. John of Acre about the middle of the thirteenth century. Whether or not it was purely for pragmatic reasons--the exigencies of commercial life--members of non-Frankish communities, who must have flocked to the thriving port in considerable numbers, enjoyed a measure of security and legal rights which would have been unthinkable in any of the crusaders' home countries. One community specifically mentioned in the context of market supervision and the magistrate in charge of it are the Samaritans;⁴⁰ even if nothing more is known about them at Acre, it stands to reason that they had not entirely lost the economic position as attested in the report about the rich merchant and benefactor of 1137.⁴¹

The Samaritans were by no means the only beneficiaries of the climate of relative religious tolerance which existed in Bilād ash-Shām alongside the irreconcilable Frankish-Muslim territorial antagonism. Whether and if it did, to what extent this period of reprieve shaped subsequent Samaritan attitudes, thought and history is beyond the scope of this paper. Surely, though, sources from either side of the territorial divide prove that Samaritans availed themselves of opportunities

39 Kedar [ref. as above, n. 3], pp. 85, 89f

40 *Livres des assises*, as above, n. 10

41 see above, p. "3".

presented. Nor should the existence of such opportunities be taken for granted, as witness the contemporaneous suppression of religious diversity in European states as well as the subsequent harassment and persecution of non-Muslims under the Mamluks.

KIDDUSCH HASCHEM -
DAS JÜDISCHE MÄRTYRERBEWUßTSEIN IM LICHT
DER KREUZZÜGE

EVELINE GOODMAN-THAU (HALLE/JERUSALEM)

1. Einführung

Die Geschichte der Juden im Rheinland beginnt im Grunde bereits in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. mit der Eroberung des Mosel-Rheingebietes durch die Römer. Jedoch erst im 10. und 11. Jahrhundert entfalten sich in den Bischofsstädten Köln, Mainz, Worms und Speyer, wie auch in Metz und Trier, eigenständige jüdische Gemeinden, die zu den wichtigsten Zentren der europäischen Kultur gerechnet werden können.

Im allgemeinen wird in der modernen jüdischen Geschichtsschreibung die Periode zwischen den Regierungen von Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen im 9. Jahrhundert bis zum Beginn des ersten Kreuzzuges am Ende des 2. Jahrhunderts als das „goldene Zeitalter“ der Juden in christlicher Zeit betrachtet. In jener Zeit lebten Christen und Juden, trotz mancher judenfeindlicher Verordnungen, antijüdischer Polemik im religiösen Bereich, Zwangstaufen und Verfolgungen, meist freundlich und ungestört miteinander, wobei die Juden sich durch treue Dienstleistungen für Kaiser und bischöfliche Landesherren besonderen Schutz erwarben. Die Geschichte dieser Epoche ist ausführlich erforscht worden und bedarf daher in diesem Rahmen keiner weiteren Ausführung.¹

¹ Heinrich Graetz: Geschichte der Juden, Leipzig 1870, Bd. V und VI; Georg Caro: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit, Leipzig 1908, Neudruck: Hildesheim 1964, Bd. I; Salo W. Baron: A social and religious history of the Jews, New York 1957, Bd. 4; Otto Stobbe: Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, Braunschweig 1866, Neudruck: Amsterdam 1968; Konrad Schilling (Hrsg.): Monumenta Judaica: 2000 Jahre

DAS JÜDISCHE MÄRTYRERBEWÜTSEIN IM LICHT DER KREUZZÜGE

So gibt es auch ausführliche Forschungen zur inneren Geschichte der jüdischen Gemeinden, ihrer Organisation, Stellung und Einstellung aus historischer und soziologischer Sicht² und zum weltlichen Judenrecht im Mittelalter.³

Die christlich-jüdischen Beziehungen bis zum ersten Kreuzzug wurden weiterhin erforscht in den Standardwerken von Bernard Blumenkranz⁴ und von Lea Dasberg, welche die aufkommenden geistigen Kräfte innerhalb des Judentums und ihren Einfluß auf die christliche Welt als Hintergrund der Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzuges thematisieren.⁵ Andere haben die Beziehungen zwischen der christlichen und jüdischen Welt, wie auch deren Ambivalenz betont.⁶

Es liegen auch einige wichtige Werke vor, die einen Überblick über die Quellen zu den Verfolgungen von 1096 geben.⁷

Das neueste Standardwerk zu unserem Thema erschien von Robert Chazan⁸, eine ausführliche Bibliographie zum Gesamtthema wurde unlängst verfaßt.⁹

Geschichte und Kultur der Juden am Rhein, Köln 1964; Joshua Prawer: Histoire du royaume latin de Jérusalem, 2 Bde., Paris 1969/1970; Hans Eberhard Mayer: Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart 1965; Germania Judaica, Bd. I, Tübingen 1963; Friedrich Battenberg: Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Darmstadt 1990 Bd. I; Alfred Ebenbauer und Klaus Zatloukal (Hrsg.): Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien u.a. 1991

- 2 Louis Finkelstein: Jewish Self-Government in the Middle Ages, New York 1924; Exclusiveness and tolerance, Oxford 1961; Louis Rabinowitz: The Social Life of the Jews in Northern France in the 12th and 14th Century, London 1938; Irving A. Agus: The Heroic Age of Franco-German Jewry, New York 1969
- 3 Guido Kisch: The Jews in Medieval Germany. A Study of Their Legal and Social Status, Chicago 1945; ders.: Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, Stuttgart 1955
- 4 Bernard Blumenkranz: Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age, London 1977
- 5 Lea Dasberg, Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert, Paris 1965
- 6 Marianne Awerbuch: Christlich-jüdische Beziehungen im Zeitalter der Frühscholastik, München 1980, S.13-21; siehe auch den ausführlichen Beitrag von Gilbert Dahan: Der erste Kreuzzug - Die Beziehungen zwischen Juden und Christen. In: Judaica 52 (1996), H. 4, S.221-236
- 7 Julius Aronius (Hrsg.): Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, Berlin 1902, Repr.: Hildesheim 1970; Gerold Meyer von Knonau: Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V., Bd.4, Leipzig 1903, S. 487ff, Bd.5, Leipzig 1904, S.4f., 28f.; Germania Judaica, Bd.1, Tübingen 1963
- 8 Robert Chazan: European Jewry and the First Crusade, Berkeley 1987
- 9 Bibliographie zu den jüdenfeindlichen Ausschreitungen anläßlich des ersten Kreuzzuges (1096), erstellt von Hans-Jörg Gilomen und Uri R.Kaufmann. In: Judaica 52 (1996), H. 4, S. 289-292

Genaue Berichte über Judenverfolgungen verdanken wir nur zu einem kleinen Teil nichtjüdischen Quellen, etwa den christlichen Chronisten Albert von Aachen, Bernold von Konstanz und Ekkehard von Aura, wie auch der *Gesta episcoporum Trevirorum*.

In diesem Zusammenhang soll erwähnt werden, daß in diesem Jahr die Evangelische Kirche im Rheinland zwei Publikationen dem Thema Kreuzzüge gewidmet hat.¹⁰

Die jüdischen Chroniken aus dieser Zeit geben dagegen ein viel ausführlicheres Bild von den Ereignissen in den jüdischen Gemeinden. Diese Berichte, großenteils in hebräischer Sprache verfaßt, liegen in verschiedenen wissenschaftlichen Ausgaben in deutscher und englischer Übersetzung vor.¹¹ Eine Auswahl aus lateinischen Quellen des 4.-11. Jahrhunderts¹² und eine erste hebräisch-deutsche Ausgabe der *Pijutim Mimagenza* - liturgische Dichtung aus Mainz - liegen seit kurzem vor.¹³

Aufgrund von Augenzeugenberichten verfaßte Salomo bar Simson 1140 seine Chronik über die Ereignisse in Mainz, ein Auszug aus diesen Berichten wurde von Elieser ben Nathan, liturgischer Dichter und halachischer Autor, aufgezeichnet. Der sogenannte Mainzer Anonymus, in einer Darmstädter Handschrift erhalten, ergänzt mit Berichten aus Mainz, Worms und Speyer das Gesamtbild der Verfolgungen.

Eine weitere wichtige Quelle stammt von Efraim bar Jakob aus Bonn (1132-1197), der als Dreizehnjähriger den zweiten Kreuzzug erlebte, aus Bonn in das Siebengebirge fliehen mußte und sich aus diesen Erfahrungen heraus auch der Beschreibung des ersten Kreuzzuges widmete. Die Memorbücher aus dieser Zeit sind weitere wichtige historische Quellen, da sie die Namen der Ermordeten aufzeichnen.

Für die jüdischen Gemeinden gewannen diese Ereignisse jedoch in erster Linie eine religiöse Bedeutung: an den Sabbaten vor dem Wochenfest und vor dem 9. Av, dem Tag der Tempelzerstörung, wurde der jüdischen Märtyrer des Rheinlands gedacht und in die lange Reihe der Märtyrer eingereiht, die das Volk

10 Der Erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen. Die Verfolgung der Juden im Rheinland, hrsg. v. d. Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1996; Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 44 (1995), hrsg. v. H. Faulenbach u.a., Köln 1995

11 Adolf Neubauer und Moritz Stern (Hrsg.): Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge. Ins Deutsche übersetzt von S. Bär, Berlin 1892; Shlomo Eidelberg: *The Jews and the Crusades*, Madison (Wisc.), London 1977

12 Dieter Berg und Horst Steur: *Juden im Mittelalter*, Göttingen 1976

13 Simon Hirschhorn (Hrsg.): "Tora, wer wird dich nun erheben?". *Pijutim Mimagenza*. Religiöse Dichtung der Juden aus dem mittelalterlichen Mainz, Gerlingen 1995

vor und nach der Zerstreuung gekannt hat. Die liturgische Dichtung, die in dieser Zeit entstanden ist, Pijutim genannt, gehört bis zum heutigen Tag zum jüdischen Gebet. Ein Beispiel ist das Klagelied von 1096 auf die Märtyrer des ersten Kreuzzuges in Speyer, Worms und Mainz. Der Verfasser, Kalonymos ben Jehuda, stammt aus der italienisch-jüdischen Gelehrtenfamilie der Kalonymiden.

"Wer gibt meinem Auge genügend Tränen,
zu beweinen die Morde, geübt an den Söhnen,
den Alten, den Frauen, den Kindern, den Greisen,
in meiner Gemeinde, der Stätte der Weisen?
O beweint und bejammert, die gefallen durchs Schwert,
das Israel, mein Volk, ohn' Erbarmen verheert.

(...)

An diesen Kummer, an diesen Schmerz
knüpft andern Jammer mein blutendes Herz,

(...)

sie seien ein Kranz, zum Gedächtnis gewunden,
für die, welche starben in Liebe verbunden.

(...)

sie, schneller als Adler und mut'ger denn Leu'n,
sie standen bereit, sich dem Tode zu weihn.¹⁴

Elieser ben Nathan beschreibt den Schrecken von 1096 in Mainz in seiner Chronik "*Konteros Geserot Tatnu*" - Bericht über die Leidensverhängnisse des Jahres 4856 - in folgender Weise:

¹⁴ Zitiert aus: Hans-Joachim Schoeps: Jüdische Geisteswelt. Zeugnisse aus zwei Jahrhunderten, Hanau 1986, S.150f.

"Es war im Jahr 4856 nach der Erschaffung der Welt (1096), ... da trafen uns viele und schwere Leiden, die in diesem Reiche, seitdem es gegründet wurde, bis jetzt noch nicht vorgekommen waren ... Denn es erhoben sich freche Menschen, fremdländisches Volk, eine grimmige, ungestüme Schar von Franzosen und Deutschen aus allen Ecken und Enden, die sich vorgenommen hatten, nach der heiligen Stadt (Jerusalem) zu ziehen, um dort das Grab ihres Heilands aufzusuchen, die Ismaeliten von dort auszutreiben, und sich des Landes zu bemächtigen. Sie hefteten als ihr Erkennungszeichen ein Kreuz an ihre Kleider, sowohl Mann wie Frau, alle, die sich bereit fanden, dorthin zu ziehen, so daß sie zahlreicher als die Heuschrecken waren, Männer, Frauen und Kinder, und über sie ist das Wort gesagt: 'Keinen König (sc. Gott) haben die Heuschrecken' (Prov. 30,27)."¹⁵

Wir sehen also, daß sowohl in den jüdischen Chroniken wie auch in der Pijut-Literatur die religiöse Deutung der historischen Ereignisse im Mittelpunkt steht. Die Absicht der Berichterstattung ist eben nicht in erster Linie der Nachwelt nur die Geschichte dieser Epoche zu erzählen, sondern die Bedeutung der Ereignisse darzustellen, die sich als ein Glied in der Kette der jüdischen Tradition einreihen sollen. Die Deutung der Geschichte ist in dieser Hinsicht weniger eine religiöse Pflicht, sondern zeigt Art und Weise, wie Geschichtsschreibung aus jüdischer Sicht aussieht.¹⁶

In unseren weiteren Ausführungen werden wir auf dieses Motiv, welches gerade für die Geschichte des jüdischen Mittelalters von größter Bedeutung ist, noch zurückkommen.¹⁷ In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig zu betonen, daß die hebräische Poesie die einzige Kunstform ist, die Juden im mittelalterlichen Europa pflegten. Wie die Psalmen, die vom Angang an für den Gottesdienst geschrieben wurden, und die als eine Art religiöser Kommentar auf historische Ereignisse fungieren, so entsteht im Mittelalter aufgrund der schrecklichen Erfahrungen während der Kreuzzüge religiöse Dichtung, die in den Gemeinden des Rheinlandes eine Blütezeit der hebräischen Dichtung darstellt. Männer, Frauen und Kinder werden zu einem Volk von Märtyrern, eine Tatsache, die sich in der Dichtung niederschlägt als eine Suche nach Sinn innerhalb der jüdischen Gemeinde, aber auch nach außen in der Frage nach dem Sinn des Exils, der Zerstreuung unter den Völkern, ausgelöst durch die schmerzhaften Erfahrungen im Bezug zur christlichen Umwelt.

¹⁵ Zitiert aus ebd., S.142

¹⁶ Vgl. Eveline Goodman-Thau: Zeitbruch, wo der Terminus "Geschichtsschreibung als messianische Hermeneutik" eingeführt wurde.

¹⁷ Vgl. Yosef Hayim Yerushalmi: Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1988 und Amos Funkenstein: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen, Frankfurt a.M. 1995.

In dieser Weise hat sich jüdisches Märtyrerbewußtsein seit der Antike in liturgischen Dichtungen als Teil des jüdischen Gottesdienstes niedergeschlagen. Die Entwicklung dieser Dichtungen, die die Namen "*Selichot*" - Bußdichtungen, und "*Kinot*" - Klagelieder" tragen ist vom 5. Jahrhundert bis tief in das Mittelalter zu verfolgen. Diese "*Pijjutim*" (vgl. das griechische Wort "*poesis*") bilden den Kern der jüdischen Frömmigkeit, sie verbinden in einer neuen Form der Intertextualität Bibelzitate in poetischer Form, wie auch rabbinische Schriftauslegung. Ein Mosaik aus Bibelziten und Anspielungen auf Ereignisse der Gegenwart legen eine Brücke zur Vergangenheit und erlauben es, blutige Verfolgungen als Teil des jüdischen Martyriums zu betrachten und in die Tradition des Gottesdienstes aufzunehmen, in dem das Gebet sich sozusagen als Klage über die Geschichte darstellt, aber zugleich den Bund zwischen Gott und Mensch trotz und wegen dieser Geschichte verstärkt.¹⁹ So gewinnt das jüdische Martyrium eine bleibende, identitätstiftende Funktion innerhalb des jüdischen Lebens, wobei das Gebet als Text im Munde des Beters zur Opfergabe wird. Weiterhin geben die "*Pijjutim* im Rahmen der festen Gebetsordnung die Gelegenheit, Geschichte zu erinnern und sie zu öffnen für die Erlösung".²⁰

In den "*Selichot*" und "*Kinnot*" des Mittelalters finden wir somit nicht nur die Spuren der Schrift, sondern auch die vom Talmud und Midrasch, die Leopold Zunz folgendermaßen beschreibt:

"Demnach läßt sich für das Mittelalter, ähnlich wie für die Psalmen der alten Zeit, eine Normal-Selicha aufstellen: Geschildert werden in selbiger die unglückliche Lage, das Exil, die Unterdrückung, Leiden und Kummer, des Feindes Übermacht und Hohn, Märtyrertum und die bessere Vergangenheit; die vergeblichen Berechnungen und Hoffnungen. Tempel, Opfer und Fürsprecher fehlen; Schuldbekentnis, Buße und deren Bedeutung, dem Gebet ist der Himmel offen ... Wirksam für Israel sind: der Bund Gottes, das ewige Gesetz, die dreizehn göttlichen Eigenschaften ("*Middot*"), das Exil, Fasten, Beten, Besserung ... Gebet um Versöhnung, Rettung und Herstellung, erinnernd an die alte Liebe, das Verdienst der Väter, insbesondere Isaaks Opferung, und die vielen Blutzügen (die zehn Märtyrer) ... Gott ist unser einziger Freund, dem wir trotz Verfolgung, Spott und Verlockungen, und bei aller Dauer des Elends treu bleiben. Jene haben die Gewalt, wir das Wort. Abscheu vor dem Göttertum und Verwünschungen, Dank-

18 Singular: "*Selicha*" und "*Kina*"

19 Vgl. Esra Fleischer: *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages*, Jerusalem 1975.

20 Vgl. Eveline Goodman-Thau: *Erinnerte Geschichte und das Gebet um Erlösung*. In: Eva M. Schulz-Jander (Hrsg.): *Schrift und Spur*, Kassel 1993, S.21-41.

gebet, stets Vertrauen und Hoffnung auf Erlösung bilden den trostreichen Schluß."²¹

2. Religiöse Aspekte

In einer der ältesten Midrasch-Sammlungen, entstanden in der Zeit der hadrianischen Verfolgungen in Eretz-Israel, "*Mechilta de Rabbi Ischmael*" genannt, welcher ein Kommentar auf das Buch Exodus ist, finden wir eine Auslegung zu Exodus 20,6: "Aber Barmherzigkeit (*chesed*) erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten". 'Für die, die mich lieben', das ist Abraham unser Vater, und seinesgleichen. 'Und für die, die meine Gebote halten', das sind die Propheten und die Ältesten. Rabbi Nathan sagt: 'Für die, die mich lieben und für die, die meine Gebote halten', daß sind die Israeliten, die im Lande Israel wohnen und ihr Leben für die Gebote hingeben.

„Weshalb gehst du hinaus, um (mit dem Schwerte) hingerichtet zu werden? -

Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. -

Warum gehst du hinaus, um verbrannt zu werden? -

Weil ich in der Tora gelesen habe. -

Warum gehst du hinaus, um gekreuzigt zu werden? -

Weil ich Ungesäuertes (Mazza am Pessachfest) gegessen habe. -

Warum wirst du mit der Geißel geschlagen? -

Weil ich den Lulav (Feststrauch am Laubhüttenfest) genommen habe.

Und es heißt (Sach. 13,6) 'Weil ich geschlagen wurde im Hause derer, die mich geliebt machen', das ist, jene Schläge haben verursacht, beliebt zu sein bei meinem Vater, der im Himmel ist."²²

Dieser Text kommt nach einer langen Diskussion über die Bedeutung des Verbotes "andere Götter" zu haben. Am Ende wird dann nach dem Unterschied gefragt zwischen der Belohnung für diejenigen, die Gott aus Liebe dienen, und der Belohnung für diejenigen, die seine Gebote halten. Der eine ist wie Abraham, der andere wie die Propheten und die Ältesten. Rabbi Nathan setzt aber beide gleich und bringt als Beispiel die Israeliten, die im Lande ihr Leben in einem Akt der Heiligung des Namen Gottes - Kiddusch Haschem - bereit sind zu geben, um als Märtyrer zu sterben. (Und zwar nicht um der Gebote zwischen Mensch und Mensch, der sittlichen Gesetze, sondern um der Gebote zwischen Mensch und

21 Leopold Zunz: Die synagogale Poesie des Mittelalters, Nachdruck Hildesheim 1967, S. 83f.

22 Mechilta de Rabbi Ischmael. Jithro Bachodesch, hrsg. v. Jakob Winter und August Wünsche, Leipzig 1909, S. 213

Gott willen, die der Mensch aus freier Entscheidung, aus reiner Liebe zu Gott, hält.

Die historische Situation der jüdischen Gemeinschaft während der hadrianischen Verfolgungen bietet Anlaß, den biblischen Text der Zehn Gebote mit neuem Inhalt zu füllen: [in dem Hermeneutik, das Verständnis des Textes und Deutung der Geschichte sich kreuzen. Im Gegensatz zu einem christlichen Verständnis handelt es sich hier nicht um eine rein theologische Frage:] die Geschichte ist aus jüdischer Sicht noch offen, und daher muß jedes Ereignis zu jedem Zeitpunkt als Einbruch der Zeit in die Ewigkeit gedeutet werden, um ein Kontinuum in der Zeit zu schaffen.

Wir erkennen in diesem Midrasch einen der Grundzüge des jüdischen Martyriums - hebräisch: Kiddusch Haschem - welcher von seinen frühen Anfängen an das rabbinische Judentum geprägt hat. Die Tat des Menschen, aus freiem Willen für Gott sein Leben zu geben, ist die Grundlage des Leidens für Gott, in dem jedes Leiden aufgehoben ist. Es bedeutet das Ende jeglicher Aufrechnung von Schuld und Belohnung, jeglicher "menschlicher Logik", und es findet seinen Ausdruck in einer bedingungslosen Hingabe an Gott, die von Seiten des Feindes unakzeptabel ist. Diese letzte Tatsache ist ein wichtiges Element im jüdischen Martyrium, da der Einzelne gerade für die Heiligung Gottes bereit ist, vor aller Welt Zeugnis für Gott abzulegen. Der Grund dieser Hingabe ist einzig und allein die Existenz Gottes zu "beweisen".

Das Martyrium ist jedoch nur eines von drei verschiedenen Aspekten des Kiddusch Haschem, die die Bereitschaft, in den Tod zu gehen, in einen weiteren Rahmen einbetten und ihr durch bestimmte Bedingungen einen besonderen Charakter innerhalb der jüdischen Religiosität verleihen, [die sich von anderen Traditionen wesentlich unterscheidet.] Die zwei anderen sind beispielhaftes sittliches Handeln und das Beten. Das Martyrium ist aber die am meisten dramatische Form des Kiddusch Haschem und hat seinen Ursprung in der biblischen Geschichte von Abraham, der aus Liebe zu Gott, und aus keinem anderem Grund, bereit ist, das Opfer zu bringen, wie in Gen. 22 erzählt wird.

Die drei Aspekte sind jedoch eng miteinander verbunden und drücken das jüdische Gottesverständnis aus: Gott als Schöpfer der Welt und als Gesetzgeber, d.h. als Mitteiler und Vermittler zwischen Mensch und Welt, erlaubt es, diese drei Aspekte zusammenzubringen, wobei die Sittlichkeit, d.h. das richtige Handeln in der Welt, ein untrennbarer Teil des Gottesdienstes wird. Dieses Prinzip ist bereits angelegt in den Zehn Geboten, in denen die ersten fünf vom Verhältnis zwischen Mensch und Gott handeln, und die zweiten fünf vom Verhältnis zwischen Mensch und Mensch. Das Handeln "aus Liebe", wie wir es oben geschildert haben, verbindet beide Verhältnisse.

In diesem Lichte gewinnt das Verbot "andere Götter" zu haben, das normalerweise keine Beweggründe hätte²³ eine neue Bedeutung: im Gottesverhältnis, d.h. im Verhältnis zu diesem einen Gott, der sich dem Mensch bekannt gibt nicht nur als Gesetzgeber, sondern als "sorgender Gott" ("... der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus ..."), kann der Mensch seine Existenz auf der Erde begründen im Glauben, und auch umgekehrt, seinen Glauben umsetzen in eine sittliche Lehre.²⁴

Im Gebet finden wir diese beide Pole als Ritus vereint. Einerseits bittet der Mensch um das göttliche Verständnis für sein Verfehlen innerhalb der historischen Zeit, um die göttliche Barmherzigkeit und Liebe in dieser Zeit bis zur endgültigen Abrechnung als Erlösung aus der Sünde - eine Sühnung also) und andererseits ist er bereit, zu jeder Zeit Gott als Richter zu akzeptieren.²⁵ So ist im Ritual die Abhängigkeit des Menschen von Gott, aber auch die Selbständigkeit von Gott und von Mensch bestätigt. Leben und Tod sind in der Hand Gottes, aber es ist dem Menschen, jedem Einzelnen für sich gegeben, selber zu entscheiden, sich in die Hand Gottes zu geben. Die Dimension des Einzelnen, der für sich, und so für die ganze Gemeinschaft, Zeugnis ablegt, das "Joch des Himmels" in dieser Weise auf sich nimmt, ist die Grundlage der jüdischen Märtyrerfrömmigkeit, in der die Entscheidung für Gott und für den Mitmenschen zusammenfallen.²⁶ Götzendienst oder "andere Götter" anzubeten, ist eben nicht nur ein quantitativer Aspekt des jüdischen Monotheismus (ein Gott gegenüber mehreren Göttern) sondern bedeutet einen qualitativen Sprung (ein Gott gegenüber anderen, d.h. andersartigen Göttern), in dem die Einzigartigkeit dieses Gottes in seiner Aussprache und Ansprache an den Menschen angesprochen wird. Diese Einzigartigkeit und Qualität ist eben die Verbindung, die durch diesen Gott gelegt wird, und dies nicht nur zwischen Mensch und Gott, sondern zu der Welt als Schöpfung Gottes.

Diese Korrelation erlaubt es, daß Gott, Mensch und Welt miteinander in Berührung treten. In der ganzen Schöpfung ist es nämlich nur der Mensch, der in seinem Leben - und daher auch durch seinen Tod - die göttlichen Eigenschaften,

23 Wenn Gott der Einzige und Allmächtige ist, was würde es ihm ausmachen, daß der Mensch (auch) andere Götter hat?

24 Vgl. auch die zwei Versionen vom Schabbatgebot in Exodus und Deuteronomium, wobei im ersten die Begründung in der Schöpfung liegt und im letzten im Auszug aus Ägypten - in dieser Weise sind Geschichte und Meta-Geschichte aus jüdischer Sicht miteinander verknüpft.

25 Vgl. das hebr. Wort für beten - le-hitpalel - welches wörtlich bedeutet "mit sich ins Gericht gehen".

26 Es ist wichtig, diesen Aspekt festzuhalten, da man oft geneigt ist, das Martyrium als abgehoben von den Pflichten in dieser Welt zu sehen.

die in der Schöpfung der Welt eingegangen sind, bestätigen kann, und zwar durch die Imitatio Dei dieser göttlichen Eigenschaften.²⁷

So ist die Idee, des Kiddusch Haschem auch eng verbunden mit der Idee des Kiddusch Hachajim - der „Heiligung des Lebens“. Ein richtiges Leben zu leben heißt, Gottes Plan für die Welt auszuführen, in seinen Wegen zu gehen, aus freier Entscheidung.²⁸

Im 2. Jahrhundert wurde von den Rabbinen in Lud in einem Konsilium die Vorschriften bezüglich des Martyriums formal festgelegt. In drei Fällen - Götzendienst, Unzucht und Mord - muß ein Jude den Tod wählen, anstatt sich dem Zwang auszusetzen, diese Gebote zu übertreten. Die Rabbinen führten die Verse in Lev. 22,32-33 als Beleg an: "Entheiligt nicht meinen heiligen Namen, damit ihr geheiligt werdet unter den Israeliten. Ich bin der Herr, der euch heiligt, der euch aus Ägyptenland geführt hat, um euer Gott zu sein, Ich bin der Herr," und erklärten im Babylonischen Talmud im Abschnitt über den Götzendienst²⁹, daß jemand, der in diesen Fällen nicht den Namen Gottes heiligt, sich schuldig macht an Chillul haSchem - der Schändung des Namens. An anderer Stelle³⁰ finden wir die folgende Auslegung: "Ich habe dich aus Ägyptenland (nur) herausgeführt unter dieser Bedingung, so daß du meinen Namen heiligst, sogar wenn du mit Gewalt konfrontiert wirst".

Seit dem 2. Jahrhundert war dann auch das "Sterben für die Heiligung des Namens" ein akzeptiertes Idiom für das Martyrium. Ein Märtyrer wurde ein "*Kadosch*" - ein Heiliger - genannt, und jedes Kind, in jüdischer Tradition erzogen, war offen dafür, das Martyrium als Ideal in den gegebenen Umständen auf sich zu nehmen. Von seiner frühen Jugend an hört ein Jude oder eine Jüdin die Geschichten über die jüdischen Märtyrer, wie Hannah und ihre sieben Söhne, Rabbi Akiva und die zehn Märtyrer (die in der Liturgie des großen Versöh-

27 Wie wir im Mechilta Text bereits gesehen haben, ist somit das Bilderverbot mit der göttlichen Ebenbildigkeit des Menschen, die aus rabbinischer Sicht keine äußerliche, sondern eine innere Dimension der Eigenschaften Gottes bedeutet, verbunden. Das Verbot, ein äußeres Bild von Gott zu machen, von etwas, was in der Welt ist, erlaubt die innere Dimension, d.h. die innere Verbindung, die Gott zu seiner Schöpfung hat, als Eigenschaft Gottes auch dem Menschen zuzutrauen.

28 Vgl. Gen. 22,12 "... denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest", was von den Rabbinen interpretiert wird als Aussage Gottes, daß alles in seiner Hand ist, außer die Furcht vor Gott, d.h. die Entscheidung für Gott.

29 Babylonischer Talmud, Avoda Zara 27b und Sanhedrin 74a - 74b

30 Sifra Kap. 9

nungstages und am 9. Av aufgenommen wurden), wie auch die Märtyrer Hania, Mischael und Azzaria (Dan.3), die als Modell dargestellt wurden.³¹

Diese Vorschriften stehen im Gegensatz zu der grundsätzlichen Haltung der Rabbinen, daß die Gebote Gottes gegeben wurden, "um dadurch zu leben - *eechai behem*" (Lev.18,5), d.h. das Leben ist wichtiger als die Gebote Gottes. Nur wenn es sich eben um Götzendienst, Unzucht oder Mord handelt, soll der Jude den Tod wählen.³²

So können wir beobachten, daß die Essenz dieser Vorschrift des Martyriums eigentlich nicht im strengen Sinne zur "Ehre Gottes" ist, (das wäre nämlich eine Form von Götzendienst), sondern weil die Übertretung dieser Gebote das Leben des Menschen aus jüdischer Sicht unmöglich macht. Die Würde des Menschen ist dadurch angetastet: der Mensch kann nicht beladen mit diesen Sünden vor Gott stehen und um seine Barmherzigkeit beten. Die einzige Lösung für dieses Leben ist eben den Tod zu wählen, über das Leben.

Wir sehen auch hier wieder, wie die Sittlichkeit unmittelbar und bedingungslos mit der Religiosität verbunden ist.³³

In diesem Zusammenhang ist auch das Problem des Einzelnen und seine Beziehung zur Gemeinschaft im Judentum zu sehen, welches seinen Ausdruck auch in den oben genannten Vorschriften bezüglich des Martyriums erfahren hat: "Wenn ein Jude vor zehn anderen Juden gezwungen wird, seine Religion zu verleugnen, muß er den Namen Gottes heiligen und den Tod wählen. Wenn keine zehn Juden anwesend sind, soll er das Gebot übertreten, um nicht getötet zu werden. Diese Regeln gelten für 'normale Zeiten'. In einer Zeit religiöser Verfolgung der ganzen Gemeinde, muß man wählen, für Kiddusch Haschem zu sterben, sogar wenn keine andere Juden anwesend sind."³⁴

In den jüdischen Quellen des Mittelalters, wie auch in der späteren Responsa-literatur, finden wir eine rege Diskussion, ob und wann man für Kiddusch Haschem sterben müsse.³⁵

31 Babylonischer Talmud, Pesachim 53b

32 Man könnte in dieser Hinsicht sagen, es ist dem Juden erlaubt, den Tod zu wählen.

33 Vgl. auch die Religionsphilosophie von Hermann Cohen, Hugo Bergmann, Emmanuel Lévinas etc.

34 Hingabe an Gott, als Ausdruck des "Endes der Zeit", ist ein Beispiel des apokalyptischen Charakter des früh-rabbinischen Judentums, welches hier seinen Ursprung hat und das Martyrium in Aschenas grundsätzlich geprägt hat.

35 Vgl. auch die vielen Responsa aus der Zeit der Schoa, wie z.B. J.J. Weinberg: "Seridei Esch" oder E. Oschry: "Mi Ma'amakim".

Im Bereich des sittlichem Aspekts des Kiddusch Haschem finden wir im Talmud Diskussionen über Joseph und die Frau von Potiphar, sowie Judas' Bekenntnis, daß Tamar mehr gerecht ist als er (Gen. 38,26).³⁶

Im allgemeinen kann man sagen, daß das wichtigste Motiv beim Kiddusch Haschem auch im Bereich der Sittlichkeit ein religiöses ist. Es geht hier weniger darum, die Völker Sittlichkeit zu lehren, als Respekt beizubringen für den Glauben Israels, den Juden und Nichtjuden die Stärke des Glaubens an Gott und die Tora seitens Israel deutlich zu machen. Ein Gelehrter, so die Rabbinen, hat daher die besondere Aufgabe, ein ständiges Beispiel zu sein: er soll z.B. immer seine Schulden rechtzeitig bezahlen, seine Kollegen nicht beschämen, keine zwei Meter ohne Gebetsmantel und Gebetsriemen gehen, kurz, ein "Licht für die Nationen" sein.

Im Bereich des Gebetes nimmt das Thema Kiddusch Haschem einen wichtigen Platz ein. Es ist, wie schon angedeutet, in der Bereitschaft, das Leben für Gott zu geben, ausgedrückt, wie die Aussage in Ps. 44,23, die in vielen Märtyrerverzeugnissen immer wieder vorkommt, bezeugt: "Doch um deinetwillen werden wir täglich getötet, und sind geachtet wie Schlachtschafe". Diese Stelle erinnert deutlich an das Ereignis am Berge Moria (Gen.22).³⁷ Der Kontext des ganzen Psalmes ist in diesem Grundtenor gehalten, wobei die ganze Geschichte Israels auf das Martyrium hin befragt wird. "... Du verkaufst dein Volk umsonst" (Ps. 44,10) wirft die Frage auf, ob dieses Martyrium überhaupt einen Sinn hat. Die Hingabe an Gott erfolgt, ohne zu wissen, ob sie gewollt ist, ob sie überhaupt einen Sinn hat. Eine rabbinische Auslegung zu Ps. 44,23 ("Um deinetwillen werden wir täglich getötet ...") besagt: "Wenn jemand jeden Tag auf sich nimmt, den Namen Gottes zu heiligen, wird es ihm angerechnet, daß er wie ein Schlachtschaf geachtet wird."³⁸ So sagt auch eine mystische Auslegung³⁹, daß wenn jemand das Schema-Gebet sagt, er die Intention haben muß, sich Gott für die Heiligung des Namens zu opfern. Das Blasen des Schofars, des Widderhorns vom Opfer Abrahams, erinnert am Rosch Haschana (Neujahr) und Jom Kippur (Großer Versöhnungstag) an die Bereitschaft, sich Gott ganz hinzugeben. Weiterhin gibt es zwei Gebete in der jüdischen Liturgie, die in besonderer Weise den Kiddusch Ha-

36 Babylonischer Talmud, Sota 10b

37 In meiner Monographie (Zeitbruch, a.a.O.) habe ich am Ende, unter dem Titel "Umkehr der Quellen", Psalm 42 und 43 ausführlich besprochen und gezeigt, wie diese beiden Psalme die Frage der Erlösung des Einzelnen im Lichte des Gottesdienstes und der Geschichte thematisiert. Psalm 44 handelt dann von der Frage, ob Gott im Hinblick auf die große Leidensgeschichte, die in sich ein Martyrium ist, überhaupt im Laufe des langen Exils seinen Bund mit dem Volk Israel und mit dem Einzelnen hält.

38 Sifre Deuteronomium 6:5

39 Sohar 195 b

schem ausdrücken: die Keduscha und das Kaddisch-Gebet. Die Keduscha ist ein Teil des Achtzehn-Gebetes, des zentralen Gebetes im jüdischen Gottesdienst, welches auf dem Lied der Seraphim (Jes. 6,1-3) basiert. Wie die Engel Gottes Namen oben im Himmel heiligen, so singt auch unten auf Erde die Gemeinde das Lob Gottes. Das Kaddisch, das Totengebet, ist eigentlich als Ganzes ein Lob Gottes, oder besser gesagt, die Heiligung von Gottes Namen. Im Kaddisch für einen Verstorbenen, welches schon in frühen Zeiten und bis auf den heutigen Tag von jüdischen Märtyrern gesagt wurde und wird, wird am Ende als Trost die Hoffnung und das Versprechen für die Erlösung ausgesprochen. So wird durch den Tod hindurch das Leben geheiligt, und die Erlösung eine "Wirklichkeit" durch das Kiddusch Haschem des Einzelnen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die religiösen Aspekte des Kiddusch Haschem im Judentum in seiner Aktualisierung ein Akt war, der nur für eine besondere, auserwählte Gruppe von Heiligen bestimmt war, die durch ihren Leidensweg diese Erwählung bestätigt sahen. Dieser Akt kommt im Judentum für jeden Einzelnen in Frage, und muß auch im passenden Augenblick ausgeführt werden. Gerade in Zeiten, in denen der Bund mit Gott durch die vielen Verfolgungen innerhalb der Gemeinde in Frage gestellt wird, wird neben der Erklärung, daß diese Unglücke "unserer Sünden" wegen auf uns gekommen sind, das Martyrium ein Zeichen, einerseits ein Zeichen der Entsühnung, andererseits aber auch dafür, auf ganz radikale Weise wieder mit Gott in Beziehung zu treten. In der Vergegenwärtigung der Geschichte vom Opfer Abrahams vollzieht sich die Identifikation mit der Figur von Isaak.⁴⁰

3. Das jüdische Martyrium im Mittelalter

Die jüdische Märtyrerfrömmigkeit im Mittelalter hängt eng zusammen mit dem Geschichtsbewußtsein im Mittelalter, welches eine Selbstreflexion im Lichte der Vergangenheit darstellt.⁴¹ Das heißt aber nicht, daß das schöpferische Nachdenken über die Geschichte, mit oder ohne klassische Geschichtsschreibung, irgendwann oder irgendwo aufgehört hat. Bereits im biblischen Kanon finden wir historische Teile, und gerade im doppelten Verständnis der Geschichte als Ge-

40 Vgl. Shalom Spiegel: *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to offer Isaac as a Sacrifice*, New York 1967, insbesondere die dort ausführlich beschriebenen Midraschim, die z.B. erzählen, wie die Erzväter und Erzmütter vor Gott kommen und mit ihm ringen und beten, daß er dem Volk verzeiht.

41 Vgl. Yerushalmi a.a.O. und Funkenstein, a.a.O.

schichte und Meta-Geschichte, als Rückgriff auf Ereignisse im "Leben" des Volkes, findet die jüdische Tradition ihren Ausdruck.

"Die jüdische Kultur wurde und blieb durch ein, wenn auch zu verschiedenen Zeiten unterschiedliches, akutes historisches Bewußtsein bestimmt. Anders gesagt, die jüdische Kultur verstand sich niemals als selbstverständlich".⁴² So können wir auch beobachten, daß sich der Unterschied zwischen Israel und den fremden Kulturen darin ausdrückte, im "Fremden" immer wieder auch das "Eigene" zu entdecken.

Dieser Drang führte jedoch auch dazu, daß wenn eine neue Kultur das Judentum in seinem Kern, d.h. in seinem Gottesverständnis bedrohte, daß gerade dann ein starkes Martyriumsbedürfnis auftritt, welches wir als eine Märtyrerfrömmigkeit bezeichnen. Es geht also nicht nur um das liturgische Kollektivgedächtnis, sondern um ein ständiges Staunen über die eigene Existenz und um die Prüfung der eigenen Identität im Kontext der jeweiligen geschichtlichen Realität - sozusagen eine Reaktion auf die Geschichte als Geschichte. Geschichtsbewußtsein und Kollektivgedächtnis sind im Grunde zwei Seiten derselben Medaille, wobei die eine Seite die Gegenwart, die andere Seite auf die sich in die Zukunft öffnende Vergangenheit zeigt. Immanenz und Transzendenz sind in dieser Weise im Judentum miteinander verbunden.

In der Antike entstand in Israel und in Griechenland das Bewußtsein einer Einheit der Geschichte. Historische Vorstellungen hatten nicht nur zu tun mit der Erinnerung an die Vergangenheit, um ein kollektives Gedächtnis zu stiften, sondern mit dem Versuch, die Geschichte zu deuten. In Israel wurde die nomadische Erfahrung zur liturgischen Formel: „Ein wandernder Aramäer war mein Vater“. Das Besondere der israelitischen Erfahrung aber war die Tatsache, nicht nur aus einem Minderwertigkeitsgefühl gegenüber den älteren Kulturen einen besonderen Erwählungsglauben zu entwickeln⁴³, sondern gerade die Verwandlung zu betonen, die innerhalb der Geschichte möglich ist, also die Tatsache, daß durch den Geist der Freiheit der Mensch sich von einem Sklaven in einen freien Menschen verwandeln kann, und so auch für andere ein lebendiges Beispiel oder Hoffnung auf Befreiung sein kann. Gott, so besagen viele Texte, hat sich gerade dieses kleine unbedeutende Volk unter den mächtigen Kulturen ausgesucht, um dies zu zeigen. Die besondere Aufgabe, die aus dieser Entscheidung Gottes hervorgeht, hat das Judentum von seinen frühen Anfängen an bis auf den heutigen Tag geprägt. Dies ist aus jüdischer Sicht die Verbindung zwischen Geschichtsbewußtsein und Kollektivgedächtnis: aus der Geschichte die Elemente zu erinnern, die für die Gestaltung der künftigen Weltanschauung wichtig sind, in anderen Worten, die

⁴² Funkenstein, a.a.O., S.20

⁴³ Vgl. Funkenstein, a.a.O., S. 20ff.

Elemente zu erkennen und zu tradieren, die eine Kontinuität auf der historischen Ebene schaffen, die die Erwählung als freie Entscheidung Gottes für das Volk, als ewigen Anhaltspunkt nicht aus dem Auge verliert. Hier wird auch der Unterschied deutlich zwischen dem griechischen Modell der Reflexion über die Geschichte und dem jüdischen: im Judentum ging es eben nicht darum, den Sinn der göttlichen Vorsehung ganz und gar zu verstehen, wie die Griechen die Mechanismen der menschlichen Gesellschaft in ihrer unveränderten Gesetzmäßigkeit entdecken wollten. Das jüdische Modell sieht die Idee der Verwandlung vor, wo der Mensch und auch Gott in die ewigen Wahrheiten der Gesetze eingreifen und die Geschichte lenken kann. Geschichtlich gesprochen gibt es eben keine ewigen Wahrheiten, nur menschliche Entscheidungen für die Interpretation des Geschehens. Die Ideologie des Kiddusch haSchem bekam eine neue Bedeutung und ausgeprägten Ausdruck im Mittelalter unter dem Druck des christlichen Aufbruchs nach Jerusalem. Die Kirche benutzte ihre politische Macht, um ihr neu gewonnenes Selbstverständnis von der Identität von regio und religio durchzusetzen.

Für die jüdische Gemeinde meinte die Zwischenzeit Galut, Exil, ein Begriff, der in jeder Epoche eine neue Bedeutung gewinnt.“

Erwählung, Landnahme, politische Knechtschaft, Verbannung, Rückkehr, Versöhnung, Zerstörung, Zerstreuung und Sehnsucht nach einer endgültigen Rückkehr und Wiedervereinigung sind die wechselnden Deutungsmuster und Motive für das Auf und Ab der Geschichte. Buße und Versöhnung sind die Merkmale der innerlichen Haltung, und die Aufgabe, ein Licht für die Nationen zu sein, hält den Glauben an die Versöhnung wach. Der Gegensatz zwischen diesem Bewußtsein und der geschichtlichen Realität bilden die Grundlage für das religiöse Paradox des jüdischen Glaubens im Exil. So nehmen die ständigen Verfolgungen seitens der christlichen Umwelt den Charakter eines ständigen Martyriums an. Das Volk, welches das Joch Gottes auf sich genommen hat, leidet nicht nur für den Glauben, sondern auch für die Einheit und die Freiheit, die als die Merkmale der messianischen Hoffnung bei den Propheten wie auch bei den Juden im Mittelalter zum Ausdruck kommen. So wird die Geschichte Israels zur Weltgeschichte eines Erlösungsprozesses, das Bild des leidenden Gottesknechtes aus Jes. 53 zum bleibenden Symbol für das Leiden des jüdischen Volkes im Exil. Dieser heilsgeschichtliche Sinn des Exils wird nun von der christlichen Umwelt in Frage gestellt. Die prophetische Botschaft der Verbannung, die das Volk zur Umkehr bringen soll, wird nun von Seiten der Kirche als Urteil der ewigen Knechtschaft betrachtet. Die Knechtschaft Israels wird zur Bestätigung des christlichen Glaubens erklärt, und die jüdische Deutung des Exils wird bestritten. Dies ist der theologische Hintergrund für die geschichtliche Lage des mittelalter-

⁴⁴Vgl. Jitschak Fritz Baer: Galut, Berlin 1936, S.6-16, einen Abschnitt, auf den ich im folgenden vielfach zurückgreife.

lichen Judentums, die durch die Verschiebung des politischen Weltbildes, welches sich in dieser Zeit vollzog, eine besondere politische Bedeutung gewinnt. Die Politik des Imperium Romanum und des Islam, der neben dem Christentum eine zweite Weltmacht wurde, machte die Juden zu einer politisch und religiös verfolgten Klasse.

Als die letzten Siedlungen in Palästina von den Kreuzfahrern vernichtet worden waren, stand plötzlich das Problem der religiös-nationalen Erwählung wie auch der historischen Sendung des Volkes zur Debatte.⁴⁵

Es schien, als ob alle historischen Kräfte sich auf das letzte Problem der Geschichte, die Erlösung, konzentrierten und darauf hinwiesen. Das Ende der Geschichte schien für die jüdischen Gemeinden gekommen zu sein. Die Geborgenheit innerhalb des Exils wurde bedroht, und ganze Gemeinden wählten den Tod über das Leben.⁴⁶

Wie oben angedeutet, sind die hebräischen Berichte über die Ereignisse und Verfolgungen bewahrt geblieben. Hier erreicht das jüdische Martyrium seinen Höhepunkt. Der Tod kommt unerwartet und ungerufen. Ganze Gemeinden, Männer, Frauen und Kinder werden zum Opfer. Die Märtyrologien haben das Ritual dieses gegenseitigen freiwilligen Opfers der Familienangehörigen in Dichtungen festgehalten.

Hören wir zum Beispiel den Aufschrei Salomo ben Simsons, wenn er vom Schicksal der Juden in Mainz berichtet:

"Denn wer hätte solches je vernommen und dergleichen je gesehen! Fraget doch nach und sehet zu, ob von der Zeit des ersten Menschen an eine solch vielfache Opferung (*Akeda*) je gewesen ist, daß 1100 Opferungen (*Akedot*) an einem Tag stattfanden, eine jede gleich der Opferung des Isaak, des Sohnes Abrahams. Wegen jener einen Opferung auf dem Berge Moria erbebte die Welt, wie es heißt: 'Die Himmelsscharen schrien weithin und der Himmel verdunkelte sich'. Warum verfinsterte sich nicht auch jetzt der Himmel, warum haben die Sterne ihren Lichtglanz nicht verloren ... als an einem Tage ... 1100 heilige Personen ermordet und hingeschlachtet wurden, darunter so viele Kinder und Säuglinge ...! Wirst du bei diesem schweigen, oh Herr!".⁴⁷

Die Evokation und Erinnerung an die biblische *Akeda* erlaubt dieser heiligen Gemeinde eine Interpretation der Geschichte, in der der Tod nicht einfach

⁴⁵ Ausführlich ebd.

⁴⁶ Vgl. Rolf Kauffeldt: 1096 - Erster Kreuzzug und Judenprogrome als Zäsur in der abendländischen Geschichte". In: Der erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen, a.a.O., S.105-122.

⁴⁷ Sefer gezerot Ashkenaz ve-Zarefat, hrsg.v. Abraham M. Habermann. Zitiert nach Yerushalmi, a.a.O., S.50

mehr ein Teil des normalen Ablaufs der Geschichte ist, sondern ein Eingriff Gottes, der sich dieser Heiligen als Märtyrer annimmt. Die Aschkenazim im Rheinland legen für immer und ewig eine Brücke zu Abraham. Die Märtyrer der Kreuzzüge hatten mit den Erzvater des jüdischen Volkes gemein, daß beider Glauben auf die äußerste Probe gestellt wurde, gerade weil sie vollkommen waren. Im Sinne unserer Ausführungen ist dies die "messianische Logik" der jüdischen Märtyrerfrömmigkeit.

Seit dem jüdischen Mittelalter gibt es im Grunde vier Formen der Verarbeitung historischer Katastrophen: erstens wie schon gezeigt, die Pijutim (liturgische Dichtungen), *Selichot* (Bußgebete) und *Kinnot* (Klagelieder), zweitens die Memorbücher, Chroniken und Märtyrologien, drittens "Zweite Purimfeste" als Erinnerung an die Errettung aus einer Verfolgung, ein Rückgriff auf die Geschichte im biblischen Buch Esther und viertens Fastentage, die schon in der jüdischen Antike die gebräuchliche Weise der Entsöhnung waren.⁴⁸

Wie schon erwähnt, war einer der berühmtesten Rabbiner des jüdischen Mittelalters Rabbi Gerschom ben Jehuda in Mainz, auch Rabbenu Geschom Meor Hagola - Leuchte des Exils - genannt.⁴⁹ Von ihm sind wohl einige der schönsten und bekanntesten Pijutim in die jüdischen Liturgie eingegangen. Der folgende wird in gekürzter Form am Ende des Großen Versöhnungstages gesungen und drückt die Sehnsucht nach einer Rückkehr nach Zion in prägnanter Weise aus:

Avadnu me'crets tova - Allzu früh verloren wir das schöne Land

Gedenke des Bundes mit Abraham
und der Opferung Isaaks,
bringe wieder zurück die Gefangenen der Zelte Jakobs,
und stehe uns bei um deines Namens willen.

Allzu früh verloren wir das schöne Land,
wie lange schon dauert
das uns prophezeite Unglück,
es fehlen die Führer in Israel,
seine Tapferen sind weniger geworden.

(...)

⁴⁸Ausführlich siehe Yerushalmi, a.a.O., S.58-64.

⁴⁹Vgl. Responsa Raschi Nr. 260 und Irving A. Agus: Urban Civilization in Pre-Crusade Europe, Leiden, S. 40 und 516

Allmächtiger Erlöser,
um deinetwillen befreie uns.

(...)

Dein Bund mit den Stammvätern, Stammmüttern und den Stämmen:
gedenke seiner nach so langer Zeit
in deiner Barmherzigkeit und Gnade, o Gott, gedenke
der Geschlagenen und der Zerrissenen, die bereit sind,
sich jeden Tag deinetwegen töten zu lassen.

Der du für das vergossene Blut Rechenschaft forderst,
richte unsere Streitsache, bringe unsere Verbannten zurück
aus der Gewalt der Dränger. Umsonst sind wir verkauft,
kaufe uns ohne Geld wieder los, richte vor unseren Augen
dein zerstörtes Heiligtum wieder auf.⁵⁰

Diese Verse, in denen alle Elemente der jüdischen Märtyrerfrömmigkeit in unvergleichlicher Weise zum Ausdruck kommen, sind ein Zeugnis einer lebendigen Auseinandersetzung mit der Geschichte, in der eine Generation der nächsten die unvollendete Aufgabe als Erbe weiterreicht. So haben die jüdischen Märtyrer des Mittelalters die Hoffnung auf die Erlösung vermehrt.

"Alle Verbannungen nehmen ein Ende, nur die meine nimmt zu, alle Fragen werden beantwortet, aber meine Frage kehrt immer wieder zurück" - dies sind die Worte eines anonymen Paytan - eines religiösen Dichters aus jener Zeit. Sie haben aber bis heute ihre ewige Jugend für das jüdische Volk und möglicherweise auch für jeden einzelnen, der sein Leben als Martyrium lebt, für jeden, der einen Sinn im Leben sucht, nicht verloren. Für den säkularen Menschen bleibt nur das Staunen über die Entschlossenheit dieser Menschen, vor genau 900 Jahren in diesen Ländern Europas, aus freier Entscheidung, Verantwortung für die Geschichte auf sich zu nehmen.

⁵⁰ Zitiert aus: „Tora, wer wird dich nun erheben?“, a.a.O., S. 313

MARIA AUF WANDERSCHAFT. DAS ÄTHIOPISCHE TÄAMMRÄ MARYAM (WUNDER MARIENS) UND DIE KREUZZÜGE.

VERENA BÖLL (HAMBURG)

Zwei Brüder schreiben das Buch der Wunder Mariens immer wieder sorgfältig ab. Während des Schreibens fällt einer von ihnen in Sünde. Schreckenserregende Dämonen und Teufel holen ihn und nehmen ihn mit. Da aber erscheint Maria. Sie ist sehr erzürnt und fragt die Teufel: „Warum bringt ihr diesen Mann in die ewige Verdammnis? Er hat doch zusammen mit seinem Bruder das Buch meiner Wunder aufgezeichnet.“ Sie befreit den Schreiber aus den Händen der Teufel und bringt ihn zurück an seinen Platz. Sofort wacht er auf, wie aus einem Traum, und berichtet alles seinem Bruder. Sie lobpreisen Maria und begeben sich eifrig an ihre Arbeit, nicht ohne das erlebte Wunder dem Buch Mariens hinzuzufügen.¹

Das äthiopische Buch Täammrä Maryam

Das Buch der Wunder Mariens heißt im Ge'ez, der altäthiopischen Sprache, „Täammrä Maryam“. „Täammrä“ ist abgeleitet von dem äthiopischen Verb „ammrä“ (zeigen, schauen) und bedeutet „Wunder, Zeichen“. Maryam ist Maria, „Täammrä Maryam“ steht im Status Constructus und ist mit „Marias Wunder“ oder „Wunder Mariens“ zu übersetzen. In der Literatur setzte sich die Bezeichnung „Wunder Mariens - das Buch der Wunder Mariens“ durch. Buch ist hier aber nicht im wörtlichen Sinn zu verstehen, denn als Buch gibt es das Täammrä Maryam erst seit Einführung der Druckerei 1918 in Äthiopien. Vielmehr handelt es sich um eine

1 Vgl. Budge, *Miracles* 55. Siehe auch Günter, *Legenden-Studien* 163 (Motiv: Maria rettet die Seelen vom Teufel.)

Sammlung von Marienwunder, die in unzähligen Handschriften überliefert sind.² Die Anzahl der Wunder in den jeweiligen Manuskripten schwankt zwischen 16 und 500.³ Das Täammrä Maryam ist kein festgelegtes Corpus, sondern eine veränderbare Einheit. Täammrä Maryam ist der Begriff, der für die Marienwunder benutzt wird, ganz gleich, um welche Zusammenstellung es sich handelt.⁴ Die einzelnen Handschriften geben somit Zeugnis vom Kenntnisstand des jeweiligen Schreibers über die Marienwunder.⁵ Die bisher älteste äthiopische Handschrift, Or. 650 des British Museum in London, die das Täammrä Maryam enthält, stammt aus dem 15. Jahrhundert.⁶ Aus anderen äthiopischen Schriften ist ersichtlich, daß das Täammrä Maryam schon seit dem 14. Jahrhundert in Äthiopien bekannt ist, d.h. daß bestimmte Marienwunder im 14. Jahrhundert ins Äthiopische übersetzt wurden. Die Übersetzung erfolgte aus dem Arabischen ins Ge'ez.⁷ Verantwortlich für die Übersetzung ist König Dawit (1382-1413).⁸ Welche Vorlage bei der Übersetzung benutzt wurde, ist nicht angegeben. Doch es ist davon auszugehen, daß es sich um die Sammlung von Marienwundern handelt, die in frühen arabischen Manuskripten enthalten sind, wie Paris Arab. 177 und 69 aus den Jahren 1289 und 1334.⁹ Die arabische Vorlage für das äthiopische Täammrä Maryam ist aber nicht das Original, sie ist eine Übersetzung aus dem Französischen. Das bedeutet, daß der Ursprung des äthiopischen Täammrä Maryam in Frankreich zu suchen ist. Wie Heinrich Günter aufgezeigt hat, trat die Legende um die Gottesmutter im Abendland im 12. Jahrhundert in den Vordergrund und löste die Legenden der Heiligen ab.¹⁰ Die bisherigen Marienlegenden hatten reinen lokalen Charakter, d.h. ein Wunder geschah an einem bestimmten Ort und wurde dort tradiert, Maria in der Funktion der Lokalpatronin. Im 12. Jahrhundert wird begonnen, diese Lokalwunder zu sammeln,

2 Sie sind auf Ge'ez geschrieben. Die heutigen Drucke sind jedoch in Ge'ez und Amharisch gedruckt.

3 Die Drucke enthalten meistens 111 Wunder, vgl. Täammrä Maryam..

4 Vgl. Cerulli, *Littérature*, besonders S. 19 und 25.

5 Es wäre aufschlußreich festzustellen, ob auch regionale Unterschiede bei den Handschriften vorliegen.

6 Vgl. Cerulli, *Libro 534*; Cerulli, *Festa 436*. Siehe auch die Aufstellung der frühen Manuskripte mit Täammrä Maryam in Cerulli, *Codici* 153.

7 Der Beginn der Übersetzungen erfolgte vermutlich durch Abba Salama (mit dem Beinamen Mätärgwem-Übersetzer), Metropolit 1348/50 bis 1388/90 in Äthiopien, der viele Schriften aus dem Arabischen ins Ge'ez übersetzt, vgl. Murad Kamil, *Translations* 62 ff.

8 Vgl. Getatchew Haile, *Documents* 25. König Dawit wird generell für die starke Entwicklung des Marienkultes verantwortlich gemacht. Zur weiteren Vermittlung europäischen Kulturgutes nach Äthiopien vgl. Six, *Georg* 10 ff.

9 Vgl. Cerulli, *Libro 1555* ff.

10 Vgl. Günter, *Legende* 35 ff.

so in Frankreich, Katalonien, Italien und Deutschland. Die lokalen Sammlungen werden ins Lateinische übersetzt, wodurch beispielsweise französische Legenden nach Italien gelangen.¹¹ Eine 1902 vorgenommene Durchsicht der europäischen Handschriften mit Marienwundern zeigt 1783 unterschiedliche Versionen, die etwa 105 Motive variieren.¹²

Daß die arabische Übersetzung eine französische Vorlage hat, ist aus den in den Wundern verwendeten Eigennamen ersichtlich. Die älteste bisher bekannte arabische Handschrift mit den Wundern Mariens stammt, wie oben angegeben, aus dem Jahr 1289, womit der terminus ante quem feststeht. Aus dem Inhalt der Wunder, als bestimmte Mitglieder der Dominikaner und Franziskaner genannt werden,¹³ ist der terminus post quem bestimmbar. Dafür wird das Jahr 1237 angegeben. Die Übertragung der französischen Wunder ins Arabische erfolgte also zwischen 1237 und 1289.¹⁴ Es ist die Zeit des 6. und 7. Kreuzzuges (1248-54 und 1270).¹⁵ Ein Vergleich der französischen Sammlungen von Marienwundern mit dem arabischen Text macht deutlich, daß die arabische Version eher eine Zusammenfassung der französischen Wunder ist. Es ist anzunehmen, daß der arabische Text auf Grund einer mündlichen Wiedergabe der Wunder Mariens verfaßt worden ist.¹⁶ Durch die Kreuzzüge und der damit verbundenen Übermittlung abendländischen Kulturgutes in den Orient, insbesondere nach Palästina, ist eine orale Weitergabe der Marienwunder durch die Kreuzzügler an die arabischsprechenden Christen denkbar.

Festzuhalten ist an dieser Stelle:

1. Das Buch der Wunder Mariens, das Täämrä Maryam, existiert in Äthiopien seit Ende des 14. Jahrhunderts.
2. Der Kern dieses Buches wurde aus dem Arabischem übersetzt.
3. Die arabische Version ihrerseits beruht auf einer französischen Vorlage.

11 Vgl. Jordan, *Marian* 67 ff.

12 Vgl. Günter, *Legende* 37 und 98 ff.

13 Cerulli, *Libro* 119; Cerulli, *Episodio* 119. Zu den Dominikanern in Äthiopien vgl. Hennig, *Dominikanermönche* 80 ff.

14 Vgl. Cerulli, *Libro* 119 u. 534; Cerulli, *Littérature* 25 ff.

15 Vgl. Mayer, *Kreuzzüge* XIV/436 ff.

16 Vgl. Cerulli, *Littérature* 26 ff.

4. Das Täämmrä Maryam ist nicht kanonisiert, d.h. Anzahl und Anordnungen der Wunder schwanken.

Das Täämmrä Maryam in Äthiopien

Neben dem Täämmrä Maryam existieren unzählige Marienschriften in Äthiopien. Ein kleiner Teil dieser Schriften beruht ebenfalls auf Übersetzungen aus dem Arabischen, wie das Weddase Maryam (Lobpreis Marias).¹⁷ Doch die meisten Werke sind äthiopische Schöpfungen.¹⁸ Das Täämmrä Maryam ist das neben der Bibel meist gelesene und rezitierte Buch in Äthiopien, es übertrifft in seiner Beliebtheit sogar die Bibel. Ob über Marienwunder schon vor dem Täämmrä Maryam in Äthiopien berichtet wurde, ist bisher aufgrund der heutigen Quellenlage nicht nachprüfbar. Tatsache ist jedoch, daß seit König Dawit die Marienwunder zum festen Glaubensinhalt der äthiopischen Christen wurden. Für die enorme Ausbreitung des Täämmrä Maryam sorgt besonders Zär'a Ya'qob (1434-1468), ein Sohn Dawits.¹⁹ Zär'a Ya'qob führt die liturgische Lesung des Buches ein, was mit der liturgischen Festlegung von 33 Marienfeiertagen einherging.²⁰ Desweiteren legt Zär'a Ya'qob fest, daß die Priester täglich im Täämmrä Maryam lesen sollen, was bis heute in der äthiopischen Kirche vollzogen wird. Zär'a Ya'qob gibt ein Vermögen dafür aus, Manuskripte mit dem Täämmrä Maryam abschreiben zu lassen. Unter Zär'a Ya'qob kommen zum Kern des Täämmrä Maryam einige Marienwunder hinzu, einmal durch weitere Übersetzungen und zum andern durch Hinzufügen lokaler äthiopischer Wunder.²¹ Bezeichnenderweise werden in einigen dieser Wunder Gelehrte und Klostervorsteher angegriffen, die sich gegen den von Zär'a Ya'qob verordneten Marienkult wehren oder sich weigern, das Täämmrä Maryam zu kopieren oder zu rezitieren.²² Der Widerstand des Klerus und der Mönche gegen das

17 Vgl. Fries, Weddase.

18 Vgl. grundlegend Grohmann, Äthiopische.

19 Vgl. Getatchew Haile, Documents 26.

20 Vgl. Getatchew Haile, Mariology 1; Cerulli, Libro 21.

21 Vgl. Getatchew Haile, Mariology 2. Die Bedeutung des Täämmrä Maryam für die Erforschung der äthiopischen Geschichte ist sehr hoch einzuschätzen, da die im Laufe der Zeit dazugekommenen Wunder Aufschluß über wichtige Ereignisse und Episoden Äthiopiens geben. Siehe dazu z.B. Cerulli, Festa 446 ff. mit detaillierten Angaben zum geschichtlichen Hintergrund eines Marienwunders und Getatchew Haile, Documents 26.

22 Vgl. Cerulli, Libro 18 ff.; Getatchew Haile, Mariology 2.

Täammrä Maryam richtet sich einmal gegen die liturgische Verwendung dieses Buches, aber zum anderen auch gegen die damit verbundene „Allmachtstellung Marias“. ²³ In den Wundern wird beschrieben, wie Maria Mördern, Menschenfressern, Verbrechern, kurz, allen Sündern vergibt oder deren Seelen aus der Hölle errettet. Der Klerus befürchtet dadurch eine Verführung der Gläubigen zu einem sündigen Leben, da Maria sie ja sowieso erretten würde. ²⁴ Zär'a Ya'qob setzt aber sein Anliegen, teilweise sogar gewalttätig, ²⁵ durch, und das Täammrä Maryam wird zum Eigentum jeder Kirche und jeden Klosters. Um das Täammrä Maryam zu legitimieren, schreibt Zär'a Ya'qob es dem Evangelisten Johannes zu. ²⁶ Zär'a Ya'qob verfaßt zudem eine Schrift, Ra'eyä Tä'ammer ²⁷ genannt, die jeweils in der Liturgie vor den Wundern verlesen werden soll, und die die doppelte Jungfrauschaft Marias (geistig - kein Gedanke an Sünde und körperlich - Jungfrau nach der Geburt) zum Inhalt hat. ²⁸

Im Zusammenhang mit den Kreuzzügen interessiert der früheste Teil des Täammrä Maryam, der französische Kern. Das Interesse bezieht sich sowohl auf den Inhalt als auch auf die bildlichen Ausschmückungen der Wunder. Das Täammrä Maryam ist in den äthiopischen Handschriften reichlich bebildert. In den Kirchen Äthiopiens, deren Wände von oben bis unten ausgemalt sind, sind einzelne Wunder Mariens abgebildet. Sie dienen der Illustration der von den Priestern rezipierten Texten. ²⁹ Auffallend ist, daß diese Bilder sich auf einen Zyklus von 33 Wundern beschränken, wovon sich ein großer Teil auf Ägypten bezieht (Kalemon, Scete). Die arabische Manuskripte können als Vorlage gedient haben, da die in ihnen enthaltenen Miniaturen mit den äthiopischen korrespondieren. ³⁰ Es ist bekannt, daß die europäischen Marienlegenden bebildert waren. ³¹ Daß für bestimmte äthiopischen Marienikonen italienischen Malereien und Maler das Vorbild lieferten, ist

23 Vgl. Getatchew Haile, *Writings* 71, mit der Angabe, die Ablehnung hätte sich u.a. auch damit begründet, daß das Buch nicht aus Ägypten kommen würde.

24 Vgl. Getatchew Haile, *Cause* 99.

25 Vgl. Cerulli, *Festa* 437.

26 Vgl. Getatchew Haile, *Epistle* 4. Siehe auch Cerulli, *Codici* 154.

27 Vgl. Getatchew Haile, *Mariology* 11.

28 Vgl. Getatchew Haile, *Mariology* 11. Zu weiteren liturgischen Marienlieder (gebete), die vor dem Täammrä Maryam rezitiert werden, vgl. Cerulli, *Codici* 152.

29 Daneben gibt es die Ikonen Marias, deren Verehrung ebenfalls seit König Dawit schriftlich belegt ist. Vgl. Getatchew Haile, *Documents* 27 ff.

30 Vgl. Cerulli, *Libro* 536 ff.; Leroy, *L'Évangélaire* 159 ff. und 167.

31 Vgl. Stadtbibliothek Bern, *Marienlegende*.

inzwischen erwiesen.³² Die Miniaturen im Täämmrä Maryam können auf Äthiopier zurückgehen, die entweder in Europa oder in Palästina (Jerusalem) mit den Kreuzzügen und deren kulturellen Hinterlassenschaften in Kontakt kamen.

Äthiopier in Europa und das Täämmrä Maryam

Der Kern des Täämmrä Maryam stammt aus einer französischen Sammlung von Marienwundern. Möglich ist, daß diese Sammlung mit den Kreuzzügen nach Palästina, insbesondere nach Jerusalem, kam. Doch auch ein Kontakt der Äthiopier mit den Marienwundern in anderen Siedlungen der Kreuzzügler oder gar in Europa selber ist nicht auszuschließen. In den äthiopischen Heiligenvita des Mönches Ewostatewos, der zur Zeit Königs Amdä Seyon (gest. 1344) lebte, wird geschildert, wie dieser über Zypern (qopros) nach Jerusalem, Bethlehem und anschließend nach Armenien reist. Eine äthiopische Gemeinde in Zypern ist früh nachgewiesen,³³ es wird von einer äthiopischen Klostergründung berichtet.³⁴ Die äthiopische Handschrift MS Vaticanus Aethiopicus 272, die das Täämmrä Maryam enthält, wurde wahrscheinlich auf Zypern geschrieben. Und ihr finden sich zwei Wunder über die Christen auf Zypern.³⁵ Zypern war seit 1192 in französischer Hand und ist von 1291 an der einzige Aussenposten der Kreuzzügler.³⁶ Auf Zypern existieren einige Gemeinden arabisch-sprechender Christen,³⁷ die für die Übermittlung der französischen Marienwunder ins Arabische verantwortlich sein könnten.

1373-4 besetzen die Genuaner Zypern.³⁸ Zwischen Genua und Ägypten bestand aber seit 1290 ein Handelsabkommen.³⁹ Johannes von Carignano (1291-1329) berichtet von einer 30köpfigen äthiopischen Delegation. Nachdem sie in Rom und in Avignon (Papst Clemens V) waren, warteten sie nun in Genua auf

32 Vgl. Heldman, Marian; Leroy, L'Évangélique 160.

33 Vgl. Conti Rossini, Comunità 98.

34 Vgl. Sergew Hable Sellasie, Ancient 262. Siehe auch Cerulli, Tales 8.

35 Vgl. Cerulli, Tales. Die Handschrift stammt aus dem 16. Jahrhundert. Es handelt sich um die Wunder Nr. 57 und 61.

36 Zu Zypern während der französischen Herrschaft vgl. grundlegend Edbury, Kingdom, besonders S. 16 ff., zum kulturellen Leben auf Zypern. Vgl. ebenso Mayer, Kreuzzüge I/198 ff.; VI-II/49; IX/27 ff.

37 Vgl. Edbury, Kingdom 102.

38 Vgl. Edbury, Kingdom 197 ff.

39 Vgl. Skelton, Ethiopian 212; Mayer, Kreuzzüge V; Balard, Communes 45.

guten Wind für die Rückkehr nach Äthiopien über Ägypten.⁴⁰ Johannes von Carignano nutzt diese Gelegenheit und befragt die Äthiopier über ihr Land. Dabei geben sie an, daß sie Maria anbeten.⁴¹ Leider ist der Originalbericht von Carignano verloren gegangen, er ist aber in der Bergamenser Chronik⁴² zitiert.⁴³ Die Einnahme von Damiette durch die Kreuzfahrer 1219 (bis 1221)⁴⁴ kann ebenso dazu geführt haben, daß eventuell Handschriften mit Marienminiaturen nach Ägypten gelangten.⁴⁵ In einigen ägyptischen Klöstern und Kirchen waren ständig Äthiopier anwesend, und zur Ernennung des neuen (koptischen) Metropolitens von Äthiopien kamen größere Delegationen nach Alexandria und Kairo.⁴⁶

Äthiopier in Jerusalem und das Täammrä Maryam

Das äthiopische Täammrä Maryam enthält einige Marienwunder, die äthiopische Pilger auf dem Weg nach Jerusalem erlebt haben.⁴⁷ Im Wunder 25 der gedruckten Ausgabe⁴⁸ wird berichtet, wie der Weg der äthiopischen Pilger durch die „schlechten Räuber“ abgeschnitten wurde und deswegen am hl. Osterfest kein einziger äthiopischer Pilger in Jerusalem anwesend war mit Ausnahme eines einzigen Äthiopiens. Als dieser nun alleine zwischen den anderen Christen in der Grabeskirche steht⁴⁹ und diese gemäß ihren Riten die Liturgie vollziehen, wird er von den anderen Christen befragt, wieso keiner seiner Mitbrüder anwesend sei. Sie beschimpfen ihn wegen seines Aussehens und verweisen ihn aus der Kirche. Der Pil-

40 Vgl. Skelton, *Ethiopian* 212.

41 Vgl. Brincken, *Nationes* 273.

42 Vgl. Beckingham, *Ethiopian* 337. Die Bergamenser Chronik wird so genannt nach der Schrift von Jacopo Filippo Foresti von Bergamo (1434-1520): *Supplementum Chronicarum*, gedruckt 1483 in Venedig.

43 Die Bedeutung Genuas wird daran ersichtlich, daß erstmals der Priesterskönig Johannes mit Äthiopien in Verbindung gebracht wird, vgl. Schein, *Fidelis* 87; Brincken, *Nationes* 273 ff.

44 Zu Damiette vgl. Gabrieli, *Kreuzzüge* 343 ff.

45 Vgl. Gosman, *Légend* 135, der darauf hinweist, daß die Legende des Priesters Johannes bei der Eroberung von Damiette eine große Rolle spielt. Franz von Assisi (1181/2-1226) hielt sich auch in Damiette auf. Siehe ebenso Pétridès, *FranHaise* 127 ff.

46 Vgl. Meinardus, *Ecclesiastica* 23 ff.; Cerulli, *Etiopi* I/129.

47 Zu dem Reiseweg der Äthiopier nach Jerusalem vgl. Crawford, *Ethiopian* 29; Sergew Hable Sellasie, *Ancient* 193 ff.

48 Vgl. Cerulli, *Libro* 129 ff.

49 Vgl. Brincken, *Nationes* 281.

ger zieht schmerz erfüllt zur Golgathakapelle, im Text „Station Marias“ genannt,⁵⁰ da Maria hier stand, als Jesus gekreuzigt wurde.⁵¹ Der Äthiopier fleht inständig zu Maria, das ihm widerfahrene Unrecht zu vergelten, und plötzlich fällt ein Licht vom Himmel auf ihn. Der Pilger ist aber so in sein Gebet vertieft, daß er das Licht, welches in seinen Händen leuchtet, nicht sieht. Aber die Hebräer bemerken von weitem das Licht in der Hand dieses äthiopischen Pilgers, rufen ihn und machen ihn auf das Licht aufmerksam. Der Schmerz des Pilgers verwandelt sich in Freude. Die anderen Christen sind beschämt, bereuen ihre Tat, hat sich doch der Glaube des Äthiopiens als der stärkere erwiesen.⁵²

Eine Datierung des Wunders ist durch die in ihr gemachten Angaben möglich, beispielsweise durch die liturgischen Angaben für dieses Fest. Es handelt sich dabei um das Fest des heiligen Feuers, auch das „Karsamstag-Wunder in der Grabeskirche“ genannt. Das Täämmrä Maryam beschreibt, wie die Christen der verschiedenen Nationen am Ritus teilnehmen.⁵³ Darunter befinden sich auch Lateiner. Aus dem Bericht des Francesco Suriano (1485) ist aber bekannt, daß in dieser Zeit die Teilnahme der Lateiner am Ritus umstritten war und von ihnen abgelehnt wurde. Daraus folgt eine Datierung des Wunders vor 1485. Weitere äthiopische Marienwunder, wie das Wunder in der Marienkapelle auf dem Berg Zion oder das Wunder am 13. August in Bethlehem, geschehen in Jerusalem oder Palästina. Sie schildern die eindeutig bevorzugte Stellung der Äthiopier und den Kontakt der Christen untereinander.⁵⁴ Immer werden auch die Lateiner oder Franken besonders erwähnt. Die Wunder müssen sich also zur Zeit der Kreuzzüge ereignet haben. Die genaue geographische Angaben in diesen Wundern sprechen für eine Abfassung der Wunder in Jerusalem. Es kann somit gesagt werden, daß die Äthiopier in Jerusalem bei der Redaktion oder Entstehung des Täämmrä Maryam mitgewirkt haben.⁵⁵ Durch ihren Kontakt mit den Kreuzfahrern sind sie in Berührung mit den abendländischen Marienlegenden gekommen und, wie das Wunder der Marienkapelle auf dem Berg Zion zeigt, auch mit der Ikone oder besser Marienbild, das von den Lateinern - hier speziell den Franziskanern - angeboten wurde.

50 Vgl. Meinardus, *Ethiopians* 219; Pedersen, *History* 7; Cerulli, *Etiopi* I/107; Brincken, *Nationes* 279 ff.

51 Vgl. Brincken, *Nationes* 281; Meinardus, *Ethiopians* 228; Cerulli, *Etiopi* I/308. Zu den geographischen Angaben vgl. Mayer, *Kreuzzüge* VIII/37 ff.

52 Vgl. Cerulli, *Libro* 133.

53 Vgl. Cerulli, *Libro* 135 ff.

54 Vgl. Hennig, *Dominkanermönche* 84; Cerulli, *Codici* 176.

55 Zur Existenz der Äthiopier in Jerusalem um 1290 vgl. Cerulli, *Etiopi* I/88-91; Pedersen, *History* 9.

Die äthiopische Präsenz in Jerusalem⁵⁶ hat einen erheblichen Anteil an der Vermittlung der französischen (europäischen) Kultur nach Äthiopien.⁵⁷ In verschiedenen Dokumenten wird über die Sonderstellung der äthiopischen Christen in Jerusalem nach der Eroberung durch Salah al-Din (1187) berichtet.⁵⁸ Eine entscheidende Rolle spielte dabei, daß den Äthiopiern eigene Plätze in Jerusalem gewährt worden waren.⁵⁹

Das französische Rocamadour im Täämmrä Maryam

Ein Wunder des Täämmrä Maryam sei hier kurz gesondert herausgegriffen, um den Weg der französischen Marienlegenden über Jerusalem nach Äthiopien zu veranschaulichen.⁶⁰ Zentrum dieses Wunders ist der Wallfahrtsort Rocamadour, in dem Reliquien Marias liegen, die vom hl. Amator von Jerusalem über Compostella und Puy nach Rocamadour gebracht wurden.⁶¹ Rocamadour spielt eine große Rolle für die Pilger im 12. Jahrhundert und wird in seiner Bedeutung neben Santiago und Canterbury genannt. Die in Rocamadour⁶² sich ereignenden Marienwunder wurden 1172 zum erstenmal schriftlich festgehalten. Das bedeutendste Marienwunder ist aber sicherlich das der Standarte Mariens von Rocamadour. Die Standarte soll den Sieg der Christen gegen die Araber in Spanien in der Schlacht von Las Navas de Tolosa 1212 verursacht haben. Das löste auf der iberischen Halbinsel eine große Verehrung der Maria von Rocamadour aus.⁶³ In der arabischen Handschrift 821, Nr. 19, wird von einem Marienwunder in Rocamadour berichtet. In diesem Wunder pilgern zwei Frauen von weit her zum Marienheiligtum in Rocamadour. Als sie an einem dichten Wald vorüber kommen, werden sie von Räubern überfallen, die ihnen noch nicht einmal den Proviant lassen. Doch als die Räuber den geraubten Proviant verspeisen wollen, fallen ihnen alle Zähne aus. Die Räuber bereuen ihre Tat,

56 Vgl. auch Plante, *Ethiopian* 133 ff. Äthiopier sind als Anwohner Jerusalems schon in einem Brief von 637 erwähnt, vgl. Meinardus, *Ethiopians* 116.

57 Die von außerhalb Äthiopiens, besonders aus Jerusalem oder Ägypten, kommenden religiösen Bücher hatten generell immer eine hohe Stellung in der äthiopischen Kultur, vgl. Getatchew Haile, *Builders* 369.

58 Vgl. Meinardus, *Ethiopians* 117.

59 Vgl. Cerulli, *Etiopi* I/33-37 und I/230-33.

60 Zum Übersetzungsweg der Wunder von Ildefonso di Toledo vgl. Cerulli, *Libro* 120 ff.

61 Vgl. Cerulli, *Libro* 520.

62 Vgl. Cerulli, *Libro* 7.

63 Vgl. Cerulli, *Episodio* 117. Dort auch die französische und spanische Pilgerroute.

pilgern zusammen mit den Frauen zum Marienheiligtum und lobpreisen Maria. Soweit der arabische Text.⁶⁴ Von diesem arabischen Text existieren im Täammrä Maryam, je nach Handschrift, zwei unterschiedliche Versionen. Die kürzere Version gibt den arabischen Text ziemlich genau wieder, ohne allerdings geographische Angaben zu machen, d.h. der Name Rocamadour und Frankreich werden nicht erwähnt. Die längere Version, die mit verschiedenen geographischen Angaben versehen ist, nennt Rocamadour ausdrücklich, doch siedelt es in anderen Länder an.⁶⁵ In dieser Version sind die beiden Frauen Dienerinnen Marias aus Bethlehem mit Namen Julianne und Barbara, die auf dem Weg nach Jerusalem sind, um Maria Himmelfahrt zu feiern. Nachdem sie überfallen wurden, ziehen die Räuber weiter nach Rocamadour, und als sie dort den Proviant essen wollen, fallen ihnen alle Zähne aus, sie bereuen und huldigen Maria. Der äthiopische Text gibt den Namen Rocamadour mit Rosmadus oder Romasdur wieder in Anlehnung an das arabische Rušam-d@r. Wenn auch hier feststeht, daß der Name aus der arabischen Vorlage stammt, so ist der Inhalt dieser Version doch höchst aufschlußreich. Es ist davon auszugehen, daß der äthiopische Schreiber die Geographie Frankreich nicht ausreichend kannte, aber der Name Rocamadour in Verbindung mit der Verehrung Marias ihm ein Begriff war. So wurde Rocamadour kurzer Hand aus Frankreich weg nach Palästina verlegt. Die beiden Pilgerinnen bekamen die Identität von Julianne und Barbara, zwei Märtyrerinnen aus Bethlehem, deren Viten ebenfalls im Täammrä Maryam enthalten sind. Das verblüffende an diesen Wundern, sowohl in der arabischen als auch der äthiopischen Version, ist nun, daß in den europäischen Sammlungen der Wunder diese Marienwunder mit den Pilgerinnen nicht in Rocamadour vorkommen. In den Cantigas de Santa Maria des Alfons des Weisen (1252-84)⁶⁶ wird dieses Wunder der zwei Frauen und den Räubern, die ihre Zähne verlieren, für das Marienheiligtum von Monserrato (Montserrat) benannt.⁶⁷ Was auch immer das Original dieser Wunder im Täammrä Maryam sein mag, der französische Ort Rocamadour hat, übermittelt durch Jerusalem, Eingang in Äthiopien gefunden.⁶⁸

64 Vgl. Cerulli, Libro 521.

65 Vgl. Cerulli, Libro 523 ff. Diese längere Version ist z.B. auf einer Handschrift aus der Regierungszeit von Eskender (1478-1494) erhalten. Vgl. auch Cerulli, Codici 159 und 170.

66 Vgl. grundsätzlich Scarborough, Women.

67 Vgl. Cerulli, Littérature 28. Er bezeichnet es dort als ein typisch mittelalterliches Phänomen, daß die Lokalitäten einer Geschichte wechseln. Siehe auch Cerulli, Episodio 122.

68 Vgl. Cerulli, Littérature 26.

Abschließend kann zusammengefaßt werden:

1. Das Täammrä Maryam ist das neben der Bibel verbreitetste Buch Äthiopiens, wird liturgisch benutzt und bildet die Grundlage für die äthiopische Marienverehrung.
2. Das äthiopische Buch der Wunder Mariens, Täammrä Maryam, beruht auf einem französischen Kern von Marienlegenden.
3. Obwohl direkte äthiopische Kontakte mit Europa zur Zeit der Kreuzzüge vorliegen, kann die Bedeutung der äthiopischen Gemeinde in Jerusalem nicht hoch genug eingeschätzt werden.
4. Die einzelnen Wunder im Täammrä Maryam geben Zeugnis von der abendländischen Sammlung von Marienwundern und von der Begegnung zwischen okzidental und orientalischen Christen.
5. Das Täammrä Maryam ist beispielhaft für die kulturelle Vermittlung durch die Kreuzzüge.

Literatur

Balard, Michel: „Communes italiennes, Pouvoir et Habitants des États Francs de Syrie-Palestine au XII siècle“ in: Shatzmiller, Maya (Hrsg.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*. Leiden 1993, 43-64.

Beckingham, C.F.: „An Ethiopian Embassy to Europe c. 1310“ in: *Journal of Semitic Studies* 34, 2 (1989), 337-347.

Brincken, Anna-Dorothee van den: *Die „Nationes Christianorum Orientalium“ im Verständnis der lateinischen Historiographie*. Köln 1973.

Budge, E.A.W.: *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hanna*. London 1933.

Budge, E.A.W.: *One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary*. Oxford-London 1933.

- Budge, E.A.W.: *The Miracles of the Blessed Virgin Mary, and the Life of Hanna (Saint Anne), and the Magical Prayers of 'Aheta Mikael*. London 1900.
- Cerulli, Enrico: „Due Codici di Upsala del Libro etiopico dei Miracoli di Maria“ in: *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida*, Vol. I., Roma 1956, 151-179.
- Cerulli, Enrico: „La Festa del Battesimo e l'Eucarestia in Etiopia nel Secolo XV“ in: *Analecta Bollandiana* 68 (1950) 436-452.
- Cerulli, Enrico: „La littérature éthiopienne dans l'histoire de la culture médiévale“ in: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* XIV (1954-57) 17-35.
- Cerulli, Enrico: „Two Ethiopian Tales on the Christians of Cyprus“ in: *Journal of Ethiopian Studies* V,1 (1967) 1-8.
- Cerulli, Enrico: „Un Episodio della Storia Culturale Medievale: il „Libro dei Miracoli di Maria“ nelle Letterature Europee e Orientali“ in: *Cultura e Scuola* V,19 (1966) 117-123.
- Cerulli, Enrico: *Etiopi in Palestina. Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme*. Rom 1943 (Vol. I.) und 1947 (Vol. II).
- Cerulli, Enrico: *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria. E le sue Fonti nelle Letterature del Medio evo Latino*. Rom 1943.
- Conti Rossini, Carlo: „Sulla Comunità abissina di Cipro“ in: *Rassegna di Studi Etiopici* II (1942) 1, 98-99.
- Crawford, O.G.S.: *Ethiopian Itineraries circa 1400-1524*. Cambridge 1955.
- Edbury, Peter W.: *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*. Cambridge 1991.
- Fries, K.: *Weddase Maryam: Ein äthiopischer Lobgesang an Maria*. Upsala 1892.
- Gabrieli, Francesco: *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*. Zürich 1973.
- Getatchew Haile: „Builders of Churches and Authors of Hymns. Makers of History in the Ethiopian Church“ in: *Études Éthiopienne I*. Paris 1994, 369-375.
- Getatchew Haile (Hrsg): *The Epistle of Humanity of Emperor Zär'a Ya'eqob (Tomarä Tesbet)*. CSCO 522 u. 523, Scriptorum Aethiopici 95 u. 96, Louvain 1991.
- Getatchew Haile: „Documents on the History of Asé Dawit (1382-1413)“ in: *Journal of Ethiopian Studies* XVI (1983) 25-35.
- Getatchew Haile: „On the Writings of Abba Giyorgis Säglawi from two unedited Miracles of Mary“ in: *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1982) 65-91.

Getatchew Haile: „The Cause of the Estifanosites: A Fundamental Sect in the Church of Ethiopia“ in: *Paideuma* 29 (1983) 93-119.

Getatchew Haile: *The Mariology of Emperor Zär'a Ya'eqob of Ethiopia*. Roma 1992. (Orientalia Christiana Analecta).

Gosman, Martin: „La Légende du prêtre Jean et la propagande auprès des croisés devant Damiette (1218-1221)“ in: *La Croisade: Realités et fictions. Actes du Colloque d'Amiens 18-22 mars 1987*. Göppingen 1989, 133-142. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 503).

Grohmann, Adolf: *Aethiopische Marienhymnen*. Leipzig 1919.

Günter, Heinrich: *Die christliche Legende des Abendlandes*. Heidelberg 1910.

Günter, Heinrich: *Legenden-Studien*. Köln 1906.

Heldman, Marilyn E.: *The Marian Icons of the Painter Fré Seyon. A Study in Fifteenth-Century Ethiopian Art, Patronage and Spirituality*. Wiesbaden 1994. (Orientalia Biblica et Christiana 6).

Hennig, Richard: „Dominikanermönche in Abessinien (1267)“ in: *Terrae incognitae* 3. Leiden 1953, 79-87.

Jordan, William Chester: „Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240“ in: Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner (Hrsg.), *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden 1992, 61-76.

Leroy, Jules: „L'Évangéliste éthiopien illustré du British Museum (Or.510) et ses sources iconographiques“ in: *Annales d'Éthiopie* 4 (1961) 155-180.

Mayer, Hans Eberhard: *Kreuzzüge und lateinischer Osten*. London 1983.

Meinardus, Otto F.A.: „Ecclesiastica Aethiopica in Aegypto“ in: *Journal of Ethiopian Studies* III,1 (1965) 23-35.

Meinardus, Otto: „The Ethiopians in Jerusalem“ in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 76 (1965) 14, 112-147; 217-233.

Murad Kamil: „Translations from Arabic in Ethiopic Literature“ in: *Bulletin de la Société d'Archéologie copte* VII (1941) 61-71.

Pedersen, Kirsten: *The History of the Ethiopian Community in the Holy Land from the Time of Emperor Tewodros II till 1974*. Jerusalem 1983. (Studia Oecumenica Hierosolymitana II).

Pétridès, Pierre: „Le Français qui devint l'un des deux plus grands saints de l'Éthiopie (1199-1220)“ in: *Études Éthiopiennes I*. Paris 1994, 127-133.

- Plante, Julian G.: „The Ethiopian Embassy to Cairo of 1443. A Trier manuscript of Gandulph's report, with an English translation“ in: *Journal of Ethiopian Studies* XIII,2 (1975) 133-140.
- Scarborough, Connie L.: *Women in thirteenth-century Spain as portrayed in Alfonso X's Cantigas de Santa Maria*. Lewiston 1993.
- Schein, Sylvia: *Fideles Crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*. Oxford 1991.
- Sergew Sable Sellassie: *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*. Addis Ababa 1972.
- Six, Veronika: „Der heilige Georg und das Mädchen: Ein orientalisches Motiv und sein Weg nach Äthiopien“ in: *Afrika und Übersee* 77 (1994) 9-30.
- Skelton, R.A.: „An Ethiopian Embassy to Western Europe in 1306“ in: O.G.S. Crawford (Hrsg.): *Ethiopian Itineraries circa 1400 - 1524*. Cambridge 1955, 212-215.
- Stadtbibliothek Bern: *Manuscript. Hist. Halv. X,50: Eine illustrierte Marienlegende aus dem XV. Jahrhundert*. Straßburg 1913.
- Täammrä Maryam, Ge'ezna amarenna. Addis Abäba 1976.
- Villecourt, L.: „Les collectiones arabes des miracles de la Sainte Vierge“ in: *Analecta Bollandiana* XLII (1924) 21-68; 266-287.

DIE KREUZZÜGE - FÜR ÄTHIOPIEN UND DIE ÄTHIPISCH-ORTHODOXE KIRCHE EINE QUANTITÉ NÉGLIGEABLE ?

VERONIKA SIX (HAMBURG)

Betrachtet man geographische Karten, auf denen der Verlauf der einzelnen Kreuzzüge festgehalten ist - wohlgerne vertreten sie die eurozentrische Sicht - so enden sie meist etwa in der Gegend des 25. Grades nördlicher Breite. Der nördlichste Punkt des äthiopischen Reiches in dem angesprochenen Zeitraum liegt aber ungefähr 10 Breitengrade südlich davon. Äthiopien ist optisch also nicht existent.

Die äthiopische Sicht auf die Kreuzzüge in chronologischen Abhandlungen¹ vermittelt umgekehrt ein ähnliches Bild: Die den Mittelmeerraum betreffende Historiographie enthält keine Daten zu den Kreuzzügen oder Andeutungen auf andere vom Abendland initiierte Ereignisse.² Daraus ließe sich ohne weiteres schließen, daß diese Begebenheiten für die äthiopischen Schreiber und Chronisten keinen Aussagewert hatten. Denn Hofannalen äthiopischer Herrscher, die in erster Linie verfaßt worden sind, um das weltliche Reich und deren Regenten zu dokumentieren, schildern sehr detailliert die Verbindungen und Verknüpfungen der Regierenden mit der äthiopisch-orthodoxen Kirche.³ Die äthiopischen Herrscher fühlten sich stets der Kirche und ihren Vertretern verpflichtet, was sich in zahlreichen Aktionen niederschlägt und in den geschichtlichen Abrissen behan-

¹ Vgl. z.B. O. Neugebauer, *A Treatise of the 13th Century on Chronological, Calendarical and Astronomical Matters Written by a Christian Arab* (Wien 1988). Dsl., *Chronography in Ethiopic Sources* (Wien 1989).

² Beispielsweise blieb die militärisch erfolgreiche Expedition in der zweiten Hälfte des 12. Jh. des Renaud de Châtillon an die sudanesischen Küste in den äthiopischen Chroniken unerwähnt; vgl. z.B. Tadassä Tamrat, *Church and State in Ethiopia* (Oxford 1972) 252. E. Cerulli, *Etiopia in Palestina I-II* (Roma 1943), hier: I 20-23.

³ Vgl. z.B. M. Kropp, *Zur "Kurzen Chronik" der äthiopischen Könige = Oriens Christianus* 65 (1981) 137-47; 66 (1982) 144-88.

delt wird.⁴ Doch es ist eben ausschließlich die Verbindung zur äthiopisch-orthodoxen Kirche und die damit automatisch implizierte Funktion der koptischen Kirche, die maßgeblich ist und nicht die Beziehung zur übrigen Christenheit.⁵

Gründe für dieses - das Abendland betreffende - isolationistische Verhalten mögen folgende gewesen sein:

1. Äthiopien hatte zur Hochzeit der Kreuzzüge interne (für die Herrscherdynastie und die Kirche) existentielle Probleme zu bewältigen.
2. Waren das äthiopische Reich und die äthiopisch-orthodoxe Kirche seit der Islamisierung der Nilländer durch einen breiten Gürtel moslemischer Staaten von den übrigen Christenheiten abgeschnitten.

Dies erforderte

3. geschicktes Taktieren und eher Kooperation mit den im Norden gelegenen islamischen Ländern: Zum einen wegen des koptischen Patriarchats in Alexandrien, woher das Oberhaupt, der Abuna, für die äthiopisch-orthodoxe Kirche kam und ohne den in Äthiopien keine Bischöfe konsekriert werden konnten⁶, so daß die Lebendigkeit der Kirche ganz von Alexandrien abhing und zum anderen wegen der Stätten im Heiligen Land, die schon seit frühester Zeit auch von äthiopischen Pilgern aufgesucht wurden.

Diese selbstgewählte Isolation brachte es dann aber auch mit sich, daß das Abendland verhältnismäßig spät Äthiopien als möglichen Verbündeten entdeckte. Erst als sich das äthiopische Reich in seinen geographischen Grenzen wieder etabliert hatte nach den vorangegangenen Überlebenskämpfen und auch seinen Machtbereich gegenüber seinen islamischen Nachbarn abgesteckt hatte, konnte und wollte es sich leisten, mit den abendländischen Herrschern in Kontakt zu treten. Zwar war das Anliegen der Äthiopier eher ein praktisches: es wurde beispielsweise um Hilfe bei der Neuordnung der Verwaltung oder um handwerk-

4 Am deutlichsten wurde das jeweils sichtbar in Donationen und vom Herrscher verliehenen Landnutzungsrechten an die Klöster; vgl. z.B. J.Mantel-Niečko, *The Ethiopian Manuscripts' Marginalia* = C.Lepage, *Études éthiopiennes Bd.II. Actes de la Xe Conférence internationale des études éthiopiennes Paris 1988 (Paris 1994) 115-19.*

5 Als ab dem 15.Jh. - zunächst vereinzelt - Europäer ins Land geholt wurden, die sich in der Folgezeit auch missionarisch betätigten, und als die Jesuiten auch auf den Hof Einfluß zu nehmen begannen, wurde darüber sehr wohl in den Chroniken berichtet; vgl. z.B. A. Domrowski, *Tānāsee 106* = E. Hammerschmidt (Hrsg.) *Äthiopistische Forschungen 12 A, B* (Wiesbaden 1983), hier: B 195f.

6 Vgl. z.B. Sergew Hable Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270* (Addis Ababa 1972). E.Hammerschmidt, *Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen* (Wiesbaden 1967) 77.

liche und militärische Kenntnisse nachgesucht, und es war weniger die Absicht, sich in der Befreiung der christlichen Stätten zu engagieren.

Zunächst nun einen kurzen Blick auf die historische Entwicklung des Reiches seit dem vierten Jahrhundert und die Stellung der Kirche sowie die daraus resultierenden Implikationen.⁷

Das vierte Jahrhundert kann als wohlhabendes und gesichertes Zeitalter des Reiches von Aksum bezeichnet werden: König Ēzānā hatte seinen Machtbereich gefestigt; das Reich hatte lukrative Handelsbeziehungen zum byzantinischen; die Seehäfen am Roten Meer waren ein Knotenpunkt für den Warenverkehr aus dem Indischen Ozean und für den Weitertransport der Güter in die an das Rote Meer angrenzenden Länder. Christliche und jüdische Kaufleute lebten im aksumitischen Reich und konnten uneingeschränkt ihren Glauben ausüben. Als die beiden Christen, Frumentios und Aidesios, zunächst als Sklaven in die Hauptstadt Aksum gebracht wurden, gelang es ihnen aufgrund ihrer hervorragenden Bildung, Einfluß besonders auch am Hofe zu gewinnen. Da Frumentios und Aidesios ja nicht befugt waren, Priester und Bischöfe zu konsekrieren (sie waren als Heranwachsende nach Aksum gelangt), machte es sich Frumentios zur Aufgabe, mit Erlaubnis des aksumitischen Königs Ēzānā nach Alexandrien zu gehen, um vom alexandrinischen Patriarchen Athanasios die Bischofsweihe zu erhalten. Er kehrte nach Aksum zurück, um seine Missionierung fortzusetzen. Und aufgrund dieser Persönlichkeit war Ēzānā zu überzeugen, den christlichen Glauben anzunehmen. Damit war der Grundstein gelegt für die Beziehung der beiden Kirchen zueinander und die Regelung, daß das Oberhaupt der äthiopisch-orthodoxen Kirche ein Kopte sein mußte, den das alexandrinische Patriarchat erwählte.⁸ Diese Abhängigkeit beeinflusste in weiten Teilen das Verhalten des äthiopischen Reiches zu seinen späteren, muslimischen Nachbarn.

Hierbei darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß das koptische Patriarchat und die koptische Kirche dann aber viel stärker von islamischen Machthabern abhängig und auf deren Wohlwollen angewiesen waren als die äthiopisch-orthodoxe Kirche, die sich vom weltlichen Herrscher immer gestützt sah. Ein Vorfall - zwar des 14. Jh. - macht das Dilemma deutlich: Auf der einen Seite die Abhängigkeit der äthiopisch-orthodoxen Kirche von den Kopten, die selbst

⁷ Vgl. (Auswahl): E. Ullendorff, *The Ethiopians. An Introduction to Country and People* (London 1973) 45-68, 96f. E. Hammerschmidt, *Äthiopien* (1967)... 37-55. C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia* (Bergamo 1928) 148-8. A. Dillmann, *Zur Geschichte des Aksumitischen Reiches im vierten bis sechsten Jahrhundert* = *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1880). (Kurzfassung in:) *African Zion* (New-Haven-London 1993) 33-42.

⁸ Vgl. Getatchew Haile, *Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature* = *Oriens Christianus* 65 (1981) 102-36, hier: 115, Anm. 57. E. Hammerschmidt, *Äthiopien* (1967)... 116-18. E. Ullendorff, *Ethiopians* (1973)... 103.

aber im Staatswesen keine souveräne Stellung besaßen und daher beim äthiopischen Herrscher um Hilfe nachsuchen mußten, als der Patriarch Markos (1348-63) von Al-Salih (1351-54) gefangen gesetzt wurde.⁹

Im aksumitischen Reich erstarkte das Christentum, die Stadt Aksum entwickelte sich auch zum geistigen Zentrum des Reiches. In absteigender Linie verlief dagegen allmählich die Entwicklung der weltlichen Macht, deren Niedergang seinen Anfang nahm mit dem Verlust der Küstenregionen. Durch die islamische Expansion und das persische Reich der Sassaniden¹⁰ geriet das aksumitische Reich zunehmend in Bedrängnis. Es verlor seine Autorität über die Gebiete an der jemenitischen Küste und im 8.Jh. mußte das Reich seine Vorrangstellung im Seehandel in der Region des Roten Meeres abgeben.¹¹ Dies hatte zur Folge, daß es sich immer weiter ins Hochland zurückzog und gleichsam wie auf einer Insel um sein Überleben kämpfte, abgeschnitten von den bis dahin gut funktionierenden Verbindungen und Einkommensquellen. Auf der Suche nach Ersatz tastete sich das äthiopische Reich allmählich weiter nach Süden vor, geriet so aber kulturell immer mehr unter den Einfluß der kuschitischen Agaw, deren Oberschicht - ihrerseits aber assimilationsbereit - schon sehr früh, nämlich seit dem sechsten Jahrhundert, den christlichen Glauben angenommen hatte und in der Verwaltung kooperierte. Die Kolonisatoren des aksumitischen Reiches waren auf ihre Mitarbeit angewiesen und die Schwäche der Aksumiten bewirkte schließlich, daß ab dem zehnten Jahrhundert die Agaw zunehmend an Macht gewannen und die salomonische Dynastie fürs erste ein Ende nahm, als die sogenannten Zägwēherrscher im Jahr 1137 ihre Herrschaft in Rohā festigten. Im Zuge dieser keineswegs reibungslosen Umschichtung wurden Aksum und dessen Kirchen zerstört und somit das Herz des bisherigen Reiches. In der südlich von Aksum gelegenen Provinz Lästā konzentrierte sich nun die Macht der neuen Herrscher, die sich bemühten, in der christlichen Tradition Anerkennung zu finden, was besonders manifest wird in der Gestalt des Herrschers Lālibalā Ende des 12.Jh. (s.u.). Gegen Ende des 13.Jh. konnte die salomonische Dynastie, die auf der Tradition von Aksum basiert, wieder Fuß fassen. Die Überlieferungsgeschichte erzählt, wie der Sohn von König Salomon und der Königin Makēdā, Menilek I., die Bundeslade aus Jerusalem entwendet und nach Aksum gebracht hat, wo sie - bis heute - in der Kirche Māryām Šeyon aufbewahrt wird. Damit wird der Beweis für die Abstammung von den israelitischen Königen und die

9 Vgl. Tadassa Tamrat, Church (1972), ... 253.

10 Vgl. T.Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden (Leyden 1879). Sergew Hable Sellassie, Ancient (1972)... 152-54.

11 Vgl. C.Conti Rossini, Storia (1928).. 197-201. Y.Kobishchanov, Axum (Pennsylvania State University Press 1979) 116 f.

Legitimation der salomonischen Herrscher geführt.¹² Im Jahr 1270 kehrte die salomonische Linie also in Gestalt des Herrschers Yekunno Amläk (1270-85) auf den Thron zurück. Mit diesem Umbruch sind verschiedene legendenhafte Erzählungen verknüpft, die die Rechtmäßigkeit der salomonischen Linie untermauern sollen und die äthiopisch-orthodoxe Kirche miteinbeziehen.¹³ Bemerkenswert ist, daß ab diesem Zeitpunkt die Geschichtsschreibung ein ziemlich lückenloses Bild vermittelt, im Gegensatz zu dem vorhergehenden langen Zeitraum. Der Grund hierfür mag sein, daß die salomonische Linie alle Unterstützung auch von seiten des Klerus genoß. Die Missionstätigkeit der in Glaubensdingen einigen äthiopisch-orthodoxen Kirche geht in diesem und dem folgenden Jahrhundert Hand in Hand mit den Expansionsbestrebungen der äthiopischen Herrscher. 'Ämda Šeyon (1314-44) und seinen Nachfolgern gelang es, die alten Handelswege wieder unter ihre Kontrolle zu bekommen. Und bis zum Beginn des 16.Jh.s, das die Invasion Ahmad Grāññis brachte, kann man von einem goldenen Zeitalter Äthiopiens sprechen. Zwar war die territoriale Einheit das ausschließlich angestrebte Ziel, aber kennzeichnend war auch ein ausgesprochen tolerantes Verhalten gegenüber jeder ethnischen Einheit und den verschiedenen religiösen Ausrichtungen, das sich die äthiopischen Herrscher auf ihr Panier geschrieben hatten.

An dieser Stelle ist es notwendig, die besondere Beziehung des christlichen Äthiopien zu seinen islamischen Nachbarn anzusprechen. Wie eingangs bemerkt, lebten bereits in vorchristlicher Zeit des aksumitischen Reiches Juden und Christen in diesem Herrschaftsgebiet und enge Handelsbeziehungen zur arabischen Halbinsel bestimmten die politische Landschaft. Und es lebten ihrerseits Äthiopier, so die Überlieferung, z.B. in Mekka, auch in unmittelbarer Nähe zur Familie des Propheten Mohammad¹⁴, was die späteren freundschaftlichen und

12 Vgl. z.B. C.Bezold, *Kebra Nagast* (München 1905). E.Littmann, *The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum* (Leyden 1904). E.Ullendorff, *Candace* (Acts VIII,27) and the Queen of Sheba = *New Testament Studies* Vol.II (1955).

13 In diesen Umbruch sind die beiden bedeutenden Klöster Dabra Libānos und Hayq Esfifānos involviert, wobei ihren jeweiligen Gründern eine Vermittlerrolle zugesprochen wird, die je nach Anhängerschaft unterschiedlich beurteilt wird; vgl. z. B. die Auswertung in: S. Kaplan, *The Monastic Holy Man* = *Studien zur Kulturkunde* Bd.73 (Wiesbaden 1984) 46-48. C. Conti Rossini, *La caduta della dinastia Zagwé e la versione amarica del Be'ela Nagast* = *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Vol.31 (1922). Tadassa Tamrat, *The Abbots of Däbrä-Hayq 1248-1535* = *Journal of Ethiopian Studies* Vol.VIII 1 (1970) 87-117, hier: 87-91. S.Kur, *Actes de Iyasus Mo'a* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1965) Vol.259 (= Text); 260 (= Übersetzung). E.A.W. Budge, *The Life and Miracles of Takla Häymānot* (London 1906) (2 Bände). C. Conti Rossini, *Gli Atti di Re Na'akwēto La-ʾAb* = *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* NS Vol.II (1943) 105-232. C.Conti Rossini, *Il 'Gadla Takla Häymānot' secondo la redazione waldebanna* = *Atti della Reale Accademia dei Lincei* (1894) Ser.V.Vol.II (1896).

14 H.Erlich, *Ethiopia and the Middle East* (London 1994) 5f. S. auch M.Abir, *Ethiopia and the Red Sea* (1980) 11.

von gegenseitigem Respekt gekennzeichneten Beziehungen dieser Länder förderte und sich deutlich von den abendländischen Mustern unterschied. Wie H.Erlich¹⁵ ausführt, basiert die Politik der islamischen Staaten auf dem Prinzip: "Utruku al-Habaša ma tarakukum" (laßt die Abessinier in Ruhe, solange sie euch in Ruhe lassen), einem vom Propheten geäußerten Hadith. Und damit war Äthiopien auch von den Ländern ausgenommen, gegen die der Jihad geführt wurde. Gegenseitige Anerkennung und Toleranz bestimmten in weiten Teilen das Verhalten der Staaten zueinander. Hinzu kam, daß die angrenzenden muslimischen Kleinstaaten, die sich seit dem achten Jahrhundert entwickelt hatten, zunächst für das äthiopische Reich keine lebensbedrohende Gefahr waren, denn sie konnten sich nie zu einer gemeinsamen Aktion entschließen. Sie bekämpften sich eher gegenseitig.¹⁶ Aber sie waren ein Teil des breiten Gürtels islamischer Territorien, der, nachdem auch das christliche Reich im Sudan untergegangen war, das äthiopische Reich gänzlich von den übrigen Christenheiten abteilte. Es muß auch berücksichtigt werden, daß sowohl im islamischen als auch im christlichen Herrschaftsbereich jeweils Angehörige der anderen Glaubensgemeinschaft lebten und auf den Schutz des Herrschers angewiesen waren und man sich daher um Ausgeglichenheit bemühte.¹⁷ Dieses Gleichgewicht sahen allerdings die Ayyubiden und später die Mamlukenherrscher nicht immer gewahrt und sie beobachteten argwöhnisch die Aktivitäten der äthiopischen Herrscher, als diese ihre Fühler zu abendländischen Machthabern auszustrecken begannen. Hinzu kam, daß dieses Gleichgewicht empfindlich gestört werden konnte, wenn der Nil Niedrigwasser führte und man die Äthiopier dafür verantwortlich hielt. Das ungehinderte Fließen des Nilwassers ließ sich Äthiopien gut bezahlen, obwohl es praktisch keinen Einfluß darauf hatte. Als beispielsweise in der Zeit von 1066-72 A.D. in Ägypten eine Hungersnot herrschte, die vom Wassermangel des Nils verursacht wurde, schickte der ägyptische Khalif eine Gesandtschaft mit kostbaren Geschenken an den Hof des äthiopischen Königs, damit der die vermeintliche Wasserblockade aufhebt. Die Äthiopier haben die Ägypter in dem Glauben gelassen, um die profitable Einkommensquelle aufrechtzuerhalten.¹⁸ Allerdings mußten im Gegenzug für die Entsendung des koptischen Abuna große Summen entrichtet werden.

Wie aus der Zusammenfassung eines sehr langen Zeitraums ersichtlich werden soll, hatte das äthiopische Reich nach seiner anfänglichen Ausrichtung bis zu weit entfernten Staaten - auch in den Mittelmeerraum - seinen Blick aus einer Überlebensfrage heraus nach innen gerichtet. Es war bis zum Beginn des

¹⁵ Erlich, Ethiopia (1994). . 9-19.

¹⁶ Abir, Ethiopia (1980)... 10 und 22.

¹⁷ Vgl. z. B. Abir, Ethiopia (1980) ... 11.

¹⁸ Vgl. z.B. E.A.W.Budge, A History of Ethiopia (London 1928) 279. Erlich, Ethiopia (1994) ...

23. Tadassa Tamrat, Church (1972) ... 262.

15.Jh. fast ausschließlich mit der Konsolidierung seines Herrschaftsgebietes beschäftigt und mit dem Ausgleich zu seinen muslimischen Nachbarn und damit verbunden mit der Sicherung des Reiches nach Norden, wo die Routen nach Alexandrien und weiter in das Heilige Land verliefen.

Wie bereits mehrfach angesprochen war die ungetrübte Verbindung zu Alexandrien eine Lebensnotwendigkeit für die äthiopisch-orthodoxe Kirche. Es ist in Handschriften festgehalten, daß Äthiopier auch in ägyptischen Klöstern lebten und in ägyptischen Klöstern äthiopische Handschriften geschrieben worden sind.¹⁹ Einerseits war Ägypten das Ziel der Reise, aber andererseits war es oft nur Durchgangsstation auf dem Weg in das Heilige Land. Es ist gesichert, daß die Pilgerstätten in Jerusalem bereits seit dem sechsten Jahrhundert in Äthiopien bekannt waren.²⁰ So sind zwei Kirchen in Aksum als Repliken Jerusalemer Kirchen erbaut und gedacht.²¹ Und man kann davon ausgehen, daß die Stätten im Heiligen Land von äthiopischen Pilgern seit dieser Zeit aufgesucht worden sind, die sich meist in Gruppen auf den beschwerlichen Weg gemacht haben. Die Reise nach Jerusalem hatte solch einen eminenten Wert, daß sie als Topos in den Viten der äthiopischen Heiligen zu deren Werdegang als Mönch gehört. Allerdings wird die Reise dann meist wundersam auf dem schnellen und bequemen Weg mittels einer Wolke oder eines Himmelswagens unternommen. Es bezeugt aber, daß dieses Unterfangen ein durchaus übliches war. Als Beispiel soll die Vita des heiligen Yäfqeranna Egzi' e vom Tānāsee genannt werden,²² der sich vor die Wahl gestellt sieht, entweder nach Jerusalem oder in das äthiopische Kloster Dabra Dāmo zu gehen. Er entscheidet sich allerdings für das nähere Ziel. Der Gadl (= Vita) des Ezrā von Gundā Gundē²³ beschreibt dagegen ausführlich den Reiseverlauf über Ägypten und das koptische Patriarchat nach Jerusalem. Die Vita des Takla Hāymānot, der wegen seiner ihm zugeschriebenen Beteiligung bei der Wieder-

19 Der äthiopische Herrscher war verpflichtet, stets dafür Sorge zu tragen, daß ein Abuna geholt werden konnte. Die enge Beziehung des äthiopischen Regenten zur äthiopisch-orthodoxen Kirche hatte das Patriarchat im Ritus der Kaisersalbung und im Krönungsritus vorgegeben und war bis in das 20.Jh. hinein gültig; vgl. z.B. E.Hammerschmidt, Äthiopien (1967) 77. Vgl. z.B. die Handschrift d'Abbadie 64 = C.Conti Rossini, Notice sur les manuscrits ethiopiens de la collection d'Abbadie = Extrait du: Journal Asiatique (1912-14) (Paris 1914) 70f. (Nr.46).

20 Vgl. z.B. die Bemerkung in dem Reisetagebuch des "Anonymos" von Piacenza, der um 570 als Pilger in Jerusalem war; s. E.Cerulli, Etiopi (1943)... 12f.

21 Vgl. M.E.Heldman, Legends of Lālibālā. The development of an Ethiopian pilgrimage site = RES 27 (1995) 25-38, hier: 32f. S.Kaplan, Holy Man (1984) ... 24.

22 I.Wajnberg, Gadla Jäfqrana 'Egzi' (Weimar 1917), hier: 17.

23 A.Caquot, Les Actes d'Ezrā de Gunda-Gundē = Annales d'Éthiopie 4 (1961) 69-121, hier: 75-79 (= Text) = 98-103 (= Übersetzung).

einsetzung der salomonischen Linie als prominentester im Reigen der äthiopischen Heiligen gilt, berichtet, daß Takla Hāymānot die Pilgerreise nach Jerusalem zumindest in Erwägung gezogen hat, er es aber auch vorzieht, nach Dabra Dāmo zu gehen. Aber seine Peregrinatio mit der Variante Jerusalem ist in den Viten einiger seiner Anhänger interpoliert.²⁴ (Hier ist unerheblich, daß mit der unterschiedlichen Darstellung des Besuches der einzelnen Stätten eine politische Tendenz verfolgt wird.)

Zwar sind diese Heiligenviten meist sehr viel später als dem hier zur Debatte stehenden Zeitraum verfaßt worden, sie geben aber ziemlich authentisch das geistliche Leben wieder, das sich über Jahrhunderte kaum verändert hat.

Welche Bedeutung der Pilgerreise nach Jerusalem zukommt, wird aber ganz besonders deutlich, wenn man den Gadl des Lālibalā betrachtet.²⁵ Lālibalā, der - obwohl er ein Vertreter der Zāgwē ist - als Heiliger im äthiopischen Senkessār verehrt wird, war ein äthiopischer König Ende des 12. Jahrhunderts. Sein Name ist mit der Errichtung der aus dem Fels herausgeschlagenen Kirchen in Rohā, der Stadt, die später nach ihm benannt wurde, verbunden. Die Vita berichtet, daß ihm Gottes Stimme bereits als Kind den Auftrag gegeben hat, die Kirchen in seiner Geburtsstadt Rohā zu errichten. Um dieses Ziel zu erreichen, mußte er an die Macht gelangen. Zunächst aber bewirkt seine Frömmigkeit, daß er das Leben eines Eremiten führt, was ihn auch vor den Verfolgungen seines regierenden Halbbruders schützt. In dieser Zeit soll er die Pilgerreise nach Jerusalem durchgeführt haben. Nach der Rückkehr von der Reise, auf welcher er all die Unwägbarkeiten und Beschwerden einer Pilgerreise durch Ägypten in das Heilige Land erfahren hatte, konnte er die Herrschaft in Äthiopien übernehmen und seinen Auftrag, die Kirchen zu erbauen, erfüllen. Diese Kirchen und das umgebende Areal sind bis heute ein Pilgerziel der äthiopischen Christen als Äquivalent zu einer Pilgerreise nach Jerusalem, denn Lālibalā/Rohā ist als Abbild der Jerusalemer Stätten konstruiert.²⁶ König Lālibalā hat also für seine Untertanen zunächst eine einfachere Möglichkeit, die Reise nach Jerusalem zu unternehmen, schaffen wollen.

Es sollte aber nicht vergessen werden, daß während der Herrschaft von Lālibalā die Stätten des Heiligen Landes im Jahr 1189 endgültig für die Kreuzfahrer verloren gingen, als die Templer ihre Macht an den Ayyubidenherrscher Salah ad-Din abgeben mußten. Zwar war die Politik von König Lālibalā geprägt

24 Vgl. z.B. V. Six, Die Vita des Abuna Tādēwos von Dabra Māryām vom Tānāsee = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplement 18 (1975) 283.

25 Vgl. J. Perruchon, Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie (Paris 1892). Tadassa Tamrat, Church (1972) ... 59-64.

26 Vgl. E. M. Heldman, Legends (1995)...

von einer friedlichen Koexistenz mit Ägypten²⁷ und Salah ad-Din hat auf Ersuchen des äthiopischen Königs²⁸ den Äthiopiern ausdrücklich ihren Anteil an den christlichen Stätten im Heiligen Land zugesprochen. Aber es ist durchaus zu überlegen, ob mit der Übernahme der christlichen Stätten in Palästina durch Muslime Lālibalā die Reise dorthin auf die Dauer nicht doch gefährdet sah und er aus diesem Grund den göttlichen Auftrag erfüllte.²⁹

Zwar war mit den Kirchen in Lālibalā/Rohā ein drittes Jerusalem in Äthiopien geschaffen worden (als das zweite Jerusalem/Zion galt seit der Entführung der Bundeslade Aksum), aber das erste Jerusalem wurde weiterhin von Äthiopiern aufgesucht. Und so war Jerusalem der Ort, von dem aus die Kunde über das christliche äthiopische Reich nach außen getragen wurde. Als Salah ad-Din den Äthiopiern die Kreuzauffindungskirche in Jerusalem und einen Teil der Geburtsgrötte von Bethlehem als Aufenthaltsort zugesprochen hatte, wird bei der immensen Bedeutung, die den Stätten im Heiligen Land zukommt, auch das Ausmaß der Wertschätzung für diese Christen deutlich. Diese "Sonderbehandlung" ist im Westen aufmerksam registriert worden und man kam zu dem Schluß, wer solche Sonderbehandlung erwarten kann, wird auch geeignet und mächtig sein, für die Belange der Christenheit einzutreten.

Durch Kontakte mit Pilgern in Jerusalem und später auch auf Zypern³⁰ wurden Erkundigungen eingezogen, und die Vorstellungen über das "Reich des Priesters Johannes" nahmen immer deutlichere Züge an. Bereits im Jahr 1145 ist im Abendland die Nachricht über einen frommen christlichen König im Osten/Indien in einer deutschen Chronik festgehalten.³¹ Die Identifizierung von Indien mit dem Land Äthiopien kristallisierte sich allmählich heraus, und als die Nachricht von äthiopischen Siegen über Muslime bekannt wurde,³² gab es kaum mehr Zweifel, wo dieser sogenannte Priester Johannes zu finden ist. Unterstützt wurden die Gerüchte durch den in verschiedenen Sprachen erhaltenen fiktiven

27 Seinen diplomatischen Bemühungen ist es gelungen, daß nach länger Vakanz ein Abuna geholt werden konnte: zunächst der Bischof von Fua, Michael im Jahr 1205. Da dieser aber zunehmend in Querelen verwickelt war, kehrte er nach Ägypten zurück. Aber Lālibalā konnte einen Nachfolger gewinnen: Abuna Yeshaq, der ein Mönch des Antoniosklosters war. Und auch für dessen Nachfolger, Abuna Giyorgis, hat der König gesorgt. Mit dieser Politik der Koexistenz hat Lālibalā für eine Zeit ziemlich ungebrochen die Patronage der koptischen Kirche aufrechterhalten können; Vgl. z.B. Tadassa Tamrat, Church (1972)... 59f. The Dictionary of Ethiopian Biography. Vol.I (Addis Ababa 1975) 185f.

28 Vgl. E.Cerulli, Etiopi (1943)... I 31-37. Dictionary (1975) ... 102.

29 Für weitere Deutungen des Namens und der Symbolik der Stadt Rohā/Lālibalā s. E. Hamerschmidt, Äthiopien (1967) ... 52, Anm.53. M.E.Heldman, Legends (1995) ... 25-28.

30 Vgl. E. Cerulli, Etiopi (1943) I-II. Tadassa Tamrat, Church (1972)... 256, Anm.2.

31 Die Chronik des Erzbischofs von Freisingen, vgl. E.Cerulli, Etiopi (1943), ... I III und 191.

32 Vgl. Tadassa Tamrat, Church (1972) ... 255f.

Brief des Priesters Johannes an die christlichen Herrscher des Abendlandes, der im Jahr 1165 zirkulierte.³³ Zwar schwand zunächst das Interesse, weil der Absender des Briefes nicht ausgemacht werden konnte, aber mit der Präsenz der Äthiopier im Heiligen Land wurde die Phantasie der europäischen Machthaber zunehmend angestachelt, als man auf der Suche nach Verbündeten war, und seit dem 14. Jh. geriet der Priester Johannes wieder mehr ins Blickfeld. Die einzelnen europäischen Staaten versuchten, für sich Vorteile aus einer Verbindung zu Äthiopien zu ziehen. Beispielsweise hatte der französische Dominikaner Guillaume Adam³⁴ im Jahr 1317 einen Plan ausgearbeitet, der dem französischen König Philipp vorgelegt werden sollte. Guillaume Adam hatte im Heiligen Land Äthiopier kennengelernt, was ihn zu einer Reise bewog, die ihn bis nach Sokotra brachte. Sein Plan, weiter ins Hochland zu gehen, mißlang, aber er wußte zumindest Genaueres zu berichten, was er in seinem Vorschlag an den König erörterte. Ein anderer Berichterstatter war der Italiener Nicolo da Poggibonsi,³⁵ der sich in Jerusalem in der Zeit 1345-47 aufhielt und von den Äthiopiern zu berichten wußte, daß sie sich über die Isolation des äthiopischen Reiches beklagten und gerne Unterstützung sähen, um diese zu beseitigen. Als der äthiopische König Däwit II. (1380-1412) eine erfolgreiche Kampagne im Norden gegen die Muslime durchführte, beglückwünschte ihn der englische König Henry IV., und in diesem Brief, datiert 1400, werden Überlegungen zur Befreiung des Heiligen Landes angesprochen. Ob dieser Brief den äthiopischen König erreichte,³⁶ ist unbekannt. Es zeigt aber, wie konkret das Reich in den strategischen Planungen eine Rolle zu spielen begann. Das fand sogar Ausdruck in dem Vorschlag einer dynastischen Hochzeit zwischen dem äthiopischen und dem portugiesischen Königshaus. Die Heirat kam nicht zustande, aber der aus Aragon stammende König Alfons V. (gest. 1458), König von Neapel und Sizilien bot die Entsendung von Handwerkern an.

Unter den äthiopischen Königen Sayfa Ar'ād (1344-71), Däwit II. (1380-1412) und Yesḥaq (1413-30), die großangelegte Kampagnen bis weit ins Niltal unternommen haben, erstand das Reich in seinen alten aksumitischen Grenzen und darüber hinaus,³⁷ aber es verlangte auch langsam eine Reorganisation der Verwaltung. Zar'a Yā'eqob (1434-68), der sich als erster der salomoni-

³³ Vgl. dazu C. F. Beckingham-E.Ullendorff, *The Hebrew Letters of Prester John* (Oxford 1982). Dictionary (1975) ... 133f.

³⁴ Vgl. E. Cerulli, *Etiopi* (1943) ... I 91-93 und 93-97. Tadassa Tamrat, *Church* (1972) ... 252f.

³⁵ E. Cerulli, *Etiopi* (1943) ... I 119-29 und 132-34. Tadassa Tamrat, *Church* (1972) ... 253.

³⁶ Vgl. Tadassa Tamrat, *Church* (1972) ... 257, Anm. I.

³⁷ Vgl. Tadassa Tamrat, *Church* (1972) ... 253-56.

schen Dynastie wieder in Aksum krönen ließ,³⁸ begann diese Neuordnung wirkungsvoll durchzusetzen, auch hinsichtlich kirchlicher Kontroversen und Glaubensvorstellungen, die zunehmend aufzubrechen und die Kirche zu spalten drohten.³⁹ Die Öffnung des Reiches nach außen wurde gelockert und die Hilfsangebote der Fremden angenommen. Dies wurde selbstverständlich von den muslimischen Nachbarn registriert, besonders dann, wenn eine Gesandtschaft deren Herrschaftsbereich durchqueren wollte.⁴⁰ Aber es gelang ihnen nicht, den langsam einsetzenden Besucherstrom zu unterbinden.

Mit der Öffnung des Reiches für Fremde (Afrangi) erreichten wohl als Erste Reisende oder Gesandte von der italienischen Halbinsel Äthiopien, die natürlich auch als Glieder der Kirche des Papstes in Rom gesehen wurden. In der Folgezeit kam es deswegen immer wieder zu Konflikten mit den Vertretern der äthiopisch-orthodoxen Kirche.⁴¹

Anhand des Wirkens von Nicolò Brancalion soll gezeigt werden, daß Ideen und Sujets, welche durch die Kreuzfahrer dem Abendland vermittelt worden sind, langsam den Weg zurück in den Orient fanden.⁴²

Der Venezianer Nicolò Brancalion erreichte Äthiopien etwa im Jahr 1480, wo er bis 1526 als Maler am Hof von Lebna Dengel (1508-40) arbeitete. Er war Mitglied einer kleinen Gemeinschaft von Europäern, die sich ja nur in der Nachbarschaft des Hofes aufhalten durften. Zu Reisen im Land oder um das Land zu verlassen war die Genehmigung des Herrschers unabdingbar. Diese Gemeinde entwickelte sich bereits, nachdem im Jahr 1402 Dawit II. eine Gesandtschaft nach Venedig schickte, der Antonio Bartoli⁴³ vorstand und die den Auftrag hatte, Handwerker anzuwerben. Ca. 50 Jahre später: 1450 ist eine weitere Gesandtschaft bezeugt, die - ebenfalls um technische und handwerkliche Hilfe nachsuchend - zu Papst Nikolaus V. (wurde 1447 Papst) nach Rom geschickt wurde, denn der

38 Vgl. Tadassa Tamrat, Church (1972) ... 250.

39 Vgl. Getatchew Haile, Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries = Oriens Christianus 65 (1981) 102-36. Dsl., Tomarä Täsb ʾrt of Emperor Zär'a Ya'ā qob of Ethiopia = Bulletin of the School of Oriental and African Studies 43,2 (London 1980) 207-34. Dsl., The Cause of the Eṣṭifanosites: A Fundamentalist Sect in the Church of Ethiopia = Paideuma 29 (1983) 93-119. Tadassa Tamrat, Church (1972) ... 231-46.

40 Die einzelnen Versuche und die tatsächlich durchgeführten Reisen sind ausführlich in: Tadassa Tamrat, Church (1972) ... 256-59 beschrieben und ausgewertet worden.

41 S. o. Anm. 5

42 Vgl. V. Six, Der heilige Georg und das Mädchen: Ein orientalisches Motiv und sein Weg nach Äthiopien = Afrika und Übersee 77 (1994) 9-30.

43 Vgl. Tadassa Tamrat, Church (1972) ... 257f.

äthiopische Herrscher Zar'a Yā'eqob sah den Papst in Rom als Vertreter eines mächtigen und einflußreichen europäischen Staates.⁴⁴ Die Delegation wurde von Pietro Rombulo⁴⁵ geführt, der bereits seit den letzten Jahren der Herrschaft von Dāwit II. in Äthiopien lebte. Die meisten dieser Gemeinschaft von Abendländern, die aufgrund ihrer handwerklichen oder künstlerischen Fähigkeiten dort lebten, waren Italiener. Nicolò Brancaleon stand offensichtlich auch mit dem äthiopischen Klerus in Verbindung, denn es wird berichtet, daß er den Interessierten die römisch-katholische Meßliturgie erklärt hat. Er war also mit der Sprache vertraut, und wie aus der Signatur einiger seiner Bilder zu schließen ist, auch in schriftlicher Form. Nicolò Brancaleon ist nicht der einzige, der für den Hof Marienbilder geschaffen hat. Schon unter Ba'eda Māryām (1468-78) ist ein europäischer Maler, dessen Name aber unbenannt blieb, und sein Schaffen bezeugt.⁴⁶ Das bevorzugte Sujet waren zunächst die Mariendarstellungen, denn unter Kaiser Zar'a Yā'eqob wurde im Jahr 1441 die Marienverehrung kanonisiert, ihr Kult mit 32 (andere bezeugen 33) Festtagen im Kirchenjahr festgehalten und die Lesung der Wunder der Maria (Ta'amra Māryām) in der Liturgie verankert.⁴⁷ Seit diesem Zeitpunkt ist auch die zunehmende Gestaltung auf Bildtafeln und als Miniaturen in den Handschriften bezeugt. Eine dieser Mariendarstellungen ist von Nicolò Brancaleon gemalt, die er mit seinem venezianischen Namen Brancalew signiert hat. Auf einem Triptychon setzte er seinen angenommenen äthiopischen Namen Marqorēwos hinzu sowie die Herkunftsbezeichnung Afranḡi. Auf diesem Triptychon ist auf dem Mittelteil der heilige Georg von Lydda dargestellt, dessen Ikonographie ab diesem Zeitpunkt maßgeblich werden sollte für die Darstellung des Heiligen. Zwar sind bereits einige wenige Georgsikononen vor dem 16. Jh. erhalten, auf denen der Heilige als Reiter, aber ohne das Mädchen abgebildet ist. Außerdem trägt er einen Bart und das besiegte Tier ist eindeutig eine Schlange.

Das von Brancaleon gemalte Bild zeigt den Heiligen bartlos, das Tier ist mit zusätzlichen Attributen versehen und die auffälligste Erweiterung ist die Zugesellung des Mädchens aus Beirut. Eine Entsprechung hat diese Darstellung im Schriftlichen und zwar auch in zeitlicher Hinsicht. Denn erst mit dem Auftreten des Venezianers ist die Geschichte des Drachentöters, der das Mädchen aus Beirut rettet, schriftlich in Äthiopien festgehalten worden.

44 Vgl. Tadassa Tamrat, *Church* (1972) ... 265.

45 Vgl. C. Trasselli, *Un Italiano in Etiopia nel XV secolo*, Pietro Rombulo da Messina = *Rassegna di Studi etiopici I* (Roma 1941) 173-202.

46 Vgl. M.E. Heldman, *The Marian Icons of the Painter Frē Šeyon* = *Orientalia Biblica et Christiana* 6 (Wiesbaden 1994) 148.

47 Vgl. Getatchew Haile, *The Mariology of Emperor Zār'a Yā'eqob of Ethiopia* = *Orientalia Christiana Analecta* 242 (Roma 1992). *African Zion* (1993) 72.

Im Abendland erlebte die Erzählung vom heiligen Georg als Drachentöter, der die Herrschertochter rettet, im 13.Jh. durch die Fixierung in der *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine ihren Durchbruch. Kreuzritter, die im Nahen Osten vielfach dieser Tradition und dem Georgskult begegnet sind, haben die Legende vom Drachenkampf und der Befreiung der Herrschertochter im Abendland bekannt gemacht. Die Popularität dieses Heiligen führte sogar dazu, daß er zum Nationalheiligen Englands und zum Schutzpatron der italienischen Städte Ferrara und Venedig erklärt wurde. Die Idee der Ritterlichkeit, die auf den hl. Georg - besonders dann in der Renaissance - projiziert wurde, entsprach ganz dem Bild vom Kreuzritter. Sein Kampf gegen das Böse, hier in Gestalt des Drachen, einem weit verbreiteten Symbol für eine Ära des Unglaubens, war allgemein verständlich.

In Äthiopien ist das Motiv der Bezwingung einer Bestie, dem ein unschuldiges Kind geopfert werden muß, Teil der Reichslegende.⁴⁸ Es mag daher dem aus Venedig stammenden Brancaleon nahegelegen sein, den Stoff aufzugreifen und zusammen mit der Georgslegende und all den ihm vertrauten Aspekten in Äthiopien zu verbreiten.

Die wenigen vor dem 16.Jh. erhaltenen äthiopischen Handschriften mit der Vita des hl. Georg erzählen sein Leben ohne die Episode des Drachenkampfes. Erst Handschriften des 16.Jh. haben in das sogenannte "Encomium des Theodotus von Ankyra" diese Begebenheit eingefügt. Die Kolophone der Handschriften geben für die Übertragung des Encomiums aus dem Arabischen das Jahr 1510 A.D.⁴⁹ an. Zu diesem Zeitpunkt lebte Brancaleon in Äthiopien. Es liegt also der Schluß nahe, daß der Übersetzer der arabischen Vorlage die Ausführungen Brancaleons über den Drachenkampf und die Errettung des Mädchens aus Beirut geeignet fand, sie in den Text zu interpolieren. In der schriftlichen Version finden sich einige Details, die sich auch in der gemalten Version wiederfinden:

Der Text berichtet, daß der hl. Georg nach dem Tod seines Vaters die militärische Laufbahn einschlug. Mit zwanzig Jahren gelangt er nach Beirut, das als wohlhabende, gut befestigte Stadt, bewohnt von Ungläubigen, geschildert wird. Ein Untier namens Drägon bedroht die Region und seine Fähigkeiten und sein Aussehen werden ausführlich geschildert. Die Beschreibung des Tiers nimmt fast ein Drittel der gesamten Erzählung ein. Dem Drägon werden die Töchter der Stadt zur Besänftigung geopfert. Eines Tages bleibt nur noch die Herrschertoch-

48 Vgl. A. Jankowski, *Die Königin von Saba und Salomo. Die amharische Version der Handschrift Berlin or.3542* (Hamburg 1987). E. Hammerschmidt, *Äthiopien* (1967) ... 44f.

49 Vgl. W.Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1847* (London 1877) 191b.

ter übrig. Man bringt sie vor die Stadt, wo sie auf ihr Ende wartet. Da tritt der Heilige auf und erschlägt den Drachen.⁵⁰

Die wesentliche Punkte sind auf dem Bild wiederzuerkennen. Wie bereits erwähnt, wurde der Heilige früher als Bärtiger dargestellt. Auf Brancaleons Bild ist er dagegen ein bartloser Jüngling. Dies hat seine Entsprechung im Text, wo das Mädchen ihn ausdrücklich darauf anspricht, denn wegen seiner Bartlosigkeit würde es eigentlich einen schwachen Jüngling erwarten und nicht den furchtlosen Retter. Der Text berichtet, wie das Mädchen aus der Stadt heraus geführt wird. Auf dem Bild tritt nun erstmalig das Mädchen ins Geschehen, das in den Darstellungen der folgenden Jahrhunderte bevorzugt in der oberen rechten Bildecke zu finden ist und die Beschriftung Birutāwit (= die aus Beirut) erhält. Die Wildnis außerhalb der Stadt wird in diesen Darstellungen meist auf einen Baum reduziert, in dessen Krone das Mädchen steht.

Auf Brancaleons Bild hält das Mädchen einen Strick in der Hand, mit dem es mit dem Drachen verbunden ist. Die äthiopische Version erzählt, daß der Heilige zunächst allein durch das Zeichen der Dreifaltigkeit die Schlange/Drägon unwirksam macht, dann das Tier mit seinem Gürtel fesselt und er dem Mädchen das Gürtelende zu halten gibt, denn er kehrt in die Stadt zurück, um die Menschen dort zum rechten Glauben zu bekehren. Die sind dazu aber erst zu bewegen, als er vor ihren Augen dem Drachen den Kopf abschlägt. Hier zeigen sich - zwar vordergründig - aber deutlich die Unterschiede der einzelnen Fassungen: In der abendländischen Version benutzt der Heilige das Haarband oder den Gürtel des Mädchens als Fessel. Die traditionelle äthiopische Frauenkleidung und Haartrachten haben weder Gürtel noch Bänder. Die Haare werden meist eng am Kopf anliegend in Zöpfe geflochten, so daß ein Band überflüssig ist. Also muß der Heilige seinen Gürtel nehmen.

Der Drache ist auf Brancaleons Bild als Tier mit zwei Füßen und zwei Flügeln und mit dem Bart einer Ziege dargestellt, wie es wörtlich der Text vorschreibt (frühere Bildinterpretationen haben den Bart aus Unkenntnis des Textes dann als Stück Fleisch gedeutet). Auf den Ikonen vor dem 16.Jh. ist das Tier eher als Schlange zu deuten. Die Textform, die sich nicht eindeutig zwischen Arwē/Kaysi/ Drägon entscheiden mag, hat ihre Entsprechung in der Malerei, die dem Tier etliche Attribute zuteilt, die ebenfalls keine eindeutige Zuweisung möglich machen.

Da der Drachenkampf in anderen orientalischen Überlieferungen in der Georgslegende fehlt,⁵¹ so kommt als Vorlage nur die lateinische, also die von den

50 Vgl. V.Six, Georg (1994)... 12-18 = 18-21.

51 Vgl. z.B. J.B. Aufhauser, Das Drachenwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung = Byzantinistisches Archiv 5 (Leipzig 1911) 237. E.A.W. Budge,

Kreuzfahrern übermittelte Version als Quelle in Frage. In der äthiopischen Fassung wird die Freiheit zur Adaption und Umgestaltung deutlich und zeigt sich auch in der Umwandlung des kampfbereiten und kampferprobten Ritters zu einem Reiterheiligen: Auch dies ist im Text verankert, wo auf die göttliche Macht hingewiesen wird, die zu allererst wirksam ist, um den Drachen zu besiegen. Das läßt sich eher mit der äthiopischen Vorstellung vereinbaren, die Weltliches und Kirchliches streng voneinander trennt. Das Ideal des "heiligen Mannes" ist in der äthiopischen Tradition der dem weltlichen Leben und Reichtum abgewandte, sich kasteiende Eremit oder Mönch, der mit dem Wort den Glaubenskrieg und die Auseinandersetzung führt.⁵² Soldaten des Glaubens, wie es die Kreuzritter verkörpern oder der heilige Georg als Ritter und Edelmann der abendländischen Version, sind dem äthiopischen Ideal fremd. Der König, also der weltliche Herrscher, war der Verteidiger und Schutzherr der äthiopisch-orthodoxen Kirche, und zwar indem er mit militärischen Mitteln das weltliche Reich sicherte und vergrößerte und Vermögen aufbrachte, um das Oberhaupt der Kirche aus Alexandrien kommen zu lassen oder um Schenkungen zu machen. Als Glaubensstreiter wie ein Templer aufzutreten war nicht möglich. Wenn er in den geistlichen Stand treten wollte, was von Königen bezeugt ist,⁵³ so mußte er zuvor abdanken.

Die Bildgestaltung des hl. Georg, wie sie Brancalion in Äthiopien bekannt gemacht hat, ist ohne Erklärungen nicht zu verstehen gewesen, da sie gegenüber bisher bekannten Darstellungen ja Neuerungen einführt. Daher kann man davon ausgehen, daß Brancalion, der sich in der Landessprache verständigen konnte, sein Bild verbal erläutert hat und die Erzählung dann ihren Platz in der Literatur erhielt.

So hat ein orientalisches Motiv, dem Kreuzfahrer zu seiner Popularität verholfen haben, einen weiten Bogen geschlagen bis es nach Äthiopien gelangte.

Als weiteres Beispiel, wie mit der Öffnung des Reiches mit den Fremden Neues nach Äthiopien kam und der äthiopischen Literatur inkorporiert wurde, soll kurz die Gestalt des heiligen Rochus erwähnt werden.

Rochus, der aus dem französischen Montpellier stammte, lebte im 14.Jh. in Norditalien, wo er Pestkranke pflegte. Die Volksfrömmigkeit machte ihn zum Schutzheiligen gegen die Pest. Und auch er erfreute sich besonderer Beliebtheit und Verehrung im Veneto (am bekanntesten dürfte die Scuola San Roc-

George of Lydda. The Patron Saint of England. A Study of the Cultus of St. George in Ethiopia = Luzac's Semitic Text & Translation Series 20 (London 1930) 48-66.

52 Vgl. z.B. S.Kaplan, Holy Man (1984) ... 127-29. R.E.Cheesman, Lake Tana & the Blue Nile. An Abyssinian Quest (London 1936) 144f.

53 Vgl. E.A.W.Budge, The Book of the Saints of the Ethiopian Church (London 1928) 913f.; Dictionary (1975)... 96f.: König Kälēb.

co in Venedig sein, wohin im Jahr 1485 einige Reliquien von ihm überführt worden sein sollen).⁵⁴ Die äthiopische Literatur, die eine ganze Reihe Texte magischen Inhalts als eigenes Genre entwickelt hat, besitzt auch ein Gebet des Qeddus Roqo (= heiliger Rochus) gegen die Pest (badbad).⁵⁵ Mit Sicherheit waren Venezianer, von denen ja wenigstens Nicolò Brancaleon und sein Gefährte Cola di Rossi bekannt sind, die Übermittler dieser Vorstellung.

Abschließend kann festgehalten werden, daß die Kreuzzüge und ihre Idee nur in wenigen Punkten Auswirkungen auf das Reich und die Kirche gehabt haben:

Am Wichtigsten waren für die Äthiopier wohl die Zugeständnisse Salah ad-Dins in Jerusalem, die ihnen uneingeschränkt Zugang zu den heiligen Stätten ermöglichten. Dadurch gerieten die Äthiopier zwar zunehmend in das Blickfeld der Abendländer, die sich in der Folgezeit - zwar wenig erfolgreich - bemühten, den Priester Johannes oder seine Nachfolger als Verbündete zu gewinnen.

Aufgrund der besonderen Umstände, durch die Äthiopien gezwungen war, sich mit seinen muslimischen Nachbarn zu arrangieren, versuchten sie es zu vermeiden, zu eindeutig Partei zu ergreifen. Sie beschränkten sich ziemlich ausschließlich auf die Bitte um das, was man heute Entwicklungshilfe nennen würde. Dabei haben sie es aber meist verstanden, die Kontrolle und Oberhoheit zu behalten und wenn nötig, Adaptionen vorzunehmen.

⁵⁴ Vgl. P.Burke, Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung (Berlin 1984) 158.

⁵⁵ Vgl. z.B. S.Grébaut, Prière contre la peste = *Aethiopica* 2 (New York 1934) 121-23.

DIE SYRISCHEN KIRCHEN VOR UND NACH DEN KREUZZÜGEN

JÜRGEN TUBACH (HALLE)

Die Entfremdung der Christenheit von Orient und Okzident erfolgte in verschiedenen Etappen. Die beiden markanten Stationen sind das Konzil von Chalcedon 451¹ und Humberts² Besuch in Konstantinopel 1054. Die Unbeugsamkeit der Reichskirche 451, ihre starre Haltung, die selbst vor strafrechtlichen Maßnahmen nicht zurückschreckte, trieb eine tiefe Kluft zwischen die Parteien. Die Ostsyrier (Nestorianer) drifteten als eigene Konfession ab und die Monophysiten konstituierten sich in Gestalt autokephaler Nationalkirchen in Ägypten, Syrien und Armenien. Die entstandene Verbitterung über die Reichskirche ließ alle Kompromißformeln scheitern, die zu einer Versöhnung hätten führen können. Der Haß gegen Byzanz war bei den Monophysiten des Orient so groß, daß sie die islamische Eroberung

-
- 1 Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II. 1 Das Konzil von Chalkedon (451). - Rezeption und Widerspruch (451-518)* Freiburg-Basel-Wien 21991 > *Le Christ dans la tradition chrétienne II.1. Le concile de Chalcédoine (451), réception et opposition (451-513)*, *Cogitatio fidei* 154 (Paris 1990); Ders., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I. Der Glaube von Chalkedon/II. Entscheidung von Chalkedon/III. Chalkedon heute* (Würzburg 1979)
- 2 Zu dem aus Burgund stammenden Humbert (†1061), zuletzt Kardinalbischof von Silva Candida vgl. Uta-Renate Blumenthal, Humbert von Silva Candida, in: *Theologische Realenzyklopädie* XV (1986), p.682-685 [Lit.]; Rudolf Schieffer, Humbert, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* V (1996), p.329f [Lit.]; Margit Dischner, Humbert von Silva Candida. *Werk und Wirkung des lothringischen Reformmönches* (Politik im Mittelalter 2) Neuried 1996, sowie noch Anton Michel, Humbert und Kerullarios. *Studien I* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 21) Paderborn 1924/Humbert ... [II.] *Quellen und Studien zum Schisma des 11. Jh.* (ebd. 23) ebd. 1930

nung als Befreiung empfanden³. Ein weiterer gravierender Einschnitt war der definitive Bruch zwischen dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten am 16. Juli 1054, als Humbert die Bannbulle Leo IX. (1049-1054, Bruno von Toul)⁴ gegen Michael I. Kerul(l)arios (= Wachzieher/Wachshändler, 1043-1058)⁵ auf dem Hauptaltar der Hagia Sophia deponierte. Ost und West drifteten auseinander, da sich das geistige und politische Zentrum allmählich nach Kontinentaleuropa zu verlagern begann. Lagen die Hochburgen der Theologie zur Zeit der alten Kirche noch im griechischen Osten, verschoben sie sich im Mittelalter nach Westen. Dem entsprach eine Verlagerung der politischen Schwerpunkte nach Mitteleuropa; die mediterrane Welt, besonders Sizilien und Byzanz, entschwand allmählich aus dem Blickwinkel der Weltpolitik.

Bereits Gregor VII. (1073-1085, Hildebrand)⁶ träumte von der Wiederherstellung der verlorenen kirchlichen Einheit. Als ihn nach der Katastrophe von Malazgerd (oder Manazgerd) 1071⁷ ein byzantinischer Hilferuf ereilte, dachte er bereits 1074 an eine große Orientexpedition unter seiner Führung. Es sollten die nach Anatolien und Syrien eingefallenen Seldschuken abgewehrt und Jerusalem befreit werden. Als krönenden Abschluß plante Gregor ein Konzil, das die Ost-Westgegensätze völlig abbauen und die kirchliche Einheit wiederherstellen sollte.

- 3 kritisch zu dieser Sicht: Sidney H. Griffith, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam* (Mörän 'Ethō 7) Kottayam 1995, p. 7 u. ö.
- 4 vgl. Karl Mittermaier, *Die deutschen Päpste* (Graz 1991)
- 5 Franz Tinnefeld, Michael Kerullarios, in: *Theologische Realenzyklopädie* XXII (1992), p. 708-710; Ders., Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie, in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 39 (1989), p. 95-127
- 6 zu seinem Pontifikat vgl. Uta-Renate Blumenthal, Gregor VII., in: *Theologische Realenzyklopädie* XIV (1985), p. 145-152 [Lit.]; Rudolf Schieffer, Gregor VII., in: *Lexikon für Theologie und Kirche* IV (1995), p. 1016-1018 [Lit.]; vgl. noch Johann Englberger, Gregor VII. und die Investiturfrage. Quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075 (Passauer historische Forschungen 9) Köln 1996
- 7 Der Name des armenischen Ortes am Van-See wird in der Literatur meist als Mantzikert (< griech. Manzikert, türk. Malazkirt < arm. Malazgerd) wiedergegeben. Zu der Schlacht zwischen Romanos IV. Diogenes (1068-1071, † 1072) und Alp Arslan (1063-1072) am 19. oder 26. Aug. 1071 vgl. Alfred Friendly, *The Dreadful Day. The Battle of Manzikert, 1071* (London 1981); Warren Treadgold, *Byzantium and its army, 284-1081* (Stanford 1995); vgl. noch Martin Strohmeier, *Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker* (Islamkundliche Untersuchungen 97) Berlin 1984, p. 197ff; Ibrahim Kafesoglu, *History of the Seljuks* (Carbondale 1988); zu den Folgen der Niederlage vgl. Jürgen Hoffmann, *Rudimente von Territorialstaaten im Byzantinischen Reich (1071-1210). Untersuchungen über Unabhängigkeitsbestrebungen und ihr Verhältnis zu Kaiser und Reich* (Miscellanea Byzantina Monacensia 17) München 1974, p. 5-20. 77- 82. 109. 113f. 117-119. 128f. 133-135

Als Dankesgabe für den von ihm organisierten militärischen Einsatz des Westens erwartete er die Anerkennung des päpstlichen Primats⁸. Der große Orientfeldzug⁹ mit dem Ziel einer Eroberung Jerusalems fand jedoch erst unter Urban II. (1088-1099, Odo von Châtillon-sur-Marne)¹⁰ statt. Die griffige Formel, *deus lo vult* (oder *deus vult, deus vult*), mit der die Menge der Papstrede vor dem Osttor von Clermont am 27. November 1095 applaudierte, erwies sich als die ideale public-relations-Kampagne für das geplante Unternehmen¹¹. Zu Urbans Überraschung

- 8 Friedhelm Winkelmann, *Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge* (11.-13. Jahrhundert) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I.10) Leipzig 1994, p.44; Peter Kawerau, *Ostkirchengeschichte II. Das Christentum im oströmisch-byzantinischen Reich bis zur osmanisch-türkischen Eroberung Konstantinopels* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 441/Subsidia 64) Louvain 1982, p.39f; Runciman, *Kreuzzüge I* [Anm.9], p.97; Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanken* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6) Stuttgart 1935. Repr. ebd. 1955. 1965. 1974/ Repr. Darmstadt 1955. 1965. 1974. 1980, p.146.149-153 [> *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton 1977]; vgl. noch Paul Alphandéry-Alphonse Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade* (Paris 1954-1959. Repr.1995) [> *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974/*La cristiandad y el concepto de cruzada*, Mexico 1962]; Franco Cardini, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata* (Storia 29) Roma 1993
- 9 zur Epoche der Kreuzzüge vgl. Steven Runciman, *A History of the Crusades I. The First Crusade/II. The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East/III. The Kingdom of Acre and the later Crusades* (Cambridge 1951. 1952.1954. Repr. 1989) > *Geschichte der Kreuzzüge I. Der 1. Kreuzzug und die Gründung des Königreichs Jerusalem/II. Das Königreich Jerusalem und der fränkische Osten 1100-1187/III. Das Königreich Akkon und die späteren Kreuzzüge* (München 1957.1958.1960) > arab. Übers. Beyroith 1967 > *Geschichte der Kreuzzüge* (Beck'sche Sonderausgaben/Beck's Historische Bibliothek) ebd. 1968. 32.Tsd. 1995 / Frankfurt am Main - Wien 1989 und dtv 4670 (München 1995) [ohne Anm.] > *Storia delle crociate I.II* (1993); *A History of the Crusades*. General editor: Kenneth M[eyer] Setton Vol. I. *The first hundred years*. Ed. by Marshall W[hithed] Baldwin (Madison 1955. 1969); II. *The later crusades, 1189-1311*. Ed. by Robert Lee Wolff-Harry W[illiams] Hazard (ebd. 1962. 1969); III. *The 14th and 15th centuries*. Ed. by Harry W[illiams] Hazard (ebd. 1975); IV. *The art and architecture of the crusader states*. Ed. by Harry W. Hazard (ebd. 1977); V. *The impact of the crusades on the Near East*. Ed. by Norman P[eter] Zacour-Harry W. Hazard (ebd. 1985); VI. *The impact of the crusades on Europe*. Ed. by Harry W. Hazard - Norman P. Zacour (ebd. 1989); Hans E[berhard] Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge* (Urban TB 86) Stuttgart [1965]. 1995 [> *The Crusades*, Oxford 1988]; Jonathan [Simon Christopher] Riley-Smith, *The Crusades. A Short History* (London 1987. Repr.1990/New Haven 1987) > *Les croisades* (Paris 1990); Ders., *Atlas of the Crusades* (London 1991/New York 1991) > *Großer Bildatlas der Kreuzzüge* (Freiburg 1992) > *Atlas de croisades* (Paris 1996); Ders. (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades* (Oxford 1995. New York 1997)
- 10 Alfons Becker, *Papst Urban II. (1088-1099) Bd. I* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 19,1) Stuttgart 1964, II. *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (ebd. 19,2) Stuttgart 1988
- 11 Kawerau, *Ostkirchengeschichte II* p.40ff; Penny J. Cole, *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270* (Medieval Academy Book 98) Cambridge, Mass. 1991, p.1-36

fand sein Aufruf, den östlichen Christen zu Hilfe zu eilen, ungemein großen Widerhall und löste faktisch das abendländische Kreuzzugsfieber aus¹², als hätte man nur auf das passende Lösungswort gewartet. Dem Gegenpapst Clemens III. (1084-1100, Erzbischof Wibert von Ravenna)¹³ nahm er durch diese Aktion endgültig den Wind aus den Segeln, indem er sich an die Spitze der Kreuzzugsbewegung setzte. Auch nach der Vertreibung der Europäer aus dem Orient blieb der Kreuzzugsgeanke im katholischen Abendland bis in die Neuzeit virulent¹⁴.

12 zum ersten Kreuzzug vgl. (abgesehen von Anm. 9) Reinhold Röhricht, *Geschichte des ersten Kreuzzuges* (Innsbruck 1901. Repr. Aalen 1968); Steven Runciman, *The First Crusade* (Cambridge 1980. Repr. 1992) > *Der erste Kreuzzug* (München 1981); Pierre Aube, *Godefroy de Bouillon* (Paris 1985); Jonathan [Simon Christopher] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (London 1986/Philadelphia 1986. Repr. London 1993); Ders., *The First Crusades, 1095-1131* (New York 1997); Verena Epp, *Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzugs* (Studia humaniora 15) Düsseldorf 1990; John France, *Victory in the East. A Military History of the First Crusade* (Cambridge 1994); R[aymund] C[haries] Smail, *Crusading warfare, 1097-1193. With a bibliographical introduction by Christopher Marshall* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought [new series, 3]) Cambridge [1956. Repr. 1989] 1995; Jean Flori, *La première croisade, 1095-1099. L'Occident chrétien contre l'Islam aux origines des idéologies occidentales* (Le mémoire des siècles) Bruxelles 1992; Gerhard Armanski, *Es begann in Clermont. Der erste Kreuzzug und die Genese der Gewalt in Europa* (Geschichte der Gewalt in Europa 1) Pfaffenweiler 1995; zu rechtlichen Fragen vgl. Ludwig Buisson, *Erobererrecht, Vasallität und byzantinisches Staatsrecht auf dem ersten Kreuzzug* (Göttingen 1985); zur Kreuzzugsbegeisterung und ihrer Kritik vgl. Cole, *Preaching*; Christoph T. Maier, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4.ser., Vol. 28) Cambridge 1994; Elizabeth Siberry, *Criticism of Crusading, 1095-1274* (Oxford 1985); Palmer A[llan] Throop, *Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda* (Amsterdam 1940. Repr. Philadelphia 1975); Erwin Stickel, *Der Fall von Akkon. Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts* (Geist und Werk der Zeiten 45) Bern 1975; zum Kreuzzugslied vgl. Peter Hölzle, *Die Kreuzzüge in der okzitanischen und deutschen Lyrik des 12. Jahrhunderts I.II* (Göppingen 1980); Roswitha Wisniewski, *Kreuzzugsdichtung. Ideal und Wirklichkeit* (Darmstadt 1984); *The Old French Crusade Cycle II. Le Chevalier au Cygne and La Fin d'Elías* ed. Jan A. Neslon Tuscaloosa 1985/VI. *La chanson de Jérusalem* ed. Nigel R. Thorp (ebd. 1992)/VIII. *The Jerusalem Continuation. The London and Turin Redactions* ed. Peter R. Grillo (ebd. 1994)/IX. *La Geste du Chevalier au Cygne* ed. Edmond A. Emplincourt (ebd. 1989); D. A. Trotter, *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*, *Histoire des idées et critique littéraire* 256, Genève 1988; C. Th. J. Dijkstra, *La chanson de croisade. Etude thématique d'un genre hybride* (Amsterdam 1995)

13 Jürgen Ziese, *Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084-1100), Päpste und Papsttum* 20 (Stuttgart 1982)

14 Jonathan Riley-Smith, *Kreuzzüge*, in: *Theologische Realenzyklopädie* XX (1990), p.5; Kawerau, *Ostkirchengeschichte II*. p.166ff; Ders., *Geschichte der mittelalterlichen Kirche* (Marburg 1967), p.134.152-155; Norman Housley, *The later Crusades 1274-1580. From Lyons to Alcazar* (Oxford 1992); Ders. (ed.), *Documents on the Later crusades, 1274-1580*

Die Begegnung zwischen Ost und West fand völlig anders statt als in Gregors Vision. Ein durchschlagender Erfolg blieb den Abendländern versagt. Sieht man von Zypern¹⁵ und Rhodos¹⁶ ab, war das eigentliche Kreuzzugszeitalter eine Episode von 200 Jahren. 1303 räumten die Templer¹⁷, die von Bartholomäus im Auftrage Jakobs von Molay¹⁸ verteidigte Inselfestung Ruwād (< Arwād), das antike Arados, vor Țarfūs (< Tortosa), dem alten Antarados, und zogen sich nach Zypern zurück. Das Interesse der Orientchristen (einschließlich Byzanz) an einem Zusammenschluß mit Rom war abgesehen von den Maroniten nicht groß. Nur wenn es die politischen Umstände dringend erforderten, kam es wie in Kleinarmenien¹⁹ und

(New York 1996); Aziz Suryal Atiyah, *The Crusade in the Later Middle Ages* (London 1938. Repr. New York 1965. 1970. 199.)

- 15 Peter W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374* (Cambridge 1991); George F[rancis] A. Hill, *A History of Cyprus II-III. The Frankish Period 1192-1571* (Cambridge 1948. Repr. ebd. 1972); *Cyprus and the Crusades. Papers given at the International Conference, Nicosia 6-9 Sept. 1994* ed. N. Coureas and Jonathan Riley-Smith (Nicosia 1995)
- 16 Von Zypern aus eroberten die Johanniter (*Ordo militiae S. Johannis Baptistae hospitalis Hierosolimitani*) 1306 Rhodos, wohin 1309 auch der Sitz des Großmeisters verlegt wurde, der vorher in Limassol (1291-1309) und Akkon (1187-1291) war (zur Ordensgeschichte vgl. Jonathan Riley-Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus c.1050-1310*, London-New York 1967; *Der Johanniterorden/Der Malteserorden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. Seine Geschichte, seine Aufgaben* hrsg. von Adam Wienand³ 1988; Bertold Waldstein-Wartenberg, *Die Vasallen Christi. Kulturgeschichte des Johanniterordens im Mittelalter*, Wien-Köln-Graz 1980; Alain Beltjens, *Aux origines de l'ordre de Malte de la fondation de l'Hôpital de Jérusalem à sa transformation en ordre militaire*, Bruxelles 1995; Nicolas Vatin, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes 1480-1522*, Collection turcica 7, Paris 1994; Anthony Luttrell, *The Hospitallers of Rhodes and their Mediterranean World*, *Collected Studies series* CS 360, Aldershot 1992)
- 17 Sylvia Schein, *Fideles crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314* (Oxford 1991), p.164f; zur Rolle des von Hugo de Payens gegründeten Ritterordens der *fratres militiae templi* in den fränkischen Staaten des Orients vgl. Malcom Barber, *The New Knighthood. A History of the Order of the Temple* (Cambridge 1994); Alain Demurger, *Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120-1314* (Beck's Historische Bibliothek) München '1994 [*< Vie et mort de l'ordre du temple, 1118-1314*, Paris 1985.'1989] sowie noch Hartwig Sippel, *Die Templer (Solothurn-Düsseldorf 1994)*; John J. Robinson, *Dugeon, fire, and sword. The Knights Templar in the Crusades* (New York 1991)
- 18 Ivan Gobry, *Le procès des Templiers* (Paris 1995); Lilian Wetzel, *Le Concile de Vienne 1311-1312 et l'abolition de l'ordre du Temple* (Paris 1993); Andreas Beck, *Der Untergang der Templer. Größter Justizmord des Mittelalters?* (Freiburg-Basel-Wien² 1992)
- 19 Peter Halfter, *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 Mittelalters 15)* Köln 1996

Byzanz z.T. unter heftigem Protest des Klerus zu einer Annäherung und einer Union ohne praktische Auswirkung. Vom Endergebnis her könnte man aus europäischer Sicht zu dem Fazit kommen, außer Spesen nichts gewesen. Der Keuzzugsgedanke, der die Idee des heiligen Krieges²⁰ aus Israels vorstaatlicher Zeit revitalisierte, kostete zweifelsohne nur unzähligen Menschen das Leben. Mord und Totschlag, Raub und Plünderung waren ein Charakteristikum vieler Unternehmungen der fränkischen Fürsten im Orient. Für die europäische Geistesgeschichte liegen in der bitteren Erfahrung ritterlicher Mobilität die Anfänge des Toleranzgedankens und der Skepsis gegen von der Religion propagierter Ideale bzw. die ersten Ansätze religiöser Indifferenz²¹.

Für die Orientchristen hatte die Invasion der europäischen Ritter ein sehr zwiespältiges Ergebnis. Sie waren z.T. hin und hergerissen zwischen aktiver Unterstützung, einer 'klammheimlichen' Sympathie oder einer mehr abwartenden bis gleichgültigen Haltung²². Für manche Konfessionen bedeutete das Engagement Europas eine Aufwertung, für andere, auch wenn sie kaum unmittelbare Beziehungen zu den Franken besaßen, der Anfang vom Untergang. Dies soll im folgenden am Beispiel der syrischen Welt und Nubiens in groben Zügen skizziert werden.

a) Die Maroniten oder der Wandel von der Häresie zur Rechtgläubigkeit

Die nach dem Kloster des Asketen Maron benannte Religionsgemeinschaft scheint ihre theologische Identität aus dem letzten Vermittlungsversuch der Reichskirche am Vorabend der muslimischen Invasion geschöpft zu haben, als Kaiser Herakleios in der Ekthesis (638) mittels des Monotheletismus²³ zwischen

20 zu dieser Vorstellung in Islam und Christentum vgl. Albrecht Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (Bonner Historische Forschungen 28) Bonn 1966; Alfred Morabia, Le Gihād dans l'Islam médiéval. Le „combat sacré“ des origines au XXIIe siècle (Paris 1993); Pierre Willemart, Pour Jérusalem. Croisade et djihad, 1099-1189 (Paris 1988)

21 Kawerau, Ostkirchengeschichte II p. 160f; Ders., Geschichte p. 132

22 vgl. dazu Anneliese Lüders, Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen (Berliner Byzantische Arbeiten 29) Berlin 1964; zur Sicht in orientalischen und okzidentalischen Quellen vgl. allgemein Gernot Rotter, Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, NF 11) Berlin 1986; Aleya Khattab, Das Bild der Franken in der arabischen Literatur des Mittelalters. Ein Beitrag zum Dialog über die Kreuzzüge (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 505) Göppingen 1989

23 Friedrich Winkelmann, Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I.6) Berlin 1980, p. 62- 66. 107-110;

den beiden verfeindeten Gruppen, den Monophysiten und den Chalkedonensern zu vermitteln suchte. An der Lehre vom einen Willen Christi hielt die Gemeinschaft mit dem Maron-Kloster als Zentrum fortan fest²⁴. Ansonsten lebten ihre Anhänger hauptsächlich im Libanon. Das schwer zugängliche Gebirge gewährte als Refugium Schutz vor Übergriffen der muslimischen Staatsgewalt. Um sich gegen Eingriffe von außen wehren zu können, nahm das Sozialgefüge der Maroniten feudale und kriegerische Züge an. Von den Jakobiten und Melkiten (Chalkedonensern) lebten sie isoliert, da sie nicht als gleichwertig akzeptiert wurden. Sie galten wegen ihrer Christologie, die weder bei der Reichskirche noch bei den Jakobiten auf Akzeptanz gestoßen war, als Häretiker. Der legendäre Johannes Maron, der Ende des 7.Jh. lebte, und Anspruch auf den antiochenischen Patriarchenthron erhob, hatte der Gemeinschaft eine eigene Hierarchie geschaffen.

Den Kreuzfahrern, die im Orient nach natürlichen Verbündeten Ausschau hielten, waren die Maroniten willkommen. Die Sympathie wurde von ihnen erwidert. Willig unterstützten sie die Franken und stellten Kundschafter oder Hilfstruppen zur Verfügung²⁵. Im Jahr 1182 vollzogen sie auch den religiösen Anschluß und lehnten sich eng an den Westen an. Die Maroniten erschienen vor dem lateinischen Patriarchen Aimerich von Antiochia (1141-1196)²⁶ und unterstellten sich Rom. Sie seien - so berichtet Wilhelm von Tyrus²⁷, - eine kleine Gemeinschaft, etwa 40 000

Ders., Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streit, in: *Klio* 69 (1987), p. 515-559

24 Bertold Spuler, Die Maroniten, in: *Handbuch der Orientalistik I.8.2. Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Leiden-Köln 1961), p.217-221 [> Ders., Die morgenländischen Kirchen, eb. 1964]; Matti Moosa, *The Maronites in History* (Syracuse 1986), p.195-216 u.ö.; Anna-Dorothee von den Brincken, 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 22) Köln-Wien 1973, p.164f.167 u.ö. 171f

25 Aziz S[uryal] Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London 1968/ Notre Dame 1968. Repr. Millwood, N.Y. 1980. 1991), p.397f; Jean Richard, *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187)* Bibliothèque archéologique et historique 39, Paris 1945. Repr. New York 1980, p. 86.; Smail, *Crusading warfare*, p.53; France, *Victory* p.328

26 Bernard Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church* (London 1980), p. 38-51

27 Buch XXII.8: *Patrologia Latina* 201 (1855), p.856; *Chronicon* ed. R[obert] B[urchard] C[onstantijn] Huygens (Corpus Christianorum, continuatio medievalis 63/63A) Turnhout 1986, p.; Guillaume de Tyr, *Le royaume de Jérusalem (1099-1184)* édité et annoté par [François Pierre Guillaume] Guizot II (Beyrouth 1992), p.390-392 [= Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13e. siècle, avec une introduction, des suppléments, des notices et des notes par Guizot III. Histoire des croisades par Guillaume de Tyr, Tome 3, Paris 1824]; *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux* I.1 (Paris 1841. Repr. Farnborough 1969); vgl. dazu Michael Breydy, Ge-

(d.h. Familien oder wehrfähigen Männern), die an den Westabhängen des Libanon wohne und insgesamt tapfere Krieger besäße (*virī fortes et in armīs strenuī*). 500 Jahre lang wären sie der monotheletischen Irrlehre des Maron gefolgt, bis sie nun zur Wahrheit gefunden hätten. Der maronitische Patriarch Jeremias II. al-Amṣīṭī (1203-1215) nahm 1215 am IV. Laterankonzil teil. Von Papst Innocenz III. (Lothar Graf von Segni, 1198-1216, *1160) wird er in einem Brief als Patriarch des "maronitischen Volkes" angeredet²⁸, was im Libanon vermutlich dahingehend verstanden wurde, daß Rom im Oberhaupt der Maroniten den alleinigen Inhaber des antiochenischen Patriarchensitzes sehe. Für die Kreuzfahrer waren die Maroniten vor allem wegen ihrer militärischen Reputation interessant, dafür sah man über einige theologische Mangelerscheinungen zunächst großzügig hinweg. Die bewußte Annäherung und förmliche Bindung an Rom befreite die Maroniten aus ihrem Dasein als religiöse Paria, mit denen keine Orientkirche etwas zu tun haben wollte²⁹. Alle Parteien, Rom, die Franken und die Maroniten hatten aus dieser Beziehung einen Nutzen: Rom konnte einen Unionserfolg nachweisen, die Franken erhielten einen kampferprobten Bundesgenossen und die Maroniten erfuhren einen Prestigegewinn, was ihnen zuvor versagt geblieben war.

Die Union, die noch manche Schwierigkeiten zu überwinden hatte, wurde 1445 auf dem Konzil von Florenz nochmals bekräftigt. Die Bindung an Rom, die in der Folgezeit enger geknüpft wurde, erwies sich langfristig als stabil, sodaß sich die Kirche sogar in manchen Traditionen lateinischen Gepflogenheiten anglich (z.B. Liturgie, Transsubstantiation, Mönchsorden)³⁰. Häufig studierte der Klerus (ab dem

schichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom 7. bis 16. Jahrhundert (Forschungen des Landes Nordrhein-Westfalen. Fachgruppe Geisteswissenschaften Nr. 3194) Opladen 1985, p.66 Anm.84; von den Brincken, *Nationes* p. 167; zu Wilhelm vgl. Rainer Christoph Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15) Stuttgart 1977; Peter W. Edbury - John G[ordon] Rowe, *William of Tyre, Historian of the Latin East* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, IV. Series, Vol. 8) Cambridge 1988; Thomas Rüdiger, *Zur politischen Ideenwelt Wilhelms von Tyrus* (Europäische Hochschulschriften III. 429) Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1990

28 Moosa, *Maronites* p. 221-224; Atiya, *History* p.339; zum Orientinteresse des Papstes vgl. Helmut Roscher, *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 21) Göttingen 1969/ Theol. Diss. Göttingen 1970; Wilhelm Imkamp, *Das Kirchenbild Innocenz' II., 1198-1216* (Päpste und Papsttum 22) Stuttgart 1983; Iulio Cipollone, *Christianità - Islam. Cattività e liberazione in nome di dio. Il tempio di Innocenzo III dopo „il 1187“* (Roma 1992)

29 vgl. Moosa, *Maronites* p.219

30 Spuler, *Maronites* p.223; Moosa, *Maronites* p.267-278; Atiya, *History*, p.414f.416f

16.Jh.) in Rom, wo eine entsprechende Ausbildungsstätte, das Collegium Maronicum entstand³¹, das eine ganze Reihe namhafter Gelehrter hervorbrachte.

Als Syrien-Palästina im 13. bzw. 14. Jh. endgültig in die Hand der Mamluken fiel, zogen sich die Maroniten weiter ins Gebirge zurück. Sie blieben in der Folgezeit im wesentlichen unbehelligt. Als Selim I. Yavuz (der Schlimme, 1512-1520) 1516 das mamlukische Syrien und ein Jahr später auch Ägypten selbst eroberte³², boten die Maroniten 1527 Kaiser Karl V. (1519-1556, † 1558) an, im Falle eines Kreuzzuges mit 50 000 Kriegeren zu ihm zu stoßen³³. Der Kontakt mit dem Ausland brachte den Maroniten nach dem Zusammenbruch der lateinischen Fürstentümer keinen Nachteil. Sie mußten nicht für die Kollaboration bezahlen. Die geschützte Lage im Libanongebirge und die Militarisierung ihrer Gesellschaft verhalfen ihnen (wie den Drusen) zu einem einigermaßen ungestörten Leben. Und im Zweifelsfall besaß man im Papst einen mächtigen Bundesgenossen, von dem man annehmen konnte, daß er das Abendland mobilisieren würde, falls von der muslimischen Umwelt eine die Existenz bedrohende Gefahr ausginge.

b) Jakobiten

Im 11. Jh. erlebte die jakobitische (westsyrische) Kirche nochmals eine Blütezeit³⁴, die bis an das Ende der Kreuzzugszeit reichte und mit den Namen so

31 Sarkis Tabar, *Les relations de l'Eglise Maronite avec Rome au XVIIe siècle*, in: *Parole de l'Orient* 9 (1979/80), p.267-269

32 Zur Niederlage und zum Tod von Qānšūh al-Ġawrī (1501-1516) in der Schlacht von Dābiq bei Aleppo 1516 und dem Tod seines Nachfolgers Tūmān Bāy nach der verlorenen Schlacht vor den Toren Kairos 1517 vgl. Carl F. Petry, *Protectors or Praetorians? The last Mamlūk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power* (SUNY series in Medieval Middle East Studies) Albany 1994; Ders., *Twilight of Majesty. The Reigns of the Mamlūk Sultans al-Ashraf Qāyṭbāy and Qānšūh al-Ghawrī in Egypt* (Middle East Center/Jackson School of International Studies. University of Washington. Occasional Papers 4) Seattle-London 1993; Jörg-Dieter Brandes, *Die Mameluken: Aufstieg und Fall einer Slavendynastie* (Sigmaringen 1996) André Clot, *L'Egypte des Mamelouks: l'empire des esclaves, 1250-1517* (Paris 1996)

33 Spuler, Maroniten p.221

Ähnliches berichteten die Dominikaner Burchard von Barby (bei Magdeburg, auch B. de Monte Sion genannt, 13. Jh.) und Wilhelm von Boldensele (< Otto von Nienhusen, †1339) im Falle eines Kreuzzuges gegen die Mamluken (Atiya, *History* p.398; Ders., *Crusade* p.161).

34 vgl. dazu Peter Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit* (Berliner byzantinistische Arbeiten 3) Berlin 1960

Im 11. Jh. erlebte die jakobitische (westsyrische) Kirche nochmals eine Blütezeit³⁴, die bis an das Ende der Kreuzzugszeit reichte und mit den Namen so berühmter Gelehrter wie Michael Syrus (1166-1199, *ca.1126/7)³⁵ und Barhebräus (1264-1286, *1226)³⁶ verbunden ist. Die Zahl der Kirchenmitglieder hatte sich seit dem 7. Jh. erheblich gelichtet. Wer sich Vorteile von der neuen staatlichen Ordnung versprach oder die Kopfsteuer einsparen wollte, trat zum Islam über. Auch Bischöfe scheuten sich nicht, bei innerkirchlichen Streitigkeiten entgegen dem Kirchenrecht an muslimische Gerichte zu appellieren oder bei drohenden Disziplinarstrafen zum Islam überzutreten. Ein heikles Problem waren Eheangelegenheiten oder erotische Abenteuer. Tadel oder Bußstrafen in dieser Hinsicht empfanden manche als einen Eingriff in ihre persönliche Sphäre und quittierten das mit dem Übertritt zum Islam³⁷.

Statt Syrisch sprach man in der Regel bereits Arabisch. Nur in einigen Rückzugsgebieten wie dem Tür 'Abdīn oder der Gegend von Ma'lūlā überlebte das Neuaramäische (abgesehen von der Gegend von Mossul, dem Urmia-See und dem Hakkari-Bergland) als Medium der Verständigung. Syrisch war die Sprache der Liturgie und der Gelehrten. Die Jakobiten, in Syrien, Palästina und Mesopotamien verbreitet, kamen mit den Kreuzfahrern meistens nicht in besonders engen Kontakt. Sie waren für die Franken militärisch uninteressant und lange hatte man in Europa einige Mühe, die Jacobini, wie man sie nannte, theologisch bzw. konfessionell einzuordnen. Die Vielfalt der Bekenntnisse war für die Abendländer, die allenfalls die Griechen kannten, verwirrend. Michael Syrus, der jakobitische Patriarch (1166-99), wunderte sich, daß die Franken in theologischen Dingen sehr offen dachten und jeden, der das Kreuz anbetete, ohne nähere Prüfung als Christen gelten ließen³⁸. 1141 sandten die Jakobiten und Armenier, von den Griechen der monophysitischen Häresie beschuldigt, dem lateinischen Patriarchen ein Glaubensbekenntnis, das als rechtgläubig bewertet wurde³⁹. Im alltäglichen Leben scheint es keine Animositäten

34 vgl. dazu Peter Kawerau, Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit (Berliner byzantinistische Arbeiten 3) Berlin 1960

35 vgl. Wolfgang Hage, Michael I. der Große, in: Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients hrsg.v. Julius Altfal in Verb. mit Paul Krüger (Wiesbaden 1975), p.269f/Petit dictionnaire de l'Orient chretien (Turnhout 1991), p.375f; Ders., Jakobitische Kirche, in: Theologische Realenzyklopädie XVI (1987), p.478f

36 zu seiner Tätigkeit als Maphrian vgl. Wolfgang Hage, Gregor Barhebräus: Theologische Realenzyklopädie XIV (1985), p.158-164

37 Kawerau, Kirche p.96-98

38 Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199). Edité pour la première fois et traduit en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot III (Paris 1905. Repr. Bruxelles 1963), p.222/IV (1910. Repr. ebd.), p.607; Lüders, Kreuzzüge p.67f; Kawerau, Kirche p.83

39 Chabot, Michel le Syrien III p.628; Kawerau, Kirche p.83

geschah⁴⁰. Mißstimmung kam auf, als Jossellin (Joscelinus, Joscelyn) II. von Courtenay, der Herr des Fürstentums von Edessa (*1113/18, 1131-1150, †1159)⁴¹, 1144 und 1148 das jakobitische Kloster Bar Ṣaumā⁴² plünderte⁴³. Lobend hebt Michael hervor, daß die Tempelritter in Jozelin Truppe diese Aktion, die aus reiner Habgier erfolgte, mißbilligten⁴⁴. Den Ordensrittern brachte Michael eine größere Sympathie entgegen⁴⁵. Insgesamt erfreute sich die jakobitische Kirche des Schutzes der Lateiner, obgleich der Patriarch sich in manchen Dingen nach seinem fränkischen Amtskollegen im Zweifelsfall richten mußte. Michael konstatiert zwar, daß die Abendländer in christologischen Fragen mit den ihm äußerst suspekten Griechen übereinstimmen, vermerkt aber mit Genugtuung und zugleich Erleichterung, daß die Lateiner im Brauchtum getrennte Wege gehen⁴⁶. Beruhigend kam für jakobitische Ohren hinzu, daß die Franken den melkitischen Patriarchen Antiochias bereits 1099 der Stadt verwiesen hatten.

Die Mißerfolge der Franken - nach der verlorenen Schlacht von Hittin am 4. Juli 1187 erlosch, verursacht durch Rainald von Châtillons⁴⁷ und Gerhard von Rideforts⁴⁸ politische und taktische Kurzsichtigkeit, das Königreich Jerusalem als terri-

40 Lüders, Kreuzzüge p.70; Kawerau, Kirche p.83

41 zu seiner Herrschaft vgl. Burkhard Malich, Die Folgen der Erstürmung von Edessa im Jahr 1144 durch Zengi für die Religionsgemeinschaften des Orients, in: Spurensuche in der Vorderasienarchäologie hrsg. von Walter Beltz und Markus Mode (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 21) Halle 1996, p. 179-216; Monique Amouroux- Mourad, Le comté d'Edesse 1098-1150 (Bibliothèque archéologique et historique 128) Paris 1988, p.79ff u.ö.; Robert L[jawrence] Nicholson, Joscelyn III and the Fall of the Crusader States, 1134-1199 (Leiden 1973) ; Galust TerGregorian Iskenderian, Die Kreuzfahrer und ihre Beziehungen zu den armenischen Nachbarfürsten bis zum Untergang der Grafschaft Edessa (Weida i. Th. 1915)

42 Ernst Honigmann, Le couvent de Barṣaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 146/Subsidia 7) Louvain 1954. Repr.1967; Hansgerd Hellenkemper, Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien: Studien zur historischen Siedlungsgeographie Südost-Kleinasien (Geographica Historica 1) Bonn 1976, p.99-103 u.ö.

43 Chabot, Michel le Syrien III p.283-288/IV p.642-644; Lüders, Kreuzzüge p.39.59.66.70; Kawerau, Kirche p.43f.84 vgl. 54.61.94; Amouroux-Mourad, Comté p.102f; Honigmann, Couvent p.46.62

44 Chabot, Michel le Syrien III p.287/IV p.644; Lüders Kreuzzüge p.71; Kawerau, Kirche p.84

45 Lüders, Kreuzzüge p.71

46 Lüders, Kreuzzüge p.67; Kawerau, Kirche p.83

47 vgl. dazu Bernard Hamilton, The Elephant of Christ. Reynald of Châtillon, in: Studies in Church History 15 (1978), p.97-108 = Ders., Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-130) Collected Studies series, London 1979, sowie Anm. 49

48 Gerhard war der Großmeister der Templer (Georges Bordonove, Les Templiers, Paris 1963, 116-123)

forts⁴⁸ politische und taktische Kurzsichtigkeit, das Königreich Jerusalem als territoriale Einheit⁴⁹ - erklärte sich Michael als Folge ihrer Abkehr von Gott. Wegen ihrer Gottlosigkeit und ihrer Sündenschuld wandte sich Gott von ihnen ab⁵⁰. Dem Entzug des göttlichen Wohlwollen folgte unverzüglich der Untergang, was seiner theologischen Leitlinie entspricht, die sein ganzes Werk durchzieht. Sein geschichtstheologisches Deutungsmuster entnahm er in leicht abgewandelter Form dem deuteronomistischen Geschichtswerk. Barhebräus sah Sieg und Niederlage viel nüchterner und rationaler. Eine antilateinischer Haltung entwickelte die jakobitische Kirche nicht. Theologische Anleihen oder Einflüsse kommen im Prinzip nicht vor⁵¹.

48 Gerhard war der Großmeister der Templer (Georges Bordonove, *Les Templiers*, Paris 1963, 116-123)

49 Norman Housley, *Saladin's Triumph over the Crusader States: The Battle of Hattin*, in: *History Today* 37 (1987), p.17-23; Smail, *Crusading warfare* p.189-197; Peter Herde, *Die Kämpfe bei den Hörnern von Hittin und der Untergang des Kreuzritterheeres (3./4. Juli 1187)*. Eine historisch-topographische Untersuchung, in: *Römische Quartalschrift* 61 (1966), p.1-50; Smail, *Crusading warfare* p.189-197; M[arshall] W[hithed] Baldwin, *Raymond III of Tripolis and the Fall of Jerusalem, 1140-1187* (Princeton 1936. Repr. 1969. Repr. New York 1978); Reinhold Röhrich, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)* Innsbruck 1898. Repr. Amsterdam 1966, p.422-450 bes.427ff, Runciman, *Kreuzzüge II* 440-446.473-479; sowie *The Horns of Hattin* ed. B[enjamin] Z. Kedar (London 1992/Jerusalem 1992); Geoffry Regan, *Saladin and the Fall of Jerusalem* (London 1987); Malcolm C. Lyons - David E. P. Jackson, *Saladin, The Politics of the Holy War* (University of Cambridge Oriental Publications 30) Cambridge 1982; Hannes Möhring, *Saladin und der dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen* (Frankfurter historische Abhandlungen 21) Wiesbaden 1980; Mohammed Akbar Khan, *Sultan Salahuddin Yousaf Ayubi versus the Crusaders* (Karachi 1968); zur Geschichte des Königsreichs vgl. ferner Steven Tibble, *Monarchy and Lordships in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099-1291* (Oxford 1989); Joshua Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem I. Les croisades et le premier royaume latin* (Le monde byzantine) Paris 1975/II. *Les croisades et le second royaume latin* (dsgl.) ebd. 1975; Ders., *Latin Kingdom* (London 1972); Jean Richard, *The Latin Kingdom of Jerusalem I.II (Europe in the Middle Ages, selected studies 11a.b)* Amsterdam-New York-Oxford 1979 [*Le Royaume Latin de Jérusalem*, Paris 1953]; Hans Eberhard Mayer, *Probleme des lateinischen Königreichs Jerusalem* (Collected Studies series, CS 178) London 1983; Ders., *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem I.II* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 40) Hannover 1996; Jonathan [P.] Phillips, *Defenders of the Holy Land. Relations between the Latin East and the West, 119-1187* (Oxford 1996)

50 Lüders, *Kreuzzüge* p.95f

51 Auch vom lateinischen Mönchtum scheinen keine bleibenden Impulse ausgegangen zu sein (vgl. Andrew Jotischky, *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States*, University Park, Pennsylvania 1995, p. 65-100).

c) Die Ostsyrer oder der verlorene Traum

Die ostsyrische (nestorianische) Kirche kam mit den Franken im Orient abgesehen von Zypern nur sporadisch in Kontakt. Ihre Kirchenführer unterstützten jedoch die Bemühungen der Ilkhane um ein Bündnis mit Europa, was im 14. Jh., noch ehe Timur Lenk (= der Lahme, 1360-1405) die Bühne der Weltgeschichte betrat⁵², zu erheblichen Komplikationen führte, als die mongolischen Herrscher zum Islam übertraten. Am 10. Febr. 1258 eroberte Hülgü (1251-1265), der Bruder des Großkhans Möngke (1251-1259), beide Söhne von Tolui (†1232), Bagdad und bereitete dem Kalifat ein Ende⁵³. Zu seinen engsten Verbündeten gehörte der klein-armenische König Hethum (1226-1266), dem man nachsagte, die Idee zur Eroberung Bagdads gehabt zu haben, als er zu einem Staatsbesuch in Karakorum weilte⁵⁴. Hethum glaubte offenbar angesichts der vielen nestorianischen Christen unter den mongolischen Fürsten und in der Armee, daß er mit der mongolisch-armenischen Allianz die Zeichen der Zeit erkannt habe. Die wiederholten Versuche der Ilkhane, Syrien und Palästina zu erobern, erwiesen sich als Fehlschlag⁵⁵. Der schwergepanzerten Reiterarmee der Mamluken waren die Mongolen mit ihren Steppenpferden und ihren leichten Panzern letztlich nicht gewachsen. Ein Auftakt zu dieser militärischen Schwäche war die Niederlage der mongolischen Nachhut unter Führung Ketboğas, eines nestorianischen Christen aus dem Stamm der Naiman (mongol.

52 Fabrice Léomy, *Tamerlan, le "condottiere" invaincu* (Paris 1996); Syed Jamaluddin, *The State under Timur. A study in empire building* (New Delhi 1995); Tilman Nagel, *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters* (München 1993)

53 Pai-nan Rashid Wu, *The Fall of Baghdad and the Mongol Rule in al-ʿIrāq*: Ph.D. University of Utah (1974); Bertold Spuler, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350* (Berlin [1939]. 1985), p.47f; René Grousset, *Die Steppenvölker. Attila - Dschingis-Khan - Tamerlan* (Kindlers Kulturgeschichte) München 1970/dsgl. (Magnus-Kulturgeschichte) Essen 1975, p.487f [*L'Empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Bibliothèque historique, Paris 1939. 1952.1960.1965 = dsgl., *Regard de l'histoire*, Paris 1976.1989 > *The Empire of the Steppes. A History of Central Asia*, New Brunswick 1970. 1988]; Judith Grace Kolbas, *The Mongols in Iran: Chingiz Khan to Uljaytu 1220-1309* (Richmond 1997)

54 Spuler, *Mongolen*, p.172; zu den mongolischen Eroberungen vgl. Georg Altunian, *Die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen und kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrhundert* (Historische Studien 91) Berlin 1911. Repr. Vaduz 1965; Robert G. Bedrosian, *The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 13-14th Centuries*: Ph.D. Columbia University New York 1979; Bernhard Limper, *Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus. Ein Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13.Jh. und beginnenden 14.Jh.*: Phil.Diss. Köln 1980

55 Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281* (Cambridge 1995); Spuler, *Mongolen*, p.52 u.ö.

"acht" [Stämme]]⁵⁶, bei ʿAin Ġālūd (Goliathquelle, hebr. Harōd) am 3. Sept. 1260⁵⁷. Die kleinarmenischen Könige bezahlten ihr Bündnis mit dem Ilkhanat schließlich mit dem Untergang. 1375 bereiteten die Mamluken dem Kleinreich ein Ende⁵⁸. Das Ilkhanat zerfiel schon früher, mit dem Tod von Abū Saʿīd (1316-1335)⁵⁹ war die einstige Größe geschwunden. In der zweiten Hälfte des 13. Jh. bestand sowohl auf europäischer wie mongolischer Seite ein großes Interesse an einem Bündnis mit dem Ziel, Syrien und Palästina sowohl von Osten wie von Westen anzugreifen. Um dem Abendland die Sache schmackhaft zu machen, versprachen die Ilkhane z.T. sich in Jerusalem taufen zu lassen⁶⁰. In diese Periode fällt die Wahl eines Öngüt-Mönches zum Katholikos (1281) der nestorianischen Kirche, die damals von Zypern⁶¹ über Südindien bis Peking reichte⁶². Mit seiner Nomination waren große

56 Wolfgang Hage, *Der Weg nach Asien. Die ostsyrische Missionskirche*, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II.1. Die Kirche des früheren Mittelalters*. Hrsg. von Knut Schäferdiek (München 1978), p.378; Grousset, *Steppenvölker* p.488

57 Spuler, *Mongolen*, p.52

58 Zur Eroberung von Sis, das durch Verrat fiel vgl. Hellenkemper, *Burgen* p.206-209; zum kleinarmenischen Reich vgl. T[homas] S[herrer] R[oss] Boase (ed.), *The Cilician Kingdom of Armenia* (New York 1978/Edinburgh 1978); Claude Mutaftian, *La Cilicie au carrefour des empires I.II* (Collection d'études anciennes publiée sous le patronage de l'Association G[uillaume] Budé 113) Paris 1988; Ders., *Le Royaume arménien de Cilicie XIIe-XIVe siècle* (Paris 1993); W[eyprecht/Wipertus] H[ugo Ludwig Franz Maria Graf] Rüd[de]-Collenberg, *The Rupenides, Hethumides and Lusignans. The Structure of the Armeno-Cilician Dynasties* (Calouste Gulbenkian Foundation, Armenian Library) Paris 1963

59 Spuler, *Mongolen*, p.99-107

60 zu den Kontakten mit dem Okzident vgl. Spuler, *Mongolen*, p.185-195; Schein, *Fideles crucis* p.87-91.162ff

61 Giorgio Fedalto, *La chiesa latina in oriente II. Hierarchia latina Orientis* (Studi Religiosi 3) Verona 1976, p.884; Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (Beirut Textes und Studien 49) Beirut 1993, p.71

62 vgl. dazu A[rthur] C[hristopher] Moule, *Christians in China before the year 1550* (London 1930/New York-Toronto 1930.1947. Repr. Taipei 1972. Repr. New York 1977/ds[gl.] Gordon Press] 1977)/Chinese Transl. by Hao Zhenhua (1984); Jean Dauvillier, *Les Provinces Chaldéennes "de l'Extérieur" au Moyen Age*, in: *Mélanges offerts au Ferdinand Cavallera à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut Catholique* (Toulouse 1948), p.261-316 = Ders., *Histoire et institutions des Eglises orientales au Moyen Age* (Collected Studies series, CS 173) London 1983 [Aufs. Nr.1]; Y[oshiro] P. Saeki, *The Nestorian documents and relics in China* (Tokyo 1937. 1951 und 1955); Kazuo Enoki, *The Nestorian Christianity in China in Mediaeval Time according to recent historical and archaeological Researches*, in: *Atti del convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Roma 31 marzo - 3 aprile 1963) (Firenze 4 aprile 1963), *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 361/Problemi attuali di scienza e di cultura 62 (1964) p.45-77; Geng Shimin/ Hans-Joachim Klimkeit/Jens Peter Laut, *Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China*, in: *Ural-*

Hoffnungen verbunden. Markus nannte sich als Oberhaupt der Kirche Yahbalāhā "Gottesgeschenk (Theodor)" (III., 1281-1317)⁶³. Er stammte aus Koschang, der Hauptstadt des Öngüt-Reiches, im Ordos-Gebiet (in Nordchina am "Gelben Fluß"). Bereits seine Eltern bekannten sich wie ein Großteil der Bewohner samt des Fürstenhauses zum Christentum. Zwischen 1260-1265 schloß sich Markus einem Einsiedler namens Bar Šaumā († 10. Jan. 1294 in Arbela) an, der in der Nähe des "Kreuz-Klosters" am Fuß des San-p'en-Hügels nahe Fang-shan lebte⁶⁴. Das nestorianische Kloster lag 40 Meilen südwestlich von Peking. Bar Šaumā hatte einen Hügel (Berg) mit einer Höhle und einer Quelle für sein Einsiedlerleben gewählt. Von Giwargis (Georg), dem Metropolit von Peking, hatte er die Tonsur empfangen.

Altäische Jahrbücher [NF] 14 (1996), p.164-175; John C. England, *The Hidden History of Christianity in Asia. The Churches of the East before 1500* (Delhi-Hong Kong 1996)

- 63 Paul Bedjan, *Histoire de Mar Jab-Alaha, Patriarche et de Raban Sauma* (Paris 1888) > *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches et deux laïques nestoriens* (Paris/Leipzig 1895); J[ean]-B[aptiste] Chabot, *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Čauma*, traduite du syriaque, in: *Revue de l'Orient Latin* 1 (1893), p.567-610, 2 (1894) p.73-142.235-304.566-643 = Ders., *Histoire de Mar Jabalaha III, Patriarche des Nestoriens (1281-1317)*, et du moine Rabban Čauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287). Traduit du syriaque et annotée (Paris 1895); James A[lan] Montgomery, *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch, and of his Vicar Bar Sauma, Mongol Ambassador to the Frankish Courts at the End of the Thirteenth Century*. Translated from the Syriac and Annotated (Records of Civilization. Sources and Studies 8) New York 1927. Repr. eb. 1966; E[rnest] A[lfred Thompson] Wallis Budge, *The Monks of Kūblāi Khān, Emperor of China; or, The History of the Life and Travels of Rabban Šāwmā, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khāns to the Kings of Europe, and Marḳōs who as Mār Yahbh-Allāhā III became Patriarch of the Nestorian Church in Asia*. Translated from the Syriac (London 1928. Repr. New York 1973), p.239-288; Nina Viktorovna Pigulewskaja, *Istoriia Mar Jabalachi III. i Rabban Saumy* (Moskau/ Leningrad 1958); vgl. Rubens Duval, *Le patriarche Mar Jaballaha II et les princes mongoles de l'Adherbaidjan*, in: *Journal asiatiques* [8.sér.] 13 (1889), p.313-354; Moule, *Christians* p.94-127; E[ugène Gabriel Gervais Laurent] Tisserant, *Nestorius II. L'Eglise nestorienne*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI (1931), p.213-218 = *Recueil Cardinal Eugène Tisserant „Ab oriente et Occidente“* I. Publié par Sever Pop avec la collaboration de Georges Levi della Vida, Gérard Garitte et Octave Bârlea (Travaux publiés par le Centre International de Dialectologie Générale près l'Université Catholique de Louvain I) Louvain 1955, p.210-216; Paul Pelliot, *Oeuvres posthumes. Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient* édité par Jean Dauvillier et Louis Hambis (I. En marge de Jean du Plan Carpin - II. Guillaume de Rubrouck - III. Mār Ya[h]bhalāhā, Rabbān Šaumā et les princes Öngüt chrétiens) Paris 1973; Wolfgang Hage, *Yahballaha III.*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte* hrsg. von Martin Greschat IV. Mittelalter 2 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983), p.92-101 > *Yahballaha III. The Mongol Catholicos-Patriarch of the Church of the East*, in: in: Ders., *Syriac Christianity in the East* (Moran 'Eth'o Series No.1) Kottayam 1988, p.68-79; Jean-Maurice Fiey, *Le grand catholicos turco-mongol Yahwalaha III (1281-1317)*, in: *Proche Orient chretienne* 38 (1988), p.209-220

64 Moule, *Christians* p.86-88.96

Mit 30 zog er sich dann in die Waldeinsamkeit zurück. Dem Wunsch des jungen Markus, sein Eremitendasein teilen zu dürfen, stand Bar Šaumā anfangs ablehnend gegenüber. Schließlich nahm er ihn trotz seiner Jugend auf. Nach dreijährigem Noviziat wurde Markus zum Mönch geweiht. Markus teilte den Wunschtraum vieler Christen in Europa und im Orient⁶⁵: er wollte eine Wallfahrt nach Jerusalem unternehmen. Bar Šaumā, der nicht mehr der jüngste war, hatte Bedenken. Schließlich überzeugte ihn Markus. Beide verpflichteten sich dazu, sich angesichts einer Gefahr nie zu trennen. Entlang der Seidenstraße reisten sie nach Persien und Mesopotamien. Die Weiterreise verhinderte das gespannte politische Verhältnis zwischen den Ilkhanen und den Mamluken. 1281 wurde Markus zum Katholikos gewählt, weil "außer ihm niemand die Sitten und Sprache des herrschenden Volkes der Mongolen kannte". Unter der mongolischen Oberschicht, aber auch im Volk gab es zahlreiche nestorianische Christen⁶⁶. Auffällig ist die hohe Zahl von Frauen unter dem Adel, die sich zum Christentum bekannten.⁶⁷ Unter den turko-mongolischen Stammesverbänden der zentralasiatischen Steppe war das Christentum in seiner nestorianischen Form seit dem 11. Jh. vertreten, besonders unter den Merkit und Naiman. Mit dem Erscheinen der Mongolen löckerten sich manche Diskriminierungen, denen die Christen unterworfen waren (teilweise Aufhebung der Kopfsteuer, Glockenleuten, Kirchenbau, staatl. Subventionen). Was vorher völlig undenkbar war, war jetzt möglich: man konnte gegen Apostaten vorgehen, was jedoch nicht immer den Grundsätzen des Evangeliums entsprach⁶⁸. Der Geist der neuen Zeit weckte vermutlich bei manchen den Wunsch nach einem Constantinus revivus⁶⁹. Eine neue Helena gab es bereits. Barhebraeus hatte Hülägü und Möngkes Mutter Sorqaqtani so gepriesen⁷⁰. Aber trotz christlicher Mütter, Frauen und christlichen

65 vgl. dazu Herman G. B. Teule, *The Perception of the Jerusalem Pilgrimage in Syriac Monastic Circles*, in: VI Symposium Syriacum 1992. University of Cambridge, Faculty of Divinity 30 August - 2 September 1992 ed. by René Lavenant (*Orientalia Christiana Analecta* 247) Roma 1994, p.311-321

66 J[ean]-M[aurice] Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe-XIVe s.)* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 362/Subsidia 44 (Louvain 1975); Spuler, *Mongolen*, p.165-184

67 Vgl. das entsprechende Kapitel in Wolfgang Hages *HabSchr* (Untersuchungen zum Leben der Christen Zentralasiens im Mittelalter, Marburg 1970)

68 Spuler, *Mongolen*, p.176f; C[aspar] Detlef G[ustav] Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen* (Die Kirche in ihrer Geschichte I. Lfg. D 2) Göttingen 1981, p.309

69 vgl. das Kapitel "Le nouveau Constantin: Hülagu" bei Fiey, *Chrétiens* p.18-32

70 Paul Bedjan, *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum* (Paris 1890), p.465 Z.6-9; E[rnest] A[lfred] Thompson] Wallis Budge, *The chronography of Gregory Abū'l Faraj 1225-1286 the son of Aaron, the Hebrew physician, commonly known as Bar Hebraeus; being the first part of his political history of the world. Translated from the Syriac with an historical introduction,*

Erziehern blieb kein Herrscher der Religion seiner Kindheit treu. Die Ilkhane Tākūdār und Ölgāitū waren getauft (beide hießen Nikolaus), traten später aber zum Islam über. Yahbālāhā war eng mit dem Ilkhan Arğūn (1284-1291) befreundet. Doch der Freundschaft folgte nicht die wohl von vielen erwartete Konversion. Das wollte Arğūn erst tun, wenn Palästina endgültig erobert wäre. Da die militärische Stärke zur dauerhaften Okkupation Syriens und Palästinas nicht ausreichte, suchten die Ilkhane nach Partnern mit gemeinsamen Interessen. Verbündete waren seit langem die Könige Kleinarminiens und Georgiens. Die Hoffnungen richteten sich auf den Westen. Unter den Ilkhanen war am meisten Arghun an einem engeren Kontakt mit dem Papst und Europa interessiert. Dort war die Kreuzzugsbegeisterung immer noch - zumindest ideell - vorhanden, aber die politischen Verhältnisse hatten sich infolge des Machtverfalls des Kaisertums so stark geändert, daß an ein kriegerisches Orientabenteuer nicht mehr zu denken war. Das Interregnum, Manfreds Tod (†1266) im Kampf gegen Karl von Anjou (1263 bzw. 1266-1285)⁷¹ bis hin zur "Sizilianischen Vesper" (31. März 1282)⁷² waren keine geeigneten Voraussetzungen für ein Militärbündnis, dem reale Taten folgen sollten. 1286/87 sandte Arğūn Bar Šaumā, den Lehrer seines Freundes Yahbālāhā, nach Europa⁷³. Bar Šaumā sollte für

appendixes, and an index accompanied by reproductions of the Syriac texts in the Bodleian Manuscript 52 Vol.I.II Syriac Texts (London 1932. Repr. Amsterdam 1976), p.398

71 Peter Herde, Karl I. von Anjou (Stuttgart 1979) (Urban TB 305) Stuttgart 1979; Joachim Göbbels, Das Militärwesen im Königreich Sizilien zur Zeit Karls I. von Anjou (1265-1285), Monographien zur Geschichte des Mittelalters 29 (Stuttgart 1984), p.291-311

72 Steven Runciman, Die Sizilianische Vesper. Eine Geschichte der Mittelmeerwelt im Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts (München 1959) < The Sicilian Vespers. History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century (Cambridge 1957. Repr. 1992); Herde, Karl I.; Rill, Sizilien p.312-324

73 Der ursprünglich persisch geschriebene Bericht ist in gekürzter Form in der vita Yahbalahas enthalten (Bedjan, Histoire p.47-86; Chabot, Histoire p.80-122; Montgomery, History p.9f.51-73; Budge, Monks p.63-72.165-197; Pigulevskaja, Istoriija p.79- 95.152ff; Franz Altheim/Ruth Stiehl, Rabban Sauma's Reise nach dem Westen 1287-8, in: Franz Altheim, Geschichte der Hunnen III. Kampf der Religionen (Berlin-New York 1975), p.190-217; Morris Rossabi, Yoyager from Xanadu. Rabban Šauma and the First Journey from China to the West (Tokyo 1992); Sebastian P[eter] Brock, Rabban Šauma à Constantinople (1287), in: Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968), Revue d'Études et Recherches sur les Élisés de langue syriacque, Louvain 1969, p.245-253; Fiey, Chrétiens p.47-50; Wassilios Klein, Rabban Šaumā in der Kirche der Hll. Apostel zu Konstantinopel (1287), in: Martin Tamcke, Wolfgang Schwaigert, Egbert Schlarb (Hrsg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift Wolfgang Hage (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1) Münster 1995, p.220-233; M[arie]-H[yacinthe] Laurent, Rabban Sauma, ambassadeur de l'I-Ikhan Argoun, et la cathédrale de Veroli (1288), in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 70 (1958), p.331-365; T[aeke] Jansma, Oost- westelijke verkenningen in de dertiende eeuw. De reizen van de Franciscaan Willem van Rubroek naar Mongolië in de jaren 1253-1255 en van

ein Bündnis werben. Er reiste durch Italien und Frankreich, wo er sogar mit dem englischen König Edward I. (1272-1307) zusammentraf. Bald nach seiner Ankunft in Italien empfing ihn in Rom das Kardinalskollegium, da Honorius IV. (Jacobus Savelli, 1285-3.4.1287) plötzlich gestorben war. Am Ende seines Europaaufenthalts sondierte er seinen Auftrag mit dem neugewählten Papst Nikolaus IV. (Girolamo Masci, 22.2.1288-1292). Doch alles verlief im Sande. Außer vielen Versprechungen war das Ergebnis der Reise gleich null. Argün hatte offenbar große Hoffnungen auf die Entsendung eines ranghohen und weitgereisten Klerikers gesetzt. 1291 starb Arghun. Bereits 1295 setzte mit der Konversion Ġāzāns (1295-1305) der große Umschwung ein. Die Wende kündigte sich 1295 an: Plünderung und Zerstörung von Kirchen im ganzen Land, Wiedereinführung der Kopfsteuer. Auch Yahbalāhā erlitt trotz seines Ansehens persönliche Drangsal. Muslime drangen in sein Haus ein und hängten ihn an den Füßen mit dem Kopf nach unten auf und forderten ihn zur Apostasie auf. Gegen Zahlung von 20 000 Dinar ließ man von ihm ab. Im folgenden Jahr gebot Ġāzān den Ausschreitungen Einhalt. Als Entschädigung für die angerichteten Zerstörungen erhielt Yahbalāhā eine Wiedergutmachung von 5000 Dinar. Da auch Ġāzān trotz seiner Konversion mit einem Bündnis mit Fürsten Europas rechnete, wurden fortan Plünderungen unterbunden. Trotzdem kam es immer noch zu Ausschreitungen. Ġāzāns Beispiel folgten viele Mongolen und konvertierten zum Islam. Yahbalāhā erlebte so während seiner Amtszeit beides, Glanz und Untergang, Hoffnung und Elend. Das nestorianische Christentum erfuhr fortan einen Niedergang, noch ehe Timur Lenk mit seinen Heerscharen erschien. Der plötzliche Wechsel des religionspolitischen Kurses nach der Eroberung Persiens, der eigentlich nur das Sozialprestige etwas aufwertete und einige Diskriminierungen beseitigte, hatte den Unmut eines Teil der muslimischen Bevölkerung erregt, vermutlich der Oberschicht, die vom bisherigen System profitierte. Das neue Selbstbewußtsein der Christen, im Prinzip eine Religion, die einer vergangenen und überholten Stufe der Offenbarung angehörte, war engagierten Muslimen ein Dorn im Auge. Zu dieser Konfrontation wäre es vermutlich, sieht man von einem gewissen Übermut der Christen ab, nicht gekommen, wenn die politischen Rahmenbedingungen einen anderen Verlauf genommen hätten. Die forcierten Rüstungsbemühungen der Ilkhane, das Drehen an der Steuerschraube, die angestrebte oder realisierte Kooperation mit christlichen Fürsten, die in Aussicht gestellte Konversion des Herrscher, Furcht vor einem Verlust bisheriger Privilegien

de Nestoriaanse prelaaat Barsauma naar Europa in de jaren 1287-1288 (Mededelingen en verhandelingen van het voor-aziatisch-egyptisch genootschap "Ex oriente lux" 13) Leiden 1959, p.37-56; Anton Baumstark, Die österliche Papstliturgie des Jahres 1288 nach dem Bericht eines syrischen Augenzeugen, in: Ephemerides Liturgicae 62 (1948), p.181-194; Canon Danby, A Chinese Nestorian Pope, in: Chinese Social and Political Science Review 9 (Peking 1925), p.659-678

u.a. schufen ein Klima, das einer Verständigung abträglich war. Indirekt lieferte so die Intervention des Abendlandes im Morgenland einen Beitrag zum Niedergang des Orientchristentum, zu dessen Hilfe man der Theorie nach ausgezogen war.

d) Makurien und Aloa - ein Untergang auf Raten infolge der Kreuzzüge

Die beiden nubischen Reiche, Makurien und Aloa, erlebten um die Jahrtausendwende eine Blütezeit, die erst in der Ayyubiden- und Mamlukenzeit ein Ende nahm. Während der Fatimidenzeit (969-1171)⁷⁴ gab es zwischen Ägypten und Nubien (von Ausnahmen abgesehen) keine größeren Spannungen⁷⁵. Al-Mustansirs (1036- 1094) Mutter stammte vermutlich aus Nubien, sie war eine ehemalige Sklavin u. beschäftigte in ihren Diensten ca. 5000 Nubier. Zahlreiche Nubier traten in die fatimidische Armee ein. Unter al-ʿAdid (1160-1171), dem letzten Fatimiden-Herrscher, betrug ihre Zahl ca. 50000. Ein großer Teil der nubischen Migranten trat zum Islam über. Während al-Mustansirs Herrschaft kam es zu Spannungen u. schweren, bürgerkriegsähnlichen Zusammenstößen zwischen türkischen und nubischen Einheiten der Fatimiden-Armee⁷⁶.

Nach dem Sturz der Fatimiden (1171) nutzen die Nubier die anscheinend instabile Lage aus und stießen 1172 bis weit nach Oberägypten vor. Dabei eroberten sie Assuan (I.Katarakt) zurück, das eigentlich die alte Grenze zu Ägypten bildete. Diese Aktion dürfte im Zusammenhang mit Amalrichs Ägyptenpolitik⁷⁷ gestanden haben. Saladin (Salāḥ ad-Dīn Yūsuf ibn ʿAyyūb, 1169-1193) schickte darauf seinen

74 Heinz Halm, *The empire of the Mahdi. The Rise of the Fatimids* (Handbuch der Orientalistik 1.26) Leiden 1996; Ders., *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)* München 1991; vgl. noch Ders., *The Fatimids and Their Traditions of Learning* (London-New York 1996); Bärbel Köhler, *Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatimiden* (Arabistische Texte und Studien 6) Hildesheim 1994; Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Arab History and Civilisation 1) Leiden 1991; Leila S. al-Imad, *The Fatimid vezierate, 969-1172* (Islamkundliche Untersuchungen 133) Berlin 1990; zur Lage der Kopten, denen die Fatimiden im allgemeinen wohlgesonnen waren vgl. Burkhard May, *Die Religionspolitik der ägyptischen Fatimiden 969-1171*: Phil.Diss. Hamburg 1973 (1975)

75 Giovanni Vantini, *Christianity in the Sudan* (Bologna 1981), p.119-131

76 Vantini, *Christianity*, p.129-131

77 zu Amalrich I. (1162-1174) und dem "Lockruf Ägyptens" vgl. Runciman II p.353-388; Ralph-Johannes Lilie, *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)* (Poikila Byzantina 1) München 1981, p.181- 200 bes.187ff [> Byzantium and the Crusader States, 1096-1204, Oxford 1993]

haben. Saladin (Salāḥ ad-Dīn Yūsuf ibn 'Ayyūb, 1169-1193) schickte darauf seinen Bruder Šams ad-Daula Tūrānšāh nach Oberägypten, der die Nubier vertrieb und bis ins nördliche Nubien vorrückte⁷⁸.

Kontakte der Nubier mit Byzanz sind selten, anscheinend war Nubien von der Mittelmeerwelt mehr oder weniger abgeschnitten⁷⁹. Dem koptischen Patriarchen war es nicht erlaubt, Kontakte mit Ausländern aufzunehmen oder gar Königen zu schreiben. In Kairo bestand die durchaus berechtigte Furcht, daß über die Religion auch politische Kontakte eingefädelt würden, d.h. ein Bündnis zwischen Kreuzfahrern, Byzanz und Nubien mit dem Ziel, Ägypten zu erobern⁸⁰.

Daß es trotz aller Schwierigkeiten solche Kontakte gegeben haben muß, belegt der Fund einer kleinen Statuette in Atiri (nahe des 2. Katarakts) mit der Darstellung des hl. Epimachos⁸¹ im Gewand eines abendländischen Ritters (mit umgebundenen Kreuz auf der Brust), die heute im Nationalmuseum von Khartum aufbewahrt wird⁸². Im Juli 1203 trafen französische Barone, wie Robert von Clari berichtet⁸³, im Kaiserpalast von Konstantinopel einen König von schwarzer Hautfar-

78 Vantini, *Christianity*, p.159-161

79 zu Nachrichten über Nubien bei mittelalterlichen Autoren des Abendlandes vgl. Vantini, *Christianity* p.164-170.185f; von den Brincken, *Nationes* p.243-262; zu orientalischen Quellen vgl. Giovanni Vantini, *Oriental Sources concerning Nubia* (Heidelberg-Warsaw 1975), zum byzantinischen Einfluß vgl. William H[ugh] C[lifford] Frend, *Nubia as an outpost of Byzantine Cultural Influence*, in: *Byzantinoslavica* 28 (1968), p.319-326; Karel C. Innemée, *Parallels between Nubian and Byzantine Liturgical Vestments*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1989), p.181-185; Ders., *Ecclesiastical Dress of the Medieval Near East* (*Studies in Textile and Costume History* 1) Leiden 1992

80 vgl. Vantini, *Christianity*, p.193f

81 Die Identifikation geht aus der griechischen Inschrift der Rückseite hervor P[eter] L[ewis] Shinnie, *Christian Nubia and the Crusades*, in: [VI. Internationale Konferenz für nubische Studien in Uppsala, 11.-16. August 1996] *Nubica. Internationale Jahrbuch für äthiopische, meroitische und nubische Studien* 1.2, Köln 1990, p.605).

82 Shinnie ebd. 603-609 Pl. 1.2; Vantini, *Christianity*, p.185 Pl.XXXIV
Nach Shinnie ist es zweifelhaft, ob die Franken Kontakte mit Nubien besaßen

83 Robert de Clari. *La conquête de Constantinople*. Ed. par Philippe Lauer (*Les classiques françaises du moyen-âge* 40) Paris 1924. Repr. 1956, p.54 (Kap.LIV); *La conquête de Constantinople* par Robert de Clari. Traduction, introduction et notes par Alexandre Micha (*Bibliothèque médiévale*) Paris 1991, p.73/172f; *Historiens et Chroniqueurs du Moyen Age*. Robert de Clari, Villehardoin, Joinville, Froissart, Commynes. Edition établie et annotée par Albert Pauphilet. Textes nouveaux commentés par Edmond Pognon (*Bibliothèque de la Pléiade* 48) Paris 1952.1963.1972.1979, p.54f; *The Conquest of Constantinople*. Translated from the Old French of Robert de Clari by Edgar Holmes McNeal (*Records of Civilization. Sources and Studies* 23) New York 1936; Anna Maria Nada Patrone, *La conquista di Constantinopoli* (1198-1216) di Roberto di Clari. Studio critico, traduzione e note (Genova 1972); von den Brincken, *Nationes* p.247f; Vantini, *Christianity*, p.165f; Kazimierz Michalkowski, *Faras*. Die

be. Er wohnte in einer reichen Abtei der byzantinischen Hauptstadt. Alexios IV. (1203-1204) und sein Vater Isaak (II. Angelos, 1185-1195)⁸⁴ aus dem Hause der Angeloi, veranstalteten ein großes Fest zu Ehren ihres fernen Gastes. Die Byzantiner erzählten den anwesenden Franken, zu denen auch Robert gehörte, daß der ehrwürdige Besucher der König von Nubien wäre. Die Lateiner durften dem fremden Herrscher über einen Dolmetscher Fragen stellen. Dabei erfuhren sie, daß sein Reich etwa 100 Tagesreisen von Jerusalem entfernt sei. Von den 60 Begleitern zu Beginn seiner Reise waren in Jerusalem nur noch 10 am Leben. In Konstantinopel hatte sich die Zahl seiner Begleiter (infolge des ungewohnten Klimas) nochmals stark vermindert, nun waren es nur noch zwei. Als nächste Reisestationen hatte der

Kathedrale aus dem Wüstensand (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967), p.39; Bożena Rostkowska, *The Visit of a Nubian King to Constantinople in A.D. 1203*, in: *New discoveries in Nubia. Proceedings of the Colloquium on Nubian Studies, The Hague 1979*. Edited by Paul V. van Moorsel (Egyptologische Uitgaven 2) Leiden 1982, p.113-116

- 84 1195 wurde Isaak von seinem Bruder Alexios III. (1195-1203) wegen seiner militärischen Mißerfolge auf dem Balkan abgesetzt und geblendet (vgl. Michael Angold, *The Byzantine Empire 1025-1204. A political history*, Harlow 1984; Ders., *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, 1995). Isaaks Sohn Alexios, der Schwager des Staufers Philipp von Schwaben (1198-1208), floh ins Abendland und erlangte die Unterstützung des venezianischen Dogen Enrico Dandolo. Der sogen. 4. Kreuzzug, der unter der Leitung von Enrico und dem Markgrafen Bonifatius von Montferrat stand, wandte sich gegen Byzanz statt gegen Ägypten (John Godfrey, 1204. *The Unholy Crusade*, Oxford 1980; Donald E. Queller, [ed.], *The Latin Conquest of Constantinople*, New York 1971; Ders., *The Fourth Crusade: The Conquest of Constantinople 1201-1204*, Philadelphia 1977/Leicester 1978; Ders., *Medieval diplomacy and the Fourth Crusade*, *Collected Studies series*, London 1980; Ders.-Thomas F. Madden, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople. With an Essay on Primary Sources* by Alfred J. Andrea, Philadelphia 1997; Jean Longnon, *Les compagnons de Villehardouin. Recherches sur les Croisés de la quatrième Croisade*, Genève-Paris 1978; Edwin Pears, *The Fall of Constantinople being the Story of the Fourth Crusade*, London 1885. Repr. New York 1975. 1987; Sibyll Kindlimann, *Die Eroberung von Konstantinopel als politische Forderung des Westens im Hochmittelalter. Studien zur Entwicklung der Idee eines lateinischen Kaiserreichs in Byzanz*, Geist und Werk der Zeiten 20, Zürich 1969). Isaak und sein Sohn Alexios (= IV.) kamen kurzfristig an die Macht. Im April 1204 eroberte das Kreuzzugsheer ein zweites Mal Konstantinopel. Das byzantinische Reich wurde, sofern es möglich war, unter den Führern der abendländischen Ritter, hauptsächlich französischen Adligen, aufgeteilt (Antoine Bon, *La Morée franque. Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principauté de Morée 1205-1430*, Paris 1969; Aneta Ilieva, *Frankish Morea, 1205-1262. Socio-cultural interaction between the Franks and the local population*, *Historical Monographs* 9, Athens 1991; Peter Lock, *The Franks in the Aegean, 1204-1500*, London-New York 1995). In Konstantinopel entstand nun das lateinische Kaiserreich (Ernst Gerland, *Geschichte des Lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel I. Geschichte der Kaiser Balduin I. und Heinrich 1204-1216*, Homburg v.d. Höhe 1905. Repr. Darmstadt 1966; Jean Longnon, *L'Empire latin de Constantinople et la principauté de Morée*, *Bibliothèque historique*, Paris 1949).

König Rom und Santiago de Compostela in Galizien (Nordspanien)⁸⁵ vorgesehen. Danach wollte er wieder nach Jerusalem zurückkehren, wo er bis an sein Lebensende zu bleiben gedachte.

Die Herrschaft der Mamluken in Ägypten (1250-1517) war der Anfang vom Ende des nubischen Reiches von Makurien mit der Hauptstadt Dongola⁸⁶, was durch interne Querelen noch erleichtert wurde. David unternahm 1272 einen Raubzug ans Rote Meer und plünderte den für den Indienhandel wichtigen Hafen Aydab. Mit

85 Compostela war die Hauptstadt des 910 n.Chr. im Norden Spaniens entstandenen Königreiches Galizien, das ab 924 mit dem Reich Leon vereinigt war. Hier ruhen nach der (im 9.Jh. entstandenen, aber auf älteren Traditionen beruhenden) Legende die Gebeine von Jakobus dem Älteren, den König Herodes Agrippa I. (41-44 n.Chr.) im Jahr 44 hinrichten ließ (Acta 12,1f). Compostela, die Stadt des Heiligen Jakobus (Sant'Jago), entwickelte sich bald zu einem der berühmtesten Wallfahrtsorte, der Pilger aus ganz Europa anzog. Ab dem 16. Jh. gingen die Pilgerzüge auf dem 'Jakobsweg' nach Spanien stark zurück (vgl. Hermann [Joseph] Hüffer, Sant'Jago. Entstehung und Bedeutung des Jakobuskultes in Spanien und dem Römisch-Deutschen Reich, München 1957; Ursula Ganz-Blättler, Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320- 1520) Jakobus-Studien 4, Tübingen ²1991; Klaus Herbers, Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Tübingen ¹1995; Ders.-Robert Plötz, Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans "Ende der Welt", dtv 4718, München 1995; sowie Paolo C[aucci] von Saucken, Santiago de Compostela, Augsburg 1993. Repr. 1996; Luis Carandell/Fernando L. Alsina/Serafin Moralejo, Auf dem Sternweg nach Santiago, Tübingen 1992; Cayetano Enriquez de Salamanca, Der Pilgerweg nach Santiago de Compostela, Freiburg ¹1994; Maryjane Dunn-Linda Kay Davidson, The Pilgrimage to Santiago de Compostela, Garland Reference Library of humanities 1380, New York-London 1994 [Lit.]). Compostela war neben Jerusalem der wichtigste Wallfahrtsort des Mittelalters. Entlang des Pilgerweges blühten Kunst und die Verehrung des Heiligen (Vera/Hellmut Hell, Die große Wallfahrt des Mittelalters. Kunst an den romanischen Pilgerstraßen durch Frankreich und Spanien nach Santiago de Compostela, Tübingen ⁴1985; Yves Bottineau, Der Weg der Jakobspilger. Geschichte, Kunst und Kultur der Wallfahrt nach Santiago de Compostela. Mit einer Einleitung und einem Kapitel zur Jakobsverehrung in Deutschland von Klaus Herbers, Bergisch Gladbach 1987 und ebd. 1992; Heinrich Kanz, Die Jakobswege als Erste Europäische Kulturstraße, Frankfurt a. M. 1995/Bernhard Graf, Oberdeutsche Jakobsliteratur. Eine Studie über den Jakobs kult in Bayern, Österreich und Südtirol, Kulturgeschichtliche Forschungen 14, München 1991; Jakobus in Franken. Unterwegs im Zeichen der Muschel hrsg. von Klaus-D. Kniffki, Würzburg 1992; Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt hrsg. von Robert Plötz, Jakobus-Studien 2, Tübingen ²1993; Der Jakobs kult in Süddeutschland. Kultgeschichte in regionaler und europäischer Perspektive hrsg. von Klaus Herbers und Dieter R. Bauer, Jakobus-Studien 7, Tübingen 1995). Von mitteleuropäischen Pilgern vernahm der nubische König wohl die Kunde, daß Compostela zu den heiligsten Stätten der Christenheit zählte.

86 zur archäologischen Erforschung vgl. Przemyslaw M. Garkiewicz, Dongola II. The Cathedral in Old Dongola and its Antecedents (Nubia 1) Warsawa 1990; Scholz, Vorwort zu Khalils Wörterbuch p. 5 Anm.7 [vgl. Anm. 90]

großer Beute kehrte er nach Dongola zurück, wo er zur Erinnerung an den Erfolg durch die muslimischen Gefangenen eine Kirche bauen ließ⁸⁷.

David (I. oder II.?) machte 1275 einen erfolgreichen Kriegs- oder Beutezug nach Assuan⁸⁸. Den beiden unmotivierten Feldzügen könnte eventuell eine vage Absprache mit den Ilkhanen zugrunde liegen, die mit den Mamluken um den Besitz Syriens rangen und stets Ausschau nach geeigneten Bundesgenossen hielten. Davids (I. oder II.) Nachfolger sind faktisch Marionetten der Mamlukensultane. Der ab 1324 regierende Kanz ad-Daula - mit vollem Namen hieß er al-Amīr Abū 'Abdallāh Kanz ad-Daula - war bereits Muslim und als solcher keine Gefahr für die Sicherheit Ägyptens⁸⁹. Die anarchischen Verhältnisse in Makurien gaben darüber hinaus im 14. Jh. keinen Anlaß zur Besorgnis. Ein christliches Kleinreich existierte noch in Dotawo (nub. "das untere Land, Unterland"⁹⁰, arab. ad-Daw) bis ins ausgehende 15. Jh.⁹¹ Zur gleichen Zeit erlosch auch Aloa⁹². In der Folgezeit verschwand das Christentum im Sudan von der Bildfläche. Es hätte offenbar nur überlebt, wenn der christliche Staat erhalten geblieben wäre. Der Militärmaschinerie der Mamluken waren die Nubier nicht gewachsen. Ihre Ausrüstung und Bewaffnung war zu kümmerlich. Das Mamlukenreich als reine Militärmonarchie⁹³ war letztlich das Ergebnis der ständigen Bedrohung von außen. Man fürchtete die verbliebenen christlichen Reiche im Orient, Zypern und Kleinarmenien, nebst den Ilkhanen, die alle auf eine wirksame Unterstützung durch die Europäer spekulierten und gern

87 Vantini, Christianity, p.172

88 ebd.

89 zu den letzten Königen Makuriens und den Kämpfen um den Thron vgl. Vantini, Christianity, p.177-183.186-194

90 Gerald M[ichael] Browne, Old Nubian Dictionary (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 556/Subsidia 90) Louvain 1996; vgl. auch Mokhtar M. Khalil, Wörterbuch der nubischen Sprache (Fadidja/Mahas-Dialekt) Arbeitsfassung/Vorabdruck hrsg. von Stefan Jakobielski und Piotr O[tt]o Scholz (Nubica. Internationales Jahrbuch für koptische, meroitisch-nubische, äthiopische und verwandte Studien), Warszawa 1996 p.34.111

91 J[ack] M[artin] Plumley, New Light on the Kingdom of Dotawo, in: Études nubiennes. Colloque de Chantilly, 2-6 juillet 1975 (Bibliothèque d'étude 77) Le Caire 1978, p.231-241; Vantini, Christianity, p.194-200

92 Vantini, Christianity, p.210f, zu den Ausgrabungen in Soba, der Hauptstadt des Reiches vgl. D[erek] A. Welsby - C[harles] M. Daniels, Soba. Archaeological Research at a Medieval Capital on the Blue Nile (Memoirs of the British Institute in Eastern Africa 12) London 1991; Derek A. Welsby, Soba. Renewed Excavations within the Metropolis of the Kingdom of Alwa in Central Sudan. With a Preface by Peter [Lewis] Shinnie (London 1997)

93 David Ayalon, The Mamluk Military Society (London 1979); Bernadette Martel-Thoumian, Les civils et l'administration dans l'état militaire Mamluk, IXe/XVe siècle (Publications de l'Institut Français de Damas 136) Damas 1992

wieder in Syrien-Palästina oder gar in Ägypten Fuß gefaßt hätten⁹⁴. Potentielle Bundesgenossen mußten daher aus sicherheitspolitischen Erwägungen ausgeschaltet werden.

94 Mit der außenpolitischen Bedrohung ging eine Verschlechterung der Lage der Kopten einher, u.a. wurden Kirchen und Klöster in dieser Zeit zerstört (Donald P[esgrave] Little, *Coptic Conversion to Islam under the Bahṛī Mamlūks 692-755/1293-1354*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, 1976, p.552-569; Arthur Stanley Tritton, *The Caliphs and their non-muslim Subjects. A critical Study of the Covenant of Umar*, London u.a. 1930. Repr. London 1970, p.61-77; Antoine Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, Recherches publ. sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 10, Beyrouth 1985. Repr. 1995, p.196-199



