

Dziri, Hilsebein, Korchide, Schmies (Hg.)
Der Sultan und der Heilige

Der Sultan und der Heilige

Islamisch-Christliche Perspektiven auf die Begegnung
des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019)

herausgegeben von
Amir Dziri, Angelica Hilsebein,
Mouhanad Khorchide und Bernd Schmies

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2021



Umschlagabbildung

Zeitgenössisches Mosaik von Marco Rupnik in San Giovanni Rotondo, © Voci di Padre Pio, Foggia

© 2021 ASCHENDORFF VERLAG GMBH & CO. KG, MÜNSTER
www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-402-24644-3

E-Book (PDF): ISBN 978-3-402-24645-0

Inhalt

Vorwort	IX
---------	----

Einleitung

AMIR DZIRI / ANGELICA HILSEBEIN / MOUHANAD KHORCHIDE / BERND SCHMIES Einleitung	3
---	---

MICHAEL BORGOLTE Hört zu, wir müssen reden! Über Begegnungen von Christen, Muslimen und Juden im Mittelalter	7
--	---

Historische Perspektive

STEFAN TEBRUCK Der Fünfte Kreuzzug (1217–1221) im Kontext der Kreuzzugsbewegung	41
--	----

THOMAS WÜRTZ Was ereignet sich? Ein Überblick über die Ereignisgeschichte der Kreuzzüge aus muslimischer Perspektive	95
--	----

JOACHIM JAKOB Kreuzzüge und Kreuzfahrer aus der Perspektive syrisch-christlicher Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts	135
---	-----

NIKLAUS KUSTER OFM ^{Cap} Franz von Assisi (1182–1226). Von bürgerlicher Enge zu universaler Weite	173
--	-----

BERND SCHMIES Franziskus und al-Malik al-Kāmil: Ihre Begegnung im Spiegel der lateineuropäischen christlichen Quellen	203
---	-----

KURT FRANZ Franziskus ignotus. Zur zeitgenössischen orientalischen Schau des Kreuzzuges gegen Damietta	279
--	-----

Rezeption

- MARTINA KREIDLER-KOS
Zwischen großer Angst und christlicher Propaganda.
Der Überfall auf die Gemeinschaft der hl. Klara von Assisi
im September 1240 337
- NIKOLAS JASPERT
Konversion zum Islam im spätmittelalterlichen
Mittelmeerraum und die Entscheidungen des Anselm Turmeda
alias ‘Abdallāh at-Tarğumān 367
- CHIARA FRUGONI / ANCILLA RÖTTGER OSC
Franziskus und die Länder der Nichtchristen. Das Gewicht der Bilder 397
- NIKLAUS KUSTER OFMCap
Franziskus und Sultan Muḥammad al-Kāmil in Kino und Fernsehen.
Filmszenen einer prophetischen Begegnung. 419

Theologischer Kontexte

- GEORGES TAMER
Theologische Grundlagen des interreligiösen Dialogs
in der Bibel und im Koran 453
- MARIANO DELGADO
Zum Verstehenshorizont der franziskanischen Mission
in der Frühen Neuzeit 465
- WILLEM MARIE SPEELMAN
Friede als Weg. Der Friede bei Franziskus und in unserer Gegenwart 487
- ANDREAS RENZ
Auf den Spuren des hl. Franziskus. Wie zwei Franziskaner die
Konzilserklärung über die Muslime inspirierten: Louis Massignon OFS
(1883–1962) und Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil OFM (1904–1979) 499
- AMIR DZIRI / CATHARINA RACHIK
Verkündigung, Aufruf, Bekehrung?
Sondierungen zum islamischen *da‘wa*-Begriff 517

Interreligiöser Dialog heute

MICHAELA QUAST-NEULINGER Konversion zur <i>gemeinsamen</i> Mission. Eine katholische Perspektive auf christlich-muslimische Beziehungen 800 Jahre nach Damiette	535
JOHANNES B. FREYER OFM Interreligiöser Dialog aus der Perspektive der franziskanischen Ordensfamilie heute	555
STEFAN FEDERBUSCH OFM Begegnungsspiritualität. Franziskanische Dialoginitiativen	571
MOUHANAD KHORCHIDE Vom Dialog mit Gott zum Dialog zwischen den Menschen: Interreligiöse Begegnung als islamische Aufgabe	587

Interreligiöser Dialog aus der Perspektive nichtfranziskanischer Akteure

DAVID RÜSCHENSCHMIDT Der christlich-islamische Dialog in der deutschen Zivilgesellschaft aus (zeit-)historischer Perspektive	617
LUDGER KAULIG 800 Jahre Franziskus in Damiette: Dialog – Basis – Perspektive	647
ULRICH DEHN Interreligiöser Dialog aus evangelischer Perspektive	661
MILED ABBOUD Der Libanon: Vorbild einer Koexistenz	675
RUPRECHT POLENZ „Wie hast Du's mit dem Staat“ – Politik und interreligiöser Dialog	699

Abkürzungsverzeichnis	717
Personenregister	
Autorenverzeichnis	

Vorwort

Im Herbst 2019 jährte sich die historische Begegnung des hl. Franziskus mit dem ayyubidischen Sultan Muḥammad al-Malik al-Kāmil während des 5. Kreuzzuges in Damiette zum 800. Mal. Dieses Ereignis nahm nicht nur der Franziskanerorden, sondern auch die katholische Kirche zum Anlass, ihr Verhältnis zum Islam zu reflektieren und den Beziehungen von Christen und Muslimen neue Impulse zu geben. So besuchte Papst Franziskus die islamisch geprägten Länder Marokko und Abu Dhabi. In Abu Dhabi unterzeichnete er am 4. Februar 2019 gemeinsam mit dem Großimam von der Al-Azhar-Universität, Ahmad Mohammad Al-Tayyeb das „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“. Damit ergriffen Vertreter zweier Religionsgemeinschaften gemeinsam, in „geschwisterlicher Solidarität“, das Wort. Vor dem Hintergrund der historischen Begegnung des hl. Franziskus mit dem Sultan al-Malik al-Kāmil betonten Papst Franziskus und Al-Tayyeb die Notwendigkeit des Dialoges und sehen dabei die Religionen in der Pflicht, „Brücken zwischen Völkern und Kulturen zu bauen“ und „sich aktiver, mutig, kühn und aufrichtig, dafür ein[zusetzen], der Menschheitsfamilie zu helfen, ihre Fähigkeit zur Versöhnung, ihre Vision der Hoffnung und konkrete Wege zum Frieden weiterzuentwickeln.“

Die 800. Wiederkehr der historischen Begegnung zwischen dem muslimischen Herrscher und dem christlichen Heiligen fand auch in der Musik seinen dialogischen Niederschlag: So widmete das von Mehmet Cemal Yeşilçay geleitete Pera-Ensemble das Album „1219 – The Saint and the Sultan“ den beiden historischen Schlüsselfiguren, die sie zu einem „musikalischen Dialog“ zwischen der muslimischen und christlichen Musik des Mittelalters inspirierten.

Die Fachstelle Franziskanische Forschung in Münster (FFF) und das Referat Christen und Muslime im Bistum Münster nahmen den 800. Jahrestag der historischen Begegnung ihrerseits zum Anlass, das Ereignis mit einer eigenständigen Publikation epochenübergreifend und interdisziplinär aufzuarbeiten. Bisher wurde die Begegnung des christlichen Ordensgründers mit dem muslimischen Herrscher ausschließlich aus christlicher und / oder franziskanischer Perspektive in den Blick genommen. Für diese Sichtweise steht exemplarisch der 2001 publizierte und breit rezipierte Band „Feuerwandler. Franziskus und der Islam“ des niederländischen Theologen und Missionars Jan Hoeberichts (gest. 2014). Vor dem Hintergrund einer sich durch Globalisierung und Migration

verändernden Gesellschaft, die zusätzlich durch Säkularisierung und Pluralisierung gekennzeichnet ist, lässt sich eine exklusive Perspektive jedoch nicht aufrechterhalten.

Daher verfolgten die Initiatoren des Projektes das Ziel, die Begegnung des Ordensgründers mit dem Sultan al-Malik al-Kāmil als historisches Ereignis und in ihrer heutigen Bedeutung als „geteilte“ Geschichte darzustellen. Der Begriff steht für eine grenzüberschreitende Geschichte, die gleichberechtigt sowohl die eigene als auch die Perspektive des anderen, hier also die christliche wie islamische, einnimmt. Dieser Ansatz ermöglicht es, den Blick zu weiten, bisherige Leerstellen zu füllen und mitunter festgefahrene Sichtweisen oder vermeintliche Gewissheiten in Frage zu stellen.

Für die Konzeption und Realisierung des Publikationsvorhabens waren die Initiatoren auf muslimische Kooperationspartner angewiesen. Mit dem Zentrum für Islamische Theologie Münster (ZIT) sowie dem Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft in Freiburg i.Ü. (SZIG) standen dem Projekt kompetente Partner zur Seite. Für diese kollegiale Zusammenarbeit und den fruchtbaren Austausch sei ihnen herzlich gedankt.

Dass der vorliegende Sammelband mit seinem innovativen Ansatz realisiert werden konnte, ist vor allem den zahlreichen Autorinnen und Autoren geschuldet, die durch ihr Mitwirken der Idee des Bandes zur Umsetzung verholfen haben und denen dafür ganz besonderer Dank gilt.

Die Herausgeber haben allen zu danken, die sich an dem Buchprojekt in vielfältiger Weise beteiligten. Zunächst sei ausdrücklich Prof. Kurt Franz (Tübingen) gedankt, der den Herausgebern für die Edition der arabischen Schriftzeichen und die korrekte Schreibweise der arabischen Namen wichtige Hinweise gab und ihnen dabei beratend zur Seite stand. Des Weiteren danken die Herausgeber Sr. Ancilla Röttger OSC, die das fünfte Kapitel aus der von Chiara Frugoni verfassten Publikation „Francesco e le terre die non cristiani“ aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzte. Ferner sind Christian Loeffke und Alina Besser aus der FFF zu danken, die die Beiträge redaktionell betreuten und den Satz erstellten.

Ein besonderer Dank geht schließlich an die Geldgeber, die das Buchprojekt erst möglich gemacht haben. Neben dem Franziskanerorden stellten das Zentrum für Islamische Theologie und weitere ungenannte Geldgeber nennenswerte Beträge für die Drucklegung zur Verfügung.

Die Herausgeberin und Herausgeber

Einleitung

Einleitung

Als sich 2019 das 800-jährige Jubiläum der mutmasslichen Begegnung des hl. Franziskus mit dem ayyubidischen Sultan al-Malik al-Kāmil während des Fünften Kreuzzugs von 1219 in Damiette ereignete, gab dies Anlass zu einer großen Menge publizistischer Aufmerksamkeit. Der wissenschaftliche Bedarf, weitere Forschung zu den Geschehnissen betreiben zu müssen, wie auch der gesellschaftliche Wille, zur aktiven Erinnerung an die Ereignisse beizutragen, deuten auf die ungebrochene Wirkmächtigkeit jener historischen Episode hin: Zwei Jahrhundertpersönlichkeiten als Protagonisten, eine weltpolitische Situation, die der epochalen Brisanz nicht entbehrt und eine Reihe von Ordensbrüder und -frauen, Monarchen und Sultanen, Päpsten, Patriarchen und Kalifen als Nebendarsteller, und doch auch mit ihren ganz eigenen Handlungssträngen. Die ungebrochene Wirkmächtigkeit jenes Aufeinandertreffens von Damiette rührt schließlich auch vom schier endlosen Stoff an Geschichten, die sich aus diesem mutmaßlichen Ereignis spinnen lassen.

Die Relevanz der Erinnerung der Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kāmil leitet sich allerdings nicht nur aus den Ereignissen der Vergangenheit ab. Wie für jede kulturelle Erinnerung gilt auch hier die Frage danach, welchen Mehrwert die Erinnerung an Vergangenes, über das bloße historische Wissen hinaus, für die Gegenwart bereitstellen kann. Es sind daher gerade auch die Bedingungen der Aktualität, die dazu bewogen haben, mit dem vorliegenden Band eine andere Form der Würdigung und Erinnerung zu wählen, nämlich eine gemeinsame, im doppelten Sinne, geteilte Erinnerung. Die auf Initiative der Fachstelle Franziskanische Forschung zusammengekommene Herausgebergruppe war sich schnell darin einig, dass der dialogische Respekt, von dem sowohl der hl. Franziskus als auch Sultan al-Kāmil gleichermaßen beseelt waren, und dies ungeachtet der Tatsache, dass ihre unmittelbare historische Begegnung zweifelhaft ist, Ausgangspunkt für die Konzeption dieses Bandes darstellen müsse. Eine würdige Erinnerung der Ereignisse wie auch eine angemessene wissenschaftliche Erschließung könne nach Ansicht der Herausgebergruppe nicht geschehen, wenn die multiplen Perspektiven auf dieses Ereignis nicht repräsentiert werden und zu Wort kommen. Das Bemühen um Multiperspektivität bildete daher eines der wichtigsten Ziele in der Anlage dieser Publikation; aber sie ließ sich dennoch nicht in voller Breite und in jedem Aspekt realisieren. Der

vorliegende Band darf jedoch mit einiger Berechtigung als seinen Verdienst ausgeben, eine beachtliche Breite an Perspektiven und Themen im Nachgang der Erzählung dieser Begegnung zwischen dem hl. Franziskus und Sultan al-Kāmil zusammengetragen zu haben. In der Summe ergeben sich daraus vielfach ergänzende, bisweilen allerdings auch zuwiderlaufende Darstellungen jener historischen Ereignisse und ihrer anschließenden Deutungen. Gerade jedoch diese zuwiderlaufenden Darstellungen sind nach Auffassung der Herausgebergruppe unabdingbar, soll eine sachgemäße Aufarbeitung möglich werden.

Neben der Multiperspektivität liegt der zweite signifikante Charakter der Publikation in ihrer Interdisziplinarität. So wird die erste Ebene des Zugangs durch eine historisch-kritische Darstellung des Fünften Kreuzzugs (*Tebruck*) sowie daran anschließende Beiträge der kritischen Geschichts- und Quellenforschung geleistet (*Schmies, Franz*). Bestandteil der dezidiert historischen Forschung bilden zudem Beiträge, die die historische Perspektive arabisch-muslimischer (*Würtz*) und orientalisch-christlicher (*Jakob*) Darstellung und Rezeption aufnehmen. Jede weitere Bezugnahme auf das Geschehen, sei es in der kulturellen Rezeption, in der ordensgeschichtlichen Weitertradierung, in der theologiesystematischen Ausdeutung oder als religionspolitisches Friedensnarrativ muss die Frage nach der historischen Verlässlichkeit der Begegnung zwischen Franz von Assisi und Sultan al-Kāmil zur Kenntnis genommen haben. Bereits hier ergeben sich für die Konzeption des Bandes weitreichende Fragen: Ist es legitim, ein Ereignis als multireligiösen und gemeinsamen kulturellen Erinnerungsort zu diskutieren, dessen Historizität beachtlich in Zweifel gezogen werden muss? Außer der lateinisch-christlichen Überlieferung tradiert weder die orientalisch-christliche noch die arabisch-muslimische Überlieferung eine Begegnung zwischen Franz von Assisi und Sultan al-Kāmil. Die berechtigten Zweifel der historischen Kritik an einer wirklichen Begegnung der beiden Protagonisten delegitimiert nach Auffassung der Herausgebergruppe allerdings nicht per se ihr Potenzial als geteilter Erinnerungsort. Die rezeptionsgeschichtliche Nachwirkung schafft trotz der großen Zweifel an einer tatsächlichen Begegnung eine eigene Realität, sodass sich eine vorsichtig-affirmative Bezugnahme auf das Ereignis nicht absolut verschließt.

Der interdisziplinäre Aspekt des Bandes kommt weiterhin dadurch zur Geltung, dass neben den Beiträgen zum Ereigniskontext und der Quellengeschichte, kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die literarische, künstlerische und filmische Rezeption der mutmaßlichen Begegnung zu Wort kommen (*Kuster,*

Frugoni). Diese Zugänge zeigen in bestechender Weise, wie in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und mittels welcher medialen Formen der Begegnung zwischen dem hl. Franziskus und Sultan al-Kāmil erinnert wurde.

Einen weiteren disziplinären Zugang zur Wirkmächtigkeit der Begegnung zwischen dem hl. Franziskus und Sultan al-Kāmil bieten theologische und religionsgeschichtliche Befassungen an (*Kaulig, Quast-Neulinger, Tamer*). Hier bilden die spezifischen Merkmale des franziskanischen Dialogs (*Delgado, Freyer, Federbusch, Kreidler-Kos, Kuster, Speelman*), des „Geistes von Assisi“, und solche Überlegungen zur Beschaffenheit islamischer *da‘wa* (*Dziri/Rachik*), dem Ruf zum islamischen Glaubensbekenntnis, wichtige Fundierungen. Beide Konzepte der Weiterverkündung bewegen sich in einer schwierigen Spannung, die zwischen froher Verkündung und triumphaler Glaubensgewissheit manövriert. Gleichzeitig war gerade das franziskanische Dialogmodell für die weitreichende Reform der interreligiösen Begegnung im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils prägend (*Renz*). Auf muslimischer Seite wird die Verpflichtung zum interreligiösen Dialog unmittelbar auf die islamische Gotteslehre und ihrem dialogischen Charakter zurückgeführt (*Khorchide*). In welchem Zusammenhang die jeweiligen theologiesystematischen Konzeptionen von franziskanischem Dialog und muslimischer *da‘wa* mit realgeschichtlichen Bedingungen von Mission, Religionsfreiheit und Religionswechsel oder religiös hierarchisierten Standesgesellschaften im Mittelmeerraum stehen, wird in weiteren wichtigen Beiträgen ausgeführt (*Borgolte, Jaspert*).

Eine letzte Anzahl von Beiträgen des Bandes greift die Idee eines geteilten Erinnerungsortes auf und fragt nach dem Potenzial der Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kāmil für den gegenwärtigen interreligiösen Dialog sowie grundsätzlichere aktuelle religions- und gesellschaftspolitische Herausforderungen. Auch dieser Teil des Bandes bleibt durch einen multiperspektivischen und interdisziplinären Zugang geprägt. Allein die internationale Dimension der historischen Ereignisse machen dies erforderlich. Die Blickwinkel lateinischer, byzantinischer und orientalischer Christen lassen sich hier genauso differenzieren wie die Blickwinkel unterschiedlicher muslimischer Akteure in Vorderasien und im Mittelmeerraum. Grundsätzlich stellt sich gleichsam für den aktuellen Diskurs über Religion in Europa und im Hinblick auf eine vermeintliche Wiederkehr der Religionen die Frage nach der angemessenen Einordnung identitätsstiftender Erinnerung. Zahlreiche Beiträge weisen darauf hin, dass die damaligen Konfliktparteien sich gegenseitig vorwiegend als

ethnische Gruppen wahrgenommen haben. Die vorderasiatischen Quellen, gleich ob sie aus christlicher oder muslimischer Feder stammen, bezeichnen die lateinischen Kreuzfahrer als „Franken“ (arab. *Ifraŋġ*). Auf der anderen Seite nehmen die Lateiner in Vorderasien Sarazenen, Türken und Seldschuken wahr; die religiöse Zuschreibung schien in der wechselseitigen Wahrnehmung kein dominantes Merkmal gewesen zu sein. Die Frage nach dem Potenzial eines geteilten Erinnerungsortes muss insofern auch vor dem Hintergrund einer adäquaten Bemessung des komplexen Verhältnisses von Religion, Kultur und Politik damals wie heute beleuchtet werden (*Polenz*). Bestätigt eine christlich-muslimische Dialoginitiative im Heute nicht im Grunde die Suggestion, es handle sich bei den Kreuzzügen um einen Religionskonflikt und trägt sie dann nicht zu einer weiteren Religionisierung gegenwärtiger gesellschaftlicher Debatten bei? Andererseits lässt sich eine signifikante Rolle der Religion als beachtliches Motivationsinstrument während der Kreuzzüge sowohl auf Seiten der Kreuzritter als auch auf Seiten der muslimischen Akteure nicht vollständig negieren. Auch aus diesem Grund gewinnt der interdisziplinäre Ansatz des Bandes besonderes Gewicht, insofern er die Idee eines geteilten Erinnerungsortes und die damit einhergehende Gefahr einer Überstilisierung eines dialogischen Narrativs gegen die Befunde und Erkenntnisse historischer Forschung abwägt und beides aneinander abprüft. Die kritische Abfrage der jüngeren Geschichte des christlich-muslimischen Dialogs speziell in Deutschland (*Rüschenschmidt, Dehn*) wie auch ein Blick auf die aktuelle Situation orientalischer Christen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften des Nahen Ostens (*Abboud*) müssen daher genauso Bestandteil des hier vertretenen Ansatzes bilden.

Amir Dziri / Angelica Hilsebein / Mouhanad Khorchide / Bernd Schmies

Hört zu, wir müssen reden! Über Begegnungen von Christen, Muslimen und Juden im Mittelalter

von Michael Borgolte

Die Begegnung des heiligen Franziskus mit dem Sultan von Ägypten wohl im Spätsommer 1219¹ hatte den Zweck, die dortigen ‚Sarazenen‘ durch die Predigt des Evangeliums zu missionieren.² Im Vordergrund der ältesten Quellen stand

- 1 Damiette, wohl zwischen dem 29.8. und dem 26.9.1219, s. BERG, Dieter / LEHMANN, Leonhard (Hg.): Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Kevelaer 2009 (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Band I: Franziskus-Quellen, im Folgenden FQ) 234, Anm. 95.
- 2 Brief des Jacques de Vitry aus Damiette von Februar/März 1220: HUYGENS, Robert Burchard Constantijn (Hg.): Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170–1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre. Leiden 1960, 123–133, hier 132 [b, c]; dt. Übers.: FQ (wie Anm. 1) 1536f.: Bruder Franziskus „war damals zu unserem Heer gestoßen. In seinem Eifer für den Glauben ließ er sich nicht davon abhalten, in das Heer unserer Feinde hinüberzugehen. Obwohl er den Sarazenen während mehreren Tagen das Wort Gottes predigte, richtete er nur wenig aus. Doch der Sultan, der König von Ägypten, bat ihn insgeheim, für ihn zum Herrn zu beten, damit er auf göttliche Erleuchtung hin derjenigen Religion anhangen könne, die Gott mehr gefalle.“ – Ders. Autor in seiner *Historia occidentalis* von vor 1221 IX 8, siehe HINNEBUSCH, John Frederick (Hg.): The *Historia Occidentalis* of Jacques de Vitry. A Critical Edition. Fribourg 1972, 158–163, hier 162; dt. Übers.: FQ (wie Anm. 1) 1541: Franziskus „predigte ihm und seinem Gefolge während einiger Tage den Glauben an Christus. Der Sultan hörte ihm sehr aufmerksam zu. Doch da er schließlich befürchtete, Leute aus seinem Heer könnten sich auf Grund der Wirksamkeit seiner Worte zu Gott bekehren und ins Heer der Christen überlaufen, befahl er, ihn mit allen Ehren und unter Geleitschutz ins Lager der Unsrigen zurückzuschicken [...]. Im Übrigen hörten alle Sarazenen gerne zu, wenn die genannten Minderen Brüder vom Glauben an Christus und von der Lehre des Evangeliums predigten.“ – Doctoris Seraphici S. Bonaventurae *Legenda Maior* S. Francisci. In: *Analecta Franciscana* 10 (= AF 10) 555–652, hier 601, cap. IX.8; dt. Übers.: FQ (wie Anm. 1) 745f.: „Durch eine Weisung Gottes erleuchtet, gab jedoch der Diener Gottes [dem Sultan] zur Antwort: ‚Wenn du dich mit deinem Volke zu Christus bekehren willst, will ich aus Liebe zu ihm gern bei euch bleiben [...]‘. Da sagte der Heilige: ‚Versprichst du mir für dich und dein Volk, du werdest den Glauben an Christus annehmen, wenn ich unversehrt durchs Feuer gehe‘ [...].“ S. Bonaventurae *Legenda Maior*, 601, cap. IX.9, dt. Übers.: FQ (wie Anm. 1) 746: „Da er nun sah, er werde weder die Bekehrung dieses Volkes erreichen [...]“. Die Quelle wird auf 1262/1263 datiert: FQ (wie Anm. 1) 687. – Vgl. TOLAN, John: *Le Saint chez le Sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation*. o. O. 2007; hier (43–74) wird die *Historia occidentalis* auf 1223–1225 datiert.

jedoch die Bekehrung des Herrschers selbst.³ Etwas später wird Franziskus (und seinen Begleitern) das Motiv unterstellt, durch die Verkündigung bei den ‚Heiden‘ das Martyrium zu erlangen;⁴ ebenfalls nachgeschoben ist die Behauptung, dass Franziskus Frieden habe stiften wollen, um die Christen vor der dann

3 Nachweise der Quellen in FQ (wie Anm. 1) 234, Anm. 95, und 1543.

4 Vgl. die Beobachtung ebd., 1543. Das Motiv taucht offenbar zum ersten Mal in der ersten Lebensbeschreibung des Thomas von Celano auf, nach FQ (wie Anm. 1) 187, von 1228/1229 siehe Fr. Thomae de Celano Vita Prima S. Francisci. In: AF 10, 1–117, hier 42; dt. Übers.: FQ (wie Anm. 1) 232, cap. XX. Titel: „Aus Sehnsucht nach dem Martyrium zieht Franziskus zuerst nach Spanien und dann nach Syrien [...]“. Fr. Thomae de Celano Vita Prima, 42, cap. XX.55; FQ (wie Anm. 1) 232: „Im sechsten Jahre seiner Bekehrung wollte er nämlich aus flammender Sehnsucht nach dem heiligen Martyrium nach Syrien hinüberfahren, um den Sarazenen und anderen Ungläubigen den christlichen Glauben zu verkünden und Buße zu predigen. Als er dazu ein Schiff bestieg, wurde er jedoch infolge ungünstigen Windes mit der übrigen Schiffsbesatzung nach Slavonien verschlagen. Wie er sah, dass sich sein heißer Wunsch nicht erfüllte, bat er kurze Zeit später Schiffsleute, die nach Ancona fahren wollten, sie möchten ihn mitnehmen [...]“. Fr. Thomae de Celano Vita Prima, 42f., cap. XX.56; FQ (wie Anm. 1) 233: „Der Diener Gottes des Allerhöchsten, Franziskus, ließ nun das Meer hinter sich und durchzog das Festland [sc. Spanien] [...]. Obgleich Franziskus wie der Rebstock im Evangelium eine Fülle auserlesenster Früchte aus sich hervorbrachte, so erkaltete in ihm doch keineswegs sein erhabener Vorsatz und sein glühendes Verlangen nach dem Martertode. Denn schon nach kurzer Zeit machte er sich auf den Weg nach Marokko, um dem Miramamolin und seinen Leuten Christi Evangelium zu verkünden [...]“. Fr. Thomae de Celano Vita Prima, 43f., cap. XX.57; FQ (wie Anm. 1) 233f.: „Im dreizehnten Jahre seiner Bekehrung zog er nämlich nach Syrien, wo täglich heldenhafte und erbitterte Kämpfe zwischen Heiden und Christen ausbrachen. Er hatte einen Gefährten mitgenommen und fürchtete sich nicht, vor das Antlitz des Sultans der Sarazenen hinzutreten. [...] Doch ehe er zum Sultan vorgelassen wurde, nahmen ihn dessen Leute gefangen, überhäuften ihn mit Schmähungen und misshandelten ihn mit Schlägen. Doch er ließ sich nicht abschrecken. Man stellte ihm Marterqualen in Aussicht, doch er kannte keine Furcht. Selbst als man ihm mit dem Tode drohte, erschrak er nicht.“ – Noch deutlicher derselbe Autor in der Zweiten Lebensbeschreibung, die nach Oktober 1244 entstanden ist (dazu: FQ [wie Anm. 1] 187f.), siehe Fr. Thomas de Celano Vita Secunda S. Francisci. In: AF 10, 127–268, 149, lib. II, cap. IV.30; dt. Übers. FQ (wie Anm. 1) 317: „Zur Zeit, als das Heer der Christen Damiette belagerte, war auch der Heilige Gottes mit seinen Gefährten zugegen; denn aus glühendem Verlangen nach dem Martyrium waren sie über das Meer gezogen.“ – Siehe ferner S. Bonaventurae Legenda Maior (wie Anm. 2) 599–601, cap. IX.5–9; dt. Übers.: FQ (wie Anm. 1) 743–746. – Vgl. TOLAN: Le Saint chez le Sultan (wie Anm. 2) 95–122, 181–218.

eingetretenen schweren Niederlage im Krieg zu bewahren.⁵ Die ‚Heidenpredigt‘ wurde aus der ‚Rettung‘ christlicher Seelen hergeleitet.⁶

In einer der frühesten Darstellungen ist hingegen gar nicht von einer Predigt die Rede, sondern von einer Aufforderung zur Glaubensdisputation; sie wird dem Franzosen Ernoul zugeschrieben, der den größten Teil seines Lebens im Orient verbrachte und Augenzeuge der Geschehnisse zwischen dem dritten und dem fünften Kreuzzug war. ‚Ernoul‘ ließ um 1227/1229 Franziskus seine Missionsabsicht gegenüber dem Sultan so begründen: „Wenn Ihr uns anhören und uns verstehen wollt, werden wir Euch im Angesicht der klügsten Männer Eures Landes – wenn Ihr sie nur kommen lassen wollt – mit unwiderlegbaren Argumenten beweisen, dass Euer Gesetz nichtig ist.“ Als der muslimische Herrscher zögerte, hätten Franziskus und sein Begleiter erneut gebeten, die Gelehrten der Gegenseite beizuziehen und hinzugefügt: „Falls es uns, vorausgesetzt, sie wollen uns zuhören und zu verstehen suchen, dann nicht gelingen sollte, mit vernünftigen Überlegungen zu beweisen, dass wahr ist, was wir behaupten, nämlich dass Eure Religion falsch ist, dann befiehlt, dass man uns die Köpfe abschlägt.“ Einige der „einflussreichsten Würdenträger und der weisesten Männer“ des Reiches kamen tatsächlich hinzu, verweigerten sich aber dem Gespräch mit den Worten:

5 Erst so in Fr. Thomas de Celano Vita Secunda (wie Anm. 4) 149, cap. IV:30; dt. Übers. FQ (wie Anm. 1) 317: Franziskus habe die Niederlage der Christen vorausgesehen, doch habe er gezögert, dies zu offenbaren, weil er fürchtete, für einen Narren gehalten zu werden. Erst auf Zureden seines Gefährten habe er seine Bedenken überwunden: „Da sprang der Heilige auf und richtete heilsame Mahnworte an die Christen. Um den Kampf zu verhindern, verkündete er die Niederlage. Jedoch die Wahrheit wurde zum Gespött [...]“ Die Christen erlitten eine „gewaltige Niederlage“. Demnach ging es Franziskus in der Sicht des Chronisten nicht um die Verhinderung des Krieges, sondern um die eines Sieges der ‚Sarazenen‘ über die Christen. Thomas fügt denn auch an: „Vor allem aber betrauerte Franziskus die Spanier, deren ungestümes Draufgängertum im Kampf nur wenige am Leben gelassen hatte, wie er sah.“ Und fügt selbst kommentierend hinzu: „Möchten doch die Fürsten der Erde dies erkennen, dass es nicht leicht ist, gegen Gott, das heißt gegen den Willen des Herrn, zu kämpfen [...]. Wenn nämlich der Sieg von oben soll erhofft werden, dann muss man die Schlachten mit dem Geiste Gottes schlagen.“

6 Vgl. HUYGENS, Lettres (wie Anm. 2) 75f.; dt. FQ (wie Anm. 1) 1534f.; HINNEBUSCH, Historia Occidentalis (wie Anm. 2) 158–162, bes. 161, dt. Übers. FQ (wie Anm. 1) 1540f.: „Nicht nur die Christgläubigen, sogar Sarazenen und in der Dunkelheit des Unglaubens Befangene bewundern die Demut und Vollkommenheit der Brüder, wenn diese zu ihnen kommen und ihnen ohne jede Furcht predigen“.

„Was uns betrifft, wollen wir nicht einmal anhören, was sie sagen. Und auch Euch raten wir, nicht anzuhören, was sie sagen, denn das Gesetz verbietet es, Predigern einer anderen Religion das Ohr zu leihen. Sogar wenn wir es wären, die gegen unser Gesetz predigen und reden wollten, so verlangt eben dieses Gesetz, dass man solchen Leuten den Kopf abschlägt. Deshalb befehlen wir Dir bei Gott und beim Koran, dass Du sie sofort enthaupten lässt, wie das Gesetz es gebietet.“ Daraufhin verabschiedeten sie sich, „ohne ein weiteres Wort hören zu wollen.“ Der Sultan habe sich dem Bescheid seiner Berater gebeugt, aber die beiden Christen ausnahmsweise nicht töten lassen: „Denn ich wäre ein schlechter Spieler, würde ich Euch auf derartige Weise vergelten, dass Ihr bewusst den Tod gewagt habt, um meine Seele zu retten und Gott, dem Herrn, zu übergeben.“⁷

Nach ,Ernouls‘ Darstellung seien Franz und sein Begleiter frustriert abgezogen, nachdem sie niemand habe anhören und verstehen wollen. Nichts berechtigt also zu der Annahme, in Damiette hätte es einen Glaubensdialog oder eine förmliche Disputation über beide Religionen gegeben, und auch dass Franz eine Predigt vor dem Sultan halten konnte, mag man glauben oder auch nicht. Sicher ist nur die Begegnung zwischen dem christlichen Gottesmann und dem muslimischen Herrscher selbst. Für gewiss kann gelten, dass dieses Treffen ohne unmittelbare Folgen blieb. Historiker können die Begebenheit als erbauliche Heiligungsgeschichte einordnen und ihr einen Sinn im Kontext der Missionsgeschichte verleihen,⁸ aber politikgeschichtlich müsste ihr Urteil skeptisch aus-

7 GOLUBOVICH, Girolamo (Hg.): *Chronique d'Arnoul et de Bernard le Trésorier*, publiée pour la première fois par M. L. DE MAS LATRIE. Paris 1873, ND in: DERS.: *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, Bd. 1. Quaracchi 1906, 10–13, hier 12; vgl. Bernardi *Thesaurarii Liber de Acquisitione Terrae Sanctae ab an. 1095 usque ad an. circiter 1320 a fr. Francisco Pipino Bononiensi Ord. Praed.* In: MURATORI, *Scriptores*, tom. 7. Mailand 1725, 846–848, ND in: GOLUBOVICH (Hg.): *Biblioteca bio-bibliografica*, 13f., hier 13; dt. Übers. FQ (wie Anm. 1) 1544–1546. – Harmonisierend, wie es methodisch heute unzulässig wäre, wertet die Quellen aus VAN DER VAT, *Odulphus: Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*. Werl 1934 (Veröffentlichungen des internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen. Missionswissenschaftliche Studien. Neue Reihe, 6) 52f.; vgl. TOLAN, *Le Saint chez le Sultan* (wie Anm. 2) zu ,Ernoult‘, 75–94.

8 Vgl. VAUCHEZ, André: *Die Bettelorden und ihr Wirken in der städtischen Gesellschaft*. In: DERS. (Hg.): *Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*. Freiburg – Basel – Wien 1994 (*Die Geschichte des Christentums*, 5) 833–860, 835f.; MAYER, Hans Eberhard: *Geschichte der Kreuzzüge*. Stuttgart ¹⁰2005, 264; vgl. VAN DER VAT, *Anfänge* (wie Anm. 7) 51–59, 177.

fallen. Denn was wäre anzunehmen, wenn – kontrafaktisch gefragt – Franziskus den Sultan wirklich bekehrt hätte? Sicher wäre al-Kāmil Muḥammad al-Malik gestürzt und vermutlich auch getötet worden, ohne dass sich seine Untertanen ebenfalls zum Christentum bekehrt hätten.⁹ Die Folgen der Revolte wären unkalkulierbar gewesen; bestenfalls hätte sich das gegnerische Heer aufgelöst und dies den Kreuzfahrern den militärischen Sieg gebracht. Zu bezweifeln ist, dass der fromme Mönch darauf schon spekuliert hätte. Ähnliches gälte für die Vermutung, dass Franziskus besonders die Mission unter den Muslimen im Umfeld des Sultans zum Zwecke eines Frontenwechsels der ‚sarazenischen‘ Soldaten zugunsten des christlichen Heeres im Auge gehabt haben sollte.

Welche Hoffnungen konnte man aber überhaupt im ‚Mittelalter‘ an Gespräche zwischen den Vertretern verschiedener Religionen knüpfen? In der Gegenwart verbinden viele mit Religionsgesprächen große Erwartungen; zwar setzt kaum jemand auf die Überwindung dogmatischer Kontroversen oder kultischer Sondertraditionen, aber viele glauben doch daran, dass reden allein schon hilft, Missverständnisse auszuräumen, gegenseitige Achtung zu stärken und Frieden zu stiften.¹⁰ Wenn das auch für das ‚Mittelalter‘ gelten sollte, ja die frühere Epoche unserer Gegenwart darin möglicherweise sogar als Vorbild dienen könnte, müsste demnach danach gefragt werden, wann, wo und wie Gespräche dieser Art überhaupt zustande gekommen sind oder zustande kommen konnten. Vor der Analyse des kommunikativen Austauschs selbst wäre also nach der Geschichte interreligiöser Begegnungen zu fragen. Für dieses große Thema können im Folgenden nur einige Hinweise gegeben, Befunde vorgeführt und Thesen aufgestellt werden. Allerdings empfiehlt es sich, dabei nicht nur das christlich-muslimische Verhältnis ins Visier zu nehmen, sondern auch die Juden einzubeziehen; das hat praktische, durch Quellenlage und Forschungsstand

9 Vermutlich hätte al-Kamils Bruder al-Muazzam, der ayyubidische Teilherrscher von Syrien und Palästina, die Schwäche des Herrschers von Ägypten ausgenutzt, aber auch unter den Emiren des Landes hatte al-Kamil wenige Freunde, siehe MAYER, Geschichte der Kreuzzüge (wie Anm. 8) 260–265.

10 Vgl. BORGOLTE, Michael: Die monotheistische Trias des Mittelalters im welthistorischen Vergleich. In: GOEBEL, Bernd / ENDERS, Markus (Hg.): Die Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen und hohen Mittelalter. Freiburg i. Br. 2019 (Fuldaer Studien, 24) 13–28, 13f.; DREWS, Wolfram: Potentiale des Dialogs. Chancen und Risiken der Grenzüberschreitung. In: TISCHLER, Matthias / FIDORA, Alexander (Hg.): Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter. Münster 2011 (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte, 7) 249–265, hier 249f.

bedingte Gründe, vor allem aber sprechen für diesen Ansatz die historischen Verhältnisse selbst.

Franziskus von Assisi und der Sultan von Ägypten trafen 1219 nämlich in einer Welt aufeinander, die seit Jahrhunderten von drei Religionen dominiert war, neben dem Christentum und dem Islam noch vom Judentum.¹¹ Im Westen reichte diese Welt der Eingottgläubigen bis zum Atlantik, im Osten bis zum Arabischen Meer. Es handelte sich also um eine Region, die größer war als die antike Mittelmeerwelt; man kann sie als ‚monotheistische Weltzone‘ bezeichnen.¹² Zwar wirkten alle drei Religionen bis Anfang des 13. Jahrhunderts weiter nach Asien hinein: Der Islam war hier ins Zentrum vorgedrungen¹³ und hatte in Indien nach ersten Erfolgen im frühen Mittelalter seit dem 11. Jahrhundert und besonders 1206 erhebliche Geländegewinne erzielt;¹⁴ die christliche Kirche

- 11 BORGOLTE, Michael: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes, 300 bis 1400 n. Chr. München 2006 (Siedler Geschichte Europas); DERS.: Juden, Christen und Muslime im Mittelalter. In: HONNEFELDER, Ludger (Hg.): Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft. Berlin 2011, 27–48 und 423–437, ND in: BORGOLTE, Michael: Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung. Hg. v. LOHSE, Tillmann / SCHELLER, Benjamin. O. O. [Berlin – Boston] 2014 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 24) 401–424; HERBERS, Klaus: Christen, Juden und Muslime. Kontakte und Abgrenzungen während des hohen Mittelalters auf der Iberischen Halbinsel. In: TISCHLER / FIDORA, Christlicher Norden (wie Anm. 10) 37–54; OSCHEMA, Klaus / LIEB, Ludger / HEIL, Johannes (Hg.): Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im Mittelalter. Berlin – München – Boston 2015 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, 2).
- 12 Vgl. BORGOLTE, Michael: Über den Tag hinaus. Was nach dem Schwerpunktprogramm kommen könnte. In: DERS. / Bernd SCHNEIDMÜLLER (Hg.): Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule. Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School. Berlin 2010 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 16) 309–328, hier 320.
- 13 Vgl. PAUL, Jürgen: Zentralasien. Frankfurt am Main 2012 (Neue Fischer Weltgeschichte, 10) 82–87; RUTHVEN, Malise / NANJL, Azim: Historical Atlas of Islam. Cambridge, Mass. 2004, 40–43; GOLDEN, Peter: The Karakhanids and early Islam. In: SINOR, Denis (Hg.): The Cambridge History of Inner Asia. New York – Post Chester – Melbourne et al. 1990, 343–370 und 485–490.
- 14 WINK, André: Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World, Vol. I: Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th–11th Centuries. Boston – Leiden 2002, 51, 129–131, 202f.; Vol. II: The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th–13th Centuries. Boston – Leiden 2002, 122f., 127; ARNOLD, David: Südasien. Frankfurt am Main 2012 (Neue Fischer Weltgeschichte, 11) 206–211; KULKE, Hermann / ROTHERMUND, Dietmar: Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute. München ²2010, 207–216; KRÄMER, Gudrun: Geschichte des Islam. München 2005, 245–251.

in Persien, die sich völlig zurecht ‚Kirche des Ostens‘ nennt,¹⁵ hatte auch die Christen in Indien hierarchisch organisiert¹⁶ und war vor allem mit ihren Missionaren bis tief nach China gelangt; und selbst die Juden hatten Siedlungen bis nach Kaifeng in der chinesischen Provinz Henan¹⁷ und an der Malabarküste von Indien¹⁸ errichtet. Nirgends blieben in diesen Großregionen Christen, Juden und Muslime so unter sich wie in Europa, im nördlichen Afrika bis zum Regenwald und entlang der Pazifikküste sowie in Vorderasien. In Persien hatte sich trotz arabischer Eroberung die einheimische Religion des Zoroastrismus tapfer behauptet; noch für die Wende zum 11. Jahrhundert bezeugt ein arabischer Historiker, dass Zoroastrier, Muslime und Juden die stärksten Religionsgemeinschaften in Irak und Iran stellten.¹⁹ In Indien hatte der Islam die autochthonen Religionen Brahmanismus, Jainismus und ‚Hinduismus‘ bei weitem nicht verdrängen können,²⁰ während sich in China nach dem Eindringen des indischen Buddhismus der herrschende Kanon der ‚Drei Lehren‘ unter Einschluss des einheimischen Daoismus und Konfuzianismus ausbildete.²¹ Dieser Dreiklang

15 BAUMER, Christoph: *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*. London – New York ²2016; DERS.: *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens*. Stuttgart 2005; BAUM, Wilhelm / WINKLER, Dietmar W.: *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*. Klagenfurt 2000; GILLMAN, Ian / KLIMKEIT, Hans-Joachim: *Christians in Asia before 1500*. Richmond, Surrey 1999; HAMILTON, Bernard: *Die christliche Welt des Mittelalters. Der Osten und der Westen*. Düsseldorf – Zürich 2004, 235–251.

16 BAUMER, *Frühes Christentum* (wie Anm. 15) 235.

17 Und zwar mindestens seit dem 12. Jahrhundert; sie kamen wohl aus Chorasán: YEHOŠUA-RAZ, Ben Zion: *Khurasan*. In: STILLMAN, Norman A. (Hg.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Vol. 1–5. Leiden – Boston 2010, hier Vol. 3, 156–160, hier 160.

18 WEIL, Shalva: *India*. In: STILLMAN, *Encyclopedia* (wie Anm. 17) Vol. 2, 565–568, hier 567: Um 1000 und 1344 u. Z.; PARK, Thomas: *Long-Distance Trade*, 2. In: Ebd., Vol. 3, 282–287, hier 285; FISCHER, Walter J.: *Cochin in Jewish History. Prolegomena to a History of the Jews in India*. In: *American Academy for Jewish Research. Proceedings* 30 (1962) 37–59, hier 37. – Auf die Suche nach Juden an den Höfen der Mongolen begibt sich AMITAI, Reuven: *Jews at the Mongol Court in Iran. Cultural Brokers or Minor Actors in a Cultural Boom?* In: VON DER HÖH, Marc / JASPERT, Nikolas / OESTERLE, Jenny Rahel (Hg.): *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*. Paderborn 2013 (*Mittelmeerstudien*, 1) 33–45.

19 MOREEN, Vera B.: *Iran/Persia, 1. 634–1500*. In: STILLMAN, *Encyclopedia* (wie Anm. 17) Vol. 2, 581–584, hier 583.

20 ARNOLD, *Südasiensien* (wie Anm. 14) 205.

21 Allgemein: MALMQVIST, Göran: *Chinesische Religionen*. In: TRE 7 (1981) ND ebd. 1993, 760–782; CLART, Philip: *Die Religionen Chinas*. Göttingen 2009; REITER, Florian C.: *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur*. München 2002. – Zu den ‚Drei Lehren‘: GENTZ, Joachim: *Die Drei Lehren (sanjiao) Chinas in Konflikt und Harmonie. Figuren und Strategien einer Debatte*. In: FRANKE, Edith / PYE, Michael (Hg.): *Religionen Nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt*

wurde auch, zu unterschiedlichen Zeiten, in Korea und Japan, später noch im nördlichen Vietnam um Hanoi, rezipiert.²² Von den anderen asiatischen Religionen hätte wohl am ehesten der missionarisch agierende Buddhismus auch in der ‚monotheistischen Zone‘ Erfolg haben können, doch war er daran schon im 8. Jahrhundert durch die politischen Machtverhältnisse in Zentralasien und den selbst expansiven Islam gehindert worden.²³

In Europa und den Ländern am Mittelmeer waren allerdings die Siedelgebiete von Christen, Juden und Muslimen so ungleich verteilt, dass die Bedingungen für eine Kommunikation untereinander stark divergierten.²⁴ Im Gespräch mit den anderen mussten fast überall die Juden sein. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer und dem Verlust ihrer Hauptstadt Jerusalem hatten sie zwar wiederholt eigene Reiche geführt,²⁵ aber zuletzt war ihnen das im 10.

in Ost- und Südostasien. Berlin 2006, 17–40; vgl. auch PYE, Michael: Die „Drei Lehren“ und das Tauziehen der Religionen in chinesischen Tempeln Südostasiens. In: Ebd., 41–60.

- 22 Zu Korea: HOLCOMBE, Charles: *A History of East Asia. From the Origins of Civilization to the Twenty-First Century*. Cambridge 2011, 77, 82, 113f., u. ö.; MIURA, Kunio: Taoism in the Korean peninsula. In: PREGADIO, Fabrizio (Hg.): *The Routledge Encyclopedia of Taoism*, Vol. 1 und 2. London – New York 2008, ND 2011, Vol. 1, 190–192, hier 190; BALDRIAN-HUSSEIN, Farzeen: neidan. In: Ebd., Vol. 2, 762–766; DESPEUX, Catherine: yangsheng. In: Ebd., Vol. 2, 1148–1150. – Zu Japan: SAKADE, Yoshinobu: Taoism in Japan. In: Ebd., Vol. 1, 192–196, 192f.; OGAWA, Keiji: Japan, I. Religionsgeschichtlich. In: TRE 16 (1987) ND ebd. 1993, 511–538, hier 512f.; COMO, Michael: Weaving and Binding. Immigrant Gods and Femal Immortals in Ancient Japan. *Honolulu* 2009, 84–108; HOLCOMBE, 88, 116–124, 153. – Zum nördlichen Vietnam: FREIBERGER, Oliver / KLEINE, Christoph: *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen 2011, 83–88.

- 23 GOLDEN, Karakhanids (wie Anm. 13) 344; DERS.: *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden 1992, 141; LIU, Xinru / SHEFFER, Lynda Norene: *Connections Across Eurasia. Transportation, Communication, and Cultural Exchange on the Silk Roads*. Boston – Burr Ridge, IL – Dubuque, IA et. al. 2007, 172–174; SCHMIDT-GLINTZER, Helwig: *Geschichte Chinas bis zur mongolischen Eroberung, 250 v. Chr. – 1279 n. Chr.* München 1999 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, 26) 46f. – Im mongolischen Ilkhanat brachte später die Konversion Gazans zum Islam (1295) das Ende des ‚iranischen Buddhismus‘ (1295): HUTTER, Manfred: *Minderheitenreligionen im Iran: Buddhismus, Judentum, Christentum, Baha'itum*. In: PAUL, Ludwig (Hg.): *Handbuch der Iranistik*. Wiesbaden 2013, 206–221, hier 207. – Die jüdischen Kaufleute von Alt-Kairo standen mit hinduistischen Händlern in Kontakt: GORTEIN, Shelomo Dov: *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Voll. 1–6. Berkeley – Los Angeles – London 1967–1993, ND ebd. 1999, hier Vol. 2: *The Community* (1971, ND 1999) 277.

- 24 Vgl. zum Folgenden: BORGOLTE, Christen, Juden, Muselmanen (wie Anm. 11); kurzgefasst auch: DERS.: *Geschehenskomplexe und Regionen*. In: MELVILLE, Gert / STAUB, Martial (Hg.): *Enzyklopädie des Mittelalters*, Bd. 1. Darmstadt 2013, 299–309 und 499–501.

- 25 Antike Dynastien in Adiabene, Mesopotamien, von 45 bis 116 / 216 u. Z., s. BOHAK, Gideon: *Adiabene*. In: WERBLOWSKI, Raphael Judah / WIGODER, Geoffrey (Hg.): *The Oxford Dictionary*

Jahrhundert bei den Chazaren nördlich des Schwarzen Meeres misslungen (ca. 650–965).²⁶ Das jüdische Schicksal, in der Verbannung (hebräisch: ‚Galut‘) oder in freiwilliger Zerstreuung (griechisch: ‚Diaspora‘)²⁷ zu leben, war zwar älter und ging schon auf die Zeit König Salomons zurück,²⁸ prägte aber besonders das mittelalterliche Jahrtausend. Sie siedelten allein, in Familien und kleinen Gruppen oder in Gemeinden unter den andersgläubigen Herrschaften von Christen und Muslimen. Bei weitem die meisten von ihnen waren muslimischen Staatswesen in Asien und Afrika untertan; um 1170 schätzt man deren Anteil auf 90 %, während die europäische Quote der Judenheit erst zum Ende des Mittelalters allmählich auf gut 40 % anstieg.²⁹ Ihr Zusammenhalt wurde nach dem Verlust des Tempels nicht durch eine hierarchisch aufgebaute Institution oder eine genossenschaftlich fundierte Körperschaft gesichert, sondern allein durch die Berufung auf die gemeinsame religiöse Tradition. Diese hüteten die großen Religionsschulen im Zweistromland und Palästina,³⁰ aber wenn es trotzdem ungezählte Abweichungen und Sondergruppen gab, wurde die Ein-

of the Jewish Religion. New York – Oxford 1997, 18; Wikipedia-Artikel ‚Adiabene‘ unter: URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Adiabene> (zuletzt abgerufen am 31. 08. 2018), vgl. BORGOLTE, Michael: Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte. Von 3000 v. u. Z. bis 1500 u. Z. Darmstadt 2017, 93, 617, und im Yemen, Königreich von Ḥimyar, 4.–6. Jh. u. Z., siehe ERAQI KLORMAN, Bat-Zion: Yemen. In: STILLMAN, Encyclopedia (wie Anm. 17) Vol. 4, 627–639, hier 629.

- 26 Zuletzt bes. GOLDEN, Peter B.: Khazars. In: STILLMAN, Encyclopedia (wie Anm. 17) Vol. 3, 150–152; DERS. (Hg.): The World of the Khazars. New Perspectives. Leiden 2007; DERS.: The People of the south Russian steppes. In: SINOR, Cambridge (wie Anm. 13) 256–284 und 466–478, 263–270.
- 27 TOCH, Michael: Juden. In: BORGOLTE, Michael (Hg.): Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch. Berlin – Boston 2014, ND Berlin 2017, 239–250, hier 239.
- 28 SCHULZE, Kirsten: Lebanon. In: STILLMAN, Encyclopedia (wie Anm. 17) Vol. 4, 223–228, 223f. – Auf die Verbindung Salomons mit der Königin von Saba werden teilweise die äthiopischen Juden zurückgeführt, die sich selbst ‚Beta Israel‘ (‚Haus Israel‘) nennen; ob sie eine ‚mittelalterliche‘ Geschichte hatten, ist nicht zu klären, vgl. ANONYMUS, Ethiopian Jews. In: WIGODER, Geoffrey / SKOLNIK, Fred / HIMELSTEIN, Shmuel (Hg.): The New Encyclopedia of Judaism. New York 1989, ND 2002, 254f.; KAPLAN, Steven: Beta Israel. In: WERBLOWSKI / WIGODER, Oxford Dictionary (wie Anm. 25) 119.
- 29 DELLAPERGOLA, Sergio: Demography. In: STILLMAN, Encyclopedia (wie Anm. 17) Vol. 2, 53–66, hier 53–55; vgl. TOCH, Michael: The Emergence of the Medieval Jewish Diaspora(s) of Europe from the Ninth to the Twelfth Centuries, with Some Thoughts on Historical DNA Studies. In: CASTAÑO, Javier / FISHMAN, Talya / KANARFOGEL, Ephraim (Hg.): Regional Identities and Cultures of Medieval Jews. London 2018, 21–35.
- 30 Vgl. RUSTOW, Marina: Yeshivot in Babylonia/Irak. In: STILLMAN, Encyclopedia (wie Anm. 17) Vol. 4, 641–646; ERDER, Yoram: Yeshiva of Palestine. In: Ebd., 639–641; vgl. auch WECHSLER, Michael G.: Daniel ben Ḥasday. In: Ebd., Vol. 2, 19f.

heit des Judentums doch durch niemanden in Frage gestellt.³¹ Ein wesentliches Instrument zur Bewahrung der Kohärenz war der Austausch durch Reisende – Pilger nach Jerusalem, Gesandte im Dienst fremder Herren, mehr noch durch Händler und durch Gelehrte auf der Suche nach dem Wissen.³²

Christen und Muslime hatten sich die monotheistische Welt aufgeteilt. Die herausragende Leistung der Herrscher war es gewesen, den Gegensatz der alten Reiche von Römern und Persern zu überwinden, sich über beide Gebiete auszudehnen und dabei noch die früheren Außengrenzen zu überwinden. So sind Christen der römischen Observanz in Europa bis an die Küsten des Atlantiks und darüber hinaus vorgedrungen,³³ während der Kaiser von Byzanz und sein Patriarch von Konstantinopel im Osten vor allem auf dem Balkan und bis zum Volk der Rus' ein nicht zu unterschätzendes Missionswerk vollbrachten.³⁴ Nordafrika ging den Christen allerdings an Herrscher des Islams verloren; zwar war das Kalifat fast von Anfang an mehr eine Idee als Realität muslimischer Gesamtherrschaft, aber islamisierten Kriegerern ist es doch gelungen, während des Mittelalters den Raum des antiken Imperium Romanum im Norden und Nordosten Afrikas politisch zu dominieren. 642 fiel ihnen Alexandria in Ägypten in die Hände, während von den ebenfalls christianisierten Nachbarländern im Süden Nubien erst später der muslimischen ‚umma‘ zugefügt wurde (1276) und das Gebirgsreich von Aksum/Äthiopien sich sogar im ganzen Mittelalter den Anhängern des ‚Propheten‘ entziehen konnte.³⁵ Nur wo die Muslime auf Völker stießen, die noch nicht christianisiert waren, wie bei den westafrikanischen

31 SELTZER, Robert M.: Pluralism, religious. In: WERBLOWSKI / WIGODER, Oxford Dictionary (wie Anm. 25) 537f., hier 537.

32 NEWHAUSER, Richard G.: Jewish Travelers. In: FRIEDMAN, John Block / FIGG, Kristen Mossler (Hg.): Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia. New York – London 2000, 303f.; BORGOLTE, Michael: Augenlust im Land der Ungläubigen. Wie Religion bei Christen und Muslimen des Mittelalters die Erfahrung der Fremde steuerte. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 58 (2010) 591–613, ND in: DERS., Mittelalter in der größeren Welt (wie Anm. 11) 337–360; ADLER, Elkan Nathan (Hg.): Jewish Travellers in the Middle Ages. 19 Firsthand Accounts. London 1930, ND New York 1987. Vgl. TOCH, Michael: The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages. Leiden – Boston 2013.

33 Vgl. BORGOLTE, Christen, Juden, Muselmanen (wie Anm. 11) 110–178.

34 Ebd., 156–178; BECK, Hans-Georg: Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich. In: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Spoleto 1967 (Atti della Settimane di studio, 14) 649–674; ANGENENDT, Arnold: Kaiserherrschaft und Königstaufer. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. Berlin – New York 1984 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 15) bes. 5–11.

35 Vgl. die Darstellung von HAMILTON, Christliche Welt (wie Anm. 15) 189–234.

Steppenreichen, wurde die Islamisierung nicht durch militärische Gewalt, sondern offenkundig durch die Vermittlung von Kaufleuten und Religionsgelehrten eingeleitet;³⁶ anscheinend war das auch bei den Steppennomaden in Zentralasien der Fall.³⁷ Aber anders als bei der Unterwerfung von ‚Heiden‘ durch Christen folgte auf die Konversion der politischen Führung nicht zwangsläufig der Glaubensübertritt der Völker. Vielmehr waren den muslimischen Herren lange Zeit, oft Jahrhunderte hindurch, steuerzahlende Andersgläubige lieber als gleichberechtigte Konvertiten.

Das Perserreich hatten die Araber schon unter ihren ersten Kalifen ausgelöscht, Byzanz hatten sie u. a. Syrien und Palästina abgenommen, aber die Invasion der Reichshauptstadt Konstantinopel war ihnen misslungen.³⁸ Im westlichen Europa errichteten sie im 8./9. Jahrhundert in Spanien und Sizilien (bzw. Unteritalien) eigene Herrschaften mit starken christlichen Minderheiten; sie gingen dem ‚Halbmond‘ aber wieder verloren. 1085 und erst recht 1212 unterlagen die Muslime Spaniens in entscheidenden Schlachten gegen christliche Ritter, die in derselben Zeit auch zum ersten Mal Jerusalem befreiten (1099).³⁹ Auch in Syrien und Palästina verdrängten zeitweise lateinchristliche die muslimischen Herrschaften; Saladin, der Sultan von Ägypten aus der Familie der Ayyubiden, besiegte indessen das vereinte Kreuzfahrerheer 1187 und nahm Jerusalem zwei Jahre später für die Muslime erneut in Besitz.⁴⁰ Es war das Ziel des vom Papst initiierten ‚Kreuzzugs gegen Damiette‘ (1217–1221), dem sich der heilige Franziskus angeschlossen hatte, von Ägypten aus nach Jerusalem vorzustoßen.⁴¹

36 JONES, Adam: Afrika bis 1950. Frankfurt am Main 2016 (Neue Fischer Weltgeschichte, 19) 205–210; FAUVELLE, François-Xavier: Das goldene Rhinoceros. Afrika im Mittelalter. München 2017, bes. 82–96; ILIFFE, John: Geschichte Afrikas. München 2003, bes. 69–74.

37 GOLDEN, Karakhanids (wie Anm. 13) 353.

38 Hierzu und zum Folgenden zusammenfassend BORGOLTE, Christen, Juden, Muselmanen (wie Anm. 11) 242–281.

39 Zur Kreuzzugsgeschichte: BORGOLTE, Michael: Europa entdeckt seine Vielfalt 1050–1250. Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas, 3) 222–233, mit Literaturhinweisen 423–425. Neuerdings unter vielem anderen: COBB, Paul M.: Der Kampf ums Paradies. Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge. Darmstadt 2015; RILEY-SMITH, Jonathan: Die Kreuzzüge. Darmstadt 2015, s. auch folgende Anm.

40 ASBRIDGE, Thomas: Die Kreuzzüge. Stuttgart 2010, 300–310, 314. Zu Saladin vgl. noch den Katalog von WIECZOREK, Alfried / FANSA, Mamoun / MELLER, Harald (Hg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Mannheim – Mainz 2005, und den Sammelband von GAUBE, Heinz / SCHNEIDMÜLLER, Bernd / WEINFURTER, Stefan (Hg.): Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer. Mannheim – Mainz am Rhein 2005.

41 MAYER, Geschichte der Kreuzzüge (wie Anm. 8) 255–264.

Muslime und Christen konnten also nur in begrenzten Regionen der monotheistischen Welt täglich in Kontakt treten; dort, wo die Einen über die Anderen eine flächendeckende Herrschaft errichtet hatten, lebten diese als Minderberechtigte und gegebenenfalls auch als Minderheit. Wie im Verhältnis beider zu den Juden so galt auch hier, dass bei Gesprächskontakten Parität so gut wie ausgeschlossen war. Die Frage ist, ob und unter welchen Bedingungen die virtuelle interreligiöse Kommunikation tatsächlich trotzdem möglich war und bezeugt ist; im Hinblick auf das Zusammentreffen von Damiette geht es darüber hinaus um Gespräche über Glaubensdivergenzen, für die sich der Terminus ‚Religionsgespräch‘ eingebürgert hat. Der Begriff geht wohl auf das „freundliche Gespräch in Religions- und Glaubenssachen“ zurück, von dem in der Reformationszeit gesprochen wurde, ohne dass er damals schon selbst belegt wäre.⁴² Die heitere Intonation des ‚Dialogs‘, der ja in einer ganz anderen Tradition steht als der akademische ‚Disput‘ im Sinne des Streitgesprächs mit Sieger und Besiegtem, verdeckt eine Grundproblematik, die der niederländische Religions- und Islamwissenschaftler Jacques Waardenburg so ausgedrückt hat:

„Religionen sind weder zu dem Zweck gestiftet worden, miteinander ins Gespräch zu treten, noch haben sie diese Fähigkeit kultiviert. Durch ihre Religion unterscheidet eine Gemeinschaft sich gerade von anderen [...]. Auch jetzt noch ist ein charakteristischer Zug einer großen Zahl der existierenden Religionen, dass sie gerade nicht miteinander ‚im Gespräch‘ sind. Was ihr Bedürfnis nach Verbreitung angeht, muss man viel eher von einem Wettkampf als von einem Gespräch zwischen den Religionen sprechen.“⁴³

42 DINGEL, Irene: Religionsgespräche, IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch. In: TRE 28 (1997) ND 2006, 654–681, hier 654. Hierzu und zum Folgenden: BORGOLTE, Michael: Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im „spatial turn“. In: HZ 286 (2008) 359–402, 359–371. – LUTZ-BACHMANN, Matthias / FIDORA, Alexander (Hg.): Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter. Darmstadt 2004.

43 WAARDENBURG, Jacques: Religionsgespräche, I. Allgemein. In: TRE 28 (1997) ND 2006, 631–640, hier 631. – Zur Problematik eindringlich jetzt MÜLLERBURG, Marcel / MÜLLER-SCHAUENBURG, Britta / WELS, Henrik, „Und warum glaubst du dann nicht?“ Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts. In: BORGOLTE, Michael / DÜCKER, Julia / MÜLLERBURG, Marcel et al. (Hg.): Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter. O. O. [Berlin] 2011 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 18) 261–324. Ferner WALTER, Peter: Muss(te) Raimundus Lullus scheitern? Die Möglichkeiten des Religionsdialogs damals und heute. In: OSCEMA / LIEB / HEIL, Abrahams Erbe (wie Anm. 11) 50–68.

Die Belege für religiöse Dialoge oder Dispute zwischen Christen und Juden einerseits, Christen und Muslimen andererseits, sind für das mittelalterliche Jahrtausend niemals systematisch gesammelt und analysiert worden. Bekannt sind aber eine ganze Reihe von Texten, die sich als ‚Religionsgespräch‘ geben.⁴⁴ Oft ist eindeutig zu erkennen, dass sie keineswegs das Protokoll realer interreligiöser Begegnungen sein wollten, sondern den Zweck hatten, aus der parteiischen Perspektive der Verfasser die Überlegenheit der eigenen Religion zu beweisen. Adressaten waren hier also nicht ‚die Anderen‘, sondern die eigenen Leute mit dem Zweck der Stärkung ihres Glaubens. Gelegentlich ist in der Forschung geäußert worden, dass es reale Religionsgespräche im Mittelalter „eigentlich nie gegeben“ habe.⁴⁵ Das ist aber übertrieben und wird den Quellen nicht gerecht.

Unschlüssig ist die historische Forschung, ob sich Religionsgespräche aus dem alltäglichen Umgang von Christen, Muslimen und Juden ergeben haben, wo dieser möglich war.⁴⁶ Eine quellengestützte Antwort könnte man vielleicht aus

- 44 Eine für Religionsgespräche einschlägige, aber bei weitem diesbezüglich nicht erschöpfende Liste bietet VON PERGER, Mischa: Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters. Von Minucius Felix bis Nikolaus von Kues. In: JACOBI, Klaus (Hg.): Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. Tübingen 1999 (ScriptOralia, 115) 435–494. Hierzu und zum Folgenden BORGOLTE, Christen und Juden (wie Anm. 42) 360–371 mit weiteren Literaturhinweisen.
- 45 LEWIS, Bernard / NIEWÖHNER, Friedrich: Vorwort. In: DIES. (Hg.): Religionsgespräche im Mittelalter. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4) 7–10, hier 7; vgl. dazu die Bemerkung von MÜLLERBURG / MÜLLER-SCHAUENBURG / WELS, „Und warum glaubst du dann nicht?“ (wie Anm. 43) 263, ferner 269.
- 46 Vgl. VON DER HÖH, Marc: Muslim Embassies in Renaissance Venice. The Framework of an Intercultural Dialogue. In: DERS. / JASPERT / OESTERLE, Cultural Brokers (wie Anm. 18) 163–182, hier 164f.: „The majority of this Christian-Muslim interaction of Venice was of course informal or private [...]. To a great extent the intercultural dialogue in Venice seems to have been built up by these innumerable everyday interactions. However, the sources rarely provide detailed information about such informal contacts.“ JASPERT, Nikolas: Mendicants, Jews and Muslims at Court in the Crown of Aragon. Social Practice and Inter-Religious Communication. In: Ebd., 107–147, hier 133: „Undoubtedly then, Medieval Catalan courts during the 13th and 14th centuries were centres of interreligious contact [...]. It is not easy to appreciate the varying degrees of rejection and communication that simultaneously will have marked everyday life in the shared space of the Aragon-Catalan court. What is even more difficult to grasp are the interreligious dynamics that evolved at such a point of intercultural confluence.“ BORGOLTE, Christen und Juden (wie Anm. 42) 360: „Versteht man unter ‚Religionsgesprächen‘, wie es geboten erscheint, nicht das Reden Unbeteiligter, sondern eine durchaus parteiische Auseinandersetzung über Fragen der Religion und Religiosität, und zwar im inner- wie im interreligiösen Kontakt, dann hat es sie wohl immer und überall gegeben, wo Angehörige verschiedener Glaubensrichtungen zusammenlebten oder aufeinanderstießen. Zweifellos handelt es sich also den Bedingungen nach um ein Alltagsphänomen.“

Beobachtungen zum Reisen erwarten, denn wo ein Händler, Pilger oder Literat in fremder Umgebung auf eine unvertraute Religion stieß, mochten sich ihm oder den Einheimischen Fragen nach den Unterschieden aufdrängen, die der Reisende selbst erörterte oder den Auseinandersetzungen Dritter ablauschen konnte. Zu diesem Ansatz könnten Berichte viel späterer Reisender ins Reich der Mongolen ermutigen. Von dem Franziskaner Wilhelm von Rubruk wissen wir jedenfalls, dass er in der mongolischen Hauptstadt Karakorum von Großkhan Möngke Ende Mai 1254 in eine Glaubensdisputation verwickelt wurde.⁴⁷ Solche Debatten am Hof hatten im benachbarten chinesischen Kaiserreich Tradition, galten hier aber als Belustigung, bei der auch Narren und Schauspielgruppen auftraten.⁴⁸ Wie ernst es Möngke meinte, kann man nicht sagen; jedenfalls habe er neben Wilhelm, dem katholischen Christen, auch ‚Nestorianer‘, also Angehörige der Kirche des Ostens, Muslime und Buddhisten (oder Manichäer) aufgefordert, ihre Glaubenssätze zu vergleichen und über die Wahrheit zu streiten.⁴⁹ Der Mönch aus dem Westen war nach eigener Aussage siegreich, während die Buddhisten zum Schweigen gebracht wurden, aber weder sie noch die ‚Sarazenen‘ zum Christusglauben übertreten wollten. In anderer Weise sah sich eine Generation später Marco Polo, der scharfsichtige Beobachter ohne gelehrte Bildung, bei den Mongolen mit der Aufgabe konfrontiert, Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Religionen zu bestimmen.⁵⁰ Als er sich 1292 mit seinem Onkel Maffeo in Futschou aufhielt, machte er die Bekanntschaft einer

47 Zum Folgenden BORGOLTE: Juden, Christen und Muslime (wie Anm. 11) 401f. (mit Literaturhinweisen); zu Wilhelm von Rubruk konzis: CONNELL, Charles W.: William of Rubruck. In: FRIEDMAN / FIGG, Trade, Travel (wie Anm. 32) 646–648.

48 VAN ESS, Hans: Der Konfuzianismus. München 2009, 54.

49 VAN DEN WYNGAERT, Anatasius (Hg.): [Wilhelm von Rubruk,] Itinerarium. In: Sinica Franciscana. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV, Bd. 1. Quaracchi 1929, 164–332, 292–297; zit. mit Übers. nach: REICHERT, Folker unter Mitarbeit von STOLBERG-VOWINCHEL, Margit (Hg.): Quellen zur Geschichte des Reisens im Spätmittelalter. Darmstadt 2009 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, 46) 264–271. Vgl. JACKSON, Peter / MORGAN, David (Hg.): The Mission of Friar William of Rubruck. His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253–1255. London 1990; KEDAR, Benjamin Z.: The Multilateral Disputation at the Court of the Grand Qan Möngke, 1254. In: LAZARUS-YAFEH, Hava / COHEN, Mark R. / SOMEKH, Sasson et al. (Hg.): The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam. Wiesbaden 1999, 162–183.

50 Das Folgende nach BORGOLTE: Juden, Christen und Muslime (wie Anm. 11) 402f. Zu Marco Polo: REICHERT, Folker: Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter. Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 193–197; CONNELL, Charles W.: Marco Polo (1254–1324). In: FRIEDMAN / FIGG, Trade, Travel (wie Anm. 32) 373–375; MÜNKLER, Marina: Marco Polo. Leben und Legende. München 1998.

Gruppe von Menschen, die offiziell als Heiden galten, vor Ort aber Irritationen auslösten.⁵¹ Ein ‚Sarazene‘, berichtet er, habe festgestellt, sie seien keine Heiden, weil sie keine Götzen hatten, ebenso wenig Zoroastrier, denn sie beteten das Feuer nicht an; dem Gesetz der Muslime gehorchten sie nicht, schienen aber auch die christlichen Gebote nicht zu achten. In einer gemeinsamen Untersuchung mit dem Muslim ermittelte Marco, dass sie sich doch auf die Apostel beriefen, nach einer Isolation von sieben Jahrhunderten seit der Mission ihrer Vorfahren aber nichts mehr Genaues über die Christenlehre wussten.

Während nach Marco Polo die merkwürdigen Christen die Neugier des unbekannten Muslims geweckt hatten,⁵² zeigte sich der berühmteste vormoderne (muslimische) Reisende, Ibn Battuta, geradezu ängstlich auf Distanz bedacht.⁵³ Er stammte aus Marokko und unternahm eigentlich eine Pilgerfahrt nach Mekka, war dann aber fast 25 Jahre unterwegs und erreichte dabei u. a. auch China (1325–1349). Als ein Scheich, also Glaubensgenosse, auf der Insel Krim ihn mit einem christlichen Mönch bekannt machen wollte, dem man große asketische Leistungen und visionäre Gaben nachsagte, lehnte er dies ab – nachher ärgerte er sich darüber.⁵⁴ Auch die religiösen Gespräche Anderer streifte er nur kurz. Ein Fall war die Geschichte des heidnischen Mongolenherrschers Kebek (1318–1326) in Transoxanien, der sich bei einem muslimischen Rechtsgelehrten und Prediger nach dem Koran erkundigte, mit einem Wortspiel als Antwort aber schnell zufrieden war.⁵⁵ Und auf den Malediven ließ er sich von der Konversion des Königs berichten, den das Wirken eines bösen Geistes beunruhigt hatte. Ein Gelehrter aus dem Maghreb, der den Koran auswendig hersagen

51 GUIGNARD, Elise: Marco Polo, Die Wunder der Welt. Il Milione. Übersetzung aus altfranzösischen und lateinischen Quellen und Nachwort. Frankfurt am Main – Leipzig 2003, 237–239. Die Überlieferung findet sich in der lateinischen Fassung der Handschrift aus Toledo: BARBIERI, Alvaro (Hg.): Marco Polo, Milione. Redazione latina del manoscritto Z. Versione italiana a fronte. Parma 1998, 238, 240, 242.

52 Zum Problem des Reisens bei Muslimen siehe BORGOLTE, Augenlust (wie Anm. 32) bes. 344, 357.

53 Zum Folgenden BORGOLTE, Augenlust (wie Anm. 32) 340–344; DUNN, Ross. E.: The Adventures of Ibn Battuta. A Muslim Traveler of the 14th Century. Berkeley – Los Angeles – London 2005, vgl. 1: „[...] has been rightly celebrated as the greatest traveler of premodern times“; VAN LEEUWEN, Richard: Ibn Battūta, Abu Abdallah (1304–1368). In: FRIEDMAN / FIGG, Trade, Travel (wie Anm. 32) 269f.

54 Engl. Übers.: GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen: The Travels of Ibn Battūta, A. D. 1325–1354. Vol. I–III. Cambridge 1958–1971, Vol. IV Cambridge – London 1994, hier Vol. II, 471f. Deutsche Übers.: GRÜN, Horst Jürgen: Die Reisen des Ibn Battuta, 2 Bde. München 2007, 1, 318.

55 GIBB, The Travels (wie Anm. 54) Vol. III, 556; GRÜN, Die Reisen (wie Anm. 54) 1, 365. Zu Kebek: WEIERS, Michael: Geschichte der Mongolen. Stuttgart 2004, 135.

konnte, habe den Herrscher, seine Kinder und seinen Hof durch die Erklärung des Islam überzeugt; als der Dämon dann wirklich ausblieb, sei auch die ganze Bevölkerung übergetreten.⁵⁶

Das ist eine magere Ausbeute bei dem opulenten Reisebericht Ibn Battutas mit seiner ungeheuren Fülle von Stationen und Begebenheiten. Ermutigend ist auch nicht, was über die vielen tausende Zeugnisse zu sagen war, die in einem jüdischen Gemeindearchiv in Fustat (Alt-Kairo) aus der Zeit etwa zwischen 969 und 1250 überliefert sind.⁵⁷ Die Zeugnisse beziehen sich auf Leben und Geschäfte von Händlern, die vom Mittelmeerraum bis nach Indien reichten. Auch wenn sich die meisten von ihnen auf innerjüdische Verhältnisse beziehen, bieten sie nach dem Urteil eines der besten Kenner „eine reiche Quelle von Informationen über interreligiöse Bezüge“. Umso mehr fiel diesem auf, wie selten die verschiedenen Identitäten etwa von Juden und Christen angesprochen wurden.⁵⁸ Für Muslime und Inder galt das Gleiche:

„Die Briefe der Geniza enthalten viele Bezüge auf muslimische Feste und den Fastenmonat, aber nur soweit das wirtschaftliche Leben betroffen war. Hindus unter den Geschäftsfreunden werden mit großer Wärme erwähnt und ‚Brüder‘ genannt, aber nirgends finden wir eine Bemerkung über die hinduistische Religion, deren völlige Verschiedenheit von allem, was ihnen bekannt war, den Kaufleuten der Mittelmeerländer nicht entgangen sein kann.“⁵⁹

Führte also kein Weg vom Alltagsgespräch religiös Verschiedener zum ernsthaften Glaubensdialog oder gar religiösen Streitgespräch? Dafür sprechen schon die historischen Umstände: Wo Menschen als religiöse Minderheit lebten, mussten sie gewiss solchen freundlichen oder kontroversen Begegnungen ausweichen, um sich und ihre Religion nicht in Gefahr zu bringen, während Führer einer Mehrheit diese mit außeralltäglichem Zwang herbeiführen konnten. Man könnte dann von einer stillschweigend akzeptierten Strategie der Dialogvermeidung sprechen. Dafür scheinen auch übereinstimmende Befunde an Reiseberichten

56 Engl. Übers.: GIBB, *The Travels* (wie Anm. 54) Vol. IV, 829f.; GRÜN, *Die Reisen* (wie Anm. 54) 2, 180 f. Vgl. DUNN, *Adventures* (wie Anm. 53) 229f.

57 Vgl. GOITEIN, *Mediterranean Society* 2 (wie Anm. 23) 273–311: *Interfaith Relations*.

58 Bes. ebd., 175f. (Übers. M. B.).

59 Ebd., 277 (Übers. M. B.).

verschiedener Provenienz zu sprechen, die aus den Jahrzehnten vor dem Treffen von Damiette datieren.

Das erste von diesen stammt von dem „größten jüdischen Reisenden des Mittelalters“, Benjamin von Tudela.⁶⁰ Er kam also aus dem spanischen Navarra und reiste zwischen 1159 und 1173 von Barcelona durch die Provence und Italien, setzte von Otranto über die Adria nach Korfu und durchzog Griechenland bis Konstantinopel, dann folgte er der Mittelmeerküste und unterbrach seine Reise auf Rhodos und Zypern, bevor er zum Heiligen Land aufbrach. Hier besuchte er die wichtigsten Stätten (Akkon, Haifa, Caesarea, Nablus, Jerusalem, Bethlehem, Hebron, Jaffa, Askalon, Tiberias), setzte seine Fahrt in muslimischen Herrschaften fort und kam nach Damaskus in Syrien und nach Bagdad im Irak. Vermutlich nahm er dann ein Schiff nach Basra, umsegelte die Arabische Halbinsel, machte Station in Aden, Kairo und Alexandria und kehrte von da über Sizilien nach Spanien zurück.⁶¹ Man kennt den Zweck seiner Reise nicht; da aber Benjamin von Ort zu Ort akribisch die Anzahl der Juden aufgezeichnet hat, ging es ihm wohl darum aufzuzeigen, wo Juden auf ihren Reisen die Gastfreundschaft ihrer Glaubensgenossen in Anspruch nehmen konnten. Jedenfalls fällt auf, dass sich der Autor ganz auf Angaben zu jüdischen Existenzen beschränkt und nur beiläufig Bemerkungen über die Geschichte und Lebensumstände der Andersgläubigen einfließen lässt. Natürlich muss er seine Informationen bei seinen Besuchen erfragt haben, er berichtet aber von keinem seiner zweifellos überaus zahlreichen Gespräche. Nur einmal gibt er die Unterredung Dritter wieder, als nämlich ein Rabbi Mose vergeblich durch den „Herrscher Persiens“, wohl den seldschukischen Großsultan Sanjar (1118–1157?), zum Glaubensabfall bewegt werden sollte.⁶²

Einige Jahre nach Benjamin (vielleicht 1175, jedenfalls vor 1187) unternahm der Rabbi Petachja von Regensburg eine ähnlich lange Reise, die ihn über Polen, Kiew und die Krim nach Armenien, ins Zweistromland, nach Persien, den Irak,

60 MANDEL, Jerome: Benjamin of Tudela (?–1173). In: FRIEDMAN / FIGG, Trade, Travel (wie Anm. 32) 59f., hier 59: „the greatest medieval Jewish traveler“.

61 SCHMITZ, Rolf (Übers.): Benjamin von Tudela, Buch der Reisen (Sefar Ha-Massa'ot), Bd. I. Text. Frankfurt am Main – Bern – New York et al. 1988; DAVID, Abraham: Benjamin ben Jonah of Tudela. In: STILLMAN, Encyclopedia (wie Anm. 17) Vol. 1, 417–419; vgl. BORGOLTE, Augenlust (wie Anm. 32) 338f.; HARBSMEIER, Michael: Reisen in der Diaspora. Eigenes und Fremdes in der jüdischen Reiseliteratur des Mittelalters. In: REICHERT, Folker (Hg.): Fernreisen im Mittelalter. Berlin 1998, 63–80.

62 SCHMITZ, Rolf (Übers.): Benjamin von Tudela (wie Anm. 61) 39f. Zu Sanjar: KRÄMER, Geschichte des Islam (wie Anm. 14) 137.

Syrien, Palästina und Griechenland führte.⁶³ Obgleich er sich in seinem (von einem anderen aufgezeichneten) Bericht immer wieder auf mündliche Auskünfte beruft und besonders das Verhältnis von Juden und Muslimen beschreibt und würdigt, hat er sich nach seiner Darstellung nur einmal in ein Glaubensgespräch verwickeln lassen. In der Ukraine („im Lande Qedar“) traf er auf die ihm unbekannten Karäer (Keraiten), eine religiöse Gruppe, die beanspruchte, das ursprüngliche Judentum zu repräsentieren.⁶⁴ Sein Dialog, allgemeinhistorisch gesehen ein wertvolles Frühzeugnis über die Glaubensgemeinschaft, war also ein innerjüdisches Religionsgespräch.

„Rabbi Petachja hat sie gefragt: ‚Warum glaubt ihr nicht an die Worte unserer Weisen?‘ Sie haben ihm geantwortet: ‚Weil unsere Väter sie [uns] nicht gelehrt haben.‘ Am ‘Erev Schabbat [Sabbatvorabend] schneiden sie alles auf, das sie am Schabbat essen. Sie essen im Dunkeln und sitzen den ganzen Tag auf demselben Platz. Sie beten nur Psalmen. Als Rabbi Petachja ihnen unsere Tephillah [das Hauptgebet] und die Birkat hamason [den Tischsegen] vortrug, fanden sie Gefallen daran und sagten: ‚Noch nie haben wir gehört, was der Talmud [die Lehre der Weisen] ist.‘“⁶⁵

Zur gleichen Zeit wie die beiden Juden machten sich ein Muslim und ein Christ auf weite Reisen und berichteten darüber. Ende Februar 1183 bestieg Ibn Dschubair, Sekretär des maurischen Gouverneurs von Granada, in Ceuta ein genuesisches Schiff; dieses sollte ihn auf seinem Hadsch nach Alexandria bringen.⁶⁶

63 ADLER, *Jewish Travellers* (wie Anm. 32) 64–91; Benjamin von Tudela / Petachia von Regensburg, *Jüdische Reisen im Mittelalter*. Übersetzt, mit Anmerkungen und Nachwort von Stefan SCHREINER. Köln 1988, ND Leipzig 1991, 121–164; KUYT, *Annelies: Die Welt aus sefardischer und ashkenazischer Sicht. Die mittelalterlichen hebräischen Reiseberichte des Benjamin von Tudela und des Petachja von Regensburg*. In: VON ERTZDORFF, Xenia / GIESEMANN, Gerhard (Hg.): *Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 19. bis 24. Juni 2000 an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Amsterdam – New York 2003 (Chloe. Beihefte zum Daphnis, 34) 211–231, bes. 223–231.

64 LASKER, Daniel J.: *Karaites*. In: WERBLOWSKI / WIGODER, *Oxford Dictionary* (wie Anm. 25) 391f.; DERS., *Karaism*. In: STILLMAN, *Encyclopedia* (wie Anm. 17) Vol. 3, 104–108. Zur Verbreitung der Karäer im Mittelalter vgl. BORGOLTE, *Christen, Juden, Muselmanen* (wie Anm. 11) 62, 72f. u. ö.

65 Benjamin von Tudela / Petachia von Regensburg, *Jüdische Reisen* (wie Anm. 63) 125f., vgl. 197; ADLER, *Jewish Travellers* (wie Anm. 32) 66.

66 GÜNTHER, Regina (Übers.): *Ibn Dschubair, Tagebuch eines Mekkapilgers*. Berlin 1988; SAMARRAI, Alauddin: *Ibn Jubayr (1145–1217)*. In: FRIEDMAN / FIGG, *Trade, Travel* (wie Anm.

Die Rückreise von Mekka führte ihn zunächst auf dem Landweg nach Irak, Syrien und das Land der Kreuzfahrer. Er überstand eine gefährvolle Segeltour übers Mittelmeer und gelangte bis Ende April 1185 wieder nach Granada. Seinen Bericht verfasste er schon während seiner Reise; mehrfach bezeichnet er ihn selbst als Tagebuch, und tatsächlich hat er seine Erlebnisse, Beobachtungen und Reflexionen in kurzen Abständen mit genauen Daten festgehalten. Wir wissen deshalb, dass er etwa ein Drittel seiner Reisezeit bei ‚Ungläubigen‘, also Christen, zugebracht hat, davon allein sieben Monate während der lebensbedrohenden Überfahrten nach Ägypten und von Akkon zurück nach Spanien. Was er aufschrieb, hatte er gehört, das meiste aber gesehen. Er war empfänglich für visuelle Reize, dachte aber auch viel über das Erlebte nach und hoffte auf die Ausdehnung der radikal-islamischen almohadischen Herrscher seiner Heimat nach dem ayyubidischen Ägypten. Auch wenn der fromme Zweck seiner Reise ihn nicht für Dialogbereitschaft gegenüber den Christen eingestimmt haben kann, fällt doch auf, wie sehr er sich manchmal von den Andersgläubigen angezogen fühlte, Gesprächen aber offenkundig auswich. Staunend verfolgte er beispielsweise mit anderen Muslimen eine christliche Hochzeit beim Hafen von Tyros, nahm aber keinen Kontakt auf.⁶⁷ Auf dem Schiff, das ihn zurück in den Westen bringen sollte, beobachtete er fasziniert, wie die Christen das Allerheiligenfest begingen:

„Sie feierten es mit angezündeten Kerzen. Kaum einer unter ihnen, ob groß oder klein, männlich oder weiblich, trug keine Kerze in der Hand. Ihre Priester führten sie in Gebeten an den Bug des Schiffs, dann erhoben sie sich einer nach dem anderen, um eine Predigt zu halten und die Bekenntnisse ihres Glaubens zu wiederholen. Das ganze Schiff war von oben bis unten von angezündeten Lampen erleuchtet. Auf diese Weise verbrachten wir den größten Teil der Nacht“ – offenbar, ohne auf dem engen Raum des Schiffes nachzufragen, was es mit den liturgischen Bräuchen auf sich hatte. Stattdessen setzt Ibn Dschubair seinen Bericht mit den Worten fort: „Als der Morgen kam, herrschten immer noch dieselben Windverhältnisse“.⁶⁸

32) 270f. Das Folgende nach BORGOLTE, Augenlust (wie Anm. 32) 347f., 354–359.

67 GÜNTHER, Ibn Dschubair (wie Anm. 66) 228.

68 Ebd., 234.

Auf Sizilien unter normannischer, also christlicher Herrschaft, erfuhr er zwar die Großzügigkeit und Bildung König Wilhelms, und es berührte ihn, wie freundlich ihm die Christen begegneten,⁶⁹ aber er sah darin eine Bedrohung seines eigenen Glaubens. Ein leidenschaftliches Gespräch über religiöse Angelegenheiten hatte er anscheinend nur mit einem Glaubensgenossen geführt, der – in Diensten des Königs stehend – trotzdem keinen größeren Wunsch hatte, als seinen Glauben frei zu zeigen und nach Mekka und Medina zu pilgern. Er habe geklagt: „Ihr könnt kühn euren Glauben im Islam zeigen; doch wir müssen unseren Glauben verbergen, und – aus Angst um unser Leben – müssen wir das Gebet zu Gott und die Erfüllung unserer religiösen Pflichten geheim halten.“⁷⁰ Auch sonst berichtet der Pilger aus Andalusien gelegentlich nur über Gespräche mit anderen Muslimen.⁷¹

Der christliche Reisende war einige Jahre vor Ibn Dschubair ebenfalls von Westen ins östliche Mittelmeer gefahren; er hatte sein Schiff Anfang September 1175 in Genua mit Ziel Alexandria genommen.⁷² Der Mann namens Burchard war ein Gesandter Kaiser Friedrichs I. und sollte Sultan Saladin treffen. Dieser sunnitische Kurde hatte 1171 die schiitisch-ismailitischen Fatimiden in Ägypten gestürzt und sann auf einen Vorstoß nach Syrien, um den abendländischen Christen das Heilige Land wieder abzunehmen. Er hatte gleich mit Barbarossa Kontakt aufgenommen und zur Rückendeckung um Freundschaft nachgesucht. Burchard war schon der zweite staufische Gesandte, aber er hat Saladin wohl nicht angetroffen, weil sich dieser auf Kriegszug in Syrien aufhielt. Er konnte zwar von Alexandria durch die Wüste nach Damaskus weiterreisen, hat aber offenkundig das muslimische Herrschaftsgebiet nicht verlassen und war zweifellos in der Begleitung von Leuten des Sultans. Diese Lage schränkte seine Kontaktmöglichkeiten ein, andererseits muss er in ständiger Kommunikation mit umsichtigen und gut informierten Muslimen gestanden haben. Beobachtung

69 GÜNTHER, Ibn Dschubair (wie Anm. 66) 247.

70 Ebd., 245.

71 Ebd., 38f., 258f., 261. Pragmatischer Informationsaustausch mit Christen: Ebd., 20–22, vgl. 212f.

72 Das Folgende nach BORGOLTE, Augenlust (wie Anm. 32) 346–360, das aber durch die Ergebnisse der Arbeit von Christiane Thomsen vertieft wird. Edition der Quelle in: THOMSEN, Christiane M.: Burchards Bericht über den Orient. Reiseerfahrungen eines staufischen Gesandten im Reich Saladins 1175 / 1176. Berlin – Boston 2018 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 29) 478–530.

des fremden Landes gehört zu den Aufgaben eines Gesandten,⁷³ und schon früher ist aufgefallen, wie genau Burchard in der Tat Land und Leute beschreiben konnte. Dabei war er von Städten wie Alexandria, Bosra oder Damaskus fasziniert, zumal zumindest der syrische Hauptort u. a. durch „viele Kirchen der Christen“ und „viele Juden“ hervorstach.⁷⁴ Aber auch Landbau und Viehzucht interessierten ihn, die Wasserwirtschaft, Händler aus Indien usw. Besonders erweckten die Anderen und Fremden seine Aufmerksamkeit, darunter Schwarze aus Nordafrika, aber je länger seine Reise dauerte, desto mehr spitzte sich Burchards Interesse auf die Muslime, ihre Lebensweise, ihre Religiosität und ihr Verhältnis zu den Christen zu. Nur einmal berichtet er indessen von einem Gespräch über Glaubensinhalte. Er hatte erfahren, dass Sarazenen, die im Kampf stürben, im Paradies zehn Jungfrauen ihr Eigen nennen könnten, und begehrt Auskunft über deren weiteres Schicksal, hatte aber keinen Erfolg: „Als ich zu erfahren suchte, was mit den Frauen geschehe, die dort sind, oder wohin die Jungfrauen kämen, die täglich von ihnen verbraucht werden, konnten sie mir nichts antworten“.⁷⁵

Trotzdem hat eine unlängst vorgelegte Berliner Dissertation den überzeugenden Nachweis geführt, dass Burchards Bericht so viele neue Informationen über Muslime und Islam in den Westen brachte, dass er auf direkten Auskünften in Ägypten und Syrien beruht haben muss. Die Autorin, Christiane Thomsen, urteilte klar: „Burchard erlangte seine Informationen hauptsächlich durch mündliche Vermittlung vor Ort, der Bericht zeugt von einem intensiven Austausch zwischen Muslimen und Christen.“⁷⁶ Der Gesandte hatte wohl einen besonderen Beobachtungsauftrag zum Verhältnis beider Religionen: „Kernaussage des Berichts in religiöser Hinsicht“ sei „die eines modus vivendi von

73 MÜNKLER, Marina: Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 2000, bes. 14–20; BORGOLTE, Michael: Experten der Fremde. Gesandte in interkulturellen Beziehungen des frühen und hohen Mittelalters. In: Le relazioni internazionali nell'alto medioevo. Spoleto 2011 (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 58) 945–992, ND in: DERS.: Mittelalter in der größeren Welt (wie Anm. 11) 361–399.

74 THOMSEN, Burchards Bericht (wie Anm. 72) 526.

75 Ebd., 523: *Unusquisque eorum omni die pro voluptatis explecione nove viginti commiscetur, et si quis in proelio a Christiano moritur, cottidie in paradiso decem virginibus utitur. Sed quid de mulieribus istis contingat, que nunc sunt, vel quo deveniant virgines, que cottidie secundum eos corrumpuntur, mihi respondere ignorabant.* THOMSEN, Burchards Bericht (wie Anm. 72) 298, qualifiziert Burchards Nachfrage als „ironisch“.

76 Ebd., 473; vgl. 290–307.

Christen und Muslimen ungeachtet aller Gegensätze und Spannungen. Erörtert werden theologische Unterschiede jenseits jeder Polemik und Verzerrung.“⁷⁷

In diesem einen Fall eines Reiseberichts vor Franziskus scheint es also ein weitgehend sachliches Religionsgespräch gegeben zu haben, das freilich durch politische Interessen gesteuert war.⁷⁸ Sicher ging es nicht um religiöse ‚Wahrheiten‘ und die ‚Richtigkeit‘ der einen oder anderen Religion, denn ein solches Gespräch hätte zu einer Kontroverse führen müssen, die den Bündnisverhandlungen von Saladin und Friedrich I. abträglich gewesen wären.

Alltägliche Begegnungen von Christen, Juden und Muslimen haben also nur selten zu Religionsgesprächen geführt. Wo diese explizit bezeugt sind, ist deshalb nach den besonderen Umständen zu fragen, die sie herbeigeführt oder begünstigt haben.⁷⁹ Nach dem Stand der Forschung lässt sich feststellen, dass von der Mitte des 5. bis ins 15. Jahrhundert mehr als zwei Dutzend lateinischsprachige christlich-jüdische Streitgespräche überliefert sind.⁸⁰ Diesen stehen mindestens seit dem späten 12. Jahrhundert auch hebräische Texte gleicher Art

77 THOMSEN, Burchards Bericht (wie Anm. 72) 474.

78 Vgl. ebd., 476f.: „In seiner Funktion als Gesandtschaftsbericht, dem ein dezidiert Beobachtungsauftrag zugrunde lag, spiegelt der Orientbericht den Bedarf an praxisorientiertem, neuem Wissen über das expandierende Ayyubidenreich am staufischen Kaiserhof wider. In einer Phase sich wandelnder Herrschaftsverhältnisse im Mittelmeerraum richtete sich das Interesse des Auftraggebers auf landeskundliche und strategisch verwertbare Informationen sowie auf theologische Grundsätze des Islams und die islamische Auffassung christlicher Glaubensinhalte.“ Der Bericht dokumentiert „den intensiven Austausch zwischen muslimischen und christlichen Funktionsträgern. Über bloße Begegnungen und Kontakte hinaus, die im Bericht selbst überhaupt nicht explizit werden, und jenseits religiöser oder kultureller Polemiken, zeugen die von Burchard vermittelten Nachrichten von gegenseitigem konkreten Interesse.“

79 Das Folgende nach BORGOLTE, Christen und Juden (wie Anm. 42) 364–371, 374–393.

80 Von Evagrius, um 440/450, bis zu den Akten der Disputation von Tortosa von 1413/14 nachgewiesen durch VON PERGER, Vorläufiges Repertorium (wie Anm. 44) Nrn. 10.19, 15, 17, 20, 24.2, 35, 38.1, 42, 43.1.2, 44, 46.1, 47.1, 51, 58.3, 68, 69, 70, 81.1.2, 85, 91.1, 92, 93, 94, 103, 127. Materialreich, aber nicht unter dem Thema Religionsgespräche geordnet, sind die Bände von SCHRECKENBERG, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches Umfeld (1.–11. Jahrhundert). Frankfurt am Main – Berlin – Bern at al. 1999 (Europäische Hochschulschriften, 172); DERS.: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. Frankfurt am Main – Bern – New York et al. 1988 (Europäische Hochschulschriften, 335); DERS.: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.). Frankfurt am Main – Berlin – Bern et al. 1994 (Europäische Hochschulschriften, 497). Vgl. DREWS, Potentiale des Dialogs (wie Anm. 10).

gegenüber.⁸¹ Kontroversgespräche mit Muslimen treten ebenso erst seit dieser Zeit, von Seiten der Bettelorden seit dem 13. Jahrhundert in Erscheinung.⁸² Auch wenn es an systematischen historischen Forschungen mangelt, ist bereits aufgefallen, dass christlich-jüdische Gespräche im Laufe des 11. Jahrhunderts zugenommen haben und vorerst in moderatem Ton verliefen. Erst der Aufschwung der Gelehrsamkeit, besonders im Zeichen der (Früh-)Scholastik,⁸³ habe die Christen ermutigt, sich dem Religionsgespräch mit den traditionell schriftkundigen und oft hochgebildeten Juden auszusetzen.⁸⁴ Im 13. Jahrhundert habe sich der Ton verschärft, insbesondere die Angehörigen des Dominikaner- und des Franziskanerordens hätten die Juden neben Zwangspredigten auch durch Zwangsdisputationen bedrängt, also den Druck zur Konversion erhöht.⁸⁵ Die gelehrtesten Christen warnten jedoch ihre Glaubensbrüder vor leichtsinnigen Debatten, in denen sie den angriffslustigen und gescheiten Juden

- 81 SCHMITZ, Rolf: Religionsgespräche, IV. Jüdisch-christliche Religionsgespräche. In: LexMA 7 (1995) 694f.; vgl. LIMOR, Ora: Religionsgespräche, III. Jüdisch-christlich. In: TRE 28 (1997) ND 2006, 649–654; CHAZAN, Robert: *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*. Berkeley – Los Angeles – London 1989, bes. 86f.; DERS.: *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*. Cambridge 2004, bes. 281f.; BERGER, David: *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A critical edition of the NIZZAHON VETUS with an introduction, translation, and commentary*. Philadelphia 1979; COHEN, Mark. R.: *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*. München 2005, 138–245; DAHAN, Gilbert: *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*. Paris 1990, 339–508. Vgl. auch AWERBUCH, Marianne: *Zwischen Hoffnung und Vernunft. Geschichtsdeutung der Juden in Spanien vor der Vertreibung am Beispiel Abravanel und Ibn Vergas*. Berlin 1985; YUVAL, Israel: *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen*. Göttingen 2007 (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 4); siehe auch unten Anm. 84.
- 82 MATTEJET, Ulrich: Religionsgespräche, I. Einleitung. In: LexMA 7 (1995) 691f., hier 691. Auf einen Religionsdialog des Kalifen al-Mahdi mit dem nestorianischen Patriarchen Timotheus im Jahr 781 weist hin DREWS, Wolfram: *The Emergence of Islamic Culture in Early Abbasid Iraq. The Role of non-Arabs Contributions*. In: VON DER HÖH / JASPERS / OESTERLE, *Cultural Brokers* (wie Anm. 18) 47–61, hier 58, Anm. 67.
- 83 Dazu jetzt REXROTH, Frank: *Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters*. München 2018.
- 84 BROWE, Peter: *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*. Rom 1942, ND Rom 1973 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, 6) 59–62; BLUMENKRANZ, Bernhard: *Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters*. In: WILPERT, Paul (Hg.): *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Berlin 1966 (*Miscellanea Mediaevalia*, 4) 264–282, hier 264.
- 85 Vgl. BROWE, *Judenmission* (wie Anm. 84) 14–44, 55–87; COHEN, Jeremy: *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca – London 1982; JASPERS, *Mendicants* (wie Anm. 46) bes. 133–147 (mit weiterer Literatur).

leicht unterliegen könnten, andere hielten die Gespräche bald für sinnlos, weil sich die Juden nicht jetzt, sondern erst am Ende der Zeiten bekehren würden.⁸⁶

Die lebensweltliche Genese eines der christlich-jüdischen Religionsgespräche lässt sich um die Wende zum 12. Jahrhundert gut fassen.⁸⁷ Überliefert hat die Begegnung einer der Protagonisten, Gilbert Crispin, Abt des Klosters St. Peter von Westminster.⁸⁸ Auch wenn daran gelegentlich Zweifel geäußert werden, dürfte der Bericht authentisch sein; jedenfalls lässt er sich mit seinen Angaben ohne weiteres auf die sonst bekannten historischen Umstände beziehen. Gilbert stammte aus der Normandie und gehörte zu den Kirchenmännern, die unter dem Eroberer-König Wilhelm I. (1066–1087) aus dem Reformkloster Bec auf die Insel gekommen waren (1079). In Westminster leitete er seit 1085 eine besonders königsnahe Abtei. In unserem Fragekontext interessiert nicht die vielbesprochene *Disputatio iudaei et christiani* selbst, die Gilbert aufgezeichnet hat (um 1092/1093), sondern deren Vorgeschichte. In einem Widmungsbrief an seinen Lehrer Anselm in Bec, der kurz darauf Erzbischof von Canterbury wurde, hielt Gilbert fest, „was ein Jude, der vor einiger Zeit mit mir diskutierte, vom Standpunkt seines Gesetzes aus gegen unseren Glauben vorbrachte und was ich auf seine Vorwürfe hin zur Verteidigung unseres Glaubens erwiderte.“⁸⁹ Um Vorgeschichte, Verlauf und Ergebnis des Gesprächs zu erläutern, geht der Verfasser näher auf den Juden ein:

86 BORGOLTE, Christen und Juden (wie Anm. 42) 366–368.

87 Das Folgende z. T. wörtlich nach ebd., 379–384, 388f. – Auf den zweiten Dialog Gilberts, die *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*, konzentrieren sich jetzt MÜLLERBURG / MÜLLER-SCHAUENBURG / WELS, „Und warum glaubst du dann nicht?“ (wie Anm. 43) 261–286. Im Anschluss daran jetzt GOEBEL, Bernd: Menschwerdung und Dämonologie. Der dem Wilhelm von Champeaux zugeschriebene *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica* vor dem Hintergrund von Anselms *Cur deus homo*. In: DERS. / ENDERS, Philosophie der monotheistischen Weltreligionen (wie Anm. 10) 229–253. – Den Stellenwert eines (historischen?) Religionsdisputats (datiert in die Jahre 1127/1128) im Rahmen eines Konversionsprozesses verdeutlicht die Geschichte des Kölner Juden Judas ben David ha-Levi: SCHMITT, Jean-Claude: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion. Stuttgart 2006.

88 WILHELM, Karl Werner / WILHELMI, Gerhard (Hg.): Gilbert Crispin, *Disputatio iudaei et christiani*. *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch. Deutsch. Freiburg – Basel – Wien 2005 (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 1) 31–135, hier 32f.; kritische Ausgabe: ABULAFIA, Anna Sapir / EVANS, Gillian Rosemary (Hg.): *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. London 1986 (*Auctores Britannici Medii Aevi*, 8) 1–61, hier 8f.

89 WILHELM / WILHELMI, Gilbert Crispin, *Disputatio* (wie Anm. 88) 33.

„Ich weiß nicht, woher er stammt, aber weil er seine geistige Bildung in Mainz erhalten hatte, besaß er gute Kenntnisse im Gesetz und auch in unseren Schriften. Er hatte eine geistige Beweglichkeit, die er im Verständnis der Schriften und im Streitgespräch mit uns [Christen] geübt hatte. Eng mit mir befreundet, kam er oft zu mir, bald wegen seiner Geschäfte, bald aus Freude darüber, mich zu sehen, weil ich ihm in einigen geschäftlichen Dingen sehr behilflich war. Und sooft wir uns trafen, begannen wir sogleich, uns freundschaftlich über die [heiligen] Schriften und über unseren Glauben zu unterhalten. Eines Tages nun schenkte uns beiden Gott mehr Muße als gewöhnlich, und bald begannen wir wie immer mit unseren Überlegungen. Und was er vorbrachte, war in sich stimmig und geschlossen, und nicht weniger folgerichtig entwickelte er seine Gegenargumente Schritt für Schritt. Unsere Antwort aber folgte seinem Gedankengang in enger Anlehnung, und weil sie sich ebenso wie er auf das Zeugnis der Schriften stützte, schien sie auch für ihn leicht nachvollziehbar und akzeptabel zu sein.“⁹⁰

Bei dem Juden, den Gilbert als seinen Diskussionspartner ausgibt, muss man offenkundig an einen Händler oder Geldleiher denken, der im Zuge der normanischen Eroberung nach England gekommen war. Vor Wilhelm der Eroberer hatte es nämlich in England jüdische Siedler nicht gegeben, sie waren dann aber von dem neuen König u. a. nach London gezogen worden.⁹¹ Wie christliche Magnaten und Kleriker aus der Normandie behielten die jüdischen Neusiedler, auch bedeutende Rabbiner unter ihnen, aber ihre Wohnsitze auf dem Kontinent bei, darunter in der Stadt Rouen.⁹² Zwar weiß Gilbert offenbar nichts Genaues über die Herkunft seines jüdischen Gesprächspartners, verwies aber auf dessen Erziehung und Ausbildung in Mainz. Tatsächlich war die christliche Kathedralstadt damals nicht nur zugleich Ort der ältesten und bedeutendsten jüdischen Gemeinde am Rhein und Zentrum des jüdischen Fernhandels, sondern hier bestand vor allem die wichtigste deutsche Jeschiwah (Rechtsschule).⁹³ Aus

90 Ebd., 33 / 35.

91 RICHARDSON, Henry G.: *The English Jewry under the Angevin Kings*. London 1960, bes. 1–3, 6; GOLB, Norman: *The Jews in Medieval Normandy. A Social and Intellectual History*. Cambridge 1998, 113.

92 RICHARDSON, *English Jewry* (wie Anm. 91) 3.

93 Vgl. HAVERKAMP, Alfred (Hg): *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen*, Teil 2: Ortskatalog. Hannover 2002, 215f.; YUVAL, Israel Jacob: *Heilige Städte*,

Gilberts Angaben lässt sich erschließen, dass der Jude im Erzbischofssitz wiederholt christliche Gelehrte getroffen hatte, um sich im Schrifttum der anderen Religion zu unterrichten und in der Disputation einzuüben.⁹⁴ Bei den Mainzer Diskussionspartnern wird man am ehesten an Angehörige der Domschule oder des Klosters St. Alban denken.

Das Religionsgespräch zwischen Gilbert und dem Juden fand offensichtlich in der Abtei Westminster statt, auch wenn dies nirgends ausdrücklich gesagt wird. Nach Gilberts Darstellung ging die Initiative von dem Juden aus, der ihn mit seinen Einwänden gegen die christliche Lehre zur Antwort herausgefordert habe.⁹⁵ Der Jude hatte allerdings den Erzbischof bei seinen Geschäften schon wiederholt aufgesucht, und beide Männer waren dabei immer wieder ins Gespräch gekommen, das in freundschaftlichem Geist geführt wurde. Ausdrücklich und wiederholt wird in Gilberts Brief an Anselm die Freundschaft betont, die beide Gesprächspartner für einander empfanden.⁹⁶ Dieser Geist der Liebe (*amor*) und der Geduld (*animus patiens; tolerans animus*), dessen sich die Diskutanten auch in der Disputatio selbst wiederholt versichern⁹⁷, entsprach Anselms eigenen erzieherischen Prinzipien,⁹⁸ es kennzeichnet aber auch – wie Frank Rexroth unlängst eindrucksvoll gezeigt hat – das Verhältnis von Lehrern und Schülern in der frühmittelalterlichen Klosterschule überhaupt.⁹⁹ Offenbar übertrug Gilbert diese für das gemeinsame Lernen konstitutive Empathie auf das Verhältnis zu dem jüdischen Dialogpartner. Nach der Erzählung war es aber der gelehrte und wissbegierige Jude, der erst in Mainz, dann in Westminster intellektuell anspruchsvolle christliche Gesprächspartner suchte. Gilbert, der Schüler Anselms, mochte ihm eine Debatte nach der neuen Methode verheißen, bei der die *ratio* der *auctoritas* zur Seite trat und diese überformte. Abgesehen vom intellektuellen Aufbruch des neuen wissenschaftlichen Denkens war es der sich öffnende Horizont eines neuen Landes, in dem christliche Reformer und jüdische Händler ein attraktives Betätigungsfeld suchten, das die Dialog-

heilige Gemeinden – Mainz als das Jerusalem Deutschlands. In: JÜTTE, Robert / KUSTERMAN, Abraham P. (Hg.): Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart. Wien – Köln – Weimar 1996, 91–101. Weitere Literatur bei BORGOLTE, Christen und Juden (wie Anm. 42) 382f., Anm. 94.

94 WILHELM / WILHELMI, Gilbert Crispin, Disputatio (wie Anm. 88) 32.

95 Ebd.

96 Oben bei Anm. 90 und 94.

97 WILHELM / WILHELMI, Gilbert Crispin, Disputatio (wie Anm. 88) 34, 36.

98 HÖDL, Ludwig: Anselm von Canterbury. In: LexMA 1 (1980) 680–686, hier 681.

99 REXROTH, Fröhliche Scholastik (wie Anm. 83) 70–74.

bereitschaft förderte. Die *Disputatio*, die übrigens keine Einigung und auch keine Bekehrung, aber auch keinen Verdruss brachte, war demnach durch die besonderen historischen Umstände einer Migration begünstigt worden.

Das Gegenbeispiel einer nicht zustande gekommenen interreligiösen Auseinandersetzung datiert schon aus dem frühen Mittelalter; es weist auffällige Parallelen zu dem auf, was nach ‚Ernouls‘ Erzählung Franziskus und seine Begleiter im Angesicht al-Kamilserfahren mussten. Schauplatz war der Hof des Kalifen ‘Abd ar-Raḥmān III. im spanischen Córdoba.¹⁰⁰ Dieser hatte die Herrschaft der Omaiaden in al-Andalus stabilisiert und ausgebaut; er hatte rivalisierende muslimische Herren und Gruppen niedergerungen, eine neue Armee aus Slawen gebildet und in Angelegenheiten der christlichen Reiche im Norden der Halbinsel interveniert.¹⁰¹ Zehn Jahre zuvor hatte er in Konkurrenz zu Bagdad und zu den Fatimiden in Nordafrika selbst den Kalifentitel angenommen. Als Abd ar-Rahman die Grenzen seiner Expansion nach außen zur Kenntnis nehmen musste, beschränkte er sich zunehmend auf seinen Hof, errichtete in der Umgebung Córdobas eine neue Residenz und begann einen intensiven diplomatischen Verkehr.

Die aufstrebende Macht weckte das Interesse des Kaisers in Konstantinopel, zumal die gemeinsame Gegnerschaft zu den Abbasiden von Bagdad und den Fatimiden eine Abstimmung oder gar ein Bündnis beider Seiten nahelegte. Konstantin VII. suchte um eine förmliche Kontaktaufnahme durch den Kalifen nach, der 948 bereitwillig darauf einging.¹⁰² Auch mit Otto dem Großen, dem Herrn des ostfränkischen Reiches, nahm der Kalif Kontakt auf (um 950). In

100 So jetzt JACOBSEN, Peter Christian (Hg.): Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt von Gorze. Wiesbaden 2016 (MGH, SRG 81) 59–64. Das Folgende z. T. nach BORGOLTE: Experten der Fremde (wie Anm. 73) 380–398, dort auch die ältere Literatur, darunter WALTHER, Helmut G.: Der gescheiterte Dialog. Das Ottonische Reich und der Islam: In: ZIMMERMANN, Albert / CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid (Hg.): Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Berlin – New York 1985 (Miscellanea Mediaevalia, 17) 20–44; EL-HAJJI, A. Ali: Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe During the Umayyad Period (A.H. 136–366/A.D. 755–976). Beirut 1970, 205–227. Zuletzt BORGOLTE, Michael: 953–956 Córdoba – Johannes von Gorze reist an den Kalifenhof. In: FAHRMEIR, Andreas (Hg.): Globalgeschichte Deutschlands. München 2020 (im Druck).

101 Vgl. FIERRO, María Isabel: ‘Abd al-Rahman III. The First Cordoban Caliph. Oxford, 2005 (Makers of the Muslim World); KENNEDY, Hugh: Das Kalifat. Von Mohammeds Tod bis zum „Islamischen Staat“. München 2017, 256–273.

102 ASHTOR, Eliyahu: The Jews of Moslem Spain, Vol. I. Philadelphia 1973, 165f.; WASSERSTEIN, David: Byzantium and Al-Andalus. In: Mediterranean Historical Review 2 (1987) 76–101, hier 82; WALTHER, Gescheiterter Dialog (wie Anm. 100) 22; FIERRO, ‘Abd al-Rahman III (wie Anm. 101) 72f.

lateinischer Überlieferung wird behauptet, dass das Gesandtschafts Schreiben aus Córdoba das Christentum verunglimpft hatte,¹⁰³ aber dies ist unwahrscheinlich, denn es hätte der Suche nach Freundschaft und Bündnis widersprochen. Mit seinen Gesandtschaften pflegte ‘Abd ar-Rahmān nur christliche Kleriker oder Juden zu beauftragen, um seinen Glaubensgenossen in der Fremde konfliktreiche Glaubensdispute zu ersparen. Diesmal waren ein Bischof und ein Priester aus Spanien seine Boten; sie blieben drei Jahre im Reich der Ottonen.

Für seine Gegengesandtschaft standen Otto I. nur Mönche und landeskundige fränkische Laien zur Verfügung, aber er hatte große Mühe, Männer für die Reise in das muslimische Land zu finden. Der Bischof von Metz bemühte sich zwar im Reformkloster Gorze darum, aber die Mönche hatten Angst um ihr Leben. Sie erinnerten sich an christliche Märtyrer in Córdoba Mitte des 9. Jahrhunderts.¹⁰⁴ Schließlich wagte es der Mönch Johannes (953) und zwar, wie es in dessen Lebensbeschreibung heißt, weil er selbst „begierig auf das Martyrium war“¹⁰⁵. In Córdoba angekommen, musste er erfahren, dass man ihn dreimal so lange hinhalten wollte wie die Gesandten Abd ar-Rahmans im Reich der Ottonen. Auf die Frage, was sein Anliegen sei, habe dieser beschieden, es nur dem Herrscher persönlich eröffnen zu wollen. Indessen behauptete man am Hof, durch eine Indiskretion erfahren zu haben, dass Johannes und seine Begleiter einen Brief überbringen wollten, der gegen die „Gesetze der Sarazenen“ gerichtet wäre. Wenn sie dies auch noch mündlich vortrügen, drohte ihnen die vom „König“ zu verhängende Todesstrafe;¹⁰⁶ die Magnaten taten deshalb alles, um Johannes und seine Begleiter vom Hof Abd ar-Rahmans fernzuhalten, aber auch den Herrscher vor unbedachtem Handeln zu schützen:

„Als nun die Fürsten unter sich ratschlagten und nachforschten, ob der Brief dem König schon bekannt geworden wäre, und sie darüber wenig erfahren konnten, beschlossen sie, von sich aus den König in dieser Angelegenheit zu befragen. Es bindet sie nämlich das ganze unanfechtbare Gesetz, dass auf keine Weise jemals außer Kraft gesetzt werden dürfe, was in alter Zeit einmal dem Volk als Gesetz bestimmt worden ist.

103 JACOBSEN, Geschichte vom Leben des Johannes (wie Anm. 100) 416 / 418, cap. 115.

104 Ebd., 418–421 capp., 116f. Vgl. COOPE, Jessica A.: *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Lincoln – London 1995, 67–69. Ferner BORGOLTE, Experten der Fremde (wie Anm. 73) 388 mit Anm. 131.

105 JACOBSEN, Geschichte vom Leben des Johannes (wie Anm. 100) 421, cap. 117.

106 Ebd., 428f., cap. 119.

König und Volk sind darin mit gleichem Knoten verhaftet und gebunden, und jede Überschreitung wird mit dem Schwert geahndet. Wenn von Niedrigeren etwas begangen wird, straft der König, wenn der König selbst etwas begeht, straft ihn das ganze Volk. In diesen Gesetzen ist das erste, schreckliche Gebot dieses, dass niemand es wagen soll, je irgend-etwas gegen ihre Religion zu sagen: er sei Bürger, er sei Fremder, ohne jede Möglichkeit des Loskaufs wird er geköpft. Wenn der König selbst so etwas hört und das Schwert bis zum nächsten Tag zurückhält, wird er selbst dem Tod überantwortet, und keine Gnade kann dazwischen treten. Als also die Ersten den Palast aufgesucht hatten und durch Boten beim König in dieser Angelegenheit vorstellig geworden waren [...], schrieb er zurück, nichts von dem sei ihm zugetragen worden. Die Gesandten eines Freundes seien ihm geschickt worden und sein Sohn habe sie in seinem eigenen Haus aufgenommen, und er habe noch nicht erfahren, was sie brächten. So wurde ihr Tumult beruhigt. Denn ganz sicher war das Gerücht schon zu ihm gedrungen, und er hatte heimlich Boten geschickt und erfahren, dass alles wahr sei; doch aus Furcht vor den Seinen hatte er solchermassen die ganze Geschichte unterdrückt.“¹⁰⁷

Der muslimische Herrscher plante, die fränkischen Gesandten gar nicht vorzulassen und ehrenvoll in die Heimat zurückzuschicken, doch konnte Johannes dem jüdischen Leiter der omaijadischen ‚Außenpolitik‘ den Inhalt des Briefes eröffnen.¹⁰⁸ Dieser warnte ihn, es sei gefährlich, damit vor den König zu treten. Auch einen Bischof schickte man zu Johannes; er beschwor die Fremden, die Christen des Landes, die sich einer großzügigeren Duldung als die Juden erfreuten, durch unbedachte Äußerungen nicht in Gefahr zu bringen.¹⁰⁹ Aber der eifernde Mönch aus Gorze blieb unbeugsam:

„Mir, der ich fern bin von diesen Zwängen, frei durch Christi erbarmende Gnade, steht [...] der Sinn fest, dass ich mich durch keinen Schrecken, keine Verlockung oder Gunst abbringen lassen werde von dem kaiserlichen Auftrag, den ich erhielt. Denn ich werde mit ihm [dem Kalifen]

107 Ebd., 431, cap. 120.

108 Ebd., 432–435, cap. 121; zur bedeutenden jüdischen Persönlichkeit Chasdai ibn Schaprut siehe ferner BORGOLTE, Experten der Fremde (wie Anm. 73) 381 mit Anm. 100.

109 JACOBSEN, Geschichte vom Leben des Johannes (wie Anm. 100) 434–443, capp. 122–125.

nicht zusammen kommen ohne den kaiserlichen Brief ohne Abstriche oder Änderungen bis auf den letzten Buchstaben, und wenn jemand anklafft gegen das, was wir aus unverdorbenem, katholischem Glauben vorbringen, und feindlich diesen Aussagen widerspricht, werde ich öffentlich Widerstand leisten und mich selbst aus Liebe zum Leben nicht dem Bekenntnis der Wahrheit entziehen“.¹¹⁰

Johannes beharrte darauf, den Brief Ottos öffentlich zu verlesen, was ‘Abd ar-Raḥmān und sein Hof weiterhin zu verhindern wussten. Schließlich stimmte der Mönch aus Gorze zu, dass der Kalif durch eine weitere Gesandtschaft ins Ottonenreich erwirken wollte, dass jenem sein Gesandtschaftsauftrag erlassen würde. So geschah es auch. Drei Jahre nach seiner Ankunft in Córdoba konnte Johannes nun endlich vor den Kalifen treten. Nach dem Verfasser seiner Vita hat Johannes ihm selbst davon berichtet.¹¹¹ Demnach haben sich beide Männer freundlich ausgetauscht, den eigentlichen Streitgegenstand aber nicht berührt; in der ganzen Lebensbeschreibung wird er nicht aufgedeckt. Johannes habe aber zugegeben, „aus den Handlungen und Reden der vergangenen drei Jahre die Verzögerungsgründe und Hindernisse erkannt“ zu haben, und dass nichts übrig geblieben sei,

„wovon er begründet vermuten dürfe, es sei aus Hass gegen ihn geschehen. Daher habe er alles Derartige gänzlich aus seinem Sinn vertrieben und beglückwünsche sich nur zu der Gunst, die er [der Kalif] ihm so gütig und großherzig entgegen gebracht habe, und dazu, dass er darin die standhafte Stärke des königlichen Herzens wie auch seine außerordentlich mäßigende Wirkung bei der Lenkung der Dinge auf einem Mittelweg erkannt habe.“¹¹²

Durch diese versöhnlichen Worte des so lange halsstarrigen Gesandten milde gestimmt, habe der König das Gespräch fortsetzen wollen, aber jetzt wollte Johannes sofort heimkehren:

110 JACOBSEN, Geschichte vom Leben des Johannes (wie Anm. 100) 439, cap. 123.

111 Ebd., 460f., cap. 134.

112 Ebd., 463, cap. 134.

„Der König wunderte sich und sprach: ‚Wie? Sollte die Trennung so plötzlich geschehen? So lange haben wir einander erwartet; kaum haben wir uns gesehen, sollten wir uns noch unbekannt voneinander losreißen? Jetzt, nachdem wir einstweilen einer den anderen gesehen haben, hat sich auf beiden Seiten ein klein wenig Kenntniss der Gesinnungen aufgetan; bei einer erneuten Begegnung wird sie schon größer sein, beim dritten Mal wird die Bekanntschaft oder Freundschaft in ihrer ganzen Fülle befestigt werden. Dann sollst du deinem Herrn zurückgeschickt und mit den Ehren geleitet werden, die seiner und deiner würdig.“¹¹³

Noch einmal ließ sich Johannes zum Bleiben bewegen, aber das Gespräch, das er dann tatsächlich führte, beschränkte sich auf Politisches, die Stärke und Zahl der Soldaten, den Reichtum und die kriegerischen Erfolge Ottos usw., also auf das, worüber Gesandte Auskunft geben sollen, was sie aber auch umgekehrt im Gastland zu erfahren wünschen.¹¹⁴

Die Geschichte des Mönchs Johannes von Gorze im Kalifat von Córdoba weist mit derjenigen des Franz von Assisi fast drei Jahrhunderte später im ayyubidischen Ägypten deutliche Parallelen auf. Zwar lässt sich nicht belegen, dass er ein christlich-muslimisches Religionsgespräch erzwingen wollte, aber ohne dass wir Genaueres wüssten, wollte er doch zweifellos seinen Glauben vor dem muslimischen Herrscher bekennen und dafür das Martyrium in Kauf nehmen. Am Kalifenhof erwartete man direkte oder indirekte Angriffe auf den Islam, aber wie in Damiette erinnerten die Hofleute den Herrscher daran, dass dies ein todeswürdiges Verbrechen sein würde. Hier wie dort wurde die religiöse Aussprache deshalb verhindert, doch in Córdoba wurde deutlicher als bei Franz, dass gerade dies dem Frieden zwischen den Religionen diene. Nicht zuletzt war es die Rücksicht auf die christliche Minderheit unter muslimischer Herrschaft, die den Verzicht auf eine mögliche und von Johannes offenbar erwünschte Auseinandersetzung nahelegte.¹¹⁵

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd., 464f., cap. 135.

¹¹⁵ Hier sei daran erinnert, dass in Ägypten zur Zeit des Franz von Assisi noch immer viele Christen lebten. Sie waren zwar um 950 zu einer Minderheit geworden, doch wird der bedeutenden islamischen Stadtgründung Kairo noch Ende des 10. Jahrhunderts und lange darüber hinaus zugeschrieben, „eine arabisch-islamische Insel in einem überwiegend anderssprachigen und andersgläubigen Land“ gewesen zu sein: HAMILTON, Christliche Welt (wie Anm. 15) 201 bzw. HALM, Heinz: Die Fatimiden. In: HAARMANN, Ulrich (Hg.): Geschichte

Was über Begegnungen von Christen, Muslimen und Juden ermittelt werden konnte, lässt sich abschließend in wenigen Thesen zusammenfassen:

1. Christen und Muslime konnten Juden im ‚Mittelalter‘ dort begegnen, wo sie politische Herrschaften ausübten; das war in der ‚monotheistischen Weltzone‘ zwischen Atlantik und Arabischem Meer der Fall, allerdings auch hier nicht ständig und nicht in allen Ländern. Angehörige der drei Religionen konnten aufeinander auch in nicht-monotheistisch geprägten Kulturen treffen, etwa in Ostasien, aber darüber ist kaum etwas bekannt.
2. Bevorzugt schufen sich Christen und Muslime einen Begegnungsraum, wo die einen oder anderen von ihnen eine politische Herrschaft ausübten oder ausgeübt hatten.
3. Überall war wenigstens eine der drei Parteien in einer sozial unterlegenen Position.
4. Religionsgespräche mit dem offenen oder verdeckten Ziel der Konversion wurden fast immer vermieden; sie kamen auch ohne den dezidierten Zweck der Bekehrung nur unter selten günstigen Bedingungen zustande, vor allem, wenn sich Wissenschaftler gleichrangig behandeln wollten oder wenn an Herrscherhöfen die Konfliktschwelle niedrig gehalten werden konnte.
5. Der Religionsfriede beruhte so gut wie immer auf Dialogvermeidung in religiösen Angelegenheiten. Das scheint das ‚Mittelalter‘ signifikant von der Gegenwart zu unterscheiden, in der viele ihre Hoffnung auf die befriedende Kraft des interreligiösen Gesprächs legen.
6. Deshalb ist die Franz von Assisi nachträglich zugeschriebene Friedensmission mit dem modernen Anliegen eines allgemeinen Religionsfriedens nicht zu verwechseln; der Überlieferung nach ging es dem charismatischen Asketen nur um den Schutz der christlichen Kreuzritter.¹¹⁶

der arabischen Welt. München (²1991) 166–199, 172. Alexandria war Sitz des koptischen und des melkitischen Patriarchen: HAMILTON, *Christliche Welt* (wie Anm. 15) 202–204. – Damiette war überdies eine der bedeutenden jüdischen Handelsstädte des Landes, siehe GOITEIN, *Mediterranean Society* (wie Anm. 23) s. Registerposition ‚Damietta‘.

116 Siehe oben, Anm. 5.

Historische Perspektive

Der Fünfte Kreuzzug (1217–1221) im Kontext der Kreuzzugsbewegung

von Stefan Tebruck

Als Franziskus von Assisi, Gründer der Bruderschaft der *fratres minores*, im Sommer 1219 in das ägyptische Nildelta reiste, betrat er einen der bemerkenswertesten Kriegsschauplätze der Kreuzzugsgeschichte. Ein Belagerungsheer von Kreuzfahrern aus verschiedenen Teilen Lateineuropas stand seit dem Sommer 1218 vor Damiette (heute Dumyât, südlich der mittelalterlichen Anlage), einer gut befestigten, bevölkerungsreichen Stadt an einem der östlichen Nil-Arme. Neben der alten Metropole Alexandria war sie der bedeutendste Ort zwischen Kairo und dem Meer. Militärisches Ziel der Lateiner war die Einnahme dieser Stadt, um von dort aus möglichst ganz Unterägypten entlang des Nils erobern zu können. Man erhoffte sich davon einen entscheidenden Schlag gegen das ägyptisch-syrische Großreich der Ayyubiden. Seit dem Siegeszug des ayyubidischen Reichsgründers Saladin, dem drei Jahrzehnte zuvor die Eroberung Jerusalems gelungen war, blieb die Rückgewinnung der Stadt, in der das Grab Jesu Christi verehrt wurde, das zentrale Ziel aller lateinischen Kreuzzugskampagnen. Dieses strategische Ziel über Ägypten zu erreichen, war ein neueres militärisches Konzept der Lateiner, das schon mehrfach zuvor angedacht, aber erst mit dem Zug gegen Damiette systematisch in die Tat umgesetzt wurde. Doch nicht nur in politisch-militärischer Hinsicht markiert der Fünfte Kreuzzug eine Zäsur in der christlich-muslimischen Konfliktgeschichte des Mittelalters. Im Folgenden soll versucht werden, in vier Schritten herauszuarbeiten, wie sich der Fünfte Kreuzzug in die Geschichte der Kreuzzugsbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts einordnen lässt. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, inwiefern sich diese Expedition von allen vorangegangenen Unternehmungen lateineuropäischer Kreuzfahrer unterscheidet und was sie mit diesen verbindet. Dazu wird zunächst der Stand der Forschung zur Kreuzzugsbewegung des 12. und frühen 13. Jahrhunderts resümiert, um anschließend die politische und kirchliche Situation zu beschreiben, in der die Päpste Innozenz III. und Honorius III. einem neuen, umfassenden Konzept für die Vorbereitung eines erneuten Kreuzzugs folgten. Der dritte Abschnitt ist einer knappen Skizze des Verlaufs des Feldzugs gewidmet, um im vierten Abschnitt mit einem Resümee

und einem Ausblick auf die nachfolgenden Kreuzzugsunternehmungen des 13. Jahrhunderts zu schließen.

1 Die Vorgeschichte:

Die Kreuzzugsbewegung bis zum frühen 13. Jahrhundert

1.1 Ziele und Motive der frühen Kreuzzüge

Die Kampagne am Nil, für die sich in der älteren Historiographie die Bezeichnung „Fünfter Kreuzzug“ eingebürgert hat, unterschied sich in vielerlei Hinsicht von allen anderen vorangegangenen Kreuzzugsunternehmungen. Dabei war der Fünfte Kreuzzug nicht das fünfte Unternehmen dieser Art. Denn die traditionelle Zählung der Feldzüge in den Nahen Osten berücksichtigt keineswegs alle Unternehmungen der europäischen Kreuzfahrer.¹ Sie beginnt mit dem Ersten Kreuzzug von 1096–1099, zu dem Papst Urban II. aufgerufen hatte und der in weiten Teilen Frankreichs, Italiens, Deutschlands und Englands breite Resonanz gefunden hatte. Es gelang den Kreuzfahrern, Antiochia und Jerusalem und den größten Teil der Mittelmeerküste vom nördlichen Syrien bis Askalon zu erobern. Zwischen 1098 und 1108 errichteten sie vier Fürstentümer in den eroberten Gebieten, die sich vom heutigen türkisch-syrischen Grenzraum bis zum Roten Meer erstreckten: die Grafschaft Edessa (heute Şanlıurfa in

1 Aus der großen Zahl der Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Kreuzzüge seien hier nur die neueren genannt (nach Erscheinungsjahr): RICHARD, Jean: *Histoire des Croisades*. Paris 1996; MAYER, Hans Eberhard: *Geschichte der Kreuzzüge*. Stuttgart 102005; TYERMAN, Christopher: *God's War. A new History of the Crusades*. London 2006; ASBRIDGE, Thomas: *Die Kreuzzüge*. Stuttgart 2010 (englische Originalausgabe: *The Crusades*. London 2010); PHILLIPS, Jonathan: *Heiliger Krieg. Eine neue Geschichte der Kreuzzüge*. München 2011 (englische Originalausgabe: *Holy Warriors. A Modern History of the Crusaders*. London 2009); JASPERT, Nikolas: *Die Kreuzzüge*. Darmstadt 72020; RILEY-SMITH, Jonathan: *Die Kreuzzüge*. Mainz – Darmstadt 2015 (englische Originalausgabe: *The Crusades. A History*. London 32014); COBB, Paul M.: *Der Kampf ums Paradies. Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge*. Mainz–Darmstadt 2015 (englische Originalausgabe: *The Race for Paradise. An Islamic History of the Crusades*. Oxford 2014). Vgl. auch die beiden Ausstellungskataloge: KOTZUR, Hans-Jürgen (Hg.): *Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig*. Bearb. von Brigitte KLEIN / Winfried WILHELMY. Mainz 2004; WIECZOREK, Alfried / FANSA, Mamoun / MELLER, Harald (Hg.): *Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim*. Mannheim – Mainz 2005 (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch Oldenburg 37).

der Türkei), das Fürstentum Antiochia (heute Antakya, ebenfalls in der Türkei), das Königreich Jerusalem, das zur Zeit seiner größten Ausdehnung von Beirut bis Akaba reichte, und zuletzt die Grafschaft Tripolis (heute Trâblous im Libanon).² Sie hatten damit ein Ziel erreicht, das in den folgenden knapp 200 Jahren immer wieder neu abgesichert werden musste und dennoch im ausgehenden 13. Jahrhundert vollständig verloren ging: die Errichtung einer lateinischen Herrschaft über Jerusalem und Palästina mit den dort gelegenen Heiligen Stätten des Christentums.³

Es ist wichtig zu sehen, dass die Kreuzzüge in den Nahen Osten im ausgehenden 11. und während des 12. Jahrhunderts keine Missionskriege waren. Erst in der Zeit des Fünften Kreuzzugs begann sich dies zu ändern.⁴ Zunächst aber war nicht die Bekehrung der Muslime das Ziel der Kreuzfahrer. Es ging vielmehr

2 Zur Entwicklung der Kreuzfahrerstaaten vgl. BARBER, Malcom C.: *The Crusader States*. New Haven 2012, sowie die Überblicke in MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge* (wie Anm. 1) 186–230, 315–333; TYERMAN, *God's War* (wie Anm. 1) 167–240, 715–733; ASBRIDGE, *Kreuzzüge* (wie Anm. 1) 131–216; PHILLIPS, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 1) 65–135; JASPERT, *Kreuzzüge* (wie Anm. 1) 78–108; RILEY-SMITH, *Kreuzzüge* (wie Anm. 1) 115–188, 309–345. Zur Gründungs- und Frühgeschichte der vier Kreuzfahrerstaaten siehe ASBRIDGE, Thomas S.: *The Creation of the Principality of Antioch, 1098–1130*. Woodbridge 2000; RICHARD, Jean: *The Latin Kingdom of Jerusalem*, 2 Bde. Amsterdam 1979; MURRAY, Alan V.: *The Crusader Kingdom of Jerusalem. A Dynastic History, 1099–1125*. Oxford 2000; AMOUREUX-MOURAD, Monique: *Le Comté d'Edesse, 1098–1150*. Paris 1988; RICHARD, Jean: *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102–1187)*, Paris 2000.

3 In den griechisch-byzantinischen und in den arabischen Texten der Zeit wurden die Kreuzfahrer als „Franken“ (griechisch: φράγγοι; arabisch: ifranj) bezeichnet. Das hatte eine gewisse Berechtigung, denn die Mehrheit der Kreuzfahrer kam aus dem Großraum des früheren Frankenreichs und unter ihnen dominierten die französischsprachigen Adligen und Ritter. Vgl. hierzu zusammenfassend MURRAY, Alan V.: *Franks*. In: MURRAY, Alan V. (Hg.): *The Crusades. An Encyclopedia*. 4 Bde., Santa Barbara – Denver – Oxford 2006, hier Bd. 2, 470f. Die Bezeichnung „Lateiner“ lehnt sich dagegen an die damals wichtige kirchliche Unterscheidung zwischen den Lateinern – diese waren alle Christen, die das römische Papsttum anerkannten – und den griechischen Christen sowie den Christen des Nahen und Mittleren Ostens an. Insofern ist die Bezeichnung „Lateiner“ für die Kreuzfahrer präziser und umfassender als der Begriff „Franken“. Die europäischen Chronisten haben auch ihrerseits eine ganz unpräzise Sammelbezeichnung für Muslime verwendet, denn sie nannten sie fast durchgehend „Sarazenen“ und differenzierten seltener zwischen Türken, Persern und arabischsprachigen Muslimen. Vgl. hierzu TOLAN, John: *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York 2002, und VÖLKL, Martin: *Muslims – Martyrs – Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge*. Stuttgart 2011, 38–50, 167–214.

4 KEDAR, Benjamin Z.: *Crusade and Mission. European approaches toward the Muslims*. New York 1984; SIBERRY, Elizabeth: *Missionaries and Crusaders, 1095–1274: Opponents or Allies?* In: RYAN, James D. (Hg.): *The spiritual expansion of medieval latin christendom: The Asian missions*. Farnham 2013, 33–40. Vgl. hierzu unten bei Anm. 113.

um den Besitz des Grabes Jesu Christi, das in der Jerusalemer Heiliggrabkirche verehrt wurde, und um die Herrschaft über die heiligen Stätten in ganz Palästina – von den Patriarchen-Gräbern in Hebron über zahlreiche Erinnerungsorte der alttestamentlichen Überlieferung bis hin zu den Orten des Lebens und Wirkens Jesu Christi in Bethlehem, Jerusalem und ganz Galiläa. Insbesondere die als Mittelpunkt der Welt verehrte Stadt Jerusalem mit dem Heiligen Grab wurde zum zentralen Zielpunkt aller Kreuzzugskampagnen.⁵ Auch wenn der Zugang christlicher Pilger nach Jerusalem seit der muslimischen Eroberung im 7. Jahrhundert von wenigen Ausnahmen abgesehen stets offen war, galt die Herrschaft der Muslime über Palästina seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert aus lateineuropäischer Sicht als nicht mehr hinnehmbar. Seit den ersten Kreuzzugsaufrufen Papst Urbans II. wurde in den Predigten und Briefen während des 12. Jahrhunderts immer wieder das Bild ungehemmter Christenverfolgungen und Kirchenschändungen durch die Muslime im Heiligen Land gezeichnet. Vorstellungen von kultischer Verunreinigung der biblischen Stätten verbanden sich mit der Sorge um die Bedrohung der gesamten östlichen Christenheit durch die erfolgreiche Expansion der muslimischen Seldschuken-Sultane.⁶ Letztere

- 5 JASPERT, Nikolas: Das Heilige Grab, das Heilige Kreuz, Jerusalem und das Heilige Land. Wirkung, Wandel und Vermittler hochmittelalterlicher Attraktoren. In: PRATSCH, Thomas (Hg.): Konflikt und Bewältigung vor 1000 Jahren – Die Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem im Jahre 1009. Berlin 2011 (Millenium-Studien 32) 67–95; WINKLER, Alexandre: *Le tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XIIe – XIVe siècles): Essai sur la littérature des croisades*. Paris 2006 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge 77); WALTHER, Helmut G.: Jerusalem und die Kreuzfahrer. In: HUBEL, Helmut / SEIDENSTICKER, Tilman (Hg.): Jerusalem im Widerstreit politischer und religiöser Interessen. Die Heilige Stadt aus interdisziplinärer Sicht. Frankfurt/Main 2004, 9–39; AUFFARTH, Christoph: Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144) 73–122; HEHL, Ernst-Dieter: Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi. In: MATHEUS, Michael (Hg.): Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit. Stuttgart 1999 (Mainzer Vorträge 4) 35–51. Jerusalem und das Heilige Land wurden durch Nachbauten des Heiligen Grabes in ganz Europa vergegenwärtigt. Ein frühes prominentes Beispiel in Deutschland untersucht jüngst SCHRÖTER, Nicole: Das Heilige Grab von St. Cyriakus zu Gernrode. Ausdruck der Jerusalemfrömmigkeit der Gernröder Stiftsdamen. Halle/Saale 2017 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Sachsen-Anhalts 11). Auch Reliquien, die mit dem Heiligen Land in Verbindung gebracht wurden, waren Teil der Vergegenwärtigung Jerusalems: TOUSSAINT, Gia: Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge. Berlin 2011.
- 6 Zur Vorstellung kultischer Verunreinigung der heiligen Stätten durch Ungläubige und die Möglichkeit der Wiederherstellung der Reinheit durch den Kreuzzug jüngst ANGENDT, Arnold: Die Reinigung Jerusalems, oder: Die Pollutio als Kreuzzugsmotivik. In: Frühmittelalterliche Studien 49 (2016) 301–346. Vgl. auch COLE, Penny J.: „O God, the heathen have come into your inheritance“ (Ps. 78.1). The theme of religious pollution in crusade documents, 1095–1188.

hatten während des 11. Jahrhunderts nicht nur Bagdad und weite Teile des Mittleren und Nahen Ostens erobert, ein Großseldschukisches Reich unter dem Dach des sunnitischen Kalifats von Bagdad errichtet und sich damit als neue Führungsmacht in der islamischen Welt etabliert. Sie hatten darüber hinaus das Byzantinische Reich, bis dahin die unbestrittene griechisch-christliche Großmacht im östlichen Mittelmeerraum, in die Defensive gedrängt. Weite Teile der anatolischen Reichsprovinzen gingen an die Seldschuken verloren, die dort ein Sultanat mit dem Zentrum in Ikonium (heute Konya, Türkei) errichteten. Die Byzantiner hatten deshalb ein vitales Interesse an westlicher Unterstützung im Kampf gegen dieses Teilreich der Seldschuken, die aufgrund ihrer Etablierung im anatolischen Teil des (Ost-)Römischen Reiches als „Rum“-Seldschuken bezeichnet wurden.⁷ Sie konkurrierten zugleich mit den schiitischen Fatimiden-Kalifen von Kairo um die Herrschaft in Palästina, wo Jerusalem zunächst von seldschukischen, dann wieder von fatimidischen Truppen in Besitz genommen worden war. Für die christlichen Pilger bedeutete dies zumindest zeitweise eine erhebliche Verunsicherung auf den Straßen im Heiligen Land. Aber abgesehen von der Zerstörung der Heiliggrabkirche in Jerusalem durch den Kairoer Kalifen Hakim zu Beginn des 11. Jahrhunderts haben muslimische Herrscher dieser Zeit keine systematischen Christen- oder Judenverfolgungen betrieben.⁸

Die muslimischen Herrscher haben erst allmählich während der ersten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts auf die Kreuzfahrer aus dem Norden zu reagieren begonnen. Muslimische Gelehrte und Chronisten weckten ein neues Interesse an Jerusalem als einem zentralen Ort der Prophetenüberlieferung und belebten die Verehrung der heiligen Stätten des Islams auf dem Jerusalemer Tempelberg wieder. Der Felsendom als legendärer Ausgangspunkt des Aufstiegs des Propheten auf die Himmelsleiter und die Al-Aksa-Moschee als Ort der visionären Nachtreise des Propheten nach Jerusalem standen dabei im Mittelpunkt. Bereits

In: SHATZMILLER, Maya (Hg.): *Crusaders and muslims in twelfth-century Syria*. Leiden 1993 (*The medieval Mediterranean*, 1) 84–111.

7 Zur Bedeutung der seldschukischen Expansion vgl. COBB, Kampf ums Paradies (wie Anm. 1) 101–113. Die Rolle des byzantinischen Kaisers Alexios I. Komnenos, der im Frühjahr 1095 ein Hilfsgesuch an den Papst gesandt hatte, bei der Entstehung und dem Verlauf des Ersten Kreuzzugs betonte jüngst FRANKOPAN, Peter: *Kriegspilger. Der Erste Kreuzzug*. Berlin 2017 (englisches Original: *The First Crusade. The Call from the East*. London 2012); vgl. zur Bedeutung des Ersten Kreuzzugs für die Byzantiner LILIE, Ralph-Joannes: *Byzanz und die Kreuzzüge*. Stuttgart 2004, 33–63.

8 Vgl. hierzu KRÖNUNG, Bettina: Al-Hakim und die Zerstörung der Grabeskirche. In: PRATSCH, Konflikt und Bewältigung (wie Anm. 5) 139–158.

in den 1140er Jahren spielte auch der erneuerte Dschihad-Gedanke eine Rolle, der nun auf den Kampf gegen die Kreuzfahrerstaaten bezogen wurde.⁹ Doch erst Sultan Saladin, der seit 1174 weite Teile Ägyptens mit den syrischen Herrschermetropolen zu einem Großreich verbinden konnte, gelang die Rückeroberung Jerusalems, fast 90 Jahre nach ihrer Einnahme durch die lateineuropäischen Kreuzfahrer. Es fällt auf, wie unterschiedlich die Intensität des Kampfes um Palästina und Jerusalem in den ersten vier Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts war. Während die Muslime – und unter ihnen nur die syrischen und ägyptischen Herrscher – erst vergleichsweise spät einen entscheidenden Gegenschlag gegen die Kreuzfahrer organisierten, waren die bewaffneten Heiliglandfahrten aus lateineuropäischer Sicht von Anfang an ein zentrales Thema der politischen und religiösen Agenda. Für das römische Papsttum, das im späten 11. Jahrhundert erst am Beginn seines Aufstiegs zu einer politisch einflussreichen Autorität über ganz Lateineuropa stand, war der Erste Kreuzzug ein zentrales Anliegen. Mehrfach verbanden sich die päpstlichen Kreuzzugsinitiativen seit Urban II. mit kirchenpolitischen Konzepten von einer Wiedervereinigung der griechisch-byzantinischen Reichskirche mit der lateinisch-westlichen Christenheit unter päpstlicher Führung.¹⁰ Der Erfolg der päpstlichen Initiativen zu den Kreuzzügen

9 Zur muslimischen Jerusalem-Verehrung und zum Dschihad-Gedanken im 12./13. Jahrhundert vgl. CHRISTIE, Niall: *Muslims and Crusaders. Christianity's Wars in the Middle East, 1095–1382, from the Islamic Sources*. London–New York 2014; HILLENBRAND, Carole: *Jihad Poetry in the Age of the Crusades*. In: MADDEN, Thomas F. / NAUS, James L. / RYAN, Vincent (Hg.): *Crusades: Medieval Worlds in Conflict*. Farnham 2010, 9–23; DIES.: *The Crusades. Islamic Perspectives*. Edinburgh 1999; COBB, Paul M.: *Usama ibn Munqidh: Warrior Poet of the Age of the Crusades*. Oxford 2005; DAJANI-SHAKEEL, Hadia: *Al-Quds: Jerusalem in the Consciousness of the Counter-Crusader*. In: CROSS, Vladimir P. / BORNSTEIN, Christine Verzár (Hg.): *The Meeting of Two Worlds: Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*. Kalamazoo 1986 (*Studies in Medieval Culture*, 21) 201–221; MÖHRING, Hannes: *Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus*. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 39 (1983) 417–466. Zur muslimischen Reaktion auf die Kreuzfahrer siehe die Überblicksdarstellung von HALM, Heinz: *Kalifen und Assassinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge 1074–1171*. München 2014.

10 Zu den päpstlichen Zielvorstellungen im Rahmen der Kreuzzüge vgl. BECKER, Alfons: *Papst Urban II. (1088–1099). Band 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*. Stuttgart 1988 (*MGH Schriften* 19/II); GROSSE, Rolf: *Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876*. In: *Francia* 18/1 (1991) 85–92; HORN, Michael: *Studien zur Geschichte Papst Eugens III. (1145–1153)*. Frankfurt/Main u. a. 1992 (*Europäische Hochschulschriften*, III/508); ROSCHER, Helmut: *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge*. Göttingen 1969 (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, 21); MENZEL, Michael: *Kreuzzugsideologie unter Innozenz III.* In: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000) 39–79; MOORE, John C.: *Pope Innocent III (1169/61–1216): To Root Up and to*

ist aber nicht zu erklären, ohne die tiefergehenden frömmigkeits- und sozialgeschichtlichen Entwicklungen in Europa seit dem 11. Jahrhundert in den Blick zu nehmen. Drei Aspekte hat die Forschung dabei zu Recht in den Mittelpunkt gestellt: die Entwicklung des religiös aufgeladenen Rollenmodells vom christlichen Ritter, die Entwicklung der Bußtheologie und des Ablassgedankens sowie die wachsende Attraktivität der Wallfahrtsfrömmigkeit.

1.2 Die frömmigkeitsgeschichtlichen Rahmenbedingungen in Lateineuropa

Im Adel und in der Ritterschaft – den waffentragenden und Herrschaft ausübenden Gruppen unterhalb der Ebene der Könige und Fürsten – entwickelte sich seit dem 11. Jahrhundert ein neues Rollenmodell, in dessen Mittelpunkt eine moralische Verpflichtung stand: Der ideale christliche Ritter zeichnete sich dadurch aus, dass er seine Waffen nur zum Schutz der Wehrlosen – Witwen, Waisen, Geistliche und Mönche, Arme und Reisende – einsetzte. Darin war auch die Aufgabe eingeschlossen, Kirchen und Klöster zu schützen. Seit dem späten 10. Jahrhundert gelang es den Bischöfen in Südfrankreich, den Adel auf sogenannte Gottesfrieden einzuschwören, bei denen sie versprachen, Kirchen und Klöster zu schützen und von ihrem Fehderecht – dem adligen Standesprivileg, sich mit Gewalt sein Recht zu verschaffen – nicht mehr exzessiven Gebrauch zu machen. Zahlreiche Friedenssatzungen verboten den Waffengebrauch in den österlichen und vorweihnachtlichen Fastenzeiten, an den hohen kirchlichen Festtagen und an den Tagen der Passion Jesu Christi (Donnerstag bis Sonntag) vollständig.¹¹ Die Friedensbewegung dehnte sich im Laufe des 11. Jahrhunderts

Plant. Leiden 2003 (*The medieval Mediterranean* 47); CLAVERIE, Pierre-Vincent: *Honorius III et l'Orient (1216–1227). Étude et publication de sources inédites des Archives vaticanes (ASV) (The Medieval Mediterranean, 97)*. Leiden – Boston 2013; SMITH, Thomas W.: *Curia and Crusade. Pope Honorius III and the Recovery of the Holy Land 1216–1227*. Turnhout 2017 (*Outremer. Studies in the Crusades and the Latin East*, 6); FONNESBERG-SCHMIDT, Iben: *The Popes and the Baltic Crusades 1147–1254*. Leiden – Boston 2007 (*The Northern World*, 26); MAIER, Christoph T.: *Papal Letters*. In: MURRAY, *The Crusades* (wie Anm. 3) hier Bd. 3, 931f.; SCHWERIN, Ursula: *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV. Ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie*. Berlin 1937 (*Historische Studien*, 301). Vgl. zur Kreuzzugspolitik der Päpste Innozenz III. und Honorius III. unten mit Anm. 49–65.

11 Aus der reichen Literatur zur Gottesfriedensbewegung seien hier nur die materialreiche Studie von HOFFMANN, Hartmut: *Gottesfriede und Treuga Dei*. Stuttgart 1964 (MGH Schriften,

über Burgund und Nordfrankreich bis in den Westen des deutschen Reiches aus und trug dazu bei, dass sich das Rollenmodell des *miles Christi*, des christlichen, frommen Ritters europaweit verbreitete und Einfluss auf die religiöse Haltung und die Idealbilder der waffentragenden Gruppen nahm.¹² Diese Entwicklung trug nicht zur umfassenden Befriedung Europas bei, sondern bereitete den Boden für eine stärkere kirchlich-theologische Akzeptanz des legitimen Waffeneinsatzes.¹³ Damit war indes auch der Schritt zur religiösen Aufladung des Krieges – gegen Friedensbrecher, Feinde der Kirchen und Klöster und schließlich auch gegen die Nichtchristen – getan. Im Rahmen der Gottesfrieden des 11. Jahrhunderts nahmen Bischöfe Adlige und Ritter in ihren Dienst, um militärisch gegen Friedensbrecher vorgehen zu können. Die Päpste begannen seit der Mitte des 11. Jahrhunderts allen Rittern, die für den heiligen Petrus, den Patron der

20) sowie die neueren Beiträge genannt: HEAD, Thomas / LANDES, Richard (Hg.): *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*. Ithaca–London 1992; GOETZ, Hans-Werner: Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich. In: *Francia* 11 (1983) 193–240; DERS.: Die Gottesfriedensbewegung im Licht neuerer Forschungen. In: BUSCHMANN, Arno / WADLE, Elmar (Hg.): *Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit*. Paderborn 2002, 31–54; WADLE, Elmar: Gottesfrieden und Landfrieden als Gegenstand der Forschung nach 1950. In: DERS.: *Landfrieden, Strafe, Recht. Zwölf Studien zum Mittelalter*. Berlin 2001, 11–39; GERGEN, Thomas: *Pratique juridique de la paix et trêve de Dieu à partir du concile de Charroux (989–1250)*. Juristische Praxis der Pax und Treuga Dei ausgehend vom Konzil von Charroux (989–1250). Frankfurt/Main u. a. 2004 (Rechtshistorische Reihe 285); KÉRY, Lotte: Gottesfurcht und irdische Strafe. Der Beitrag des mittelalterlichen Kirchenrechts zur Entstehung des öffentlichen Strafrechts. Köln – Weimar – Wien 2006 (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen, 10) 134–233; GRIGORE, Mihai-D.: *Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte und soziale Ordnungsvorstellungen am Beispiel des Gottesfriedens (10. bis 11. Jahrhundert)*. Darmstadt 2009 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne); SKINNER, Mary S.: *Lay Initiative in the Early Peace of God Movement, 980–1020*. In: BIRD, Jessalynn L. (Hg.): *Papacy, Crusade, and Christian-Muslim Relations*. Amsterdam 2018, 21–44.

12 ALTHOFF, Gerd: *Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores*. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos. In: *Saeculum* 32 (1981) 317–333; BARTHÉLEMY, Dominique: *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*. Paris 2004. In der Diskussion über die Frage, inwiefern die Gottesfriedensbewegung Einfluss auf die Entstehung der Kreuzzugs-idee genommen hat, betont FLORI, Jean: *De la paix de Dieu à la croisade? Un réexamen*. In: *Crusades* 2 (2003) 1–23, dass es im Wege der neuen moraltheologischen Anforderungen an Friedenswahrung und Gewalteinsatz auch zu einer Vorbereitung der Kreuzzugs-idee im 11. Jahrhundert kam.

13 Zur Veränderung der theologisch-kirchlichen Position zum Krieg im 11./12. Jahrhundert siehe HEHL, Ernst-Dieter: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit. Stuttgart 1980 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 19); DERS.: *Friede, Krieg und rechtmäßiges Töten. Die Tradition des Mittelalters*. In: WISSMANN, Hans (Hg.): *Krieg und Religion*. Würzburg 1994, 79–95.

römischen Kirche, kämpften, ihren Einsatz als frommes Werk anzurechnen. Diese Praxis gewann erheblich an Bedeutung, als die Päpste die Kriegszüge gegen die muslimischen Herrscher in Spanien unterstützten. Seit Urban II. förderten sie eine Entwicklung, in der der gerechte Krieg – seit Augustinus als legitimer Kampf zur Verteidigung und zur Wiederherstellung von Recht und Ordnung anerkannt – religiös aufgeladen wurde.¹⁴ Der Kreuzzugsaufruf Papst Urbans II., der am Beginn einer langen Tradition päpstlicher Kreuzzugsaufrufe stand, verknüpfte die Teilnahme an dem Unternehmen mit der Zusage, dass alle kirchlichen Bußstrafen, die ein Ritter nach seiner Beichte auf sich zu nehmen hatte, durch seine Beteiligung am Zug nach Jerusalem vollkommen abgegolten seien. Aus diesem Gedanken entwickelte sich rasch das Konzept vom vollkommenen Ablass (*remissio peccatorum*), dem Erlass aller kirchlichen Bußstrafen und aller im Jenseits befürchteten Sündenstrafen. Wer gebeichtet hatte und im Kampf für Christus fiel, konnte auf seine Aufnahme in das Himmelreich hoffen, ohne das Fegefeuer durchlaufen zu müssen. Alle päpstlichen Kreuzzugsaufrufe und alle Prediger für den Kreuzzug stellten dieses Ablassversprechen in den Mittelpunkt ihrer kirchenrechtlich verbindlichen Zusagen.¹⁵

- 14 GÜBELE, Boris: *Deus vult, Deus vult. Der christliche heilige Krieg im Früh- und Hochmittelalter. Ostfildern 2018 (Mittelalter-Forschungen, 54)*; ALTHOFF, Gerd: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter. Darmstadt 2013; FLORI, Jean: *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*. Paris 2001; HEHL, Ernst-Dieter: Was ist eigentlich ein Kreuzzug? In: *Historische Zeitschrift* 259 (1994) 297–336. Immer noch grundlegend, wenn auch in vielen Aspekten durch die neuere Forschung überholt, ist die ältere Studie von ERDMANN, Carl: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Berlin 1935 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 6). Zur Wirkungsgeschichte von Erdmanns Studie siehe RILEY-SMITH, Jonathan: *Erdmann and the Historiography of the Crusades, 1935–1995*. In: GARCÍA-GUIJARRO, Ramos / BELTRÁN, Luis (Hg.): *La Primera Cruzada novecientos años después; el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*. Madrid 1997, 17–32; TYERMAN, Christopher: *The Debate on the Crusades*. Manchester–New York 2011, 182–192.
- 15 Zum Kreuzfahrerablass siehe BYSTED, Anne Lise: *Remissions of Sins or of Penances? The Meaning of Crusade Indulgences before and at the Fourth Lateran Council*. In: BIRD, Jessalynn / SMITH, Damien J. (Hg.): *The Fourth Lateran Council and the crusade movement: the impact of the Council of 1215 on Latin Christendom and the East*. Turnhout 2018, 13–40; DIES.: *Indulgences. Satisfaction and the Heart's Contrition in Twelfth-century Crusading Theology*. In: MALKKI, Janne / RITARI, Katja / LEHTONEN, Tuomas M. S. / JENSEN, Kurt Villads (Hg.): *Medieval history writing and crusading ideology*. Helsinki 2005, 85–93; PURKIS, William J.: *Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia, c. 1095 – c. 1187*. Woodbridge 2008; ANGENENDT, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, 630–657; BULL, Marcus G.: *Knightly piety and the lay response to the first crusade: the Limousin and Gascony c. 970 – c. 1130*. Oxford 1993, 166–203; PAULUS, Nikolaus: *Geschichte des Ablasses*

Der Kreuzfahrer war damit vor allen anderen Christen privilegiert, denn er nahm die höchstmögliche Buße auf sich: den bewaffneten Zug nach Jerusalem und die damit verknüpfte Bereitschaft, für das Heilige Land, für das Grab Jesu Christi und damit für Christus selbst zu sterben. Diese Vorstellung begründete auch den Vorrang aller Kreuzzüge in den Nahen Osten vor den anderen Unternehmungen lateineuropäischer Kreuzfahrer – den Kämpfen gegen die Muslime in Spanien, gegen die noch nicht christianisierten slawischen und baltischen Bevölkerungsgruppen im Nordwesten Europas und gegen die Ketzer, gegen die insbesondere im frühen 13. Jahrhundert in Südfrankreich ein Kreuzzug geführt wurde. Der bewaffnete Zug ins Heilige Land überragte als Kreuzzugsziel alle anderen Kampagnen, da er Kreuzzug und Wallfahrt in einem war. Die hohe Attraktivität, die Jerusalem und Palästina als sichtbare Orte des Wirkens Jesu Christi ausstrahlten, war ein zentrales Element des breiten Interesses an den Kreuzzügen. Das spiegelt sich auch in der Begrifflichkeit der zeitgenössischen Texte im 12. Jahrhundert wider, die Kreuzzugsteilnehmer zumeist als Pilger (*peregrini*) und den Kreuzzug als Wallfahrt (*peregrinatio*) oder als Pilgerreise nach Jerusalem (*iter Hierosolimitanum*) bezeichneten. Erst seit dem späten 12. Jahrhundert entwickelten sich im Lateinischen und in den Volkssprachen neue Begriffe, die den Kreuzfahrer vom Pilger unterschieden.¹⁶

1.3 Die sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen in Lateineuropa

Frömmigkeitsgeschichte und Sozialgeschichte sind miteinander verwoben. Was bis hierhin als ein Zusammenwirken verschiedener religiöser Motive für die Kreuzfahrer beschrieben wurde, ist eng verknüpft mit den sozialen Umwälzungen, die sich im Europa des 11. und 12. Jahrhunderts beobachten lassen und die im Rahmen dieses Beitrags nicht annähernd hinreichend skizziert werden können.¹⁷ Nur einige Aspekte, die die Forschung herausgearbeitet hat, seien hier

im Mittelalter. Bd. 1. Um eine Einleitung und eine Bibliographie erweiterte Auflage, hg. von Thomas LENTES. Darmstadt 2000.

16 MARKOWSKI, Mark: Crucesignatus: Its origin and early usage. In: *Journal of Medieval History* 10 (1984) 157–165.

17 Zum Folgenden sei verwiesen auf: BARTLETT, Robert: *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350*. London – New York 1993, 106–166; BORGOLTE, Michael: *Europa entdeckt seine Vielfalt 1050–1250*. Stuttgart 2002 (*Handbuch der Geschichte Europas* 3) 233–242; JARNUT, Jörg / WEMHOFF, Matthias (Hg.): *Vom Umbruch zur Erneuerung?*

angesprochen: Das 11. Jahrhundert war nicht nur in politischer und kirchlicher, sondern auch in demographischer, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht eine Umbruchzeit. Die allmähliche Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion führte zu einem stetigen Bevölkerungswachstum und zur stärkeren Entwicklung von Städten. Davon profitierten die adligen und kirchlichen Grundherren, aber in vielen Landschaften auch die bäuerliche Bevölkerung. Die Erschließung und Kultivierung von bisher unbebautem oder bewaldetem Land, die Trockenlegung von Feuchtgebieten und die innereuropäische Migration in die neu erschlossenen Regionen und Städte waren parallellaufende Prozesse während des 11. und 12. Jahrhunderts. In bestimmten Räumen wie etwa den Rhein-Maaslanden, Flandern, der Champagne und Oberitalien florierten die Städte, die Agrarwirtschaft und der Handel besonders gut. In diesen Landschaften gab es allerdings auch die stärkste Pauperisierung von Bevölkerungsgruppen, die an den wirtschaftlichen Wachstumsprozessen nicht partizipieren konnten.

Aus diesen verarmten und an den Rand gedrängten Schichten rekrutierten sich mehrfach große Kontingente von Kreuzzugsteilnehmern. Dies war bereits während des Ersten Kreuzzugs ein charakteristisches Element der Bewegung. Die Organisatoren und Anführer der Kreuzzüge des 12. Jahrhunderts haben versucht, die Beteiligung von Armen weitgehend zu unterbinden, da sie nicht kampffähig waren und für die bewaffneten Kreuzfahrer eher eine Belastung darstellten. Doch auch im 13. Jahrhundert haben sich mehrfach große Gruppen verarmter Bauern und Stadtbewohner auf den Kreuzzug begeben. Wenige Jahre vor dem Fünften Kreuzzug kam der sogenannte Kinderkreuzzug des Jahres 1212 – ohne kirchliche Initiative und Lenkung – zustande, der nur erklärbar ist, wenn man die soziale und wirtschaftliche Marginalisierung weiter Teile der Bevölkerung in den großen Wachstumsregionen Lateineuropas in den Blick nimmt.¹⁸ Welche Motive und Erwartungen die Armen leiteten, die sich einem

Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung. München 2006; GILOMEN, Hans-Jörg: Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters. München 2014, 55–96; RÖSENER, Werner: Aufbruch oder Kontinuität? Das Hochmittelalter als Epoche der deutschen und europäischen Geschichte. In: CLEMENS, Lukas / HIRBODIAN, Sigrid (Hg.): Christliches und jüdisches Europa im Mittelalter. Kolloquium zu Ehren von Alfred Haverkamp. Trier 2011, 27–46; DERS.: Bauern im Mittelalter. München 1991, 31–54.

18 Aus der umfangreichen Literatur zu den Kinderkreuzzügen sei hier nur verwiesen auf: RAEDTS, Peter: The Children's Crusade of 1212. In: *Journal of Medieval History* 3 (1977) 279–323; ROEDER, Corinna: Der Kinderkreuzzug von 1212 in Deutschland in der Sicht der Zeitgenossen. In: *Geschichte in Köln* 34 (1993) 5–44; DICKSON, Gary: La genèse de la Croisade des enfants (1212). In: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 153 (1995) 1–52; englische Fassung:

Kreuzzug anschlossen oder – wie die Kinder von 1212 in Nordfrankreich und den Rheinlanden oder die französischen Hirten von 1251 – ohne kirchlichen Aufruf selbst einen Kreuzzug formten, lässt sich nur durch ihre Darstellung in den historiographischen Berichten der Zeit erschließen. Religiöse Erlösungshoffnungen, die von eschatologischen oder apokalyptischen Vorstellungen gespeist waren, und materielle Erwartungen eines besseren Lebens im Heiligen Land sind dabei kaum zu trennen. Es ist bezeichnend, dass die Kinderkreuzfahrer von 1212 aus dem Rheinland und aus Nordfrankreich stammten, aus zwei der bedeutendsten Wachstumsregionen Westeuropas, in denen Kinder die ersten Opfer grassierender Verarmung von Unterschichten wurden.¹⁹ Doch bereits über ein Jahrhundert früher waren es große Gruppen von Armen aus dem Norden Frankreichs und den Rheinlanden, die auf die Predigt Peters des Eremiten hin, eines asketischen Wanderpredigers und Mönchs, an der Spitze des Ersten Kreuzzuges in den Nahen Osten aufbrachen und dabei von materiellen wie eschatologischen Erlösungshoffnungen motiviert waren.²⁰ Der ein Jahrzehnt später schreibende Chronist Robert von Reims legte in seinem Bericht über den Kreuzzugsaufruf Urbans II. dem Papst eine Rede in den Mund, in der die soziale Not, die inneren Konflikte und die um sich greifende Gewalt in der Heimat der Kreuzfahrer den Verheißungen des Heiligen Landes ausdrücklich gegenübergestellt wurden.²¹ Auch wenn kaum zu beurteilen ist, was Urban II.

The Genesis of the Children's Crusade (1212). In: DICKSON, Gary: Religious Enthusiasm in the Medieval West. Aldershot 2000, IV, 1–52; MENZEL, Michael: Die Kinderkreuzzüge in geistes- und sozialgeschichtlicher Sicht. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 55 (1999) 117–156.

- 19 Hierzu KÄLBLE, Mathias: Die tanzenden Kinder von Erfurt. Armut, Frömmigkeit und Heilserwartung im frühen 13. Jahrhundert. In: BÜNZ, Enno / TEBRUCK, Stefan / WALTHER, Helmut G. (Hg.): Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag. Köln – Weimar – Wien 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe, 24) 479–516.
- 20 FLORI, Jean: Pierre l'Ermite et la première croisade. Paris 1999. Zu eschatologischen und apokalyptischen Aspekten der frühen Kreuzzüge siehe RUBENSTEIN, Jay: *Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse*. New York 2011; SCHEIN, Sylvia: Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegungen. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 47 (1991) 119–138.
- 21 Robertus monachus, *Historia Iherosolimitana*, Buch I, 1–2. In: *Recueil des Historiens des Croisades, Abt. Historiens occidentaux*, Bd. 3, Paris 1866, 717–882, hier 727–729. Zu Roberts Chronik siehe SWEETENHAM, Carol: Robert the Monk. In: DUNPHY, Graeme (Hg.): *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*. 2 Bde., Leiden – Boston 2010, hier Bd. 2, 1287, und BULL, Marcus: Robert the Monk and his Source(s). In: BULL, Marcus / KEMPF, Damien (Hg.): *Writing the early Crusades. Text, Transmission and Memory*. Woodbridge 2014, 127–139. Neuedition:

bei seinem ersten Kreuzzugsaufruf auf den Feldern vor der Stadt Clermont im November 1095 tatsächlich gesagt hat, so lässt sich in der Darstellung des Chronisten Robert eine zeitgenössische Wahrnehmung der Verhältnisse in Frankreich und die Erwartungshaltung vieler Kreuzzugswilliger erkennen.

Wie unterschiedlich die Ursachen und Motive für eine Kreuzzugsteilnahme waren, offenbart eine kreuzzugskritische Stimme um die Mitte des 12. Jahrhunderts: Der namentlich nicht bekannte Würzburger Annalist verurteilt im Rückblick auf den gescheiterten Zweiten Kreuzzug der Jahre 1147–1149 das Unternehmen als insgesamt sündhaft. Er greift seine Propagandisten als Pseudopropheten und Diener des Antichrist an und beschreibt die unterschiedlichen, keineswegs religiösen Motive der Teilnehmer des Zuges: Einige seien durch Reiselust und Neugier angetrieben gewesen, viele seien aufgrund ihrer Armut und ihrer Verschuldung gezwungen gewesen, ihre Heimat aufzugeben, andere hätten sich ihren Dienstpflichten gegenüber ihren Herren entziehen wollen oder seien auf der Flucht vor der gerechten Bestrafung ihrer Untaten gewesen. Nur sehr wenige, so schließt der anonyme Chronist aus Franken seinen Bericht, seien aus frommer Bereitschaft, für Gott und seine Heiligen zu kämpfen, zum Kreuzzug aufgebrochen.²² Auch wenn diese Beschreibung erkennbar tendenziös ist, lässt sich doch aus ihr erschließen, dass bereits den Zeitgenossen die Breite der verschiedenen Motive von Kreuzzugsteilnehmern bewusst war und dass es neben religiösen auch unterschiedlichste soziale und materielle Beweggründe für eine Kreuzzugsteilnahme gab.

Verarmte, mittellose und zumeist nicht kampffähige Menschen machten während des Ersten Kreuzzugs einen großen Teil der Kreuzfahrerkontingente aus und auch spätere Kampagnen wurden von Armen begleitet. Doch die bedeutendsten Träger der Kreuzzugsbewegung waren militärisch fähige und geübte Ritter. Sie waren Angehörige einer sozialen Gruppe, die in weiten Teilen Europas noch bis in das 12. Jahrhundert rechtlich unfrei waren, aber aufgrund ihrer qualifizierten Dienste für einen hochadligen oder kirchlichen Herrschaftsträger sozial aufstiegen. In Deutschland traten sie bis zum 13. Jahrhundert als Ministeriale im Königsdienst oder im Dienst von Fürsten, Bischöfen und Abteien

KEMPF, Damien / BULL, Marcus (Hg.): *The Historia Iherosolimitana of Robert the Monk*. Woodbridge – Rochester 2013.

22 *Annales Herbipolenses*, MGH SS 16, 1–12, hier 3. Zu den Würzburger Annalen siehe WEBER, Miriam: *Annales Herbipolenses*. In: DUNPHY, *Encyclopedia* (wie Anm. 21) hier Bd. 1, 67; SIBERRY, Elizabeth: *Criticism of Crusading 1095–1274*. Oxford 1985, 198f.

auf, bevor sie zusammen mit mindermächtigen, lokalen Adelsfamilien den spätmittelalterlichen Niederadel formten. Die Masse der Kreuzfahrer des 12. und 13. Jahrhunderts, die wir in den Quellen namentlich fassen können, gehörte dieser Schicht von abhängigen, aber durch ihre Dienstherrn privilegierten Familien an. Ihre Bereitschaft, sich an den Kreuzzügen zu beteiligen, speiste sich nicht nur aus ihrer Verpflichtung gegenüber ihren hochadligen oder kirchlichen Herren. Vielmehr trugen sie die im 11./12. Jahrhundert neu entstehende Laienfrömmigkeit entscheidend mit. Sie förderten mit ihren Schenkungen Klöster und Stifte, beteiligten sich an den neuen Hospitalbruderschaften und ermöglichten nicht zuletzt auch den Erfolg der Ritterbruderschaften, die als Templer, Johanniter und Deutscher Orden dem Papst unterstellt und als exemte Ordensverbände kirchlich privilegiert wurden. Die Ritter hatten demnach einen erheblichen Anteil an den frömmigkeitsgeschichtlichen Wandlungen dieser Zeit.²³

Der Hochadel war für die breite Schicht der Ritter und Niederadligen tonangebend. Entschlossen sich Herzöge und Grafen zur Kreuzzugsteilnahme, folgten ihnen auch zahlreiche ihrer ritterlichen Gefolgsleute. Lehnrechtliche Bindungen und politische Abhängigkeiten konnten für den Entschluss, sich dem Kreuzzug eines Fürsten anzuschließen, eine erhebliche Rolle spielen, auch wenn das Gelübde, mit dem ein Kreuzfahrer sich wie ein Pilger öffentlich zum Aufbruch ins Heilige Land verpflichtete, freiwillig geleistet sein musste, um

23 ASHE, Laura: The Ideal of Knighthood in English and French Writing, 1100–1230: Crusade, Piety, Chivalry and Patriotism. In: BULL / KEMPF, Writing the early Crusades (wie Anm. 21) 155–168; FLORI, Jean: Chivalry. In: MURRAY, The Crusades (wie Anm. 3) hier Bd. 1, 244–248; DERS.: Croisade et Chevalerie, XIe – XIIe siècles. Paris 1998; DEMURGER, Alain: Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden. München 2003 (französische Originalausgabe: Chevaliers du Christ. Les ordres religieux-militaires au Moyen Âge, XIe – XVIe siècles. Paris 2002); ZOTZ, Thomas: Milites Christi: Ministerialität als Träger der Kanonikerreform. In: SEIBERT, Hubertus / WEINFURTER, Stefan (Hg.): Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich. Mainz 1992 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte, 68) 301–328; FLORI, Jean: De la chevalerie féodale à la chevalerie chrétienne? La notion de service chevaleresque dans les très anciennes chansons de geste françaises. In: Militia Christi e Crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola 28 agosto – 1 settembre 1989. Milano 1992 (Miscellanea del Centro di studi medievali, 13; Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche, 48) 67–101; ELM, Kaspar: Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme. In: NOWAK, Zenon Hubert (Hg.): Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter. Torun 1993, 7–44; HIESTAND, Rudolf: Kreuzzug und höfisches Leben. In: KAISER, Gert / MÜLLER, Jan-Dirk (Hg.): Höfische Literatur – Hofgesellschaft – Höfische Lebensformen um 1200. Düsseldorf 1986 (Studia humaniora, 6) 177–209. Vgl. allgemein HECHBERGER, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter. München 2010 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 72).

im kirchenrechtlichen Sinn gültig zu sein. Dies gilt auch für die hochadligen Herrschaftsträger selbst, die sich ihrem König auf dem Zug ins Heilige Land anschlossen, weil sie eng mit ihm verbunden waren.²⁴ Dabei ist auch für den Adel festzustellen, dass er im 11./12. Jahrhundert einen tiefgreifenden Wandlungsprozess durchlief. Der Prozess der Verrechtlichung von Herrschaft und der Entfaltung eines schriftlich kodifizierten Lehnrechts in dieser Zeit hatte ebenso nachhaltigen Einfluss auf die sozialen und rechtlichen Veränderungen im Adel wie seine dynastische Verfestigung und die stärkere territoriale Verdichtung seiner Herrschaftsrechte. Keineswegs immer waren es die nachgeborenen Söhne adliger Familien, die sich dem Kreuzzug anschlossen, da sie von ihren Familien nicht standesgemäß ausgestattet werden konnten.²⁵ Vielfach gingen Adlige ein hohes Risiko ein, wenn sie sich zur Kreuzzugsteilnahme entschlossen, denn sie verkauften oder verpfändeten einen Teil ihres Besitzes, um ihren Aufbruch ins Heilige Land zu finanzieren. Sie setzten in ihren Herrschaften stellvertretende Regenten ein, mussten aber mit Angriffen in der Zeit ihrer Abwesenheit rechnen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie wichtig die päpstlichen Schutzbestimmungen für Kreuzfahrer waren, deren Familien, Güter und Herrschaftsrechte während ihrer Abwesenheit nicht angegriffen werden durften.²⁶ Mehrfach führte der Tod adliger Kreuzfahrer zu dynastischen Krisen, wenn die

- 24 Zur Kreuzzugsteilnahme von Adel und Ministerialität im römisch-deutschen Reich siehe die neueren Studien: BERNER, Alexander: *Kreuzzug und regionale Herrschaft. Die älteren Grafen von Berg 1147–1225*. Köln – Weimar – Wien 2014; DERS.: *Kreuzfahrer aus dem Nordwesten des Reiches 1096–1230*. In: JASPERT, Nikolas / TEBRUCK, Stefan (Hg.): *Die Kreuzzugsbewegung im römisch-deutschen Reich (11.–13. Jahrhundert)*. Ostfildern 2016, 13–40; MURRAY, Alan V.: *Das erste Jahrhundert der Kreuzzugsbewegung im Südwesten des Reiches: Kreuzfahrer aus Franken, Schwaben und dem Elsaß im Zeitraum von 1097 bis 1204*. In: ebd., 85–102; TEBRUCK, Stefan: *Kreuzfahrer und Jerusalempilger aus dem sächsisch-thüringischen Raum (1100–1300)*. In: ebd., 41–83.
- 25 Georges Duby hatte in seiner Untersuchung über das burgundische Mâconnais festgestellt, dass die dort übliche soziale Organisation der adligen Familien für die jüngeren, nicht erbberechtigten Söhne den Eintritt in den Klerus oder in ein Kloster favorisierte; gerade in dieser Landschaft gab es im ausgehenden 11. Jahrhundert signifikant viele Kreuzzugsteilnahmen: DUBY, Georges: *La société aux 11^e et 12^e siècles dans la région mâconnaise*. Paris 1971 (Bibliothèque générale de l'École Pratique des Hautes Études, Section, 6); DERS.: *Lignage, noblesse et chevalerie au XII^e siècle dans la région mâconnaise. Une révision*. In: DERS.: *Hommes et structures du Moyen Âge*. Paris 1973, 395–422. Dass sich dieser regionale Befund nicht verallgemeinern lässt, zeigten RILEY-SMITH, Jonathan: *The first crusaders 1095–1131*. Cambridge 1997 und BULL, Knightly piety (wie Anm. 15).
- 26 Vgl. hierzu die jüngst erschienene Regionalstudie von PARK, Danielle E. A.: *Papal Protection and the Crusader. Flanders, Champagne, and the Kingdom of France, 1095–1222*. Woodbridge 2018 und BIRD, Jessalynn: *The Fourth Lateran Council, Peace, and the Protection of Crusader*

Nachfolge in den Herrschaftsrechten des gefallenen Herrn nicht geklärt war.²⁷ Auch die Aussicht, sich im Nahen Osten dort niedergelassenen Verwandten anzuschließen und in einem der lateinischen Fürstentümer Karriere zu machen, eröffnete sich allenfalls für Angehörige jener französischsprachigen Adelsfamilien, die nach dem Erfolg des Ersten Kreuzzugs im Heiligen Land blieben und dort in Herrschaftspositionen einrückten. Für die weitaus meisten adligen Kreuzfahrer blieb die Teilnahme an einem Kreuzzug ein zeitlich befristetes Engagement, das man zwar mit seinem Leben zu bezahlen bereit sein musste, von dem man aber zurückzukehren hoffte.

Stadtbürgerliches Engagement für die Kreuzzüge hat immer wieder eine Rolle gespielt. Beim Fünften Kreuzzug sind städtische Kontingente vor allem aus Italien bezeugt: aus Lucca, Genua, Rom, Bologna, Mailand und Venedig.²⁸ Bereits während des 12. Jahrhunderts sind Kreuzfahrer aus den großen Städten an den Kampagnen beteiligt. Einzelne Bürger sind allerdings seltener namentlich belegt.²⁹ Von großer Bedeutung für die Kreuzzüge war die Beteiligung

Rights during the Crusades of Frederick II. In: BIRD / SMITH, *The Fourth Lateran Council* (wie Anm. 15) 273–298.

27 Exemplarisch seien hier die Kreuzzugsteilnahmen der thüringischen Landgrafen Ludwig III. und Ludwig IV. genannt: Ludwig III. nahm am Dritten Kreuzzug teil und verstarb im Oktober 1190 auf dem Heimweg vor Zypern, ohne einen Sohn als Erben zu hinterlassen. Sein jüngerer Bruder Hermann I. konnte sich nur im Konflikt mit Kaiser Heinrich VI., der Thüringen als erledigtes Reichslehen einzuziehen versuchte, als neuer Landgraf durchsetzen. Hierzu TEBRUCK, Stefan: Die Reinhardtsbrunner Geschichtsschreibung im Hochmittelalter. Klösterliche Traditionsbildung zwischen Fürstenhof, Kirche und Reich. Frankfurt/Main u. a. 2001 (Jenaer Beiträge, 4) 236–260. Landgraf Ludwig IV. nahm am Kreuzzug Kaiser Friedrichs II. teil, verstarb aber bereits kurz nach der Einschiffung in Süditalien im September 1227. Sein Tod stürzte den landgräflichen Hof in eine tiefe Krise, da sich die Witwe des verstorbenen Fürsten, die 1235 heiliggesprochene Elisabeth von Thüringen, mit dem Hof überwarf; nicht ihr kleiner Sohn, Hermann II., gelangte zur Herrschaft, sondern der Bruder Ludwigs IV., Heinrich Raspe IV. Vgl. hierzu TEBRUCK, Stefan: *Militia Christi – Imitatio Christi*. Kreuzzugs-idee und Armutsideal am thüringischen Landgrafenhof zur Zeit der heiligen Elisabeth, In: BLUME, Dieter / WERNER, Matthias (Hg.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige*. 2 Bde., Petersberg 2007, hier Aufsatzband 137–152.

28 POWELL, James M.: *Anatomy of a Crusade, 1213–1221*. Philadelphia 1986, 117. Zu den Kreuzfahrern aus Bologna und Lucca vgl. MAYER, Hans Eberhard: Bologna und der Fünfte Kreuzzug. In: *Crusades 14* (2015) 153–166 mit der Neuedition des Testaments, das der aus Bologna stammende Kreuzzugsteilnehmer Barzella Merxadrus im Feldlager vor Damiette am 23. Dezember 1219 errichtete.

29 Vgl. etwa NEUHAUSEN, Christiane: Köln und die Kreuzzüge. In: *Geschichte in Köln* 31 (1992) 23–50; TEBRUCK, Stefan: Erfurt und die Kreuzzüge. In: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt* 63, Neue Folge 10 (2002) 9–34; MILITZER, Klaus: Ein Kölner unter den Teilnehmern am ersten Kreuzzug (1096–1099). In: *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 70 (1999) 1–4; WOLTER, Heinz: Kreuzfahrer und Pilger in der

der italienischen Seerepubliken, an ihrer Spitze Venedig, Pisa und Genua. Sie haben bereits im frühen 12. Jahrhundert eine Politik der nachhaltigen Präsenz im östlichen Mittelmeerraum betrieben und waren bestrebt, als Lohn für ihre militärische Hilfe in den Kreuzfahrerstaaten Privilegien zu erhalten, um auf ihrer Grundlage in den Küsten- und Hafenstädten ganze Stadtviertel zu erwerben und bestimmte Häfen an sich zu binden. Venedig war mit dieser Politik langfristig am erfolgreichsten und blieb bis in das 17. Jahrhundert im östlichen Mittelmeerraum eine Kolonialmacht.³⁰

1.4 Religiöse Feindbilder der Lateineuropäer

Es bleibt aber festzuhalten, dass jenseits aller sozialen, politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, die für den Entschluss, sich einem Feldzug in den Nahen Osten anzuschließen, förderlich oder abträglich sein konnten,³¹ die religiösen Motive eine zentrale Rolle gespielt haben. Das lässt sich nicht nur aus den oben skizzierten Aspekten der Bußfrömmigkeit, der Ablasstheologie, der Jerusalemwallfahrt und der Apokalyptik erschließen. Es zeigt sich vielmehr auch in den religiös begründeten Feindbildern, die sich seit dem späten 11. Jahrhundert massiv auf das Verhältnis zwischen Christen, Muslimen und Juden auswirkten. Im Jahr des Aufbruchs zum Ersten Kreuzzug fanden erstmals große Pogrome gegen die jüdischen Gemeinden in Bischofsstädten Nordfrankreichs

Kölner Schreinsüberlieferung. In: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 68 (1997) 57–78.

- 30 Vgl. hierzu MUSARRA, Antonio (Hg.): *Gli Italiani e la Terrasanta*. Firenze 2014; DERS.: *In partibus Ultramaris: i Genovesi, la Crociata e la Terrasanta* (secc. XII–XIII). Roma 2017 (Nuovi studi storici, 102); RIGO, Michele / SIMEONI, Laura: *Venezia alle crociate*. Vittorio Veneto 2017; CECCARELLI LEMUT, Maria Luisa: *Pisa e l'Oriente latino dalla I alla III crociata*. Pisa 2010; FAVREAU-LILIE, Marie-Luise: *Die Italiener im Heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098–1197)*. Amsterdam 1989; DIES.: *Der Fernhandel und die Auswanderung der Italiener ins Heilige Land*. In: VON STROMER, Wolfgang (Hg.): *Venedig und die Weltwirtschaft um 1200*. Stuttgart 1999 (Schriftenreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig, 7) 202–234. Als europäischen Protokolonialismus deutete die Kreuzzüge erstmals PRAWER, Joshua: *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages*. London 1972. Zum Stand der Diskussion vgl. SKOTTKI, Kristin: *Kolonialismus avant la lettre? Zur umstrittenen Bedeutung der lateinischen Kreuzfahrerherrschaften in der Levante*. In: SCHOLL, Christian / DREWS, Wolfram (Hg.): *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*. Berlin 2016, 63–88.

- 31 Vgl. hierzu die Studie von KASTEN, Brigitte: *Liebe, Furcht und andere Gründe, nicht auf den fünften Kreuzzug (1217–1221) zu gehen*. In: GESTRICH, Andreas / KRAUSS, Marita (Hg.): *Zurückbleiben. Der vernachlässigte Teil der Migrationsgeschichte*. Stuttgart 2006, 89–124.

und entlang des Rheins statt, die eine tiefe Zäsur in der Entwicklung des europäischen Judentums darstellten.³² Auch wenn die Bischöfe versuchten, diese massiven Verfolgungen, die von durchziehenden Kreuzfahrern und von ansässigen Stadtbürgern ausgingen, zu unterbinden, kam es zu massenhaftem Mord, zu Vertreibungen und Zwangstaufen jüdischer Gemeindemitglieder. Die Gewaltausbrüche wurden von einem Antijudaismus getragen, der den Kreuzzug als Kampf gegen die Feinde Christi verstand und in diesen Kampf die Juden, denen man die Kreuzigung Jesu Christi anlastete, einbezog. Während des 12. und 13. Jahrhunderts haben sich Pogrome und Gewalttätigkeiten gegen die jüdischen Gemeinden in Teilen Frankreichs und im römisch-deutschen Reich, im späten 12. Jahrhundert auch in England wiederholt und Kreuzfahrer waren daran immer wieder beteiligt.³³ Ein Element des Antijudaismus dieser Zeit scheint gewesen zu sein, dass die religiöse Differenz zwischen Juden und Christen seit dem späten 11. Jahrhundert als gesellschaftliches Problem wahrgenommen wurde. Daran war die Kirche insofern beteiligt, als das Vierte Laterankonzil von 1215 den Juden Europas vorschrieb, durch ihre Kleidung ihr Anderssein öffentlich zu markieren.³⁴ Auf der anderen Seite haben Kirche und Klerus immer wieder gegen Gewalt an den Juden Stellung genommen und deutlich gemacht, dass die jüdischen Gemeinden unter dem bleibenden Schutz Gottes stehen und den

32 Siehe hierzu die Edition (mit deutscher Übersetzung) der hebräischen Berichte über die Pogrome von 1096 von HAVERKAMP, Eva (Hg.): *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs*. Hannover 2005 (MGH Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland, 1). Vgl. hierzu HAVERKAMP, Eva: *What did the Christians know? Latin reports on the persecutions of Jews in 1096*. In: *Crusades* 7 (2008) 59–86; COHEN, Jeremy: *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*. Philadelphia 2004; MÖHRING, Hannes: *Graf Emicho und die Judenverfolgungen von 1096*. In: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 56 (1992) 97–111; FLORI, Jean: *Une ou plusieurs „Première croisade“? Le message d’Urbain II et les plus anciens pogroms d’Occident*. In: *Revue Historique* 285 (1991) 3–27.

33 MENTGEN, Gerd: *Kreuzzüge und Judenprogrome*. In: KOTZUR, Die *Kreuzzüge* (wie Anm. 1) 65–75; HAVERKAMP, Alfred (Hg.): *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*. Sigmaringen 1999 (Vorträge und Forschungen, 47); TOCH, Michael: *Die Juden im mittelalterlichen Reich*. München 1998 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 44). Zur Wahrnehmung der Juden aus lateinisch-christlicher Sicht im Früh- und Hochmittelalter siehe GOETZ, Hans-Werner: *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert)*. 2 Bde. Berlin 2013, hier Bd. 2, 411–576.

34 Siehe die antijüdischen Bestimmungen des Vierten Lateranums von 1215 in den *Kanones* 67–70: WOHLMUTH, Josef (Hg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 2: *Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517)*. Paderborn u. a. 2000, 265–267. Bereits das Dritte Laterankonzil von 1179 formulierte in Kanon 26 eine Bestimmung, die Juden und Muslime benachteiligte, siehe ebd., 223f.

Christen als mahnendes Zeichen für die Wahrheit des Evangeliums gelten sollen. Dennoch ist unübersehbar, dass religiöse Toleranz und Diversität in weiten Teilen Lateineuropas während der Kreuzzugszeit kaum Akzeptanz fanden. Dies gilt auch für die Muslime, die in der Gräuelpopaganda der Kreuzzugspredigten als Polytheisten, Häretiker, Christenschlächter und Beschmutzer der heiligen Stätten verunglimpft wurden.³⁵

Erst seit dem späten 12. Jahrhundert entstanden Texte, in denen auch andere Aspekte das Bild von den Muslimen beeinflussten: Das Bild vom edlen Heiden, das sich bereits in der Jerusalemer Chronik Wilhelms von Tyrus mit Blick auf Sultan Saladin andeutet, verbreitete sich auch in der volkssprachigen Dichtung und Epik.³⁶ Zu diesen Veränderungen in der Wahrnehmung der Muslime trug zweifellos auch ein wachsendes Interesse der europäischen Gelehrtenwelt an den religiösen, kulturellen und geographischen Verhältnissen im Nahen, Mittleren und Fernen Osten bei. Die zunehmende Vertrautheit der Lateiner in den Kreuzfahrerstaaten mit den Muslimen hat zumindest im Nahen Osten zu einer Pragmatik geführt, die sich in den Jerusalemer Rechtsbüchern des 13. Jahrhunderts spiegelt.³⁷ Die Notwendigkeit, einen rechtlichen, sozialen und

35 Siehe hierzu ANGENENDT, Die Reinigung Jerusalems (wie Anm. 6); COLE, The theme of religious pollution (wie Anm. 6); GOETZ, Die Wahrnehmung anderer Religionen (wie Anm. 33) hier Bd. 1, 233–409.

36 MÖHRING, Hannes: „Saladin, der edle Heide“. Mythisierung und Realität. In: GAUBE, Heinz / SCHNEIDMÜLLER, Bernd / WEINFURTER, Stefan (Hg.): Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer. Mannheim – Oldenburg – Mainz 2005, 160–175; SCHWINGES, Rainer Christoph: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart 1977 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 15).

37 BISHOP, Adam M.: The Treatment of Minorities in the Legal System of the Kingdom of Jerusalem. In: TOLAN, John V. / BEREND, Nora / HAMEAU-MASSET, Youna (Hg.): Religious minorities in Christian, Jewish and Muslim law (5th–15th centuries). Turnhout 2017 (Religion and law in medieval Christian and Muslim societies, 8) 369–380; DURRER, Antonia: Die Kreuzfahrerherrschaften des 12. und 13. Jahrhunderts zwischen Integration und Segregation. Zeitenössische und moderne Stimmen im Vergleich. Ostfildern 2016 (Mittelalter-Forschungen, 51); FAVREAU-LILIE, Marie-Luise: „Multikulturelle Gesellschaft“ oder „Persecuting Society“? „Franken“ und „Einheimische“ im Königreich Jerusalem. In: BAUER, Dieter / HERBERS, Klaus / JASPERT, Nikolas (Hg.): Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen. Frankfurt/Main – New York 2001 (Campus Historische Studien 29) 55–93; MAYER, Hans Eberhard (Hg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert. München 1997 (Schriften des Historischen Kollegs, 37); SHATZMILLER, Crusaders and Muslims (wie Anm. 6); TALMON-HELLER, Daniella: Arabic Sources on Muslim Villagers under Frankish Rule. In: MURRAY, Alan V. (Hg.): From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies 1095–1500. Turnhout 1998, 103–117; KEDAR, Benjamin Z.: The Subjected Muslims of the Frankish Levant. In: POWELL, James M. (Hg.): Muslims under

wirtschaftlichen *Modus vivendi* mit den muslimischen Nachbarn und den muslimischen Bewohnern innerhalb der lateinischen Kreuzfahrerstaaten zu finden, ermöglichte auch Spielräume für bilaterale Vereinbarungen und Kompromisse. Bündnisse zwischen den Lateinern und muslimischen Herrschern gegen Dritte waren durchaus üblich, Waffenstillstände – wie der 1211 zwischen dem Jerusalemer König Johann von Brienne und den Ayyubiden geschlossene und 1217 auslaufende Vertrag – wurden regelmäßig vereinbart.³⁸ Doch führte dies in den Kreuzfahrerstaaten nie langfristig zu Phänomenen eines intensiveren kulturellen Austauschs zwischen Christen und Muslimen wie dies zeitweise für Spanien und Sizilien erkennbar ist. Der Nahe Osten blieb eine Zone der Konfrontation.

1.5 Die Kreuzzugskampagnen des 12. und frühen 13. Jahrhunderts

Im Gefolge des erfolgreichen Ersten Kreuzzugs kamen mehrere weitere Kampagnen zustande, die bei der Zählung der Kreuzzüge in der älteren Forschung allerdings nie berücksichtigt wurden.³⁹ Die bedeutendsten waren die Fahrt des norwegischen Königs Sigurd Jorsalfar 1107–1110, die zur Eroberung Sidons führte, und das von Papst Calixt II. geförderte Unternehmen der Venezianer

Latin Rule. Princeton 1990, 135–174; MAYER, Hans Eberhard: Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem. In: *History. The Journal of the Historical Association* 63 (1978) 175–192.

38 KÖHLER, Michael A.: Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert. Berlin 1991 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F. 12). Überarbeitete Neuauflage: KÖHLER, Michael A.: *Alliances and treaties between Frankish and Muslim rulers in the Middle East: cross-cultural diplomacy in the period of the Crusades*. Leiden 2013 (The Muslim World in the Age of the Crusades 1). Vgl. auch JASPERT, Nikolas / KOLDITZ, Sebastian: Christlich-muslimische Außenbeziehungen im Mittelmeerraum. Zur räumlichen und religiösen Dimension mittelalterlicher Diplomatie. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 41 (2014) 1–88.

39 Zum Folgenden vgl. die oben in den Anm. 1 und 10 genannten Arbeiten. Zum Ersten Kreuzzug vgl. auch SKOTTKI, Kristin: *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug. Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie*. Münster–New York 2015 (Cultural encounters and the discourses of scholarship 7); PHILLIPS, Jonathan (Hg.): *The First Crusade. Origins and Impact*. Manchester 1997; RILEY-SMITH, *The First Crusaders* (wie Anm. 25); Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du Colloque universitaire international de Clermont-Ferrand (23–25 juin 1995) organisé et publié avec le concours du Conseil Régional d'Auvergne. Rom 1997 (Collection de l'École française de Rome 236); BALARD, Michel (Hg.): *Autour de la Première Croisade*. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East. Paris 1996 (Byzantina Sorbonensia 14).

1122–1124, die bei der Eroberung von Tyrus halfen.⁴⁰ Erst der von Papst Eugen III. ausgerufene Kreuzzug der Jahre 1147–1149 wird als Zweiter Kreuzzug bezeichnet, obwohl er keinerlei militärische Erfolge erzielte und die Eroberung der Grafschaft Edessa durch den muslimischen Herrscher von Mossul und Aleppo, ‘Imād ad-Dīn Zangī, nicht rückgängig machen konnte.⁴¹ Allerdings zeichnete sich der Zweite Kreuzzug dadurch aus, dass zwei der bedeutendsten Könige Latein Europas an der Spitze dieses Unternehmens standen: der römisch-deutsche König Konrad III. aus der Dynastie der Staufer und der französische Herrscher Ludwig VII. Es war das erste Mal, dass sich das Königtum selbst an die Spitze der Kreuzzugsbewegung stellte.⁴² Das desaströse Scheitern ihres Unternehmens ließ allerdings erstmals auch einige kritische Stimmen laut werden, die nicht nur das Handeln der Hauptakteure verurteilten, sondern sich auch gegen den einflussreichsten Propagandisten der Kampagne, den Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux wandten.⁴³ Erst vier Jahrzehnte später kam erneut ein großer Kreuzzug zustande, an dem sich gleich drei gekrönte Herrscher – Kaiser Friedrich I. Barbarossa, Richard Löwenherz von England und Philipp II. Augustus von Frankreich – beteiligten und der als Dritter Kreuzzug (1190–1192) in die

40 Zu Sigurd Jorsalfar: KRÜGER, Klaus: Gesehenes wird Bericht wird Dichtung wird Quelle. Zur Rezeption von Pilgerreisen nordischer Herrscher im 12. Jahrhundert. In: SELZER, Stephan / EWERT, Ulf-Christian (Hg.): Menschenbilder – Menschenbildner. Individuum und Gruppe im Blick des Historikers. Werner Paravicini zum 60. Geburtstag. Berlin 2002 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 2) 69–108. Zum Kreuzzug von 1122–1124: RILEY-SMITH, Jonathan: The Venetian Crusade of 1122–1124. In: AIRALDI, Gabriella / KEDAR, Benjamin Z. (Hg.): I Comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme. Genf 1986, 337–350.

41 Zum Zweiten Kreuzzug Jason T. ROCHE / Janus Møller JENSEN (Hg.): The Second Crusade: Holy War on the Periphery of Latin Christendom. Turnhout 2015; PHILLIPS, Jonathan: The Second Crusade: extending the frontiers of Christendom. New Haven 2007; PHILLIPS, Jonathan / HOCH, Martin (Hg.): The Second Crusade: Scope and Consequences. Manchester 2001; HOCH, Martin: Jerusalem und der Zweite Kreuzzug. Konstitutionelle Krise und äußere Sicherheit des Kreuzfahrerkingreiches Jerusalem, a. D. 1126–1154. Frankfurt/Main u. a. 1993 (Europäische Hochschulschriften, III/560).

42 Zu Königtum und Kreuzzug siehe HIESTAND, Rudolf: Kingship and Crusade in Twelfth-Century Germany. In: HAVERKAMP, Alfred / VOLLRATH, Hanna (Hg.): England and Germany in the High Middle Ages. London 1996, 235–265; TEBRUCK, Stefan: Das königslose Heer. Königsferne und Königskritik in Konzepten und Deutungsmodellen des Kreuzzugs im 12. Jahrhundert. In: Historisches Jahrbuch 136 (2016) 267–311.

43 SIBERRY, Criticism of Crusading (wie Anm. 22); DIES.: Criticism of crusading. In: MURRAY, The Crusades (wie Anm. 3) hier Bd. 1, 299–301.

Geschichte einging.⁴⁴ Die vorangegangenen, kleineren Unternehmungen wie die bewaffnete Pilgerfahrt des welfischen Herzogs von Sachsen und Bayern, Heinrichs des Löwen (1173), und der Zug Graf Philipps von Flandern (1177/78) wurden dabei nicht gezählt.⁴⁵

Die vernichtende Niederlage, die der König von Jerusalem im Juli 1187 im Kampf gegen Sultan Saladin erlitt, die Wegnahme der in der Schlacht mitgeführten Reliquie des Heiligen Kreuzes und die im Oktober 1187 folgende Einnahme Jerusalems durch Saladin waren Auslöser des Dritten Kreuzzugs. Sein Ziel war es, die verlorene Stadt zurückzuerobern, den gefangenen König von Jerusalem, Guido von Lusignan, zu befreien und die Reliquie des Heiligen Kreuzes zurückzubekommen. Nur der König erhielt die Freiheit zurück, die beiden anderen Ziele blieben unerreicht. Kaiser Heinrich VI., der Sohn und Nachfolger des 1190 auf dem Weg in den Nahen Osten verstorbenen Barbarossa, startete 1197 einen weiteren Feldzug nach Palästina, der ebenfalls nie in die traditionelle Zählung der Kreuzzugshistoriographie einging.⁴⁶ Wie der Dritte Kreuzzug endete auch dieses Unternehmen mit kleineren militärischen Erfolgen, die der Absicherung

44 Zum Dritten Kreuzzug JASPERT, Nikolas: Der Dritte Kreuzzug: Mythos – Verlauf – Folgen. In: Alexander SCHUBERT (Hg.): Richard Löwenherz. König – Ritter – Gefangener. Regensburg 2017, 190–197; NICOLLE, David Charles: The Third Crusade 1191: Richard the Lionheart, Saladin and the struggle for Jerusalem. Oxford 2006; HIESTAND, Rudolf: *Precipua totius christianismi columpna*. Barbarossa und der Kreuzzug, in: Alfred HAVERKAMP (Hg.): Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers. Sigmaringen 1992 (Vorträge und Forschungen, 40) 51–108; MÖHRING, Hannes: Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen. Wiesbaden 1980 (Frankfurter Historische Abhandlungen, 21); EICKHOFF, Ekkehard: Friedrich Barbarossa im Orient. Kreuzzug und Tod Friedrichs I. Tübingen 1977 (Istanbuler Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abt. Istanbul, Beiheft 17).

45 Zur Heiliglandfahrt Heinrichs des Löwen: FRIED, Johannes: Jerusalemfahrt und Kulturimport. Offene Fragen zum Kreuzzug Heinrichs des Löwen. In: EHLERS, Joachim / KÖTZSCHE, Dietrich (Hg.): Der Welfenschatz und sein Umkreis. Mainz 1998, 111–137; GEORGI, Wolfgang: Lebensstationen eines Herzogs: Die Pilgerfahrten Heinrichs des Löwen nach Jerusalem und Santiago. In: Reisen und Wallfahrten im hohen Mittelalter. Göppingen 1999 (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 18) 94–127. Zu Philipp von Flandern als Kreuzfahrer: TESSERA, Miriam Rita: Philip Count of Flanders and Hildegard of Bingen: Crusading against the Saracens or Crusading against Deadly Sin. In: EDGINGTON, Susan B. / LAMBERT, Sarah (Hg.): Gendering the Crusades. Cardiff 2001, 77–92; VAN WERVEKE, Hans: La contribution de la Flandre et du Hainaut à la Troisième Croisade. In: Le Moyen Âge 78 (1972) 50–90.

46 LOUD, Graham A.: The German Crusade of 1197–1198. In: Crusades 13 (2014) 143–171; NAUMANN, Claudia: Der Kreuzzug Kaiser Heinrichs VI. Frankfurt/Main u. a. 1994.

und Stabilisierung des Jerusalemer Restkönigreiches mit seiner provisorischen Hauptstadt Akkon dienten.

Die Inkonsequenz der Historiographie, die nie ein Kriterium dafür formulierte, wann eine militärische Kampagne in die Zählung der Kreuzzüge aufzunehmen sei und wann nicht, führte dazu, dass das wohl schon bei den Zeitgenossen umstrittenste Kriegsunternehmen als Vierter Kreuzzug gezählt wurde: die Flottenexpedition gegen Konstantinopel in den Jahren 1202–1204.⁴⁷ Getragen von französischen, oberitalienischen, venezianischen und deutschen Kreuzfahrern geriet dieses Unternehmen in die finanzielle und politische Abhängigkeit der Seerepublik Venedig. Denn die Venezianer hatten den Kreuzfahrern für ihre Überfahrt nach Palästina eine Flotte zur Verfügung gestellt, deren Kosten die Finanzkraft der in Venedig versammelten Kreuzfahrer weit überstieg. Daraufhin einigte man sich in zähen Verhandlungen darauf, die Venezianer auf dem Weg durch die Adria bei einer geplanten Militäraktion gegen die vormals venezianische Stadt Zara (heute Zadar in Kroatien) zu unterstützen. Mit der Beute sollten die Schulden der Kreuzfahrer ausgeglichen werden. Doch blieb es nicht bei der Eroberung und Plünderung von Zara. Denn das Kreuzfahrerheer, das nach wie vor nicht schuldenfrei gegenüber seinen venezianischen Geldgebern war, ließ sich für eine Intervention in Konstantinopel, der Hauptstadt des Byzantinischen Reiches, gewinnen, um dort den vom eigenen Bruder, Alexios III., von der Herrschaft verdrängten Kaiser Isaak II. Angelos und dessen Sohn Alexios (IV.) wieder auf den Thron zu bringen. Alexios (IV.) versprach dafür, die Schulden der Kreuzfahrer bei den Venezianern zu begleichen und den Kreuzzug mit Geld und Truppen zu unterstützen. Die Venezianer hatten ein vitales Interesse an der Wiedereinsetzung Isaaks und auch der römisch-deutsche König Philipp von Schwaben, Schwiegersohn des griechischen Kaisers, unterstützte ein Vorgehen gegen den Usurpator Alexios III. Nachdem die Kreuzfahrer 1203 den rechtmäßigen Kaiser erfolgreich auf den Thron zurückgebracht hatten und dessen Sohn als Alexios IV. zum Mitkaiser erhoben worden war, griffen sie im Frühjahr des folgenden Jahres direkt in die Machtkämpfe in der byzantinischen Metropole

47 Zum Folgenden siehe PIATTI, Pierantonio (Hg.): *The Fourth Crusade revisited*. Atti della Conferenza Internazionale nell'Ottavo Centenario della IV Crociata, 1202–1204. Città del Vaticano 2008; LAIOU, Angeliki E. (Hg.): *Urbs capta: the Fourth Crusade and its Consequences*. La IVe Croisade et ses conséquences. Paris 2005 (*Réalités byzantines* 10); LILIE, Byzanz und die Kreuzzüge (wie Anm. 7) 157–180; QUELLER, Donald E. / MADDEN, Thomas F.: *The fourth crusade: The conquest of Constantinople 1201–1204*. With an essay on primary sources by Alfred J. ANDREA. Philadelphia 1997.

ein. Alexios IV. hatte sich dort nicht gegen die Kritiker des Bündnisses mit den Lateinern durchsetzen können und wurde abgesetzt. Sein Vater Isaak II. starb wenig später, Alexios selbst wurde ermordet. Der neue Kaiser, Alexios V. aus der Familie der Doukai, wandte sich nun offen gegen die Lateiner, die daraufhin die Hauptstadt im April 1204 eroberten und plünderten. Sie ließen einen der ihren, Graf Balduin IX. von Flandern, in der Hagia Sophia zum neuen Kaiser krönen.⁴⁸ Nicht nur die gewaltsame Ausschaltung der griechischen Kaiserdynastie und die Erhebung eines vom Westen abhängigen lateinischen Kaisers in Konstantinopel war ein epochaler, kaum zu rechtfertigender Schritt. Vielmehr stieß die tagelange Plünderung der Kirchen und Klöster der Stadt sowie die Ermordung, Misshandlung und Vertreibung zahlreicher Menschen in der Hauptstadt auf massive Kritik des Papstes. Innozenz III. exkommunizierte zwar die Verantwortlichen, doch arrangierte er sich mit den Ergebnissen des Vierten Kreuzzuges, da sie die Wiedervereinigung der lateinisch-römischen mit der griechisch-byzantinischen Kirche unter päpstlicher Oberhoheit ermöglichten.

Der Vierte Kreuzzug, der in keiner Hinsicht den päpstlichen Vorstellungen von einem Kreuzzug entsprach, war von entscheidender Bedeutung für die Politik Innozenz' III. in den Jahren danach. Denn Innozenz setzte nun alles daran, einen neuen Versuch zur Rückeroberung Jerusalems zu starten, bei dem allerdings die strukturellen Defizite in der Vorbereitung, Finanzierung und Leitung des Unternehmens ausgeglichen werden sollten.⁴⁹ In der Forschung ist wiederholt die These formuliert worden, dass der Papst vor allem darauf bedacht gewesen sei, die Leitung des Unternehmens in die eigenen Hände zu nehmen und deshalb die Teilnahme von Königen habe vermeiden wollen. Bereits Helmut Roscher hat deutlich gemacht, dass diese These nicht zu halten ist, denn der Papst bemühte sich durchaus um königliche Unterstützung für das Heilige Land.⁵⁰ Innozenz konnte allerdings von den großen Königreichen

48 BURKHARDT, Stefan: *Mediterranes Kaisertum und imperiale Ordnungen: Das lateinische Kaiserreich von Konstantinopel*. Berlin 2014 (Europa im Mittelalter, 25); WOLFF, Robert L.: Baldwin of Flanders and Hainaut, First Latin Emperor of Constantinople: His Life, Death and Resurrection, 1172–1225. In: *Speculum* 27 (1952) 281–322.

49 Zur Bedeutung Jerusalems und des Heiligen Landes für Innozenz III. siehe BOLTON, Brenda: „Serpent in the Dust: Sparrow on the Housetop“: Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Circle of Pope Innocent III. In: *Studies in Church History* 36 (2000) 154–180.

50 ROSCHER, Innozenz III. (wie Anm. 10) 154. Vgl. hierzu TEBRUCK, Das königslose Heer (wie Anm. 42) 302–304. Zu Innozenz' Kreuzzugspolitik siehe die Beiträge in dem jüngst erschienenen Band von BIRD / SMITH, *The Fourth Lateran Council* (wie Anm. 15); vgl. auch BOLTON, Brenda: *Innocent III: Studies on Papal Authority and Pastoral Care*. Aldershot 1995; BIRD,

im Westen nicht viel erwarten, denn England und Frankreich befanden sich in einem tiefen politisch-militärischen Konflikt, der alle Kräfte band, während zugleich im Süden Frankreichs der Kampf gegen die als häretisch verurteilten Katharer in Form eines 20 Jahre andauernden, militärisch organisierten Kreuzzugs geführt wurde.⁵¹ Im römisch-deutschen Reich rivalisierten zwei gewählte Könige und kämpften seit 1198 im sogenannten staufisch-welfischen Thronstreit um die Krone. Erst die Niederlage der englisch-welfischen Koalition in der Schlacht von Bouvines 1214 und der Erfolg des kapetingisch-staufischen Bündnisses, der schließlich 1215 Friedrich II. zum Durchbruch im Reich verhalf, klärte die politische Situation im Westen Lateineuropas.⁵² Dies ermöglichte dem Nachfolger Innozenz' III., dem seit 1216 amtierenden Honorius III., sehr intensiv und letztlich erfolgreich um die Kreuzzugsteilnahme Friedrichs II. zu werben. Aber die Zeit der Vorbereitungen des neuen – „Fünften“ – Kreuzzugs war aus päpstlicher Sicht nicht nur von politischen Überlegungen und Strategien bestimmt, sondern vor allem von Reformkonzepten, die die Kirche und die Christenheit als Ganzes betrafen.

2 Die Werbung für den Fünften Kreuzzug und die Reform der Christenheit

Innozenz III. verknüpfte seine Kreuzzugskonzeption mit dem Projekt einer umfassenden Reform von Kirche, Klerus und Gemeinde. Er machte sich die

Jessalynn: Reform or Crusade? Anti-Usury and Crusade Preaching during the Pontificate of Innocent III. In: MOORE, John C. (Hg.): Pope Innocent III and his World. Aldershot 1999, 165–185; RIST, Rebecca: The Power of the Purse: Usury, Jews, and Crusaders, 1198–1245. In: BOLTON, Brenda / MEEK, Christine (Hg.): Aspects of Power and Authority in the Middle Ages. Turnhout 2007, 197–213. Grundlegend ROSCHER, Innozenz III. (wie Anm. 10); MENZEL, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 10); MOORE, Innocent III (wie Anm. 10).

51 Siehe hierzu die neueren Beiträge von ALVIRA CABRER, Martín: La convocation du Quatrième Concile du Latran et la Croisade contre les Albigeois. In: BIRD / SMITH, The Fourth Lateran Council (wie Anm. 15) 77–92; MESCHINI, Marco: Innocent III, the Fourth Lateran Council and the Albigensian Crusade. In: ebd., 113–130; SMITH, Damian J.: The Reconciliation of Guillem Ramon de Montcada, the Albigensian Crusade and Fourth Lateran. In: ebd., 131–151; RIST, Rebecca: The Papacy and Crusading in Europe, 1198–1245. London – New York 2009. Vgl. auch OBERSTE, Jörg: Der „Kreuzzug“ gegen die Albigenser: Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter. Darmstadt 2003; WAGNER, Kay: Debellare Albigenes: Darstellung und Deutung des Albigenserkreuzzuges in der europäischen Geschichtsschreibung von 1209 bis 1328. Neuried 2000.

52 Vgl. hierzu DUBY, Georges: Le dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214. Paris 1997 (Collection folio. Histoire 1); STÜRNER, Wolfgang: Friedrich II. 2 Bde. Darmstadt 2009, Bd. 1, 163–184.

Auffassung vieler Theologen seiner Generation zu eigen, dass ein Kreuzzug nur gelingen könne, wenn die Christen sich wieder den Weisungen des Herrn zuwendeten, wenn der Klerus seinen Pflichten nachkam und wenn die Leiter der Kirche einen untadeligen Lebenswandel mit theologischer Bildung verbanden. Damit griff Innozenz eine umfassende Reformagenda auf, die bereits bei Gregor VIII. anklang, als dieser als Voraussetzung für das Gelingen eines Kreuzzugs – des von ihm 1187/88 ausgerufenen Dritten Kreuzzugs – deutlicher als alle seine Vorgänger die Bußbereitschaft aller Christen forderte.⁵³ Der einflussreiche Theologe Peter von Blois und der englische Kleriker Ralph Niger formulierten bereits vor der Jahrhundertwende anspruchsvolle Forderungen an die spirituelle Haltung eines Kreuzfahrers, wenn die Wiedergewinnung Jerusalems gelingen solle. Während Peter seine Forderungen mit einer Kritik an den Reichen und Mächtigen verband und die Befreiung des Heiligen Landes von den Armen und den frommen Auserwählten aus dem Volk erhoffte, betrachtete Ralph eine Kreuzzugsteilnahme als Teil einer spirituellen Wallfahrt, die nicht im Dienst der großen Politik stehen könne.⁵⁴ Vor allem Peter von Blois scheint mit seinen Schriften neueren und weit verbreiteten Vorstellungen über die spirituelle Bedeutung des Kreuzzugs Ausdruck verliehen zu haben. Innozenz III. und sein Kreis – unter denen viele durch ihr Studium in Paris bei Petrus Cantor geprägt waren – griffen die Forderung nach einer umfassenden, inne-

53 Papst Gregor VIII. baute in seinem Aufruf „*Audita tremendi*“ die traditionellen Formulierungen, die an die Bußbereitschaft der Kreuzfahrer appellierten, noch weiter aus und ließ den geplanten Kreuzzug stärker als seine Vorgänger als Bußwallfahrt erscheinen, die eine innere spirituelle Umkehr voraussetze. Text von „*Audita tremendi*“ in: PL 202, 1539–1542. Der Aufruf ist auch in der *Historia de expeditione Friderici imperatoris* überliefert: CHROUST, Anton (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I.* Berlin 1928 (MGH SS rer. Germ. Nova Series 5) 6–10. Englische Übersetzung mit einleitendem Kommentar: BIRD, Jessalynn / PETERS, Edward / POWELL, James M. (Hg.): *Crusade and Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187–1291.* Philadelphia 2013, 4–9.

54 Peter von Blois, *Conquestio de dilatione vie Ierosolimitane*, in: HUYGENS, Robert B.C. (Hg.): *Petri Blesensis tractatus duo. Passio Raginaldi principis Antiochie. Conquestio de dilatione vie Ierosolimitane.* Turnhout 2002 (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis 194) 75–95. Ralphs Traktat über den Kreuzzug in: SCHMUGGE, Ludwig (Hg.): *Radulfus Niger, De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolomitane.* Berlin 1977. Vgl. zu diesen beiden Schriften TEBRUCK, Das königslose Heer (wie Anm. 42) 287–302; vgl. jüngst COTTS, John D.: *The Exegesis of Violence in the Crusade Writings of Ralph Niger and Peter of Blois.* In: LAPINA, Elizabeth / MORTON, Nicholas (Hg.): *The Uses of the Bible in Crusader Sources.* Leiden 2017, 273–294, und MESCHINI, Marco: *Pensare la crociata dopo la caduta di Gerusalemme (1187): il De re militari et triplici via peregrinationis ierosolimitane di Radulfus Niger.* In: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 50 (2014) 259–284.