

Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit

I

Ein auch von den Zeitgenossen als einschneidend empfundenes Ereignis der Salierzeit, das nachhaltig die Beziehungen zwischen dem Vorderen Orient und Mitteleuropa veränderte und zunehmende – wenngleich nicht friedliche – Kontakte zwischen beiden Räumen mit sich brachte, war ohne jeden Zweifel der Erste Kreuzzug von 1096–1099. Doch intensivierte sich nicht erst als Folge dieses kriegerischen Unternehmens der Austausch zwischen dem Reich der Salier und Palästina. Schon Heinrich III. erwarb eine in einem Prunkkreuz gefasste Reliquie des Wahren Kreuzes, welches im Dom zu Speyer vor dem Kreuzaltar und der königlichen Grablege aufgestellt wurde, und Reliquientranslationen sowie architektonische Zitate – etwa in Form gebauter Heiliggrabimitationen – künden von den sich verdichtenden Beziehungen.¹ Eine Ursache hierfür waren die sich seit der Mitte des 11. Jahrhunderts verstärkenden Jerusalemwallfahrten, wie sie am eindrucklichsten der große Pilgerzug von 1064/1065 illus-

1 BERENT SCHWINEKÖPER, Christus-Reliquien und Politik. Studien über die Mentalität der Menschen des frühen Mittelalters, insbesondere über die religiöse Haltung und sakrale Stellung der früh- und hochmittelalterlichen deutschen Kaiser und Könige, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 117, 1981, S. 183–281, S. 214–221; zur Herkunft des Kreuzpartikels siehe HERWIG WOLFRAM, Die Gesandtschaft Konrads II. nach Konstantinopel (1027/29), in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 100, 1992, S. 161–173, S. 168–169; ARNE EFFENBERGER, Byzantinische Kunstwerke im Besitz deutscher Kaiser, Bischöfe und Klöster im Zeitalter der Ottonen, in: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung, Hildesheim 1993*, hg. von MICHAEL BRANDT/ARNE EGGBRECHT, Hildesheim 1993, S. 145–159. Vgl. NIKOLAS JASPERT, *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult*, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, hg. von DIETER BAUER/KLAUS HERBERS/NIKOLAS JASPERT (Campus Historische Studien 29), Frankfurt am Main 2001, S. 219–270, S. 246–247.

triert.² Sie waren Ausdruck neuer eschatologischer Vorstellungen, die bereits ebenfalls vor den Kreuzzügen einsetzen.³

Die ersten Kreuzzüge intensivierten diese schon bestehenden Beziehungen, denn sie brachten nordalpine Reichsangehörige in größeren Zahlen nach Palästina, als oftmals angenommen wird. Zwar blieb Heinrich IV. dem Ersten Kreuzzug bekanntlich fern, doch andere zogen mit, sowohl Große des Reiches als auch weniger bedeutende Personen. So wies der sogenannte Volkskreuzzug von 1096/1097 viele – auch vereinzelt namentlich bekannte – Teilnehmer aus dem nordalpinen Reich auf, und verschiedene Kämpfer sind auch unter den Kontingenten überliefert, denen schließlich die Eroberung Jerusalems im Juli 1099 gelang; Gottfried von Niederlothringen nimmt unter ihnen eine besondere Stellung ein.⁴ Am bedeutendsten dürften unter den deutschen Kontingenten diejenigen gewesen sein, die zusammen mit Welf IV. von Bay-

-
- 2 HARTMUT FREYTAG, *Ezzos Gesang und die Jerusalemwallfahrt von 1064/65*, in: *Auslandsbeziehungen unter den salischen Kaisern. Geistige Auseinandersetzung und Politik. Referate und Aussprachen der Arbeitstagung vom 22.–24. November 1990 in Speyer*, hg. von FRANZ STAAB, Speyer 1994, S. 41–64 (Diskussion: S. 65–67); EINAR JORANSON, *The great German Pilgrimage of 1064–1065*, in: *The Crusades and other historical essays. Presented to Dana C. Munro*, hg. von LOUIS J. PAETOW, New York 1928, S. 3–43. Vgl. EKKEHART ROTTER, *Mohammed in Bamberg: Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jahrhunderts*, in: *Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters*, hg. von ACHIM HUBEL/BERND SCHNEIDMÜLLER (Mittelalter-Forschungen 16), Ostfildern 2004, S. 283–344, S. 314–320.
- 3 FREYTAG, *Ezzos Gesang und die Jerusalemwallfahrt von 1064/65* (wie Anm. 2), S. 51–55; CARL ERDMANN, *Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, S. 384–414, S. 385. Offenbar war der Grund für die große Massenwallfahrt die Tatsache, dass 1065 das Fest Annuntiatio Domini/Verkündigung des Herrn auf Karfreitag fiel – eine Konstellation, die nach verbreiteter Ansicht das Ende der Welt ankündigte und eine akute Endzeiterwartung auslöste. Vgl. HANNES MÖHRING, *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung* (Mittelalter-Forschungen 3), Stuttgart 2000, S. 27, 161–165.
- 4 REINHOLD RÖHRICHT, *Deutsche Pilger- und Kreuzfahrten nach dem Heiligen Lande 700–1300* (Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge 2), Berlin 1878, ND Aalen 1967; ALAN MURRAY, *The Army of Godfrey of Bouillon, 1096–1099: Structure and Dynamics of a Contingent on the First Crusade*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire. Belgisch tijdschrift voor philologie en geschiedenis* 70, 1992, S. 301–329; DERS., *Deutsche Anführer beim Ersten Kreuzzug in der Geschichtsschreibung der Frühen Neuzeit. Zur Kreuzzugsdarstellung der Zimmerischen Chronik*, in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 61, 2002, S. 145–158; BERND ULRICH HUCKER, *Das Grafenpaar Beatrix und Otto von Botenlauben und die deutsche Kreuzzugsbewegung*, in: *Die Kreuzzüge* (Ausstellungskatalog), hg. von HANS-JÜRGEN KOTZUR, bearb. von BRIGITTE KLEIN/WINFRIED WILHELMY, Mainz 2004, S. 23–47, 23–25; REINHARD SCHMITT/STEFAN TEBRUCK, *Jenseits von Jerusalem: Spuren der Kreuzfahrer zwischen Harz und Elbe, Halle (Saale) 2005* (mit älterer Literatur). Unberücksichtigt lasse ich hier Truppen aus Reichsitalien wie die Pisaner.

ern, Erzbischof Thiemo von Salzburg, Graf Heinrich von Regensburg und einer schwäbisch-bayerischen Heerschar am dramatisch gescheiterten großen Kreuzzug von 1101 teilnahmen, auch wenn die Stärke der bayerischen Truppen in der älteren Forschung überschätzt worden ist.⁵ Schließlich sei daran erinnert, dass Heinrich IV. 1102/1103 den Entschluss gefasst zu haben scheint, nach Jerusalem zu ziehen. Er kündigte dies 1102 in einem Schreiben an Abt Hugo von Cluny an,⁶ und zu Weihnachten 1103 ließ er auf einem Hoftag in Mainz durch den Bischof von Würzburg verlautbaren, er werde seinem Sohn die Regierungsgeschäfte überlassen und das Grab des Herrn besuchen; viele Menschen hätten sich daraufhin vorbereitet, ihn auf dieser Reise zu begleiten.⁷ Bekanntlich kam es hierzu nicht mehr, und es muss unklar bleiben, ob der Kaiser eine Pilgerfahrt oder einen Kriegszug beabsichtigte.⁸

Nicht allein Pilger und Kreuzfahrer aus dem nordalpinen Reich zogen im Laufe oder als Folge des Ersten Kreuzzugs ins Heilige Land. Es sind auch die Siedler zu nennen, die sich unmittelbar nach den Eroberungen der Christen dort niederließen. Zwar ist der allergrößte Teil der Quellen aus den Kreuzfahrerherrschaften den Eroberungen der Muslime zum Opfer gefallen; doch selbst die trümmerhafte Überlieferung lässt anhand der Personennamen erkennen, dass nicht nur Männer und Frauen aus dem heutigen Frankreich, Spanien und Italien die neu eroberten Gebiete besiedelten, sondern auch Mitteleuropäer.⁹

5 MARIE-LUISE FAVREAU-LILIE, Welf IV. und der Kreuzzug von 1101, in: Welf IV. Schlüsselfigur einer Wendezeit. Regionale und europäische Perspektiven, hg. von DIETER BAUER/MATTHIAS BECHER, München 2004, S. 420–447 (mit weiterer Literatur); zur Relativierung der Gruppenstärke siehe vor allem S. 432–437.

6 Die Briefe Heinrichs IV., hg. von CARL ERDMANN (Deutsches Mittelalter. Kritische Studientexte 1), Hannover 1937, S. 39–40; Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV.: Die Briefe Heinrichs IV. Das Lied vom Sachsenkrieg. Brunos Sachsenkrieg. Das Leben Kaiser Heinrichs IV., hg. von FRANZ-JOSEF SCHMALE (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 12), 4. Aufl. Darmstadt 2000, S. 102.

7 Frutolfs und Ekkehard's Chroniken und die Anonyme Kaiserchronik, ed. FRANZ-JOSEF SCHMALE/IRENE SCHMALE-OTT (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 15), Darmstadt 1972, S. 182; EGON BOSHOFF, Die Salier, Stuttgart 1987, S. 261.

8 Zwar spricht der Text nur davon, der König habe das Grab des Herrn besuchen wollen, doch der Zusatz, er habe diesen Entschluss öffentlich bekannt machen lassen, lässt vermuten, dass der König das Kreuz nahm und öffentlich zum Zug aufrufen ließ: Frutolfs und Ekkehard's Chroniken (wie Anm. 7), S. 182.

9 ALAN V. MURRAY, Ethnic identity in the crusader states: the Frankish race and the settlement of Outremer, in: Concepts of National Identity in the Middle Ages, hg. von SIMON N. FORDE/LESLIE PETER JOHNSON/ALAN V. MURRAY, Leeds 1995, S. 59–73; Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft: Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, hg. von HANS EBERHARD MAYER (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 37), München 1997; CHRISTIANE TISCHLER, Die Burgen von Jerusalem im 12. Jahrhundert: eine Prosopographie über die nichtadligen

Bei so vielen Bezügen und Verbindungen zu Palästina und den jungen Kreuzfahrerherrschaften wäre anzunehmen, dass die Salierzeit eine Schwellen- oder Umbruchphase nicht nur der Beziehungen zum Vorderen Orient, sondern auch des Denkens über dessen Bewohner gewesen ist. War dies aber so? Es ist also danach zu fragen, welche Auswirkungen diese unmittelbaren Kontakte auf die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Westen hatten und ob hierdurch neue wertekategoriale Impulse geschaffen wurden. Welche Bilder besaß und welche entwickelte das Christentum der Salierzeit vom Islam und seinem Propheten? Trugen diese Vorstellungen zur Formierung eines »neuen Europa« bei, und welchen Anteil hatte hieran das Salierreich?

II

Der Gegenwartsbezug dieser Fragestellung springt unmittelbar ins Auge. Doch waren die Wahrnehmungen des Islam seitens dessen, was man als »westliche Welt« bezeichnet, stets stark von der zeitgenössischen, auch politischen Lage abhängig. Wurde in manchen im 19. Jahrhundert verfassten Schriften über den Islam das kulturelle und politische Gefälle zwischen dem expandierenden Europa und seinen tatsächlichen oder angestrebten Kolonien erkennbar, machte sich zu jener Zeit auch der konfessionelle Standpunkt mancher Autoren selbst in ihren Beschreibungen des mittelalterlichen Christentums und seiner Einstellung zum Islam bemerkbar, so spiegelte sich zur Mitte des 20. Jahrhunderts auch in der Behandlung dieser Fragestellung der allgegenwärtige Konflikt zwischen den westlichen Demokratien und dem Ostblock.¹⁰ Seit dem Ende des Kalten Krieges war es zuerst die von Edward Said losgetretene Diskussion um den vermeintlichen europäischen »Orientalismus«¹¹ und die zeitgleich forcierten »Cross Cultural

Einwohner Jerusalems von 1120 bis 1187 (Studien und Quellen zur Geschichte der Kreuzzüge und des Papsttums 1), Frankfurt am Main u. a. 2000; IRIS SHAGRIR, Naming patterns in the Latin kingdom of Jerusalem (Prosopographica et genealogica 12), Oxford 2003.

- 10 BERNARD LEWIS, *Islam and the West*, New York u. a. 1994, S. 3–42, 85–98; DAVID R. BLANKS, *Western views of Islam in the premodern period: a brief history of past approaches*, hg. von DAVID R. BLANKS/MICHAEL FRASSETTO, New York 1999, S. 11–53.
- 11 EDWARD SAID, *Orientalism*, New York 1955. Zu der von diesem Werk ausgelösten Diskussion vgl. BERNARD LEWIS, *Islam and the West* (wie Anm. 10), S. 99–130; JOHN M. MACKENZIE, *Orientalism: history, theory and the arts*. Manchester u. a. 1995; *Orientalism: a reader*, hg. von ALEXANDER L. MACFIE, New York 2000; ISOLDE KURZ, *Vom Umgang mit dem anderen: die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation* (Bibliotheca academica 1), Würzburg 2000;

Studies«, dann das Aufkommen des islamischen Fundamentalismus und Samuel Huntington's »Clash of Civilisations«, sowie schließlich die Furcht vor kultureller Assimilation in einigen westlichen Ländern und die Ereignisse um und nach dem 11. September 2001, die ihre Spuren auch in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Wahrnehmung des Islam in Lateineuropa hinterlassen haben.¹²

Trotz aller Zeitgebundenheit des Interesses hat die intensive Forschung der jüngeren Zeit wesentlich dazu beigetragen, ein fundierteres Bild davon zu entwerfen, welche Vorstellungen der lateinische Westen vom Islam und den Muslimen im Mittelalter entwickelte. Dank der Arbeiten von Marie-Thérèse D'Alverny, Richard Southern und Norman Daniel, deren Untersuchungen jüngst durch Philippe Sénac, Jean Flori, John Tolan und andere erweitert und vertieft wurden, sind wir insgesamt gut über die Bilder unterrichtet, die christliche Autoren vom Islam und seinem Propheten entwarfen.¹³ Die jüngere Forschung hat nicht nur die wichtigsten Werke und Autoren bestimmt, sondern auch die Veränderungen der mittelalterlichen Islambilder aufgezeigt und die Räume benannt, in denen eine intensive Auseinandersetzung mit dem Islam stattfand. Die frühen apologetischen und polemischen Schriften griechischsprachiger Autoren wie Theophanes Homologetes, orientalischer Christen wie Johannes Damaskenos und iberischer Verfasser wie Eulogius oder Paulus Alvarus sind ebenso untersucht worden wie die Texte lateinischer Theologen des Hoch- und Spätmittelalters, von

BHARAT BHUSAN MOHANTY, Edward W. Said's Orientalism: a critique, Jaipur u. a. 2005; Reorienting orientalism, hg. von CHANDREYEE NIYOGI, New Delhi u. a. 2006.

- 12 Am besten lassen sich die sich wandelnden Forschungsparadigmata und der laufende Stand der Forschung anhand der Zeitschrift »Islamochristiana« des Centre d'Etudes pour le Dialogue Islamo-Chrétien am Pontificio Istituto di Studi Arabi ed Islamici und ihrer »Bibliographie du dialogue islamochrétien« verfolgen.
- 13 ADEL THEODOR KHOURY, Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs (VIII^e–XIII^e siècle), 2 Bde., Louvain 1969; RICHARD WILLIAM SOUTHERN, Western views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, Mass. 1962, übersetzt als RICHARD W. SOUTHERN, Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart u. a. 1981; NORMAN DANIEL, Islam and the West: the making of an image, Edinburgh 1960; ALAIN DUCCELLIER, Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age. VII^e–XI^e siècles, Paris 1971; DERS., Heroes and Saracens: an interpretation of the »Chansons de geste«, Edinburgh 1984; PHILIPPE SÉNAC, L'image de l'autre: l'Occident médiéval face à l'Islam, Paris 1983; MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, Avicenne en occident: recueil d'articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur (Études de philosophie médiévale 71), Paris 1993; JEAN FLORI, La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval: Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam, in: Aevum 2, 1992, S. 245–256; Medieval Christian perceptions of Islam: a book of essays, hg. von JOHN VICTOR (Garland reference library of the humanities 1768), New York u. a. 1996; JOHN VICTOR TOLAN, Saracens: Islam in the medieval European imagination, New York 2002; JEAN FLORI, Guerre sainte, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et l'islam (Collection Points. Série Histoire 309), Paris 2002.

Petrus Venerabilis bis Nikolaus von Kues. Wir wissen von der Genese und Entwicklung der mittelalterlichen Mohammedviten, vom Fortwirken autoritativer Texte und stereotyper Vorurteile.

Im Folgenden soll jedoch nicht in Fortführung dieser Tradition aufs Neue nach Werden und Wandel des Islambilds im gesamten Mittelalter gefragt, sondern in zeitlicher Fokussierung auf die Salierzeit die Wahrnehmungen der Muslime seitens verschiedener Autoren an der Wende zum 12. Jahrhundert untersucht werden. Selbst bei dieser Konkretisierung ist Vorsicht geboten, denn man muss nach Textgattung (Kreuzzugschroniken, volkssprachige Epen, Mirakelberichte, Traktate etc.) und intendierten Rezipienten unterscheiden. Es wurde daher zum einen eine weitere Beschränkung auf wenige Textgruppen – vor allem auf Chroniken und Epen – vorgenommen,¹⁴ zum anderen werden diese Quellen nach drei gattungsspezifischen und geographischen Kriterien gegliedert untersucht: Im Vordergrund der Überlegungen stehen Kreuzzugschroniken und -epen (III und IV), dann Chroniken aus dem römisch-deutschen, genauer aus dem nordalpinen Reich (V), und schließlich Chroniken und Epen aus den Grenzgebieten des lateinischen Christentums (VI).¹⁵

III

Die Kreuzzugschronistik der Salierzeit bildet ein beeindruckend dichtes Corpus historiographischer Überlieferung.¹⁶ Sichtet man sie nach Dar-

14 Zu den Erkenntnismöglichkeiten der wichtigsten Quellengattungen vgl. GILES CONSTABLE, *Medieval charters as a source for the history of the Crusades*, in: *Crusade and settlement. Papers read at the first conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail*, hg. von PETER W. EDBURY, Cardiff 1985, S. 73–89; MARCUS GRAHAM BULL, *The diplomatic of the First Crusade*, in: *The First Crusade. Origins and Impact*, hg. von JONATHAN PHILLIPS, Manchester 1997, S. 35–54; SUSAN EDGINGTON, *Reviewing the Evidence*, in: *The First Crusade. Origins and Impact*, hg. von JONATHAN PHILLIPS, Manchester 1997, S. 57–77; MARCUS GRAHAM BULL, *Views of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, c.1000 – c.1200: reflections on the study of first crusaders' motivations*, in: *The Experience of Crusading, 1: Western approaches*, hg. von NORMAN HOUSLEY/MARCUS BULL, Cambridge 2003, S. 13–38. Zur Interdependenz zwischen Epik und Kreuzzugschronistik vgl. MATTHEW BENNETT, *First Crusaders' images of Muslims: the influence of vernacular poetry?*, in: *Forum for modern language studies* 22, 1986, S. 101–122.

15 Hier kann nur eine erste Annäherung an die Thematik und die Quellen erfolgen. Eine abschließende Bearbeitung dieses weiten Untersuchungsfeldes steht noch aus.

16 Allgemein zur Kreuzzugschronistik siehe die einschlägigen Bände der »Recueil des historiens des croisades«, hg. von ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, 16 Bde., Paris 1841–1906, sowie die Reihe: »Crusade Sources in Translation«, Aldershot

stellungen und Beschreibungen der Muslime, so lassen sich sechs Merkmale oder Merkmalsgruppen identifizieren, denen die meisten Fremdbezeichnungen semantisch zuzuordnen sind:¹⁷ Erstens: Muslime seien heidnische Polytheisten und Götzendiener, *pagani*. Zweitens: Sie werden als Ungläubige, *infideles* oder auch als *gentiles* bezeichnet. Drittens handele es sich um Feinde – Feinde Gottes oder Feinde der Christen (*inimici, hostes*). Viertens würden Muslime nichts anderes darstellen als Kinder oder Werkzeuge des Teufels und Vorläufer des Antichristen. Fünftens schließlich sei diese *gens nefaria* äußerst grausam. Eine vergleichsweise geringe Rolle spielt in diesen Darstellungen hingegen die vermeintliche Feigheit und Promiskuität der Muslime. Im Grunde waren alle diese Vorwürfe und Feindbilder nicht neu, sondern speisten sich aus den lateinischen und griechischen Islambildern des 7. bis 10. Jahrhunderts, die maßgeblich von Johannes Damaskenos, der Apokalypse des Bahira, Theophanes Homologetes, Eulogius von Córdoba, Paulus Alvarus und Anastasius Bibliothecarius geprägt worden waren. Obwohl manche Verfasser von Kreuzzugschroniken selbst an dem Unternehmen teilgenommen hatten, schlug sich diese Erfahrung offenbar nicht in einem auf unmittelbare Anschauung gründenden, eigenen Bild nieder, vielmehr transportierten sie ältere Vorstellungen weiter. Doch betrachtet man die Texte der ersten Kreuzzugsjahrzehnte genauer, so lassen sich innerhalb dieses Arsenal bekannter anti-islamischer Stereotypen einige Schwerpunkte erkennen – Verschiebungen und Vertiefungen, die nach einer Erklärung verlangen.

In den Kreuzzugschroniken lassen sich vor allem drei Bilder festmachen, die immer wieder im Zusammenhang mit den Muslimen entworfen wurden. Zum einen betonten besonders viele Autoren weniger das angebliche Wirken der Muslime für den Teufel, weniger deren eschatologische Verortung im Heilsgeschehen, als den vermeintlichen Polytheismus und die angebliche Idolatrie des Islam. In den »Gesta Francorum«, aber auch in der Chronik des Petrus Tudebodus, werden die Muslime zwar nicht ausschließlich, aber besonders häufig als *pagani*

1996ff. Vgl. weiterhin *Chronicles of the crusades: eye-witness accounts of the wars between Christianity and Islam*, hg. von ELIZABETH M. HALLAM, London 1989.

17 JEAN FLORI, *Oriens Horribilis. Tares et défauts de l'Orient dans les sources relatives à la première croisade*, in: *Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters = Monde oriental et monde occidental dans la culture médiévale*, hg. von DANIELLE BUSCHINGER/WOLFGANG SPIEWOK (Wodan. Recherches en littérature médiévale 68), Greifswald 1997, S. 45–56; SVETLANA LOUTCHITSKAJA, *L'image des musulmans dans les chroniques des croisades*, in: *Le moyen âge 105*, 1999, S. 717–735. Vgl. die Übersicht bei HANNES MÖHRING, *The Christian Concept of the Muslim Enemy during the Crusades*, in: *Transcultural Wars from the Middle Ages to the 21st Century*, hg. von HANS-HENNING KORTÜM, Berlin 2006, S. 185–193, S. 186.

bezeichnet.¹⁸ Allein Guibert von Nogent unter den großen Kreuzzugschronisten erkennt im Islam eine monotheistische Religion, wenn auch eine fehlgeleitete.¹⁹ Man könnte unter der Bezeichnung *pagani* einen allgemeinen, unspezifischen Vorwurf vermuten, der noch nicht einmal die Isidorische Unterscheidung zwischen *gentiles* als nicht Bekehrten und *pagani* als den Anhängern eines bewusst anti-christlichen Religionsverständnisses kennt, und in der Tat wurde dieser Begriff in vielen Zusammenhängen generell zur Kennzeichnung von Nicht-Christen verwandt.²⁰ Doch liegen in den Kreuzzugschroniken genügend aussagekräftige Stellen vor, an denen ausdrücklich auf den vermeintlichen Polytheismus oder die angebliche Götzenverehrung der Muslime Bezug genommen wird.²¹ Petrus Tudebodus und Balderich von Dol etwa

- 18 Petrus Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, in: *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux* 3, Paris 1866, S. 9–117, S. 15, 27, 63, 72, 82, 85, 90, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 108, 109, 110, 113, 114, 115. *Gesta Francorum*, in: *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux* 3, Paris 1866, S. 121–163, S. 142, 144, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163. Auch die Kreuzzugsteilnehmer selbst bezeichneten ihre Gegner verschiedentlich als *pagani*, z. B.: HEINRICH HAGENMEYER, *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes, quae supersunt aevo aequales ac genuinae*. Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges, Innsbruck 1901, S. 155, 162, 164, 171.
- 19 Guibert von Nogent, *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos*, in: *Recueil des historiens des croisades: historiens occidentaux* 4, Paris 1879, S. 113–263, S. 130. Trotz dieser immer wieder in der Forschung betonten, vermeintlich ausgewogenen Haltung hatte Guibert keine Bedenken, herabwürdigende Erzählungen aufzugreifen und wiederzugeben (ebd., S. 127–133). Er verteidigte dies mit dem Hinweis darauf, dass es erlaubt sei, schlecht von denen zu reden, deren Niederträchtigkeit bereits alles Übel übertreffe, das von Ihnen erzählt werde: *Securus enim quis de eo male cantat, cuius malignitas quicquid pravi dicitur transcendit et superat* (ebd., S. 128), vgl. Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos*, ed. ROBERT B. C. HUYGENS (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* 127), Turnhout 1996, S. 94–100.
- 20 Zum Begriff: JACQUES ZEILLER, *Paganus: Etude de terminologie historique*, Paris 1917; BERTHOLD ALTANER, *Paganus*. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 58, 1939, S. 130–141; RAINER CHRISTOPH SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15), Stuttgart 1977, S. 102–103, 135–136. Auch in der Kanonistik wurden die Muslime lange als *pagani* bezeichnet; erst ab dem Ende des 12. Jahrhunderts tritt hier allmählich ein Wandel ein: BENJAMIN ZEEV KEDAR, *De iudeis et sarracenis. On the categorization of Muslims in medieval canon law*, in: *Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, hg. von ROSALIUS IOSEPHUS CASTILLO LARA, Roma 1992, S. 207–213. Einen vergleichenden Blick eröffnet GERALD R. HAWTING, *Širk and »Idolatry« in monotheistic polemics*, in: *Dhimmis and others: Jews and Christians and the world of classical Islam*, hg. von URI RUBIN/DAVID J. WASSERSTEIN (*Israel Oriental Studies* 17), Tel-Aviv 1997, S. 107–126.
- 21 JENNIFER BRAY, *The Mohammedan and Idolatry*, in: *Persecution and toleration: papers read at the 22nd summer meeting and the 23rd winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, hg. von WILLIAM J. SHEILS (*Studies in Church History* 21), London 1984, S. 89–98; PENNY 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:

berichten von einem Kreuzfahrer, der vor Antiochien gefangen genommen und aufgefordert wurde, er solle seinen Glauben aufgeben und »an Maphumet und unsere anderen Götter glauben«. ²² Etwas weiter heißt es dann, beim Angriff der Christen auf Jerusalem hätten die muslimischen Verteidiger ein Bildnis Mohammeds zu Hilfe genommen, um die Stadt zu verteidigen. ²³ Fulcher von Chartres sah im Felsendom zu Jerusalem zu Recht ein Zentrum islamischer Frömmigkeit, doch behauptete er irrtümlicherweise ebenso wie Balderich von Dol, dort seien Idole im Namen Mohammeds verehrt worden. ²⁴ Radulf von Caen, der seine »Gesta Tancredi« mit dem Hinweis eröffnete, durch den Kreuzzug sei »die Idolatrie ausgelöscht und der Glaube wiederhergestellt« worden, ²⁵ weiß zu berichten, dass nach der Eroberung Jerusalems ein

Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria, hg. von MAYA SHATZMILLER (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures 1), Leiden – New York – Köln 1993, S. 84–111; FLORI, Oriens Horribilis (wie Anm. 17), S. 46–48; LOUCHITSKAJA, L'image des musulmans (wie Anm. 17); JOHN VICTOR TOLAN, Muslims as pagan idolaters in chronicles of the first crusade, in: Western views of Islam in medieval and early modern Europe: Perceptions of other, hg. von MICHAEL FRASSETTO/DAVID R. BLANKS, Houndsmill 1999, S. 97–117.

- 22 Petrus Tudebodus, Historia de Hierosolymitano itinere (wie Anm. 18), S. 51: *Dixitque illi amiralius: Abnega Deum tuum quem colis et credis, et crede Malphumet et nostris aliis diis. Quod si feceris, dabimus tibi omnia quae petieris ...*; vgl. Balderich von Dol, Historia Jerosolimitana, in: Recueil des historiens des croisades: historiens occidentaux 4, Paris 1879, S. 9–112, S. 110: *Juro, inquit, per Mahometh et per omnia Deorum nomina ...*
- 23 Petrus Tudebodus, Historia de Hierosolymitano itinere (wie Anm. 18), S. 105: *Sarraceni hoc videntes, similiter pergebant per muros civitatis, Machomet in quadam hasta deferentes uno panno coopertum.*
- 24 Fulcher von Chartres (Fulcherius Carnotensis), Historia Iherosolymitana. Gesta Francorum Iherusalem peregrinantium, in: Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux 3, Paris 1866, S. 319–485, S. 357 = Fulcher von Chartres, Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana: (1095–1127), ed. HEINRICH HAGENMEYER, Heidelberg 1913, S. 290: *Hoc Templum dominicum in veneratione magna cuncti Sarraceni habuerant, ubi preces suas lege sua libentius quam alibi faciebant, quamvis idolo in nomine Mahumet eas vastarent, in quod etiam nullum ingredi Christianum permittebant; Balderich von Dol, Historia Jerosolimitana (wie Anm. 22), S. 13: *Sed quid Templum Salomonis, immo Domini praetermissimus, in quo simulacra sua barbarae nationes contra jus et fas modo collocata venerantur?* Vgl. Robert der Mönch (Robertus Monachus), Historia Hierosolimitana, in: Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux 3, Paris 1866, S. 721–882, S. 878: *Mathome, Mathome, quis unquam venustiori te cultu colitur, in delubris auro argentoque insignitis, pulchrisque de te imaginibus decoratis, et caerimoniis et solemnitatibus omnique ritu sacrorum?* Ebenso William of Malmesbury: *simulacro Mahumet collocto* – William von Malmesbury (Willelmi Malmesbiriensis Monachi De gestis regum Anglorum), Bd. 2, ed. WILLIAM STUBBS (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 90), London 1889, S. 243.*
- 25 Radulf von Caen (Radulf Cadomensis), Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana, in: Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux 3, Paris 1866, S. 587–717, S. 603: *Haec saepius attentiusque consideranti occurrit felix illa peregrinatio, sudor ille gloriosus, qui matri nostrae Iherusalem haereditatem suam restituit, idolatriam exstinxit, fidem reparavit.*

Götzenbildnis im Tempel Salomons aufgefunden worden sei; anfangs noch für eine Statue des Mars oder Apollo gehalten, entpuppt es sich bald als eine Skulptur Mohammeds, die in einem dramatischen Höhepunkt der Darstellung gestürzt, zerschlagen und eingeschmolzen wird. »Das Böse wurde so in Wertvolles verwandelt« – mit diesen Worten endet die Darstellung.²⁶

Man könnte annehmen, dieser Rückgriff auf das antike Heidentum zur Kennzeichnung der Muslime sei lediglich die Perspektive der klassisch geschulten Kleriker, denen wir die Kreuzzugschroniken verdanken. Doch offenbar wurde dieses Bild auch in der volkssprachigen Epik tradiert, wie ein Blick auf die zur Zeit des ersten Kreuzzugs entstandene »Chanson d'Antioche« zeigt. Sie berichtet – ähnlich wie schon einige Jahrzehnte zuvor Embricho von Mainz²⁷ – von einem goldenen Bildnis Mohammeds in einem zentralen Heiligtum des Islam, das mit Hilfe komplizierter magnetischer Apparate zum Schweben gebracht und in dieser Form verehrt werde.²⁸ Ähnlich magisch sei nach Ausweis des »Pseudo-Turpin«, eines weit tradierten und den Rolandstoff prägenden Textes, ein bei Cádiz in Andalusien befindliches, von Mohammed persönlich geschaffenes und von Dämonen bewohntes Götzenbildnis gewesen: Es habe jedem Nichtmuslimen, der sich ihm näherte, Krankheit und Tod gebracht, während muslimische Gläubige unversehrt geblieben seien. Es sei nicht das einzige Götzenbildnis der Muslime auf der iberischen Halbinsel gewesen, doch hält der anonyme Autor stolz zum vermeintlichen Wirken Karls des Großen fest: *Ydola et simulacra, que tunc in Yspania advenit, penitus destruxit.*²⁹ Einige der in der Nachfolge des »Pseudo-Turpin« stehenden Chansons de geste, »the major imagi-

26 Radulf von Caen, *Gesta Tancredi* (wie Anm. 25), S. 694: *materia earum, sed forma vile metallum, ergo diffictus de vili fit pretiosus.*

27 Vgl. hierzu unten, Anm. 68.

28 SUZANNE DUPARC-QUIOC, *La Chanson d'Antioche*: éd. [crit.] du texte d'après la version ancienne, 2 Bde. (Documents relatifs à l'histoire des croisades 11), Paris 1976–1978, Bd. 2, S. 122; ROBERT SHELBY DARBISHIRE, *The Christian idea of Islam in the Middle Ages, according to the »Chanson d'Antioch«*, in: *The Muslim World* 28, 1938, S. 114–124, S. 120–123. Das Bild ist wohl von Augustin übernommen, vgl. STEPHAN HOTZ, *Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts: Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel* (Studien zur klassischen Philologie 137), Frankfurt am Main u. a. 2002, S. 40. Zur falschen Trinität der Muslime (Apollo, Tervagant, Jupiter – oder Mohammed): MARGARET JUBB, *The Crusaders' Perceptions of their opponents*, in: *Palgrave Advances in the Crusades*, hg. von HELEN NICHOLSON, New York 2005, S. 225–244, S. 227; DANIEL, *Heroes and Saracens* (wie Anm. 13), S. 118ff.

29 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, hg. von KLAUS HERBERS/MANUEL SANTOS NOIA, Santiago de Compostela 1999, S. 203.

native arena for the creation of the medieval Saracen«,³⁰ bauten ebenso wie die Kreuzzugslieder den Vorwurf der Idolatrie weiter aus.³¹

Durch diese und andere Formen islamischer Verehrung seien – und dies ist das zweite in den Kreuzzugstexten wiederkehrende Element – die heiligen Stätten verunreinigt und entweiht worden. Das Anliegen, Palästina und vor allem die heilige Stadt, Jerusalem, von ritueller Beschmutzung zu säubern, durchzieht viele Kreuzzugschroniken. Die Werke Fulchers von Chartres, Raymunds von Aguilers, Guiberts von Nogent, des Petrus Tudebodus sowie die »Gesta Francorum« betonen allesamt diesen Gedanken.³² Die *civitas inquinata* sei nun von Schmutz zu befreien, mahnt Robert der Mönch.³³ Der Tempel sei besudelt, *templum pollutum est*, heilige Orte seien in Ställe verwandelt worden, ließ Balderich von Dol Papst Urban in Clermont ausrufen.³⁴ Dieser aus den Chroniken gewonnene Befund wird im übrigen durch Briefe

30 DEBRA HIGGS STRICKLAND, Saracens, demons, and Jews: making monsters in Medieval art, Princeton u. a. 2003, S. 166.

31 MEREDITH C. JONES, The Conventional Saracen in the Chanson de Geste, in: Speculum 17, 1942, S. 201–225; BARBARA P. EDMONDS, Le Portrait des Sarrasins dans »La Chanson de Roland«, in: The French Review 44, 1971, S. 870–880; PAUL BANCOURT, Les Musulmans dans les chansons de Geste du Cycle du Roi, 2 Bde., Aix-en-Provence 1982, S. 355–417; JO ANN HOEPPNER MORAN CRUZ, Popular Attitudes Towards Islam in Medieval Europe, hg. von DAVID R. BLANKS/MICHAEL FRASSETTO, New York 1999, S. 55–81; DANIEL, Heroes and Saracens (wie Anm. 13). Allerdings wurde dieses Bild nur vereinzelt verbreitet. Auch die wenigen Kreuzzugslieder des früheren 12. Jahrhunderts zeichneten die Muslime als Heiden: GOSWIN SPRECKELMEYER, Das Kreuzzuglied des lateinischen Mittelalters (Münstersche Mittelalter-Schriften 21), München 1974; Mittellateinische Kreuzzugslieder, Texte und Melodien, hg. von GOSWIN SPRECKELMEYER (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 216), Göttingen 1987. Marbod von Rennes erwähnt bei seinem Loblied auf Bohemund von Antiochia *contra gentiles pugnavit* (ebd., S. 8); in den beiden anderen Liedern aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gelten die Muslime als *pagani*, ihre Religion als *ydolatria* (ebd., S. 9–10).

32 COLE, »O God, the heathen have come into your inheritance« (wie Anm. 21).

33 Robert der Mönch, Historia Hierosolimitana (wie Anm. 24), S. 728: *Praesertum moveat vos sanctum Domini Salvatoris nostri Sepulcrum, quod ab immundis gentibus possidetur, et loca sancta, quae nunc inhoneste tractantur et irreverenter eorum immundiciis sordidantur*. Ebd., S. 870: ... *gens Gallicana fines Orientis penetravit; et immunditiis gentilium, quibus per annos circiter quadraginta Iherusalem fuerat inquinata, divina opitulante gratia, emundavit*. Die Muslime hätten die Altäre Jerusalems mit dem Blut der Zwangsbeschneidungen beschmiert (ebd., S. 727).

34 Balderich von Dol, Historia Hierosolimitana (wie Anm. 22), S. 11: *Pollutum est nimirum sanctum Dei templum; et facta est aula Dei gentium convenarum irreverenter conventiculum ... Ecclesiarum etiam alias in usus peculiares gens barbara reduxerant, aut in ipsis iumenta sua stabulantes, aut si quid est ignominiosius operantes in eis. Exacerbaverunt itaque contra se Deum, qui Deum abominabiliter inhonoraverunt*. Ebd., 12: *ecclesiae in quibus olim divina celebrata sunt mysteria, proh dolor! Ecce animalibus eorum stabula praeparantur!* Ebenso: Ordericus Vitalis, The ecclesiastical history of Orderic Vitalis, Vol. 5: Books IX and X, hg. von MARJORIE CHIBNALL, Oxford u. a. 1975, S. 172.

Urbans II.³⁵ und durch zeitgenössische Urkunden bestätigt, denn eine Reihe von Kreuzfahrttestamenten nennt als Grund für den Aufbruch ausdrücklich das Anliegen, das Heilige Land und seine Stätten von Entweihung zu reinigen,³⁶ und ähnliches findet sich auch in frühen Urkunden des Königreichs Jerusalem.³⁷ Dieser Gedanke wurde in nachsalischer Zeit durch Bernhard von Clairvaux und andere aufgegriffen, fortgeführt und sogar bildlich dargestellt: nach Bahā' al-Dīn rekrutierte Konrad von Montferrat christliche Kämpfer im Westen mit der Hilfe von Plakaten, auf denen muslimische Reiter zu sehen waren, deren Pferde auf das Heilige Grab trampelten und urinierten.³⁸

Schließlich und drittens unterstrichen die Kreuzzugschronisten häufig die besondere Grausamkeit der Muslime. Möglicherweise benutzte bereits Urban II. bei seinem Kreuzzugsaufruf in Clermont im November 1095 die Erzählung von sadistischen Grausamkeiten der Muslime dazu, seine Glaubensgenossen für den Kampf zu gewinnen. Zumindest geben dies Robert der Mönch und Balderich von Dol in ihren Fassungen der Rede Urbans wieder: »Altäre besudeln sie mit ihrem Unrat; sie beschneiden Christen und das Blut der Beschneidung gießen sie auf den Altar oder in die Taufbecken. Bei manchen Leuten gefällt es Ihnen, sie mit einem besonders schändlichen Tod zu quälen; sie durchbohren den Nabel, reißen den noch Lebenden den Kopf ab, binden sie an einen Baumstamm und treiben sie so unter Schlägen herum, bis sie mit

-
- 35 HAGENMEYER, *Epistulae et chartae* (wie Anm. 18), S. 136–137: ... *credimus barbaricam rabiem ecclesias Dei in Orientis partibus miserabili infestatione devastasse* ...; PAUL FRIDOLIN KEHR, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia I: Katalanien*, 2 Bde. (Abh. der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, NF 18), Göttingen 1926, S. 287–288; auch in einem Brief Urbans an Kreuzfahrer von Anfang 1097 wird der Gedanke stark betont: JOHANNES RAMACKERS, *Zwei unbekannte Briefe Urbans II.* Zugleich ein Beitrag zum Problem der Register dieses Papstes, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 26, 1935/36, S. 268–276, S. 268–276, S. 274: *Deus, venerunt gentes in hereditate tuam, poluerunt templum sanctum tuum* (Psalm 79, 1). Vgl. auch BULL, *Views of Muslims and of Jerusalem* (wie Anm. 14), S. 23.
- 36 JONATHAN SIMON CHRISTOPHER RILEY-SMITH, *The idea of crusading in the charters of early crusaders, 1095–1102*, in: *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade, Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand en juin 1995* (Collection de l'école française de Rome 236), Roma 1997, S. 155–166, S. 157–158.
- 37 AUDE BAILLES, *Réoccupation de lieux de culte et rituels de purification*, in: *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e–XIII^e siècle): échanges et contacts*, hg. von NICOLAS PROUTEAU/PHILIPPE SÉNAC (Civilisation médiévale 15), Poitiers 2003, S. 149–158, S. 153, die auf die Ähnlichkeiten zwischen muslimischen und christlichen Reinigungshandlungen nach der jeweiligen Eroberung hinweist.
- 38 Bahā' al-Dīn ibn Shaddād, *The rare and excellent history of Saladin or al-Nawādir al-Sultāniyya wa'l-Mahāsīn al-Yūsufiyya*, übers. von DONALD S. RICHARD (Crusade texts in Translation 7), Aldershot 2001, S. 125. Zu Bernhard vgl. COLE, »O God, the heathen have come into your inheritance« (wie Anm. 21), S. 101–105.

heraushängenden Eingeweiden zusammenbrechen und zum Boden fallen«. ³⁹ Die Chroniken des ersten Kreuzzugs beinhalten hinreichende Beispiele für die Grausamkeit, welche die Muslime während des Zuges an den Tag legten oder gelegt haben sollen, und Bezeichnungen der Muslime wie *gens saeva, crudelis* oder *iniquissima* bilden eine semantische Gruppe. ⁴⁰

Zweifellos gehörten derartige Grausamkeiten seit antiker Zeit zu den Merkmalen der *gentes barbarae*, und spätestens seit Cassius Dio hatten immer wieder lateinische Autoren unterschiedlichste Stämme und Völker mit dem Attribut exzessiver Grausamkeit belegt. ⁴¹ Die Wikinger, Ungarn, aber auch die heidnischen Slawen waren in vergleichbaren Farben geschildert worden, man denke nur an einen weiteren Text aus salischer Zeit, den Magdeburger Aufruf zum Wendenzug von 1108, der den Slawen Foltermethoden ganz im Stile Roberts des Mönchs nachsagt. ⁴² Die Grausamkeit der Muslime, einschließlich des Vorwurfs des Kannibalismus, fügt sich also in eine längere Tradition ein, die in

³⁹ Robert der Mönch, *Historia Hierosolimitana* (wie Anm. 24), S. 727–728; Balderich von Dol, *Historia Jerosolimitana* (wie Anm. 22), S. 12–13. Die Einstellung der Päpste zum Islam wandelte sich in jenen Jahren stark: 1074 hatte Gregor VII. vor dem Hintergrund der seldschukischen Expansion bereits zum Krieg gegen die Muslime aufgerufen, die er als Heiden (*pagani*), als Handlanger des Teufels und als besonders grausam darstellte; vgl. dagegen den Brief, den Gregor an an-Nasir, Herrscher von Mauretanien, schickte: darin unterstrich er, dass die Muslime wie die Christen an einen Schöpfergott glaubten: Das Register Gregors VII, ed. ERICH CASPAR (MGH *Epistolae selectae* 2), Berlin 1920, S. 75–76 und 287–288; ROTTER, Mohammed in Bamberg (wie Anm. 2), S. 321f. mit weiterer Literatur.

⁴⁰ Eine Auflistung der einschlägigen Stellen findet sich in einem im Druck befindlichen Aufsatz: NIKOLAS JASPERS, *The Language of Violence: Christians and Muslims at the Time of the Crusades*, in: *Chivalric Heroism or Brutal Cruelty – How violent were the Middle Ages?*; bis dahin vgl. LOUTCHITSKAJA, *L'image des musulmans dans les chroniques des croisades* (wie Anm. 17), S. 730–732; FLORI, *Oriens Horribilis. Tares et défauts de l'Orient dans les sources relatives à la première croisade* (wie Anm. 17), S. 52–54.

⁴¹ BEATRIX GÜNNEWIG, *Cassius Dio und die fremden Völker des nördlichen und nordöstlichen Raumes*, in: *Orbis Terrarum* 6, 2000, S. 139–154; FELICITAS SCHMIEDER, *Menschenfresser und andere Stereotype gewalttätiger Fremder – Normannen, Ungarn und Mongolen (9.–13. Jahrhundert)*, in: *Gewalt im Mittelalter: Realitäten – Imaginationen*, hg. von MANUEL BRAUN/CORNELIA HERBERICHS, München 2005, S. 159–179, S. 164–166; *Medieval cruelty: changing perceptions, late antiquity to the early modern period*, hg. von DANIEL BARAZ, Ithaca, NY u. a. 2003.

⁴² Urkunden und erzählende Quellen zur deutschen Ostsiedlung im Mittelalter, hg. von HERBERT HELBIG/LORENZ WEINRICH (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 26a), Darmstadt 1968, S. 96–102, bes.: S. 97; GILES CONSTABLE, *The Place of the Magdeburg Charter of 1107/08 in the History of Eastern Germany and of the Crusades*, in: *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, hg. von FRANZ J. FELTEN/NIKOLAS JASPERS (Berliner Historische Studien 31 = Ordensstudien 13), Berlin 1999, S. 283–299.

späterer Zeit in die Beschreibung der Mongolen und der Indianer Südamerikas münden sollte.⁴³

Dennoch bleibt festzuhalten, dass die vermeintlich exzessive Grausamkeit der Muslime vor allem seit der Kreuzzugszeit betont wird, und zwar sowohl in der gelehrten, lateinisch verfassten Chronistik als auch in der populären, volkssprachigen Epik. In letzterer entwickelt sich die Blutrünstigkeit des Gegners sogar zu einem monströsen Stereotyp, das vor allem seit der Mitte des 12. Jahrhunderts die *Chanson de geste* durchzieht.⁴⁴ In frühen Epen wie der »*Chanson d'Antioche*« oder der »*Chanson de Roland*« erlangen weiterhin die vermeintliche Feigheit, die religiöse Unbeständigkeit und Promiskuität der Muslime, aber auch die Kriegstüchtigkeit und die Ritterlichkeit mancher Muslime eine höhere Stellung als in der Chronistik.⁴⁵

Die Kreuzzüge und die durch sie erfolgte Intensivierung christlich-islamischer Beziehungen – seien sie in Form kriegerischer oder friedlicher Kontakte – führte also in aller Regel keineswegs zu einer genaueren Wahrnehmung oder Darstellung der islamischen Religion. Keine der drei genannten Hauptmerkmale der Muslime wird auf unmittelbare, genaue Anschauung der Beteiligten zurückgehen. Jedem Beobachter islamischer Religionspraxis würde deutlich geworden sein, dass der Islam eine monotheistische Religion ist, in der weder Gott noch sein Prophet bildlich dargestellt werden. Doch reicht es nicht aus, diese verzerrten Beschreibungen als Ausweis mangelnden Interesses und schlichter Unachtsamkeit abzutun. Man muss nach anderen Ursachen für die Bilder des Anderen fahnden, und dies nicht beim Fremden, dem Islam, sondern beim Eigenen, also den christlichen Zeitgenossen.

43 ALAN S. AMBRISCO, *Cannibalism and cultural encounters in Richard Coeur de Lion*, in: *The journal of medieval and early modern studies* 29, 1999, S. 499–528; LEONA F. CORDERY, *Cannibal Diplomacy: Otherness in the Middle English Text*. Richard Coeur de Lion, in: *Meeting the foreign in the Middle Ages*, hg. von ALBRECHT CLASSEN, New York u. a. 2002, S. 153–171; MERRELL LLEWELYN PRICE, *Consuming passions: the uses of cannibalism in late medieval and early modern Europe* (*Studies in medieval history and culture* 20), New York 2003, S. 96–102, S. 97; SCHMIEDER, *Menschenfresser und andere Stereotype* (wie Anm. 41).

44 Vgl. allgemein: DANIEL, *Heroes and Saracens* (wie Anm. 13), S. 94–118; BANCOURT, *Les Musulmans dans les chansons de Geste* (wie Anm. 31), S. 114–195.

45 DARBISHIRE, *The Christian idea of Islam in the Middle Ages* (wie Anm. 28); BANCOURT, *Les Musulmans dans les chansons de Geste* (wie Anm. 31), S. 281–296, 494–555, 735–792. Zum monströsen Bild der Muslime vgl. ebd., S. 67–86; STRICKLAND, *Saracens, demons, and Jews* (wie Anm. 30), S. 165–192. Das Islambild der volkssprachigen Epik kann hier nur angerissen werden und bedarf weiterer Forschung. Allein der altfranzösische Wilhelmzyklus hält für diese Fragestellung vielfältigen Stoff bereit: *Chanson de Guillaume*, hg. von BEATE SCHMOLKE-HASSELMMANN (*Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben* 20), München 1983.

IV

Das in den Kreuzzugschroniken der Salierzeit aufscheinende Islambild erfüllte mehrere Funktionen zugleich. Erstens dürfte es der Schärfung der christlichen Identität gedient haben. Die Karikaturen der Muslime gaben ohne Zweifel spiegelbildliche Gegenfolien des idealen Christen ab: heidnischer Götzendienst, Grausamkeit, religiöser Wankelmut, Feigheit und Promiskuität des Gegners steckten in einem binären System den Rahmen für das Idealbild des mutigen, enthaltsamen, in seinem Glauben unerschütterlichen und dem einen Gott dienenden *miles Christi* ab.⁴⁶ Diese ganz auf die Stärkung des Selbstverständnisses gerichtete Wirksamkeit der Islambilder ist ein wichtiger Grund für die Langlebigkeit manifest unzutreffender Darstellungen im lateinischen Westen. Gerade, weil sie didaktisch nach innen wirkten, bestand kein Anlass, sie zu korrigieren. Doch erklärt dieses Merkmal der anti-islamischen Stereotype noch nicht die im Zuge der Kreuzzüge entstehende neue Schwerpunktsetzung. Es bleibt also zu klären, welche Funktionen die Zuschreibung von Grausamkeit, Verunreinigung und Götzendienerei für die lateinischen Christen in spätsalischer Zeit erfüllte.

Hier gilt es auch, die unterschiedlichen Textgattungen, die Bestimmung der Schriften und damit auch ihre Rezipientenkreise im Auge zu behalten. Epen wie die »Chanson de Roland« oder die »Chanson d'Antioche« sollten erbauen und zu Taten aufrufen – vor allem aber sollten sie unterhalten, manchmal auch durch die Beschreibung horrender Grausamkeit.⁴⁷ Die Chronisten hatten in erster Linie anderes im Sinn.

46 LOUTCHITSKAJA, *L'image des musulmans* (wie Anm. 17), S. 720–722. In der »Chanson d'Antioche« ist diese Dichotomie besonders manifest: dort werden den Muslimen sogar – selbstredend falsche – Indulgenzen vom Kalifen in Bagdad erteilt, und die Gegner meinen, in völliger Verkennung des Verhältnisses zwischen Märtyrertod im Kampf und der Erlangung des ewigen Lebens buchstäblich ihren Platz im Himmelreich kämpfend erobern zu können, vgl. DUPARC-QUIOC, *La Chanson d'Antioche* (wie Anm. 28), Bd. 2, S. 257; TOLAN, *Saracens: Islam in the medieval European imagination* (wie Anm. 13), S. 122f. Ein späteres Beispiel für die Langlebigkeit auf die christliche Gesellschaft hin orientierter Islambilder untersucht jetzt: MATTHIAS MASER, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada: arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert* (Geschichte und Kultur der iberischen Welt 3), Münster 2006.

47 Norman Daniel machte das Anliegen der Unterhaltung grundsätzlich für die Überzeichnungen des Islam in den Chansons de Geste verantwortlich: DANIEL, *Heroes and Saracens* (wie Anm. 13). Andere Autoren räumen didaktischen Zielen größeren Raum ein, vgl. JUBB, *The Crusaders' Perceptions of their opponents* (wie Anm. 28), S. 230–232; BLANKS, *Western views of Islam in the premodern period* (wie Anm. 10).

Die vermeintliche besondere Grausamkeit der Muslime diene einer Reihe von Zwecken. Erstens sollten die schockierenden Bilder Mitleid hervorrufen und die Lateiner zur Hilfe für ihre Glaubensbrüder im Osten anhalten. Dies trifft nicht nur auf die Rede Papst Urbans zu, sondern auch auf Kreuzzugspredigten, die Chanson de geste und ähnliche Texte, denen ein didaktischer Zug eigen ist. Zweitens waren diese Beschreibungen offensichtlich dazu gedacht, Gefühle der Rache hervorzurufen und die Kampfmentalität der Truppen zu heben. Vor allem die Beschreibungen erniedrigender Brutalität dürften Gefühle ritterlicher Ehre und des Stolzes wachgerufen haben. Drittens könnte die Grausamkeit des Anderen, des Fremden, eine xenologische Funktion erfüllt haben. Als die Lateiner muslimisches Territorium betraten, mussten sie eine Welt mental verorten, die ihnen nicht nur in militärischer, sondern auch in kultureller Hinsicht unvertraut war. Aus xenologischer Perspektive könnte die Beschreibung der Anderen als brutale Barbaren ein Mittel dargestellt haben, mit dem Neuen, dem Bedrohlichen, dem bislang Unbekannten fertig zu werden, selbst wenn solche Bilder stark von der Realität abwichen.⁴⁸

Viertens diene die Grausamkeit der Muslime als ein Mittel, den Gegner zu entmenschlichen. Sie bot die argumentative Grundlage für christliche Gewalt während der Kreuzzüge. So begründete der Vorwurf muslimischer Grausamkeit nachträglich vergleichbare oder gar größere Exzesse bei und unmittelbar nach dem Ersten Kreuzzug. Es ist nicht nötig, an das Massaker zu Jerusalem im Juli 1099 und die in den darauffolgenden 10 Jahren verübten Blutbäder zu erinnern. Sie sind hinreichend bekannt und haben gerade in der jüngeren westlichen Geschichtsschreibung eine geradezu mythische Dimension erlangt, wohlgerneht die eines selbstkritischen Negativmythos.⁴⁹ Hier ist nicht der Ort, diesen Mythos zu dekonstruieren, dies ist bereits durch ver-

48 Allgemein zur Fremdwahrnehmung vgl. HARTMUT BLEUMER/STEFFEN PATZOLD, Einführung. Wahrnehmungs- und Deutungsmuster in der Kultur des europäischen Mittelalters, in: Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter, hg. von HARTMUT BLEUMER/STEFFEN PATZOLD (Das Mittelalter 8/2), Berlin 2004, S. 5–22; NIKOLAS JASPERT, Eigenes und Fremdes im Spätmittelalter: Die deutsch-spanische Perspektive, in: »Das kommt mir Spanisch vor«. Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters, hg. von KLAUS HERBERS/NIKOLAS JASPERT (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 1), Münster – Berlin 2004, S. 31–61 (mit weiterer Literatur). Nicht zuletzt sind Stereotype »cognitive devices for coming to terms with the alien«, BLANKS, Western views of Islam in the premodern period (wie Anm. 10), S. 39 mit weiteren Gedanken zum Thema.

49 NIKOLAS JASPERT, Ein Polymythos: Die Kreuzzüge, in: Mythen in der Geschichte, hg. von HELMUT ALTRICHTER/KLAUS HERBERS/HELMUT NEUHAUS (Rombach Wissenschaften. Reihe Historiae 16), Freiburg 2004, S. 203–233.

schiedene Forscher und Forscherinnen geleistet worden.⁵⁰ Doch bleibt festzuhalten, dass es unzweifelhaft zu Gewaltexzessen kam, die nach einer Begründung verlangten. Die Gewalt und Grausamkeit des Feindes bot sich hierfür an. Schon Cicero hielt in seiner Schrift »De officiis« fest, dass der Feind, der sich besonderer Grausamkeit schuldig mache, seinen Anspruch auf Schonung verwirkt habe; diese antike staatsrechtliche Doktrin wurde von Isidor von Sevilla aufgegriffen und war im westlichen Christentum bekannt.⁵¹

Schließlich und fünftens bildete muslimische Grausamkeit Teil eines wichtigen theologischen Modells, denn sie wurde als eine der Geißeln angesehen, die Gott den Christen sandte, um deren Glauben auf die Probe zu stellen. Ähnlich den Assyrern und Babyloniern des Alten Testaments kamen die Muslime auf das Volk Gottes und vor allem auf die Bösen unter ihnen hernieder. Die Teilnahme an einem Kreuzzug war – zumal in den Anfängen der Bewegung – vor allem ein Akt der Buße. Die Herausforderung seitens gewalttätiger, unbarmherzig brutaler Gegner verlieh dem Unternehmen der Kreuzfahrer eine um so höhere Qualität.⁵² Die vermeintliche Grausamkeit der Muslime erfüllte also wichtige Funktionen in einer Reihe von Bereichen. Solche Bilder stabilisierten die Position der Christen im Nahen Osten, stärkten Emp-

50 KASPAR ELM, Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099. Ihre Darstellung, Beurteilung und Deutung in den Quellen zur Geschichte des Ersten Kreuzzugs, in: Jerusalem (wie Anm. 1), S. 31–54; PETER CHRISTIAN JACOBSEN, Die Eroberung von Jerusalem in der mittellateinischen Dichtung, in: Jerusalem (wie Anm. 1), S. 335–365; KASPAR ELM, »O beatas idus ac prae ceteris gloriosas!« Darstellung und Deutung der Eroberung Jerusalems 1099 in den Gesta Tancredi des Raoul von Caen, in: Es hat sich viel ereignet, Gutes wie Böses: Lateinische Geschichtsschreibung der Spät- und Nachantike, hg. von GABRIELE THOME/JENS HOLZHAUSEN (Beiträge zur Altertumskunde 141), Leipzig 2001, S. 152–178; BENJAMIN ZEEV KEDAR, The Jerusalem massacre of July 1099 in the Western historiography of the Crusades, in: Crusades. The journal of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East 3, 2004, S. 15–75.

51 Cicero, De Officiis (1, 11, 35): Schonung sollte gegenüber jenen erfolgen, *qui non crudeles in bello, non inmanes fuerunt*; vgl. HEINZ E. HERZIG, Ciceros Konzept des bellum iustum und Augustins Überlieferung, in: Personen der Geschichte – Geschichte der Personen. Studien zur Kreuzzugs-, Sozial- und Bildungsgeschichte. Festschrift für Rainer Christoph Schwinges zum 60. Geburtstag, hg. von CHRISTIAN HESSE u. a., Basel 2003, S. 393–401, S. 396; MATTHEW STRICKLAND, Rules of War or War without Rules? Some Reflections on Conduct and the Treatment of Non-Combatants in Medieval Transcultural Wars, in: Transcultural wars from the Middle Ages to the 21st century, hg. von HANS-HENNING KORTÜM, Berlin 2006, S. 107–140, S. 111.

52 MARCUS GRAHAM BULL, The roots of lay enthusiasm for the First Crusade, in: History. The Journal of the Historical Association 78, 1993, S. 353–372; SINI KANGAS, Deus Vult: Violence and Suffering as a Means of Salvation during the First Crusade, in: Medieval History Writing and Crusading Ideology, hg. von TUOMAS M. S. LEHTONEN/KURT VILLADS JENSEN (Studia Fennica, Historica 9), Helsinki 2005, S. 163–175. Diese Vorstellung findet sich schon bei Kalabreser Autoren des 11. Jahrhunderts: DUCCELLIER, Le miroir de l'Islam (wie Anm. 13), S. 167–168.

findungen im lateinischen Westen und verliehen dem Kreuzzug eine noch höhere Wertigkeit.⁵³

Auch die anderen beiden Hauptmerkmale der Muslime in der Darstellung der Kreuzzugschroniken, nämlich ihr Verhalten als Schänder der heiligen Stätten und als polytheistische Heiden, werden nur verständlich, wenn wir sie vor dem Hintergrund der Zeitumstände betrachten.

Die Kategorie der Reinheit ist gerade wegen ihrer Interdependenz mit dem Heiligen und ihrer identitätsstiftenden Funktion ein besonders sensibler und anfälliger Bereich in der Begegnung mit dem Fremden oder Anderen.⁵⁴ Die Desakralisierung 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 Tabubruch, der 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 Verunreinigungen tendieren dazu, gewalttätige Gegenreaktionen hervorzurufen. Doch solche Übertretungen mussten nicht tatsächlich vollzogen werden, um Gewalt auszulösen. Fiktive Handlungen und vermeintliche Befleckungen verzerrten und prägten das Bild des Anderen. Die negative Zuschreibung von Unreinheit und Verunreinigung diente sowohl der Herabsetzung des Anderen als auch der Selbstvergewisserung des Eigenen und erlangte vor dem Hintergrund der europäischen Expansion deswegen erhöhte Bedeutung, weil sie beim Voranschreiten der Glaubensgrenze zu einem Argument in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen avancierte. Die fremden oder bislang wenig bekannten Völker und Religionen wurden in das bipolare Ordnungsschema Reinheit / Unreinheit eingefügt.⁵⁵ Hier setzt das Islambild des Hochmittelalters ein.

53 Diese Gedanken werden ausführlicher behandelt in dem im Druck befindlichen Aufsatz des Verfassers: *The Language of Violence* (wie Anm. 40).

54 MARY DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth 1970, übersetzt als MARY DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 712), Frankfurt am Main 1988; ARNOLD ANGENENDT, »Mit reinen Händen«. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese, in: *Herrschaft, Kirche, Kultur: Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, Stuttgart 1993, S. 297–316; PETER BENSCH, *Rein und Unrein*, Gelnhausen 1996; MARCEL J. H. M. POORTHUIS, *Purity and Holiness: An Introductory Survey*, in: *Purity and Holiness in Judaism and Christianity: The Heritage of Leviticus*, Bd. 2, hg. von MARCEL J. H. M. POORTHUIS/JOSHUA SCHWARTZ, Leiden 2000, S. 3–26; JONATHAN K LAWANS, *Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel*, in: *Harvard Theological Review* 94, 2001, S. 133–155.

55 COLE, »O God, the heathen have come into your inheritance« (wie Anm. 21); MIQUEL BARCELÓ, *La spurcicia paganorum que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d.c.*, in: *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas*

Die neuere Kreuzzugsforschung hat mit Recht unterstrichen, in welch starkem Maße die Kreuzfahrer sich sowohl in alttestamentliche als auch in neutestamentliche Traditionen stellten. Ersteres, indem sie sich in direkter Parallele zum auserwählten Volke Gottes sahen, letzteres durch ihren betonten Christozentrismus.⁵⁶ Die Parallelisierung zwischen dem alttestamentlichen Volk Gottes und dem *exercitus Dei* des Kreuzzugs ist eine Konstante jener Jahre, denn Chronisten und Kreuzfahrer zogen diesen Vergleich wiederholt. Das Volk Israel kehrte nach zeitgenössischer Vorstellung in seine Heimat zurück, fand diese aber besetzt vor; vor diesem Hintergrund wird erklärlich, warum die muslimischen Herrscher und Bewohner als Schänder und Beschmutzer dieses Landes angesehen und dargestellt wurden. Ähnliches lässt sich für die am Neuen Testament orientierte *Imitatio Christi* sagen. Es ist in der jüngeren Forschung zu Genüge herausgestellt worden, welch große Bedeutung das irdische Leben Christi und die Aufforderung, dem Herrn zu folgen, für die Zeitgenossen besaßen: Das Eigen Jesu, sein Erbe, wieder seiner Herrschaft zuzuführen, dies war eine wesentliche Motivation gerade der ritterlichen Kämpfer.⁵⁷ Vor diesem Hintergrund des wachsenden Christozentrismus jener Zeit erlangt die muslimische *pollutio* seines Erbes gesteigerte Bedeutung. Nicht zufällig zitierten verschiedene Kreuzzugschronisten bei ihren Beschreibungen der Muslime

de los siglos XII y XIII, hg. von MIQUEL BARCEL/JOSÉ MARTÍNEZ GÁZQUES, Barcelona 2005, S. 63–71. Das Thema wird an der Ruhr-Universität Bochum in einem eigenen Projekt weiter untersucht.

- 56 SOPHIA MENACHE, *The vox Dei: communication in the Middle Ages*, New York, NY u. a. 1990, S. 114–116; KASPAR ELM, *Die Kreuzzüge. Kriege im Namen Gottes?* (Kirche und Gesellschaft 231), Köln 1996; ELM, *Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099* (wie Anm. 50).
- 57 GILES CONSTABLE, *Nudus nudum Christum sequi and Parallel Formulas in the Twelfth Century. A Supplementary Dossier*, in: *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays presented to G. H. Williams*, hg. von FORRESTER CHURCH/TIMOTHY GEORGE (Studies in the History of Christian Thought 19), Leiden 1979, S. 83–91; JEAN CHÂTILLON, *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de saint Bonaventure*, in: *Le mouvement canonial au Moyen Âge: réforme de l'Église, spiritualité et culture*, hg. von JEAN CHÂTILLON (Bibliotheca Victorina 3), Paris u. a. 1992, S. 201–252; GILES CONSTABLE, *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge u. a. 1995, S. 169–194; ERNST-DIETER HEHL, *Cruzada y peregrinación bajo el signo de la Imitatio Christi*, in: Santiago, Roma, Jerusalén. III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, hg. von PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN, Santiago de Compostela 1999, S. 145–159; GILES CONSTABLE, *Jerusalem and the Sign of the Cross (with Particular Reference to the Cross of Pilgrimage and Crusading in the Twelfth Century)*, in: *Jerusalem. Its sanctity and centrality to Judaism, Christianity and Islam*, hg. von LEE I. LEVINE, New York 1999; WILLIAM J. PURKIS, *Elite and popular perceptions of 'Imitatio Christi' in twelfth-century crusade spirituality*, in: *Elite and popular religion: Papers read at the 2004 summer meeting and the 2005 winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, hg. von KATE MASON COOPER, Woodbridge 2006, S. 54–64.

Psalm 79, 1: »Gott, es sind Heiden in Dein Erbe eingefallen; sie haben Deinen heiligen Tempel entweiht und aus Jerusalem einen Steinhaufen gemacht«. Die Schändung dieses Erbes machte den Kampf um seine Rückgewinnung um so dringlicher.⁵⁸

Hier erfüllte der Vorwurf der Verunreinigung durch Andersgläubige also 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 seitens der Muslime war ein Frevel, der die Strafe Gottes hervorrufen musste.

Die vermeintlichen Täter nicht als verfeindete oder andersgläubige Monotheisten, sondern als heidnische Götzendiener darzustellen, erlangt vor diesem Hintergrund ebenso große Folgerichtigkeit. Zum einen ebnete dies den Weg für die Gleichstellung des Islam mit den klassisch-antiken und den alttestamentlichen Kulturen, deren Inhalte und Formen dem lateinischen Christentum bekannt waren; auch hier diente der Rekurs also dazu, Unbekanntes in vertraute Schemata einzuordnen und damit begreifbar zu machen. Zum anderen konnte hierdurch eine gewisse Hochachtung muslimischer Kriegstüchtigkeit in Analogie zu antiken Vorbildern begründet werden, wie sie in vielen Chansons de geste und in einigen frühen Kreuzzugschroniken vor allem bei der Darstellung der türkischen Seldschuken zum Ausdruck kommt.⁵⁹ Und

58 Zu diesem Zusammenhang bislang vor allem COLE, »O God, the heathen have come into your inheritance« (wie Anm. 21). Zur Bedeutung der Reinheit für die Muslime siehe CAROLE HILLENBRAND, *The crusades: Islamic perspectives*, Edinburgh 1999, S. 284–296.

59 Zu den ersten Hinweisen auf eine Wertschätzung der muslimischen Gegner in der Kreuzzugschronistik (*Gesta Francorum*, Wilhelm von Tyrus): ROSALIND MARY THEODOSIA HILL, *The Christian view of the Muslims at the time of the First Crusade*, in: *The Eastern Mediterranean Lands in the period of the Crusades*, hg. von PETER MALCOLM HOLT, Warminster 1977, S. 1–8; RUDOLF HIESTAND, *Der Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber*, in: *Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance* (*Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance* 1), Düsseldorf 1985, S. 51–68, S. 56–58. Bei Beschreibung der Muslime des Vorderen Orients wussten verschiedene Autoren zwischen Seldschuken und Fatimiden zu unterscheiden. Siehe auch MICHAEL 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* (*Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, N.F. 12), Berlin u. a. 1991, S. 36; BENNETT, *First Crusaders' images of Muslims* (wie Anm. 14), S. 112–117. Zur Hochschätzung der Muslime in den Epen vgl. BANCOURT, *Les Musulmans dans les chansons de Geste* (wie Anm. 31), S. 278–340, 907–102.

schließlich wurde der Kampf der Kreuzfahrer damit in eine jahrhundertalte Auseinandersetzung mit dem Heidentum eingeordnet, eine Auseinandersetzung, die nun gerade durch das Wirken des Heeres Gottes ihren vorherbestimmten, siegreichen Abschluss finden sollte. Die neuen Nachfolger Christi, wie sich die Kreuzfahrer in Anlehnung an Matthäus 16, 24 sahen, die neuen Apostel also, sahen sich den neuen Christenverfolgern, den neuen Heiden, gegenüber. Diese modernen *pagani* stellten, wie die Römer vor ihnen, ihre Gegner vor die Wahl zwischen Apostasie oder Tod, berichtet Petrus Tudebodus, und wie ihre Vorgänger wählten die Christen das Martyrium.⁶⁰ Ähnlich sehen es Albert von Aachen und Ekkehard von Aura, die ebenfalls in den Kreuzzügen eine Gelegenheit zum wahren Martyrium erblickten.⁶¹

Die neue Wahrnehmung der Muslime durch die Kreuzzugschronisten war also – und damit ist diese kurze Bestandsaufnahme abzuschließen – in der Tat den Zeitumständen und der Begegnung mit dem Anderen verpflichtet; doch nicht so, wie man es aus moderner Sicht vielleicht erwarten könnte. Nicht genauere Beobachtung im Zuge der europäischen Expansion, sondern ein Wandel älterer Bilder und Vorstellungen, der diese Expansion ermöglichte oder erleichterte, ist das Merkmal der Kreuzzugschronistik in der ausgehenden Salierzeit.

V

Auch wenn die Mehrzahl der eigentlichen Kreuzzugschroniken im Westen und Süden Europas entstanden, so nahmen auch im Salierreich die Geschichtsschreiber Notiz von den Ereignissen, wie u. a. Hans-Werner Goetz herausgestellt hat,⁶² und nicht zuletzt entstand mit der

60 Petrus Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere* (wie Anm. 18), S. 52: »*Suum Deum nullomodo negabit. Omnia tua ornamenta et tuos deos abnegat*«. *Quod audiens ammirabilis, nimis iratus fuit. Illico iussit eum decollari, et Turci cum magno gaudio decollaverunt eum, animam cujus angeli confestim suscipientes ante conspectum Dei, pro cuius amore martyrium suscepit, gaudentes et psallentes detulerunt*. Hierzu neben TOLAN, *Muslims as pagan idolaters* (wie Anm. 21) auch BRAY, *The Mohammedan and Idolatry* (wie Anm. 21).

61 Frutolfs und Ekkehards Chroniken (wie Anm. 7), S. 330: ... *nondum desunt illo, in stadio quamvis plana iam via currentibus in absolutionem culparum martyrii bravia, pericula scilicet latronum, pericula fluminum* [...] *Nos autem quid hos nisi vere martyres credamus, quibus mundus crucifixus et ipsi mundo*; Albert von Aachen, *Historia Hierosolymitana*, in: *Recueil des historiens des croisades: historiens occidentaux* 4, Paris 1879, S. 271–713, S. 508: *Si enim vita morieris, vivere habes cum Christo in coelestibus*.

62 HANS-WERNER GOETZ, *Der erste Kreuzzug im Spiegel der deutschen Geschichtsschreibung*, in: *Auslandsbeziehungen* (wie Anm. 2), S. 139–162. Zu nennen sind nach Goetz in chronologischer Reihenfolge: Bernold von St. Blasien, Frutolf von Mi-

großen Kreuzzugschronik Alberts von Aachen sogar eine ausführliche Schilderung der Ereignisse.⁶³ Fügt sich das von den deutschen Geschichtsschreibern vermittelte Bild der Muslime in den aus der Untersuchung der großen Kreuzzugschroniken und der frühen Chansons der geste gewonnenen Befund ein?

Hier muss man zeitlich differenzieren, wie jüngst Ekkehard Rotter mit Recht angemahnt hat.⁶⁴ In frühsalischer Zeit wurden die Muslime fast durchgehend mit Nichtachtung übergangen. Lediglich die große Wallfahrt von 1064/1065 schlug sich – konkret in den Altaicher Annalen, in den Chroniken des Marianus Scottus und Lamperts von Hersfeld, in Ezzos Gesang und in der Vita Altmanns von Passau – in unterschiedlich ausführlichen Schilderungen der Muslime nieder, die darin als gewalttätig und blutrünstig, auch als Heiden (*principes paganorum*) gezeichnet werden.⁶⁵ Doch galt dies nicht für alle Muslime, sondern lediglich für die beduinischen Räuber, derer sich die Pilger unterwegs zu erwehren hatten; die fatimidische Staatsmacht hingegen wird von den meisten Autoren als verlässlicher Partner der Christen dargestellt.⁶⁶ Ein abweichendes Bild gibt lediglich Lampert von Hersfeld, der – vielleicht von der seldschukischen Expansion in Kleinasien beeinflusst – die Muslime allgemein nicht nur als *pagani*, sondern ausdrücklich als Götzendiener und sogar als potentielle Kannibalen zeichnet.⁶⁷

Diese bei Lampert aufscheinenden, verzerrten Wahrnehmungsmuster finden sich – potenziert und ins Monströse übersteigert – bei der ebenfalls zur Zeit der Seldschukeninvasion vielleicht schon in den 1070er Jahren, spätestens aber 1090 entstandenen Mohammed-Vita je-

chelsberg, Hugo von Flavigny, die Augsburger Annalen, Siebert von Gembloux, Ekkehard von Aura, Annales Hildeshemenses, Paderborner Annalen, Annales Rosenveldenses, Annales S. Disibodi.

- 63 Albert von Aachen, *Historia Hierosolymitana* (wie Anm. 61); Albert von Aachen, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, 2 Bde., übers. von HERMAN HEFELE, Jena 1923.
- 64 ROTTER, Mohammed in Bamberg (wie Anm. 2).
- 65 Vita Altmanni episcopi Pataviensis, ed. WILHELM WATTENBACH, in: MGH *Scriptores* 12, Hannover 1856, S. 226–243, S. 230; Annales Altahenses maiores, ed. WILHELM VON GIESEBRECHT/EDMUND L. B. VON OEFELE (MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 4), Hannover 1891, S. 66–71; siehe auch Bonizo von Sutri, *Liber ad amicum*, ed. ERNST DÜMMLER, in: MGH *Libelli de lite* 1, Hannover 1891, S. 568–620, S. 609; Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts, nach der Auswahl von Albert Waag hg. von WERNER SCHRÖDER (Altdeutsche Textbibliothek 71), Tübingen 1972, Bd. 1, S. 1–26. Vgl. die Literaturangaben in Anm. 2.
- 66 Ausführlich: ROTTER, Mohammed in Bamberg (wie Anm. 2), S. 316–320, 324–333.
- 67 Lampert von Hersfeld, *Lamperti monachi Hersfeldensis Opera*, hg. von OSWALD HOLDER-EGGER (*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 38), Hannover 1894, S. 92–99; Lampert von Hersfeld, *Annalen*, übers. von ADOLF SCHMIDT (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 13), Darmstadt 1957, S. 94–104. Vgl. ROTTER, Mohammed in Bamberg (wie Anm. 2), S. 329–333.

nes Embricho, der 1090 bis 1112 als Mainzer Kämmerer nachweisbar ist.⁶⁸ Der Prophet des Islam wird fast zur Unkenntlichkeit entstellt, als ehemaliger Sklave und Werkzeug eines bösen Magiers gezeichnet, als ein Scharlatan, der sich durch Betrug zum König von Libyen aufschwingt und dort ein Reich der Gewalt und Promiskuität errichtet, bevor er nach einem epileptischen Anfall von einer Herde Schweine aufgefressen wird.⁶⁹ Doch lassen sich selbst in dieser Zerschrift auch Elemente finden, die auf zur Salierzeit vorhandenes Wissen um Mohammed und seine Religion schließen lassen, so etwa Hinweise auf das Motiv der Himmelsreise Mohammeds, auf dessen Erscheinungen oder auf die Reinheitsvorschriften des Islam. Ob dieses Wissen von jüdischen Gelehrten der einflussreichen Mainzer Gemeinde stammte, mündlich tradiert oder vom Autor bei einer Pilgerreise erworben wurde, dürfte kaum abschließend zu bestimmen sein.

Aber es gilt zu betonen: Die Große Wallfahrt von 1064/65 und die Mohamed-Vita Embrichos bilden Ausnahmen, Einzelstimmen in einem Meer des Schweigens. Der Islam wurde in Zentraleuropa kaum wahrgenommen. Brachten nun bis zum Ende des salischen Reichs die Kreuzzüge eine Zunahme und vor allem einen Wandel der Bilder, wie es an den großen Kreuzzugschroniken erkennbar wurde? Durchaus, denn auch in verschiedenen spätsalischen Chroniken wird das vermeintliche Heidentum der Gegner und deren Entweihung heiliger Stätten besonders betont. Sigebert von Gembloux erblickte in der Entweihung der *loca sancta* in Jerusalem durch die *pagani* und in deren *iniuriae Dei* den eigentlichen Grund für den Kreuzzug,⁷⁰ und Albert von Aachen gab seiner Chronik nicht nur den bezeichnenden Titel »Geschichte des christlichen Zuges zur Befreiung, Reinigung und Wiederherstel-

68 Embricho von Mainz, Vita Mahumeti, hg. von GUY CAMBIER (Collection Latomus 52), Brüssel 1961. Ekkehard Rotter hat dem Autor und seinem Werk detaillierte Studien gewidmet: EKKEHARD ROTTER, Embricho von Mainz und das Mohammed-Bild seiner Zeit, in: Auslandsbeziehungen (wie Anm. 2), S. 69–136; ROTTER, Mohammed in Bamberg (wie Anm. 2); vgl. auch HOTZ, Mohammed und seine Lehre (wie Anm. 28), S. 27–42, 101–128.

69 Diese Geschichte sollte später verschiedentlich aufgegriffen werden, u. a. vom Kreuzzugschronisten Guibert von Nogent, Gesta Dei per Francos (wie Anm. 19), S. 130; HUYGENS, Guibert von Nogent: Gesta Dei per Francos (wie Anm. 19), S. 96.

70 Sigebert von Gembloux, Chronica, in: MGH, Scriptores 6, hg. von LUDWIG KONRAD BETHMANN, Hannover 1844, S. 300–374, S. 367: *Occidentales populi, dolentes loca sancta Hierosolymis a gentibus profanari, [...] ultum ire parant iniurias Dei in hostes christiani nominis. [...] Exercitus Dei aggressus terminos paganorum, viriliter agit; primumque eis fuit bellum ad pontem Pharphar fluminis, 9. Kal. Martii, ubi Turcorum occisi sunt. Secundum eis fuit bellum apud Niceam, 3. Nonas Martii, in quo etiam pagani victi sunt* (ähnlich ebd., S. 368). An anderer Stelle verweist Sigebert auf den vermeintlichen Polytheismus der Muslime, die den Propheten Mohammad kultisch verehrten: *Hic est Muhammad, cui gentiles adhuc cultum deitas adhibent* (ebd., S. 323).

lung der heiligen Kirche in Jerusalem«, sondern hob im Verlauf seines Werkes immer wieder auf den Aspekt der Unreinheit der Muslime ab.⁷¹ Ekkehard von Aura nannte als Auslöser des Kreuzzugs die Schändung der heiligen Stätten,⁷² und die »Annales Sancti Disibodi« zitierten Lukas 21, 24 »und Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind«, um dann folgerichtig die Muslime als *pagani* zu definieren.⁷³

Besonders aussagekräftig ist die in den letzten Jahren des 11. Jahrhunderts abgeschlossene Weltchronik Frutolfs von Michelsberg⁷⁴ und ihre Bearbeitung durch Ekkehard von Aura. Frutolf fügte in dem bemerkenswerten Versuch, der arabischen Geschichte ein religionsgeschichtliches Fundament zu geben und eine systematische Historisierung der Ungläubigen zu liefern, eine fundierte, insgesamt ausgewogene Darstellung des frühen Islam in seine Weltchronik ein. Erst in seiner Beschreibung des Kreuzzugs wird er polemischer: Doch selbst hier bezeichnete er die Muslime in aller Regel als *barbarae nationes, hostes, sarraceni* und *turci*⁷⁵, nicht als *pagani*.⁷⁶ Sein Bearbeiter und Fortsetzer Ekkehard von Aura hingegen, der selbst mit Welf IV. in den Nahen Osten gezogen war und nach dem Ende des Ersten Kreuzzugs schrieb, än-

71 Beispielhaft: Albert von Aachen, *Historia Hierosolymitana* (wie Anm. 61), S. 271 (Titel), 272: *Cur pateretur gentiles et impios sancta inquinare, et ab his fidelium oblationes asportari, requirit, ecclesia uti pro stabulis, Christianos colaphizari, peregrinos sanctos injuste mercede spoliari, et multis oppressionibus ab his angustiari?* Ebd., 273: *et in terram cognationis tuae quantocius iter accelerabis, calumpnias et iniurias populo nostro et loco sancto reserabis, et suscitabis corda fidelium ad purganda loca sancta Iherusalem [...].* Allerdings siedelte Albert im Gegensatz zu vielen anderen Kreuzzugschronisten die Muslime nicht in den Bereich der polytheistischen Götzenanbeter an.

72 Frutolfs und Ekkehards Chroniken (wie Anm. 7), S. 132: *Bethlehem, domus panis angelorum, stabulum facta est armentorum.*

73 *Annales S. Disibodi*, in: MGH, *Scriptores* 17, ed. GEORG WAITZ, Hannover 1861, S. 6–30, S. 16. Die im Text folgenden Bezeichnungen der Muslime als *sarraceni, mauri* oder *turci* gehen auf Übernahmen aus Kreuzfahrerbriefen zurück (ebd., S. 17–18). Bernold von Sankt Blasien benutzt hingegen durchgehend die Bezeichnung *pagani*: Bernold von Sankt Blasien, *Chronicon*, in: MGH *Scriptores* 5, ed. GEORG HEINRICH PERTZ, Hannover 1844, S. 385–467, S. 464, 466. Den Disiboder Annalen folgen – auch hinsichtlich der Bezeichnung der Muslime – die Paderborner Annalen: *Annales Patherbrunnenses*, hg. von PAUL SCHEFFER-BOICHORST, Innsbruck 1870, S. 105–106.

74 Zu seiner Chronik und dessen Sicht der Muslime: ROTTER, Mohammed in Bamberg (wie Anm. 2), S. 297–299, 337–343.

75 Frutolfs und Ekkehards Chroniken (wie Anm. 7), S. 76, 106, 108, 110, 112, 114; ROTTER, Mohammed in Bamberg (wie Anm. 2), S. 340–341.

76 Allerdings gestaltete Frutolf die Schlacht von Askalon als einen Kampf zwischen *christiani* und *pagani* aus, obwohl seine Vorlage, ein Kreuzzugsbrief, hier noch von *sarraceni* gesprochen hatte: Frutolfs und Ekkehards Chroniken (wie Anm. 7), S. 116 – GOETZ, Der erste Kreuzzug im Spiegel der deutschen Geschichtsschreibung (wie Anm. 62), S. 158.

derte die Begrifflichkeit und versteht unter *sarraceni* und *turci* Ethnien⁷⁷, die Muslime im Allgemeinen bezeichnet er hingegen vor allem als *pagani* und *gentiles*, die er in den grausamsten Farben als Unterdrücker der Christen und Zerstörer ihrer Heiligtümer darstellt.⁷⁸ Die von den Muslimen Getöteten zogen folglich nach seiner Darstellung als Märtyrer unmittelbar ins Paradies ein.⁷⁹ In der zuletzt verfassten, dritten Rezension seines Werkes schließlich wird dieser Gedanke weiter ausgeführt, und Ekkehard fährt nun das gesamte Arsenal anti-islamischer Vorwürfe der Kreuzzugschronistik auf: Die Muslime seien götzenanbetende Polytheisten, die den Christen unerhörte und unmenschliche Qualen bereiteten, weswegen diese als wahre Märtyrer zu gelten hätten; nun aber seien nach dem erfolgreichen Kriegszug der Christen die heiligen Orte vom alten Unrat der Heiden gereinigt.⁸⁰

Besonders farbig ist in dieser Hinsicht die *Passio* des Salzburger Erzbischofs Thiemo, der auf dem Kreuzzug von 1101/1102 den Tod fand.⁸¹ In ihr wird erzählt, wie Thiemo nach seiner Gefangennahme von einem muslimischen König, dem nicht entgangen war, dass der Erzbischof handwerkliche Fähigkeiten als Goldschmied besaß, dazu aufgefordert wird, ein goldenes Götzenbild zu reparieren. Als der dieser Statue innewohnende Dämon der Aufforderung des Christen, aus dieser zu weichen, nicht entspricht, sondern blasphemisch zu fluchen beginnt, zerschlägt Thiemo kurzerhand das Götzenbild, weswegen er ein schreckliches Martyrium erleidet.⁸² Auch der an-

77 Frutolfs und Ekkehards Chroniken (wie Anm. 7), S. 132, 134, 136, 150, 152, 154, 182. Als *turcos* bezeichnete Ekkehard die Seldschuken, als *sarracenos* die Fatimiden.

78 Ebd., S. 132, 134, 144, 148, 154, 156, 160, 162, 330. Auch: *mauros*: S. 156, und *barbaros*: S. 136, 154, 160, 182.

79 Ebd., S. 182, über einen muslimischen Sieg über die Christen: *Sed non cessit eis impune victoria illa, non sua virtute, sed divina dispositione in his, quos ipse non terras ultra, sed paradysum voluit incolere conquista.*

80 Ebd., S. 330: *Ex eisdem Christi confessoribus pauci qui supersunt testari solent, quod recordari miserabile est, nec passum se pedis inter idolatras gratis consecutos, quanto minus victium vel hospiciorum solamina. De tormentis inauditis et innumerabilis, que pro auri exactione passi sunt, quis satis scribere queat [...], ebd., S. 332: Nam inter hec exercitia sacra loca ab inveteratis paganorum spurcitiis mundantur [...].*

81 *Passio Thiemonis archiepiscopi*, ed. GEORG HEINRICH PERTZ, in: MGH *Scriptores* 11, Stuttgart 1854, S. 52–62. Vgl. TOLAN, *Muslims as pagan idolaters* (wie Anm. 21); FAVREAU-LILIE, *Welf IV. und der Kreuzzug von 1101* (wie Anm. 5), S. 434–436, mit weiterer Literatur. Die älteste Passionsgeschichte stammt von einem Augenzeugen, Heinrich von Breitenau.

82 Otto von Freising kritisierte übrigens diese Darstellung mit dem Hinweis, dass bekanntlich auch die Muslime einen Gott verehrten, lediglich Christus nicht als Gottes Sohn anerkannten: Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. ADOLF HOFMEISTER (MGH *Scriptores rer. Germ. in usum scholarum* 45), Hannover 1912, S. 317 – vgl. GOETZ, *Der erste Kreuzzug im Spiegel der deutschen Geschichtsschreibung* (wie Anm. 62), S. 152.

onyme Autor der »Passio Thiemonis archiepiscopi« kann eine Geschichte von der Blutrünstigkeit der muslimischen Gegner erzählen: Der König lässt nämlich nicht nur dem Kirchenmann, sondern auch allen seinen Gefolgsleuten zuerst die Finger und dann die Gliedmaßen abschlagen, um schließlich persönlich das Blut der Märtyrer zu trinken.⁸³ Auch in dieser hagiographischen Schrift kommen also die wichtigsten Feindstereotypen der Kreuzzugschroniken zum Tragen.

Doch solche recht ausführlichen Beschreibungen der Muslime und ihrer Religion sind auch für die späte Salierzeit keineswegs typisch. Denn die meisten Geschichtswerke an der Wende zum 12. Jahrhundert sind in dieser Hinsicht wenig aussagekräftig. Zwar werden Muslime in ihnen etwas häufiger erwähnt als in frühsalischer Zeit.⁸⁴ Doch gerade weil die deutschen Autoren das Geschehen vor allem geschichtstheologisch deuteten und in ihm die Erfüllung göttlichen Wirkens sahen, wurden die Muslime – wenn überhaupt genannt – meist synoptisch als Feinde abgetan, nicht aber ausführlich dargestellt oder polemisch geschmäht. Ohne weitere Beschreibung als *sarraceni*, *turcos*, *barbaros* oder als *infideles* bezeichnen Hugo von Flavigny,⁸⁵ Hariulf von Oudenberg⁸⁶, die »Annales Rosenveldenses«⁸⁷ und die Augsburger Annalen⁸⁸ die Muslime, vereinzelt auch knapp als *vastatores sanctae ecclesiae*⁸⁹ und

83 Passio Thiemonis archiepiscopi (wie Anm. 81), S. 62. Auch in der Vita Mahumeti Embrichos von Mainz finden sich Hinrichtungen aller Art: CAMBIER, Embricho von Mainz: Vita Mahumeti (wie Anm. 68), S. 78; HOTZ, Mohammed und seine Lehre (wie Anm. 28), S. 120.

84 Zum auffälligen Schweigen der Quellen siehe jetzt ausführlich: ROTTER, Mohammed in Bamberg (wie Anm. 2), »von den allerletzten Jahren des Jahrhunderts, die vom Ersten Kreuzzug und seinem Vorlauf überschattet wurden, und von der leidvollen Erfahrung der Pilgerfahrt der deutschen Bischöfe von 1065 abgesehen gab es keinen Anlass, die Feindschaft zu einer Welt hervorzuheben, deren materielle und geistige Errungenschaften uneingeschränkt geschätzt wurden.« (ebd., S. 306).

85 Hugo von Flavigny, Chronicon Virdunense seu Flaviniacense, ed. GEORG HEINRICH PERTZ, in: MGH Scriptores 8, Hannover 1848, S. 285–502, S. 481.

86 Hariulf von Oudenberg (Hariulfus Aldenburgensis), Ex miraculis S. Richarii, ed. GEORG WAITZ, in: MGH Scriptores 15,2, Hannover 1888, S. 919–920, S. 920: *contra impios Turcos ceterosque barbaros arma ferrent.*

87 Annales Rosenveldenses, ed. GEORG HEINRICH PERTZ, in: MGH Scriptores 16, Hannover 1859, S. 99–104, S. 101: *... de cunctis mundi partibus christianitatem Iherusalem armis instructam migrare debere, indeque paganos propulsantem, eam cum finibus suis in perpetuum possidere.*

88 Annales Augustani, ed. GEORG HEINRICH PERTZ, in: MGH Scriptores 3, Hannover 1839, S. 124–136, S. 134–135.

89 Hariulf von Oudenberg (Hariulfus Aldenburgensis), Ex miraculis S. Richarii (wie Anm. 86), S. 920.

ecclesiae persecutores.⁹⁰ Andere Chroniken erwähnen zwar den Kreuzzug, nicht aber die Muslime.⁹¹

Hier ist also Vorsicht geboten. Man darf den Texten nicht größere Homogenität bescheinigen, als sie besitzen. Trotz der herausgearbeiteten Schwerpunkte der Kreuzzugschronistik und einiger weniger erzählender Quellen der Salierzeit haben wir keineswegs eine einheitliche Wahrnehmung der Muslime vor uns, sondern Gleichzeitigkeiten unterschiedlicher Standpunkte kennzeichnen das Bild: weitgehende Ignoranz, aber auch Spuren zutreffenden Wissens, Desinteresse und Neugierde, Angst, Hass, aber auch widerstrebender Respekt. Es ist aber unabhängig von der Textgattung und trotz aller Unterschiede im Detail festzuhalten: Der durch die Kreuzzüge intensivierte Kontakt mit dem Islam scheint weder seitens der Kreuzzugschronisten noch im salischen Reich zu einer tieferen Kenntnis dieser Religion geführt zu haben.

VI

Es bleibt die Frage zu beantworten, ob dieser Befund keine regionalen oder zeitlichen Varianten aufweist und keine Wandlungen durchlief. Ging der Kontakt mit dem Fremden nirgendwo und zu keiner Zeit mit einer Wahrnehmung und größeren Kenntnis seiner wirklichen Eigentümlichkeiten einher?

Wir müssen bedenken, dass die meisten der bislang vorgestellten Texte fernab vom Geschehen, fernab von den Grenzen des Christentums entstanden. Insofern war auch das Bild der Muslime ein gebrochenes, oder genauer: ein doppelt gebrochenes. Denn erstens griffen die Chronisten Vorstellungen ihrer Gewährsleute auf, und zweitens durchliefen diese Informationen einen Prozess der Bearbeitung, Ordnung und Anverwandlung durch den Verfasser. Daher mag es hilfreich sein, bei der Untersuchung christlicher Wahrnehmungen der Muslime auf Autoren zurückzugreifen, die als Augenzeugen und über einen längeren Zeitraum hinweg eine Vorstellung vom Islam entwickeln konnten. Wir müssen uns also in die Grenzgebiete der lateinischen Christenheit begeben, dorthin, wo Christen und Muslime unmittelbaren Kontakt zu-

⁹⁰ *Annales Augustani* (wie Anm. 88), S. 134.

⁹¹ *Annales Ottenburani*, ed. GEORG HEINRICH PERTZ, in: MGH *Scriptores* 5, Hannover 1844, S. 1–9, S. 8; *Annales Sancti Blasii*, ed. GEORG HEINRICH PERTZ, in: MGH *Scriptores* 17, Hannover 1879, S. 276–278, S. 277; *Annales Hildesheimensis*, ed. GEORG HEINRICH PERTZ, in: MGH *Scriptores* 3, Hannover 1839, S. 22–116, S. 50.

einander hatten, also in erster Linie auf die Iberische Halbinsel und in die Kreuzfahrerstaaten des Vorderen Orients. Wir möchten danach fragen, ob anderenorts der Kontakt mit dem Fremden größere Wirkung zeitigte als in Kerneuropa.

Hier soll nicht aufs Neue von Wilhelm von Tyrus die Rede sein, jenem Sprössling des Königreichs Jerusalem, dessen Einstellung zu den Muslimen schon wiederholt Objekt eingehender Studien gewesen ist;⁹² uns ist es darum zu tun, die Wahrnehmung der Muslime vor und während der Salierzeit und nicht in nachfolgenden Jahrzehnten zu behandeln. Fulcher von Chartres hingegen gehört zur Gruppe der Chronisten, die in unserer Epoche und aus eigener Anschauung Muslime beschrieben. Wie Verena Postel gezeigt hat,⁹³ erfuhr Fulchers Einstellung zu seinen Gegnern im Laufe seines Aufenthalts im Vorderen Orient einen allmählichen Wandel. Zwar sah er sie auch am Ende seines Lebens nach wie vor als Feinde. Doch im Gegensatz zur ersten Redaktion seines Werkes wies die zweite, zwischen 1124 und 1127 überarbeitete Fassung gewisse, bezeichnende Unterschiede auf. Die Muslime werden nun nicht mehr als *pagani* oder *impii*, sondern schlicht und ohne religiöse Konnotation als *inimici* bezeichnet, nicht mehr als *gens nefanda gentilium*, sondern als *gens nefaria*. Entsprechend wechselt die Selbstbezeichnung von *christiani* zu *gens nostra*. Eine zwar kritische, aber den Realitäten näher stehende Sicht der Dinge wird erkennbar, ebenso eine Identitätsbildung, die sich nicht mehr allein aus der konfessionellen Zugehörigkeit speist.⁹⁴ Zwar kündigt sich dieser Wandel nur sehr vorsichtig an. Weder

92 RAINER CHRISTOPH SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15), Stuttgart 1977; PETER W. EDBURY/JOHN G. ROWE, *William of Tyre: historian of the Latin East* (Cambridge studies in medieval life and thought, Ser. 4, 8), Cambridge u. a. 1988; RAINER C. SCHWINGES, *Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung: Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus († 1186) und Rodrigo Ximénez de Rada († 1247)*, in: *Toleranz im Mittelalter*, hg. von ALEXANDER PATSCHOVSKY/HARALD ZIMMERMANN (Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, S. 101–127.

93 VERENA EPP, *Fulcher von Chartres: Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges* (Studia humaniora 15), Düsseldorf 1990, S. 41–45.

94 Ähnliches lässt sich über die morgenländischen Christen anführen. Hierzu lediglich zwei Beispiele: Der »Brief an die Nationen und die Juden« des wahrscheinlich an der Wende zum 12. Jahrhundert lebenden griechischen Christen Paul von Antiochien verrät ebenso Kenntnisse des Korans und eine gewisse Offenheit gegenüber dem Islam wie das große Geschichtswerk des syrischen Patriarchen Michael. Zu den Werken vergleiche HERMAN TEULE, *Paul of Antioch's Attitude towards the Jews and the Muslims. His »Letter to the Nations and the Jews«*, in: *The three rings: textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity, and Islam*, hg. von BARBARA ROGGEMA/MARCEL POORTHUIS/PIM VALKENBERG (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, N.S. 11), Dudley, Mass. 2005, S. 91–110, mit Übersetzung des Textes auf S. 100–106; DOROTHEA WELTECKE, *Die »Beschreibung der Zeiten« von Mor*

Fulcher von Chartres noch Walter der Kanzler, der ebenfalls lange Zeit in der Levante verbrachte, geben ausführliche Informationen über den Islam und die Muslime; auch sie übergehen das Andere weitgehend mit Schweigen. Aber dieses nur schwach ausgeprägte Fremdenbild ist leicht anders geformt als bei binneneuropäischen Zeitgenossen.

Ähnliches lässt sich auf der Iberischen Halbinsel beobachten. Eine Reihe von Chroniken aus den ersten drei Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts geben Aufschluss über das Selbstverständnis der iberischen Christen und deren Wahrnehmung ihrer Gegner, wie Ron Barkai herausgestellt hat: die »Historia Silense« (um 1118), das »Chronicon Regum Legionensium« des Bischofs Pelayo von Oviedo (1101–1129), die »Historia Compostellana« (um 1125) sowie die anonyme Chronik des leonesischen Klosters Sahagún (um 1120).⁹⁵ Zu ergänzen ist diese Gruppe um die »Historia Roderici«, also die Lebensbeschreibung des Rodrigo Díaz de Vivar, genannt El Cid.⁹⁶ Was sich bei Fulcher von Chartres erst allmählich ankündigte, ist hier bereits vollständig ausgeprägt: das Selbstverständnis eines Kriegervolks an der Glaubensgrenze. Die *Hispani* übertreffen in diesen Darstellungen ihre Gegner schon allein wegen ihrer Herkunft, nicht nur wegen ihres Glaubens. Dies wird daran erkennbar, dass etwa in der »Historia Silense« islamisierte Einheimische trotz ihrer Apostasie einen höheren Stellenwert einnehmen als afrikanische Muslime.⁹⁷ Dass der Islam auch in den iberischen Chroniken pejorativ gezeichnet wird, kann und soll nicht überraschen; doch versehen die Autoren verschiedentlich nicht nur ihre muslimischen, sondern auch ihre jeweiligen christlichen Gegner mit identischen negativen Attributen. *Crudelis* ist nach der »Historia Roderici« nicht der muslimische Feind, sondern der christliche König

Michael dem Großen (1126–1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 110), Louvain 2003.

- 95 *Historia Silense*, hg. von JUSTO PÉREZ DE URBEL/ATILANO GONZÁLEZ RUIZ ZORILLA (Textos/Escuela de Estudios Medievales 30), Madrid 1959; *Las crónicas latinas de la Reconquista*, Bd. 1, hg. von AMBROSIO HUICI MIRANDA, Valencia 1913, S. 306–337; *Crónicas anónimas de Sahagún*, hg. von ANTONIO UBIETO ARTETA (Textos medievales 75), Zaragoza 1987; *Historia Compostellana*, hg. von EMMA FALQUE REY (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 70), Turnhout 1988. Ich folge hier weitgehend den Ausführungen von Ron Barkai: RON BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo* (Libros de historia 13), Madrid 1984, S. 105–153. Eine Konkretisierung des Befundes muss späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.
- 96 *Historia Roderici vel gesta Roderici Campidocti*, in: *Chronica Hispana saeculi XII*, hg. von JUAN GIL (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 71), Turnhout 1990, S. 47–98.
- 97 PÉREZ DE URBEL/GONZÁLEZ RUIZ ZORILLA, *Historia Silense* (wie Anm. 95), S. 146.

Alfons VI. in seiner Behandlung des Cid und seiner Familie.⁹⁸ Manche in den Kreuzzugschroniken geläufigen Bilder und Begriffe fehlen hier ganz, andere treten hingegen stärker zu Tage. Die Gleichsetzung der iberischen Christen mit dem Volk Gottes des Alten Testaments zum Beispiel wird in der »Historia Silense« betont. Die Muslime hängen zwar einer falschen Sekte an und sind nach der Chronik von Sahagún auch *infideles*, doch als polytheistische Götzendiener werden sie in der iberischen Chronistik der Salierzeit nur in Ausnahmefällen dargestellt. Statt dessen kommen andere Konfliktfelder zur Sprache, und zwar solche, die multireligiösen Grenzgesellschaften allgemein zu eigen sind; zu diesen gehört die Gefahr, die aus der Sicht der Christen von der Promiskuität der Muslime ausging,⁹⁹ die verschiedentlich als heimtückisch und falsch bezeichnet werden.¹⁰⁰ An anderen Stellen bringen die Autoren ihren muslimischen Gegnern hingegen durchaus Respekt entgegen und räumen ihnen ehrenvolles Verhalten ein.¹⁰¹

Die »Historia Compostellana« fällt etwas aus dem Rahmen. Dort werden die besonders scharfen Repressalien der Christen auf die große Grausamkeit der Muslime zurückgeführt, denen überdies vorgeworfen wird, ihren Religionsstifter als Heiligen zu verehren.¹⁰² Doch waren an der Redaktion der »Historia Compostellana« nachweislich französische Autoren beteiligt, selbst wenn das Ausmaß ihrer Mitarbeit in der Forschung umstritten ist.¹⁰³ Die Eigentümlichkeiten der iberischen Texte

-
- 98 *Historia Roderici* (wie Anm. 96), S. 63, 67. Lediglich die neu eindringenden Almoraviden werden als *gentes barbarae* bezeichnet, die *sevissime* voringen: ebd., S. 84.
- 99 HUICI MIRANDA, *Las crónicas latinas de la Reconquista*, Bd. 1 (wie Anm. 95), S. 314–316; UBIETO ARTETA, *Crónicas anónimas de Sahagún* (wie Anm. 95).
- 100 PÉREZ DE URBEL/GONZÁLEZ RUIZ ZORILLA, *Historia Silense* (wie Anm. 95), S. 186–187, 194–196; BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval* (wie Anm. 95), S. 136–140. Auch die Usatges von Barcelona heben besonders auf diesen Punkt ab, ebenso auf die Gefahr der Apostasie: DONALD J. KAGAY, *The essential enemy: The image of the Muslim as adversary and vassal in the law and literature of the Medieval Crown of Aragon*, in: *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: Perception of other*, hg. von DAVID R. BLANKS/MICHAEL FRASSETTO, New York 1999, S. 119–136, S. 121–122.
- 101 BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval* (wie Anm. 95), S. 137. Über das Gegenbild, also die Wahrnehmung der Christen seitens der iberischen Muslime: ALESSANDRO VANOLI, *Immagini dell'»altro« nelle fonti arabo-spagnole tra i secoli X e XI*, in: *Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare (secoli IX–XIII)*, hg. von MARCO MESCHINI, Milano 2001, S. 29–50. Vgl. auch ALESSANDRO VANOLI, *La Spagna delle tre culture: ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito* (Temi 1), Roma 2006, S. 99–124.
- 102 FALQUE REY, *Historia Compostellana* (wie Anm. 95), S. 63f., 174–176, 262–264, 307–312. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval* (wie Anm. 95), S. 137.
- 103 LUDWIG VONES, *Die »Historia Compostellana« und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130* (Kölner historische Abhandlungen 29), Köln 1980, S. 41–74; FALQUE REY, *Historia Compostellana* (wie Anm. 95), XIII–XX.

treten noch deutlicher zu Tage, wenn wir sie mit anderen, ebenfalls die Reconquista abhandelnden Schriften vergleichen, die in der Gallia entstanden oder von französischen Autoren verfasst wurden. Der bereits erwähnte »Pseudo-Turpin« etwa oder die »Chanson de Roland« zeichnen ein Bild der Muslime, das viel stärker demjenigen der Kreuzzüge verpflichtet ist: die Gegner sind götzenanbetende *pagani*, die es zu vernichten gilt, die von ihnen getöteten Christen hingegen ausdrücklich Märtyrer, die durch ihren Tod das Himmelreich erlangen.¹⁰⁴

Selbst die ausdrücklich anti-islamischen, apologetischen Schriften der iberischen Halbinsel weisen größere Kenntnis des Islam auf als ihre zentraleuropäischen Pendanten. Bekanntlich verfassten jenseits der Pyrenäen verschiedentlich sowohl Christen unter muslimischer Herrschaft, so genannte Mozaraber, als auch ehemalige jüdische oder muslimische Apostaten Schriften gegen den Islam.¹⁰⁵ Der bekannteste dieser Autoren ist zweifellos Petrus Alfonsi, dessen »Dialogus contra Iudaeos« auch einen Abschnitt über die vermeintlichen Irrlehren der Muslime enthält.¹⁰⁶ Zwar polemisierten Petrus und die iberischen Verfasser vergleichbarer Schriften¹⁰⁷ scharf gegen den Islam und seinen Stifter, den sie als Betrüger und Haeresiarchen darstellen, sie zeigen jedoch zugleich gute Kenntnisse nicht nur der in arabischer Sprache verfassten

104 HANS-WILHELM KLEIN, Der Kreuzzugsgedanke im Rolandlied und in der neueren Kreuzzugsforschung, in: Die Neueren Sprachen 5, 1956, S. 265–285; ADALBERT HÄMEL, Der Pseudo-Turpin von Compostela, aus dem Nachlass hg. von ANDRÉ DE MANDACH (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1965,1), München 1965; NIKOLAS JASPERT, Karolingische Legitimation und Karlsverehrung in Katalonien, in: Von Einhardts Karlsvita zum Pseudo-Turpin, hg. von KLAUS HERBERS (Jakobus-Studien 14), Tübingen 2003, S. 121–158 und die weiteren Beiträge ebd. und in: El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto Jacobeo y el culto de Carlomagno, hg. von KLAUS HERBERS, Santiago de Compostela 2003.

105 THOMAS E. BURMAN, Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050–1200 (Brill's studies in intellectual history 52), Köln 1994, konstatiert einen gewissen intellektuellen Aufschwung der Mozaraber im 11. Jahrhundert, bescheinigt ihnen gute Kenntnisse des Islam, die sie nachweislich aus der Lektüre des Korans und des Hadith gewannen.

106 Der Dialog des Petrus Alfonsi: seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften, hg. von KLAUS-PETER MIETH, Berlin 1982, S. 62–73.

107 BURMAN, Religious polemic and the intellectual history (wie Anm. 105) und THOMAS E. BURMAN, »The Tathlith al-wahdaniyah« and the Twelfth-Century Andalusian-Christian Approach to Islam, in: Medieval Christian Perceptions of Islam, hg. von JOHN VICTOR TOLAN, New York 1996, S. 109–131 mit Hinweisen auf zwei einschlägige Texte. Die »Disputatio Abutalib« hingegen ist wohl im 14. Jh. entstanden: KLAUS REINHARDT, Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo, in: Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, hg. von HORACIO SANTIAGO-OTERO (SIEPM, Rencontres de Philosophie Médiévale 3), Turnhout 1994, S. 191–212.

apologetischen Schriften des Vorderen Orients und der theologischen Schriften des lateinischen Christentums, sondern auch Vertrautheit mit dem Koran und sogar mit verschiedenen Hadith-Sammlungen, wie sie nur aus der spezifischen Situation des religiösen Grenzraums erklärbar sind.¹⁰⁸ Diese iberische Wahrnehmung der Muslime und ihrer Religion floss vor allem über das Werk des Petrus Alfonsi in das »Corpus Tolanum« und damit seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in das Wissen des restlichen Europa ein. Ähnliches lässt sich über die einflussreiche »Disciplina Clericalis« des Petrus Alfonsi sagen, dessen Geschichten mit einer gewissen Selbstverständlichkeit Islam und Christentum parallelisieren.¹⁰⁹

Der Befund ist deutlich und sollte im Grunde nicht überraschen: An beiden Enden des Mittelmeers entwickelten sich Grenzgesellschaften mit eigenen, von Kerneuropa durchaus abweichenden Merkmalen. Zu diesen gehörte auch der Krieg, der hier jedoch weniger als Kreuzzug, sondern als typischer Grenzkrieg – mit Scharmützeln, Razzien, Verschleppungen und Beutezügen – geführt und dargestellt wurde.¹¹⁰ Der Krieg im Heiligen Land und auf der Iberischen Halbinsel war in erster Linie Grenzkrieg, solange keine auswärtigen Kreuzfahrer zu den

108 JOHN TOLAN, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Tallahassee 1993, S. 27–31. Ibn Hazm († 1064) erwähnte bereits für das muslimische Al-Andalus Glaubensgespräche mit Christen: BURMAN, »The Tathlith al-wahdaniyah« (wie Anm. 107), S. 110. Zu den Vorlagen des Petrus Alfonsi: HOTZ, Mohammed und seine Lehre (wie Anm. 28), S. 67–68.

109 Petri Alfonsi *Disciplina clericalis*, hg. von ALFONS HILKA/WERNER SÖNDERHELM (Acta Societatis scientiarum Fennicae 38/4), Helsingfors 1911; TOLAN, *Petrus Alfonsi and his medieval readers* (wie Anm. 108), S. 76–78.

110 MARÍA MARTÍNEZ MARTÍNEZ, La cabalgada: un medio de vida en la frontera murciano-granadina (siglo XIII), in: *Miscelánea Medieval Murciana* 113, 1986, S. 51–62; JUAN CARLOS DOCEL DOMÍNGUEZ, La táctica de la batalla campal en la frontera de Granada durante el siglo XV, in: *Actas del Congreso La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (siglos XIII–XVI)*, Lorca-Vera 1994, Almería 1997, S. 137–144; MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, La caballería popular en la frontera, in: *Estudios de frontera: actividad y vida en la frontera*, Jaén 1998, S. 333–348; EMILIO MARTÍN GUTIÉRREZ, Ordenanzas jerezanas del siglo XV sobre la milicia concejil y la frontera de Granada, in: *Historia. Instituciones. Documentos* 28, 2001, S. 377–390; FRANCISCO GARCÍA FITZ, Una frontera caliente: la guerra en las fronteras castellano-musulmanas (siglos XI–XIII), in: *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI–XIV)*. Seminario celebrado en la Casa de Velázquez y la Universidad Autónoma de Madrid (14–15 de diciembre de 1998) (Collection de la Casa de Velázquez 75), Madrid 2001, S. 159–179; MANUEL ROJAS GABRIEL, El valor bélico de la cabalgada en la frontera de Granada (c. 1350–c. 1481), in: *Anuario de estudios medievales* 31, 2001, S. 295–328; BERTRAM TURNER, Überlappende Gewalträume. Christlich-islamische Gewaltwahrnehmung zwischen Polemik und Alltagsrationalität, in: *Gewalt im Mittelalter* (wie Anm. 41), S. 225–250, S. 232–234; RONNIE ELLENBLUM, *Crusader Castles and Modern Histories*, Cambridge 2007, S. 105–165.

Kämpfern hinzustießen. Diese Grenzgesellschaften schufen sich ihre eigenen Bilder des Islam.

VII

Die europäische Expansion der Salierzeit brachte also durchaus differenzierte Wahrnehmungsformen hervor, und zwar gerade dort, wo die Religionen aufeinandertrafen. Die Grenzräume des ausgehenden 11. und des beginnenden 12. Jahrhunderts waren weniger Scheidelinien zwischen den Religionen und ihren Kulturen als vielmehr Kontaktzonen – »zone intermedian«, wie es Paul Zumthor formulierte, oder »middle grounds«, um einen Begriff Richard Whites aufzugreifen.¹¹¹ Gerade die jüngere spanische Forschung hat gezeigt, dass dieser Zwischenraum größere Durchlässigkeit aufwies, als lange angenommen.¹¹² Zwar ist bei diesem Bild auch Zurückhaltung geboten. Die Grenzgesellschaften des Hochmittelalters waren nicht multikulturell *avant la lettre*, erst recht waren sie keine toleranten Gesellschaften im modernen Sinne des Wortes. Ein pragmatischer Umgang miteinander, der sich aus den Notwendigkeiten des Alltags entwickelt hatte, prägte diese Welt und führte zu eigenen Wahrnehmungsformen. Noch lange markierte auch an den Glaubensgrenzen die Missachtung, das Übergehen des Anderen das Verhältnis zwischen den Religionen. Eine »Ideologie des Schweigens« kennzeichnet die interreligiösen Beziehungen viel stärker, als es diese Übersicht zeitgenössischer Stimmen vermuten lässt.¹¹³ Auch wurden selbst in der Levante und auf der Iberischen Halbinsel im 12. und 13. Jahrhundert vereinzelt für Binneneuropa typische

111 PAUL ZUMTHOR, *La mesure du monde: représentation de l'espace au Moyen Âge* (Poétique), Paris 1993, S. 234–257; RICHARD WHITE, *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815* (Cambridge studies in North American Indian history), Cambridge u. a. 1991. Zum Begriff des Middle Ground: CHRISTOPH MARX, *Grenzfälle. Zu Geschichte und Potential des Frontierbegriffs*, in: *Saeculum* 54, 2003, S. 123–143, S. 124. Aus soziologischer und philosophischer Perspektive: EHRHARDT CREMERS, *Relativität der Grenze – Grenzen der Relativität: über das Bewusstsein einer lebensweltlichen Herausforderung* (Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung 13), Aachen 1990, S. 7, 122–134.

112 NIKOLAS JASPERT, *Grenzen und Grenzräume im Mittelalter: Forschungen, Konzepte und Begriffe*, in: *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropas*, hg. von KLAUS HERBERS/NIKOLAS JASPERT (Europa im Mittelalter, Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 9), Berlin 2007, S. 43–70 mit weiterer Literatur.

113 CHARLES J. HALPERIN, *The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier*, in: *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly* 26, 1984, S. 442–466.

Feindbilder tradiert: Der Vorwurf der Götzendienerei zum Beispiel findet sich bei manchen in den Kreuzfahrerherrschaften entstandenen Schriften – ob dies aus Rücksicht auf die Erwartungen christlicher Rezipienten erfolgte oder wirklich einen Reflex verzerrter Wahrnehmung darstellt, dürfte kaum zu klären sein.¹¹⁴ Auch politische Ereignisse wie die Zuspitzung christlich-islamischer Antagonismen auf der Iberischen Halbinsel durch die Expansion der Almoraviden und den Einfluss des Kreuzzugsgedankens sind in Rechnung zu stellen. Doch in der Tendenz unterschied sich das Bild des Islam in den interreligiösen Grenzräumen erkennbar von den vergleichsweise unveränderlichen Vorstellungen in Kerneuropa und den aus dem Glaubenskrieg heraus entstandenen Beschreibungen der Kreuzzugschroniken.

Hier bahnte sich eine Epoche veränderter wertekategorialer Impulse in der Geschichte der christlich-islamischen Beziehungen an, die Richard Southern optimistisch als »The Century of Reason and Hope« bezeichnet hat und die mit den Namen Petrus Venerabilis, Otto von Freising, Wilhelm von Tyrus und Roger Bacon verbunden ist.¹¹⁵ Sie löste, um in der Diktion Southernns zu bleiben, »The Age of Ignorance« ab, zu der nach Ausweis des englischen Gelehrten auch die Salierzeit gehörte. Es dürfte deutlich geworden sein, dass sich dieses »neue Europa« bereits an der Wende zum 12. Jahrhundert und nicht erst zu dessen Mitte ausbildete, die späte Salierzeit in dieser Hinsicht mithin eine Wendezeit darstellt. Allerdings ereignete sich dieser Wandel nur sehr allmählich und an den Grenzen Europas, nicht in seinem Kern. Ob damit die Peripherie des Kontinents zur Zeit der Salier einen kulturellen Vorsprung gegenüber dem Zentrum aufwies oder aber einen ersten, unwillkommenen Weg zu späterer Akkulturation und Assimilation einschlug – dies ist vom Standpunkt des modernen Betrachters abhängig.

114 Beispiele finden sich in BENJAMIN Z. KEDAR, *Crusade and mission: European approaches toward the Muslims*, Princeton, NJ 1984, S. 89–95.

115 SOUTHERN, *Western views of Islam in the Middle Ages* (wie Anm. 13).