

«Le Settimane internazionali della Mendola»  
Nuova Serie 2007-2011

# Religiosità e civiltà Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)

Atti del Convegno Internazionale  
Domodossola, Sacro Monte e Castello di Mattarella  
20-23 settembre 2007

a cura di GIANCARLO ANDENNA

Indici a cura di Elisabetta Filippini

STORIA | RICERCHE

V&P

Il presente volume è stato pubblicato con il finanziamento Cofin-Miur 2007.

Ha ricevuto inoltre il contributo finanziario dell'Università Cattolica sulla base di una valutazione dei risultati della ricerca in esso espressi.

Infine ha ricevuto un finanziamento da   **BL** BANCA DI LEGNANO

[www.vitaepensiero.it](http://www.vitaepensiero.it)

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail: [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) e sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org)

© 2009 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano  
ISBN 978-88-343-1824-9

NIKOLAS JASPERT

## Zeichen und Symbole in den christlich-islamischen Beziehungen des Mittelalters

Ereignisse und Diskussionen der letzten Jahre haben dem Thema dieses Beitrags Aktualität verliehen: ältere Debatten wie diejenige um die Entfernung des Kreuzeszeichens aus bayerischen Schulklassen, der so genannte Karikaturenstreit, und zuletzt die sich in verschiedenen Ländern Europas häufenden Polemiken über Höhe und Form neu errichteter Minarette sind Belege für die Emotionalität, mit der in jüngerer Zeit scheinbar Fragen religiöser, tatsächlich aber Aspekte interreligiöser Bild- und Zeichenhaftigkeit diskutiert werden<sup>1</sup>. Im Hintergrund der Auseinandersetzung steht dabei ausgesprochen oder implizit oftmals die Furcht vor einem wachsenden Antagonismus zwischen Christentum und Islam. Der vorliegende Beitrag soll keineswegs in diese Diskussion eingreifen, sondern vielmehr die lange Geschichte eines konkreten Feldes interreligiöser Beziehungen erhellen. Denn unabhängig davon, ob man Gegensätze zwischen Islam und Christentum als zu Unrecht negiert bzw. ignoriert oder aber als

---

<sup>1</sup> C. LEGGEWIE, *Römisches Minarett und deutscher Islam: wie weit geht der religiöse Pluralismus?*, Bad Homburg v.d. Höhe 2001 (Gedanken zur Zukunft, 3); J. HÜTTERMANN, *Das Minarett: zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*, Weinheim 2006; B. DEBATIN, *Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit: Wert- und Normenkonflikte in der globalen Medienkultur = The Cartoon Debate and the Freedom of the Press*, Berlin 2007 (Kultur und Technik, 4); S. PIASECKI, *Das Schaufenster des Schreckens in den Tagen des Zorns: eine inhaltliche Analyse der Darstellung von Islam, Islamismus und islamischer Religiosität in der Berichterstattung über den Karikaturenstreit in Spiegel, Stern und Focus sowie ihre Wirkung auf eine säkularisierte Gesellschaft und ihre Tradition von christlicher bzw. islamischer Religiosität*, Marburg 2008; E. EIDE - R. KUNELIUS - A. PHILLIPS (hrsg. von), *Transnational Media Events: The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations*, Göteborg 2008; B. BEINHAEUER-KÖHLER - C. LEGGEWIE, *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München 2009. Für technische Unterstützung und hilfreiche Hinweise bedanke ich mich bei Amy Remensnyder (Brown University, Providence) und Wolf Zöllner (Ruhr-Universität Bochum).

imaginiert bzw. herbeigeredet ansieht: Unstrittig dürfte sein, dass es seit der islamischen Expansion des 7. Jahrhunderts auf vielfältigen Ebenen zu Kontakten zwischen den Angehörigen beider Religionsgemeinschaften kam – Kontakten, die häufig friedlichen, immer wieder aber auch kriegerischen Charakters waren und die sich auf verschiedenen Ebenen zutragen, auf der politischen Ebene ebenso wie auf der militärischen und der wirtschaftlichen, sowie schließlich auch auf der symbolischen Ebene.

Das weite Feld der Zeichen und Symbole in den christlich-islamischen Beziehungen des Mittelalters wird im Folgenden in räumlicher, zeitlicher und systematisch-inhaltlicher Hinsicht eingegrenzt. Zwei Räume stehen im Zentrum des Interesses, die Kreuzfahrerstaaten des Vorderen Orients und die Iberische Halbinsel, da diese Gebiete über einen langen Zeitraum nicht nur durch sich verschiebende Glaubensgrenzen, sondern auch durch gemischtreligiöse Gesellschaften gekennzeichnet waren. Zeitlich wird sich die Untersuchung auf das 12. und 13. Jahrhundert konzentrieren, eine Hochzeit christlich-islamischer – auch militärischer – Beziehungen, die sich nicht zuletzt in Formen der symbolischen Kommunikation niederschlugen<sup>2</sup>. Demgegenüber prägten spätere Jahrhunderte stärker auf Diskursivität basierende Modi des diplomatischen und interkulturellen Verkehrs aus<sup>3</sup>. Auf systematisch-inhaltlicher Ebene schließlich sollen aus dem breiten Spektrum der in den letzten

<sup>2</sup> Das weite Forschungsfeld der symbolischen Kommunikation und die Aktivitäten des einschlägigen Sonderforschungsbereichs 496 erschließen: G. ALTHOFF - L. SIEP, *Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur französischen Revolution. Der neue Münsterer Sonderforschungsbereich 496*, «Frühmittelalterliche Studien», 34 (2000), pp. 393-412; B. STOLLBERG-RILINGER, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Themen – Forschungsperspektiven*, «Zeitschrift für historische Forschung», 31 (2004), pp. 489-527 und die Bände der Schriftenreihe „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme“, Münster 2002 ss.

<sup>3</sup> P.M. HOLT, *Early Mamluk Diplomacy (1260 - 1290): Treaties of Baybars and Qalawun with Christian Rulers*, Leiden 1995 (Studies and Texts, 12); L. ATRACHE, *Die Politik der Ayyubiden: die fränkisch-islamischen Beziehungen in der ersten Hälfte des 7./13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des Feindbildes*, Münster 1996 (Arabica Rhema, 1); N. JASPERT, *Interreligiöse Diplomatie im Mittelmeerraum. Die Krone Aragón und die islamische Welt im 13. und 14. Jahrhundert*, in C. MÄRTL - C. ZEY (hrsg. von), *Aus der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zum geistlichen und weltlichen Gesandtschaftswesen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert*, Zürich 2008, pp. 151-190, bes. pp. 164-185 (mit weiterer Literatur).

Jahren von der kulturwissenschaftlich geprägten Symbolforschung eröffneten Untersuchungsfelder<sup>4</sup> vier Bereiche erörtert werden. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die von Karl-Siegbert Rehberg in Anlehnung an Hans Ulrich Gumbrecht und Charles S. Peirce formulierte kategoriale Unterscheidung zwischen „Repräsentanz-Zeichen“ und „Präsenz-Symbolen“. Demnach seien unter Zeichen „darstellende Verweiser“, Symbole hingegen als tatsächliche Träger des Bezeichneten, nicht nur als dessen Abbildung, zu verstehen<sup>5</sup>. Ohne ausdrücklich auf die mittelalterliche und mediävistische Beschäftigung mit den *signa* und *symbola* einzugehen<sup>6</sup>, soll in den

<sup>4</sup> G. MELVILLE (hrsg. von), *Institutionalität und Symbolisierung: Versteigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln 2001; R. SCHLÖGL - J.O. BERNHARD GIESSEN (hrsg. von), *Die Wirklichkeit der Symbole: Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz 2004 (Historische Kulturwissenschaft, 1), bes. R. SCHLÖGL, *Symbole in der Kommunikation. Zur Einführung*, ebd., pp. 9-38; und B. GLADIGOW, *Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion*, ebd., pp. 159-172; C. WULF - J. ZIRFAS (hrsg. von), *Die Kultur des Rituals: Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München 2004, bes. C. WULF - J. ZIRFAS, *Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*, ebd., pp. 7-46 und H. SOEFFNER, *Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals*, ebd., pp. 149-176; B. STOLLBERG-RILINGER (hrsg. von), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, Berlin 2005 (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft, 35), bes. die Einführung der Herausgeberin (ebd., pp. 9-24) und R. BLÄNKNER, *Historizität, Institutionalität, Symbolizität. Grundbegriffliche Aspekte einer Kulturgeschichte des Politischen*, ebd., pp. 71-96.

<sup>5</sup> K. REHBERG, *Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien-Eine Einführung in die systematische Absicht*, in G. MELVILLE (hrsg. von), *Institutionalität und Symbolisierung: Versteigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln 2001, pp. 3-49. Zum Hintergrund: M. HOFFMANN, *Was sind Symbole, und wie läßt sich ihre Bedeutung erfassen?*, ebd., pp. 95-117; A. ANDERMATT, *Semiotik und das Erbe der Transzendentalphilosophie: die semiotischen Theorien von Ernst Cassirer und Charles Sanders Peirce im Vergleich*, Würzburg 2007 (Reihe Philosophie, 431). Vgl. auch die Einführung von Gert Melville in diesem Band.

<sup>6</sup> G.B. LADNER, *Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison*, «Speculum. A Journal of Medieval Studies», 54 (1979), pp. 223-256; R. JÜTTE, *Funktion und Zeichen. Zur Semiotik herrschaftlicher Kommunikation in der Stadtgesellschaft*, «Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums» (1993), pp. 13-22; S. MEIER-OESER, *Die Spur des Zeichens: das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin 1997 (Quellen und Studien zur Philosophie, 44); MELVILLE, *Institutionalität und Symbolisierung* (wie Anm. 4), bes. M. ROTHMANN, *Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur 'scientia naturalis'*, ebd., pp. 347-392; N. STAUBACH, *Signa utilia – signa inutilia. Zur Theorie gesellschaftlicher und religiöser Symbolik bei Augustinus und im Mittelalter*, «Frühmittelalterliche

ersten beiden Abschnitten des Beitrags der Kategorisierungsvorschlag Rehbergs aufgegriffen werden, um an Beispielen aus dem iberischen und levantinischen Raum die Bedeutung zuerst von Zeichen – verstanden als „Repräsentanz-Zeichen“ – und dann von Symbolen – verstanden als „Präsenz-Symbolen“ – in ihrem Wirken auf Christen und Muslime an den Glaubensgrenzen zu untersuchen. Dass den Zeitgenossen die Wichtigkeit dieser Bedeutungsträger und Medien bewusst war, wird am Ringen um deren Kontrolle ersichtlich, das in einem dritten Schritt vor allem am Beispiel der Kreuzfahrerherrschaften des Vorderen Orients und den dort zu Einfluss gelangten Realien untersucht wird. Der vierte und letzte Abschnitt des Beitrags wird sich in diachroner Perspektive mit dem Rückschlag der an den Glaubensgrenzen, also an den Peripherien, entwickelten Zeichen und Symbole auf das Binnenland, hier konkret auf die Binnengebiete der lateinischen Christenheit, beschäftigen. Aus diesem Aufbau lassen sich die Leitfragen des Beitrags ableiten: welche Bedeutungsträger erlangten im Zuge der während des 11. bis 13. Jahrhunderts sich häufenden Konflikte zwischen Christen und Muslimen besondere Relevanz? Hilft eine Unterscheidung dieser Bedeutungsträger in Zeichen und Symbole dabei, deren Funktionen im Bereich der christlich-islamischen Beziehungen zu bestimmen? Inwiefern führten die infolge der Kreuzzüge entstandenen Herrschaften des Vorderen Orients neue Symbole in die Bild- und Vorstellungswelt der Christenheit ein?

### 1. *Repräsentanz-Zeichen als Verweiser*

Die Ende des 11. Jahrhunderts initiierten und periodisch bis in die Anfänge der Neuzeit hinein immer wieder betriebenen Kreuzzüge waren wie kaum eine andere Bewegung des europäischen Mittelalters unmittelbar mit einem visuellen Bedeutungsträger verknüpft<sup>7</sup>. Schon unmittelbar nach dem Aufruf Papst Urbans II.

---

Studien», 2002, pp. 19-50; G. ALTHOFF - C. WITTHÖFT (hrsg. von), *Zeichen – Rituale – Werte: internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, Münster 2004 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 3).

<sup>7</sup> G. CONSTABLE, *Jerusalem and the Sign of the Cross (with Particular Reference to the Cross of Pilgrimage and Crusading in the Twelfth Century)*, in L.I. LEVINE (hrsg. von),

in Clermont sollen sich die Zuhörer Stoffkreuze an die Kleidung geheftet haben, und die Zeitgenossen kommentierten die appellative und Gemeinschaft stiftende Kraft des Kreuzes, aufgrund derer unterschiedlichste Völkerschaften differenter Sprachen und Sitten sich zur Erlangung eines Ziels vereinigt hätten – man kann hier durchaus von einer Konsensfiktion sprechen<sup>8</sup>. Auch wenn der Begriff „Kreuzzug“, *cruciata*, erst mit einiger zeitlicher Verzögerung zum Ende des 12. Jahrhunderts aufkam<sup>9</sup>, so ist an der Bedeutung des Kreuzeszeichens als Kohäsionselement und Bedeutungsträger nicht zu zweifeln.

Das Stoffkreuz visualisierte Verschiedenes zugleich: zum einen die Christusfrömmigkeit vieler Kreuzfahrer, die im Zuge der *Imitatio Christi* dem Herrenwort „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Matthäus 16,24) gehorchten und nicht zufällig das Kreuz in aller Regel an ihre Schulter hefteten: Sie brachten damit zum Ausdruck, dass auch sie – wie Christus während der Passion – ihr Kreuz „trugen“<sup>10</sup>. Zum anderen kann das Kreuzeszeichen als eine Visualisierung der die Kreuzzugsbewegung bedingende und in einem reziproken Prozess durch sie wiederum verstärkte Jerusalemfrömmigkeit verstanden werden, war doch das Kreuz seit früh-

---

*Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, pp. 371-380; F. CAROFF, *La croix prêchée et la croix du croisé. Le moment de la prise de croix dans les manuscrits enluminés du XIIIe au XVe siècle*, «Revue Mabillon», 12 (2001), pp. 65-96; Eine vergleichsweise geringe Relevanz des Kreuzeszeichens in der französischsprachigen Epik des Cycle de la Croisade konstatiert hingegen: D.A. TROTTER, *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*, Genève 1988 (Histoire des idées et critique littéraire, 256), pp. 77-82.

<sup>8</sup> A. DUPRONT, *Le Mythe de Croisade*, 4 Bde, Paris 1997, III, pp. 1302-1309; vgl. beispielhaft die Worte Ekkehards von Aura:.. *crucem post Christum unanimiter portantes*... – EKKEHARD VON AURA, *Ekkehardi abbatis Uraugiensis Hierosolymita*, in *Recueil des historiens des croisades*, V, Paris 1895, pp. 1-40, hier: p. 15.

<sup>9</sup> M. MARKOWSKI, *Crucesignatus: Its Origins and Early Usage*, «Journal of Medieval History», 10 (1984), pp. 157-165.

<sup>10</sup> Auf diese Parallele wies Wilhelm von Tyrus hin: GUILIELMUS TYRENSIS, *Chronicon*, ed. R.B.C. HUYGENS, Turnhout 1986 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 63/63<sup>a</sup>), pp. 137-138 (Buch I, Kap. 16). Vgl. die Abbildungen in CAROFF, *La croix prêchée et la croix du croisé* (wie Anm. 7), pp. 82-88, mit Besprechung auf p. 92. N. JASPERT, *Frühformen der geistlichen Ritterorden und die Kreuzzugsbewegung auf der Iberischen Halbinsel*, in K. HERBERS (hrsg. von), *Europa in der späten Salierzeit. Kolloquium zu Ehren von Werner Goetz*, Stuttgart 2001, pp. 91-117, hier: pp. 91-92.

christlicher Zeit unmittelbar mit dem Heiligen Land und noch konkreter mit der Heiligen Stadt selbst verknüpft, wo Christus den Kreuzestod erlitten hatte<sup>11</sup>. Weiterhin wies das Kreuz auch auf militärische Siege zurück, die in vorangegangenen Zeiten in seinem Namen erstritten worden waren<sup>12</sup>. Schließlich brachte das Kreuz auch den *rite de passage* zum Ausdruck, den der einzelne Kreuzfahrer durch die Ablegung des Kreuzzugseides durchlaufen hatte. Durch diesen Akt hatte er seinen Status geändert, war zum Pilger mit all den dieser Gruppe eigenen Rechten und Pflichten geworden. Auch diesen Übergang versinnbildlichte das Kreuz<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> DUPRONT, *Le Mythe de Croisade* (wie Anm. 8), III, pp. 1300-1312; CONSTABLE, *Jerusalem and the Sign of the Cross* (wie Anm. 7), pp. 373-375; S. HEID, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos: Aspekte frühchristlicher Stauvologie*, Münster, Westfalen 2001 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 31); D. BAUER - K. HERBERS - N. JASPERT (hrsg. von), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, Frankfurt am Main 2001 (Campus Historische Studien 29).

<sup>12</sup> Der unter dem Kreuzeszeichen errungene Sieg Constantins an den Milvischen Brücken diente als Grundlage für die bereits im Frühmittelalter belegte Verwendung von Kreuzen als gesegnete, den Sieg herbeiführende Kriegsstandarten, so etwa bei den Westgoten und Karolingern: M. MCCORMICK, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986; A.P. BRONISCH, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster 1998 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2; 35), pp. 278-288, 293-295, 315-318; D.S. BACHRACH, *Religion and the Conduct of War, c. 300-1215*, Woodbridge 2003, pp. 41, 53; K. SCHREINER, 'sygzeichen': *Symbolische Kommunikationsmedien in kriegerischen Konflikten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, in U. FREVERT - W. BRAUNGART (hrsg. von), *Sprachen des Politischen: Medien und Medialität in der Geschichte*, Göttingen 2004, pp. 20-94, hier: pp. 22-41 (mit Ausführungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Konstantins Kreuzvision); DERS., *Signa Victriccia: Heilige Zeichen in kriegerischen Konflikten des Mittelalters*, in G. ALTHOFF - C. WITTHÖFT (hrsg. von), *Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, Münster 2004 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 3), pp. 259-300, hier: pp. 261-265; G. KAMPERS, *Anzeichen für eine Sakralisierung des Krieges im spanischen Westgotenreich*, in A. KÖB - P. RIEDEL (hrsg. von), *Emotion, Gewalt und Widerstand: Spannungsfelder zwischen geistlichem und weltlichem Leben in Mittelalter und früher Neuzeit*, Paderborn 2007 (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn, 9), pp. 61-79.

<sup>13</sup> M. VILLEY, *La Croisade: essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris 1942 (L'Église et l'État au Moyen Âge, 6); J.A. BRUNDAGE, 'Cruce signari': *The Rite for Taking the Cross in England*, «Traditio», 22 (1966), pp. 289-310; K. PENNINGTON, *The Rite for Taking the Cross in the Twelfth Century*, «Traditio», 30 (1974), pp. 429-435.

Doch trotz dieser unterschiedlichen Bedeutungsebenen erfüllten die Stoffkreuze der Kreuzfahrer die Funktion eines Repräsentanz-Zeichens, ihnen war in den genannten Fällen keine eigene Wirkmächtigkeit inhärent. Dies gilt auch für die Kreuze, mit denen die Christen nach ihren Siegen über Muslime Minarette oder Moscheen krönten: Sie fungierten als Zeichen für die politische Vorherrschaft<sup>14</sup>. Dass sich dies in den Augen der Zeitgenossen durchaus auch anders darstellen konnte und die Zeichen der Kreuzfahrer auch als Präsenz-Symbol im oben beschriebenen Sinne fungierten, zeigt ein Beispiel aus dem 13. Jahrhundert: Das Pontifikale des Guillelmus Durandi gibt im Abschnitt *De benedictione et impositione crucis profiscentium in subsidium terrae sanctae* vor, wie der Bischof das Kreuz des Kreuzfahrers vor dessen Aufbruch zu segnen habe, damit dem *signum crucis* unmittelbar die göttliche *virtus* und *gracia* zuteil werde, Kraft derer der einzelne Kreuzfahrer heil und sündelos zurückkehre<sup>15</sup>. Die Wirkmächtigkeit des Kreuzes beschränkte sich bekanntlich nicht auf die Stoffkreuze der Kreuzzugszeit, und es ist nicht nötig, an dieser Stelle auf die herausragende Rolle des Kreuzes als machtvoller, unmittelbar auf die Welt wirkender Symbol hinzuweisen<sup>16</sup>. Diese doppelte Stellung des Kreuzes als Zeichen und Symbol war den Muslimen des Hochmittelalters bekannt, sie verstanden den mehrfachen Sinngehalt des Kreuzes – nicht, weil diese Symbolisierungen selbst

<sup>14</sup> M.A. KÖHLER, *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), pp. 80-81; C. HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh 1999, pp. 304-306. Für die Iberische Halbinsel beispielsweise nach der Einnahme Sevillas 1248: RODERICUS XIMENIUS DE RADA, *Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica*, ed. J. FERNÁNDEZ VALVERDE, Turnhout 1987 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 72), p. 298 (Buch 9, Kap. 16). Vgl. hierzu auch unten, Anm. 45.

<sup>15</sup> *Le Pontifical de Guillaume Durand*, in *Le Pontifical Romain au Moyen Âge*, ed. M. ANDRIEU, Città del Vaticano 1940, pp. 541-543, vgl. SCHREINER, *Signa Victricia* (wie Anm. 12), hier: p. 268.

<sup>16</sup> G. BAUDLER, *Das Kreuz: Geschichte und Bedeutung*, Düsseldorf 1997; HEID, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos* (wie Anm. 11); S. SCHURIG, *Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria: dargestellt an seiner Schrift «De adoratione et cultu in spiritu et veritate»*, Tübingen 2005 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 29); J. PRIEUR, *Das Kreuz in der christlichen Literatur der Antike*, Bern 2006 (Traditio Christiana, 14).

erklärend und damit leicht decodierbar waren, sondern weil man seit den Anfängen des Islam von deren Konstruiertheit wusste. So verwundert es nicht, dass das Kreuz schon früh in christlich-muslimischen Polemiken und in der apologetischen Literatur Behandlung erfuhr: Christen feierten das Kreuz als Garant ihres Sieges, Muslime führten es als Beleg für die vermeintliche Idolatrie der Christen an<sup>17</sup>. Der Gegensatz wurde durch das Bilderverbot des islamischen Glaubens und dessen prinzipiell unikonischen Charakter verstärkt<sup>18</sup>. Muslimische Autoren sahen in den Christen nicht nur die Dreifaltigkeit in getrennter Form verehrende „Tritheisten“, sondern warfen ihnen die Anbetung von Statuen oder des Kreuzes vor<sup>19</sup>. Als Beispiel sei die Beschreibung der Verehrung des Wahren Kreuzes seitens der Christen durch den ayubidischen Höfling ‘Imad al-Din al-Isfahani angeführt: „Darüber hinaus hatten sie kein anderes Ziel, seine Verehrung war ihnen eine vorgeschriebene Pflicht, da es ihr Gott war, vor dem sie sich mit der

<sup>17</sup> M.N. SWANSON, *The Cross of Christ in the Earliest Arabic Melkite Apologies*, in K. SAMIR - J.S. NIELSEN (hrsg. von), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden 1994 (Studies in the History of Religions, 63), pp. 115-145; G.R. HAWTING, *Shirk and Idolatry in Monotheist Polemic*, «Israel Oriental Studies», 17 (1997), pp. 107-126, bes. pp. 121-122; DERS., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge 1999, pp. 67-87; SCHREINER, 'sygzeichen': *Symbolische Kommunikationsmedien in kriegerischen Konflikten* (wie Anm. 12); DERS., *Signa Victricia* (wie Anm. 12), bes. pp. 261-272. Für die Iberische Halbinsel des 8. bis 10. Jahrhunderts: BRONISCH, *Reconquista und Heiliger Krieg* (wie Anm. 12), pp. 287-326; kritisch: P. HENRIET, *L'idéologie de Guerre Sainte dans le haut Moyen Âge hispanique*, «Francia. Mittelalter», 29 (2002), pp. 171-220, bes. pp. 192-194 und DERS., *Mille formis Daemon. Usages et fonctions de la croix dans l'Hispania des IXe-XIe siècles*, in T. DESWARTE - P. SÉNAC (hrsg. von), *Guerre, pouvoirs et ideologies dans l'Espagne chretienne aux alentours de l'an mil: actes du colloque international. (26, 27 et 28 septembre 2002)*, Turnhout 2005 (Culture et société médiévales, 4), pp. 163-190.

<sup>18</sup> G. BEAUGÉ - J. CLÉMENT (hrsg. von), *L'image dans le monde arabe*, Paris 1995; A. IBRIC, *Das Bilderverbot im Islam: eine Einführung*, Marburg 2004; DERS., *Islamisches Bilderverbot: vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter*, Wien 2006 (Religionswissenschaft, 12); S. NAEF, *Bilder und Bilderverbot im Islam: vom Koran bis zum Karikaturenstreit*, München 2007, wenig weiterführend für diese Fragestellung ist: C. WULF - J. POULAIN - F. TRIKI (hrsg. von), *Die Künste im Dialog der Kulturen: Europa und seine muslimischen Nachbarn*, Berlin 2007.

<sup>19</sup> HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives* (wie Anm. 14), pp. 306-308; S.H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008, pp. 59, 60, 142-147.

Stirn auf die Erde warfen und den ihr Mund Lobgesänge sang<sup>20</sup>. Ob wir es bei diesem Quellentext mit einem Beleg für die fehlerhafte Dekodierung eines Symbols oder – wohl eher – mit einer gezielten Missdeutung zu tun haben, dies sei dahingestellt. Auf jeden Fall aber reagierten christliche Autoren wie Alain von Lille implizit auf solcherart formulierte Vorwürfe, indem sie in Absetzung von den als *pagani* bezeichneten Muslimen und Katharern den Gebrauch von materiellen Bedeutungsträgern verteidigten<sup>21</sup>, und Chronisten wie Dichter stellten dadurch eine vermeintliche Symmetrie zwischen islamischen und christlichen Kultgebräuchen her, dass sie behaupteten, Muslime würden Prozessionen mit Mohammeddarstellungen durchführen; einige gingen noch weiter und richteten ihrerseits den Vorwurf der Idolatrie gegen den Islam, da Muslime angeblich Mohammed in Effigie anbeteten<sup>22</sup>. Bildhaftigkeit und materielle Referenzen wurden so zu einem umkämpften Terrain interreligiöser Polemik.

Das Kreuz nahm in dieser Auseinandersetzung nicht nur als abstraktes Sujet eine wichtige Stellung ein, sondern es wurde

<sup>20</sup> Vgl. F. GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, Zürich-München 1973, p. 184.

<sup>21</sup> ALANUS VON LILLE, *Contra Paganos*, in: PL 210, Paris 1855, pp. 306-430, bes. Buch 4: *Contra paganos seu Mahometanos*, Kap. 11 und 12, ebd., pp. 427-428; M.T. D'ALVERNY, *Alain de Lille et l'Islam: Le 'Contra paganos'*, in *Islam et chrétiens du Midi: (XIIIe - XIVe s.)*, Toulouse 1983 (Cahiers de Fanjeaux, 18), pp. 303-350; vgl. S. LOUTCHITSKY, *L'espace sacré en Terre sainte au cours des croisades: les controverses islamo-chrétiennes relatives aux images*, in F. CLEMENT - J. TOLAN - J. WILGAUX (hrsg. von), *Espaces d'échanges en Méditerranée: antiquité et Moyen Âge*, Rennes 2006, pp. 219-241, bes. pp. 228-230. Vgl. auch zu griechisch-orthodoxen (genauer: melkitischen) Verteidigungsschriften der Bildverehrung: GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque* (wie Anm. 19), p. 144.

<sup>22</sup> J.V. TOLAN, *Muslims as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade*, in D.R. BLANKS - M. FRASSETTO (hrsg. von), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, New York 1999, pp. 97-117; S. LUCHITSKAYA, *Les idoles musulmanes. Images et réalités*, in M. BORGOLTE - R. LUSIARDI (hrsg. von), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs: zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik*, Berlin 2001 (Europa im Mittelalter, 1), pp. 283-298; D.H. STRICKLAND, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton 2003, pp. 167-170; LOUTCHITSKY, *L'espace sacré en Terre sainte* (wie Anm. 21), pp. 223-225; N. JASPERT, *Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit*, in B. SCHNEIDMÜLLER - S. WEINFURTER (hrsg. von), *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, Darmstadt 2007, pp. 307-340, bes. pp. 313-317, 326-327.

auch materiell im Umgang mit den Christen eingesetzt. So ließen etwa Muslime bei Vertragsabschlüssen mit Christen diese das Schriftstück auf das Kreuz oder die Bibel beschwören, während umgekehrt Muslime den Eid auf den Koran abzulegen hatten<sup>23</sup>. Bei kriegerischen Auseinandersetzungen wiederum wissen christliche Quellen wiederholt zu berichten, dass Muslime, vor allem als Verteidiger belagerter Städte, ihre christlichen Feinde dadurch verhöhnt haben sollen, dass sie Kreuze bespuckten oder in anderer Form schändeten<sup>24</sup>. Inwieweit diese Texte als christliche Propaganda abzutun sind oder die Geschehnisse treffend wiedergeben, ist kaum zu bestimmen. In anderen Fällen ist hingegen überliefert, dass muslimische Verteidiger den christlichen Belagerern gegenüber die Aufgabe einer Festung dadurch

<sup>23</sup> KÖHLER, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern* (wie Anm. 14), pp. 412-415; für das 13. Jh. siehe beispielsweise *Crònica o llibre dels feits*, in F. SOLDEVILLA (hrsg. von), *Les quatre grans cròniques*, Barcelona 1982 (Biblioteca perenne, 26), pp. 1-402, hier: p. 102; D.J. SMITH - H. BUFFERY (hrsg. von), *The Book of Deeds of James I of Aragon: A Translation of the Medieval Catalan Llibre dels feits*, Aldershot, Hampshire 2003 (Crusade Texts in Translation, 10), p. 209.

<sup>24</sup> Beispielhaft: RAIMUND VON AGUILERS (RAIMUNDUS DE AGILES), *Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem in Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, III, Paris 1866, pp. 235-309, p. 297: *Sarraceni et Turci infra civitatem girabant, multimodo nos deridentes, multas cruces super muros ponebant in patibulis, afficientes eas cum verberibus atque contumeliis*; ALBERT VON AACHEN (ALBERTUS AQUENSIS), *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, ed. und übers. S. EDGINGTON, Oxford 2007, p. 414 (Buch 6, Kap. 8): *Hoc etiam in loco ad suscitandam iram Christianorum in derisum etiam et obprobrium cruces fixerunt, super quas aut spuebant, aut in oculis omnium mingere non abhorrebant*; PETRUS TUDEBODUS, *Historia de Hierosolymitano itinere*, eds. J.H. HILL - L. HILL, Paris 1977 (documents relatifs à la histoire des croisades, 12), p. 137 – vgl. PETRUS TUDEBODUS, *Historia de Hierosolymitano itinere*, in *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux*, III, Paris 1866, pp. 9-117, hier: pp. 105-106: *Insuper sanctissimam crucem, qua, fundendo sanguinem suum, misericors Christus humanum genus redemit, videntibus omnibus Christianis, cum quodam ligno verberabant, et postea, ut majorem Christianis inferrent dolorem, ad murum eam frangebant, dicentes alta voce: ‚Frangi, ngip salip‘! Quod apud nos sonat: ‚Franci, est bona crux‘; C.W. DAVID, *De expugnatione Lyxbonensi = The Conquest of Lisbon. Edited from the Unique Manuscript in Corpus Christi College, Cambridge, with a Translation into English by Charles Wendell David. With a Foreword and Bibliography by Jonathan Phillips*, New York 2001, p. 132: *Crucis insuper signum cum magna irrisione ostentare nostris; atque in illam expuentes, feditatis sue posteriora extergebant ex illa, sicque demum micturientes in illam quasi obprobrium quoddam, crucem nostram nobis proiciunt*. Für das 13. und 14. Jh. (Fidenzio von Padua, Riccoldo da Monte Croce): LOUTCHITSKY, *L'espace sacré en Terre sainte au cours des croisades* (wie Anm. 21), pp. 238-240.*

anzeigten, dass sie auf den Zinnen Kreuze errichteten<sup>25</sup>. Nach der Eroberung christlich beherrschter Städte wurde der Sieg des Islam dadurch sinnfällig zum Ausdruck gebracht, dass die Kreuze in einer öffentlichen Inszenierung von den Türmen gestürzt wurden<sup>26</sup>. Dies wird besonders eindrücklich für den Jerusalemer Felsendom beschrieben: die Entfernung des Kreuzes nach der Einnahme der Heiligen Stadt durch Saladin im Oktober 1187 wurde von Hofchronisten des Sultans ausführlich beschrieben, und nach Ausweis des ägyptischen Historiographen Al-Maqrizi begrub man den ehemalige Schmuck des Felsendoms vor dem Stadttor von Bagdad, damit das Kreuz nun von den Gläubigen alltäglich mit Füßen getreten werde<sup>27</sup>.

All dies dürfte wenig überraschen, ist im kollektiven Bewusstsein der Gegenwart die Dichotomie von Kreuz und Halbmond doch tief verankert. Umso wichtiger ist es darauf hinzuweisen, dass im Hochmittelalter der Halbmond noch nicht als allseits anerkanntes Zeichen des Islam fungierte. Vereinzelt bereits im 13. und 14. Jahrhundert in illuminierten Handschriften zur Kennzeichnung von Muslimen eingesetzt, erlangte der Halbmond erst infolge der Türkenkriege des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit eine zentrale Stellung im Arsenal interreligiöser Zeichenhaftigkeit. Im Hochmittelalter hingegen wurden der

<sup>25</sup> A.D. BEIHAMMER, *Die Kraft der Zeichen: Symbolische Kommunikation in der byzantinisch-arabischen Diplomatie des 10. und 11. Jahrhunderts*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», 54 (2004), pp. 159-189, bes. pp. 187-188, mit Beispiel aus dem Bereich byzantinisch-muslimischer Beziehungen. Die Niederlage eines christlich-muslimischen Heeres gegen die Chwarizmier im Jahre 1244 wurde denn auch vom Rechtsgelehrten Yusuf ibn Abd-Allah (Sibt ibn al-Jawzi) darauf zurückgeführt, dass die Muslime unter dem Zeichen des Kreuzes gekämpft hätten: HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives* (wie Anm. 14), p. 306.

<sup>26</sup> IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn Al-Athir for the Crusading period from al Kamil fil-tarikh 2: The Years 54 -589/114 -1193: The Age of Nur al-Din and Saladin*, übers. D.S. RICHARDS, Aldershot 2007 (Crusade Texts in Translation, 15), p. 334, vgl. GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht* (wie Anm. 20), p. 192.

<sup>27</sup> AHMAD IBN-'ALI AL-MAQRIZI, *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt*, ed. und übers. R.J. BROADHURST, Boston 1980 (Library of Classical Arabic Literature, 5), pp. 89-90, vgl. HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives* (wie Anm. 14), p. 305. Nach der Fortsetzung des Wilhelm von Tyrus hingegen wurde das Kreuz zum Davidtor gebracht und dort zerschlagen: *La continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197)*, ed. M.R. MORGAN, Paris 1982 (Documents relatifs à l'histoire des croisades, 14), p. 75.

Koran oder auch das Minarett als Gegenstück zum Kreuz verstanden<sup>28</sup>. Und selbst bei den christlichen Zeichen bringt ein näheres Hinsehen differenzierte Ergebnisse. Christliche wie muslimische Quellen erwähnen nämlich neben dem Kreuz ein weiteres Artefakt als Zeichen des Christentum, ein Artefakt, das inzwischen aus der interreligiösen Bildwelt weitgehend verschwunden ist und gerade deshalb etwas genauer betrachtet zu werden verdient: die Glocke<sup>29</sup>.

Unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Sommer 1099 bestand eine der ersten Handlungen der neuen Herrscher darin, die Grabeskirche mit Glocken auszustatten. Der Chronist Albert von Aachen berichtet darüber: „und als so vom katholischen Herzog und den christlichen Fürsten der heilige Gottesdienst geziemend wiederhergestellt worden war, befahlen sie auch aus Erz und anderen Metallen Glocken herzustellen... Denn vor diesen Tagen waren in Jerusalem keine Zeichen oder Geräusche dieser Art gesehen oder gehört worden“<sup>30</sup>. Dass die Muslime die Glocke als ein Zeichen des Christentums

<sup>28</sup> HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives* (wie Anm. 14), S. 305-307, die allerdings zugleich auf vereinzelte Beispiele aus dem 11. Jahrhundert verweist; F. CAROFF, *Différences, caractériser, avertir: les armoiries imaginaires attribuées au monde musulman*, «Médiévales: Langue, textes, histoire», 38 (2000), pp. 137-147, bes. p. 141; M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris 2004, pp. 260, 399.

<sup>29</sup> D.A. CASANOVA DE PÁRRAGA, *Las campanas, al-Andalus, Galicia y Santiago*, Madrid 1967; A. HAVERKAMP, „an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter, «Jahrbuch des Historischen Kollegs», 1 (1996), pp. 71-112; E. GÓMEZ PELLÓN (hrsg. von), *Las campanas: cultura de un sonido milenario; actas del I congreso nacional*, Santander 1997 (Historia y documentos, 11); A. ARBEITER, *Der Ruf zu Gebet und Gottesdienst. Glocken und Glockentürme der hispanischen Christen vor der Romantik*, in M. MÜLLER-WIENER (hrsg. von), *Al-Andalus und Europa zwischen Orient und Okzident*, Petersberg 2004, pp. 151-162; J. TOLAN, *Affreux vacarme: sons de cloches et voix de muezzins dans la polémique interconfessionnelle en péninsule ibérique*, in T. DESWARTE - P. SÉNAC (hrsg. von), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil: actes du colloque international (26, 27 et 28 septembre 2002)*, Turnhout 2005 (Culture et société médiévales, 4), pp. 51-64.

<sup>30</sup> ALBERT VON AACHEN, *Historia Ierosolimitana* (wie Anm. 24), p. 454 (Buch 6, Kap. 40): *Sic decenter diuino obsequio restaurato a catholico duce et Christianis principibus, campanas ex ere et ceteris metallis fieri iusserunt... Non enim huiusmodi soni aut signa visa vel audita sunt ante hos dies in Ierusalem*. Vgl. H. KOTZUR, *Denkmäler des Triumphs*, in DERS. (hrsg. von), *Die Kreuzzüge* (Ausstellungskatalog), Mainz 2004, pp. 265-284, hier: p. 281.

verstanden und daher symbolisch gegen sie vorgingen, zeigte bereits Ende des 10. Jahrhunderts das Verhalten des andalusischen Wezirs Al-Mansur: Als er 997 das Pilgerzentrum Santiago de Compostela im Sturm eroberte, ließ er nach Ausweis zweier Chronisten des 13. Jahrhunderts christliche Gefangene die Glocken der Kirche als Siegtrophäe aus dem nordspanischen Galicien bis nach Córdoba tragen, wo sie in der großen Moschee, umgedreht aufgehängt, als Lampen zweckentfremdet wurden<sup>31</sup>. Erst als im Jahre 1236 Córdoba in christliche Hände fiel, wurden die knapp 250 Jahre zuvor aus Galicien entwendeten Glocken auf Befehl des Königs nach Santiago de Compostela zurückgeführt, wie der Toledaner Erzbischof Rodrigo Jiménez de Rada berichtet<sup>32</sup>. Dieser beschreibt in seiner Chronik auch, wie der kastilische König Alfons VI. seinerzeit, im Jahre 1085, die alte westgotische Hauptstadt Toledo einnahm. Der Übergabevertrag sah vor, dass die Moschee der Stadt im Besitz der Muslime verbliebe, doch der neugewählte Erzbischof nutzte auf Betreiben der Königin eine kurzzeitige Abwesenheit des Königs: „Er errichtete einen Altar des christlichen Kults und brachte Glocken im Hauptturm an, um die Gläubigen zu rufen“<sup>33</sup>. Mit einem Seitenblick auf Rituale und Formen inszenierter Emotionalität<sup>34</sup> sei das Ende der Geschichte so

<sup>31</sup> RODERICUS XIMENIUS DE RADA, *Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica* (wie Anm. 14), p. 165 (Buch 5, Kap. 16): *Nichilominus tamen campanas minores in signum victoriae secum tulit et in mezquita Cordube pro lampadibus collocavit, que longo tempore ibi fuerunt*; ähnlich LUCAS VON TUY, *Chronicon mundi* (*Lucae Tudensis Chronicon mundi*), ed. E. FALQUE REY, Turnhout 2003 (Continuatio mediaevalis, 143), p. 270 (Buch 4, Kap. 38). In der arabischen Literatur wird die Geschichte etwa von Al-Maqqarī, überliefert, der sich auf Ibn Hayyan stützt: Ḥmad Ibn-Muhammad Al-Maqqarī, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, übers. P. DE GAYANGOS, 2 Bde, London 2002 (orig. 1840), I, p. 501, II, pp. 193-196. Vgl. CASANOVA DE PÁRRAGA, *Las campanas, al-Andalus, Galicia y Santiago* (wie Anm. 29); TOLAN, *Affreux vacarme* (wie Anm. 29), pp. 59-64. Zu den Ereignissen vgl. M.I. PÉREZ DE TUDELA VELASCO, *Guerra, violencia y terror. La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años*, «En la España medieval», 21 (1998), pp. 9-28.

<sup>32</sup> RODERICUS XIMENIUS DE RADA, *Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica* (wie Anm. 14), pp. 299-300 (Buch 9, Kap. 17); LUCAS VON TUY, *Chronicon mundi* (wie Anm. 31), p. 341 (Buch 4, Kap. 101).

<sup>33</sup> RODERICUS XIMENIUS DE RADA, *Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica* (wie Anm. 14), p. 206 (Buch 6, Kap. 24).

<sup>34</sup> G. ALTHOFF, *Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003 – dazu auch H. VOLLRATH, *Haben Rituale Macht?: Anmerkungen zu dem*

referiert, wie es der Toledaner Erzbischof und Chronist 150 Jahre später darstellte: der König sei über das eigenmächtige Vorgehen seines Erzbischofs und der Königin so erzürnt gewesen, dass er sich aufgemacht hätte, diese hinrichten zu lassen. Die Muslime Toledos aber stellten sich ihm in den Weg, erflehten laut rufend, auf Knien und unter Weinen die Milde des Königs: „Wir wissen genau, dass der Erzbischof der sichtbare Kopf eures Gesetzes ist, und wenn wir der Grund für seinen Tod wären, würden uns die Christen durch ihren Glauben getrieben an einem Tag töten, und wenn die Königin unseretwegen stürbe, würden wir ihrer Nachkommenschaft auf ewig verhasst sein“. Daher hätten die Muslime Toledos dem König freiwillig die Übergabe der Moschee angeboten. „Als er diese Worte hörte, wandelte sich der Zorn des Königs in Freude, denn nun konnte er die Moschee übernehmen, ohne sein Wort zu brechen“<sup>35</sup>.

Berichte über die Zweckentfremdung christlicher Glocken durch Muslime sind zwar nicht häufig, aber vereinzelt bis ins späte Mittelalter hinein anzutreffen: von den Almoraviden, Almohaden und Meriniden ist dieses Vorgehen überliefert, wie bis zum heutigen Tage in Fes und Madrid erhaltene Lampen belegen. Noch 1487 sah der mallorquinische Notar Pere Litrà nach der Eroberung Málagas in der dortigen Hauptmoschee eine Glocke „aus jener christlichen Zeit des Königs Rodrigo, welcher der letzte König der Goten gewesen ist“<sup>36</sup> nicht anders hielten es die

---

*Buch von Gerd Althoff: 'Die Macht der Rituale, Symbolik und Herrschaft im Mittelalter', «Historische Zeitschrift», 284 (2007), pp. 385-400; WULF - ZIRFAS, Die Kultur des Rituals (wie Anm. 4); E. KOCH, Trauer und Identität: Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin 2006 (Trends in Medieval Philology, 8); G. ALTHOFF, Tränen und Freude: Was interessiert Mittelalter-Historiker an Emotionen, «Frühmittelalterliche Studien», 40 (2006), pp. 1-11.*

<sup>35</sup> RODERICUS XIMENIUS DE RADA, *Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica* (wie Anm. 14), pp. 206-207. Zum Übergang der Kathedrale in christliche Herrschaft siehe B. COQUELIN DE LISLE, *De la grande mosquée à la cathédrale gothique*, in L. CARDAILLAC (hrsg. von), *Tolède, XIIe-XIIIe: musulmans, chrétiens et juifs*, Paris 1991 (Série Mémoires, 5), pp. 147-157; P. BURESI, *Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XI-XIII siècles*, in P. BOUCHERON (hrsg. von), *Religion et société urbaine au Moyen Âge: études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris 2000 (Histoire ancienne et médiévale, 60), pp. 333-350, bes. pp. 345-348.

<sup>36</sup> CASANOVA DE PÁRRAGA, *Las campanas* (vgl. Anm. 29), pp. 26-33 zu den erhalten Lampen, mit Abbildung einer noch heute im Besitz des Museo Arqueológico

Muslime in Almería, wie dem Nürnberger Arzt Hieronymus im Jahre 1494 von zwei Landsleuten erzählt wurde: *Et dixerunt mihi duo fidedigni Almani cum castellano bene tenti, quorum unus Andreas ex Fulden in Hassia et alius Iohanes ex Argentina, se vidisse quod in summitate interiori mesquite in multis locis pendebant campane, quas in bellis abstulerunt cristianis. Illas campanas perforarunt ubique et facientes in convexo campanarum multos circulos cum candelabris parvis, in quibus posuerunt lampades parvas, aliquando in una campana tricentas parvas lampades. Ita quod in sero ut plurimum duo milia aut plus ardebant*<sup>37</sup>. Weitere Quellen wie etwa spätmittelalterliche diplomatische Verträge zwischen Christen und Muslimen des Maghrebs zeigen die Bedeutung der Glocke als interreligiöser Markierer im mediterranen Spätmittelalter: Verschiedentlich wurde in solchen Vereinbarungen die Frage geklärt, in welchem Maße die Christen unter muslimischer Herrschaft Glocken läuten oder tragen durften<sup>38</sup>. Vergleicht man die unterschiedlichen Textstellen, in denen auf religiöse Bedeutungsträger im Rahmen christlich-islamischer Beziehungen Bezug genommen wird, so lässt sich unschwer erkennen, dass neben dem Kreuz auch die Glocke auf verschie-

---

Nacional zu Madrid befindlichen, solcherart zweckentfremdeten Glocke, der „Lámpara de Orán“ (p. 35); M. BARCELÓ CRESPI, *Noticias sobre Málaga del notario mallorquín Pere Llitra (1487)*, in J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER - A. GALÁN SÁNCHEZ (Hrsg. von), *Las ciudades andaluzas, siglos XIII-XVI. Actas del VI coloquio internacional de historia medieval de Andalucía (Estepona, 1990)*, Málaga 1991, pp. 653-659, Zitat nach ARBEITER, *Der Ruf zu Gebet und Gottesdienst* (wie Anm. 29), p. 152, vgl. auch ebenda, p. 160. Dass auch im christlichen Kontext das Verschleppen der Glocken die Unterwerfung des Gegners ausdrückte, wird noch heute an der englischen Redewendung „to carry away the bells“ als Metapher für „den Sieg davontragen“ erkennbar, vgl. HAVERKAMP, *‘an die große Glocke hängen’* (wie Anm. 29), p. 72 mit historischen Beispiel auf pp. 108-110.

<sup>37</sup> L. PFANDL, *Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii 1494-1495*, «Revue Hispanique», 48 (1920), pp. 1-179, hier: p. 39. Weitere Beispiele für die anhaltende Bedeutung der Glocke in christlich-islamischen Konflikten zum Ende des 15. Jahrhunderts bringt CASANOVA DE PÁRRAGA, *Las campanas* (vgl. Anm. 29), pp. 16-18.

<sup>38</sup> Etwa 1287: *Concedimus... quod... sacerdotes ... possint portare Corpus Christi cum signo, campane sive squille... per omnes alfundicos et vicillos Christianorum, et tradere Corpus Christi Christianis hoc requerentibus* – C.E. DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles: de la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-I-Hasan (1331)*, Paris 1966 (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes Hispaniques, 37), pp. 105, 282, 286.

denen Ebenen zugleich und damit durchaus in diffuser Weise als christliches Zeichen wirkte: zum einen visuell, zum anderen aber auditiv – also als sichtbares Abbild christlicher Niederlagen bzw. Siege oder aber als hörbarer Ausdruck christlicher Herrschaft bzw. als nicht vernehmbares und eben dadurch die Unterwerfung der Christen anzeigendes Zeichen.

Der Funktion der Glocke oder des Kreuzes als Siegestrophäe in der Hand der Muslime – wie es im Wirken Al-Mansurs nach der Eroberung Compostelas zum Ausdruck kommt – scheinen die Christen nichts entgegengesetzt haben zu können. Bei näherem Hinsehen jedoch erkennt man, dass ein Gegenstand sehr wohl wiederholt von Christen in die Heimat zurückgeführt wurde, um ihren Sieg über die Muslime zum Ausdruck zu bringen. Wie Marc von der Höh jüngst gezeigt hat, brachten die Pisaner nach ihrer kurzzeitigen Eroberung Mallorcas im Jahre 1114 eine erbeutete Tür im nördlichen Fassadenportal ihres Domes an. Die erkennbar orientalisch geprägte Arbeit lässt vermuten, „dass gerade das Mitführen der Türen durch die Pisaner Sieger als symbolischer Ausdruck der kompletten Niederlage des Balearen-Reichs verstanden wurde“, denn die Trophäen verwiesen nicht nur auf ihren ursprünglichen Verwendungskontext, sondern auch auf die Umstände ihrer Übertragung, also auf den christlichen Sieg<sup>39</sup>. Die Vermutung wird durch Parallelfälle bestätigt: bereits nach der Eroberung Palermos durch Robert Guiscard im Jahre 1072 wurden nach Ausweis Romualds von Salerno *portas ferreas* zusammen mit vielen Gefangenen nach Troia zurückgeführt, und Graf Ermengol VI. von Urgell soll zur Mitte des 12. Jahrhunderts bei einem Angriff auf Córdoba die Türklopfer der Großen Moschee als Siegestrophäe nach Valladolid zurückgeführt und am Tor der Kirche Santa María la Antigua angebracht haben<sup>40</sup>. Die Genuesen wiederum verbauten eine

<sup>39</sup> M. VON DER HÖH, *Erinnerungskultur und frühe Kommune: Formen und Funktionen des Umgangs mit der Vergangenheit im hochmittelalterlichen Pisa (1050-1150)*, Berlin 2006 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, 3), p. 379.

<sup>40</sup> D. MONFAR Y SORS (hrsg. von), *Historia de los Condes de Urgel*, Barcelona 1853 (Colección de documentos inéditos del archivo general de la Corona de Aragón, 9), p. 359; S. BARTON, *The Count, the Bishop and the Abbot: Armengol VI of Urgel and the Abbey of Valladolid*, «The English Historical Review», 111 (1996), pp. 85-103, hier: p. 91 – freundlicher Hinweis Thomas Nickson (London).

bronzene Tür aus der Moschee von Almería um 1148 als Kriegstrophäe in der Pfarrkirche San Giorgio<sup>41</sup>. In diesen Fällen wiesen die Akte über vergleichbare Praktiken bei innerchristlichen Kämpfen dadurch hinaus, dass die Türen demonstrativ in einen Kirchenbau integriert wurden – so, wie die Glocken in einer Moschee Verwendung fanden. Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, dass nach Ibn Khaldun auch beim erwähnten muslimischen Angriff auf Santiago des Jahres 997 die Tore der Stadt bei der Erweiterung der Großen Moschee von Cordoba im Dach verbaut wurden<sup>42</sup>. Durch ihre Anbringung im Gotteshaus unterschieden sich die muslimischen Türen von manchen anderen Preziosen, Bannern und Kunstgegenständen, die in christlich-muslimischen Konflikten als Beute überliefert sind<sup>43</sup>.

Die Sinn entfremdende Verwendung von Glocken als Lampen in islamischen Kultstätten durch Muslime zielte darauf, sowohl bildhaft als auch auditiv soziale und politische Ordnung vor Augen zu führen. Die Stellung des Klangs in der interreligiösen Symbolwelt gehört hier besonders herausgestellt: Die Glocken zum Schweigen zu bringen bedeutete, auch in der Hierarchie des Klangs nicht von den Christen übertroffen, nicht übertönt zu werden. Der Muezzin, nicht christliche Glocken sollten „den Ton angeben“, man kann hier durchaus von „Klangzeichen“ sprechen. Schon zur Mitte des 9. Jahrhunderts beschwerte sich der

<sup>41</sup> ROMUALDUS SALERNITANUS, *Romualdi Salernitani Chronicon (A.m. 130 - A.C. 1178)*, ed. C.A. GARUFI, Città di Castello 1935 (*Rerum Italicarum scriptores*, 7,1), p. 188; R. MÜLLER, *Spolien und Trophäen im mittelalterlichen Genua: sic hostes Ianua frangit*, Weimar 2002 (*Marburger Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte*, 5), pp. 50-68, die auf römisch-byzantinisch Vorläufer und Vorbilder verweist; vgl. VON DER HÖH, *Erinnerungskultur und frühe Kommune* (wie Anm. 39), pp. 375, 379.

<sup>42</sup> R.P.A. DOZY, *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen age*, I, Leyden 1849, p. 101; E. LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana: hasta la Caída del Califato de Córdoba, 711-1031*, Madrid 1976 (*Historia de España*, 4), pp. 423-424, vgl. TOLAN, *Affreux vacarme* (wie Anm. 29), p. 60. Weiterhin zu christlichen Spolia und deren Verbauung: J. FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187-1291*, Cambridge 2005, pp. 25, 28, 216, 266, 489, 491.

<sup>43</sup> Diese Spolien aus dem islamischen Herrschaftsbereich, darunter auch eine muslimische Kriegstrommel, die in der Kathedrale von Valencia aufgehängt worden sein soll, nennt: A. ŠALEM, *Islam Christianized: Islamic Portable Objects in the Medieval Church Treasuries of the Latin West*, Frankfurt am Main 1998 (*Ars faciendi*, 7), pp. 72-87.

christliche Kleriker Eulogius darüber, wie die Muslime in Córdoba auf den Klang der Kirchenglocken reagierten: „Sobald dem von seinem verlogenen Aberglauben gereizten Volkshaufen das Läuten des klingenden Metalls zu Ohren kommt, zögert er nicht, mit Verwünschungen und Beschmutzungen aller Art die Zunge in Bewegung zu setzen“<sup>44</sup>, und nicht zufällig fällt die von Eulogius und anderen Autoren ebenfalls beklagten gezielten Zerstörungen von Kirchtürmen mit der entgültigen Durchsetzung des Minarets als elementarer Bestandteil der Moschee zusammen<sup>45</sup>. Die auch im modernen Diskurs vielfach verwendete Dichotomie zwischen Minarett und Kirchturm nahm hier ihren Ursprung<sup>46</sup>.

Nach der „Historia Arabum“ des Toledaner Erzbischofs Rodrigo Jiménez der Rada soll Mohamad verfügt haben, dass „von den Türmen, wo einst Glocken zu läuten pflegten, ein Muslim verkündige“<sup>47</sup>. Höhe und Schmuck der Türme waren daher nicht

<sup>44</sup> *Mox ut illectum superstitione mendaci vulgus clangorem tinnientis metalli aure captaverit, in omnem maledictionem et spurcitiam linguam admovere non differt* – Eulogius von Córdoba, *Memoriale Sanctorum*, in: I. GIL (hrsg. von), *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, 2 Bde, Madrid 1973 (Manuales y anejos de ‘Emerita’, 28), II, p. 386; ähnlich Alvarus in seinem *Indiculus luminosus* (vgl. ebd., I, pp. 278-279): *Set quum vasesice signum, hoc est, tinnientis eris sonitum, qui pro conuentum ecclesie adunandum horis hominibus canonicis percutitur, audiunt, derisione et contemptui iniantes, mobentes capita infanda iterando congeminant, et omnem sexum universamque etatem totiusque Christi Domini gregem non uniformi subsannio, set milleno contumariarum infamio maledice inpetunt et deridunt* – vgl. TOLAN, *Affreux vacarme* (wie Anm. 29), pp. 54-59; K. HERBERS, *Patriotische Heilige in Spanien vom 8.-10. Jahrhundert*, in D.R. BAUER - K. HERBERS - G. SIGNORI (hrsg. von), *Patriotische Heilige: Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne*, Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie, 5), pp. 67-85.

<sup>45</sup> CASANOVA DE PÁRRAGA, *Las campanas, al-Andalus, Galicia y Santiago* (wie Anm. 29); J.M. BLOOM, *Minaret: Symbol of Islam*, Oxford 1989 (Oxford Studies in Islamic Art, 7); DERS., *Mosque Towers and Church Towers in Early Medieval Spain*, in T.W. GAEHTGENS (hrsg. von), *Künstlerischer Austausch: Akten des XXVIII. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte, Berlin, 15. - 20. Juli 1992*, Berlin 1993, pp. 361-371; R. HILLENBRAND, *Islamic architecture: form, function and meaning*, Edinburgh 1994, S. 129-171; ARBEITER, *Der Ruf zu Gebet und Gottesdienst* (wie Anm. 29), p. 153.

<sup>46</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 1, bes. HÜTTERMANN, *Das Minarett* (wie Anm. 1).

<sup>47</sup> *Tum precepit ut in turribus ubi consueuerant campane pulsari, Sarracenis quispiam proclamaret* – RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia Arabum*, ed. J. LOZANO SÁNCHEZ, Madrid 1974 (Publicaciones de la Universidad de Sevilla: Filosofía y letras, 21), p. 7, und jetzt grundlegend zum Werk, mit Übersetzung: M. MASER, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada: arabische Traditionen und die Identität der Hispa-*

bloß von militärischer, sondern in hohem Maße von symbolischer Relevanz<sup>48</sup>. Als im Jahre 1103 zwischen dem expansiven, neu errichteten Kreuzfahrerfürstentum Antiochien und dem muslimischen Aleppo ein Abkommen geschlossen wurde, sah eine Klausel des Friedensvertrags auch die Installation einer Glocke in der Moschee der Zitadelle vor; nach Ausweis muslimischer Chronisten soll sie jahrelang zu Dämmerung, Mitternacht und Tagesbeginn geläutet haben<sup>49</sup>. Nach Ibn Bassām verfügte Alfons VI. von Kastilien unter Vorwegnahme einer letztlich nie geglückten Einnahme Córdobas die Herstellung einer seinen Sieg feiernden Glocke<sup>50</sup>. Wie es der Almohadenherrscher an-Nasir nach der Eroberung der Burg Salvatierra im Jahre 1211 formulierte: „Gott, der Allmächtige und Große, hat erlaubt, an die Stelle des Glockenläutens den Ruf des Muezzins zu setzen“<sup>51</sup>, und nur zwei Jahre zuvor hatte ein Toledaner Christ geklagt „von den Kirchtürmen, auf denen einst tröstend Glocken erklangen, beschmutzten nun gottlose Ausrufungen die Ohren der Gläubigen“<sup>52</sup>. Wenig später notierte der ayyubidische Chronist Ibn Wasil sichtlich bestürzt über einen Besuch in Jerusalem: „Ich betrat die Al-Aqsa Moschee, und dort hing eine Glocke!“<sup>53</sup>. Auf der christlichen Seite wurde der Ruf des Muezzins (*Adhān*) immer wieder in pejorativen Farben

---

nia im 13. Jahrhundert, Münster 2006 (Geschichte und Kultur der iberischen Welt, 3).

<sup>48</sup> Vgl. die Angaben in Anm. 45, bes. BLOOM, *Minaret: symbol of Islam* (wie Anm. 45); DERS., *Mosque towers and church towers* (wie Anm. 45).

<sup>49</sup> KÖHLER, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern* (wie Anm. 14), pp. 80-81.

<sup>50</sup> P. GUICHARD, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*, Lyon 1991, p. 123, nach TOLAN, *Affreux vacarme* (wie Anm. 29), p. 62.

<sup>51</sup> M. MASER, 'Islamische Welt' und 'christliche Welt' im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen aus dem mittelalterlichen Spanien: Konditionen der Wahrnehmung zwischen Topos und Beobachtung, «Rivista di storia del cristianesimo», 4 (2007), pp. 7-28, hier: p. 17. Ähnlich formulierte es Ibn 'Amira nach der Einnahme Valentias durch Jakob I. von Aragón: TOLAN, *Affreux vacarme* (wie Anm. 29), p. 62.

<sup>52</sup> ...in turribus ecclesiarum in quibus olim tintinabula releuabant, nunc quedam prophana preconia fidelium aures insurdant – TOLAN, *Affreux vacarme* (wie Anm. 29), p. 63, MASER, 'Islamische Welt' und 'christliche Welt' im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen (wie Anm. 51), S. 17.

<sup>53</sup> HILLENBRAND, *The crusades: Islamic perspectives* (wie Anm. 14), p. 291.

geschildert und etwa mit dem Jaulen von Hunden verglichen<sup>54</sup>. Der Hintergrund all dieser Versuche, im „Konflikt des Klanges“ die Oberhand zu gewinnen, war jenseits des religiösen Symbolgehalts nicht zuletzt auch die Tatsache, dass die Reichweite des Läu- tens bzw. Rufens zugleich die räumliche Geltung von Herrschafts- rechten zum Ausdruck brachte und die Glocken unter anderem dazu dienen konnten, im Gefahrenfall Waffenträger zusammen- zuziehen<sup>55</sup>.

Die relative Geräuschlosigkeit, die auch nach Ausweis Alberts von Aachen bis zur Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer den keineswegs verbotenen christlichen Kult der Stadt begleite- te, ist daher auch als ein Hinweis auf den Rechtsstatus der unter- worfenen Christen zu verstehen<sup>56</sup>. Als sogenannte Dhimmis oder Dhimiyyun durften sie zwar ihren Glauben ausüben, doch waren sie rechtlich untergeordnet, was sich nicht nur in Sonderabgaben und geringeren Rechten, sondern eben auch auf der Ebene des Zeichenhaften ausdrückte: die Dhimmis durften keine Waffen tragen, Gottesdienste und Beerdigungen waren unauffällig zu hal- ten; dabei waren keine Zeichen ihres Glaubens, z. B. Kreuze, zu zeigen, und verschiedentlich wurde ihnen auferlegt, sich durch ein für alle sichtbares Abzeichen auf ihrer Kleidung als Christen kenntlich zu machen<sup>57</sup>. Bereits bei dem wohl aus dem 9. Jahrhun-

<sup>54</sup> D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII-IX siècles*, Paris 1984, pp. 104-108; TOLAN, *Affreux vacarme* (wie Anm. 29), pp. 56-57. Vgl. auch das Argument König Jakobs I. von Aragón, die Moschee der Zitadelle von Mucia sei zusammen mit der Festung auszuliefern, da es wohl nicht zumutbar sei, dass er bei einem Besuch der Stadt den Ruf der Muezzins beim Schläfe neben seinem Kopfe vernehme: *E que la església sia a la porta de l'alcàcer, e c'hom crit lo saba- çala cant jo dormiré, prop de la testa, açò, si bé ho entenets, no és cosa covinent – Crònica o llibre dels feits* (wie Anm. 23), p. 159; *Llibre dels fets del Rei en Jaume* (wie Anm. 71), p. 325; SMITH - BUFFERY, *The Book of Deeds of James I of Aragon* (wie Anm. 23), p. 319.

<sup>55</sup> Hierzu vgl. JÜTTE, *Funktion und Zeichen* (wie Anm. 6), p. 15; HAVERKAMP, 'an die große Glocke hängen' (wie Anm. 29), bes. pp. 104-111.

<sup>56</sup> Zum Folgenden vgl.: A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958 (ND 1995) (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 10); R.G. HOYLAND (hrsg. von), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Burlington 2004 (The Formation of the Classical Islamic World, 18); GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque* (wie. Anm. 19), bes. pp. 6-22.

<sup>57</sup> Dass diese Bestimmungen in der Lebenswirklichkeit oftmals unterlaufen wurden, zeigen allein die erwähnten Zeugnisse des Eulogius und des Alvarus

dert stammenden und als „Pakt des Umar“ bekannten Versprechen unterworfenen Christen wurde ausdrücklich die öffentliche Sichtbarkeit der Religionsausübung beschränkt: Kreuze und Bücher sollten nicht auf den Straßen und Märkten der Muslime öffentlich zur Schau gestellt werden, Glocken (ursprünglich wohl ein Naqus) hätten nur leise zu ertönen, die Christen sollten keine Prozessionen an Palmsonntagen und Ostern abhalten, keine Prozessionslichter in den Straßen der Muslime zur Schau stellen und nicht laut beten, wenn sie ihre Toten zu Grab trugen<sup>58</sup>. Ganz ähnlich verfahren die Christen in den Gebieten, die sie von Muslimen eroberten: soweit die Andersgläubigen nicht vertrieben wurden, nahmen diese nun faktisch die ehemalige Stellung der Dhimmi ein, und zwar mit allen Visualisierungen ihres Status'. Dieses sinnliche Verweissystem diente damit sowohl der einen wie der anderen Religion als Mittel zur Sozialregulation.

Die hier beschriebenen Adaptionen oder Angleichungen in der interreligiösen Zeichensprache lassen sich auch auf anderen Gebieten beobachten. Im diplomatischen Verkehr etwa bediente man sich auf beiden Seiten durchaus eines ähnlichen Zeichenrepertoires; neben dem Vertrauen, Elementen des Völkerrechts und anderen Grundlagen diskursiver und symbolischer Kommunikation war ein universelles Zeichensystem sogar eine unabdingbare Voraussetzung für interreligiöse und interkulturelle diplomatische Beziehungen<sup>59</sup>. Daher sind im hohen und späten Mittelalter

---

(vgl. oben, Anm. 44). Die Rechtstellung der Dhimmi war in der islamischen Geschichte nicht einheitlich und hing u. a. vom jeweiligen Herrscher ab. Doch erlangten gewisse Satzungen Vorbildcharakter.

<sup>58</sup> D.E. MILLER, *From Catalogue to Codes to Canon: The Rise of the Petition to 'Umar among Legal Traditions Governing Non-Muslims in Medieval Islamicate Societies*, University of Missouri 2000 konnte ich nicht einsehen; A. NOTH, *Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims: Re-Reading the 'Ordinances of Umar' (Al-Shurut. al-umariyya)*, in R.G. HOYLAND (hrsg. von), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Burlington 2004 (The Formation of the Classical Islamic World, 18), pp. 103-124 – zuerst als *Die Bedingungen Umars*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam» 9 (1987), pp. 290-315.

<sup>59</sup> P. ZWAHLEN, *Secundum legem omnium hominum. Zum völkerrechtlichen Vertrag zwischen Christen und Muslimen im 12. Jahrhundert*, in C. HESSE - B. IMMENHAUSER - O. LANDOLT - B. STUDER (hrsg. von), *Personen der Geschichte - Geschichte der Personen. Studien zur Kreuzzugs-, Sozial- und Bildungsgeschichte. Festschrift für Rainer Christoph Schwinges zum 60. Geburtstag*, Basel 2003, pp. 403-419; JASPERS, *Interreligiöse Diplo-*

kommunikative Missverständnisse im interreligiösen Dialog nicht zu belegen, wie sie etwa im 10. Jahrhundert von der Reise des Johannes von Gorze nach Cordoba bekannt sind<sup>60</sup>. Eine statuariale Festschreibung der Beziehung zwischen Bezeichnendem und Bezeichneten zum Zwecke der Kommunikations erleichterung scheint dabei nicht nötig gewesen zu sein. Aus moderner Sicht sind hingegen die mittelalterlichen Zeichensysteme christlich-islamischer Beziehungen mitunter nicht mehr dekodierbar. In der vom mamlukischen Kanzleibeamten Ahmad Ibn-'Alī al-Qalqaṣandī um das Jahr 1412 verfassten Enzyklopädie des Kanzleiwesens („Die Morgendämmerung für den Nachtblinden bezüglich der Ausfertigung von Staatsschreiben“)<sup>61</sup> etwa hält der Autor fest, die Herrscher Aragons hätten Briefe an den Mamlukenhof zusammen mit einem Stein, einem Strick und einem Hund verschickt; dankenswerterweise fügte er hinzu, damit sei angezeigt worden, dass zwischen beiden Völkern keine Freundschaft herrsche<sup>62</sup>.

Mit diesen Gegenständen scheinen die Christen nicht auf topische Islambilder im Westen zurückverwiesen zu haben, wie

---

*matie im Mittelmeerraum* (wie Anm. 3). Den Parallellfall der byzantinisch-muslimischen Beziehungen behandelt BEIHAMMER, *Die Kraft der Zeichen* (wie Anm. 25). Zur Bedeutung des Vertrauens vgl. U. FREVERT (hrsg. von), *Vertrauen: historische Annäherungen*, Göttingen 2003; G. ALTHOFF, *Herrschaftsausübung durch symbolisches Handeln oder: Möglichkeiten und Grenzen der Herrschaft durch Zeichen*, in *Comunicare e significare nell'alto medioevo*, Spoleto 2005 (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 52,1), I, pp. 367-394.

<sup>60</sup> *Vita Iohannis*, in G.H. PERTZ (hrsg. von), *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*, Hannover 1841 (MGH SS, 4), pp. 335-377; P.C. JACOBSEN, *Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarisches Umfeld: Studien zur Gorzer und Metzger Hagiographie des 10. Jahrhunderts*, in M. PARISSÉ - O.G. OEXLE (hrsg. von), *L'abbaye de Gorze au Xe siècle*, Nancy 1993, pp. 24-50; F. VALDÉS FERNÁNDEZ, *Die Gesandtschaft des Johannes von Gorze nach Cordoba*, in *Otto der Grosse, Magdeburg und Europa*, Mainz 2001, pp. 525-536.

<sup>61</sup> AHMAD IBN-'ALĪ AL-QALQAṢANDĪ, *Subh al-a 'ša fi sina'at al-inša*, 14 Bde, al-Qahira 1970. Vgl. F. WÜSTENFELD, *Calcaschandi's Geographie und Verwaltung von Ägypten nach dem Arabischen*, Göttingen 1879 (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 25) (ND 1992); W. BJÖRKMAN, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Hamburg 1928 (Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, 16), pp. 72-177; HOLT, *Early Mamluk Diplomacy* (wie Anm. 3), pp. 2-5.

<sup>62</sup> BJÖRKMAN, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten* (wie Anm. 61), pp. 131-132.

überhaupt negative Attribute des Anderen sich nicht in erwähnenswertem Maße in der interreligiösen Zeichensprache niederschlugen<sup>63</sup>. Bekanntlich entwickelten sowohl die Christen als auch die Muslime ein Arsenal negativer Zuschreibungen, mit denen sie ihr Gegenüber belegten<sup>64</sup>. In polemischen Texten zeichneten christliche Autoren Muslime als heidnische Polytheisten oder Götzendiener, Kinder oder Werkzeuge des Teufels und Vorläufer des Antichristen, als äußerst grausame, aber auch besonders feige und zur Promiskuität neigende Menschen. Kaum anders urteilten verschiedentlich muslimische Autoren, nach denen die Christen sich der Idolatrie und dem Polytheismus hingaben, roh und ungewaschen, hölzern und unkultiviert, zugleich sexuell enthemmt und bar jeden Stolzes seien. Es würde nicht überraschen, hätten sich diese Topoi gerade in der christlichen, der Bildhaftigkeit stärker verpflichteten Welt auch darstellerisch niedergeschlagen und damit Einzug in die Zeichensprache christlich-islamischer Beziehungen erhalten<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> CAROFF, *Différencier, caractériser, avertir* (wie Anm. 28); DIES., *Représenter l'altérité politique. Titres et attributs des souverains musulmans dans les textes et les images de croisade*, «Histoire de l'art», 51 (2002), pp. 53-65.

<sup>64</sup> Einen Überblick über die überbordende Forschung geben (mit weiteren Literaturhinweisen): D. THOMAS, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu 'Isa al-Warraq 'Against the Trinity'*, Cambridge 1992 (University of Cambridge Oriental Publications, 45); D.R. BLANKS - M. FRASSETTO (hrsg. von), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, New York (NY) 1999; HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives* (wie Anm. 14), pp. 310-332; J.V. TOLAN, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002; A. LJAMAI, *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Leiden 2003 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 17); *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Tâlib al-Dimashqî's Response*, ed. R.Y. EBIED - D. THOMAS, Leiden 2005 (The History of Christian-Muslim Relations, 2); P. THORAU, *Die fremden Franken – al-faranġ al-ġurabā'.* *Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, in A. WIECZOREK - M. FANSA - H. MELLER (hrsg. von), *Saladin und die Kreuzfahrer* (Ausstellungskatalog), Mainz 2005, (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, 17 = Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch Oldenburg, 37), pp. 115-126; JASPERT, *Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit* (wie Anm. 22); MASER, *'Islamische Welt' und 'christliche Welt' im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen* (wie Anm. 51); D. THOMAS, *Christian doctrines in Islamic theology*, Leiden 2008 (History of Christian-Muslim Relations, 10).

<sup>65</sup> Zum künstlerischen Gewaltdiskurs in Islam und Christentum vgl. D.H. WEISS, *Art and Crusade in the Age of Saint Louis*, Cambridge 1998; STRICKLAND, *Saracens*,

In der Tat verfügen wir über vereinzelte Referenzen, die in diese Richtung weisen, so den Bericht des ayyubidischen Sekretärs Bahā' al-Dīn (1186-1258), wonach Konrad von Montferrat christliche Kämpfer im Westen mit der Hilfe von Plakaten rekrutiert haben soll, auf denen muslimische Reiter zu sehen waren, deren Pferde auf das Heilige Grab trampelten und urinieren<sup>66</sup>. In jüngerer Zeit ist überzeugend herausgearbeitet worden, in welchem Maße bildliche Darstellungen von Muslimen diese und ihre Religion mit dem Monströsen und Endzeitlichen in Verbindung brachten: Muslime wurden hierzu mit schwarzer oder roter Hautfarbe, groben Gesichtszügen und anderen körperlichen Merkmalen dargestellt oder sogar unmittelbar dem Tierreich zugeordnet<sup>67</sup>. Andere Verweiser wie etwa Turbane, als typisch angesehene Waffen wie Rundschild und Krummsäbel oder Standarten mit Schriftzügen, dem Zeichen des Sterns, des Halbmonds oder eines Wildschweins ließen die Betrachter mittelalterlicher Handschriften auf Anhieb einen Muslim erkennen<sup>68</sup>. Doch bildeten diese Darstellungen einen binnenchristlichen Diskurs, der nicht Teil der interreligiösen Zeichenkommunikation wurde. Hinter dieser Zurückhaltung Rücksichtnahme zu vermuten, dürfte verfehlt sein; derartige Zeichen wären nicht unmittelbar vom Gegenüber verstanden worden, war es doch weder im Christentum noch im Islam selbstverständlich, die Feindstereotypen des jeweils anderen zu kennen. Die Nutzung pejorativer, auf topische Mythen basierender Zeichen stieß auf kommunikative Hindernisse.

---

*Demons, and Jews* (wie Anm. 22); B. TURNER, *Überlappende Gewaltträume. Christlich-islamische Gewaltwahrnehmung zwischen Polemik und Alltagsrationalität*, in M. BRAUN (hrsg. von), *Gewalt im Mittelalter: Realitäten – Imaginationen*, München 2005, S. 225-250, bes. pp. 226-232.

<sup>66</sup> BAHĀ' AL-DĪN IBN SHADDĀD, *The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawādir al-Sultāniyya wa'l-Mahāsin al-Yūsufiyya*, übers. D.S. RICHARDS, Aldershot 2001 (*Crusade Texts in Translation*, 7), p. 125.

<sup>67</sup> STRICKLAND, *Saracens, Demons, and Jews* (wie Anm. 22), pp. 157-161, 165-192; PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental* (wie Anm. 28), pp. 204-209; A. CUFFEL, *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*, Notre Dame 2007, pp. 198-240.

<sup>68</sup> C. CAHEN, *Un Traité d'armurerie sous Saladin*, «Bulletin d'études orientales», 12 (1948), pp. 127-162; CAROFF, *Différences, caractériser, avertir* (wie Anm. 28); STRICKLAND, *Saracens, Demons, and Jews* (wie Anm. 22), pp. 174-182; PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental* (wie Anm. 28), pp. 248-250.

Dass eine derartige, über Zeichen und verweisende Handlungen getragene Kommunikation zwischen den Religionen in anderen Fällen hingegen verstanden wurde, belegt etwa der Umgang mit dem Mahl<sup>69</sup>. Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts erlaubten ausdrücklich das gemeinsame Speisen von Christen und Muslimen<sup>70</sup>, und an den iberischen und levantinischen Glaubensgrenze trat dieser Fall naturgemäß verschiedentlich ein. Der aragonesische König Jakob I. hielt in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in seinem autobiografischen Tatsachenbericht, dem *Llibre dels Fets*<sup>71</sup>, fest, wie, wann und wo er oder seine Unterhändler sich während militärischer Expeditionen zum gemeinsamen Mahl mit Muslimen trafen<sup>72</sup>. Verhandlungen mit den muslimischen Vertretern belagerter Städte wurden nicht nur aus Sicherheitsgründen stets außerhalb der Stadtmauern geführt, wollte man doch auf keinen Fall die Gastfreundschaft der Gegner in Anspruch nehmen. Aus Sicht der belagerten Muslime wiederum bedeutete das Mahl im Zelt des christlichen Königs den ersten Schritt zur Übergabe der Stadt<sup>73</sup>. Zugleich könnten Einzelheiten des gemeinsamen

<sup>69</sup> Vgl. allgemein zur Bedeutung des Mahles: I. BITSCH - T. EHLERT - X. VON ERTZDORFF (hrsg. von), *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit: Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 10. - 13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Universität Giessen*, Sigmaringen 1987, bes. G. ALTHOFF, *Der frieden-, bündnis- und gemeinschaftstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, ebd., pp. 13-26; L. KOLMER (hrsg. von), *Mahl und Repräsentation: der Kult ums Essen*, Paderborn 2002; M. JONES, *Feast: Why Humans Share Food*, Oxford 2008.

<sup>70</sup> D.M. FREIDENREICH, *Sharing Meals with Non-Christians in Canon Law Commentaries, Circa 1160-1260: A Case Study in Legal Development*, «Medieval Encounters», 14 (2008), pp. 41-77, bes. pp. 58-65.

<sup>71</sup> *Crònica o llibre dels feits* (wie Anm. 23); *Llibre dels fets del Rei en Jaume*, 2 Bde, ed. J. BRUGUERA TALLEDA, Barcelona 1991; SMITH - BUFFERY, *The Book of Deeds of James I of Aragon* (wie Anm. 23). Zur Person vgl. ebd. sowie: J. MIRET I SANS, *Itinerari de Jaume I el Conqueridor*, Barcelona 1918 (ND 2004) (Memòries de la Secció històrico-arqueològica / Institut d'estudis Catalans, 65); F. SOLDEVILA, *Vida de Jaume I el conqueridor*, Barcelona 1969 (Biblioteca biogràfica catalana, 14); J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, *Jaume I el conquistador*, Madrid 2003; S.M. CINGOLANI, *Jaume I: història i mite d'un rei*, Barcelona 2007 (Biografies i memòries, 68); A. FURIÓ, *El rei conqueridor. Jaume I entre la història i la llegenda*, Valencia 2007.

<sup>72</sup> Ausführlicher hierzu: JASPERT, *Interreligiöse Diplomatie im Mittelmeerraum* (wie Anm. 3), pp. 158-164.

<sup>73</sup> Daher lehnten ein muslimischer Gesandte aus Valencia die Einladung zum Essen höflich mit den Worten ab, dies sei ihm ausdrücklich von seinem Herr-

Speisens durchaus eine interkulturelle Dimension aufgewiesen haben. So erwähnt Jakob I. verschiedentlich und mit erkennbarem Stolz, wie er muslimischen Gesandtschaften bei Verhandlungen zum Mahl Wein kredenzte<sup>74</sup>. Vielleicht prägte hier das übliche höfische Protokoll das Geschehen, denkbar ist aber auch, dass der König einen strategischen Vorteil bei den Verhandlungen gegenüber den des Weins Unkundigen erlangen wollte. Das Wissen um islamische Gebräuche und Vorschriften wurde auch als Zeichen der Höflichkeit eingesetzt – etwa dann, wenn der König muslimischen Gesandten anbot, ihre Speisen selbst zuzubereiten<sup>75</sup> – oder der Autor benennt diese Zuvorkommenheit ausdrücklich, etwa bei den Verhandlungen der Übergabe einer Burg, als er den muslimischen Verhandlungsführern einen Kranich lebend überreichen ließ, „da ich ihre Sitten kannte und sie ihn nicht getötet hätten annehmen wollen“<sup>76</sup>. Hier floss interkulturelles Wissen um religiöse Vorschriften des Islam in die Zeichensprache der Diplomatie ein.

Bislang war es uns um die Nutzung von Repräsentanz-Zeichen, nicht von Präsenz-Symbolen, in den interkulturellen Beziehungen. Allerdings ist die Scheidung beider Sinnträger nicht immer möglich, denn Symbole sind in aller Regel zwar dekodierbar, aber diffus. Dies in Erinnerung zu rufen mag gerade mit Blick auf Kategorisierungen angeraten sein, die eine klare Unterscheidbarkeit zwischen Zeichen und Symbol suggerieren. Als Beispiel für die Polysemie der Bedeutungsträger mag die erwähnte Glocke dienen. Es stellt sich die Frage, ob den Muslimen bekannt war,

---

scher untersagt worden: Kap. 274 – *Crònica o llibre dels feits* (wie Anm. 23), p. 111; *Llibre dels fets del Rei en Jaume* (wie Anm. 71), p. 226; SMITH - BUFFERY, *The Book of Deeds of James I of Aragon* (wie Anm. 23), pp. 225 s.

<sup>74</sup> Kap. 250, 252 – *Crònica o llibre dels feits* (wie Anm. 23), p. 105; *Llibre dels fets del Rei en Jaume* (wie Anm. 71), pp. 213-214; SMITH - BUFFERY, *The Book of Deeds of James I of Aragon* (wie Anm. 23), pp. 214-215.

<sup>75</sup> Kap. 438 – *Crònica o llibre dels feits* (wie Anm. 23), pp. 157-158; *Llibre dels fets del Rei en Jaume* (wie Anm. 71), p. 321; SMITH - BUFFERY, *The Book of Deeds of James I of Aragon* (wie Anm. 23), p. 316.

<sup>76</sup> Kap. 244 – *Crònica o llibre dels feits* (wie Anm. 23), p. 103; *Llibre dels fets del Rei en Jaume* (wie Anm. 71), p. 211; SMITH - BUFFERY, *The Book of Deeds of James I of Aragon* (wie Anm. 23), p. 211. Vgl. zur Jagd und ihrer Literalisierung: M. GIESE, *Graue Theorie und grünes Waidwerk? Die mittelalterliche Jagd zwischen Buchwissen und Praxis*, «Archiv für Kulturgeschichte», 89 (2007), pp. 19-60.

dass die Glocken auf einen weiten Komplex religiöser Sinngehalte hin transzendierte. War die Fixierung der Muslime auf christliche Glocken vielleicht auch ein Zeugnis für die Kenntnis christlicher Liturgie? Wurde das Glockengeläut nicht nur appellativ oder zeichenhaft, sondern eventuell auch als ein Teil der Eucharistie und damit eines „magischen Aktes“ verstanden? Wusste man um die den Glocken zugeschriebene apotropäische Kraft, begriff man die Bedeutung der Glocken für die Schaffung symbolischer Räume?<sup>77</sup> Hier nun stünden wir in der Tat vor einem Verständnis der Glocke als Verkörperung, als Präsenz-Symbol, und nicht lediglich als Bezeichnung (als Zeichen) des Christentums. Was hier vermutet werden kann, ist bei anderen Medien Gewissheit. Diese Funktion des Symbols, als Mittel zur Weltbeeinflussung und nicht nur als Mittel zur Welterkenntnis, ist im Folgenden genauer zu analysieren.

## 2. Die Stellung des Symbols in der interreligiösen Kommunikation

Am unmittelbarsten tritt eine Verschmelzung des Bedeutungsträgers mit dem Nicht-Empirischen, dem Transzendenten, bei Reliquien und Reliquiaren entgegen<sup>78</sup>. Doch haben wir es bei Ihnen noch mit Symbolen zu tun? Reliquien wohnt nach Überzeugung der Gläubigen per se eine höhere Kraft, ein quasi-sakramentaler Charakter inne, sie verweisen nicht auf Transzendentes, sondern bergen es auch in sich und scheinen damit einen Sonderfall unter den Präsenz-Symbolen darzustellen. Trotz dieser aus der unmittelbaren Verbindung von irdischer Immanenz und himmlischer Transzendenz herrührenden Sonderstellung sollen sie berücksichtigt werden, denn auch im Reliquienkult brachten die christlich-islamischen Beziehungen im Allgemeinen und die

<sup>77</sup> Über die verschiedenen Funktionen und Deutungen der Glocke informieren: HAVERKAMP, 'an die große Glocke hängen' (wie Anm. 29), pp. 72-82; GÓMEZ PELLÓN, *Las campanas: cultura de un sonido milenarío* (wie Anm. 29).

<sup>78</sup> Einen Überblick vermitteln: A. LEGNER, *Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995; F. MOLTENI, *Memoria Christi: reliquie di Terrasanta in Occidente*, Firenze 1996; A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., München 1997. Siehe auch den Beitrag von Luigi Canetti in diesem Band.

Kreuzzüge im Besonderen manche Neuerung: Im Verlauf des Ersten Kreuzzugs und nach dessen Ende aufgefundene Reliquien bildeten einerseits den Erfolg des Unternehmens ab, andererseits trugen diese selbst wesentlich zum selben bei. Insbesondere zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Reliquien der Heiligen Lanze und des Wahren Kreuzes.

Erstere wurde in einer Krisensituation der Expedition, während der Kämpfe um Antiochien, auf wundersame Weise mit Hilfe einer Vision aufgefunden. Dieses Ereignis erfüllte die eingeschlossenen, noch kurz zuvor an ihrer scheinbar ausweglosen Lage verzweifelnden Christen mit neuer Hoffnung und bewirkte nach Ausweis einiger Chronisten unmittelbar den kurz darauf errungenen Sieg über die Muslime<sup>79</sup>. Das Wahre Kreuz hingegen wurde zwar erst nach der glücklichen Eroberung Jerusalems aufgefunden<sup>80</sup>. Aber auch diese Reliquie bewies bald ihre Wirkung im Glaubenskampf, denn bereits bei der wichtigen Schlacht von Askalon am 12. August 1099 wurde sie mitgeführt und für dessen glücklichen Ausgang verantwortlich gemacht. Die Wirkmächtigkeit des Wahren Kreuzes wurde als so groß erachtet, dass es in der Folge nicht weniger als 39 Mal in die Schlacht geführt wurde, auch im Sommer 1187 an den Hörnern von Hattin, wo es jedoch zusammen mit dem größten Teile der christlichen Ritterschaft auf dem Schlachtfeld zurück blieb<sup>81</sup>. Trotz wiederholter Versu-

<sup>79</sup> J. RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986, S. 95-98; J.S.C. RILEY-SMITH, *The Crusades: A History*, London 2005, pp. 39-40; H.E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, 10. Aufl., Stuttgart 2006 (Urban-Taschenbücher, 86), pp. 73-74; N. JASPERT, *Die Kreuzzüge*, 4 Aufl., Darmstadt 2008 (orig. 2003), pp. 40-41.

<sup>80</sup> Zur Auffindung vgl. etwa die Beschreibung Alberts von Aachen: *Historia Ierosolimitana* (wie Anm. 24), pp. 450-452 (Buch 6, Kap. 38).

<sup>81</sup> D. GERISH, *The True Cross and the Kings of Jerusalem*, «The Haskins Society Journal», 8 (1996), pp. 137-155; G. LIGATO, *The Political Meanings of the Relics of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: An Example of 1185*, in *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and Latin East*, Paris 1996, pp. 315-330; A.V. MURRAY, „Mighty Against the Enemies of Christ“: *The Relic of the True Cross in the Armies of the Kingdom of Jerusalem*, in J. FRANCE - W. ZAJAC (hrsg. von), *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*, Aldershot 1998, pp. 217-238; N. JASPERT, *Un vestigio desconocido de Tierra Santa: la Vera Creu d'Anglesola*, «Anuario de Estudios Medievales», 29 (1999), pp. 447-475; DERS., *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult*, in D. BAUER - K. HERBERS - N. JASPERT (hrsg. von), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigung*

che, die Reliquie auf diplomatischem oder militärischem Wege zurückzugewinnen, und trotz verbreiteter Gerüchte, wonach sie noch durch ein Wunder gerettet oder rechtzeitig in Sicherheit gebracht worden sei<sup>82</sup>, blieb das Wahre Kreuz verloren. Diese beiden Reliquien, die Heilige Lanze ebenso wie das Wahre Kreuz, wirkten damit nicht allein aufgrund ihrer appellativen Kraft auf die Gläubigen, auch nicht nur durch die ihnen innewohnende *virtus*, sondern sie durchliefen gewissermaßen eine ‘Symbolkarriere’, eine Abwandlung – von der Herrenreliquie zum heilbringenden Symbol des Glaubenskampfes<sup>83</sup>.

Für den entscheidenden Sieg des Ersten Kreuzzugs, die Eroberung Jerusalems, machten die Chronisten ein weiteres Symbol – genauer ein Leib-Symbol<sup>84</sup> – verantwortlich: Nach mehreren erfolglosen Erstürmungsversuchen brachte nämlich erst eine Körperinszenierung die Wende: nach dreitägigem Fasten zogen die Christen barfuss in einer Prozession um die Heilige Stadt<sup>85</sup>. Erst dieser öffentliche Bußritus, der als Versöhnungs- und Unterwerfungsritual die Erlangung göttlicher Huld (*gratia*) bewirken

---

gungen, Frankfurt am Main 2001 (Campus Historische Studien 29), pp. 219-270; F. CAROFF, *L'affrontement entre chrétiens et musulmans. Le rôle de la vraie Croix dans les images de croisade (XIIIe-XVe siècle)*, in D. COULON (hrsg. von), *Chemins d'outre-mer: études sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, 2 Bde., Paris 2004 (Byzantina Sorbonensia, 20), I, pp. 97-112 mit Abbildungen aus zeitgenössischen Handschriften; G. LIGATO, *La cattura di Guido di Lusignano e della reliquia della vera croce ad Hattin (4 luglio 1187)*, «Studi ecumenici», 24 (2006), pp. 523-561. Zum Kreuz als Siegeszeichen vgl. Anm. 12.

<sup>82</sup> P. J. COLE, «O God, the heathen have come into your inheritance» (Ps. 78.1). *The theme of religious pollution in crusade documents, 1095-1188*, in M. SHATZMILLER (hrsg. von), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leiden-New York-Köln 1993 (The Medieval Mediterranean, 1), pp. 84-111, hier: p. 105; CAROFF, *L'affrontement entre chrétiens et musulmans* (wie Anm. 81), pp. 110-114.

<sup>83</sup> Zum Konzept der ‘Symbolkarriere’ vgl. den Beitrag von Barbara Stollberg-Rilinger in diesem Band. Zu weiteren Beispielen für Kreuzreliquien als Siegesstandarten im Krieg vgl. SCHREINER, *Signa Victricia* (wie Anm. 12), hier: pp. 265-267, 284, 290.

<sup>84</sup> Zur Begrifflichkeit vgl. REHBERG, *Weltrepräsentanz und Verkörperung* (wie Anm. 5), pp. 35-38.

<sup>85</sup> RAIMUND VON AGUILERS, *Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem* (wie Anm. 24), pp. 296-297 (Kap. 20); ALBERT VON AACHEN, *Historia Ierosolimitana* (wie Anm. 24), pp. 412-415 (Buch VI, Kap. 7-8).

sollte<sup>86</sup>, habe dann in der Tat die Gnade auf die Christen herabgerufen, auf die letztlich der militärische Erfolg zurückgegangen sei. Dieses Ritual demonstrierte nicht nur die Einmütigkeit und schuf damit eine Konsensfiktion, sondern es befähigte auch die keineswegs homogene Armee zu kollektivem Handeln, machte aus der *multitudo* eine *universitas*<sup>87</sup>.

Eine weitere im Glaubenskampf wirksame und sichtbare Manifestation göttlichen Willens waren auffällige Naturerscheinungen wie z. B. Kometen, aber auch Visionen oder das vermeintliche Eingreifen von Ritterheiligen zu Gunsten der Christen, wie es verschiedentlich für die Levante und die Iberische Halbinsel überliefert ist. Der lange Zeit ikonographisch als Pilger dargestellte heilige Jakobus etwa wandelte sich im Verlauf des 12. bis 14. Jahrhunderts aufgrund des ihm nachträglich zugeschriebenen Eingreifens bei der Schlacht von Clavijo vom Jahre 859 zum sogenannten Maurentöter, zu Santiago Matamoros<sup>88</sup>; und in Aragón, wo der Santiago-Kult weniger ausgeprägt war, berichtet Jakob I. in

<sup>86</sup> A. LÖTHER, *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten: politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit*, Köln 1999 (Norm und Struktur, 12); K. SCHREINER, 'Nudis pedibus'. *Barfüßigkeit als religiöses und politisches Ritual*, in G. ALTHOFF (hrsg. von), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart 2001 (Vorträge und Forschungen, 51), pp. 53-124.

<sup>87</sup> Albert von Aachen erwähnt ausdrücklich, dass im Zusammenhang mit der Prozession Predigten gehalten wurden, welche die *plurimam discordiam, que inter peregrinos de diversis causis excreuerat*, beilegten – ALBERT VON AACHEN, *Historia Ierosolimitana* (wie Anm. 24), p. 414.

<sup>88</sup> K. HERBERS, *Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'*, in J. PETERSOHN (hrsg. von), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, pp. 177-276, hier: pp. 203-209; F. PUY MUÑOZ, *El simbolismo de Santiago Matamoros*, in P. CAUCCI VON SAUCKEN (hrsg. von), *Santiago e l'Italia. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Perugia 2005, pp. 649-686; L. FERNÁNDEZ GALLARDO, *Santiago Matamoros en la historiografía medieval: origen y desarrollo de un mito nacional*, «Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales», 15 (2005), pp. 139-174. Eine ähnliche Funktion als Ritterheilige im Kampf gegen Muslime übernahmen in der Folge die Heiligen Isidor von Sevilla, Millán und Georg: A. VIÑAYO, *El ideal religioso en los tres primeros siglos de la Reconquista*, in S. LÓPEZ SANTIDRIÁN (hrsg. von), *El factor religioso en la formación de Castilla*, Burgos 1984 (Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos, 50), pp. 57-85, bes. 74-77, vgl. P. HENRIET, *L'idéologie de guerre sainte dans le haut moyen âge hispanique*, «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 29, 1 (2002), pp. 171-220, hier: p. 184.

seinem Tatenbericht, dass ausgerechnet die muslimischen Verteidiger Mallorcas den Heiligen Georg als Schlachtenhelfer der Christen erblickt hätten<sup>89</sup>. Der König nahm damit eine Überlieferung auf, die bereits um 1100 von Gaufrédus Malaterra für den Kampf der Normannen gegen die sizilischen Muslime berichtet<sup>90</sup> und bei verschiedenen Chronisten für den Ersten Kreuzzug fassbar wird: Demnach hätten auch auf dem Zug nach Jerusalem Ritterheilige mehrfach eingegriffen<sup>91</sup>. Darstellungen von Ritterheiligen bereicherten so vor allem seit dem 13. Jahrhundert das Repertoire der aus dem Bereich der christlich-islamischen Beziehungen stammenden Ikonographie, *signa* und *prodigia* wurden als Beweise für die Gottgefälligkeit des Glaubenskampfes herangezogen.

Die bisher vorrangig untersuchten Fälle der aus den Kreuzzügen hervorgegangenen Symbolik – Reliquien und öffentliche Rituale – zeichnet aus, dass sie unmittelbar auf das Kriegsgeschehen einwirkten. Andere symbolische Handlungen hingegen prägten die erste Phase nach der Eroberung einer muslimisch beherrschten Stadt durch die Christen. Von der Anbringung der Kirchenglocken und Kreuze auf den Kirchtürmen oder Minaretten und der Schwierigkeit, diese Akte als zeichenhaft oder aber als symbolisch zu definieren, war bereits die Rede. Auch die Wiederherstellung zerstörter Statuen und Bilder ist in diesem Zwischenbereich zu verorten, ist doch schwer zu bestimmen, ob Muslime – und

<sup>89</sup> Kap. 84: *Crònica o llibre dels feits* (wie Anm. 23), pp. 47-48; *Llibre dels fets del Rei en Jaume* (wie Anm. 71), pp. 96-97; SMITH - BUFFERY, *The Book of Deeds of James I of Aragon* (wie Anm. 23), p. 107.

<sup>90</sup> GAlFREDUS MALATERRA, *Rerum Italicarum Scriptores: raccolta degli storici italiani dal 500-1500 T. 5, P. 1: De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, ed. E. PONTIERI, Torino 1972 (orig. 1927), p. 44 (zum Jahre 1063).

<sup>91</sup> Zu Ritterheiligen, Visionen und Prophetien während der Kreuzzüge vgl. RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (wie Anm. 79), pp. 91-107; DUPRONT, *Le Mythe de Croisade* (wie Anm. 8), III, pp. 1332-1361; B. HAMILTON, «*God wills it*». *Signs of Divine Approval in the Crusade Movement*, in K. COOPER - J. GREGORY (Hrsg. von), *Signs, Wonders, Miracles. Representations of Divine Power in the Life of the Church*, Woodbridge 2005 (Studies in Church History, 41), pp. 88-98, bes. pp. 93-96; L. RUSSO, *Il 'Liber' di Raimondo d'Aguilers e il ritrovamento della Sacra Lancia d'Antiochia*, «*Studi Medievali*», 3 ser., 47 (2006), pp. 785-837, bes. pp. 809-814; E. LAPINA, «*Nec signis nec testibus creditur...*: *The Problem of Eyewitnesses in the Chronicles of the First Crusade*, «*Viator*», 38 (2007), pp. 117-139.

auch Christen – in den Werken zeichenhafte Abbildungen oder symbolische Vergegenwärtigungen des Heiligen sahen. Eindeutig symbolhaften Charakter hatten die Reinigungsrituale, durch die Kirchen oder Moscheen dem Gottesdienst nach ihrer Eroberung wieder zugeführt wurden. Solche Wandlungshandlungen gehören in den für interreligiöse Beziehungen bedeutenden, wenn auch bislang häufig unterschätzten Bereich der Reinheit.

Die Kategorie der Reinheit ist gerade wegen ihrer Interdependenz mit dem Heiligen und ihrer Identität stiftenden Funktion ein besonders sensibler und anfälliger Bereich in der Begegnung mit dem Fremden oder Anderen<sup>92</sup>. Orte, Zeiten und Personen wurden durch Reinheitsvorschriften einerseits hervorgehoben und damit andererseits ihrer Verunreinigung und Entweiung ausgesetzt. Die Profanation heiliger Orte, Texte und Menschen durch Verunreinigung stellt einen Frevel dar, der zum Entzug des göttlichen Segens führt und damit eine Gefährdung sozialer Ordnung darstellt. Erfolgt sie von außen, so ist darin ein besonders schwerer Angriff auf religiöse Gemeinschaften zu sehen – ein Tabu, das die Heiligkeit des Ortes, der Kultgeräte oder der Gottheit selbst tangiert und die Beziehung einer Glaubensgemeinschaft zu dieser in Frage stellt. Insbesondere diese mit Tabubrüchen verknüpften Pollutionen tendieren dazu, gewalttätige Gegenreaktion hervorzurufen<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth 1970, übersetzt als M. DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung*, Frankfurt am Main 1988; C. VON BRAUN, *Zum Begriff der Reinheit*, «Metis», 6 (1997), pp. 7-25; A.G. REMENSNYDER, *Pollution, Purity, and Peace: An Aspect of Social Reform between the Late Tenth Century and 1076*, in T. HEAD - R. LANDES (hrsg. von), *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the year 1000*, Ithaca [u.a.] 1992, pp. 280-307; M.J.H.M. POORTHUIS, *Purity and Holiness: An Introductory Survey*, in M.J.H.M. POORTHUIS - J. SCHWARTZ (hrsg. von), *Purity and Holiness in Judaism and Christianity: The Heritage of Leviticus*, Leiden 2002, pp. 3-26; CUFFEL, *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic* (wie Anm. 67).

<sup>93</sup> R. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1992; J. KLAWANS, *Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel*, «Harvard Theological Review», 94 (2001), pp. 133-155; A. HÖFERT, *Ist das Böse schmutzig? Das Osmanische Reich in den Augen europäischer Reisender des 15. und 16. Jahrhunderts*, «Historische Anthropologie», 11 (2003), pp. 176-192; M. TREML, *Kreuzzug und heiliger Krieg – sakrale Gewalt im Christentum*, in S. WEIGEL (hrsg. von), *Märtyrer-Porträts: von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, Paderborn 2007, pp. 89-93 Vgl. auch den Beitrag von Nicolangelo D'Acunto in diesem Band.

Genau an dieser Schnittstelle setzt eines der gängigen Islambilder des Hochmittelalters ein<sup>94</sup>. Im Zusammenhang mit den Kreuzzügen erfüllte der Vorwurf der Verunreinigung mehrere Funktionen zugleich: Zum einen riefen diese Handlungen das Bild einer besonders schwerwiegenden Bedrohung der Heiligen Stätten hervor, die Gefahr liefen, durch Pollution ihren göttlichen Segen zu verlieren. Zum anderen aber zeigten derartige Transgressionen, dass der Gegner sich auf gravierende Weise selbst ausschloss und seinen eigenen Untergang heraufbeschwor, denn die vermeintliche Verunreinigung war ein Frevel, der die Strafe Gottes hervorrufen musste. Immer wieder wurde Muslimen von Christen – und Christen von Muslimen – vorgeworfen, Heiliges nicht nur durch die Überschreitung markierter rechtlicher Grenzen und damit durch ihre bloße Präsenz im *Sacrum*, sondern auch aktiv und vor allem ostentativ verunreinigt zu haben. Heilige Orte sollen in Ställe verwandelt, Kreuze am Hinterteil abgewischt, die Augen der Heiligenstatuen ausgestochen oder die Altäre mit Kot bedeckt, Kinder auf Altären beschnitten worden sein – die Liste der Tabubrüche ließe sich erweitern<sup>95</sup>. Und dass selbst Geräusche als verunreinigend empfunden werden konnten, zeigt die bereits angeführte Klage eines Toledaner Klerikers, wonach der Ruf des Muezzins die Ohren der Christen beschmutzte<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Grundlegend: COLE, «O God, the heathen have come into your inheritance» (wie Anm. 82); M. BARCELÓ, *La spurcicia paganorum que había en Coria antes de la conquista christina en junio de 1142 d.C.*, in M. BARCELÓ - J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ (hrsg. von), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona 2005, pp. 63-71; CUFFEL, *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic* (wie Anm. 67), pp. 145-149, 204-206, 216-218, 226-228, 318-322. Das Thema wird in einem eigenen Projekt weiter untersucht.

<sup>95</sup> Neben den Beispielen in Anm. 24 vgl. die Neuweihe der Kirche von Antiochien im Jahre 1098 in der Darstellung Alberts von Aachen: *...episcopus Podiensis et ceteri principes a fuga et cede exercitus Corbahan reuersi in prefate urbis menia, basilicam beati Petri Apostoli, quam Turci suis sacrilegis ritibus prophanauerant, ab omni inquinamento mundantes, altaria sancta, quae subuersa erant, in omni honestate reaedificauerunt, imaginem vero Domini nostri Ihesu Christi et figuras Sanctorum, quas in modum viventis personae excecatas et cemento obductas obscurauerant, summa reverentia renovabant, cultures catholicos in exsequendis ibidem diuinis mysteriis restituentes ex omni clero tam Graecorum quam Latinorum* – ALBERT VON AACHEN, *Historia Ierosolimitana* (wie Anm. 24), p. 338 (Buch 5, Kap. 1). Noch 1444 rief Eugen IV. mit ähnlichen Bildern zum Kreuzzug auf, vgl. den Beitrag von Gert Melville in diesem Band.

<sup>96</sup> Vgl. Anm. 52.

Noch mehr als im hochmittelalterlichen Christentum nahm im Islam die Reinheit von Körper und Kleidung eine essenzielle Stellung für den Kult ein. Vor allem Wein, Schweine und Exkremente galten und gelten als unrein. Es erstaunt daher nicht, dass Christen häufig mit ihnen in Verbindung gebracht und als Urheber systematischer Verunreinigungen dargestellt wurden<sup>97</sup>. 'Imad al-Din al-Isfahani etwa berichtete nicht nur voller Abscheu von den bildlichen Darstellungen, welche die lateinischen Christen zur Zeit des ersten Königreichs von Jerusalem im Felsendom anbrachten, sondern wies ausdrücklich darauf hin, dass er in einigen Darstellungen Schweine wiederzuerkennen glaubte, die Al-Aqsa Moschee sei sogar als Schweinestall benutzt worden, Exkremente hätten den Mihrab gefüllt<sup>98</sup>.

War der Sieg errungen, musste die Reinheit des Heiligen im Zuge einer öffentlichen Inszenierung wiederhergestellt werden. Ist in den Quelle des Ersten Kreuzzugs oftmals noch generisch von der Reinigung der Kirche, der Wiederherstellung der Altäre und der Wiedererrichtung des Kirchenschmucks die Rede<sup>99</sup>, so geben christliche Quellen von der Iberischen Halbinsel nähere Auskunft über die dabei vollzogenen Rituale<sup>100</sup>. Nach der Einnahme Lissa-

<sup>97</sup> HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives* (wie Anm. 14), pp. 284-285, 293-301; J.M. SAFRAN, *Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates about the Pollution of the Christian*, «History of Religions», 42 (2003), pp. 197-212; A.J. WENSINCK, *The Origin of the Muslim Laws of Purity*, in G.R. HAWTING (hrsg. von), *The Development of Islamic Ritual*, Aldershot 2006 (The Formation of the Classical Islamic World, 26), pp. 75-93; CUFFEL, *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic* (wie Anm. 67), pp. 117, 119, 147, 216-218, 221-227.

<sup>98</sup> GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht* (wie Anm. 20), pp. 212-213, 217.

<sup>99</sup> FULCHER VON CHARTRES, *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana: (1095-1127)*, ed. H. HAGENMEYER, Heidelberg 1913, p. 306; *The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, ed. R. HILL, London 1962, p. 75; COLE, „O God, the heathen have come into your inheritance“ (wie Anm. 82). Ausführlicher ist die Beschreibung der Neuweihe der Kirche von Antiochia bei Albert von Aachen: vgl. Anm. 95.

<sup>100</sup> Beispielsweise: T. DESWARTE, *De la destruction à la restauration: l'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIIIe-XIe siècles)*, Turnhout 2003, pp. 293, 311-313; J.F. O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia 2003, pp. 204-206; M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Fernando III, el santo*, Sevilla 2006, pp. 158, 250, 327. Vgl. zur Umwandlung der Moscheen in Kirchen allg.: J.A. HARRIS, *Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest*, «Medieval Encounters», 3 (1997), pp. 158-172; A.G. REMENSNDYER, *The Colonization of Sacred Architecture: The Virgin Mary, Mosques, and Temples in Medieval Spain and Early Sixteenth-Century Mexico*,

bons etwa intonierten die Kleriker den Hymnus „Asperges me“ – „Besprenge mich, Herr, mit Ysop, und ich werde rein; wasche mich, mache mich weißer als Schnee“ (Psalm 51,9), während der Bischof das geweihte Wasser, auch mit Salz in alttestamentlicher Tradition gemischt, verstreute<sup>101</sup>. Dass derartige Symbole kein Spezifikum des Christentums waren, zeigen die muslimischen Reinigungsrituale, mit denen wiederum Kirchen und Moscheen dem islamischen Kult wieder zugeführt worden, wie etwa Ibn al-Athir und ‘Imad al-Din al-Isfahani nach der Einnahme Jerusalems 1187 berichten, als Saladin mit Rosenwasser und Weihrauch die Reinheit des Felsendoms wiederherstellen ließ. In einer Predigt lobte Ibn Zaki den Sultan dafür, „das Heilige Haus von Schmutz des Polytheismus und seiner Verunreinigung gesäubert“ zu haben, und eine Plakette mit der Aufschrift „Saladin hat dieses Haus von den Polytheisten gereinigt“ kommemorierte noch Jahrzehnte später das Geschehen<sup>102</sup>. Ibn Wasil und Abu’l-Fida sollten mit ähnlichen Worten die Übergabe von Damiette im Jahre 1250 bzw. den Untergang Akkons 1291 beschreiben<sup>103</sup>.

---

in S.A. FARMER - B.H. ROSENWEIN (hrsg. von), *Monks Nuns, Saints Outcasts: Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*, Ithaca 2000, pp. 189-219; BURESI, *Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne* (wie Anm. 35).

<sup>101</sup> DAVID, *De expugnacione Lyxbonensi* (wie Anm. 24), pp. 175, 181. Zum historischen Rahmen vgl. J.P. PHILLIPS, *Ideas of Crusade and Holy War in De expugnacione Lyxbonensi (The Conquest of Lisbon)*, «Studies in Church History», 36 (2000), pp. 123-141; S. LAY, *The Reconquest as Crusade in the Anonymus «De expugnacione Lyxbonensi»*, «Al-Masaq», 14 (2002), pp. 123-130.

<sup>102</sup> GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht* (wie Anm. 20), pp. 192-193, 195, 212-215; IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn Al-Athir* (wie Anm. 26), p. 334. Als spanisches Beispiel: J.L. MARTÍN RODRÍGUEZ, *La monarquía leonesa, Fernando I y Alfonso VI (1037-1109)*, in *El reino de León en la Alta Edad Media, III: La monarquía Astur-Leonesa. De Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, León 1995 (Colección Fuentes y estudios de historia leonesa, 50), pp. 416-705, hier: p. 683. Vgl. HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives* (wie Anm. 14), pp. 299-301; FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre* (wie Anm. 42), pp. 25-26. Dass Reinheit und Verunreinigung auch in unseren Tagen wirkmächtige Größen im interreligiösen Diskurs sein können, illustriert auf groteske Weise der Vorschlag eines Vertreters der italienischen Lega Nord, auf einem „Maiale-Day contro l’Islam“ ein für den Bau eines muslimischen Kulturzentrums vorgesehene Gelände öffentlich mit einem Schwein aufzusuchen und damit zu profanieren (vgl. *Un maiale day contro la moschea*, «Corriere della Sera», 14. September 2007, p. 7 – freundlicher Hinweis Guido Cariboni).

<sup>103</sup> HILLENBRAND, *The Crusades: Islamic Perspectives* (wie Anm. 14), p. 298.

Dass dabei einzelne Muslime ein Empfinden für die kategoriale Unterscheidung seitens der Christen zwischen der Transzendierung des Symbols und dessen äußerer Gestalt hatten, zeigt beispielhaft der islamische Chronist 'Imad al-Din al-Isfahani. Er berichtet von der Diskussion, die nach der Einnahme Jerusalems am Hofe Saladins um die Frage geführt wurde, ob die christlichen Kirchen und hier insbesondere die Grabeskirche in Jerusalem zerstört werden sollten, um die Christen von der Durchführung weiterer Kreuzzüge abzuhalten: „Die meisten aber sagten: ‚es taugt zu nichts, sie zu zerstören und niederzureißen. Auch das hielte die Ungläubigen nicht davon ab, sie weiter zu besuchen, und versperrte nicht den Zugang zu ihr, denn der Gegenstand ihrer Verehrung ist der Ort des Kreuzes und des Grabes, nicht das Gebäude, das den Augen erscheint. Die verschiedenen christlichen Völker hörten nicht auf, zu ihm zu wallfahren, auch wenn seine Erde gen Himmel geworfen würde“. Einzelnen Zeitgenossen war also durchaus bewusst, dass Symbole nicht durch die materielle Zerstörung des Bezeichnenden dekonstruiert werden können, solange die Voraussetzung zur Transzendierung fortbesteht<sup>104</sup>.

Die Beispiele zeigen, dass mittelalterliche Purifikationsrituale und die Zugänglichkeit der Gebetsorte nicht nur konstitutiv für den jeweiligen Kult waren, sondern auch – ebenso wie andere Symbole und Zeichen – geänderte Herrschaftsverhältnisse zum Ausdruck brachten. Die Verfügungsgewalt über Zeichen und Symbole, die aus den Kreuzzügen hervorgegangen waren, bildeten damit ein Element, und kein unwichtiges, der herrschaftlichen Kontrolle an den Glaubensgrenzen. Es lässt sich weiter fragen, ob politische Herrschaft die Deutungshoheit über die Symbole bedingte, oder ob nicht auch umgekehrt der Zugriff auf die Bedeutungsträger eine wichtige Voraussetzung für die Erlangung und langfristige Sicherung politischer Herrschaft sein konnte. Lassen sich etwa während der Kreuzzüge Konflikte um die Kontrolle der aus der Begegnung zwischen Christen und Muslimen hervorgegangenen Symbole beobachten? Derartige Konkurrenzsituationen sind durchaus zu benennen, wie an einigen Beispielen aus dem Umfeld des Ersten Kreuzzugs illustriert werden soll.

<sup>104</sup> GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht* (wie Anm. 20), p. 223.

### 3. Die Kontrolle über Symbole und Zeichen

Von der Auffindung der Heiligen Lanze in Antiochien war bereits die Rede<sup>105</sup>. Ein provenzalischer Kleriker namens Petrus Bartholomäus habe aufgrund einer Vision die Stelle in der Antiochener Peterskirche benennen können, wo die Heilige Lanze begraben gelegen habe. Doch interpretierten christliche Chronisten dieses Ereignis keineswegs einheitlich<sup>106</sup>. Während etwa Raymund von Aguilers die Episode als Mirakelbericht stilisiert und an der Wundertätigkeit der Reliquie, die den Sieg über die Muslime garantiert habe, keinen Zweifel lässt<sup>107</sup>, sind andere Stimmen kritischer. Raoul von Caen etwa lässt am Kleriker Petrus Bartholomäus kein gutes Haar, dem er nicht nur allgemein Lügenhaftigkeit vorwirft, sondern dessen Betrug bei der Auffindung der Heiligen Lanze er in allen Einzelheiten darlegt<sup>108</sup>. „Peter hatte heimlich ein arabisches Speer, welches er zufällig gefunden hatte und das er als Mittel für seine Täuschung bei sich trug. Da es verrostet, abgenutzt, alt und sowohl in seinem Aussehen wie auch in seiner Größe anders beschaffen war als das, was wir kannten, meinte er mit ihm seinen Einbildungen mehr Glaubwürdigkeit verleihen zu können. Daher, als ein passender Moment für seine Täuschung gekommen war, ergriff er seine Hacke, sprang in das Grabungsloch und wandte sich mit den Worten, ‚Grabt hier, hier liegt das, was wir suchen, hier wird es hervorkommen‘ in eine Ecke. Dann ließ er betrügerisch die Lanze von sich hinab gleiten, während er Schlag auf Schlag tat“<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> Vgl. hierzu den Beitrag von Gert Melville in diesem Band.

<sup>106</sup> Vgl. Anm. 79.

<sup>107</sup> Zum Folgenden: S. RUNCIMAN, *The Holy Lance Found at Antioch*, «Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie», 68 (1950), pp. 197-209; W. GIESE, *Die lancea Domini von Antiochia (1098/1099)*, in H. FUHRMANN (hrsg. von), *Fälschungen im Mittelalter*, München 1988 (Schriften der Monumenta Germaniae historica, 33, 1-5), V, pp. 485-504; C. MORRIS, *Policy and Visions. The Case of the Holy Lance at Antioch*, in J. GILLINGHAM - J.C. HOLT (hrsg. von), *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J.O. Prestwich*, Cambridge 1984, pp. 33-45; RUSSO, *Il Liber' di Raimondo d'Aguilers* (wie Anm. 91); LAPINA, *'Nec signis nec testibus creditur'* (wie Anm. 91); T.S. ASBRIDGE, *The Holy Lance of Antioch: Power, Devotion and Memory on the First Crusade*, «Reading Medieval Studies», 33 (2007), pp. 3-36.

<sup>108</sup> RAIMUND VON AGUILERS, *Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem* (wie Anm. 24), pp. 253-259.

<sup>109</sup> RADULF VON CAEN (RADULF CADOMENSIS), *Gesta Tancredi in expeditione Hierosoly-*

Die auffällige Diskrepanz in den Beschreibungen und Bewertungen des Ereignisses wird erklärbar, wenn man sich den scharfen Konkurrenzkampf vor Augen führt, den der provencalische Heerführer Raimund, Graf von Toulouse, und der Normannenfürst Bohemund um die Herrschaft über Antiochien austrugen. Während Raymund von Aguilers als Kanoniker der Kirche von Le Puy Graf Raimund nahestand, ja zu dessen Gefolge gezählt werden kann, schrieb Raoul von Caen zugunsten des Normannen und griff folgerichtig das Symbol der Provençalien an. Es wird kein Zufall sein, dass nachdem Bohemund die Herrschaft über Antiochien erlangt hatte, die Heilige Lanze in der Folge als Symbol und Medium des Glaubenskampfes zurücktrat, denn nun nutzte der Normanne seine Deutungshoheit dazu, das Symbol zu dekonstruieren<sup>110</sup>. Ein anderes Glück war wie gesagt dem Wahren Kreuz beschieden, und auch dies nicht zufällig. Denn in diesem Fall lässt sich die Auffindung der Reliquie keinem der unterlegenen Konkurrenten um die Jerusalemer Herrschaft zuweisen. Wenn überhaupt, so wurde die Entdeckung mit Gottfried von Bouillon, Herzog von Niederlothringen, dem ersten Herrscher Jerusalems, in Verbindung gebracht<sup>111</sup>. In diesem Fall deckte sich also die Auffindung mit der Kontrolle über das Symbol. Das Wahre Kreuz stieg denn auch folgerichtig in einem autochthonen Kreativekt zur Reichsinsignie auf, auch wenn es dem Patriarchen der Heiligen Stadt in Obhut gegeben wurde<sup>112</sup>.

---

*mitana*, in *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux*, III, Paris 1866, pp. 587-717, hier: pp. 676-678.

<sup>110</sup> Ebd., p. 677.

<sup>111</sup> K. ELM, *O beatas idus ac prae ceteris gloriosas!* Darstellung und Deutung der Eroberung Jerusalems 1099 in den *Gesta Tancredi des Raoul von Caen*, in G. THOME - J. HOLZHAUSEN (hrsg. von), *Es hat sich viel ereignet, Gutes wie Böses: Lateinische Geschichtsschreibung der Spät- und Nachantike*, Leipzig 2001 (Beiträge zur Altertumskunde 141), pp. 152-178; *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen: A History of the Normans on the First Crusade*, übers. B.S. BACHRACH - D.S. BACHRACH, Burlington 2005 (Crusade Texts in Translation, 12), pp. 14-15.

<sup>112</sup> Eine im April 1099 abgehaltene Feuerprobe nährte die Zweifel. Nach Fulcher von Chartres behielt lediglich Raimund von Toulouse seinen Glauben an die Reliquie bei: *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana* (wie Anm. 99), pp. 236-237, 241 (Buch I, Kap. 18). Dass die Lanze allerdings nicht ganz in Vergessenheit geriet, zeigt: S.B. EDINGTON, *Holy Land, Holy Lance: Religious Ideas in the Chanson d'Antioche*, «Studies in Church History», 36 (2000), pp. 142-153.

Wie wichtig diese Kontrolle der Glaubenssymbole für das Selbstverständnis der aus dem Glaubenskampf hervorgegangenen Herrschaften war, sollte sich bald nach der Einnahme Jerusalems zeigen<sup>113</sup>. Einer der entscheidenden, den Lateinern aus Pilgerberichten bekannten Momente der Osterfeierlichkeiten an der Jerusalemer Grabeskirche war die Herabkunft des „Heiligen Feuers“ am Ostersonntag. Zu Zeiten der muslimischen Herrschaft über Jerusalem hatten griechisch-orthodoxe Kleriker den Dienst am Heiligen Grab verrichtet und das dieses Zeremoniell geleitet. Nun aber wurden sie ins zweite Glied zurückgestellt, sie mussten sogar verschiedene Besitzungen an die Lateiner abtreten. Die lateinischen Kleriker vollzogen jetzt die Feierlichkeiten und beschworen die Herabkunft des Heiligen Feuers – so auch zu Ostern des Jahres 1101. Doch dieses Mal trat das Wunder nicht ein! Man kann sich unschwer die Bestürzung der Kreuzfahrer vorstellen. Wie konnte es sein, dass Gott seinem Volk die Zeichen seiner Gnade verwehrte? Die lateinischen Kleriker reagierten auf die „gescheiterte Inszenierung“ und die daraus erwachsende Unruhe der Versammelten damit, dass sie sich mit den griechischen Klerikern verständigten, die nun ihrerseits in einer öffentlichen Prozession zusammen mit Angehörigen der anderen morgenländischen Kirchen um den Beweis göttlicher Unterstützung flehten. Wenig später kam in der Tat das „Heilige Feuer“ – oder besser das „griechische Feuer“ – nieder, und sicher nicht zufällig wurde wenig später die griechisch-orthodoxen Christen wieder in ihre alten Besitzrechte eingesetzt. Die Episode stellt ein eingängiges Beispiel für einen symbolischen Angriff auf die herrschende Ordnung durch Sabotage der symbolischen Kommunikation dar<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> GERISH, *The True Cross and the Kings of Jerusalem* (wie Anm. 81).

<sup>114</sup> B. HAMILTON, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, London 1980 (Variorum Publications, 1), London 1980, pp. 52-55, 61-62, 69-70, 79, 129; K. ELM, *Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden*, in J. FLECKENSTEIN - M. HELLMANN (hrsg. von), *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Sigmaringen 1980 (Vorträge und Forschungen 26), pp. 141-169; LIGATO, *The Political Meanings of the Relics of the Holy Cross* (wie Anm. 81), pp. 324-325; MURRAY, „Mighty Against the Enemies of Christ“ (wie Anm. 81), pp. 227-228; GERISH, *The True Cross and the Kings of Jerusalem* (wie Anm. 81), pp. 149-155; K. ELM, *Das Kapitel der regulierten Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem*, in K. ELM - C.D. FONSECA (hrsg. von), *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni. Atti del colloquio internazionale tenuto presso la Pontificia Università del*

Das Heilige Kreuz und die Heilige Lanze waren nicht die einzigen Symbole des neu errichteten Kreuzzugsreiches, die sich in der Hand der Patriarchen von Jerusalem befanden. Das Heilige Grab selbst unterstand ebenfalls seiner und der Kanoniker vom Heiligen Grab Obhut<sup>115</sup>. Es wurde den nun in Scharen in die Levante ziehenden Pilgern auf eine Weise präsentiert, die durchaus als totale funktionale Situation beschrieben werden kann, da sie eine Vielzahl sinnlicher Zeichen umfasste. Zu diesen zählte nicht nur das visuelle und olfaktorische, sondern auch das haptische Erlebnis, denn der Stein, auf dem Christus gelegen haben soll, wurde in ein Gehäuse mit drei Löchern (*oculi*), gefasst, durch die es den Gläubigen möglich war, das Grab mit den Händen zu berühren, zu ertasten<sup>116</sup>. Weitere Inszenierungen, wie etwa die als Stationsgottesdienst gestaltete und damit in besonderem Maße performativ im öffentlichen Raum vollzogene jerosolemitanische Liturgie schufen Unterschiede und damit auch Identität, sie dienten als Mittel zur Gemeinschaftsstiftung der Lateiner, vielleicht auch der Jerusalemer Stadtbevölkerung, sowie als Mittel der sozialen Distinktion, der symbolischen Grenzziehung<sup>117</sup>. Zugleich

---

*Laterano, 10-12 aprile 1996*, Città del Vaticano 1998, pp. 203-222; K. KIRSTEIN, *Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem von der Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer 1099 bis zum Ende der Kreuzfahrerstaaten 1291*, Berlin 2002 (Berliner historische Studien, 35 = Ordensstudien, 16).

<sup>115</sup> *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana* (wie Anm. 99), S. 831-837; *Armenia and the Crusades: Tenth to Twelfth Centuries; The Chronicle of Matthew of Edessa*, übers. A.E. DOSTOURIAN, Lanham 1993, pp. 178-179. Zum Hintergrund vgl. HAMILTON, *The Latin Church in the Crusader States* (wie Anm. 114), p. 170; M. MATZKE, *Daibert von Pisa. Bischof, Erzbischof, Patriarch*, Tübingen 1994 (Vorträge und Forschungen. Sonderband, 44), pp. 182-186; J. PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*, Berlin 2001 (Berliner historische Studien 33 = Ordensstudien, 15), p. 190.

<sup>116</sup> In der Folge sollten Lateiner und Griechen noch wiederholt Prozessionen und liturgische Feiern gemeinsam abhalten: B.Z. KEDAR, *Latins and Oriental Christians in the Frankish Levant, 1099-1291*, in A. KOFSKY - G.G. STROUMSA (hrsg. von), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy*, Jerusalem 1998, pp. 209-222; J. PAHLITZSCH - D. BARAZ, *Christian Communities in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1187)*, in Ö. LIMÖR - G.G. STROUMSA (hrsg. von), *Christians and Christianity in the Holy Land*, Turnhout 2006 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 5), pp. 205-235.

<sup>117</sup> Grundlegend zu Patriarch, Kapitel und Heiligem Grab sind noch immer die Arbeiten Kaspar Elms: K. ELM, *Fratres et Sorores Sanctissimi Sepulcri. Beiträge zu fra-*

trugen sie zur symbolischen Aufwertung des Patriarchensitzes und dessen Stellung bei. Welche durchaus handfesten Einflussmöglichkeiten die Kontrolle über diese vielfältigen Symbole den Patriarchen von Jerusalem eröffneten, wird daran erkennbar, dass sich diese bei verschiedenen Anlässen weigerten, die Kreuzesreliquie dem Heer für einen Kriegszug auszuhändigen<sup>118</sup>.

Diesem verdichteten Zeichenrepertoire hatten die Könige des Reiches wenig entgegensetzen. Sie banden die Grabeskirche an die politische Herrschaft, indem sie sie zur Krönungs- und Begräbnisstätte des Herrscherhauses machten, doch zugleich ist der Versuch erkennbar, eigene Zeichen zu bestimmen<sup>119</sup>. Die

---

*ternitas, familia und weiblichem Religiosentum im Umkreis des Kapitels vom Hl. Grab*, «Frühmittelalterliche Studien», 9 (1975), pp. 287-333; DERS., *Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab* (wie Anm. 114); DERS., *Die Vita Canonica der regulierten Chorherren vom Hlg. Grab in Jerusalem*, in M. DERWICH (hrsg. von), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes. Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R. Wrocław-Ksiaz, 30 novembre-4 décembre 1994*, Wrocław 1995 (Travaux du L.A.R.H.C.O.R. Colloquia, 1), pp. 181-192; DERS., *Das Kapitel der regulierten Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem* (wie Anm. 114) – alle Beiträge sind wieder abgedruckt in: DERS., *Umbilicus mundi. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge, des Kapitels vom Hlg. Grab in Jerusalem und der Ritterorden*, Sint-Kruis 1998 (Instrumenta canonissarum regularium Sancti Sepulcri, 7). Vgl. daneben: W. HOTZELT, *Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099-1291*, Köln 1940 (Kirchengeschichte Palästinas von der Urkirche bis zur Gegenwart, 3 = Palästinahefte des Deutschen Vereins für das Heilige Land, 29-32); H.E. MAYER, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem*, Stuttgart 1977 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 26), bes. pp. 1-43; HAMILTON, *The Latin Church in the Crusader States* (wie Anm. 114), pp. 113-136; G. BRESCH-BAUTIER (hrsg. von), *Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, Paris 1984 (Documents relatifs à l'histoire des croisades, 15); KIRSTEIN, *Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem* (wie Anm. 114).

<sup>118</sup> M. BIDDLE, *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen, historische und archäologische Forschungen, überraschende Erkenntnisse*, Giessen 1998 (Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, 5); J. KRÜGER, *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung*, Regensburg 2000; JASPERT, *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult* (wie Anm. 81), p. 259; S. LAMIA, *Souvenir, synaesthesia, and the Sepulcrum Domini: sensory stimuli as memory strategems*, in E.V. DEL ALAMO - C.S. PENDERGAST (hrsg. von), *Memory and the Medieval Tomb*, Aldershot 2000, pp. 19-41.

<sup>119</sup> H. BUCHTHAL, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, with Liturgical and Paleographical Chapters by Francis Wormald*, Oxford 1957; M. LINDNER, *Topography and Iconography in Twelfth Century Jerusalem*, in B.Z. KEDAR (hrsg. von), *The Horns of Hattin. Proceedings of the 2. Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East: Jerusalem and Haifa 2-6 July 1987*, Jerusalem 1992, pp.

Siegel mehrerer Jerusalemer Könige trugen nicht zufällig neben der Abbildung des Heiligen Grabes auch diejenige der wichtigsten Festung der Stadt (des sogenannten Davidsturms) und des Felsendoms, der mit dem Tempel und damit mit der Königsherrschaft des Alten Testaments assoziiert wurde<sup>120</sup>. Es kann auch als bezeichnend angesehen werden, dass sich gegen Ende des Zweiten Königreichs im Jahre 1291 zwei Formen des Kreuzes im kollektiven Bewusstsein des lateinischen Westens als Zeichen für Jerusalem etablierten. Das ältere, das sogenannte Doppelkreuz, symbolisierte das Wahre Kreuz und ist uns vielfach in Form sogenannter Staurotheken oder Doppelkreuzreliquiaren, aber auch aus Handschriftenillustrationen, auf denen etwa die Kreuznahme gezeigt wird, überliefert<sup>121</sup>. Es wird verschiedentlich als Patriarchenkreuz bezeichnet und brachte nicht zuletzt auch die Kontrolle des Jerusalemer Bischofs über das Wahre Kreuz zum Ausdruck<sup>122</sup>. Das zweite Kreuz hingegen, das womöglich auf griechische oder armenische

---

81-98; J.F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987 (*Orientalia Christiana analecta*, 228); K. ELM, *La liturgie de l'Eglise latine de Jérusalem au temps des croisades*, in M. REY-DELQUÉ (hrsg. von), *Les Croisades. L'Orient et l'Occident d'Urbain II à Saint Louis 1096-1270*, Milano 1997, pp. 243-246; C. DONDI, *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem: A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources*, Turnhout 2003.

<sup>120</sup> GERISH, *The True Cross and the Kings of Jerusalem* (wie Anm. 81), pp. 151-153.

<sup>121</sup> R. HIESTAND, 'Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales' - Siedlung und Siedleridentität in den Kreuzfahrerstaaten, in C. DIPPER - R. HIESTAND (hrsg. von), *Siedler-Identität: neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt/M. 1995, pp. 61-80; D. GERISH, *Ancestors and Predecessors. Royal Continuity and Identity in the First Kingdom of Jerusalem*, «Anglo-Norman Studies», 20 (1998), pp. 127-150 zur Schaffung einer „Eigengeschichte“. Vgl. zur Bedeutung von Krönung und Begräbnis: A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort: étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, Genève 1975 (*Bibliothèque de la Société Française d'Archéologie*, 7); R.J. MEYER, *Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter: von Rudolf von Habsburg bis zu Friedrich III.*, Köln 2000 (*Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters*, 19); M. KRAMP - A. FUSENIG (hrsg. von), *Krönungen: Könige in Aachen - Geschichte und Mythos; Katalog der Ausstellung*, 2 Bde, Mainz 2000; T. MEIER, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes im christlichen Europa*, Stuttgart 2002 (*Mittelalter-Forschungen*, 8); M. STEINICKE - S. WEINFURTER (hrsg. von), *Investitur- und Krönungsrituale: Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*, Köln 2005.

<sup>122</sup> H.E. MAYER, *Das Siegelwesen in den Kreuzfahrerstaaten*, München 1978 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, *Abhandlungen N.F.*, 83).

Vorbilder zurückgeht, häufiger als Jerusalemer Kreuz bezeichnet wird und aus einem gleichschenkligen Hauptkreuz mit vier flankierenden Kreuzeszeichen besteht, etablierte sich seit der Mitte des 13. Jahrhunderts allmählich als Abbild der heiligen Stadt und ihrer politischen Herrschaft. Von den Dynastien der Anjou und den Lusignan als Zeichen ihres Anspruchs auf den Jerusalemer Thron verwandt, wurde das Kreuz in Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts nunmehr auf ältere Herrscher Jerusalem, etwa auf Gottfried von Bouillon rückprojiziert<sup>123</sup>. Gerade diese Veränderung von Ritualen, Zeichen und Symbolen ist in diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben.

Mit diesen im neu geschaffenen Königreich Jerusalem ausgeprägten und im lateinischen Westen bekannten Versinnbildlichungen der infolge interreligiöser Konflikte errichteten, christlichen Herrschaften haben wir bereits den Bereich des vierten und letzten Abschnitts betreten, dem des Rückschlags der im Verlauf der Kreuzzüge und in deren Gefolge entwickelten Zeichen und Symbole auf den lateinischen Westen. Es geht damit letztlich um die Frage, ob sich aus Konflikten zwischen Islam und Christentum in diachroner Entwicklung eine eigene, neue Zeichenhaftigkeit im Binnenland der lateinischen Christenheit herausbildete.

#### 4. *Das symbolische Kapital der Kreuzfahrerherrschaften*

Die bereits angesprochenen Reliquiare des Heiligen Landes stellen nicht nur ein bezeichnendes, sondern auch ein symbolisches Bindeglied zwischen den Glaubensgrenzen an der Peripherie und dem christlichen Binnenland dar, verschmolzen doch in ihnen das Darstellende mit dem Dargestellten<sup>124</sup>. Die Patriarchen und

<sup>123</sup> H.A. KLEIN, *Byzanz, der Westen und das 'wahre' Kreuz: die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004 (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz: Reihe B, Studien und Perspektiven, 17); CAROFF, *La croix prêchée et la croix du croisé* (wie Anm. 7), p. 85, die jedoch zugleich darauf hinweist, dass die Kreuzesform bei der Darstellung der Kreuznahme wenig von Belang gewesen sei (ebd., pp. 89 s.).

<sup>124</sup> JASPERT, *Un vestigio desconocido de Tierra Santa* (wie Anm. 81); JASPERT, *Vergewärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult* (wie Anm. 81). Im 12. Jahrhundert weisen vereinzelte Münzen aus dem Königreich Jerusalem noch das

Kanoniker der Jerusalemer Grabeskirche übergaben nicht nur ausgewählten Kreuzfahrern und Pilgern Splitter des Wahren Kreuzes, sie ließen solche Partikel auch in eigenen Werkstätten in Staurotheken fassen, die sie unter anderem einzelnen Tochterstiften ihres Kapitels in Übersee, also im lateinischen Europa, sandten<sup>125</sup>. Diese „Doppelkreuzreliquiare“ waren nicht nur ein *ornamentum* der Reliquien, sie luden diese auch semiotisch auf. Einige von ihnen waren für die Ostentation bestimmt, denn sie waren als Schaureliquiare so beschaffen, dass sie auf Prozessionen aufgesteckt und mitgeführt werden konnten<sup>126</sup>. Damit kamen die Jerusalemer Kanoniker auch dem verbreiteten Verlangen nach Sichtbarkeit der Reliquie nach, das 1215 durch einschlägige Bestimmungen des 4. Laterankonzils kanalisiert wurde. In der Tat wissen wir, dass öffentliche Kreuzzugspredigten häufig in Präsenz derartiger, sichtbarer Heilsträger durchgeführt wurden, und auch die aus den Quellen bekannten Spendenreisen zugunsten des Heiligen Landes und seiner Kirchen dürften von der Wirkung solcher Symbole profitiert haben<sup>127</sup>.

---

Doppelkreuz auf: FOLDA, *Crusader art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre* (wie Anm. 42), pp. 47-48, 514.

<sup>125</sup> V.H. ELBERN, 'Crucis edita forma'. *Gestalt und Bedeutung des sogenannten Jerusalemer Kreuzes*, in F.J. FELTEN - N. JASPERT (hrsg. von), *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin 1999 (Berliner Historische Studien, 31 = Ordensstudien, 13), pp. 261-282; G. LIGATO, *La croce di Terra Santa, dalle origini alla Custodia francescana*, in M. PICCIRILLO (hrsg. von), *Terra Santa: dalla crociata alla Custodia dei Luoghi Santi* (Ausstellungskatalog), Milano 2000, pp. 270-279; N. JASPERT, *Jerusalem und sein Königshaus*, in A. WIECZOREK - M. FANSA - H. MELLER (hrsg. von), *Saladin und die Kreuzfahrer* (Ausstellungskatalog), Mainz 2005 (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, 17 = Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch Oldenburg, 37), pp. 61-82, vgl. Abb. ebd., p. 46. FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre* (wie Anm. 42), p. 506.

<sup>126</sup> Vgl. die Angaben in Anm. 78.

<sup>127</sup> A. FROLOW, *La relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; DERS., *Les reliquaires de la Vraie Croix* 1965 (Archives de l'Orient Chrétien, 8); G. BAUTIER, *L'Envoie de la relique de la Vraie Croix à Notre-Dame de Paris en 1120*, «Bibliothèque de l'École des Chartes», 129 (1971), pp. 387-397; H. MEURER, *Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer*, «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 48 (1985), pp. 65-76; J. FOLDA, *The Art of the Crusaders in the Holy Land (1098-1187)*, Cambridge 1995, pp. 68, 83, 99-100, 290, 391, 509; JASPERT, *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult* (wie Anm. 81), pp. 254-256; FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land*,

Ergänzt wurden diese Formen der symbolischen Kommunikation durch weitere Versinnbildlichungen Jerusalems und der Kreuzfahrerherrschaften, die man als Leib-, Raum-, Ding- und Zeitsymbole kategorisieren kann<sup>128</sup>. Als Leibsymbole sind zweifellos die eben erwähnten Predigten, aber auch die ins lateinische Europa übertragene Jerusalemer Liturgie anzusehen, die von den Mitgliedern verschiedener religiöser Institutionen befolgt und oftmals öffentlich vollzogen wurde<sup>129</sup>. Ebenso wie den in ganz Europa verbreiteten para-liturgischen Osterspielen war der Osterliturgie im allgemeinen, aber auch der erwähnten Jerusalemer Liturgie eine räumliche Dimension eigen<sup>130</sup>. Ganz als Raum- und Dingsymbole können die Heiliggrabimitationen verstanden werden, die in Form architektonischer Zitate oder Figurenensembles die Jerusalemfrömmigkeit im lateinischen Westen und damit mittelbar auch den Kampfeswillen der Christen stärkten<sup>131</sup>. Zentralbauten,

---

*from the Third Crusade to the Fall of Acre* (wie Anm. 42), pp. 48-52; H. MEURER, *Andenken und Geschenke der Kreuzfahrer und Jerusalembürger in der Zeit der ersten Kreuzzüge*, in V. HERZNER (hrsg. von), *Transfer – Innovationen in der Zeit der Kreuzzüge: Akten der 4. Landauer Staufertagung, 27.-29. Juni 2003*, Speyer 2006 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, 101), pp. 39-49.

<sup>128</sup> Vgl. allgemein zur Sichtbarkeit der Reliquien: B. REUDENBACH, *Reliquiare als Heiligkeitsbeweis und Echtheitszeugnis. Grundzüge einer problematischen Beziehung*, «Vorträge aus dem Warburg-Haus», 4 (1994), pp. 1-36; C. L. DIEDRICHS, *Vom Glauben zum Sehen: die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar*, Berlin 2001, bes. pp. 141-235. Siehe auch den Beitrag von Luigi Canetti in diesem Band.

<sup>129</sup> K. ELM, *St. Pelagius in Denkendorf. Die älteste deutsche Propstei des Kapitels vom Hlg. Grab in Geschichte und Geschichtsschreibung*, in K. ELM - E. GÖNNER - E. HILLENBRAND (hrsg. von), *Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1977 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B, 92), pp. 80-130, Wiederabdruck in ELM, *Umbilicus mundi* (wie Anm. 117), pp. 321-398, hier: pp. 364-365; CAROFF, *La croix prêchée et la croix du croisé* (wie Anm. 7), pp. 67-76.

<sup>130</sup> REHBERG, *Weltrepräsentanz und Verkörperung* (wie Anm. 5), pp. 35-44.

<sup>131</sup> C. HEITZ, *Architecture et liturgie: le Saint-Sépulcre et l'Occident*, «Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa», 22 (1991), pp. 43-55; A. LEGRAS - J. LEMAITRE, *La pratique liturgique des Templiers et des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, in C. BOURLET - A. DUFOUR (hrsg. von), *L'écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XIe au XVe siècle. Textes en hommage à Lucie Fossier*, Paris 1991, pp. 77-137; ELM, *La liturgie de l'Eglise latine de Jérusalem au temps des croisades* (wie Anm. 119); P.F. BRADSHAW, *The Influence of Jerusalem on Christian Liturgy*, in L.I. LEVINE (hrsg. von), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, pp. 251-259; DONDI, *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jeru-*

insbesondere aber Rundkirchen mit dem Heiliggrabpatrozinium, von denen einige als unmittelbare Nachbildungen der Jerusalemer Baulichkeiten gestaltet wurden, bildeten nicht nur als Verweissystem ab. In Verbindung mit der Jerusalemer Liturgie und der geistlichen Fürbitte der in ganz Europa verbreiteten Kanoniker vom Heiligen Grab vergegenwärtigten diese Symbole in den Augen der Zeitgenossen auch eine besondere, erst durch den Glaubenskampf faktisch erleichterte Form göttlichen Wirkens.

Als Zeitsymbol schließlich kann die Konstruktion von „Eigengeschichte“ gewertet werden, wie sie sich im Gefolge des Ersten Kreuzzugs mit der Einrichtung neuer Festtage ausdrückt. Die *liberatio*, die Befreiung der Heiligen Stadt aus der Hand der Muslime, fand Einzug ins Kirchenjahr, womit sowohl der Glaubenskampf der Christen gegen Muslime als auch die Errichtung des Königreichs Jerusalem einen liturgischen Niederschlag erfuhr<sup>132</sup>. Nach dem Verlust der Heiligen Stadt seitens der Christen wiederum wurde auch dieses Ereignis liturgisch commemoriert<sup>133</sup>.

---

salem (wie Anm. 119). Siehe auch E. VOLGGER: Die Feier von Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung. Ursprung, Verbreitung und Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung als Hochfeste des Deutschen Ordens, in: U. ARNOLD (hrsg. von), *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Ordens*, Marburg 1993 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, 49), pp. 1-50.

<sup>132</sup> HEITZ, *Architectur et liturgie: Le Saint-Sépulcre et l'Occident* (wie Anm. 131); W. LIPPHARDT, *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, 9 Bde., Berlin 1975-1990; J. BÄRSCH, *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen: nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert)*, Münster 1997 (Quellen und Studien / Institut für Kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, 6); C. PETERSEN, *Ritual und Theater: Meßallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter*, Tübingen 2004 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 125). Siehe auch den Beitrag von Carola Jäggi in diesem Band.

<sup>133</sup> R. KRAUTHEIMER, *Introduction to an Iconography of Medieval Architecture*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 5 (1942), pp. 1-33; D. NERI, *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 1971; M. UNTERMANN, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form – Funktion – Verbreitung*, Darmstadt 1989; C. PÉQUIGNOT, *Vraies ou fausses imitations de l'Anastasis de Jérusalem aux XIe et XIIe siècles*, in *Les pèlerinages à travers l'art et la société à l'époque préromane et romane: actes des XXXIIe Journées Romanes de Cuxa, 8-15 juillet 1999*, Codalet 2000 (Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa, 31), pp. 119-133; JASPERT, *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult* (wie Anm. 81); W. EHBRECHT, *Überall ist Jerusalem*, in H. BRÄUER - E. SCHLENKRICH (hrsg. von), *Die Stadt als Kommunikationsraum: Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, Leipzig 2001, pp. 129-185; A. CADEI, *Gli Ordini di Terrasanta e il culto per la Vera Croce e il Sepolcro di Cristo in Europa nel XII secolo*, «Arte Medievale»,

Solche auf Formalisierung, Sequenzierung und Wiederholung angelegten Rituale bewegten sich in einem eigenen zirkulären Zeitrahmen, wiesen über die Gegenwart hinaus und rückten Jerusalem, den Kreuzzug und mittelbar auch den Islam periodisch verstärkt ins Bewusstsein der lateinischen Christen<sup>134</sup>. Gleiches gilt für die Kreuzwege, welche die Sakraltopographie Jerusalems jederzeit, besonders aber an den einschlägigen Festtagen erfahr- und begehbar machte<sup>135</sup>. Diese Formen der Kommemoration bewahrten Palästina in Erinnerung und gewährleisteten dadurch zugleich, dass die aus den Konflikten zwischen Christen und Muslimen hervorgegangenen Symbole ihre Realpräsenz behielten; denn gerade Vergessen konnte und kann Symbolen ihre Fähigkeit zur Transzendierung entziehen<sup>136</sup>. Die spätmittelalterlichen Kreuzzüge, die ungebrochene Jerusalemwallfahrt, aber auch Phänomene wie die Jerusalem- und Heliggrabbruderschaften jener Zeit belegen hingegen die Wirkung dieser Rituale bis ans Ende des Mittelalters<sup>137</sup>.

---

NS, 1 (2002), pp. 51-70; C. MORRIS, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600*, Oxford 2005. Siehe auch den Beitrag von Carola Jäggi in diesem Band.

<sup>134</sup> A. LINDER, *The Liturgy of the Liberation of Jerusalem*, «Medieval Studies», 52 (1990), pp. 110-131; DERS., *Individual and Community in the Liturgy of the Liberation of Christian Jerusalem*, in A. HAVERKAMP (hrsg. von), *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*, München 1998 (Historisches Kolleg-Kolloquien, 40), pp. 25-40.

<sup>135</sup> DERS., *The loss of Christian Jerusalem in late medieval liturgy*, in L.I. LEVINE (hrsg. von), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, pp. 393-407. DERS., *Raising Arms. Liturgy in the Struggle to Liberate Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout 2003 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 2); DERS., 'Deus venerunt gentes': *Psalm 78 (79) in the Liturgical Commemoration of the Destruction of Latin Jerusalem*, in B. ALBERT - Y. FRIEDMAN - S. SCHWARZFUCHS (hrsg. von), *Medieval Studies in Honour of Avrom Saltman*, Jerusalem 1995 (Bar-Ilan Studies in History, 4), pp. 145-172. Siehe auch die Hinweise in Anm. 131.

<sup>136</sup> J. SONNTAG, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Berlin 2008 (Vita Regularis, 35), pp. 226-244, 651-653 und vgl. den Beitrag von Jörg Sonntag in diesem Band.

<sup>137</sup> EHBRECHT, *Überall ist Jerusalem* (wie Anm. 133), pp. 170-172; H. QUIETZSCH, *Passion in der Landschaft: deutschsprachige Bibliographie = La passione nel paesaggio*, Ponzano Monferrato 2007 (Bibliographie der Sacri Monti, Kalvarienber-

Dass diese und andere Verweissysteme und Symbole Folgen auf übergeordnete Raumvorstellungen des Christentums zeitigten, wird daran erkennbar, dass sich die Stadt Jerusalem im Verlauf des 13. und vollends zu Beginn des 14. Jahrhunderts in kartographischen Werken in das Zentrum der Darstellung verschiebt, womit ältere Konzepte Jerusalems als Nabel der Welt, als *Umbilicus mundi*, auch bildlich fassbar werden<sup>138</sup>. Ist damit die Spannweite und Wirkung schon derjenigen Symbole beeindruckend, die im Mittelalter im lateinischen Westen konkret auf die Kreuzfahrerherrschaften und Kirche verwiesen, so weitet sich das Feld ins Unüberschaubare, wenn man die Wirkung des Dar al-Islam auf die Vorstellungswelt und auf die Bildhaftigkeit des Christentums in den Blick zu nehmen versucht. Der Rückschlag der islamischen Welt auf die Literaturen, die Heraldik oder die Künste Lateineuropas war lange vor dem Einsetzen dessen, was als „Orientalismus“ bezeichnet wird, beträchtlich<sup>139</sup>.

Dieses in seiner Vielschichtigkeit und Entwicklung beeindruckende Arsenal an Symbolen – oder auch dieses hohe „symbolische Kapital“, wenn man die Usurpation und Verfluchung des Bourdieu'schen Begriffs akzeptiert – ist ein wesentliches Unterscheidungskriterium für die mediterranen Glaubensgrenzen des Mittelalters. Auch für die Iberische Halbinsel, dem zweiten Kerngebiet dieser Untersuchung neben der Levante, wurden Zeichen und Symbole des interreligiösen Kontakts entwickelt. Von der fundierenden Rolle der Reconquista und des Glaubenskampfes für

---

ge und Andachtsstätten, 1 = Bibliografia dei Sacri Monti, Calvari e complessi devozionali, 1).

<sup>138</sup> Vgl. die Ausführungen hierzu im Beitrag von Gert Melville in diesem Band.

<sup>139</sup> W. SCHNEIDER, *Peregrinatio Hierosolymitana. Studien zum spätmittelalterlichen Jerusalembräutertum und zu den aus der Heiliglandfahrt hervorgegangenen nordwesteuropäischen Jerusalembruderschaften*, Berlin 1982; N. HOUSLEY, *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar*, Oxford 1992; U. GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer: Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger*, 3. Aufl., Tübingen 2000 (Jakobus-Studien, 4); D. RÉGNIER-BOHLER (hrsg. von), *Croisades et pèlerinages: récits, chroniques et voyages en terre sainte, XIIIe-XVIe siècle*, Paris 2002; H. SCHWAB, *Toleranz und Vorurteil: Reiseerlebnisse spätmittelalterlicher Jerusalem-pilger*, Berlin 2002 (Spektrum Kulturwissenschaften, 4); N. HOUSLEY, *Religious Warfare in Europe, 1400-1536*, Oxford 2002; DERS. (hrsg. von), *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact*, Basingstoke 2004; F.T. NOONAN, *The Road to Jerusalem: Pilgrimage and Travel in the Age of Discovery*, Philadelphia 2007.

das Selbstverständnis mancher iberischen Regionen legen noch heute die mittlerweile in Verruf geratenen „Fiestas de moros y cristianos“ Zeugnis ab, auf denen zu Beginn des 21. Jahrhunderts bunt kostümierte Christen und Muslime zum Schein gegeneinander kämpfen<sup>140</sup>. Doch kann und konnte sich die symbolische Qualität der Iberischen Halbinsel keineswegs mit dem des Heiligen Landes messen. Wenn daher die historische Forschung bei der Frage nach den Gründen für die geringere Attraktivität der ebenfalls mit Kreuzzugsablässen versehenen Reconquista gegenüber den Kreuzzügen in die Levante mit Recht Faktoren wie die größeren Einflussmöglichkeiten iberischer Herrscher auf das politisch-militärische Geschehen oder die höhere Attraktivität des Heiligen Landes aufgrund seiner biblischen Tradition anführt<sup>141</sup>, so sollte künftig ein weiterer Grund nicht unerwähnt bleiben: Die durch verschiedene Träger und auf unterschiedliche Weisen fortentwickelte und den Gläubigen kommunizierte hohe Symbolizität Palästinas<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> F. NIEHOFF, *Umbilicus mundi – Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten und -karten, Kreuzzügen und Reliquiaren*, in A. LEGNER (hrsg. von), *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, III, Köln 1985, pp. 53-72; P.S. ALEXANDER, *Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept*, in L.I. LEVINE (hrsg. von), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, pp. 104-119; I. BAUMGÄRTNER, *Die Wahrnehmung Jerusalems in der mittelalterlichen Kartographie*, in D. BAUER - K. HERBERS - N. JASPERT (hrsg. von), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung - Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, Frankfurt am Main 2001 (Campus Historische Studien, 29), pp. 271-334; DIES., *Jerusalem: Zentrum der Welt und Ziel der Pilger*, in A. WIECZOREK - M. FANSA - H. MELLER (hrsg. von), *Saladin und die Kreuzfahrer* (Ausstellungskatalog), Mainz 2005 (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, 17 = Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch Oldenburg, 37), pp. 288-293.

<sup>141</sup> J. RABY, *Venice, Dürer and the Oriental Mode*, London 1982 (Hans Huth Memorial Studies, 1); EHBRECHT, *Überall ist Jerusalem* (wie Anm. 133); CAROFF, *Différences, caractériser, avertir* (wie Anm. 28); PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental* (wie Anm. 28); C.F. HEFFERNAN, *The Orient in Chaucer and Medieval Romance*, Cambridge 2003 (Studies in Medieval Romance, 1); I. HENSLER, *Ritter und Sarrazin: zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der «Chansons de geste»*, Köln 2006 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 62); A. WINKLER, *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); C. KAPPLER - S. THIOLIER-MÉJEAN (hrsg. von), *Les fous d'amour au Moyen Âge: Orient-Occident. Actes du colloque tenu en Sorbonne les 29, 30 et 31 mars 2001*, Paris 2008.

<sup>142</sup> *I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos (Villena, 1974)*, 2 Bde, Alicante

Dieser kaum mehr als kursorische Überblick dürfte Möglichkeiten und Grenzen des Symbolbegriffs für die Erforschung interreligiöser Beziehungen aufgezeigt haben. Eine kategoriale Trennung zwischen dem abbildenden Zeichen und dem in den Augen der Zeitgenossen durch die Realpräsenz des Transzendenten mit höherer Wirkkraft ausgestatteten Symbol hilft durchaus dabei, mittelalterliche Vorstellungsmuster und Handlungen zu analysieren, doch erweist sich eine Unterscheidung bei genauerer Sichtung der Quellen oftmals als problematisch. Unbestreitbar dürfte sein, dass neben sichtbaren Bedeutungsträgern wie etwa Kreuz und Koran, Kirchturm und Minarett die Rolle des Auditiven und Performativen für die Geschichte interreligiöser Kommunikation und Symbolizität im Mittelalter herausgestellt gehört. Der Klang der Glocke und der Ruf des Muezzin, aber auch die vermeintliche Macht der Prozessionen, der Liturgien und anderer Leib- und Zeitsymbole wirkten stark auf Fremdwahrnehmung und Selbstverständnis von Christen wie Muslimen des Mittelalters. Diese den Symbolen zugeschriebene Wirkmächtigkeit wiederum erklärt das Bemühen um deren Kontrolle, das sich nicht nur während der Kreuzzüge und anderer militärischer Auseinandersetzungen, sondern auch im diplomatischen Verkehr und weiteren Formen friedlicher Interaktion niederschlug. Der Transfer solcher Bedeutungsträger aus dem Mittelmeerraum in die Binnenländer Latein Europas trug wesentlich dazu bei, nicht nur die heiligen Stätten Palästinas, sondern auch den Islam und die Muslime im Bewusstsein der Christen präsent zu halten, mithin den Symbolen ihre Fähigkeit zur Transzendierung zu sichern.

---

1976; F. CHECA - C. FERNÁNDEZ SOTO, *'Moros y cristianos' en Andalucía oriental. Textos y fiestas*, «Nueva revista de filología hispánica», 46 (1998), pp. 265-308; M. ALBERT-LLORCA - J.A. GONZÁLEZ ALCANTUD (Hrsg. von), *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas de mediterráneo occidental*, Granada 2003.