

Gott möge sie verfluchen

Die Bewertung der Franken in Ibn Shaddads Geschichte Saladins

Diplomarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades
einer Magistra der Philosophie

an der Karl-Franzens-Universität Graz

vorgelegt von
Nicole NAGER

am Institut für Geschichte
Begutachterin: Ao. Univ.Prof.ⁱⁿ i.R. Dr.ⁱⁿ Käthe Sonnleitner

Graz, 2018

Ehrenwörtliche Erklärung

Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen nicht benutzt und die den Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen inländischen oder ausländischen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht. Die vorliegende Fassung entspricht der eingereichten elektronischen Version.

Datum:

Unterschrift:

Vorwort

An dieser Stelle möchte ich allen danken, die mich während des Studiums und der Entstehung dieser Arbeit unterstützt und begleitet haben.

Meiner Mama, die mir jeden Tag mit einem offenen Ohr zur Seite steht, Verständnis zeigt und immer für mich da ist. Meinem Papa für jede Geschichte, die er aus einem fremden Land mitbringt, und jede Diskussion, die wir führen.

Meiner Schwester Eva für die notwendige Ablenkung in Krisensituationen und meinem Bruder Thomas für jeden schlechten Witz zur Aufmunterung.

Fabian, der mit mir erwachsen wurde und sich bis heute weigert weniger als das Beste in mir zu sehen.

„You’re the anchor that I tie to my brain.“

Meiner Betreuerin, Frau Ao. Univ.-Prof.ⁱⁿ i.R. Dr.ⁱⁿ Käthe Sonnleitner für die Betreuung und beruhigenden Worte, aber auch dafür, die Liebe zur Mittelaltergeschichte in mir geweckt zu haben.

Mein besonderer Dank gilt Frau Mag.^a Ingrid Schlegl, die mir die Welt des Orients in ihren hervorragenden Lehrveranstaltungen näher brachte und mich Woche für Woche mehr dafür begeisterte. Vielen Dank auch für die wissenschaftlichen Hilfestellungen, die bestärkenden Worte und dafür, mir zu beweisen, dass sich eine tiefsitzende Liebe zu Hollywoodfilmen und wissenschaftliches Arbeiten nicht gegenseitig ausschließen müssen.

Inhaltsangabe

1. Einleitung, Problemstellung, Forschungsstand	1
2. Theoretische und methodische Grundlagen	8
2.1 Othering	8
2.1.1 Definition	8
2.1.2 Formen des Othering	8
2.1.2.1 Stereotyp	10
2.1.2.2 Vorurteil	11
2.1.3 Das geographische Other	12
2.1.4 Orientalismus	13
2.1.5 Andere Möglichkeiten des Othering	13
2.2 Historischer Hintergrund	14
2.2.1 Das 12. Jahrhundert im Nahen Osten	14
2.2.2 Die Karriere des Salah ad-din (Saladin)	16
2.2.3 Der dritte Kreuzzug	19
2.3 Arabische Historiographie	20
2.3.1 Entwicklung der Geschichtsschreibung	21
2.3.2 Historiographie des 12. Jahrhunderts	26
2.3.2.1 Die Biographie	26
2.3.2.2 Arabische Literatur über die Kreuzzüge	30
2.4 Arabische Wissenschaft	34
2.4.1 Anfänge der Wissenschaft	34
2.4.2 Das Zentrum der Wissenschaft	38
2.4.3 Geographische Studien	40
3. Die Konstruktion des Fremden	43
3.1 Antike Ethnographie	43
3.1.1 Der antike Begriff des „Barbaren“	44
3.1.2 Die Darstellung der Barbaren in antiken Quellen	46
3.1.3 Stereotype Darstellungen	47
3.1.4 Benennung der Barbaren	50
3.2 Die Wahrnehmung der Franken aus muslimischer Sicht	52
3.2.1 Wie die Muslime sich selbst sehen	52
3.2.2 Die Wahrnehmung Europas	56
3.2.3 Die Darstellung der Franken über die Klimatheorie	59
4. Quellenanalyse	64
4.1 Autor und Werk	64
4.2 Die Darstellung der Franken bei Ibn Shaddad	66
4.2.1 Eigenheiten der Franken	67
4.2.1.1 Das other in der Bezeichnung der Franken	67

4.2.1.2 Recht	67
4.2.1.3 Frauen	69
4.1.2.4 Aussehen	72
4.2.2 Charakter der Franken	75
4.2.2.1 Tapferkeit	75
4.2.2.2 Angst und Verrat	79
4.2.3 Religion	82
4.2.3.1 Die Pilgerfahrt	82
4.2.3.2 Das Heilige Kreuz	84
4.2.3.3 Wissen über das Christentum	86
4.2.3.4 Kriegsmotivation und die Rolle Jerusalems	88
4.2.4 Kontakt und Austausch	91
4.2.4.1 Kontakt unter den Soldaten	93
4.2.4.2 Kultureller Austausch der Obrigkeiten	94
4.2.5 Darstellung fränkischer Herrscher	97
4.2.5.1 Positive Wertung von Herrscherfiguren	98
4.2.5.2 Neutrale Wertung aus muslimischer Sicht	99
4.2.5.3 Negative Wertung fränkischer Herrscher	102
5. Fazit	104
6. Quellen- und Literaturverzeichnis	109

1. Einleitung, Problemstellung, Forschungsstand

Bürgerkriege, Flüchtlingskrise und täglich neue Meldungen zur politischen Situation im Nahen Osten rücken den Islam immer mehr in den Fokus der Menschen. Zugleich gelten die arabischen Länder immer noch als Sehnsuchtsländer, in denen ein bisschen vom mythischen Zauber der Vergangenheit erhalten geblieben ist. 1001 Nacht mag viele Nächte her sein, doch wünschen sich viele den sternenklaren Wüstenhimmel einmal selbst betrachten zu können. Die Perspektive des Nahen Ostens auf Europa wird großteils einseitig dargestellt. Beiderseits herrschen Stereotypisierungen und Vorurteile vor, die den gesellschaftlichen und politischen Austausch beeinflussen. Europa hat eine klare Vorstellung vom Nahen Osten, geprägt durch viele Jahrhunderte an Geschichte, welche die Europäer entscheidend in ihrer Meinungsbildung prägt. Europas Sicht auf die Welt ist zur Genüge bekannt, dafür sorgte seit jeher der reiche Bestand an literarischen Überlieferungen. Doch wie sieht es auf der *anderen* Seite aus?

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Bewertung des europäischen *Anderen* aus der Sicht des muslimischen Mittelalters. Wer sind die Franken, wie verhalten sie sich, welche Merkmale charakterisieren die Völker des Nordens? Zur Beantwortung dieser Fragen soll auf die arabische Literatur der Kreuzzugszeit eingegangen werden, im Speziellen liegt der Fokus auf dem Werk des arabischen Autors und Gelehrten *Ibn Shaddad*, der eine Biographie über den Ayyubidensultan *Salah ad-Din* verfasst hat. Anhand des Themenbereiches der Kreuzzüge, die den ersten langfristigen Kontakt zwischen europäischen Christen und Muslimen darstellten, sollen Fragen über die Vorstellungen und Stereotype der arabischen Welt hinsichtlich Europas erschlossen werden. Welche Ideen und Vorurteile beeinflussen die muslimischen Gemüter dabei schon seit dem 9. Jahrhundert, als die arabische Wissenschaft ihre Blütezeit erlebte? Wie entwickelt sich das Verhältnis zwischen Muslimen und Franken im Verlauf der Jahrhunderte bis ins 12. Jahrhundert? Diese Gedanken sollen erwogen werden, indem zunächst ein Blick auf die Entwicklung bestimmter Topoi seit der Antike geworfen wird. Ein Vergleich mit den geographischen Studien arabischer Gelehrter und der Literatur des 12. Jahrhunderts soll anschließend zeigen, wie hartnäckig sich Stereotypisierungen in der Gesellschaft gehalten haben. Den Rahmen für die Ausführungen liefert das Konzept des *othering*. Die theoretischen Ausführungen sollen im Praxisteil Anwendung finden, wenn *Ibn Shaddads* Werk auf seine Form des *othering* untersucht wird.

Zur Erschließung der oben erwähnten Fragen dient neben den geographischen Studien der frühen arabischen Gelehrten, allen voran *al-Masudi* mit seinem Werk „*Les Prairies d’Or*“, auch die Geschichte des Sultans *Salah ad-Din Yusuf bin Ayyub*, des berühmten Ayyubidenherrschers *Saladin*, von *Baha al-Din Ibn Shaddad*. Anhand von Auszügen aus den geographischen Studien soll zunächst die Basis zur Analyse der Biographie von *Ibn Shaddad* und damit der Hauptquelle gelegt werden. Es bedarf einer kurzen Beschäftigung mit den wissenschaftlichen Studien des muslimischen Mittelalters, um die Entwicklung von verschiedenen Stereotypen nachvollziehen

bzw. sie in der Hauptquelle wiedererkennen zu können. Da *al-Masudis* Werk, das später in für die Arbeit relevanten Auszügen ausführlicher erwähnt werden soll, als Hauptwerk der arabischen Geographie gilt, wird ihm und seinen Zeitgenossen ein eigenes Kapitel gewidmet. Die Wahl der Hauptquelle gestaltete sich zunächst schwierig. Obwohl sich der Darstellung der Franken per se nur wenige arabische Autoren der Kreuzzugszeit widmeten, können die meisten von ihnen als Quelle zur Erschließung der muslimischen Perspektive herangezogen werden, wenn sie in den fränkisch besetzten Gebieten lebten oder mit der Levante in Kontakt standen. Meine Wahl fiel auf *Ibn Shaddads The Rare and Excellent History of Saladin*, weil einerseits persönliches Interesse an der Zeit und den Protagonisten des Dritten Kreuzzuges besteht, da die Bedeutung der Kreuzzüge auch für die heutige Zeit nicht von der Hand gewiesen werden kann. Andererseits liefert *Ibn Shaddad* eine Biographie, wie sie im arabischen Raum zu dieser Zeit nur sehr selten war und die an rhetorischer Propaganda kaum zu überbieten ist. Seine Darstellung *Saladins* als idealer Krieger des Islam steht im Gegensatz zum christlichen Konzept der Kreuzritter und zeigt zugleich die Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen auf. Die europäische Gegenwelt zum Islam wird bei *Ibn Shaddad* gut ersichtlich. Zusätzlich erlaubt *Ibn Shaddads* chronologischer Zugang zum Thema auch die Erschließung des kulturellen Austausches der verschiedenen Beteiligten. Es ist möglich anhand seiner Schilderungen sowohl die negativen, als auch die positiven Ansichten wahrzunehmen, die in der arabischen Gesellschaft hinsichtlich der Franken Gültigkeit besaßen. Bei *Ibn Shaddads* Darstellung handelt es sich um einen Augenzeugenbericht, der einen klaren Wahrheitsanspruch stellt. Anhand von Vergleichen mit Ausführungen aus der Sekundärliteratur soll analysiert werden, inwieweit bestimmte Charakterisierungen auf den persönlichen Kontakt mit dem fränkischen Gegner zurückgehen und wo Stereotypisierungen von früheren Autoren übernommen wurden.

Ein Teil dieser Vergleichsanalytik basiert auch auf dem Heranziehen antiker Quellen. Die Wahrnehmung und Beurteilung des Fremden ist keinesfalls eine mittelalterliche Entwicklung, sondern beginnt bei den frühen Griechen. Tatsächlich kann Homer im Grunde als Begründer des *othering* bezeichnet werden, ein Begriff, der noch geklärt werden soll. Immerhin grenzte er erstmals eine Gruppe von Menschen von seiner, griechisch- sprechenden Gruppe ab. Griechische und römische Schilderungen fremder Kulturen und Völker müssen daher ebenso Gegenstand der Analyse sein, um eine historische Grundlage zur Ausbildung von Stereotypen und Topoi im arabischen Raum zu bieten. Bezugnehmend auf die Multikulturalität der heutigen Gesellschaft ist die Herkunft von Stereotypen in Hinblick auf Volksgruppen besonders wichtig. Da die antiken Quellen zur Wahrnehmung fremder Völker, die von *Homer* und *Herodot* über *Aristoteles* bis zu *Caesar*, *Seneca* oder *Tacitus* reichen und damit fast die gesamte Epoche der Antike abdecken, an der Zahl schier unendlich sind, war eine Einschränkung der Vergleichsstellen zwingend notwendig. Ich entschied mich für eine thematische Gliederung basierend auf besonderen Merkmalen, die sowohl in den antiken Quellen, als auch in den arabischen Schriften zu finden waren. Kurz gesagt umfasst die Analyse der antiken Passagen sowohl klimatologische Gegebenheiten, als auch äußerliche Charakteristika, Persönlichkeitszüge und Gewohnheiten fremder Völker. Obwohl auch die griechischen Quellen zum Thema zahlreich vorhanden sind,

wählte ich großteils lateinische Quellen, die mir grundsätzlich besser vertraut sind. In der Folge konnte erschlossen werden, welche Vorstellungen die arabischen Wissenschaftler des 9. Jahrhunderts aus der antiken Tradition übernommen hatten und welche davon auch im 12. Jahrhundert Gültigkeit besaßen.

Als unerwartet großes Problem gestaltete sich die korrekte Nomenklatur der Personen und Völker. Bedingt durch die Tatsache, dass ich nicht arabisch spreche, war ich für die Untersuchung der Quellen auf Übersetzungen angewiesen. Da deutsche Übersetzungen arabischer Texte grundsätzlich rar sind, liegen die meisten Translationen in englischer oder französischer Sprache vor. Dadurch weichen die Benennungen allerdings abhängig von Sprache, Zeit der Übersetzung und Autor voneinander ab. Als zusätzlich problematisch erwies sich der Umstand, dass auch in der Sekundärliteratur unterschiedliche Nomenklaturen Anwendung finden. Während die deutsche Literatur oftmals eine Annäherung der arabischen Namen an die eigene Sprache versucht, halten sich etwaige andere Autoren möglichst nahe an das arabische Original. Ein *richtiger* Umgang mit den Bezeichnungen außerhalb des arabischen Originals schien beinahe unmöglich. Dementsprechend wählte ich den für mich am ehesten nachvollziehbaren Weg. Für diejenigen Persönlichkeiten und Völker, die *Ibn Shaddad* in seinem Werk nennt, übernahm ich schlicht die Nomenklatur aus der Übersetzung von D.S. Richards.¹ So wurde aus *Salah ad-Din* wie in den anderen Werken über ihn *Saladin*, oder aus Renaud de Châtillon, *Saladins* fränkischen Erzfeind, Prinz Reynald von Châtillon. Wann immer andere, zumeist fränkische Persönlichkeiten auftraten, die von *Ibn Shaddad* nur mit ihren Titeln versehen oder für nicht wichtig genug erachtet wurden, genauer benannt zu werden, hielt ich mich an die englischen Nomenklatur, wie sie von Carole Hillenbrand vorgegeben wird. Nur in den übrigen Fällen wählte ich die deutsche Bezeichnung, welche der Sekundärliteratur geschuldet ist. Bei den griechischen und lateinischen Textziten wählte ich die deutsche Version, da alle Übersetzungen in die deutsche Sprache von mir selbst stammen.

Da sich der theoretische Teil dieser Arbeit auf Sekundärliteratur stützt, soll nun ein kurzer Überblick über den Forschungsstand sowohl zum allgemeinen Teil, als auch zur Wahrnehmung der Franken aus muslimischer Sicht folgen.

Den wissenschaftlichen Rahmen für diese Arbeit liefert das Konzept des *othering*. Dieses soll an einer anderen Stelle noch näher beleuchtet werden. In einem Kapitel² von Hegels Werk *Phänomenologie des Geistes* findet *othering* als wissenschaftliches Konzept seinen Ursprung. Seitdem hielt die Frage nach der Wahrnehmung von *other* und *self* Einzug in viele Bereiche der Wissenschaft. Simone de Beauvoir beispielsweise setzte das Konzept im Werk „*Das andere Geschlecht*“ um. Dabei definierte sie die Frau als gesellschaftlichen Gegenpol zur Norm des Mannes. Danach fand das Konzept des *othering* auch in der Kontinentalphilosophie, in der Ethno-

¹ Vgl. Baha al- Din Ibn Shaddad. *The Rare and Excellent History of Saladin*. Translated by: D.S. Richards. 2016, New York (Routledge Taylor& Francis Group).

² Gemeint ist das Kapitel „Knechtschaft und Herrschaft“ in: *Phänomenologie des Geistes*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 1807.

und Anthropologie oder der Pädagogik Anwendung. Mit den postkolonialen Studien hielt auch der Orientalismus Einzug in das Gebiet des *othering*. Als Begründer des Orientalismus kann Edward Said genannt werden, der 1978 ein Buch zu diesem Thema verfasste, welches einen Blick auf die Wahrnehmung des Orients aus Sicht des scheinbar überlegenen Europa wirft. Er etablierte mit seinem Werk die postkolonialen Studien als eigenen Forschungszweig. Grundsätzlich bezeichnete er den Orientalismus als „Wissenssystem über den Orient.“³ Die Vorstellung, zwischen Okzident und Orient würde eine Dichotomie bestehen, hält er für irreführend. Auch kritisiert Said in seinem Werk die europäischen Ansätze der Orientalistik, da sie von einer gesetzten europäischen Überlegenheit dem Morgenland gegenüber ausgehen würden. Auch Johannes Fabian befasste sich in den 1980er- Jahren eingehend mit dem *othering*. „*Othering* ist die Einsicht, dass die Anderen nicht einfach gegeben sind, auch niemals einfach gefunden oder angetroffen werden - sie werden gemacht.“⁴, schreibt er. In seinem Artikel „*The other revisited*“⁵ verfasst er selbst eine Rezension zu seinen Werken, die einen Einblick in seine Sichtweise zum *othering* erlauben. Für diese Arbeit wählte ich verschiedene Artikel zum Thema *othering*, allen voran Jean-Francois Staszaks Beitrag „*Other/otherness*“⁶. Darin liefert er eine kurze, aber prägnante Zusammenfassung zum Konzept des *othering*, die alle für diese Arbeit wichtigen Begrifflichkeit und Thesen beinhaltet. Er definiert sowohl den Begriff des *other*, als auch die Entwicklung von *othering* auf Basis der geographischen und anthropologischen Studien. Zusätzlich erwies sich Lajos Brons Artikel „*Othering, an analysis*“⁷ als wahrer Fundus an Information, was die tiefergehende Definition des Konzeptes betrifft. Der Artikel behandelt neben der allgemeinen Definition auch die verschiedenen Arten des *othering* und eine empirische Analyse. Für diese Arbeit war vor allem der erste Teil seines Artikels nützlich.

Da sich der Hauptteil der Arbeit jedoch mit der Wahrnehmung der Franken während des Dritten Kreuzzuges befasst, stammt auch ein Großteil der Sekundärliteratur aus diesem Forschungsfeld. Die Literatur zum Dritten Kreuzung ist umfassend und zahlreich. Sowohl in der deutschen, als auch in der fremdsprachigen Forschung gibt es zahlreiche Werke zum Thema, die sich zumeist auf die jeweiligen Könige und ihre Rolle im Kreuzzug beziehen. Vor allem Richard I. Löwenherz Rolle als direkter Verhandlungspartner von *Salah ad-Din* stand immer im Zentrum der wissenschaftlichen Tätigkeit zum Dritten Kreuzzug. Mir diente in diesem Zusammenhang vor allem Hannes Möhring als Quelle, der mehrere Werke zum Dritten Kreuzzug verfasste. Im Zentrum seiner Schriften stehen dabei *Saladin* und seine Zeit bzw. seine Strategien. Besonders das Werk „*Saladin - der Sultan und seine Zeit 1138-1193*“ bot eine gute Basis für den historischen Hinter-

³ Said, Edward. Orientalismus. 1981, Frankfurt (Ullstein Verlag). S. 14.

⁴ Zitat von: <http://sciencev1.orf.at/news/146963.html> (eingesehen am 07.05.2018)

⁵ Fabian, Johannes. The other revisited: Critical afterthoughts. In: Anthropological Theory. 2006, London (Sage Publications).

⁶ Staszak, Jean- Francois. Other/otherness. In: International Encyclopedia of Human Geography. 2008, Elsevier.

⁷ Lajos, Brons. Othering, an Analysis. In: Transcience. A Journal of Global Studies 6 (1), S. 69-90.

grund dieser Arbeit. Selbiges gilt für Paul Cobbs „*Der Kampf ums Paradies*“, der mit seinem 2014 veröffentlichtem Buch eine Gegendarstellung zur traditionellen, westlich- europäischen Kreuzzugsgeschichtsschreibung bietet. Er nimmt nicht die westliche Sichtweise an, sondern betrachtet die Ereignisse der Kreuzzüge aus islamischer Perspektive. Hinsichtlich des historischen Hintergrundes in Bezug auf die Entwicklung von Historiographie und Wissenschaft, die jeweils noch Erwähnung finden soll, dienen mir vor allem Handbücher als Sekundärliteratur. Hier ist zunächst das „*Oxford Handbook of Islam and Politics*“ von John L. Esposito und Emad el-Din Shahin zu nennen, das einen grundsätzlichen Überblick über die Entwicklung des Islam liefert. Außerdem ist an dieser Stelle John Freelys literarisches Werk zu nennen. Er veröffentlichte zahlreiche Schriften zur türkischen Geschichte mit Fokus auf Istanbul. Zusätzlich befasste er sich gegen Ende seiner Karriere vor allem mit der Entstehung der Wissenschaft und dem wissenschaftlichen Austausch in der islamischen Welt. Sein Werk „*Aladdins Lamp*“ wurde auch ins Deutsche übersetzt. Es beleuchtet die Entstehung der arabischen Wissenschaft in Hinblick auf den kulturellen Austausch mit anderen Kulturen, die eigene, arabische Tätigkeit und die Folgen für die weitere Entwicklung der Gesellschaft und Kultur im arabischen Raum.

Die Wahrnehmung der Franken aus muslimischer Sicht befindet sich in der europäischen Literatur im Vergleich zur gegensätzlichen Darstellung erst im Aufwind. Obwohl es ausreichend Werke gibt, welche die Rolle *Saladins* beleuchten, wird zumeist die europäische Perspektive gewählt. Es ist daher schwierig, Werke zur allgemeinen Sichtweise der Muslime auf die Franken während der Kreuzzugszeit zu finden, die sich nicht nur auf die Interaktion der Herrscherfiguren fokussieren. Zu *Ibn Shaddad* und seinem Werk gibt es nur sehr wenig Sekundärliteratur, auf die man sich stützen kann. Unbedingt zu nennen ist in diesem Zusammenhang Amin Maalouf, dessen Werk „*The Crusades through Arab Eyes*“ genau dem Thema entspricht. Der libanesischer Autor veröffentlichte auch einige Romane, die alle das Aufeinandertreffen von Kultur und Ethnie in ihrem Zentrum haben. „*Der Heilige Krieg der Barbaren*“, so der deutsche Titel, stellt die Kreuzzüge aus Sicht der Araber dar. Maalouf stützt sich in seiner Quellenauswahl auf Francesco Gabriellis Quellensammlung „*Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*“. Auf kompakte Weise fügt er hier mittelalterliche Quellen zusammen. Maalouf erweitert diese um eine lebhaft Sprache und Forschungsergebnisse, Deutungen und Beschreibungen des Autors. Sein Werk befasst sich mit allen sieben Kreuzzügen, allerdings gliedert er es nicht chronologisch, sondern „*versucht, einen historischen Rhythmus*“⁸ zu schaffen. Mut und Toleranz der Christen und Muslime stehen im Gegensatz zu Aberglauben und Grausamkeit. Obwohl die Muslime in seinem Werk grundsätzlich besser wegkommen, wird beiden Seiten die entsprechende Kritik entgegengebracht. Mir dienen vor allem Bernard Lewis' „*The Muslim Discovery of Europe*“ und Carole Hillenbrands „*The Crusades: Islamic Perspectives*“ als wichtigste Sekundärliteratur. Beide liefern Quellentexte zum Beleg ihrer Darstellungen und spannen einen großen Bogen über die verschiedenen Aspekte des Zusammenlebens zwischen Franken und Muslimen. Lewis befasst sich wohl mit dem Selbstbild,

⁸ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.07.1996. Nr. 174. S. 34 aufgerufen auf: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-seminararbeit-bei-professor-hegel-11311172.html> (eingesehen am 07.05.2018)

als auch der Fremdwahrnehmung der Muslime. Er diene mir daher als wichtiges Nachschlagewerk in Hinblick auf arabische Traditionen. Bedingt durch die Tatsache, dass Lewis' Werk die muslimische Sichtweise mehrerer Jahrhunderte zusammenfasst und Quellen vom 9. bis ins 18. Jahrhundert aus dem gesamten arabischen Raum anbietet, waren für diese Arbeit nicht alle seine Darlegungen nutzbar. Besonders die Kapitel zu „The Muslim View of the World“, „Muslim Scholarship about the West“ und die einleitenden Ansätze zu „Religion“ und „Government and Justice“ erwiesen sich für diese Arbeit als wichtige Basis, während Themenbereiche wie Wirtschaft und Technologie hier völlig ausgespart werden. Hillenbrands Werk fokussiert sich besonders auf die muslimische Perspektive auf die Kreuzzüge und die Auswirkungen, mit denen die muslimische Welt in militärischer, kultureller und psychologischer Hinsicht konfrontiert waren. Dabei bietet die Autorin zahlreiche mittelalterliche Quellen und ein großes Repertoire an Literatur an. Hillenbrand widmet dem ersten Kreuzzug und dem Beginn der Koexistenz zwischen Muslimen und Franken ein eigenes Kapitel und fährt dann darin fort, den Jihad genauer zu betrachten. Für diese Arbeit waren jene Kapitel von großer Bedeutung, weil sie direkt Bezug auf *Saladin* und seine Strategie nehmen. Ihre Darlegungen zur ethnischen und religiösen Stereotypisierung, sowie zu den verschiedenen Aspekten des Zusammenlebens, die von der Darstellung der Frauen bis zur Charakterisierung fränkischer Herrscher in verschiedenen Kreuzzugsberichten reicht, dienten mir in dieser Arbeit als Grundlage für die Quellenanalyse. Immer wieder bezieht sie sich auch auf den Dritten Kreuzzug und liefert damit auch für den historischen Hintergrund detailreiche Informationen.

Zum Aufbau dieser Arbeit ist zu sagen, dass auf die Einleitung die methodischen Grundlagen und theoretischen Voraussetzungen für die Quellenanalyse anschließen wird. Hierbei wird zunächst das Konzept des *othering* definiert und erläutert. Begriffe wie Stereotyp oder Vorurteil, die für den weiteren Verlauf der Arbeit wichtig sind, sollen in diesem Zusammenhang ebenfalls geklärt werden, um die Arbeit gleich zu Beginn in den wissenschaftlichen Rahmen einzufügen. Darauf folgt die eingehende Beschäftigung mit dem historischen Rahmen und Hintergrund für die Quellenanalyse. Zum besseren Verständnis der historischen Gegebenheiten wird zunächst ein Überblick über die Ereignisse des arabischen Raumes im 12. Jahrhundert gegeben. Dieser soll eine Basis für *Saladins* Herrschaft, seine Ziele und Motivationen, aber auch für das Zusammenleben mit den Franken darstellen. Danach soll *Ibn Shaddads* Biographie in die arabische Tradition der Historiographie eingeordnet werden. Ziel dieses Kapitels ist es einerseits, einen Überblick über die arabische Geschichtsschreibung und ihren Einfluss auf die Werke des 12. Jahrhunderts und damit *Ibn Shaddads* zu bieten. Andererseits soll der Begriff der Biographie im arabischen Sinne, der sich von der europäischen Definition grundsätzlich unterscheidet, geklärt werden. *Ibn Shaddads* Werk kann wie viele anderen Schriften arabischer Gelehrter nicht eindeutig einer literarischen Gattung zugeordnet werden. Daher ist es von Bedeutung, die Einflüsse und Vermischungen der Genera zu betrachten und *Ibn Shaddads* Werk in der Folge den wahrscheinlichsten von ihnen zuzuordnen.

Da die Historiographie mit der Wissenschaft auf das engste verflochten ist und sich beides miteinander entwickelt, soll der Entstehung der Wissenschaft in dieser Arbeit ein eigenes Kapitel gewidmet werden. Auch hier wird auf der einen Seite ein Überblick über die Entwicklung der wissenschaftlichen Tätigkeit gegeben. Gleichzeitig soll dieses Kapitel auch auf die Entstehung der Geographie als eigener Forschungszweig und wichtige Grundlage für die Beschäftigung mit der Ethnographie darstellen. Auf die geographischen Studien und Schriften wird daher ein besonderes Augenmerk gelegt. Auch der kulturelle Austausch mit anderen Kulturen und die Übernahme vieler antiker Traditionen aus dem griechischen, indischen und persischen Bereich sollen hier Erwähnung finden.

Im Anschluss an die Abhandlung der arabischen Wissenschaft beschäftigt sich die Arbeit nun mit dem Hauptthema, nämlich der Wahrnehmung des Fremden aus muslimischer Sicht. Zunächst wird der antiken Tradition der Fremdwahrnehmung Aufmerksamkeit geschenkt, da die arabische Wissenschaft sich zu großen Teilen auf antike Autoren stützt. In Auszügen wird hier anhand von griechischen und römischen Autoren die Fremdwahrnehmung der Antike zusammengefasst. Das Ziel dieses Kapitels ist es, Zusammenhänge zwischen der antiken und arabischen Sicht auf den europäischen Norden und fremde Kulturen aufzuzeigen. Diese theoretische Grundlage soll im folgenden Kapitel, das die Stereotypisierung über die Klimatheorie, die ebenfalls auf die alten Griechen zurückgeht, behandelt, als Vergleichsbasis herangezogen werden. Auszüge aus *al-Masudis* Schrift, sowie Vergleichspassagen aus antiken und weiteren arabischen Werken sollen hier die Topoi und stereotypischen Darstellungen der Franken und Europäer darlegen. Auf Basis dieser Ausführungen wird schließlich *The Rare and Excellent History of Saladin* herangezogen, um die Entwicklung der vorher behandelten Charakterisierungen darzulegen, zu beweisen und etwaige Veränderungen in der Sichtweise zu behandeln. Bei der Quellenanalyse wird *Saladins* Biographie untersucht. Mithilfe der entsprechenden Auswahl von Textstellen und Passagen aus der Quelle soll die Wahrnehmung der Franken aus muslimischer Perspektive aufgezeigt werden und die theoretisch erarbeiteten Fakten aus der Sekundärliteratur bewiesen werden.

Den Abschluss bildet eine resümierende Zusammenfassung, in der die Fakten und Informationen aus den theoretischen Abhandlungen und der Quellenanalyse verknüpft werden sollen.

2. Theoretische und methodische Grundlagen

2.1 Othering

2.1.1 Definition

Seit Simone De Beauvoir 1949 ihr Werk „Das Andere Geschlecht“ veröffentlicht hatte, wurde der Begriff „*the other*“ in die Wissenschaft aufgenommen. Sie schlägt vor, *the other* infolge der Konstruktion des *self* über Gegenseitigkeiten zu definieren. Dabei legt sie klar dar, dass die Frau als *other* im Gegensatz zum Mann steht, der als gesellschaftliche Norm des Menschen gilt. Die Idee stammt jedoch nicht allein von ihr (wie sie selbst betont), sondern basiert zum größten Teil auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*, in der er der *Herrschaft und Knechtschaft* ein Kapitel widmet. Dieses beinhaltet die Abhängigkeit des Herrn und Knechts voneinander in ihrer sinnstiftenden Rollen. Die Dialektik zwischen den beiden wird als Quelle für die Identität herangezogen. Der Herr bezieht sein Selbstbewusstsein aus dem „für sich sein“, also der Anerkennung seiner Taten und seiner Person. Der Knecht hingegen bildet sein Bewusstsein über die Arbeit und das „für andere sein“. Obwohl Hegel mehrere Aspekte nennt, legt die Wissenschaft infolge seiner Thesen den Fokus auf einen einzigen Punkt der Definition des *other*. *Other* bezeichnet das *nicht-Selbst*. Der Philosophieprofessor Lajos Brons stellt im Zusammenhang damit fest, dass eine Art von *othering* demnach stets erfolgt, wenn zwei Wesen aufeinander-treffen, welche die Fähigkeit zur Interpretation besitzen.⁹

2.1.2 Formen des Othering

Grundsätzlich setzt *othering* das Konstrukt einer sogenannten *in-group* voraus, die das *self*, das Selbst, das *Wir* widerspiegelt. Im Gegensatz dazu steht die *out-group*, *the other*, das Sie, das über verschiedene Merkmale definiert wird. Den Mitgliedern der *out-group* mangelt es an Charakteristika, die von der *in-group* als notwendig für die Zugehörigkeit empfunden werden. Teilweise fehlen die Merkmale ihnen gänzlich. Diese Sichtweise bringt eine *in-group* hervor, die einer *out-group* hinsichtlich jener Merkmale überlegen ist. Damit definiert sich *other* über die Zugehörigkeit zu einer *out-group*. Der Terminus ist allgemein verständlich und hat den Vorteil, dass er großräumig und allgemein eingesetzt werden kann. Der Anthropologe Johannes Fabian bezeichnet die Verwendung des Begriffes als eine „Verschleierung“ einer Definition, die man umgehen möchte.¹⁰ *Otherness* beschreibt in weiterer Folge die Charakteristik des *other*.

Brons argumentiert die Existenz verschiedener Arten von *othering*, die auf dem Zugang zum *othering* selbst basieren. Die Definition von *other* kann über verschiedene Wege geschehen, die alle zur Konstruktion einer *out-group* führen. *Crude othering* steht dabei dem *sophisticated othering* gegenüber. Der Unterschied zwischen den beiden Methoden liegt im reflektierten Zugang

⁹ Vgl. Brons. *Othering*. S. 69 ff.

¹⁰ Vgl. Fabian, Johannes. *The other revisited. Critical afterthoughts*. In: *Anthropological Theory*. 2006, London (Sage Publications). S. 140.

zur Bewertung. Während *crude othering* über die Distanzierung zwischen *self* und *other* verläuft, legt *sophisticated othering* einen Schwerpunkt auf die Identitäten. Charakteristika der *out-group* werden beim *crude othering* demnach als unerwünscht positioniert. Dem *sophisticated othering* geht ein Diskurs über die eigene und fremde Identität voraus, dessen Folge eine Konstruktion von *other* ist. Man versucht dabei, Objektivität und Neutralität in der Untersuchung zu wahren. Eine wertfreie Unterscheidung soll das Ergebnis sein. Allerdings führt laut Brons diese Neutralität ebenso zur Konstruktion eines weiteren Unterschiedes, der schließlich eine unerwünschte Charakteristik ergibt und somit zum selben Ergebnis führt wie *crude othering*. Am direkten Beispiel würde wurde *othering* etwa den überlegenen, weil rationalen Westen dem unterlegenen, weil emotionalen Osten entgegensetzen. *Sophisticated othering* arbeitet über scheinbar logische Diskurse. Eine fehlerhafte Argumentation erscheint auf den ersten Blick als richtig, weil ihre Makel nicht sofort offensichtlich sind. Der Schluss, der aus der Argumentation gezogen wird, ist daher sowohl nachvollziehbar, wie auch ob der scheinbaren Neutralität willkommen. Obwohl *crude othering* im Vergleich exponierter erscheint, ist es Gegenargumenten gegenüber erstaunlich robust. Brons fasst prägnant zusammen: „*What does not depend on reason, cannot easily be countered by reason either.*“¹¹ Das Ergebnis von *othering* muss nicht immer zwingend eine überlegene und eine unterlegene Ebene schaffen. Manchmal wird die *out-group* bedingt durch das völlige Fehlen eines als wichtig erachteten Merkmales auch gänzlich enthumanisiert und als *alien* angesehen. Beide Endergebnisse bewirken jedoch eindeutig, dass eine unüberwindbare Grenze die beiden Gruppen trennt. Diskriminierung und Ausschluss aus der *in-group* finden darin ihre Rechtfertigung. obwohl *othering* generell als soziales Phänomen gesehen wird, gibt es auch individuelles Ich-gegen-Dich *othering*, das von persönlichen Ansichten ausgeht. Die Grenze zwischen dem generellen und individuellen *othering* verschwimmt allerdings dahingehend, dass individuelles *othering* seine Wurzel im sozialen *othering* hat. Generell gültige Normen einer *in-group* prägen die Meinung eines potentiellen Mitgliedes dieser Gruppe.

Der Startpunkt einer Interpretation des *other* ist laut Hegel die Identität des Eigenen und des Fremden. Brons formuliert drei Aspekte, um das *self* und das *other* voneinander zu distanzieren. Zuerst, wenn es zu einem Zusammentreffen zwischen dem *self* und dem *other* kommt, ohne dass *othering* aktiv betrieben wird. Das *other* wird kaum als solches wahrgenommen. Danach wird dem *other* ein bestimmtes Attribut zugeschrieben. In der Folge entsteht *otherness*. Eine entsprechende Motivation bzw. Entlohnung führt schließlich zur Assoziation eines *other* mit einem bestimmten Attribut. Zumeist bedingt die psychische Notwendigkeit, sich selbst in seiner Identität zu bestätigen, diese Form von *othering*. Im Vergleich zum *other* erhöht man die eigene Gruppe durch die aktive Betreibung von *othering*.¹²

Das Konstrukt der *Andersheit* basiert demnach auf dem Entwerten von Eigenheiten der *out-group*. Diese bildet allein durch den Gegensatz zur *in-group* eine Einheit. Um sich aus dem *out*

¹¹ Vgl. Brons. *Othering*. S. 72.

¹² Vgl. Brons. *Othering*. S. 69 ff.

der *out- group* zu befreien, muss es der Gruppe gelingen, eine eigenen, positive Identität über das bereits vollzogene *othering* hinweg zu schaffen. Die Basis für die Definition der bereits festgelegten Merkmale als Merkmale der *out- group* bilden Stereotype.¹³

2.1.2.1 Stereotyp

Die Erforschung von Stereotypen beginnt mit Walter Lippmann, der 1922 in seinem Werk „*Public Opinions*“ die erste Definition des Begriffes prägt. Er bezeichnet sie als „Bilder im Kopf“, die der realen Welt nicht entsprechen, weil die Welt zu groß und zu komplex ist, um echte Bilder von ihr zu schaffen. In der Folge entwickelt der Mensch eigene Vorstellungen von ihr, die auch die Menschen auf der Welt einschließen, ohne je wirklich die Wahrheit über sie zu kennen. Menschen handeln und behandeln auch nach diesen selbst kreierten Bildern. Lippmann bezeichnet die Stereotype generell als „falsch“, weil sie bereits produziert werden, bevor eine Information überhaupt verarbeitet und bewertet werden kann.¹⁴

Stereotypisierung erfolgt in Form von Kategorisierungen. Das heißt, man bildet Meinungen der die Merkmale spezifischer Gruppen aus. Alle Menschen vertreten Stereotype gegenüber verschiedenen Gruppen. Im Gedächtnis bleiben die Merkmale in Form von Repräsentationen erhalten. Das heißt, dass zwischen verschiedenen sozialen Kategorien wie zum Beispiel Beruf oder Nationalität und den zugeschriebenen Attributen eine Verbindung hergestellt wird. Beim Antreffen eines Gruppenmitgliedes aus einer spezifischen Kategorie werden Stereotype, die mit jener Kategorie assoziiert werden, sofort aktiviert. Dabei handelt es sich im Grunde um einen Automatismus, der ohne bewusste Aktivierung einsetzt und nicht einfach gestoppt werden kann.¹⁵ Drei Komponenten tragen zur Stereotypisierung bei. Zuerst schreibt man einer Gruppe eine spezifische Charakteristik zu, die alles vom Alter bis zur Sprache oder die Ethnie umfassen kann. In jedem Fall erfolgt eine Verbindung zwischen dem Attribut und einer Gruppe bzw. Person. Damit wird eine Gruppe aufgrund bestimmter Merkmale von einer anderen Gruppe getrennt. Auf Basis dieser Differenzierung können weitere Unterteilung erfolgen. Beispielsweise werden so blondhaarige Menschen von anderen unterschieden. Eine weitere Gliederung in Gruppen wie braunhaarig, schwarzhaarig oder rothaarig ist die Folge dieser ersten Unterteilung auf Basis der Haarfarbe als Charakteristik. Danach schreibt man der „anderen“ Gruppe zusätzliche Merkmale zu. Oftmals beziehen die Eigenschaften sich nun auf die Persönlichkeit, was allerdings nicht zwingend notwendig ist. Sie können in jedem Fall auch physische Merkmale wie Größe, Temperament oder Sprache einschließen. Grundsätzlich wird das zusätzliche Attribut dann der gesamten Gruppe zugeschrieben. Im oben genannten Beispiel würde die Weiterführung der Stereotypisierung also folgend lauten: Blondhaarige Menschen sind fröhlich. In einem weiteren

¹³ Vgl. Staszak, Jean- Francois. Other/otherness. In: International Encyclopedia of Human Geography. 2008, Elsevier. S. 2.

¹⁴ Vgl. Hinton, Perry R. Stereotypes, Cognition and Culture. 2000, Hove (Psychology Press). S. 6 ff.

¹⁵ Vgl. Stangor, Charles. Stereotype and Prejudice: Essential Readings. 2000, Hove (Psychology Press). S. 5 ff.

Schritt wird eine Person zuerst als Mitglied einer bestimmten Kategorie identifiziert, dann mit dem Stereotyp assoziiert. Eine blondhaarige Person wird demnach als generell fröhlich erachtet.¹⁶

Viele Ansichten werden von größeren Gruppen an Individuen geteilt, manche gehen aber nur von Einzelpersonen oder Einzelgruppen aus. Kulturelle Stereotype haben sicherlich die größere Reichweite und mehr Einfluss. Sie betreffen daher auch die stereotypisierte Gruppe direkt, weil diese sich der vorgenommenen Stereotypisierung bewusst ist. Kulturelle Stereotype entwickeln sich aus den Meinungen von Gruppen aus demselben Umfeld. Aus diesen Meinungen entstehen dann generell gültige Stereotype. Durch die Kommunikation individueller Ansichten können sich auch individuelle Stereotype mit der Zeit zu kulturellen Stereotypen entwickeln. Sie grundsätzlich als falsch zu bezeichnen, kann dahingehen nicht akkurat genug sein, weil ihre lange Existenz selbst der Aussage widerspricht. Ein wahrer Kern kann manchen Stereotypen nicht abgesprochen werden. Für einzelne Vertreter der sozialen Kategorie stimmen sie oft, auch wenn sie generell zu sehr übertrieben und generalisiert wurden. In einer Gruppe finden sich stets Individuen, auf welche die Stereotypisierung nicht zutrifft.¹⁷

2.1.2.2 Vorurteil

Während das allgemeine Konzept der Stereotypisierung jede Meinung, Erwartung und Wahrscheinlichkeit eine Gruppe betreffend umfasst, die in der Folge generalisiert wird, versteht man unter Vorurteilen etwas anderes. Stereotype umfassen Eigenschaften und Merkmale aller Art, die auf eine bestimmte Kategorie bezogen werden.¹⁸

Vorurteile hingegen gehen weitaus tiefer und sind zumeist negativ behaftet. Sie sind mit einer emotionalen Komponente versehen und beinhalten Gefühle des Mögens und Nicht- Mögens, des Fürchtens, Hassens oder Missgönnens. Eine spezifische Benennung des Vorurteils kann auf Basis einer Gruppenbestimmung erfolgen. So wäre die Benennung für Vorurteile gegenüber dem Gender beispielsweise Sexismus.¹⁹

Generell herrscht Konsens darüber, dass Einstellungen stets Bewertungen beinhalten, Erinnerungen und gespeicherte Repräsentationen widerspiegeln und verschiedene Komponenten aufweisen. Die affektive Komponente beruht auf der Emotionalität der Bewertung, während die kognitive Ebene auf Erwartungen und Meinungen in Bezug auf Einstellungen Personen oder Verhaltensweisen gegenüber basiert. Nicht alle Vorurteile sind jedoch negativ behaftet. Auch positiv konnotierte Ansichten können mit demselben Begriff bezeichnet werden.²⁰

¹⁶ Vgl. Hinton. Stereotypes, Cognition and Culture. S. 6 ff.

¹⁷ Vgl. Stangor. Stereotype and Prejudice. S. 5 ff.

¹⁸ Vgl. Ganter Stephan. Stereotype und Vorurteile. Konzeptualisierung, Operationalisieren und Messung. 1997, Mannheim. url: www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp3-22.pdf. (eingesehen am 06.05.2018). S. 3 ff.

¹⁹ Vgl. Stangor. Stereotype and Prejudice. S. 8 ff.

²⁰ Vgl. Ganter. Stereotype und Vorurteile. S. 21.

Zusammenfassend bezeichnet *othering* die Bildung von zwei Gruppen über die Definition eines Unterschiedes als *other*. Eine objektive Betrachtung eines Unterschiedes zwischen den Gruppen erfordert das temporäre Verlassen der eigenen Basis. Der Interpretation soll durch vordefinierte Normen kein kultureller, ideologischer oder sprachlicher Nährboden geboten werden. Stattdessen soll allen Perspektiven von einer höheren Ebene aus Raum gegeben werden. Für jegliche Interpretation werden allerdings sprachliche Termini verwendet, die wieder Kategorien eröffnen. Brons nennt hier Begriffe wie Perspektive, Sichtweise oder Paradigmen.²¹

2.1.3 Das geographische *Other*

Ab den 1980er - Jahren befasst man sich auf wissenschaftlicher Ebene mit der geographischen Form des *othering*. Die Beschäftigung mit dem *Anderswo* allerdings begann schon in der Antike, als Homer, Herodot und Caesar die Fremde auf ihre Art beschrieben. Die Renaissance brachte Reiseberichte der Entdeckungsfahrer hervor und das 19. Jahrhundert betrachtete *other* aus kolonial-herrschaftlicher Perspektive. Alle verfolgten ein gemeinsames Ziel, nämlich die Heterogenität der geographischen Räume zu erschließen und die eigene, westliche Überlegenheit aufzuzeigen.

Der Westen stützt sich in seiner Argumentation laut dem französischen Geographen Jean-Francois Staszak auf die Formung der Identität über den logischen Aspekt. Schon Aristoteles trug zur Bildung von *self* und *other* bei, als er und andere Philosophen Dichotomien zur Unterscheidung schuf. Positiv konnotierte Termini grenzen ihre Gegenteile automatisch aus. Solche Dichotomien bestehen auf allen anthropologischen Ebenen (z.B. Hautfarbe, Geschlecht). Seit dem 19. Jahrhundert suchte man nach Grundlagen, um Menschen zu typisieren. Im Grunde konnte diese Grundlagen nie etwas anderes als eine hierarchische Herangehensweise sein. Darwins Evolutionstheorie musste nur so umgelegt werden, dass die Gründe für Europas Überlegenheit klar ersichtlich waren. Klimatologische Gegebenheiten und natürliche Ressourcen fördern die Entwicklung von hochzivilisierten Gesellschaften in Europa, wohingegen extreme Klimata das genaue Gegenteil bewirken. *Otherness* ist somit nicht nur gerechtfertigt, sondern auch wissenschaftlich bewiesen. Neben der rein geographischen Komponente, die lange Zeit nicht von der anthropologischen und ethnographischen Ebene zu unterscheiden war, gilt auch die Zivilisation als Faktor zur Abtrennung des *other*. *Savages*, Wilde aus dem Wald, stehen dem urbanen Menschen gegenüber und werden sogar noch negativer beurteilt, als jene Mitglieder der *out-group*, die von der *in-group* als *Barbaren* betitelt werden. Bei ihnen wird die Fähigkeit zur erfolgreichen Integration in Frage gestellt. Solche *savages* kommen daher aus den am weitesten entfernten Gebieten oder aus absoluten sozialen Randzonen. Zusätzlich gibt die Unterteilung der Welt in Kontinente die Definition der Rasse vor. Der weiße Mann kann nur auf seinem Kontinent leben, während der farbige Mann sich nur auf dem entsprechenden Kontinent entwickeln kann.

²¹ Vgl. Brons. *Othering*. S. 76 ff.

Auf dem falschen Kontinent, der nicht dem eigenen Geburtsort entspricht, würde der Mensch sich nicht vollständig entwickeln können.²²

2.1.4 Orientalismus

All diese geographischen Formen des *othering* fasst der Orientalismus²³ zusammen. Edward Said beschäftigte sich 1978 in seinem Werk mit dem Orientalismus im Europa zur Zeit des Kolonialismus. Im Zentrum steht der Blick auf den Nahen Osten aus Sicht des europäischen Westens. Als Startpunkt für seine Studien nahm er das 18. Jahrhundert an und nutzte die Entwicklungen dieser Zeit, um den Orient zu beschreiben. Postkoloniale Studien beschäftigen sich vor allem mit Herrschaftskritik und möglichen Veränderungen, die auf Perspektiven und Theorien hinsichtlich der politischen Lage basieren. Elemente und Muster, die bis in die Gegenwart Gültigkeit besitzen, werden dabei gefiltert. Die Theorie der Studien ist darauf ausgelegt, Hierarchien und Machtgefüge zu dekonstruieren und zu analysieren. Der Blick des Westens auf den Orient entspricht einem Überlegenheitsgefühl auf intellektueller und politischer Ebene.²⁴ Der Geisteswissenschaftler Dr. Harald Fischer- Tiné nennt als einen wichtigen Punkt seiner Theorie die eigennützige Absicht Europas, sich selbst als modernen Nationenverbund zu bestätigen.²⁵

Der Orientalismus bezeichnet ein künstlich geschaffenes Konzept, das auf Texten und Theorien beruht. Durch die Differenzierung von *self* und *other* schaffen Menschen diese Konzepte auch selbst. Heute taucht der Orientalismus in der europäischen Politik wieder auf. Die Identitätsfrage zwischen Europa und dem *Orient* wird wieder aufgeworfen: Was definiert Europa? Was grenzt Europa vom orientalischen *other* ab? Der praktische Orientalismus der heutigen Zeit wird besonders dann ersichtlich, wenn man den identitätsstiftenden Praktiken Europas genauer betrachtet. Täglich produzieren Nationen *self*, indem beispielsweise über Sprache die eigene Identität übermittelt wird. *Wir*, *hier* und *unser* Land dienen als subtile Mittel zur Übertragung von *self* und dem *self* entsprechenden Merkmalen. Auch die Trennung der Nachrichten in inländische und ausländische News, Münzprägungen und Nationalflaggen sind Teil des praktischen Orientalismus. *Unseres* wird täglich definiert und grenzt damit alles *jenseits* des *Unseren* als *Ihres* ab.²⁶

2.1.5 Andere Möglichkeiten des *Othering*

Nicht alle Formen des *othering* beziehen sich auf die geographische Ebene. Gender oder psychische Verfassung gelten ebenso als Faktoren zur Definition von *other*. Besonders die

²² Vgl. Staszak. *Other*. S. 2 ff.

²³ Zum Gesamtkonzept des Orientalismus: Said, Edward. *Orientalism*. 1978, New York (Pantheon Books).

²⁴ Vgl. Fischer- Tiné, Harald. *Postcolonial Studies*. In: *European History Online*. S. 1.

²⁵ Vgl. Fischer- Tiné. *Postcolonial Studies*. S. 7.

²⁶ Vgl. Koefoed, Lasse, Haldrup, Michael, Simonsen, Kirsten. *Practical orientalism - Bodies, everyday life and the construction of otherness*. S. 4 ff.

räumliche Trennung verhärtet die Fronten und verschlechtert die Bedingungen für die *out- group*. Das *other* physisch von der *in - group* zu trennen, bestätigt die scheinbare Überlegenheit der Gruppe und definiert *otherness* radikaler. Sowohl die Geschlechtertrennung in unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen, als auch die Rassentrennung, Ausbildung von Ghettos oder Eröffnung von sogenannten Irrenanstalten beweisen, welche Formen *othering* außerhalb der geographischen Ebene annehmen kann. Eine Sonderstellung nimmt der Exotismus ein. Als Folge von Diskursen, die Fremdes untereinander vermischen, kann Exotismus nur für Außenstehende sinnhaft erscheinen. Der Westen bestimmt basierend auf den Kenntnisse aus Entdeckungsfahrten und den Kolonien, was als exotisch gelten kann. Allerdings kennzeichnet man hierbei *other*, indem man es be-wertet anstatt wie üblich zu ent-werten. Besonders das 18. Jahrhundert prägt den Begriff exotisch als auffallend und positiv. Die Aristokratie des 19. Jahrhunderts und der spätere Massentourismus halfen den exotischen Ländern, dieses Markenzeichen als Ressource für sich zu nutzen. Im Grunde kann nach den Entdeckungsreisen das exotische *other* schon lange nicht mehr durch seine Neuartigkeit begeistern. Stattdessen konzentriert man sich auf den Enthusiasmus, der auf die Bilder folgt, die als exotisch definiert wurden. Es geht nicht mehr darum, Exotisches zu erfahren und mit dem *other* konfrontiert zu werden, sondern die eigene Fantasie als erfüllt anzusehen.²⁷

Die Geographie bietet dem *othering* folglich den besten Nährboden, um auf den verschiedenen Ebenen der Umwelt, der Zivilisation oder des Lebensraumes zu gedeihen. Der Orientalismus vereint alle Elemente der geographischen Grundlagen und gilt unter den postkolonialen Studien als bedeutendstes Konzept. Doch auch andere Faktoren spielen bei der Bildung des *other* eine bedeutende Rolle. *Othering* basiert auf Stereotypisierungen und der Ausbildung von Gruppen. Es kann jedoch kein allgemein negatives Bild gezeichnet werden, da es auch positive Formen des *othering* gibt.

2.2 Historischer Hintergrund

2.2.1 Das 12. Jahrhundert im Nahen Osten

Die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts war vor allem durch Konflikte geprägt. Dem arabischen Reich fehlte es an ideologischer und politischer Einheit, es war an mehreren Fronten zersplittert. Schon im 10. Jahrhundert schafften es die Fatimiden nicht nur Ägypten, Palästina und weite Teile Syriens unter ihre Herrschaft zu bringen, sondern sie kontrollierten auch Mekka und Medina. Gegen Ende des Jahrhunderts fielen die Seldschuken, ein Turkvolk aus Zentralasien ein, und bildeten eine Zentralgewalt in Vorderasien aus. Zwar zerfiel das großseldschukische Reich 1092, doch entstand unter den Rum-Seldschuken ein Sultanat in Anatolien. Die übrigen Gebiete des ehemaligen Großreiches zerbrachen in kleine Fürstentümer, die aber in der Politik als

²⁷ Vgl. Staszak. *Other*. S. 2 ff.

Bündnispartner fungierten und so durchaus Einfluss besaßen.²⁸ Im Grunde lagen im Falle eines Konflikts alle Vorteile bei den Franken. Es brauchte demnach einen Mann von militärischem Geschick, der das fragile Reich wieder zu einem weiß. Mit *Imad al-Din Zengi* wendete sich das Blatt zugunsten der Muslime. 1144 eroberte er Edessa und verunsicherte so die Kreuzfahrerherrschaften.²⁹ In der Folge ging von Europa erneut eine Kreuzzugswelle aus, der sich auch der deutsche Kaiser Friedrich I. Barbarossa anschloss. Anstatt sich auf die Rückeroberung der verlorenen Herrschaften zu konzentrieren, verlegten sich die Franken aber auf Damaskus. Zwar rechnete die Bevölkerung dort nicht mit einem Angriff, doch gelang es ihnen, die Stadt zu verteidigen. Die Niederlage traf die Franken hart. Für die Muslime bedeutete der Angriff jedoch einen Vertrauensbruch. Von nun an wurden Allianzen mit den Franken verweigert. Außerdem erlebte aus dem zweiten Kreuzzug heraus der Jihadgedanke neuen Aufwind.³⁰ Die fränkischen Kreuzfahrerherrschaften standen vor einem unerwarteten Problem: Die Muslime misstrauten den Franken.

Diesen Argwohn konnte *Nur ad-Din* (1146-1174) für sich nutzen. In einer wahren Eroberungswelle schaffte er es, die Muslime wieder zu einem, während die Kreuzfahrerherrschaften zu bröckeln begannen.³¹ Der Sohn des großen Zengi übernahm nach dessen Tod die Herrschaft in Edessa und Aleppo. 1154 einte er Syrien, während sein fränkischer Gegenspieler Almarich lieber gegen die ägyptischen Fatimiden zog. Die Fronten zwischen den beiden Parteien verhärteten sich stetig.³²

Im Königreich Jerusalem entstand ein Konflikt zwischen dem zukünftigen König Balduin III. (1143-1163) und seiner Mitregentin und Mutter, Melisende. Mit zunehmendem Alter wollte Balduin selbst regieren und spaltete so die adelige Anhängerschaft in zwei Parteien. 1152 endete dieser Konflikt, indem Melisende nach Nablus geschickt wurde, wo sie bis an ihr Lebensende lebte. Balduins erstes Ziel war die Eroberung Askalons, der letzten muslimischen Bastion an der Küste Palästinas. Die Belagerung der Stadt endete mit einem Sieg für die Franken. *Nur ad-Din* marschierte in der Folge gegen Damaskus. Die Einwohner misstrauten dem *Atabeg*³³ von Damaskus grundsätzlich und Balduin stand diesem nicht zur Seite. Dementsprechend wurde *Nur ad-Din* in die Stadt eingelassen. Damit positionierte er sich als Rckeroberer des muslimischen

²⁸ Vgl. Möhring, Hannes. *Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138 - 1193*. 2005, München (C.H.Beck). S. 3 ff.

²⁹ Vgl. Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. 1999, Edinburgh (Edinburgh University Press). S. 112.

³⁰ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 116.

³¹ Vgl. Madden, Thomas F. *The Concise History of the Crusades*. 2014, Latham (Rowman & Littlefield). 3. Auflage. S. 61 ff.

³² Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 117.

³³ Als *Atabeg* bezeichnet man einen Regenten für einen (zumeist minderjährigen) Seldschukenprinzen. Vgl. dazu: Christie, Niall. *Muslims and Crusaders: Christianity's Wars in the Middle East, 1095-1382*. 2014, London (Routledge). S. 16.

Syrien. Die Christen hegten inzwischen Ambitionen, nach Ägypten zu expandieren. Gelehrte riefen den nun mächtigen *Nur ad-Din* zum *Jihad* gegen die Christen auf. Dieser hatte daran jedoch wenig Interesse und wollte seine Macht festigen. Zu diesem Zweck führte er weitere Kriege gegen Mitmuslime. Bedingt durch eine schwere Krankheit befasste sich *Nur ad-Din* jedoch zunehmend mit der eigenen Sterblichkeit und vor allem seinen moralischen Einstellungen, die ihm den Eingang ins Paradies sichern sollten. Offenbar erfuhr er einen Sinneswandel. Quellen bezeichnen ihn ab 1159 als *Jihad*-Krieger. 1161 pilgerte er auch nach Mekka und förderte in der Folge den Bau zahlreicher religiöser Gebäude, Schulen und Krankenhäusern. Aus einer seiner Stiftungen entstand auch das *Dar al- 'adl* (Haus des Rechts) in Damaskus.³⁴

Auf fränkischem Herrschaftsgebiet verschoben sich das Mächteverhältnis zunächst in Richtung eines Mannes, der den Kreuzfahrerherrschaften in jeder Hinsicht nur schaden konnte. Als der Prinz von Antiochia 1149 starb, heiratete dessen Frau Konstanze erneut. Sie wählte als ihren Bräutigam Reynald von Châtillon, den Quellen als grausam, impulsiv und gänzlich undiplomatisch beschreiben. Seine politische Inkompetenz ließ ihn 1150 Zypern plündern. Mit seinem Alleingang verschlechterte er die Beziehungen zum Byzantinischen Reich, um deren Verbesserung Balduin III. sich bemühte. Er machte sich nicht nur den byzantinischen Kaiser Manuel I. zum Feind, sondern auch Balduin. Die beiden verbündeten sich gegen Reynald. Balduin verweigerte Reynald jegliche Hilfe, im Gegenzug erhielt er von Manuel Unterstützung gegen die Muslime. Daraufhin verließ Reynald Antiochia und flehte bei Manuel um Gnade. In der Folge durfte er Antiochia als Vasallenherrschaft behalten. Manuel griff schließlich *Nur ad-Dins* Hochburg Aleppo an. Es kam zum Waffenstillstand zwischen den verfeindeten muslimischen, christlichen und byzantinischen Gruppen, der von allen Parteien mit Ausnahme von Reynald honoriert wurde. Schließlich geriet er für die nächsten sechzehn Jahre in Gefangenschaft.

1163 starb Balduin. Sein Bruder Amalrich (1163-1174) folgte ihm auch in seinen Bestrebungen, Ägypten zu erobern nach. Das Gebiet stand zu dieser Zeit unter fatimidischer Herrschaft. Amalrichs großer Traum konnte nur mit der Hilfe von verbündeten Reichen erreicht werden. Wilhelm II. von Sizilien bot ihm beispielsweise seine Hilfe an, allerdings starb Amalrich, bevor dieses Unternehmen gestartet werden konnte. Balduin IV. (1174-1185) folgte Amalrich im Todesjahr des *Nur ad-Din* nach.³⁵

2.2.2 Die Karriere des *Salah ad-din* (*Saladin*)

Saladin (1138-1193) ergriff nach dem Tod seines Onkels die Macht in Damaskus und dementsprechend in Syrien. Die arabische Historiographie beschäftigte sich eingehend mit seiner Person. Neben *Ibn Shaddad* verfasste auch *Imad al-Din al-Isfahani*, der ihm ebenso treu als Ratgeber zur Seite stand und damit dem engeren Vertrautenkreis des Sultans angehörte, eine Biographie. Während sich viele Autoren eher auf *Saladins* Karriere konzentrieren (*Ibn al-Athir*, *Abu*

³⁴ Vgl. Madden. The Concise History of the Crusades. S. 61 ff.

³⁵ Vgl. Madden. The Concise History of the Crusades. S. 61 ff.

Shama) oder seine Fähigkeiten herausstreichen (*al-Qadi al-Fadil*), handeln andere Werke von seiner Person als militärisch erfolgreicher *Jihad*-Krieger. Sein Aufstieg begann bereits unter der Herrschaft von *Nur ad-Din*, als er in der Position des Kommandanten die Feldzüge nach Ägypten leitete.³⁶ Bis 1172 agierte *Saladin* in seinem Namen. Zunehmend gerieten sie jedoch in Streit. Den Ausbruch eines tatsächlichen Konflikts verhinderte im Grunde nur der Tod des *Nur ad-Din*.³⁷

Im Zuge der Eroberung von Ägypten 1169 wurde *Saladin* bereits als fatimidischer Wesir eingesetzt und hatte somit bedeutende Macht. 1171 stürzte er das Fatimidenkalifat und eroberte Ägypten. 1175 wurde er vom Kalifen in Bagdad als Herrscher über Syrien und Ägypten anerkannt. Seine Herrschaft als Sultan war somit praktisch sofort gefestigt. Von 1176 - 1186 kämpfte er in Aleppo, Mosul und wendete sich auch gegen das Königreich Jerusalem.³⁸ Auf diese Entwicklungen soll später noch einmal eingegangen werden.

Die Franken konnten dieses Treiben im Grunde nur hilflos beobachten, da ihnen jegliche Unterstützung aus Europa fehlte. Dort bedingte die innere Zwistigkeit Kämpfe zwischen dem Papst und dem deutschen Kaiser, aber auch zwischen Frankreich und England. In der weiteren Ereignisgeschichte konnte *Saladin* einige Erfolge für sich verbuchen. 1180 nahm er Aleppo ein, 1185 bildete er eine Allianz mit Mosul und handelte einen Waffenstillstand mit den Franken aus. Er stand auch in ständigen Verhandlungen mit dem byzantinischen Kaiser Andronicos I. Komnenos. Im Königreich Jerusalem stand man derweil vor dem Problem der Nachfolgeschafft. Balduin IV. konnte krankheitsbedingt keinen eigenen Nachfolger zeugen. In der Folge wurde Raimund III. von Tripolis zum Regenten des Königreichs bestimmt. Die Anhängerschaft spaltete sich jedoch erwartungsgemäß auf. Reynald von Châtillon war einer der Anhänger der Gegenpartei. 1176 verlor Raimund die Macht in Jerusalem und Guido von Lusignan wurde zum neuen Regenten erhoben. Dieser brachte sich in eine politisch günstige Lage, als er die Schwester von König Balduin IV., Sibylle, heiratete. Zudem wurde er auch Herrscher von Jaffa und Askalon. Raimund übernahm jedoch die Herrschaft für den minderjährigen Balduin V. wieder, als Guido bei König Balduin IV. in Ungnade fiel.³⁹

Das muslimische Reich stand den zerstrittenen christlichen Fraktionen dank *Saladins* Eroberungszügen nun als geschlossene Einheit gegenüber. *Saladins* Ruf als Ehrenmann, der sein Wort hält, eilte ihm voraus, und er konnte weitere Eroberungen auf seiner Seite verbuchen. Zumeist kapitulierten die Städte. In einem militärischen Eroberungszug nahm er Akkon, Askalon und Jerusalem ein. Den Franken blieben somit nur mehr ihre Herrschaften in Tripolis, Antiochia und Tyrus.⁴⁰

³⁶ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 170 ff.

³⁷ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 117.

³⁸ Vgl. Möhring. Saladin. S. 31 ff.

³⁹ Vgl. Madden. The Concise History of the Crusades. S. 68 ff.

⁴⁰ Vgl. Madden. The Concise History of the Crusades. S. 76.

Sein größter Coup gelang *Saladin* 1187. In diesem Jahr schaffte er es nicht nur, die Schlacht bei Hattin zu gewinnen, sondern auch Jerusalem zu erobern. Die Christen verloren damit zum einen ihre Heilige Stadt, zum anderen aber auch die Kreuzreliquie. Ob dieser Information verfiel das europäische Festland in eine Schockstarre. Papst Gregor VIII. verfasste mit seiner Bulle *audita tremendi* ein Schreiben, das als Vorbild für alle weiteren Kreuzzugsaufrufe gelten sollte. Er berichtete über den Fall von Jerusalem und gab als Grund die Sündhaftigkeit der christlichen Herrscher und deren Untertanen an. Eine siebenjährige Waffenruhe sollte den Herrschern Zeit geben, ins Heilige Land aufzubrechen und dort ihre Sünden zu tilgen. Der Dritte Kreuzzug stand kurz vor seinem Beginn.⁴¹

Saladins Biograph *Ibn Shaddad* beschreibt *Saladin* als den idealen *Jihad*-Krieger. Nur *ad-Din* hinterließ *Saladin*, wie bereits erwähnt, ein Herrschaftsgebiet, das infolge der wiedergefundenen Einigkeit moralisch erstarkt dasteht. *Saladin* konnte die Rolle des Verteidigers also einfach übernehmen. Zunächst aber kann man bei ihm keineswegs vom klassischen Verfechter des *Jihad* sprechen. Immerhin verbrachte *Saladin* die ersten Jahre seiner Herrschaft damit, in Eroberungszügen Syrien zu erobern. Vom Kalifen in Bagdad erhielt er das Besitzrecht für seine Gebiete in Ägypten, im Jemen und auch für alle zukünftig eroberten Länder. Quellen berichten darüber, dass *Saladin* offenbar eine religiöse Erleuchtung erfahren hatte, in deren Folge er für den offiziellen *Jihad* eintrat.⁴²

Saladins plötzlicher religiöser Wandel basierte wohl auf Ereignissen, die ihn persönlich betrafen. Zum einen überlebte er zwei Attentate auf seine Person, zum anderen litt er für mehrere Jahre an einer schweren Krankheit. Diese verschaffte ihm offenbar Zeit zur Reflexion über seine Person und seine Taten. Seine eigene Fragilität schien ihm zu dieser Zeit zutiefst bewusst zu werden. Hillenbrand erscheint dieser Ansatz als Erklärung für die Hinwendung zur Religion und damit dem *Jihad* weitaus logischer als die Eroberung Ägyptens. Viele Vertraute beharrten schon früher darauf, dass *Saladin* sich für den *Jihad* und damit für den Kampf gegen die Franken einsetzen sollte anstatt gegen Muslime vorzugehen.⁴³ Der *Jihad* war für *Saladin* jedoch stets gleichbedeutend mit der weiteren Expansion. Zwar sollte die Machterweiterung vor allem über die Gebiete der Franken erfolgen, doch ignorierte er diese anfangs zu Gunsten der Gebiete seiner muslimischen Rivalen. Die Franken waren also nur Teil seines Konzepts, sich selbst und seine Familie in Tradition der *Jihad*propaganda darzustellen. Die moderne Forschung kritisiert daher die vielen Aktionen gegen andere Muslime und bezeichnen seine Propaganda als Häresie. Sie stellen die berechtigte Frage, was denn im Sinne des *Jihad*gedanken geschehen wäre, wenn *Saladin* an seiner Krankheit gestorben wäre. Er wäre wohl als ein Herrscher dargestellt worden, der seine persönlichen und familiären Ziele um jeden Preis durchsetzen wollte. Die deutsche Forschung

⁴¹ Vgl. Madden. The Concise History of the Crusades. S. 77 ff.

⁴² Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 174 ff.

⁴³ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 184

sieht als sein großes Ziel die Einigung des islamischen Gebiets unter seiner Führung. Dafür schloss er auch gerne Waffenruhen mit den Franken und verhandelte über den Frieden, anstatt sie zu bekämpfen. Dem Kalifen gegenüber sprach er in Briefen jedoch stets vom *Jihad*, den er verfolgt. Andererseits vertritt die Forschung auch die Theorie, dass es sich bei *Saladins* subtiler Art des *Jihad* um eine kluge Strategie handelt. Die Bedrohung durch eine neuerliche militärische Bewegung der Franken gegen die Muslime war ihm bewusst, besonders nach der Schlacht von Hattin. Die Vertreibung der Kreuzfahrer galt für ihn also sicherlich ebenso als Ziel. Öffentlich vertrat *Saladin* stets den *Jihad*. Seine persönlichen Motive konnte er in Retrospektive immer auf den *Jihadgedanken* zurückführen. Seine Untertanen, Gelehrte, Berater und Militärhauptleute sahen ihn als Anführer des *Jihad* an.⁴⁴

2.2.3 Der dritte Kreuzzug

Veranlasst durch die Eroberung von Jerusalem auf der einen und der Inbesitznahme von lateinisch-byzantinischen Gebieten der Levante auf der anderen Seite brachen nach dem Aufruf durch Papst Gregor VIII. prominente Europäer in Richtung der Kreuzfahrerherrschaften auf. Der byzantinische Kaiser verbündete sich daraufhin mit *Saladin*, um die Grenzen des eigenen Reiches gegen die aufgebrochenen Franken zu verteidigen.⁴⁵ Für das Unternehmen schlossen sich Könige und Eliten führender europäischer Mächte zusammen. Sie alle wurden angetrieben vom neu entfachten Glauben und dem Festhalten an alten Werten der Ritterlichkeit, die auch von der Kirche betont wurden. Wilhelm II. von Sizilien, Philipp II. von Frankreich, Richard I. Löwenherz und Friedrich I. Barbarossa brachen 1189 Richtung Levante auf.⁴⁶

Saladin war sich des Umstandes bewusst, dass eine große Armee von Europa aus auf dem Weg in seine Gebiete war. Seit 1189 wurde Akkon bereits durch die vereinten Kräfte von Deutschland, Frankreich und Sizilien belagert. In der Belagerungssituation war eine offene Feldschlacht auf beiden Seiten nicht möglich. *Saladin* profitierte vom plötzlichen Tod des deutschen Kaisers 1190. In der Folge konnte nur von einer Demoralisierung des deutschen Heeres gesprochen werden. Im Vergleich zur ursprünglichen Menge an Soldaten kamen nur wenige in Akkon an, wo sich die Parteien in einer Pattsituation befanden, die keine von beiden zu ändern vermochte. *Saladin* konnte seine Truppen durch das schlechte Wetter ebenso wenig mit Nachschub versorgen wie die Franken die ihren. Zudem blieb sein Hilfesuch 1191 beim Kalifen in Bagdad ungehört.⁴⁷

Als Philipp II. und Richard I. ankamen, liefern sie den Franken frische Truppen und somit einen klaren Vorteil. Trotz diplomatischer Kontakte zwischen Richard I. und dem muslimischen Vermittler *al-Adil* kam es zu keinem Treffen zwischen *Saladin* und dem englischen König. *Saladin* wies die

⁴⁴ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 185 ff.

⁴⁵ Vgl. Perner Cosman, Madeleine, Jones, Linda G. Handbook to Life in the Medieval World. 2008, New York (Facts on File). Band 1-3. S. 27.

⁴⁶ Vgl. Madden. The Concise History of the Crusades. S. 77 ff.

⁴⁷ Cobb, Paul. Der Kampf ums Paradies: Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge. 2014, Darmstadt (Philipp von Zabern- Verlag). S. 246 ff.

Besuche der Gesandten nicht ab, obwohl ihm wohl klar war, dass es sich dabei am ehesten um Spionageversuche handelte. Allerdings nutzte er die Gelegenheit seine Reichtum und die ausreichende Versorgung seiner Truppen offen zur Schau zu stellen. Am 12. Juli wurde die Stadt eingenommen, harte Verhandlungen verlangten den Muslimen 200.000 Goldddinar, die Freilassung der Gefangenen und die sofortige Rückgabe der Kreuzreliquie ab. Im Grunde konnte *Saladin* der Verlust Akkons strategisch nichts anhaben. Die Stadt lag zwischen den fränkischen Herrschaften Tyrus und Tripolis. Doch bedeutete die Niederlage einen moralischen Schlag. *Saladins* Ansehen verringerte sich und Streitigkeiten, die bei der Belagerung entstanden, wurden größer. Richard I. erlaubte auch keine Neuverhandlungen, als die Zeit der ersten Tributzahlung anbrach, und ließ tausende muslimische Gefangene bei Akkon hinrichten.⁴⁸

Philipp II. verließ das Heilige Land nach dem Erfolg in Akkon. Richard I. wendete sich Richtung Jaffa, wo er ein neues Hauptquartier errichten wollte. Die Lage nördlich von Jerusalem und Askalon sollte ihm einen strategischen Vorteil bringen, weil die Entfernung zu beiden Städten ungefähr gleich weit bemessen ist. *Saladin* ließ Askalons Befestigungen jedoch niederreißen, was Richard nun doch Richtung Jerusalem zwang. Wieder setzte man auf diplomatisches Geschick. Doch Heiratsverhandlungen zwischen Richards Schwester und *Saladins* Bruder *al-Adil* verliefen im Sand. Außerdem baute Richard Askalons Mauern wieder auf und schickte immer wieder Spähtrupps nach Jerusalem, was ihn weiter verdächtig wirken ließ. 1192 segelte Richard nach Beirut, *Saladin* griff zur gleichen Zeit Jaffa an. Die Stadt konnte nur in letzter Sekunde verteidigt werden. Im September kam es schließlich zum Waffenstillstand zwischen den beiden Parteien, der nun drei Jahre und acht Monate lang andauern sollte.

Das Ergebnis des Dritten Kreuzzuges war geprägt vom Tod Friedrich I., der mangelnden Versorgung und den Kommunikationsproblemen zwischen Frankreich und England. Die Franken gewannen die Städte an der Küste von Jaffa bis Tyrus. *Saladin* konnte Askalon halten. Palästina wurde zum freien Gebiet für Christen und Muslime erklärt. Jerusalem wurde neu befestigt. *Saladin* lud die Christen offen ein, die Stadt zu besuchen, um die Befriedung zu sichern. Am 9. Oktober 1192 kehrte Richard I. nach Europa zurück. *Saladin* starb 1193, ohne nach Mekka gepilgert zu sein.⁴⁹

2.3 Arabische Historiographie

Ibn Shaddads Blick auf die Geschichte erlaubt es, ihn einerseits der klassischen arabischen Historiographie zuzuordnen, andererseits ist er für die Kreuzzugsforschung von erheblicher Bedeutung. Um sein Werk in der Tradition der arabischen Literatur richtig einzuordnen und die Hintergründe seiner Schrift zu verstehen, ist es zunächst von Bedeutung, einen kurzen Blick auf die Entwicklung der arabischen Historiographie zu werfen.

⁴⁸ Vgl. Cobb. Der Kampf ums Paradies. S. 248 ff.

⁴⁹ Vgl. Cobb. Der Kampf ums Paradies. S. 246 ff.

2.3.1 Entwicklung der Geschichtsschreibung

Zunächst gilt es dabei, die vorislamische Zeit genauer zu betrachten, um die Ausbildung der Geschichtsschreibung nachvollziehen zu können. Diese Zeit ist in Hinsicht auf die Literatur vor allem durch die orale Tradition geprägt. Bedingt durch das einfache Leben der Halbnomaden ergaben sich zunächst nur wenige signifikante Ereignisse, die es wert zu sein schienen, in irgendeiner Form darüber zu berichten. Zwar wurden Einzelereignisse stets in der mündlichen Überlieferung berücksichtigt, aber es wurden keine Kausalzusammenhänge zwischen den einzelnen Berichten hergestellt. Stattdessen diente diese Vermittlung von gesonderten Geschichten und Geschehnissen eher der Unterhaltung.⁵⁰

Ein großes Problem in diesem Zusammenhang stellt der Zeitbegriff dar. *Zeit* per se galt zunächst zwar als astronomisches Phänomen und wurde benötigt, um den Verlauf der Jahreszeiten zu verfolgen und somit die Lebensgrundlage und -weise der halbnomadischen Beduinenstämme zu garantieren. So konnte beispielsweise die Bewegung der Karawanenzüge einigermaßen sicher organisiert werden. Es fehlte jedoch jegliches chronologisches Verständnis von Zeit im Sinne einer historischen Auffassung. Der Begriff „Tag“ (*yawm*) wurde erst in islamischer Zeit eingeführt. Der Grund dafür ist einfach zu erklären: Schlachten und Eroberungen, Erfolge und Niederlagen der jeweiligen Herrscherpersönlichkeiten mussten in einer nachvollziehbaren Form protokolliert und datiert werden. Während es in der Frühzeit nur wenige politische und sozial-kulturelle Überlieferungen gab, wurden Vorstellungen und Ideen von der Welt in der Lyrik, Epik und Poesie umso häufiger verarbeitet.⁵¹

Oral tradierte Erzählungen wurden in der arabischen Frühzeit über Poeten, Sänger und Redner mittels musischer Darbietungen verbreitet. Wie schon in der griechisch- römischen Antike war es Aufgabe des Vortragenden, diese Darbietungen lyrisch attraktiv zu gestalten, rhetorisch auszuformulieren oder auch musikalisch zu untermalen. Die Verschriftlichung jener Anekdoten, Berichte und Reden erfolgte schließlich im 8. Jahrhundert. Zu dieser Zeit war die islamische Expansion bereits beendet. Das Reich umfasste nun ein Gebiet, welches sich von Spanien über Nordafrika bis in den Nahen Osten erstreckte. Die rapide Ausbreitung hatte zur Folge, dass man sich mehr und mehr mit den Ursprüngen der eigenen Religion befasste. Zu den wenigen Quellen zur Lebenszeit Mohammeds zählte der Koran. Hier konnten Rückschlüsse auf Mohammeds Leben und auch das Milieu, welches den Aufstieg des Islam erlaubte, gezogen werden. Zusätzlich beschränkte sich das Interesse der Abbasidenherrscher an der Lyrik nicht mehr auf die Unterhaltung allein. Stattdessen erweitert man die Sichtweise auch auf die Dichter selbst. Deren Werke lieferten ebenso ein Abbild der Zeitgeschichte wie die Prosaberichte, wenn auch in einer anderen literarischen Form. Die Schilderungen bieten der Wissenschaft daher eine Basis zur

⁵⁰ Vgl. Naji, Muhammad Rida. Islamic Historiography. In: History & Historiography: An Entry form Encyclopedia of the World of Islam. Adel, Gholami Haddad, Elmi, Mohammad Jafar, Taromi-Rad, Hassan (Hrsg.). 2012, London (EWI Press Ltd.). S. 11 ff.

⁵¹ Vgl. Naji, Muhammad Rida. Islamic Historiography. In: History & Historiography. Adel, Elmi, Taromi-Rad, Hassan. S. 11 ff.

Forschung und eröffnen einen anderen Blickwinkel.⁵² Diwane⁵³ dieser Dichter wurden oft überliefert und schriftlich festgehalten. Neben diesen Traktaten wurden auch Befehle von Kalifen an ihre Statthalter oder verwaltungstechnische Aufforderungen in Briefen niedergeschrieben. Die Niederschrift war wohl eine alte Gewohnheit der Araber, die sich bald auf die historischen und politischen Entwicklungen ausweitete.⁵⁴

Der Koran als Lehre des Propheten trug selbst zur Institutionalisierung von Geschichte bei. Immerhin zeugten viele Verse von Geschehnissen aus Mohammeds Leben und bezeichneten somit historische Ereignisse. Der interessierte Leser stellte sich daher bald Fragen, die über die religiöse Komponente hinausgingen und sich auch mit anderen Völkern, deren Aufstieg und Niedergang, sowie den Gründen dafür beschäftigten. Ziel und Zweck der Koranverse blieben jedoch die Belehrung in Form von Vermittlung der prophetischen Traditionen und Lehren. Deshalb waren jegliche Beschreibungen und Ausführung historischer Gegebenheiten wenig detailreich. Kurz zusammengefasst kann man also sagen, dass der Koran Mohammeds Leben in Hinsicht auf seine prophetische Lehre beschreibt, jedoch nicht im historiographischen Sinn. Sein Leben sollte hagiographisch eingeordnet werden.

Die Araber wendeten sich Mohammeds Leben im historischen Sinne zu, zum einen durch die *sira*, zum anderen durch die *maghazi*.⁵⁵

Allgemein bezeichnet die *sira* eine Geschichte der *Alten*. Die arabische *sira* bezieht ihre Wurzeln aus der persischen Tradition der Beschreibungen von Königen und deren Leben und wird davon nachhaltig beeinflusst. *Ibn al-Nadim* (gest. 995/998), Verfasser der *Fihrist*⁵⁶, nannte zu seiner Zeit ca. 30 arabische, ihm bekannte *siyar*. Die *sira* par excellence aber ist die Beschreibung des Lebens von Mohammeds. Der Begriff *sira* wird im Koran nicht in diesem Zusammenhang genannt

⁵² Vgl. Pelter, Jones. *Handbook to Life in the Medieval World*. S. 10-11 (Introduction).

⁵³ Diwane bezeichnen Sammlungen aus Dichtung und Prosa in der arabischen Literatur. Oftmals beinhalten sie auch biographische und historische Informationen.

Vgl. Jacobi, R. *Diwan*. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. Scott Meisami, Julie, Starkey, Paul. 1999, London (Routledge). Band 1. S. 196.

⁵⁴ Vgl. Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1967, Leiden (E.J. Brill). Band 1. S. 239.

⁵⁵ Vgl. Adel, Elmi, Taromi-Rad. *History & Historiography*. S. 11 ff.

⁵⁶ *Kitab al-Fihrist* bezeichnet das Buch des Index, das alle Bücher in arabischer Sprache auflisten soll. Es beinhaltet daneben auch Fachtermini und Kategorisierungen, die ein Gesamtbild der arabischen Literatur des 10. Jahrhunderts erlauben. Das Werk ist in zehn Kapitel unterteilt.

Vgl. Roger, Allen, Richards, D.S. (Hrsg.). *Arabic Literature in the Post-Classical Period*. 2006, Cambridge (Cambridge University Press). S. 249.

und in der Hadith⁵⁷- Literatur als *Militär* bzw. *Feldzug* vermerkt. Bei der Mohammed-*sira*, die als erste umfassende Biographie von *Ibn Ishaq* verfasst und 150 Jahre nach Mohammeds Tod in einer editierten Version von *Ibn Hisham* veröffentlicht wurde, handelt es sich um ein historisches Prosawerk mit vielen Gedichten. So endet sie beispielsweise mit einer langen lyrischen Klage im panegyrischen Stil. Der Inhalt dieser *sira* wurde später auch in anderen historischen Werken übernommen und zitiert. Immerhin galt sie als Modellbild für die Schlüsse, die in Hinsicht auf Benehmen, Recht und Ethik gezogen werden können.⁵⁸ Sie wurde demnach als vollwertig historisch aufgefasst. *Ibn Hisham* selbst kommentierte Passagen des Originalwerks. Weitere derartige *siyar* finden sich später auch über Begleiter Mohammeds, Gelehrte und Imame. Auch die Biographien zukünftiger Kalifen und Sultane zählen im Grunde zum Genre der *sira*. Neben *Ibn Shaddad* und seiner Geschichte über *Saladin* ist auch *Rawd al-zahir* zu nennen, der eine Biographie über den ägyptischen Sultan *Baibar* verfasste.⁵⁹

Die politischen Entwicklungen in der Nachfolge Mohammeds und die Vorurteile, die sich zunehmend gegenüber der jeweils gegnerischen Sippen ausbildeten, verlangsamten jedoch die Komplettierung einer *sira* zu Mohammeds. Die dritte Generation nach Mohammed interessierte sich über Mohammed hinaus auch für seine Nachfolger. Dabei galt es jedoch, die politischen Motivationen und Interessen zu beachten. Besonders die Haltung der Umayyaden war auffallend negativ, weil ihre persönlichen Feinde - die Mitglieder der Shiat Ali- aus ihrer Sicht zu neutral bewertet werden. Beispielsweise wurde *Shihab Muhammad ibn Zuhri* (gest. 741) mit dem Verfassen einer *sira* beauftragt, welche den vierten Kalifen Ali und dessen angebliche Tugenden völlig aussparen sollte. Es handelte sich dabei also um ein absichtlich manipuliertes Werk, welches den Herrschaftsanspruch der Umayyadendynastie legitimieren sollte. Die Abbasiden dagegen erwiesen sich als äußerst interessiert an einer Weiterentwicklung der Literaturgattung, wohl auch, um Informationen über frühere Reichsbildungen zu schöpfen. Andererseits wollte man sicherlich die eigene erfolgreiche Karriere für die Nachwelt festhalten. Dabei legte man Wert auf die Darstellung der eigenen Erfolge, die über militärische Offensiven und politische

⁵⁷ Die Hadith bezeichnet die Sammlung der Prophetenaussprüche. Zusammen mit dem Koran stellt sie die Quelle des Glaubens, der Traditionen und das Recht im Islam dar. Mit der Zunahme der wissenschaftlichen Betätigung erweiterte sich der Einflussbereich der Hadith- Sammlung auch auf das theologische, ethische und historische Feld. Im Zusammenhang mit der Historiographie ist die Hadith ebenfalls zu nennen. Die Bücher, die über die Tradition verfasst wurden, hatten zunehmend Einfluss auf die Methodik in der Historiographie. Im Grunde sollen die Aussagen des Mohammed rechtskräftige Autorität besitzen. Diese erlangen sie dadurch, dass die Hadith in die Wissenschaft eindringt und zu den traditionellen Studien gezählt wird.

Vgl. Rahmati, Muhammad Kazim. Tradition and History. In: Hadith: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam. Adel, Gholami Haddad, Elmi, Mohammad Jafar, Taromi-Rad, Hassan (Hrsg.). 2012, London, (EWI Press Ltd). S. 69 ff.

⁵⁸ Vgl. Adel, Elmi, Taromi-Rad. History & Historiography. S. 12.

⁵⁹ Vgl. Canova, G. Sira Literature. In: Encyclopedia of Arabic Literature. 1998, London (Routledge). Scott Meisami, Juli, Starkey, Paul (Hrsg.). Vol 2. S. 726

Entscheidungen definiert wurden. Offenkundig trugen diese Werke also auch zur Ausbildung der Historiographie bei.⁶⁰

Im Gegensatz zur prosaischen *sira* stehen die *siyar sha'biyya*. Dabei handelt es sich um arabische Poesie der Ayyubidenzeit, die sich in ihrer Urform bereits im 8. und 9. Jahrhundert um einzelne Gedichte entwickelten und sukzessive stilistisch ausgeformt wurden. Die ursprünglichen Themen waren dabei die *ayyam al-Arab*⁶¹ und *maghazi*. Besondere Beliebtheit erlangten sie erst im 12. Jahrhundert.⁶²

Die *sira* bezeichnet also die Darstellung des Lebenswegs der entsprechend behandelten Persönlichkeit. Narrative Traditionen, die ihr vorausgingen, behielten ihren Einfluss auf die arabische Historiographie auch in späterer Zeit bei. Zum einen galten als solche Vorgänger Briefe und Traktate, sowie die vorislamischen Stammeserzählungen, die im 8. und 9. Jahrhundert in die *adab*-Literatur eingehen und in der Folge auch in die Historiographie. Zum anderen hatten neben Legenden von vorislamischen Propheten auch die iranische Erzähltraditionen und die Berichte über Feldzüge und Eroberungszüge (*maghazi*) Einfluss auf die Entwicklung einer historiographischen Tradition. Fremde Einflüsse, so etwa aus weiteren Teilen Asiens, nährten die neue Erzähltradition zusätzlich.⁶³

Die Folge dieses Interesses an frühen Quellen, an der eigenen Geschichte und an den Anfängen des Islam erlauben also die Ausbildung einer eigenen Historiographie und daher auch die Entwicklung von weiteren Gattungen wie der Chronologie, Biographie, Autobiographie und Hagiographie im historischen Sinne. Als gänzlich und einzigartig arabisch gilt das biographische Wörterbuch, das Informationen und Anekdoten zum Leben berühmter Persönlichkeiten und Herrscher, sowie religiöser Institutionen und Gelehrten sammelt und veröffentlicht.⁶⁴

In einem Atemzug mit den bereits genannten Vorreitern für die Ausbildung der arabischen Historiographie muss die oben bereits erwähnte *adab*-Literatur genannt werden.

Adab bezeichnet der Begriffsdefinition nach den Habitus, das Verhalten, die Gewohnheit und die Normen der Gesellschaft. Im Grunde kann es als humanistisch anmutende Ergänzung zur Religion gesehen werden. Wenn also die Religion das Verhalten durch ihre Normen und Vorstellungen kontrolliert, so ist das Verhalten im Umkehrschluss die Manifestation des eigenen Glaubens nach außen hin. Die Werte des Gläubigen werden nach außen hin getragen. Dieselben ethischen

⁶⁰ Vgl. Adel, Elmi, Taromi-Rad. History & Historiography. S. 11 ff.

⁶¹ Die *ayyam al-Arab* bezeichnen die „Tage der Kämpfe der Araber“. Sie zählen zur vorislamischen Erzähltradition und behandeln in Berichten jeweils einen Kampftag, einen Raubzug oder eine Schlacht, die für den Stamm wichtig war. Vgl. Hebel, Hans-Peter. Arabische Kultur und europäisches Mittelalter. 2013, München (BücherWerkStatt). S. 320.

⁶² Vgl. Scott, Starkey. Encyclopedia of Arabic Literature. S. 726.

⁶³ Vgl. Herzog, Thomas. Geschichte und Imaginaire. Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sinat Baibars in ihrem soziologisch-politischen Kontext. 2006, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag). S. 11 ff.

⁶⁴ Vgl. Perner, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 10-11 (Introduction).

Standards sollten nun auch für Amtsträger gelten und deren Entscheidungen beeinflussen. Folglich kann *adab* also die Urbanität, guten Manieren und die Etikette in allen Bereichen umfassen. Dabei ist nicht nur der soziale Bereich der Freundschaft, Politik, des Krieges und der Lehre zu beachten, sondern auch das persönliche Umfeld im Sinne von Nahrung, Kleidung und Sprache. Die Idee war es, die Summe des Wissens einer Profession zu erreichen. So galten für einen Beamten (*katib*) andere Arten von *adab* als beispielsweise für einen Redner (*khatib*) oder Richter (*qadi*). Der Ausübende der *adab* wird als *adib* bezeichnet. Er verfügte über die Summe der Kenntnisse, die von den alten Traditionen von ihm in seinem Berufsfeld gefordert wurden. Würde man den *adib* also als Vorläufermodell einer zukünftigen humanistisch- philosophischen Entwicklung ansehen, so würde sich der Vergleich mit dem Renaissancemenschen aufdrängen. Die Bildung des *adib* umfasste neben der muslimischen Lehre auch die vorislamischen und muslimischen Lyrik, die epische Historiographie, die *ayyam al-Arab* und die Kenntnis über Sprichwörter und Prinzipien der Beduinen.⁶⁵

Auch in der *adab*- Literatur gibt es unterschiedliche Formen, die zuallererst einmal den Austausch und Kontakt mit anderen Kulturen beweisen. Nicht nur die hellenistische Philosophie, sondern auch das iranische Epos, indische Fabeln und verschiedene andere Kulturen beeinflussten die *adab* - Literatur. Tierfabeln indischen Ursprungs, welche vom persischen Autor *Ibn al-Muqaffa* (724-759) in die arabische Sprache übertragen wurden, lehrten Moral und Tugend wie es im europäischen Raum von den äsopischen Fabeln bekannt ist. Die verschiedenen Typen von Menschen wurden in Anekdoten und Etikettenberichten aufgearbeitet. Dabei bildeten sich einzelne Stereotype aus, die an die antike Komödie erinnern.⁶⁶ Sie haben die Stereotypisierung einzelner Figuren wie beispielsweise des Narren oder der Liebenden gemeinsam. Auch religiöse Anekdoten treten in der *adab*- Literatur auf. Philosophie wurde oft mit Theologie verbunden und behandelt Themen wie die Natur der Seele, den freien Willen, aber auch allgemeine Thesen zur Religion und Grammatik in Form von philosophischen Diskursen. Schließlich sollte auch die *maqama* genannt werden, ein fiktionales Genre verfasst in gereimter Prosa. Es handelt sich hierbei um eine rhetorische Abhandlung heroischer Abenteuer, die von einem Vortragenden vor Publikum rednerisch möglichst attraktiv gestaltet rezitiert wurden. Erzähler und Held verschmolzen teilweise und ähneln in dieser Art dem antiken *poeta doctus*⁶⁷, der mit seinen Werken einen gewissen Bildungsgrad des Zuhörers voraussetzt und seine eigene Gelehrtheit hervorheben will.⁶⁸

Die Geschichtsschreibung lässt sich also in mehrere Phasen einteilen, die sich über die orale Tradition und Niederschrift von Briefen hin zur Entstehung der ersten Gattungen wendet. Diese

⁶⁵ Vgl. Pelner, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 698 ff.

⁶⁶ Vgl. Gleis, Reinhold F., Seidel, Robert (Hrsg.). Das lateinische Drama der Frühen Neuzeit. Exemplarische Einsichten in Praxis und Theorie. Tübingen, 2008 (Niemeyer Verlag). S. 2 (Einleitung).

⁶⁷ Vgl. Schaffricker, Matthias, Willand, Marcus (Hrsg.). Theorien und Praktiken der Autorenschaft. 2014, Berlin (De Gruyter). S. 113.

⁶⁸ Vgl. Pelner, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 700 ff.

umfassen vor allem die *sira* und *maghazi*. Erst danach entwickelte sich die Literatur hin in feste Gattungen, die sich mit Dynastien, Kalifen und der Universalgeschichte befassen. Gleichzeitig sollte man auch zwischen den traditionellen- hagiographischen Werken, die sich vor allem mit der prophetischen Mission beschäftigen, und den kulturgeschichtlichen Werken, die von der *adab*-Kultur geprägt sind, unterscheiden.⁶⁹

2.3.2 Historiographie des 12. Jahrhunderts

Ibn Shaddad schreibt im 12. Jahrhundert, einer Zeit, zu der sich das politische Umfeld stark gewandelt hat. Im 12. Jahrhundert war die islamische Einheit im politischen Sinne schon von Auflösung heimgesucht worden. Die Historiographie beschäftigt sich eingehend mit diesem Thema, insbesondere mit den Ursachen für den Aufschwung und Fall des Reiches. Dabei handelt es sich um ein Phänomen, das in der Literatur häufig zu beobachten ist. Auch antike römische Autoren befassten sich in Zeiten der politischen Krise eingehend mit den Ursachen für den Verfall. Autoren wie Tacitus gingen dabei kritisch mit der Veränderung der eigenen Moral und Sitten um. In der Folge wird die Geschichtsschreibung im arabischen Raum regionaler und konzentriert sich zunehmend auf Einzelpersönlichkeiten und lokale Entwicklungen. Dynastische Geschichte, Kalifengeschichte, Biographien und biographische Wörterbücher lösen die Allgemeingeschichte der arabischen Kultur und des muslimischen Aufstiegs ab und wirken teilweise bis ins 15. Jahrhundert nach.⁷⁰

2.3.2.1 Die Biographie

Der Begriff der Biographie bedarf einer näheren Betrachtung. Zwar mag der Wortursprung die Gattungsspezifität vorgeben, doch handelt es sich bei der Biographie um einen zu weiträumigen Begriff, um ihn schlicht als *Lebensbeschreibung* zu definieren.

Lange galt er als Sammelbezeichnung für eine Vielzahl von biographisch anmutenden Schriften, die über Prosaviten, Kleinbiographien und *confessiones* alle möglichen Arten der Beschäftigung mit einer schillernden Person umfassten. Im lateinischen Europa waren die Begriffe *vita*, *passiones*, *gesta* oder *legenda* im Grunde austauschbar. Sie alle teilten das Merkmal der verlaufenden Grenze zwischen Biographie und Hagiographie. Die Biographie wies demnach kein einheitliches Format auf. Während ein Porträt sich mit einem kleineren Themenumfeld beschäftigte, konnte die Biographie auch in Form von Essays oder ganzen Monographien auftreten. Im lateinischen Mittelalter stellte die *vita* die prominenteste Form der Biographie dar. Inhaltlich war diese spezifisch auf das Leben von *besonderen* Menschen ausgerichtet, die durch ihre Talente oder ihr Schicksal hervorstachen. Dabei konzentrierten sich die Autoren zu Beginn vor allem auf die Hagiographie. Eugipps (ca. 465 - 533) *Vita Severini* beispielsweise behandelt Severins Leben von dessen Geburt bis zum Tod über die Wunder, die er vollbracht hat. Legenden

⁶⁹ Vgl. Pelter, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 11 (Introduction).

⁷⁰ Vgl. Nowas, John A. Biography and Biographical Works. In: Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia. Meri, Josef W. (Hrsg.). 2006, London (Routledge). Vol 1. Index A-K. S. 110 ff.

und Schriften, die ihnen ähnlich sind, waren bis ins 14. und 15. Jahrhundert von großer Bedeutung und entsprachen formal der *vita*. Treffend beschreibt Christian Klein diese Form der Biographie als „volkssprachliche Schriften, in denen Gotteserfahrungen in biographischer Form mitgeteilt werden“.⁷¹ Nicht - hagiographische Viten wie beispielsweise die *Vita Karoli Magni* vermischten weltliche Geschichte mit symbolischen Wahrheiten und schufen so einen anderen Zugang zum Leben der beschriebenen Person. Allen biographischen Werken gemeinsam ist die Gliederung nach Tugenden, die unter anderem aus dem antiken Griechenland übernommen wurde.⁷²

Für die arabische Biographie gelten diese Kriterien nicht. Auch hier ist eine genaue Definition ob der unterschiedlichen Gestalt, die eine Lebensbeschreibung einnehmen kann, schwierig.

Bei den Muslimen bildeten sich mit der Prophetensira schon früh biographische Tendenzen aus. Individuen schrieben über das Leben des Propheten, ließen jedoch ihr Umfeld in ihr Werk miteinfließen. Für religiöse Gelehrte, die zu Beginn den Historikern wohl gleichgesetzt worden wären, waren diese biographisch anmutenden Schriften notwendig. Sie nutzten die Verbindung zur Weltlichkeit dadurch aus, dass sie Kalifen und Herrscherfiguren ein Ideal bereitstellten, dem sie nacheifern konnten. Vorzüge, die in früheren Persönlichkeiten gefunden werden konnten, könnten sich auch auf die zeitgenössische Politik auswirken. Diese Vorbildwirkung war ganz einfach zu erreichen, weil die Werke Einzelpersonen, deren Qualitäten und Erfahrungen behandelten. In der Folge scheint Geschichte mit Biographie gleichgesetzt zu werden.⁷³

Dementsprechend unterschiedlich ist jedoch Form und Inhalt der einzelnen Schriften. Allen gemeinsam ist der Tod der behandelten Person. Die einfache Erklärung dazu ist, dass Geburtsdaten zumeist unbekannt waren. Ausnahmen bildeten natürlich große Herrscher aus oberen Schichten. Wenn ein Geburtsdatum bekannt war, konnte die Abhandlung damit beginnen. In der *History of Bagdad* beispielsweise verfolgte der Autor die uns bekannten Gliederung von der Geburt bis zum Tod der beschriebenen Persönlichkeiten. Andere Werke wiederum nennen beide Daten zugleich, um ein historisches Umfeld zu schaffen. Wieder andere Werke beinhalten genealogische Abhandlungen oder die korrekte Schreibweise des Namens. All diese Merkmale gelten aber nicht für jedes Werk und können ausgeschmückter erscheinen oder gänzlich weggelassen werden. Auch in der Länge unterscheiden sich die Werke erheblich voneinander.⁷⁴

An den äußeren Ereignissen hatte man zunächst wenig Interesse. Im Fokus standen Theologen und Gelehrte und dabei vor allem deren Lehren, Lehrer und Wirkungsorte. Beschreibungen von Dichtern beschäftigten sich mit deren Erfolg auf literarischer Ebenen und zeitweiligen Anekdoten

⁷¹ Vgl. Schnicke, Falko. Bestimmungen und Merkmale. Begriffsgeschichte. Biographie und verwandte Termini. In: Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien. Klein, Christian (Hrsg.). 2009, Stuttgart (J.B. Metzler). S. 4.

⁷² Vgl. Schnicke, Falko. Bestimmungen und Merkmale. Begriffsgeschichte. Biographie und verwandte Termini. In: Klein. Handbuch Biographie. S. 1-6.

⁷³ Vgl. Rosenthal, Franz. A History of Muslim Historiography. 1968, Leiden (E.J. Brill). S. 88, 89.

⁷⁴ Vgl. Rosenthal. A History of Muslim Historiography. S. 89.

zur Unterhaltung. Zumeist handelte es sich bei den biographischen Schriften um Teile von Sammlungen. Dabei war das Todesjahr einer berühmten Persönlichkeit von Bedeutung, um einen Kontext zu seinem Leben und zur Ereignisgeschichte zu schaffen.⁷⁵

Oftmals ist nicht klar erkenntlich, ob es sich bei einem Werk um eine politische Biographie oder die Memoiren des Autors handelt. Doch kann an dieser Stelle der Unterschied zwischen einer wahren arabischen Biographie und der schwer zu definierenden Mischform lokalisiert werden. *Ibn Shaddads* Werk könnte sowohl als Memoire seiner selbst, als auch als Biographie gewertet werden. Zunächst erscheint die zweite Möglichkeit als zu gewagt, weil sein Werk mit einer Huldigung *Saladins* als idealen Herrscher beginnt. Doch mit dem zweiten Teil des Buches verändert sich die Erzählweise hin zu einer chronologischen Abhandlung von *Saladins* Leben. Über die Sammlung und Niederschrift aller Daten und akribischer Details schafft es *Ibn Shaddad*, die Person und Persönlichkeit *Saladins* in das Zentrum des Werkes zu stellen und zusätzlich ein historisches Umfeld zu schaffen. Eine solche „wahre“ Biographie ist sehr selten. Als Gegenbeispiel nennt Franz Rosenthal *al- Ayni's* Werk über den ägyptischen Herrscher *al-M'ayyad*. Dieses ist gespickt von unwichtigen Fakten ohne biographische oder historische Merkmale. Sonderbare Erzählungen ohne jeden Zusammenhang machen zusammen mit der Auflistung der Herrscherqualitäten, über welche *al- Mu'ayyad* augenscheinlich verfügte, den größten Teil des Werkes aus.⁷⁶ Es handelt sich bei den Werken demnach wohl weniger um Biographien, sondern eher um *Geschichten*.

Ibn Shaddads literarische Leistung fußte auf den Werken von Zeitgenossen und literarischen Vorgängern, deren Schriften als Meilensteine in der arabischen Literatur gelten. Jeder von ihnen erweiterte die Historiographie um individuelle Punkte, die in den literarischen Kanon aufgenommen wurden.

Einen bemerkenswerten Sprung hinsichtlich der religiösen Historiographie gelang *ash-Shahrastani* (1076-1153). Sein Werk eröffnete einen neuen Zugang zum theologischen Studium, indem er einen philosophischen und objektiven Ansatz wählte. *Abd-al-Karim as Sam'ani* wählte einen gänzlich anderen Ansatz und beschrieb in seiner Genealogie vor allem Persien und Zentralasien. Sein Werk überliefert historische Entwicklungen und zahlreiche Namen aus diesen Regionen. Allerdings schöpfte er sehr von anderen Autoren. Eine seiner Quellen ist *al-Khatib al-Baghdadi* (1002-1071). Der *Prediger von Bagdad* verfasste ein biographisches Wörterbuch mit über 7800 Einträgen, das herausragende Männer und Frauen, Gelehrte, Fromme und Berühmtheiten, die in Verbindung mit Bagdad standen, versammelt. Bedingt durch sein Studium und seine langen Reisen verschaffte er sich über Bagdad hinaus große Berühmtheit, auch weil er direkt von den entsprechenden lokalen Autoritäten über die islamischen Traditionen lernen wollte und somit persönliche Kontakte zu den Eliten pflegte, um mit ihnen zu disputieren. Sein Ziel war

⁷⁵ Vgl. Rosenthal. A History of Muslim Historiography. S. 90, 91.

⁷⁶ Vgl. Rosenthal. A History of Muslim Historiography. S. 92, 93.

es, eine historische Überlieferung zu bilden, welche bis zu Mohammeds Lebzeiten zurückreichen sollte.⁷⁷

Obwohl auf literarischer Ebene nur bedingt interessant, leistet das Werk von *as-Sam'ani* bis ins 14. Jahrhundert einen wichtigen Beitrag, um das kulturelle arabische Erbe zu überliefern.

Zu dieser Zeit ist die Überlappung zwischen christlicher und muslimischer Kultur im Bereich der Kontaktzonen zwischen Franken und Arabern offenkundig. *Umbra ibn- Ali al-Yamani* schreibt eine Geschichte über den Jemen, die seinesgleichen sucht. Allerdings begeht er Verrat an den eigenen Landsleuten, indem er eine Allianz mit dem fränkischen König von Jerusalem bildet. In der Folge lässt *Saladin* ihn hinrichten.

Die Zeit des *Saladin* bringt viele Werke hervor, die sich auf unterschiedlicher Ebene mit der Herrscherfigur beschäftigen. Auch *Abu l'Qasim Ali ibn- al - hasan ibn Asokir* verfasst ein Werk, das ihm nicht nur lokale Bekanntheit beschert. Er füllt 80 Bücher mit der Geschichte von Damaskus und fügt der Stadtchronik Biographien berühmter Persönlichkeiten von und um Damaskus hinzu. Das Werk wird nie von ihm veröffentlicht, wurde jedoch in der Bibliothek von Damaskus sichergestellt. *Saladin* selbst wohnt seinem Begräbnis bei.

Der persische Gelehrte *Imad ad-Din al-Isfahani* schreibt eine dynastische Historiographie, welche auf *Saladins* Eroberungen in Syrien und Palästina fokussiert ist. Zusätzlich hinterlässt er sieben Bücher über die Geschichte seiner Zeit mit autobiographischen Zügen, die vor allem für ihre Kunstfertigkeit gefeiert werden.

Unbedingt zu nennen ist natürlich *Usamah Ibn- Munqidh* (1095-1188), der zwar nicht gänzlich als Historiograph zu werten ist, aber mit seinen Memoiren einen Augenzeugenbericht über die Geschehnisse in Ägypten und Syrien überliefert, der vor allem die Beziehungen zwischen Franken und Muslimen beleuchtet.⁷⁸

Ibn Shaddad selbst zählt als Gelehrter und Lehrer zu den Historikern. Er legt sein Augenmerk auf Biographien, lokale Geschichte und dabei vor allem auf die Geschichte von Aleppo. Bedingt durch die Tatsache, dass sein Werk die typischen Charakteristika für Lokal- und dynastische Geschichte aufzeigt, gilt es als ausgezeichnetes Beispiel für arabische Historiographie.⁷⁹

Die Gattung der Biographie im historischen Sinn kann demnach zu den historiographischen Texten gezählt werden. Als augenscheinlich älteste literarische Form dieses Feldes ist sie schon immer an der Weiterentwicklung der Historiographie beteiligt. Immerhin sind es besonders die biographischen Elemente aus dem Leben des Propheten, die dem Islam und seiner Ausbreitung Nahrung geben. Für viele Muslime ist die Biographie der Historiographie gleichzusetzen, besonders weil es viele Gelehrte auf dem Feld gibt und die biographischen Topoi in der

⁷⁷ Vgl. Meri, Josef W. *Medieval islamic Civilization: An Encyclopedia*. S. 110 ff.

⁷⁸ Vgl. Rotter, Gernot (Hrsg. & Übersetzer). *Usama Ibn Munqidh. Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere*. Lenningen 2004 (Erdmann).

⁷⁹ Vgl. Zacour, Norman R., Hazard, Harry W. (Hrsg.). *The Impact of the Crusades on the Near East*. In: Setton, Kenneth M. *A History of the Crusades*. 1985, Madison (The University of Wisconsin Press). Vol. 5. S. 26 ff.

Historiographie immer wieder auftauchen. *Ibn Shaddad* fällt nun also in die Tradition jener Historiographen, die sich vor allem mit Herrscher- und Kalifengeschichte, mit berühmten Persönlichkeiten und Gelehrten auseinandersetzen.⁸⁰

2.3.2.2 Arabische Literatur über die Kreuzzüge

Zugleich ist *Ibn Shaddads* Werk auch der Kreuzzugsliteratur zuzuordnen. Jedoch ist hier eine differenziertere Betrachtungsweise von Bedeutung. Da der Begriff des Kreuzzuges eine Erfindung des Europa der Moderne ist, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass die muslimische Welt für die kriegerischen Bewegungen der Europäer in den Nahen Osten keine eigene Begrifflichkeit hatten. Als *salibi* (Mann des Kreuzes) bezeichnete man zunächst die Christen der Levante, der Begriff wurde schließlich auf die Kreuzfahrer aus dem Westen ausgeweitet. Es war sicherlich nicht das Ziel des *Ibn Shaddad*, die Kreuzzüge näher zu beleuchten. Vielmehr stellten sie als Nebenerscheinung zur Zeit des *Saladin* ein wichtiges Feindbild in der Propagandapolitik dar.⁸¹

Erst als die *al-Faranj* als bewaffnete Pilger auftraten, nahm ihr Einfluss auf die arabische Historiographie sukzessive zu, weil sie selbst Herrschaften ausbildeten und in das arabische Gebiet als Eroberer eindrangen. Auf kultureller und politischer Ebene jedoch blieb der Einfluss auf den Islam gering. Zumeist schienen sie inhaltlich dann aufzuscheinen, wenn die Geschichte des Islams thematisiert wurde. Der direkte Kontakt mit den Franken nahm einen vergleichsweise weitaus dominanteren Bereich der Historiographie über die Kreuzzüge ein als historisch - politische Abhandlungen über die fränkische Kultur.⁸²

Dementsprechend wenig Literatur zu den Kreuzzügen ist aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts überliefert. Dieser Umstand änderte sich jedoch schlagartig mit *al-Qalanisi* (1070-1160) Chronik von Damaskus.⁸³ Der Aufschwung der Literatur über die Kreuzfahrer und den Kontakt mit dem Fremden hielt bis ins 13. Jahrhundert an und auch die Bandbreite der schriftstellerischen Tätigkeit vergrößerte sich auffallend. Vorzugsweise beschäftigte man sich mit den fränkischen Eroberern vor allem in Hinsicht auf die militärische Reaktionen der Muslime. Außerdem fiel es leichter, ein Heldenideal für den *Jihad* zu gestalten, wenn es einen naheliegenden Gegner gab. Da die Franken auf muslimischem Gebiet ihre Herrschaften errichteten, eigneten sie sich also in doppelter Hinsicht als Feindbild. Einerseits, um die Religion in den Vordergrund zu stellen, andererseits, um die Verteidigung des Lebensraumes zu rechtfertigen. Einzelkarrieren wurden genutzt, um das Ideal des islamischen Herrschers und des islamischen Kriegers zu erstellen. Hierzu galten besonders die zahlreichen Werke zu *Saladin* als Beweis. Neben *Ibn Shaddad* sind in diesem Zusammenhang auch *Imad al-Din al-Isfahani* (1125-1201) und

⁸⁰ Vgl. Adel, Elmi, Taromi-Rad. History & Historiography. S. 45.

⁸¹ Vgl. Richards, D.S. Crusades. In: Encyclopedia of Arabic Literature. Scott Meisami, Julie, Starkey, Paul. 1999, London (Routledge). Band 1. S. 177.

⁸² Vgl. Richards. Crusades. In: Scott, Starkey. Encyclopedia of Arabic Literature. S. 177.

⁸³ Vgl. Gibb, Hamilton A.R. Hrsg. & Übersetzer). Ibn al-Qalanisi. The Damascus Chronicle of the Crusades. 2002, New York (Dover Publications, Nachdruck).

al-Quadi al-Fadil (1135-1200) zu nennen. Vergleichsweise gering war das Interesse an der Politik und Kultur der Franken. Auch die Ursachen für den Aufbruch der Kreuzfahrer und die Motivation hinter den Feldzügen schien die arabische Historiographie nicht allzu sehr zu bewegen. Zwar verfasste *Hamadan ibn 'Abd al-Rahim* (gest. 1159) eine Geschichte der Franken, jedoch ging diese verloren. *Usama Ibn Munqidhs* (1095-1188) Memoiren stellen wohl die größte Quelle für den Kontakt zwischen fränkischen und muslimischen Bewohnern des Nahen Ostens und die fränkischen Sitten dar.⁸⁴

Die *fada'il*-Literatur entstand im Zuge der Besetzung der Levante durch die fränkischen Mächte und die Rolle Jerusalems als Spielball der Mächte. Um die Talente und Tugenden des muslimischen Zentralgebiets in Syrien und der angrenzenden Städte und Regionen darzustellen, verlegte man sich auf Monographien, die stets Zitate aus dem Koran und der Hadithsammlung aufweisen und heilige Stätten erwähnen. Es galt, einen literarischen Gegenpol zu den fränkischen Eroberungszügen zu schaffen.⁸⁵

Eine weitere Reaktion auf die Kreuzzüge lieferte die Lyrik. In diesem Genre wendete man sich weniger der politischen Komponente als vielmehr der menschlichen Ebene zu. Mahnung und Lob für die politische Elite war hier ebenso Thema wie Schuldzuschreibungen aller Art und Mitleid für die vielen Opfer der Kämpfe. Vertreter der Gattung sind *Ibn al-Qaysarani* (1057-1113) und *Ibn Munir al-Tarabulusi* (1080-1153). Gleichsam beeinflussen die Kreuzzüge auch die Epen, die im Zusammenhang mit den Schlachten entstehen.⁸⁶

Zusammenfassend kann man also sagen, dass arabische Chronisten und Historiographen klassischerweise von Schlachten und Eroberungen berichteten. Sie fügten Todesmeldungen bekannter Kommandanten ein und vermittelten stereotype Beschreibungen von ausländischen wie inländischen Heerführern. Diese Darstellungen vereinfachen es der Forschung ungemein, die beschriebenen Handlungen, Personen und Entwicklungen in eine chronologische Ereignisgeschichte einzuordnen. Dementsprechend gering ist die Anzahl der Berichte, deren Fokus auf den Beziehungen zwischen Franken und Muslimen liegt.⁸⁷

Die wahrscheinlich wichtigste Quelle zu diesem Themenbereich, nämlich *Die Geschichte der Franken* von *Hamdan b. 'Abd al-Ralim* (gest. 1159) ist zum großen Leidwesen der Forschung verloren. Seine Sichtweise wäre dahingehend von besonderer Bedeutung, weil sein ideologisches und geographisches Umfeld sich gänzlich von dem der übrigen Autoren unterscheidet. *'Abd al-Ralim* war sowohl im Dienste der Franken, als auch der Muslime tätig und lebte unter fränkischer Herrschaft. Er machte sich unter den Franken durch die Heilung eines ihres Fürsten aus dem Ersten Kreuzzug bei ihnen verdient und konnte somit aus nächster Nähe deren Traditionen und Verhalten studieren. Als besonders beachtenswert gilt dabei die Tatsache, dass er wohl die

⁸⁴ Vgl. Richards. Crusades. In: Scott, Starkey. Encyclopedia of Arabic Literature. S. 177.

⁸⁵ Vgl. Richards. Crusades. In: Scott, Starkey. Encyclopedia of Arabic Literature. S. 177.

⁸⁶ Vgl. Richards. Crusades. In: Scott, Starkey. Encyclopedia of Arabic Literature. S. 177.

⁸⁷ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 257 ff.

Herkunft einiger Vorurteile beleuchten hätte können, weil die fränkischen Fürsten in der Levante zu seiner Zeit am Anfang ihrer Herrschaft standen. Ganz klar scheint jedoch eines bewiesen zu sein: Die Interaktion zwischen Muslimen und Franken konnte schon zu dieser Zeit nicht gänzlich feindlich gewesen sein, was durch den Umstand bestätigt wird, dass *ʿAbd al-Ralim* im Dienst beider Seiten stand.⁸⁸

Des weiteren ist wohl die wichtigste zeitgenössische Quelle zu den Beziehungen zwischen Franken und Muslimen nennen. *Usama Ibn Munqidh* stand bereits in der Kindheit in ständigem Kontakt mit den Franken und lebte im Krieg wie im Frieden mit ihnen zusammen. Mit einigen Franken pflegte er natürlich auch Freundschaften, wie er in seinem Werk öfter erwähnt. Zudem verkehrte er in Friedenszeiten auch in den höheren Kreisen der fränkischen Elite. Er war aber auch an genügend Kriegen und Kämpfen beteiligt, um das negativ geprägte Bild der Franken zu bekräftigen. Seine ambivalente Haltung zeigt sich auch darin, dass er 1174 zwar am Hofe *Saladins* weilte, diesen jedoch verließ, weil seine Beziehung zum Sultan denkbar schlecht war. Dieser ideelle Gegensatz, dem *Usama* ständig ausgesetzt war, zeigt sich in seinem Werk. Auf der einen Seite ist die Verachtung den Franken gegenüber greifbar. Sie seien eigenwillig, eigenartig und gingen seltsamen Sitten nach. Kurz gesagt, sie waren fremd in der muslimischen Welt und würden es immer sein. Trotzdem zeigt er ein reges Interesse an ihren Bräuchen, Traditionen und ihrem Verhalten. Hierbei sollte man unbedingt darauf achten, welche Motivation hinter den Beschreibungen steht und was *Usama* bezweckte. Obwohl ungewollt, waren die Muslime dieser Zeit dennoch dazu gezwungen, mit den Besetzern auf engem Raum zusammenzuleben. Für einen Schriftsteller wie *Usama* war es daher ein gefundenes Fressen, ihr seltsames Verhalten, seine und die allgemein anerkannte Meinung über die Fremden und die erzwungene Koexistenz in Anekdoten zum Besten zu geben. Dennoch ist es wichtig zu bedenken, dass es sich dabei keinesfalls um rein authentische Berichte handeln kann. Immerhin zählt *Usama* zu den Vertretern der *adab*-Literatur und damit zu jenen Sprachkünstlern, die den Leser belehren und unterhalten wollen. Das Erzählte muss also keinesfalls die reine Wahrheit sein. Man darf sich kleine Veränderungen und Flunkereien herausnehmen, um den Inhalt interessanter zu gestalten. Trotz allem ist das Werk eindeutig als wichtige sozio- kulturelle Quelle zu werten.⁸⁹

Von nicht minder großer Bedeutung ist das Werk des spanischen Muslims *Ibn Jubayr* (1145-1217).⁹⁰ Dieser beschrieb aus einem völlig anderen Umfeld, nämlich dem muslimischen *al-Andalus*, das Zusammenleben der Muslime mit den Franken in Spanien. Auch hier ist die Belehrung des Lesers das klare Ziel seines Werks. Folglich ist der Wahrheitsgehalt teilweise ebenfalls in Frage zu stellen. Als problematisch für die Forschung gilt auch der Umstand, dass mit *Ibn Jubayr* eine einzelne Person an einem einzelnen, spezifischen Ort schreibt und somit eine sehr subjektive Meinung verbreitet. Aufgrund der Tatsache, dass *Ibn Jubayr* am anderen

⁸⁸ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 257 ff.

⁸⁹ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 257 ff.

⁹⁰ Vgl. Günther, Regina (Hrsg. & Übersetzerin). Ibn Dschubair. Tagebuch eines Mekkapilgers. 1985, Stuttgart (Thienemann/Edition Erdmann).

Ende des muslimischen Herrschaftsgebiet lebte, ist seine Sichtweise auf die Franken in Syrien und Palästina möglicherweise jedoch weitaus objektiver als die seiner Zeitgenossen. Während seiner Pilgerfahrt nach Mekka verfasste er auch ein Reisetagebuch, das zwar von kultureller Bedeutung, zugleich aber voller faktischer Fehler ist. Immerhin erschloss *Ibn Jubayr* zu dieser Zeit muslimische Regionen, die ihm völlig neu waren. Auch deren Sitten waren ihm im Grunde fremd. Die Anekdoten und Erzählungen in seinem Werk beruhten auf den Erinnerungen und überlieferten Geschichten von Ansässigen, die ihm zwar bereitwillig Auskunft zu geben schienen, ihre Informationen aber zumeist selbst nicht aus erster Hand hatten. Es war damit ein Leichtes, Stereotype zu nähren.⁹¹

Allgemein kann man sagen, dass die mittelalterliche muslimische Literatur hinsichtlich der historischen Fakten als unzuverlässig oder ungenau gilt. Dies war auch den Zeitgenossen bereits bewusst, denn unter anderem die Autobiographie als eigene Gattung war in der muslimischen Welt nicht unbedingt beliebt. Es war praktisch nicht möglich, den Wahrheitsgehalt der Erzählungen zu überprüfen. Diesen Anspruch stellte die Historiographie jedoch, besonders, weil sie sich auch mit den Religionswissenschaften beschäftigte. In der heutigen Forschung gelten die Autobiographen jedoch trotzdem als authentische Stimmen der muslimischen Vergangenheit.⁹²

Was der arabischen Historiographie über die Kreuzzüge jedoch gänzlich fehlt, ist die Sicht der unteren Gesellschaftsschicht auf die Ereignisse. Deren Leben stand nicht im Fokus des Interesses der Chronisten. Stattdessen konzentrierte man sich auf das Hofgeschehen, das Militär und dessen Aktionen und die Religion.

Um trotzdem Informationen zu den unteren Schichten zu erhalten, scheint es notwendig, sich einer gänzlich anderen Gattung der Literatur zuzuwenden. Die Volksliteratur mochte zwar allen bekannt gewesen sein - immerhin waren die Geschichten aus *1001 Nacht* auch im europäischen Westen bekannt. Allerdings entsprach die Volksliteratur nicht den Ansprüchen der literarischen Elite. Sie galt daher nicht als Teil der hohen Bildung und fand keinen Eingang in die historiographischen Schriften. So blieben sie dem Volk vorbehalten, das durch seine öffentliche Meinung auch maßgeblich an der Weiterentwicklung beteiligt war.⁹³

Inhaltlich handelt ein solcher Heldenzyklus meist von einer Person, die sukzessive in einen fiktionalen Charakter verwandelt wird. Ein besonders bekanntes Beispiel dafür wäre Sultan *Baibar*. Diese „pseudo-historische“⁹⁴ Quellen, wie Hillenbrand sie nennt, können natürlich nie chronologisch akkurat sein und sind damit historisch nur bedingt brauchbar. So wird *Saladins* Name verwendet, um eine Saga um eine Person zu weben, die mit dem historischen *Saladin* praktisch nichts gemein hat. Zwar schimmert teilweise das historische Gedächtnis durch, aber

⁹¹ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 262 ff.

⁹² Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 262 ff.

⁹³ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 262 ff.

⁹⁴ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 264. t

zumeist bleibt der Stoff fest in der Legende verankert. Bemerkenswert ist hierbei jedoch, dass es auch weibliche Helden gibt. Die berühmteste unter ihnen ist *Dhat al-Himma*.⁹⁵

Ein großes Problem für die historische Forschung mit epischen Quellen stellt die literarische Freiheit dar. Figuren können nach ihrem Tod wiederauferstehen, wieder auftauchen oder grundlos gänzlich in der Versenkung verschwinden. Damit sind sie nicht abhängig von Zeit und Chronologie. Trotzdem sind diese Quellen interessant, weil sie die Volksmeinung widerspiegeln. Durch das Verhalten der Helden und der entsprechenden Feindbilder kann man durchaus auf die Entstehung von Stereotypen rückschließen. Bestimmte Typen und Motive, die in ein solches Epos oder Volkslied Eingang fanden, wurden aus einem bestimmten, etwa einem moralisierendem Grund ausgewählt und in die Erzählung eingebunden. Sie prägten das Bild eines Helden oder eines fremden fränkischen Soldaten entscheidend mit.⁹⁶

2.4 Arabische Wissenschaft

Die rasche Weiterentwicklung der literarischen Genera und damit auch der Historiographie basiert auf dem immensen Aufschwung der Wissenschaft, welche die Araber in unvergleichlicher Art vorantrieben.

2.4.1 Anfänge der Wissenschaft

Die islamische Expansion (7. - 9. Jahrhundert) lenkte neben den Heerführern auch das Interesse der Gelehrten auf die neu eroberten Regionen des Arabischen Reiches, also auf die Peripherie in Asien und Afrika. Mit der islamischen Eroberung schafften die Araber ein Reich mit einer eigenen Zivilisation, bei dem es auch gelang, eine ideologisch und militärisch verständige Einheit zu kreieren. In nur etwa 100 Jahren wurden weite Teile von Syrien, Ägypten, Westasien, Spanien und sogar Indien erobert. Die Expansion war nicht nur religiös motiviert. Die umliegenden Regionen lockten die Araber mit ihrer Fruchtbarkeit und ihren klimatologischen Vorteilen. Neben dem wirtschaftlichen Faktor spielten auch finanzielle Gründe eine große Rolle für den Expansionsdrang. Die umgrenzenden Völker und Minderheiten litten unter der Unterdrückung und der Ausbeutung durch die Oberherrschaften der Großreiche. In der Folge fiel es ihnen nicht allzu schwer, sich von diesen zu lösen und den arabischen Eroberern anzuschließen. Im Grunde hieß man die Invasoren willkommen, auch weil die Lebensweise mit der *Dschizya* geordnet und erprobt war.⁹⁷ Die *Dschizya* bezeichnet eine Steuer für nicht-Araber, die ihnen als Angehörige einer monotheistischen Religion die Religionsausübung erlaubte. Von der arabischen Expansion war eine große Anzahl von orientalischen Christen auf arabischem Gebiet betroffen. Die *Dschizya* ermöglichte es ihnen, ihre Existenzbedingungen und religiösen Stätten weiter betreiben wie zuvor, solange sie die arabischen Forderungen erfüllen. Die Invasoren stellten die eroberten Völker vor

⁹⁵ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 264 ff.

⁹⁶ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 266 ff.

⁹⁷ Vgl. Rana, Lalita. Geographical Thought. A Systematic Record of Evolution. 2008, Neu Delhi (Concept Publishing). S. 102 ff.

die Wahl: entweder, man tritt zum Islam über oder man zahlt die *Dschizya*. Nur wer beides verweigerte, fand den Tod. Als Grundlage für diese Art von Zusammenleben galten Verträge zwischen den erobernden Arabern und den eroberten Christen. Mohammeds Lehre bot die Vorlage dafür. Er bezeichnete Christen und Juden zwar als „Ungläubige“, jedoch seien sie als Anhänger einer Schriftreligion als *Leute des Buches* zu werten. Ihnen sei der Schutz des alten Glaubens daher vorbehalten, jedoch wäre es den Arabern erlaubt, für das friedliche Zusammenleben Bedingungen zu stellen.⁹⁸ Die Einstellung monotheistischer Religionen gegenüber kann natürlich ebenso positiv wie negativ ausgelegt werden. Ganz so, wie Kirche und Kreuzfahrer auch die Bibel im Sinne der Militarisierung des Christentums interpretieren konnte. Die Kirche entschloss sich dabei, der Glorifizierung des *miles Christianus* verschiedene Bibelpassagen zugrunde zu legen. Ebenso basierte das grundlegend positive Verhältnis zu den Offenbarungsreligionen auf der Anerkennung des Juden- und Christentums als alte, traditionelle Religionen, die nur vom Islam überholt wurden.⁹⁹

Die Schriftbesitzer galten für den Staat demnach als Schutzbefohlene (*dhimmi*) mit eigenen Rechten und Pflichten, welche durch die sogenannten *dhimmi*- Verträge festgelegt wurden. Solche Verträge wurden stets geschlossen, wenn die Araber eine Stadt übernahmen und die darin befindlichen Christen und Juden sich ihnen anschlossen. Die zunächst als Einzelverträge getroffenen Vereinbarungen wurden später vereinheitlicht und erhielten feste Gültigkeit. Leichte Modifizierungen den Umständen und betreffenden Parteien entsprechend waren stets möglich. Inhaltlich boten die *dhimmi*-Verträge Rechtsschutz und Religionssicherheit für die Schriftbesitzer. Einzelne Gruppierungen entgingen damit der Verfolgung durch Großreiche wie Byzanz. Die Sondersteuer hatte aber sicherlich auch ökonomische Hintergründe. Immerhin machte die *Dschizya* einen nicht unwesentlichen Anteil am Finanzvermögen des Kalifen aus. Damit konnte er die Entlohnung der Soldaten sichern. Für beide Parteien brachten die Verträge also entsprechend attraktive Vorteile, um sie den Alternativen, nämlich weiteren Auseinandersetzungen bzw. Zwangsbekehrungen, vorzuziehen.¹⁰⁰

Eine andere Steuer und Abgabe, auf die der Kalif zurückgreifen konnte, war die *Zakat*-Steuer. Diese Almosensteuer betrifft nun im Gegensatz zur *Dschizya* die islamische Bevölkerung. Gewisse Güter wurden in einer gewissen Höhe besteuert, insgesamt umfasste die Steuer etwa fünf bis zehn Prozent der Erträge. Zusätzlich kann er auch die Grundsteuer (*charadsch*) und eine Steuer auf Kriegsbeute (*chums*) nutzen. Im Gegensatz etwa zum christlichen Mittelalter wird im arabischen Reich den verschiedenen Parteien ein friedliches Zusammenleben auf einer rechtlich-organisierten Grundlage geboten. Vertreibungen, Zwangsbekehrungen oder gar Ermordungen im großen Stil stellen keine Gefahr für die Menschen unter arabischer Herrschaft dar.¹⁰¹

⁹⁸ Vgl. Hage, Wolfgang. Das orientalische Christentum. 2007, Stuttgart (Kohlhammer Verlag). S. 45 ff.

⁹⁹ Vgl. Hage. Das orientalische Christentum. S. 46.

¹⁰⁰ Vgl. Hage. Das orientalische Christentum.: S. 45 ff.

¹⁰¹ Vgl. Rohe, Mathias. Das islamische Recht. Eine Einführung. 2013, München (C.H. Beck). S. 44 ff.

Der Kontakt und die weitgehend friedliche Koexistenz mit fremden Völkern und den weit entwickelten Kulturen der Griechen oder Perser basierte also auf einem bewährten System von gegenseitiger Toleranz und fixen Regeln. Der Austausch, der aus dieser Koexistenz resultierte, motivierte ein zuvor weitgehend illiterates Volk nun auch dazu, sich im großen Stil für die Suche nach Wissen und die Erforschung von Naturphänomenen zu interessieren.¹⁰²

Die Expansion förderte vor allem die Beschäftigung mit der Geographie und geographischen Studien verschiedener Art. Grundsätzlich war das neu entfachte Interesse an der Wissenschaft auf das Mäzenatentum der Abbasidendynastie zurückzuführen. Besonders die Kalifen *al-Mansur* (754-775) und *al-Mamun* (813-833) waren hier als Begründer und Förderer einer völlig neuartigen Konzentration von Wissen zu nennen.¹⁰³

Den Zeitraum vom 9. bis ins 12. Jahrhundert nennt man weitläufig das *goldene Zeitalter des Islam*. Nach der Machtübernahme der Abbasiden wuchs der Einfluss von nicht-arabischen Völkern nicht nur in der Kultur, sondern auch in der Kunst, Wissenschaft und Philosophie. Gelehrte aus weiten Teilen des arabischen Reiches verhalfen dem Reich zu einer wahren kulturellen Blüte des Reiches. Der Austausch basierte zum größten Teil auf den Gemeinsamkeiten, welche die expandierenden Araber und die annektierten Völker verbanden. Der Islam allein kann hier als Ausgangspunkt nicht ausreichen, da die Bevölkerung eroberter Gebiete keineswegs gänzlich dem islamischen Glauben angehörte. Aus diesem Grund ist in jedem Fall die Entwicklung und Förderung des Arabischen als Hoch- und Universalsprache hervorzuheben. Zunächst handelte es sich dabei allerdings um eine Angelegenheit der Eliten. Mit den Übersetzerschulen, die notwendig waren, um Quellen zu verstehen und in eine gemeinsame Sprache zu transkribieren, begann die intellektuelle Blütezeit des Reiches. Zunächst erfolgte diese Tätigkeit zum größten Teil im außenislamischen Kulturkreis. Beispielsweise galten die Sabier von Harran in Carrhae als führende Köpfe auf diesem Gebiet. Die Schule von Alexandria, die vor allem auch auf dem medizinischen Feld bekannt war, übersiedelte 718 nach Antiochia. Bereits unter den Umayyaden wurden Ende des 7. Jahrhunderts Übersetzungen aus dem Griechischen angefertigt. Sie kamen jedoch nie an die Fülle heran, welche die Tätigkeit unter den Abbasidenherrschern hervorbringen sollte. Dies ist auch dem Umstand geschuldet, dass mit der Entwicklung des Arabischen als Hochsprache ein völlig neues, weitaus höheres Niveau geschaffen werden konnte.¹⁰⁴ Zwar gab es wissenschaftliche und philosophische Traktate auch in persischer oder osmanischer Sprache, jedoch war Arabisch stets die Gelehrtensprache.¹⁰⁵

Die Grundlage dafür schuf bereits der Kalif *Uthman* (574-656), der eine einheitliche Sammlung der mündlichen Traditionen aus dem Koran forcierte. Damit entwickelte sich eine eigene arabische

¹⁰² Vgl. Rana. Geographical thought. S. 102 ff.

¹⁰³ Vgl. Pelner, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 222-223.

¹⁰⁴ Vgl. Geert, Hendrich. Arabisch- islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart. 2011, Frankfurt (Campus Verlag). 2. Auflage. S. 29 ff.

¹⁰⁵ Vgl. Lerch, Wolfgang Günther. Die Welten des Islam. Eine Kultur zwischen Wandel und Beharrung. 2015, Berlin (Frank&Timme GmbH). S. 117 ff.

Sprachwissenschaft. Zunächst beschäftigte man sich nämlich mit Beschreibungen der Grammatik und sprachwissenschaftlicher Literatur. Solche Texte wurden zuerst übersetzt, um eine Basis für die eingehende Beschäftigung mit anderen Wissenschaftsfeldern zu schaffen.¹⁰⁶

Mit der neuen Hochsprache gelang auch eine erfolgreiche Integration von Nichtarabern, die erst kürzlich unterworfen wurden. Weil die Verständigungsprobleme sukzessive verringert wurden, stand den Eliten nun die Möglichkeit offen, Diskurse über Philosophie zu führen und ihren Horizont in diesem Bereich in verschiedene Richtungen zu erweitern. Da die Gebiete im Vorderen Orient im ständigen Kontakt mit der griechischen Kultur standen, förderte der nun mögliche Diskurs die Entwicklung einer gänzlich neuen philosophischen Theorie. *Plotin* beispielsweise begründete in Griechenland basierend auf den Lehren des *Platon* den Neoplatonismus. Seine Schule wurde 529 zwar geschlossen, die Schüler flohen. Im arabischen Raum erfreute sie sich aber vieler Anhänger. Die neuplatonischen Texte gehörten zu den philosophischen Quellen, die von den Arabern zu Beginn der wissenschaftlichen Tätigkeit übersetzt wurden. Sie umfassten Lehren über Logik, Ethik und Mathematik, sowie die Gesamtheit des Quadriviums aus den *artes liberales*.¹⁰⁷

Unter dem Kalifen *al- Mamun* stieg die Zahl der Übersetzungen vor allem auf dem philosophischen Gebiet rapide an. Ein weiterer Umstand, der diese Entwicklung positiv beeinflusste, war der Ausbau der *Runden Stadt Bagdad* zum neuen Verwaltungszentrum des Reiches. *Al- Mansur* gründete die Stadt 762 und versammelte Gelehrte aus dem gesamten arabischen Reich. Von *al-Andalus* bis in den persischen Raum profitierten Gelehrte von der dortigen Übersetzungstätigkeit.¹⁰⁸ Ihre Lage auf dem Handelsweg zwischen dem Mittelmeer und dem Indischen Ozean begünstigte die Funktion der Stadt als Mittlerin zwischen der *alten* und der *neuen* Welt. Sie förderte den wissenschaftlichen Austausch mit städtischen Zentren der umliegenden Kulturen. Für die Wissenschaft bedeutete das eine Veränderung hinsichtlich des Einflussbereiches. Viele Neuerungen waren nicht mehr nur auf die antike Tradition zurückzuführen. Stattdessen griff man auch auf indische und chinesische Lehren zurück. Als beste Beispiele dafür gelten die Zahlen, die von den Indern übernommen wurden und auch in Europa das römische System ersetzen, oder die Technologie zur Herstellung von Papier, die aus China stammt. Diese wurde im arabischen Reich um Jahrhunderte früher erfolgreich eingesetzt als am europäischen Festland. Persische Gelehrte brachten das Wissen dafür aus einer ebenso alten Hochkultur mit.¹⁰⁹ Damit vermischten sich verschiedene Einflüsse mit der arabischen Kultur und erlaubten eine völlig

¹⁰⁶ Vgl. Geert. Arabisch-islamische Philosophie. S. 29 ff.

¹⁰⁷ Vgl. Geert. Arabisch-islamische Philosophie. S. 29 ff.

¹⁰⁸ Vgl. Lerch. Die Welten des Islam. S. 117 ff.

¹⁰⁹ Vgl. Lerch. Die Welten des Islam. S. 123 ff.

neue Beschäftigung mit der Wissenschaft. Die Araber wagten sich aber auch an eigene Forschungen heran. Das Griechische bleibt für die Philosophie aber stets federführend.¹¹⁰

2.4.2 Das Zentrum der Wissenschaft

Die Größe des arabischen Reiches war aber nicht der einzige Vorteil, den die Gelehrten zu nutzen wussten. Sie konnten sich auch auf die intakte Infrastruktur der Gebiete des ehemaligen Römischen Reiches verlassen und ihre eigenen Wüstenrouten für den Austausch von Wissen nutzen.¹¹¹ Um die intensive Beschäftigung mit den verschiedenen Einflüssen der Kulturen und die Weiterentwicklung des Wissens zu gewährleisten, wurde 830 das *Bait al-Hikma* in Bagdad gegründet. Dort wurden die islamischen Traditionen des Koran und der *Hadith*, die Logik, Medizin und Philosophie gelehrt, erforscht und weiterentwickelt. Als wichtigste Tätigkeit galt allerdings die Übersetzung.¹¹²

Der erste Leiter der Schule war *Hunain Ibn Ishaq* (809-873), ein nestorianischer Christ und ehemaliger Hofarzt des Kalifen. Er war des Griechischen mächtig und ersparte sich somit den Zwischenschritt in den Übersetzungen, der zu dieser Zeit üblich war. Griechische Quellen wurden zumeist zunächst ins Syrisch-Aramäische übersetzt, bevor sie in das Arabische transkribiert wurden. Eine seiner Leistungen war die Übersetzung des Pseudo-Plutarch, was die arabischen Gelehrten in Kontakt mit der griechischen Naturphilosophie brachte. Damit waren die Lehren der Vorsokratiker und der Stoa für sie zugänglich. *Ibn Ishaq*s Tätigkeit beweist den erfolgreichen kulturellen Austausch und die freundschaftliche Koexistenz mit anderen Völkern und Kulturen. Zusätzlich zeigt seine leitende Position eindeutig, dass die Koexistenz zwischen Christen und Muslimen problemlos funktionieren konnte.¹¹³

Die folgenden hundert Jahre brachten eine Fülle von philosophischen und wissenschaftlichen Schriften. So war im 10. Jahrhundert beispielsweise das Gesamtwerk des Aristoteles beinahe vollständig übersetzt. Mit der ersten Phase der Übersetzung allein war der Grundstein für den Aufstieg der Wissenschaft gelegt. Die Basis bildete immer das antike Wissen, das durch den kulturellen Austausch mit anderen Völkern weiterentwickelt wurde. Für Geschichte und Lyrik interessierte man sich zunächst nur in sehr geringem Ausmaß.¹¹⁴ Die arabische Wissenschaft kennzeichnete sich vor allem durch ihren experimentellen Charakter. Während in der griechischen Kultur zunächst Spekulation und Philosophie im Mittelpunkt standen, konzentrierten sich arabische Gelehrte früh darauf, empirische Ergebnisse zu erzielen.¹¹⁵

¹¹⁰ Vgl. Geert. Arabisch-islamische Philosophie. S. 29 ff.

¹¹¹ Vgl. Rana. Geographical thought. S. 102 ff.

¹¹² Vgl. Geert. Arabisch-islamische Philosophie. S. 29 ff.

¹¹³ Vgl. Geert. Arabisch-islamische Philosophie. S. 29 ff.

¹¹⁴ Vgl. Geert. Arabisch-islamische Philosophie. S. 29 ff.

¹¹⁵ Vgl. Lerch. Die Welten des Islam. S. 123 ff.

Al- Chwarizmi (780-850) ist an dieser Stelle als einer der bedeutendsten Gelehrten zu nennen. Er war ebenfalls im *Bait al-Hikma* tätig und hinterließ zwei Werke auf dem Feld der Mathematik, welche auf die Wissenschaft und die Bildung der Folgezeit bedeutenden Einfluss hatte. Zum einen verfasste er mit „Algebra“ (*Kitab al-Dschahr wa’l-Muqabala*) ein weitgehend selbstständig entwickeltes Konzept der höheren Mathematik, das sich in großem Stil auf die mathematische Wissenschaft Europas auswirkt.¹¹⁶ Laut Vorwort der Schrift handelte es sich dabei um ein Auftragswerk für *al- Mamun*. Das spätere Europa nimmt den Mathematikzweig gänzlich auf.¹¹⁷ In diesem Zusammenhang schuf er auch den Begriff des *Algorithmus*. Es handelt sich dabei um eine Neubildung seines eigenen Namens. Der Satzbeginn *Algorithmus dixit* meint stets ‘*al-Chwarizmi sagte*’. Der Begriff gilt als grundlegend in der Mathematik.¹¹⁸ Sein zweites Werk *de numero Indorum* ist im arabischen Original verloren und in der lateinischen Übersetzung nur mehr in einem Exemplar erhalten. *Al- Chwarizmi* war aber nicht nur in der Mathematik, sondern auch in der astronomischen Forschung tätig. Sowohl die indischen Lehren, als auch die Lehren der griechischen Astronomie und Astrologie hatten großen Einfluss auf die Beschäftigung der arabischen Gelehrten mit der Bewegung der Sterne und Planeten. *Al- Chwarizmi* war mitbeteiligt am Bau des ersten Observatoriums in der arabischen Welt. Zusätzlich verfasste er ein umfassendes Werk zur Geographie auf Basis von Ptolemaios.¹¹⁹

Lange Zeit galten die Araber nur als Vermittler und Überlieferer von Wissen, die selbst nicht wissenschaftlich tätig waren. Die oftmals vertretene Sichtweise, dass sie das antike Wissen ins Europa des 13. Jahrhunderts übertragen hätten, ist gemeinhin als zu kurz und einfach gegriffen. Zwar nutzten sie antike Quellen, aber sie forschten anhand dieser selbstständig weiter. Eigene Leistungen wie die Beschäftigung mit dem Sehvorgang und der damit verbundene Lehre der Optik werden in Europa erst im 17. Jahrhundert in dieser Art aufgenommen.¹²⁰

Zusammenfassend ist für die folgenden Ausführung also in Erinnerung zu behalten, dass Bagdad unter den Abbasiden zum neuen Zentrum der arabischen Welt wurde und Gelehrte von überall her als Lehrer und Forscher auf der Suche nach Wissen willkommen hieß. Dort waren sie besonders als Übersetzer der griechischen, persischen, lateinischen und indischen Quellen tätig. Bedingt durch diese rege Tätigkeit gelang es ihnen nicht nur, das eigene Wissen in den einzelnen Fachbereichen wie Medizin oder Mathematik auf einen neuen Stand zu bringen, sondern auch, diesen aus eigener Kraft und Forschung heraus zu erweitern und zu entwickeln. Der Handel mit verschiedensten umliegenden Regionen von Europa bis nach Indien schuf eine kulturelle und

¹¹⁶ Vgl. Lerch. Die Welten des Islam. S. 119 ff.

¹¹⁷ Vgl. Freely, John. *Aladdin’s Lamp. How Greek Science came to Europe through the Islamic World*. 2009, New York (Alfred A. Knopf). S. 75 ff.

¹¹⁸ Vgl. Lerch. Die Welten des Islam. S. 119 ff.

¹¹⁹ Vgl. Freely. *Aladdin’s Lamp*. S. 75 ff.

¹²⁰ Vgl. Lerch. Die Welten des Islam. S. 119 ff.

geistige Diversität, welche das Interesse an Wissenschaft weiter förderte. Zusätzlich profitierten die Gelehrten davon, dass viele eroberten Kulturen in engem Kontakt mit der griechischen Kultur standen und somit das antike Wissen überliefert hatten. Der Kontakt mit der griechischen Philosophie auf der einen und den indischen Naturwissenschaften auf der anderen Seite ermöglichte der arabischen Wissenskultur einen rasanten Aufschwung. In rascher Folge bildeten sich neben Bagdad auch Jerusalem, Kairo, Toledo oder Damaskus als führende Stätten des Wissens aus.¹²¹

2.4.3 Geographische Studien

Um die Herkunft der verschiedenen Stereotype und Bezeichnungen, mit denen die Franken versehen waren, zu analysieren, ist es zunächst notwendig, einen Blick auf die Entwicklung der geographischen Studien der Araber und der damit verbundenen Klimatheorie zu werfen. Wie bereits erwähnt waren geographische Studien ein großes Anliegen der Gelehrten. Die geographischen Studien genossen Priorität unter den Wissenschaften. Die islamische Expansion löste dieses Interesse durch den Kontakt und Austausch mit bislang fremden Kulturen aus. In der Folge beschäftigt man sich eingehend mit den unterschiedlichen Ausprägungen der geographischen Wissenschaft. Für die Beschäftigung mit anderen Kulturen und deren Charakterisierung sind sie für die Araber ebenso wichtig, wie sie dies für die antiken Gelehrten stets waren.

Die arabische Wissenschaft der Geographie beruhte im Wesentlichen auf den Grundlagen, die im antiken Griechenland, im Römischen Reich sowie im Iran und Indien geschaffen wurden. Deren Konzepte stellten die Basis für eigene Forschungen und Erfahrungen dar. Zahlreiche Werke arabischer Gelehrter beschäftigten sich mit geographischen Studien. Dies bestimmte auch die Weiterentwicklung anderer Fachbereiche, auf welche die Geographie im großen Maß Einfluss hatte.¹²²

Für die Forschung auf dem geographischen Feld wurden antike Werke nicht nur übersetzt, sondern auch geographische und astronomische Informationen adaptiert. Bedingt durch die eingehende Beschäftigung mit den Sternen, Gezeiten und Landschaftsformen wurde in diesem Wissenschaftszweig eine Vielzahl von Forschungsmaterialien akkumuliert. Observatorien wurden erbaut, um ein eingehenderes und vor allem genaueres Studium zu erlauben. Die genaue Beschäftigung mit der Topographie der Welt treibt auch die Entwicklung der Kartographie weiter. Die klassische Geographie basierte auf zwei Schulen: Zum einen die irakische Schule, die ihre Blütezeit vom 9. bis ins 11. Jahrhundert hatte und die Annahme propagierte, der heutige Irak sei das Zentrum der muslimischen Welt. Dabei übernahm sie größtenteils Elemente aus dem iranischen System. Der berühmteste Vertreter der irakischen Schule war *al-Masudi* (895-957).¹²³

¹²¹ Vgl. Rana. Geographical thought. S. 102 ff.

¹²² Vgl. Rana. Geographical thought. S. 102 ff.

¹²³ Vgl. Pelter, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 222-223.

Die zweite geographische Schule wurde durch *Abu Zayd Ahmad b. Saha al-Balkhi* (gest. 934) begründet und nach ihm benannt. Seine Schule sah Mekka als das Zentrum der arabischen Welt an. Der größte Unterschied zur irakischen Schule bestand in der Tatsache, dass Augenzeugenberichte und Beobachtungen in die Werke der Gelehrten mit einfließen. Das Volk war besonderer Bestandteil dieser Beschreibungen. Die *Balkhi*-Schule ist eines der Beispiele für die eigenständige Entwicklung arabischer Wissenschaften aus den antiken Grundlagen heraus. So definierte sie beispielsweise ein Land als geographische Einheit. In weiterer Folge entwickelte sich daraus die jeweilige Ethnographie, Sprachwissenschaft, Anthropologie und Soziologie der Länder. In einem weiteren Schritt beschäftigte man sich mit den Bräuchen, Religionen und Traditionen, die einzelne Länder und Völker voneinander unterscheiden. Damit erfolgte aus der Wissenschaft der Geographie heraus eine eingehende Beschäftigung mit der Gesellschaft. Die meisten Werke der *Balkhi*-Schule beinhalten 21 Karten - zwanzig davon für die zwanzig islamischen Länder, eine Karte diente als Weltkarte. Sie erweiterte die arabische Kartographie um den perspektivischen Aspekt. Der berühmteste Vertreter dieser Schule war *al-Muqaddasi* (945-ca. 1000). Er war umfassend an der Entwicklung der geographischen Terminologie und Methodik beteiligt. Durch seine empirischen Beobachtungen und Lehren zur Einteilung der Erde entstand eine eigene arabische Topographie, die sich mit Territorien und Grenzziehungen beschäftigte. Infolge seiner Herangehensweise konnte *al-Muqaddasi* einen entscheidenden Beitrag zur Erforschung von Sprache, Religion und Sitten, aber auch zur Definition von Distanzen und Wegen leisten.¹²⁴

Wie bereits erwähnt zogen die Araber vor allem griechische, iranische und indische Quellen für ihre geographischen Forschungen heran. Es stellt sich daher die Frage, welche Kenntnisse sie für ihre Wissenschaft als nützlich erachteten.

Die iranischen Lehren lieferten den arabischen Gelehrten Einblicke in die deskriptive Geographie und der Kartographie. Sie übernahmen das System der Himmelsrichtungen und die Vorstellung, die Welt sei in sieben geometrische Kreise eingeteilt. Diese nennt man *kishwarha*. Unter den Abbasidenherrschern, wobei hier vor allem *al-Mamun* zu nennen ist, machten sich die Wissenschaft auf dem Feld der Messungen besonders verdient. Es gelang zum Beispiel Meridiane zu vermessen und somit die Entwicklung der Weltkarten voranzutreiben. Aus Indien kam die Vorstellung, dass sich der höchste Punkt der Erde angeblich unter dem Nordpol befinden sollte. Zusätzlich teilten die Inder die Welt in neun bewohnte Gebiete ein und stellten sich die Erde unter dem Dach einer Kuppel vor. Auch die Längenmaße gründeten sich auf indischer Geographietradition. Griechenland öffnete für die Araber die Tür zum Begriff des Kontinents. Aus der mathematischen Geographie übernahm man die Theorie der sieben Klimatypen in die arabische Lehre. Auch hier galt Ptolemaios (ca. 100-160) als wichtigste Quelle. Er wird oft übersetzt und zitiert. Die bekannteste Übersetzung stammt von *al-Chwarizmi* (ca. 750-835/850).¹²⁵

¹²⁴ Vgl. Pelner, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 222-223.

¹²⁵ Vgl. Pelner, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 222-223.

An der Forschung im Feld der Geographie waren mehrere Gelehrte maßgeblich beteiligt. Im folgenden soll nun ein kurzer Überblick über die wichtigsten Vertreter des Fachbereiches gegeben werden, da viele ihrer Erkenntnisse bis in die heutige Zeit von großer Bedeutung sind.

Zunächst zeichnete sich auf dem Feld der Astronomie und Astrologie vor allem *al-Battani* (850/869-929) aus. Dieser verbesserte Ptolemaios' Konzept bezüglich der Jahreszeiten und deren Dauer. Seine Beobachtungen der Sterne, Planeten und des Mondes erlaubten ihm, das Jahr mit großer Genauigkeit zu berechnen. Ihm fehlten mit 365 Tagen, 5 Stunden, 46 Minuten und 24 Sekunden nur 2,21 Minuten auf die heute gültige Berechnung des Sonnenjahres. In seinem Werk erwähnte er auch die Möglichkeit einer jährlichen Sonnenfinsternis und befasste sich mit der Bedeutung der Mondphasen. Seine Erkenntnisse hatten großen Einfluss auf die Wissenschaft in Europa der Renaissancezeit. Außerdem galten seine astronomischen und trigonometrischen Forschungen als federführend für die weitere Entwicklung in diesen Wissenschaftsbereichen.¹²⁶

Auch *al-Biruni* (973-1048) gilt als großer Gelehrter im Bereich der Mathematik, Philosophie und Medizin. Der persische Gelehrte war versiert in Sanskrit, Griechisch und anderen Sprachen und konnte damit seine Forschung auf vielen Feldern vorantreiben. Sein Werk besteht aus einer umfassenden Chronik von Indien. Heute erinnert der Mondkrater *al-Biruni* an den Gelehrten.¹²⁷

Ibn Sina (980-1037) gilt als der „Prinz der Mediziner“, weil der Philosoph aus dem goldenen Zeitalter des Islam sich vor allem auf dem Feld der Medizin betätigte. Im medizinischen Bereich erweiterte er die ihm bekannten Theorien von Hippokrates und Galen um eigene Erfahrungen. Seine Philosophie verknüpfte die klassische islamische Theologie mit der platonischen und aristotelischen Schule und definierte damit einen völlig neuen Standpunkt. *Ibn Sinas* Bekanntheit reichte bis in den Westen, denn die Schriften des Avicenna, so sein lateinischer Name, wurden auch in Europa studiert und rezipiert.¹²⁸

Mit *al Idrisi* (1100-1166) unternahm ein Gelehrter auch Reisen nach Europa. Er stand in engem Kontakt mit den Franken des 12. Jahrhunderts und konnte sich bedingt durch seine Mehrsprachigkeit Zugang zu zahlreichen Schriften verschaffen. Die Geographie war für ihn nicht allein auf Mathematik und Topographie zu reduzieren, sondern er wendete sich auch den ökonomischen und sozio-kulturellen Aspekten zu. Sein Werk *al-Kitab al-Rujari* galt als eigenständige geographische Enzyklopädie. Weitere berühmte Gelehrte aus dem arabischen Raum waren *Ibn Batuta* (1304-1368/1377) und *Ibn Khaldun* (1332-1402), der gemeinhin als letzter großer arabischer Gelehrter bezeichnet wird.¹²⁹

Die Araber konnten auf mehreren Gebieten der Geographie große Leistungen verbuchen.

Allgemein gilt, dass die griechische Wissenschaft den Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung der eigenen Forschung darstellte. Die Werke von Aristoteles und Ptolemaios legten ihren Fokus

¹²⁶ Vgl. Rana. Geographical Thought. S. 104 ff.

¹²⁷ Vgl. Rana. Geographical Thought. S. 106.

¹²⁸ Vgl. Rana. Geographical Thought. S. 107.

¹²⁹ Vgl. Rana. Geographical Thought. S. 107 ff.

auf die mathematische Geographie. Dementsprechend fokussierte sich die arabische Wissenschaft zunächst auf diese Bereiche. Ideen über die Größe der Erde und den Platz der Erde im Universum wurden grundlegend übernommen. Laut Ptolemaios besaß jeder der sieben Planeten - zu dieser Zeit Erde, Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn - eine eigene Sphäre. Oftmals gab es Versuche, die Größe der Erde zu errechnen. Dabei gelang *al-Battani* der größte Durchbruch. Basierend auf dem Einfluss der Temperatur auf die Klimazonen teilte man die Erde in eine heiße Zone zwischen den zwei tropischen Zonen, zwei Kältezonen bei den Polen und zwei gemäßigte Zonen in der Mitte ein. Den Durchmesser der Erde übernahm man von den Indern. Deren große Leistung im Bereich der Mathematik erleichterte die praktische Geographieforschung erheblich. Anstatt der sperrigen römischen Zahlen eignete man sich die indischen Methoden an und ermöglichte so die Weiterentwicklung von Algebra, Trigonometrie und Chemie.¹³⁰

Auf dem Feld der regionalen Geographie befasste man sich nun auch mit physikalischen und humanen Themen. Grenzen wurden auf Basis der bekannten Welt und der vier Himmelsrichtungen festgelegt. Im Westen sei die Welt durch das Mittelmeer, im Osten durch die bekannten Teile Japans, im Norden durch Sibirien und im Süden durch den Äquator begrenzt.¹³¹

Die Klimatheorie beinhaltete eine eingehende Beschäftigung mit Landformungsprozessen und den Gezeiten. Die Rolle des Wetters und des Wassers bei Landbildungsprozessen, sowie der Einfluss der Monsunregen auf das Klima wurde erforscht. Eine Folge dieser Studien war die Einsicht, dass es sich beim Indischen Ozean keineswegs um ein Binnenmeer handelte. Lange Zeit lang hielt man sich dabei an die griechischen Lehren, bis die arabische Forschung weit genug fortgeschritten war, um deren Theorie zu widerlegen. Die Klimatheorie teilte die Welt in Klimazonen ein. Das Klima variierte nicht nur mit den jeweiligen Breitengraden, sondern auch mit den Himmelsrichtungen. Laut dieser Theorie wirkte sich beispielsweise der angebliche Wasserreichtum des Südens auf das Klima entsprechend aus. Auch diese These entstammte griechischer Lehren. Die arabische Humangeographie begründete auf Basis der Klimatheorie verschiedene Typisierungen der Menschen. Die Klimafaktoren hätten großen Einfluss auf das Leben der Menschen und ihr Verhalten. Neben *al-Masudi* vertrat auch *Ibn Khaldun* diese Theorie.¹³²

3. Die Konstruktion des Fremden

3.1 Antike Ethnographie

Basierend auf den vorherigen Ausführungen, welche deutlich zeigen, wie eng die arabische Wissenschaft mit der antiken Tradition und den Überlieferungen aus verschiedenen Kulturkreisen verknüpft ist, drängt sich eine Frage besonders auf: Basieren die Darstellungen der Franken, die

¹³⁰ Vgl. Rana. Geographical Thought. S. 110 ff.

¹³¹ Vgl. Rana. Geographical Thought. S. 111.

¹³² Vgl. Rana. Geographical thought. S. 110 ff.

noch Thema dieser Ausführungen sein werden, auf den eigenen, arabischen Erfahrungen? Oder gibt es antike Traditionen, die hier in veränderter Form Anwendung finden?

3.1.1 Der antike Begriff des „Barbaren“

Für die Beschreibung des Fremden aus antik- griechischer oder antik-römischer Sicht ist stets im Hinterkopf zu behalten, dass es sich hier zwar um Beschreibungen aus erster Hand handelt, sie aber dennoch von außen erfolgen, aus der Sicht eines gebildeten Römers. Dementsprechend werden Verhalten, Regeln und Gesellschaftskonstrukte von den Autoren im Sinne der eigenen Normen interpretiert. Man beruft sich daher nicht nur auf eigene Erfahrungen, sondern auch auf einheimische Gewährsleute, welche den Wahrheitsgehalt nochmals untermauern sollten. Selbst für die römischen Chronisten und Historiographen gelten bereits gewisse Grundregeln der Typisierung und Klischees, die sie aus Schemata literarischer Vorgänger übernehmen konnten. Es gilt daher stets, mit kritischem Auge auf diese Beschreibungen zu blicken, da vermeintlich authentische Darstellungen zumeist selbst auf den bereits eingprägten Vorurteilen über bestimmte Welten basieren. Jedoch liefern all die Berichte über das Fremde eines ganz sicherlich: ein Zeugnis über das Selbstverständnis der griechischen und römischen Autoren und somit über ihre Gesellschaft.¹³³

Mittel- und Nordeuropa, sowie Teile des Westens und Ostens galten bei den Griechen und Römern bereits als *Barbarengelände*. Schon *Herodot* (490/480-430/420 v. Chr.) unterschied zwischen den *hellenes* und den *barbaroi*. Dafür war zunächst eine gesamtgriechische Identität notwendig. Zum einen konnte diese Identität über die *poleis* definiert werden.¹³⁴ Laut Aristoteles kennzeichnete den Griechen das Zusammenleben in einem politisch organisierten Stadtstaat. Die Barbaren seien dagegen in Volksgruppen und Stämmen organisiert. Allein damit wäre der Grundstein für die Definition des Fremden bereits gelegt. Immerhin bezeichnet *ethnos* in seiner Grundbedeutung auch verschiedene soziale Gruppen bzw. (fremde) Völker. *Ethnisch* bedeutete anders zu sein. Zusätzlich war aber auch eine völlig andere, unpolitische Komponente zu beachten. Der Begriff des Barbaren wurde von *Homer* geprägt, der den Fremden in seiner *Ilias* lautmalerisch vorwirft nur unverständlich zu plappern. Die *bar-barophonoi*¹³⁵ waren des Griechischen nicht mächtig und daher als fremd und anders anzusehen.¹³⁶ Obwohl er die in der

¹³³ Vgl. Brather, Sebastian. *Ethnische Interpretation in der Frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen*. 2004, Berlin (De Gruyter). S. 117.

¹³⁴ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation*. S. 117 ff.

¹³⁵ Vgl. *Homer, Ilias II*, Vers 867.: *Νάσσης αὖ Καρῶν ἡγήσατο βαρβαροφώνων [...]*
Übersetzung: Nastes führte sofort die Karen, die nur plapperten, [...]

¹³⁶ Vgl. Steinacher, Roland. *Rom und die Barbarenvölker im Alpen - und Donaauraum. 300-600*. 2017, Stuttgart (Kohlhammer). S. 15 ff.

Ilias beschriebenen Karer als den Griechen kulturell am nächsten stehend sieht, zeichnet auch sie das Unverständnis für *logos*, die griechische Sprache, aus.¹³⁷

Zunächst gilt die Definition des Fremden nur der eigenen Selbstwahrnehmung. Eigene Schwächen wurden im Vergleich zum Barbarentum anderer Völker als positiv gesehen. Seefahrt, Handel und die Ausbildung von eigenen Kolonien erlaubten es dem griechischen Volk, regen Austausch mit anderen Völkern zu betreiben. Im Süden umfasste dieser Austausch Ägypten, Mesopotamien, die heutigen syrische, türkische und nordafrikanische Gebiete, sowie Süditalien. Der Osten war hier deutlich positiv besetzt, denn östliche Lehren auf dem Feld der Astronomie und Medizin wurden ebenso übernommen wie mythische Erzählungen. Der Norden im Sinne des griechischen Hinterlandes, die Gebiete des Schwarzen Meeres und der nördlichen Apenninhalbinsel waren im Gegensatz dazu teilweise negativ besetzt. Die Bevölkerung dort wurde generell als unzivilisierter angesehen. Damit legitimierte man auch die Entscheidung, Sklaven aus den nördlichen Gebieten zu halten.¹³⁸ Zunehmend erhielt der Begriff des Barbaren eine negative Konnotation. Die Perserkriege erweiterten die bisher neutrale Werthaltung entscheidend um eine feindliche Komponente. Das neue Feindbild wurde als ungebildet, grausam und roh dargestellt. Auch der Umstand, dass sich das persische Reich ebenfalls auf Sitten, Gesetze und eine weit entwickelte Kultur stützte, ließ die Griechen nicht positiv über sie urteilen. Stattdessen wurde ihre Kultur im Vergleich zur griechischen als minderwertig angesehen. Der sittliche Grieche stand nun dem unsittlichen Barbaren gegenüber. Damit entstand mit dem *Barbaren* ein eigener, neuer Kulturbegriff.¹³⁹

Elke Ohnacker verweist im Zusammenhang mit dieser Entwicklung auf Arno Borst, der drei Ebenen im altgriechischen Konzept der Typisierung ortet. Die erste Ebene umfasst die Neugier und Hochschätzung des Fremden auf weitgehend wertfreiem Boden, wie sie etwa Homer in seinen Versen vertritt. Mit den Perserkriegen und der Veränderung des Barbarenbildes wird der sprachlich- kulturellen Dimension eine politische hinzugefügt. Grundsätzlich grenzt das, was im Lateinischen als *mores*¹⁴⁰ zusammengefasst wird, Barbaren von der antiken Zivilisation ab. Im Hellenismus distanziert man sich durch die Staatlichkeit und die moralischen Werte von der Peripherie und den ungebildeten Barbaren, sodass zur Abgrenzung schließlich mehrere Werte herangezogen werden können, die fast alle Bereiche des gesellschaftlichen und politischen Lebens umfassen.¹⁴¹

¹³⁷ Vgl. Dihle, Albrecht. Die Begegnung mit Fremden im alten Griechenland. 2004, Köln. In: Der Fremde - Freund oder Feind? Überlegungen zu dem Bild des Fremden als Leitbild. Vielberg, Meinolf, Dummer, Jürgen (Hrsg.). 2004, München (Franz Steiner Verlag). S. 21-43.

¹³⁸ Vgl. Dihle, Albrecht. Die Begegnung mit Fremden im alten Griechenland. S. 21-43.

¹³⁹ Vgl. Steinacher. Rom und die Barbarenvölker S. 15 ff.

¹⁴⁰ *mos* bezeichnet die Tradition, Sitte bzw. das Kulturgut eines Volkes.

¹⁴¹ Vgl. Ohnacker, Elke. Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus. Ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte. 2003, Münster (LIT Verlag). S. 40 ff.

3.1.2 Die Darstellung der Barbaren in antiken Quellen

Zunächst gilt es zu verdeutlichen, dass *fremd* stets im Gegensatz zu *bekannt* definiert wird und die Leserschaft eines Autors immer bestimmte Vorstellungen und Erwartungen an Beschreibungen und Berichte hat. Zwar ist ganz deutlich erkennbar, dass antike Autoren stets um objektive und wahrheitsgetreue Überlieferung bemüht waren, dennoch beeinflussten ihre Darstellungen seit jeher die Fremdenwahrnehmung. Ihre Ausführungen waren folglich immer subjektiv behaftet, weil sie Beschreibungen nur aus ihrer eigenen Sicht erfolgten. In der Folge wurden Besonderheiten einzelner Völker oder Gruppen im Grunde verallgemeinert. Sie standen immer im Vergleich mit der eigenen, antik-griechischen oder antik-römischen Kultur und waren somit allein durch diesen Umstand als minderwertig zu betrachten. Diejenigen Werte, die als positiv erachtet wurden, konnten beispielsweise durch die *interpretatio Romana* in den römische Wertekanon aufgenommen werden.¹⁴²

Sebastian Brather beschreibt die Darstellung der Barbarenvölker treffend als „kontrastiv“.¹⁴³ Die griechisch- römische Zivilisation fand in den fremden Völkern eine ihrer Meinung nach kulturlose Gegenwelt. Deshalb strebten Autoren oft danach, Differenzierung über bestimmte Merkmale aufzuzeigen, und Ungewöhnliches zu beschreiben, um einen möglichst großen Unterschied zu schaffen. So widmete etwa *Tacitus* (58-120) der Haartracht der Germanen beispielsweise ein eigenes Kapitel.¹⁴⁴

Griechische Historiographen fanden im Norden zwei verschiedene Typen von Barbaren, nämlich die Skythen und die Kelten. Der Nordwesten wurde generell als wild, aber mutig dargestellt. Augenscheinlich gab es eine überaus große Anzahl an unterschiedlichsten Völkern, die zwar alle sesshaft und landwirtschaftlich aktiv waren, jedoch in keinen Städten wohnten. Die kalten Klimabedingungen verhalfen ihnen zu Gesundheit und Stärke und förderten die Fortpflanzung. Damit wäre auch die Bevölkerungsdichte leicht erklärt. Im Gegensatz zu ihnen standen die Barbaren des Südens. Diese gelten als grausam und despotisch, allerdings nicht gänzlich barbarisch.¹⁴⁵ Das Ergebnis der Forschungen antiker Autoren ist generell dahingehend zusammenzufassen, dass die Barbaren sich auffallend und grundlegend von der Zivilisation unterscheiden. In der griechischen Literatur waren vor allem die Schriften von Aristoteles und *Herodot* federführend, auch für die späteren römischen Autoren. In der römischen Literatur sind es vor allem Kriege, die zur Auseinandersetzung mit fremden Völkern Anlass geben. *Caesars* (100-44 v. Chr.) *de bello Gallico* liefert eine zeitgenössische Darstellung des römischen Feldherren aus dem französisch - deutschen Raum. Ein ähnliches Bild zeichnet in der Kaiserzeit auch Tacitus

¹⁴² Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation*. S. 120 ff.

¹⁴³ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation*. S. 121.

¹⁴⁴ Vgl. Tacitus, *Germania*. 38,2.: *insigne gentis obliquare crinem nodoque substringere [...]*
Übersetzung: Ein Merkmal des Volkes ist es, das Haar seitlich zu tragen und in einem Knoten zusammenzubinden [...]

¹⁴⁵ Vgl. Steinacher. *Rom und die Barbarenvölker*. S. 15 ff.

in seiner *Germania*. Daneben sind auch *Plinius Maior*, *Vitruv*, *Seneca*, *Varro* oder *Strabon* zu nennen. Grundsätzlich suchen sie alle das Absonderliche in der fremden Gesellschaft und Umwelt. *Plinius'* (23/24-79) naturwissenschaftlicher Zugang wurde beispielsweise im Mittelalter von *Isidor von Sevilla* (560-636) übernommen.¹⁴⁶

3.1.3 Stereotype Darstellungen

Prinzipiell stellten die Autoren bekannte Konstrukte den Institutionen der fremden Völker gegenüber. *Polis* und *urbs* wurden mit dem Nomadentum verglichen, *civitas* und *gens* einander gegenübergestellt. Das antike System von Recht und Ordnung, bestimmt durch *leges* und *iustitia*, stand im krassen Gegensatz zur augenscheinlich absoluten barbarischen Unordnung, die an Chaos und Anarchie grenzen konnte. Hier galt ganz klar: Je weiter das Volk vom imperialen Kernland entfernt war, desto seltsamer und roher seine Sitten. Antike Autoren verfolgten mit ihren Schriften allerdings auch klare Ziele, die wenig mit dem Forschungsdrang eines klassischen Gelehrten zu tun hatten. Vor allem römische Schriftsteller waren zumeist auch politisch oder militärisch aktiv. Einzelne Ausnahmen wie *Livius* fallen dabei nicht ins Gewicht. Daher hatten ihre Schriften sicherlich auch die Aufgabe, das Römische Imperium ins rechte Licht zu rücken. Sei es nun die herausragende Kolonialpolitik oder persönliche militärische Erfolge, die es anzupreisen und zu verbreiten gilt- reine Neugier war den Autoren nicht Grund genug, um sich mit der Fremde zu beschäftigen. Selbst wenn die militärische Komponente außer Acht gelassen wurde, war es oft das kulturelle Sendungsbewusstsein anderen Gebieten gegenüber, das im Vordergrund stand.¹⁴⁷

Die nördliche Welt stellte für das römische Imperium zugleich eine Bedrohung, aber auch die Möglichkeit für weitere Expansionen dar. Eine gänzlich negative Einstellung zu fremden Völkern war daher schlicht nicht möglich. Stattdessen vertrat man die Meinung, barbarische Völkern könnten durch Eingliederung zivilisiert werden und sich dem *Roman way of life* anpassen. Dieser Diskurs war jedoch sicherlich abhängig von den jeweiligen Ansichten der Autoren. Wer sich militärisch- pragmatisch mit dem Thema auseinandersetzte, bildete wahrscheinlich andere Stereotype aus als ein intellektuell ausgerichteter Autor. Stereotype und Topoi entstanden in Abhängigkeit vom Verhältnis zu den Barbaren. Dieses Verhältnis war durch eindeutige Faktoren bestimmt. Zivilisationskritik, Politik und Geographie spielten dabei eine ebenso große Rolle wie ethnische Aspekte und die Klimatypen. Als bestes Beispiel kann hier Caesars Sicht auf Gallien und Germanien genannt werden. Als größte Unterscheidungsmerkmale zwischen den Römern und den barbarischen Völkern galten einerseits die *mores* der jeweiligen Gesellschaft, andererseits die geographische Umwelt. Grundsätzlich spielte die Entfernung von Rom für den Zivilisationsanspruch der Völker eine große Rolle. In der Folge sah Caesar die Gallier als einen Stamm an, der leicht ins römische Reich eingegliedert werden kann. Germanien dagegen nicht.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation*. S. 121 ff.

¹⁴⁷ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation*. S. 122 ff.

¹⁴⁸ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation*. S. 134 ff.

Der Barbarentopos bildete sich schon in der griechischen Historiographie heraus und wurde in der römischen Literatur im Grunde übernommen und weiterentwickelt. Ptolemaios Werk über die Geographie gab schon in der Antike den Grundton vor, denn geographische Umstände und Umwelteinflüsse galten als größte Einflussfaktoren für die Entwicklung der Zivilisationen und Kulturen. Das Klima bringe, so die Annahme, die Mittelmeergebiete in eine geographische Mittellage. Die Folge sei eine harmonische Ausgeglichenheit des Charakters, von der die Ausbildung einer Zivilisation nur profitieren könne. Der Norden bedinge durch die durchdringende Kälte Aggressivität und Kriegerum. Die Ursache dafür liegt auch im Blut, so der Tenor. Kälte fördere große Blutmengen, welche wiederum Aggressivität zum Vorschein bringe. Der Zivilisation und Staatlichkeit werde hier kein guter Nährboden geboten. Zugleich fördere die äußere Kälte des Klimas auch die innere Wärme, was die Tapferkeit der nördlichen Völker erklärt. Die Idee dahinter ist, dass Wärme das Fleisch lockert und die Wärme somit entweichen kann. Bei Kälte ziehe sich der Körper dagegen zusammen und schüre die Wärme im Inneren. Sowohl *Caesar*, als auch *Tacitus* stimmen in ihrer Darstellung der barbarischen Tapferkeit überein. *Caesar* nahm Gerüchte in sein Werk auf, die sowohl von den Galliern als auch von Kaufleuten weitergetragen wurden, dass „die Germanen von gewaltiger Körpergröße, unglaublicher Tapferkeit und Gewandtheit in der Kampfkunst sind“.¹⁴⁹ Nördliche Barbaren heben sich nicht nur im Charakter durch ihren Mut, die Wildheit und Sittenlosigkeit hervor. Sie unterscheiden sich auch äußerlich gänzlich vom typischen römischen Bürger. Die Barbaren sind in Felle gehüllt oder nackt und legen wenig Wert auf Hygiene und Körperpflege. Besonders für das Hygieneempfinden der reinlichen Römer war das störend. *Caesar* beschreibt an mehreren Stellen die Eigenheiten der nördlichen Völker, die sich in Flüssen waschen und ihre großteils nackten Körper mit Fellen bedecken.¹⁵⁰ Zumeist werden sie als groß und kräftig, hellhäutig und widerstandsfähig beschrieben. Ihre Haut sei hell, ihre Augen sind blau oder grün. Eine solche Charakterisierung ist bei *Tacitus* noch deutlicher. Er zählt die „trotzigen und blauen Augen, die rötlichen Haare, die für den Angriff so großen, starken Körper“ auf.¹⁵¹ Weiters beschreibt er, dass ihnen die Geduld für Mühseligkeit und Arbeit fehlte, dass sie weder Hitze, noch Durst ertragen konnten. Jedoch hätten Klima und Boden sie an die Kälte und den Hunger gewöhnt.¹⁵² Das antike Asien und Persien lagen zwar ebenfalls in der harmonischen Mitte, was diesen Bevölkerungsgruppen einen ausgeglichenen Charakter verlieh. Sie wiesen Denkvermögen

¹⁴⁹ Vgl. *Cae. de bel. Gal.* I,39.: [...] *qui ingenti magnitudine corporum Germanos, incredibili virtute atque exercitatione in armis esse [...]*

¹⁵⁰ Vgl. *Caesar, de bello Gallico.* VI, 21.: [...] *cuius res nulla est occultatio, quod et promiscue in fluminibus perluuntur et pellibus aut parvis renonum tegimentis utuntur magna corporis parte nuda. [...]*

Übersetzung: In dieser Sache gibt es keine Heimlichkeit, weile beide Geschlechter sich in den Flüssen waschen und entweder Felle oder kleine Bedeckungen aus Pelz nutzen, wobei ein Großteil des Körpers nackt ist.

¹⁵¹ Vgl. *Tacitus, Germania* IV,2.: *truces et caerulei oculi, rutilae comae, magna corpora et tantum ad impetum valida.*

¹⁵² Vgl. *Tac. Germ.* 4,3.: *laboris atque operum non eadem patientia, minimeque sitim aestumque tolerare, frigora atque inedia caelo solove adsueverunt.*

Übersetzung: Sie haben nicht dieselbe Geduld für Mühe und Arbeiten, keineswegs ertragen sie Durst und Hitze, aber sie sind gewöhnt an Kälte und Hunger bedingt durch das Wetter und den Boden.

und *ratio* auf, welche den Barbaren offenkundig fehlte, für die philosophischen Römer jedoch von größter Bedeutung war. Doch erwiesen sie sich mitunter als feige und unterwürfig, was sich wiederum in ihren Sozialgefügen und Lebensweisen widerspiegelte. Wo immer die geographische Lage keine ausreichende Unterscheidung erlaubte, griff man auf den Einfluss der Elemente für die Typisierung zurück. Sowohl *Aristoteles* (384-322 v. Chr.) als auch *Seneca* (1-65) beschreiben, dass der Charakter eines Volkes auch von der Mischung der Elemente abhängig ist.¹⁵³

Die verschiedenen Möglichkeiten zur Unterscheidung zwischen Barbaren und der zivilisierten Bevölkerung war ständiges Thema der Ausführungen. Um das Fremde möglichst deutlich abzugrenzen, griffen die Autoren auf unterschiedlichste Aspekte der Differenzierung zurück.

Zunächst konnte die *origo* der Völker bestimmt werden. Je nachdem, ob es sich um Ureinwohner, Einwanderer oder eine Mischbevölkerung handelte, änderten diese Umstände nämlich die Eingliederungschancen drastisch. Der Ursprung eines Volkes war auch mitbestimmend für die gesellschaftliche Organisation. Stammesverbände, die aus Sicht der Römer ohne politische Organisation lebten, waren demnach schwerer in den Verband einer *urbs* einzugliedern. Als weiterer Punkt ist die *religio* anzuführen. Die Römer nahmen mythologische Ähnlichkeiten zur eigenen Vorstellungswelt durchaus wahr und ignorierten diese auch aus ökonomischen Gründen keineswegs. Durch die *Interpretatio Romana* erfolgte zumeist ein Parallelisieren der fremden Religion mit dem eigenen. *Caesar* glich beispielsweise *Teutates*, den Hauptgott der Gallier, dem römischen *Merkur* an. Ebenso verfuhr er mit anderen Göttern.¹⁵⁴ Spezielle Eigenheiten wurden dabei großteils ignoriert. Staatlich- rechtliche Institutionen wurden immer aus römischer Sicht bewertet. Der Umstand, dass das eigene System von Recht und Ordnung als unantastbar galt, ließ keinen anderen Rückschluss zu, als dass die Gesetze und Sitten der fremden Völker als chaotisch anzusehen waren. Einzelne Persönlichkeiten, die sich zumeist in politischer und militärischer Form als *duces* oder *principes* hervortaten, sollten im Grunde nur beweisen, dass Ausnahmen die Regeln bestätigen. Weiters war auch die Wirtschaft immer im Fokus der Darstellungen. Diese war stets abhängig von der städtischen Organisation. Die Fähigkeit, Ackerbau und Viehzucht zu betreiben, war zum größten Teil daran gebunden, auch wenn man sich bewusst war, dass auch die fremden Völker sich landwirtschaftlich betätigten.¹⁵⁵ Das größte Problem stellte die fehlende Geldwirtschaft dar. *Tacitus* schreibt in seiner *Germania*, dass „die Götter ihnen [den Germanen] Gold und Silber verwehrten“. Keine Vene Gold oder Silber sei in

¹⁵³ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation*. S. 125 ff.

¹⁵⁴ Vgl. *Caesar, de bello Gallico VI, 17.: Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima sacra [...] post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam.*

Übersetzung: Sie verehren den Gott Merkur am meisten. Er hat viele Heiligtümer [...] nach ihm folgen Apollo, Mars, Jupiter und Minerva.

¹⁵⁵ Vgl. *Cae. de bel. Gall. VII, 22.: agriculturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit.*

Übersetzung: Sie treiben keine Landwirtschaft und der Großteil von ihnen lebt von Milch, Käse und Fleisch.

Germanien entstanden und der Nutzen und Besitz bedeute ihnen kaum etwas.¹⁵⁶ Die römische Wirtschaft stützte sich auf die Münzprägung und war damit im Handel überaus erfolgreich. Dass den fremden Völkern das Geld gänzlich fehlte, galt als eindeutiger Beweis, dass Zivilisation nur auf römischer Seite tatsächlich vorhanden sei.¹⁵⁷ Wie im Hellenismus lässt sich auch in der römischen Literatur eine deutliche Bedeutungsverschiebung erkennen. Während bis ins 2. und 3. Jahrhundert noch eine eindeutig neutrale, teilweise positive Sichtweise erkennbar ist, verändert sich diese ab dem späten 3. Jahrhundert ins Negative. *Furor* und *saevitia* sind die Schlagwörter, die am deutlichsten zeigen, in welche Richtung sich die Darstellung verändert. Der barbarische Norden ist plötzlich vor allem durch Gier und Habsucht, und auch durch Menschenfeindlichkeit geprägt. Für den Leser und den Autor drängt sich angesichts der durchwegs negativen Charakterisierung der Barbaren als ungebildet und roh und maßlos, grausam und zügellos der Vergleich mit Tieren beinahe auf. Schon *Sokrates* (469-399 v. Chr.) bezeichnete den Kampf gegen Barbaren als ebenso gerecht wie den Kampf gegen Tiere. Es scheint, dass das Urteil umso schärfer wurde, je drastischer der scheinbare Gegensatz zwischen den Kulturen waren. Dieser von manchen Autoren offenbar neu entdeckte Charakterzug der Verschlagenheit steht im Gegensatz zur Ehrlichkeit einiger anderer Autoren, die den römischen Sittenverfall und die Dekadenz der Kaiserzeit genau beobachteten und der Einfachheit und Sittenreinheit der Barbaren gegenüberstellten.¹⁵⁸ Besonders *Tacitus* beschäftigte sich in seinen Werken eingehend mit dem Verfall römischer Moral. Dabei fällt er mitunter vernichtende Urteile, welche die barbarischen Fremden in einem weitaus besseren Licht darstellten.¹⁵⁹

3.1.4 Benennung der Barbaren

Bei all diesen Darstellungen und Typisierungen muss auch der Benennung von Volksgruppen eine große Bedeutung beigemessen werden. Eine genaue Unterscheidung ist schwierig, weil jeder Terminus per se spezifisch ist und dementsprechend spezifisch verwendet wurde. Besonders in der lateinischen Literatur ist die Verwendung der Bezeichnungen der Barbaren daher von Autor zu Autor unterschiedlich. Die griechische Literatur nennt Völkernamen zur Unterscheidung der verschiedenen fremden Kulturen. *Skythen*, *Kelten* und *Thraker* tauchen bereits in den ethnographischen Darstellungen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. auf. Hier gilt wie für die Bildung von Stereotypen die Grundregel: je näher das Volk der hellenistischen Kultur stand, umso

¹⁵⁶ Vgl. Tacitus, *Germania*. 5,3.: *argentum et aurum propitiis an irati dii negaverint, dubito. nec tamen adfirmaverim nullam Germaniae venam argentum aurumve gignere: quis enim scrutatus est? possessione et usu haud perinde adficiuntur.*

Übersetzung: Ich zweifle daran, ob die zornigen Götter ihnen Silber und Gold verweigerten oder (ob sie es getan haben) wohlgesonnen. Dennoch will ich nicht bestätigen, dass es keine Vene Gold oder Silber in Germanien gibt. Wer hätte es nämlich aufgespürt? Kaum legen sie auch Wert auf den Besitz oder den Nutzen.

¹⁵⁷ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation*. S. 129 ff.

¹⁵⁸ Vgl. Fraesdorff, David. *Der Barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*. 2005, Berlin (De Gruyter). S. 187 ff.

¹⁵⁹ Vgl. Kirchner, Roderich. *Sentenzen im Werk des Tacitus*. 2001, Stuttgart (Franz Steiner Verlag).

genauer konnte sie bezeichnet werden. Demnach wurden südliche und östliche Volksgruppen nicht in große Sammelbegriffe zusammengefasst, sondern gesondert genannt. Beispielsweise unterschied man zwischen Ägyptern und Äthiopiern im Südwesten und Persern und Indern im Südosten. Urgruppen wurden regional zusammengefasst. Gleichsam gliedern *Caesar* und *Tacitus* das germanische Volk in *Sueben* oder *Chatten*, die Gallier in *Aquitainer*, *Belger* und *Kelten*. Bei dieser Art der Bezeichnung ist eindeutig die geographische Komponente vorherrschend. Eine Unterteilung der Völker aus politischer Sicht wurde eher von den römischen Autoren vorgenommen. *Caesar* unterschied Gallier und Germanen nicht nur anhand der geographischen Lage, sondern auch auf persönlich-militärischer Ebene.¹⁶⁰ Während die Griechen die beiden Völker noch unter dem Sammelbegriff *Kelten* zusammengefasst hatten, trennte *Caesar* die Gruppen eindeutig entlang einer eigens kreierten Linie.¹⁶¹ Immerhin waren Barbaren nach der Annexion neu erobelter Provinzen auch im römischen Reich als Provinzial-, Militär und Staatsbeamte tätig. *Caesar* verwendete so den Begriff *barbarus* oft gleichbedeutend mit *hostis*. Sonst fasste man fremde Völker generell als *gentes externae* zusammen. Dies stand im klaren Gegensatz zur römischen Einrichtung der *civitas*. Am leichtesten erklärt sich der Unterschied am taciteischen Beispiel. So zeichnet sich die barbarische Kriegsführung durch kleine, zerstreute Kampfeinheiten aus, die der Technik und Ausrüstung des römischen Heeres entgegensteht. Die kleinen Truppen entsprechen der gesellschaftlichen Ordnung in Sippen, während das römische Heer die *civitas* als organisierte Einheit mit Regeln darstellt. Sowohl auf dem sozialen als auch auf dem militärischen Gebiet ist für ihn ein Kulturgefälle erkennbar.¹⁶²

Für die Gebiete Mittel- und Nordeuropas entwickelt sich im frühen Mittelalter die Bezeichnung „Slawen“. Erstmals wird die Volksgruppe zur Zeit des römischen Kaisers Justinian genannt. Die „slawischen“ *gentes* bezeichnen jene Völker des Nordens um den Donaulimes und den Balkan, die sich über die Karpaten, die untere Donau bis zum Schwarzen Meer ausbreiten. Sie werden nach antikem Vorbild charakterisiert, durch ihre rasche Ausbreitung in weite Gebiete des römischen Reiches prägt das oströmische Reich jedoch bald ein eigenes Slawenbild. Die Selbstbezeichnung „*Sklavinen*“¹⁶³ wird jedoch nicht in der Literatur übernommen. Völker aus denselben Gebieten werden von römischen Autoren als „*Veneter*“¹⁶⁴ bezeichnet, jedoch haben sie mit den mittelalterlichen Slawen nichts zu tun. Im weiteren Verlauf des Mittelalters werden die verschiedenen Volksgruppen neu- bzw. umbenannt. Die ethnische Zuteilung verändert sich mit

¹⁶⁰ Vgl. *Caes.*, *de bel. Gal.* VII, 21. *Germani multum ab hac consuetudine differunt.*
Übersetzung: Die Germanen unterschieden sich sehr von dieser Gewohnheit.

¹⁶¹ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation.* S. 142 ff.

¹⁶² Vgl. Ohnacker. *Die Entwicklung des Begriffs barbarus.* S. 40 ff.

¹⁶³ Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation.* S. 185. Der Begriff *Sklavinen* wird mit den frühen Slawen ebenso in Verbindung gebracht wie *Anten* oder *Venether*.

¹⁶⁴ Plinius bezeichnet sie als „*Venedi*“, Tacitus als „*Veneti*“.
Vgl. Brather. *Ethnische Interpretation.* S. 135.

dem politischen Wandel. Wo die Franken grundsätzlich als *Germani* bezeichnet werden, setzt die *Historia Augusta* sie den Alemannen gleich. Im Gegensatz dazu stehen die Gebiete von *francia*, dem *regnum Francorum*, das sich vom kleinen Francia zwischen Seine und Rhein abhebt. Die italienische Sichtweise setzt *Francia* jedoch ins Gebiet jenseits der Alpen. Die Karolinger lokalisieren sie nördlich des Rhein. Erst unter den Merowingern entwickelt sich der Begriff der Franken.¹⁶⁵

3.2 Die Wahrnehmung der Franken aus muslimischer Sicht

3.2.1 Wie die Muslime sich selbst sehen

Das Konzept der Selbstwahrnehmung ist sowohl abhängig vom Kulturkreis, als auch von der jeweiligen Epoche. Das antike Griechenland unterschied zwischen Griechen und Nicht- Griechen und unterteilte die Welt zusätzlich in Kontinente. Zunächst bedeutete das die Unterscheidung zwischen Europa und Asien. Mit dem Vorstoß der griechischen Eroberer vergrößerte sich Asien aus ihrer Sicht jedoch sukzessive. Die altbekannten Gebiete des Kontinents wurden also zu *Asia Minor*, während die neu entdeckten Regionen jenseits der Ägäis deren Rolle als Kontinent Asia übernahmen. Dabei galt: Je weitreichender die Entdeckungen waren, desto genauer wird die Unterteilung. Die Griechen spalteten Asien bald in Libyen und Afrika. Die griechische Sichtweise auf die Welt ist also ebenso geographisch, wie ethnographisch und sprachlich bestimmt.¹⁶⁶

Das christliche Mittelalter legten den Fokus auf die Religion. Den größten Unterschied zwischen den Völkern machte die religiöse Zugehörigkeit aus. Demnach stand dem Christentum in Europa das Heidentum ebenso gegenüber wie der Islam im Osten und die Juden, die überall verstreut waren. Innerhalb der christlichen Gemeinschaft definierte man Herrschaft über Monarchien. Diese rangen gegeneinander um die Vorherrschaft, erschienen nach außen hin aber auch als Einheit.¹⁶⁷

Die muslimische Sichtweise unterscheidet sich von der europäischen erheblich. Bis ins 19. Jahrhundert waren den Muslimen europäische Termini für das eigene Gebiet fast gänzlich fremd. Das Konzept zur Unterteilung der Welt in Klimazonen übernahmen die Araber von den Griechen. Dabei fehlte jedoch die kulturell - politische Komponente. Europäische Länder und Nationen waren für den Islam nicht wichtig. Dieser Umstand war ganz deutlich daran zu erkennen, dass es für die meisten Länder lange Zeit schlicht keine Benennung gab. Selbiges galt jedoch auch für die Gebiete im arabischen Raum. Die Bezeichnung der modernen Staaten lassen sich teilweise auf die klassischen Namen zurückführen (Bsp. Libyen). Andere gehen auf provinzielle Gebiete des Mittelalters zurück (Bsp. Irak). Wieder andere Länder wurden völlig neu benannt (Bsp. Pakistan). Für die Ethnographie galt jedoch auch in der arabischen Literatur die Differenzierung über Sprache, Kultur oder Herkunft. So wurden Araber von Persern oder Turkvölkern unterschieden. Für die politische Herrschaft war diese Unterscheidung vergleichsweise unwichtig. Der individuelle Muslim hingegen mochte größeren Wert auf diese Art von Unterscheidung gelegt

¹⁶⁵ Vgl. Brather. Ethnische Interpretation. S. 135 ff.

¹⁶⁶ Vgl. Lewis, Bernard. The Muslim Discovery of Europe. 1982, London (Phoenix Press). S. 59 ff.

¹⁶⁷ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 59.

haben. Dennoch galt grundsätzlich, dass die Völker sich keineswegs über den Nationenbegriff, egal ob auf ethnischer, territorialer oder sprachlicher Ebenen, definieren. Stattdessen teilte die muslimische Welt sich in das Haus des Islam (*dar al-Islam*) und das Haus des Krieges (*dar al-Harb*). Das Haus des Islam bezeichnet dabei die muslimische Welt, also jene Gebiete, in denen das muslimische Gesetz Gültigkeit besitzt. Im Umkehrschluss umfasst das Haus des Krieges die restliche Welt.¹⁶⁸ Diese Sichtweise mutet grundsätzlich traditionell antik an. Auch die Griechen definierten den Barbar als Nicht- Grieche. Jedoch erfolgte die Unterscheidung auf sprachlicher, später auf kultureller Ebene. Die muslimische Weltanschauung verfolgte ein klares Ziel: die Einheit der Völker unter dem Islam. Basierend auf dem Dogma des Monotheismus war es auch rechtens, dass ein Herrscher über ein geeintes Volk regiert, sowie ein Gott über eine Welt herrscht. Der Kalif war damit der Stellvertreter Gottes auf der Welt. Um dieses Ziel zu erreichen, war es die Pflicht des muslimischen Volkes, Gebiete zu erobern. Gleichzeitig standen die Ungläubigen, das heißt die Anhänger der Buchreligionen, unter dem Schutz der Eroberer. Der Islam sollte aber sukzessive als einziges Recht jene anderen ersetzen. Zu diesem Zweck sollten alle Muslime unter dem Schirm des *Jihad* zusammenkommen.¹⁶⁹

Die politische Realität verlangte jedoch eine Kontraststellung zur Sharia. Beispielsweise waren Reisen ins Haus des Krieges generell verboten. Mit der Entwicklung der Diplomatie und dem Ausbau des Handelsnetzwerkes konnte dieser Grundsatz aus realpolitischen und pragmatischen Gründen nicht eingehalten werden. Damit standen die juristischen Gelehrten vor einem Problem. Teile des Rechts mussten neu interpretiert werden, um die Ziele des Islam an die Entwicklungen im Reich anzupassen. Als eine Adaptation wurde zwischen das Haus des Islam und das Haus des Krieges ein intermediäres Haus des Friedens (*dar al-Sulh*) eingefügt. Dieses schloss jene Länder ein, die mit dem muslimischen Gebieten in Handelskontakt stehen bzw. Tributzahlungen leisten.¹⁷⁰ Der *Jihad* unterlag also einem Modifikationszwang infolge der politischen Machtsituation und deren Veränderungen.¹⁷¹

Der *Jihad* wird oftmals als sechste Säule des Islam bezeichnet. Der Koran spricht vom Kampf gegen Ungläubige und einer damit verbundenen Belohnung im Paradies. Dieser Gedanke prägte das *Jihad*-Bild. Grundsätzlich galten als Ungläubige Polytheisten, die heidnischen Bräuchen frönen und mehrere Götter anbeten. Anhänger der Buchreligionen zählten zu einer Gruppe weniger ungläubiger Menschen, da sie immerhin bereits den Monotheismus angehören. Ihre Religionen seien vom Islam schlicht überholt. Auch die Hadith- Sammlung spielt auf den *Jihad* an. Unter den Abbasiden, als das muslimische Recht zusammengefasst und niedergeschrieben wurde, vertraten die Herrscher den klassischen *Jihad*, der völlig frei von äußerlichen Einflüssen rein muslimisch ist. Klassische Werke zur Sharia widmeten ihm stets einige Kapitel. Im Grunde handelt es sich beim klassischen *Jihad* also um die Pflicht des einzelnen Muslim. Jedoch gilt es

¹⁶⁸ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 59.

¹⁶⁹ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 60 ff.

¹⁷⁰ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 59 ff.

¹⁷¹ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 59 ff.

zu bemerken, dass dabei der spirituelle *Jihad* im Vordergrund steht. Man unterscheidet zwischen dem großen und dem kleinen *Jihad*, die sich grundsätzlich in ihrer Äußerung unterscheiden. Während der kleine *Jihad* das militärische Vorgehen gegen Ungläubige forciert, betrifft der große *Jihad* vor allem den einzelnen Gläubigen. Seine Aufgabe ist es, im Inneren einen Glaubenskampf mit sich selbst zu führen und sich dabei stets der eigenen Frömmigkeit zu versichern. Diese Art des *Jihad* ist für den einzelnen Moslem ertragreicher und mit größerer Belohnung behaftet. Mit der Entwicklung des *Jihad* zu einem fixen Bestandteil der dynastischen Propaganda erfuhr die militärische Komponente jedoch größere Bedeutung. Beispielsweise verlangte die *Jihad*-Propaganda die Eroberung Jerusalems, die 1187 auch gelang.¹⁷²

Nach dem 10. Jahrhundert, als sich Einzelherrschaften und lokale Herrscher abspalteten, stand der Frieden im Vordergrund. Mit dem *dar al-Sulh* und auch dem *dar al-ʿAhd* (Haus des Paktes)¹⁷³ wurde diese Entwicklung ganz offenkundig. Damit wendeten sich die Kalifen vom *Jihad* ab und überließen diesen dem individuellen Soldaten. Jene Freiwilligen (*mutatawwi*), die den *Jihad* noch offen vertraten, lebten oft in sogenannten *ribat* zusammen. Diese Form des *Jihad*, nämlich der individuelle *Jihad* des einzelnen Soldaten, wird auch von der Obrigkeit anerkannt. *Ibn Qudama* (1147-1223) benannte im Umgang mit den Ungläubigen durch den Begriff *maslaha* ein eigenes Konzept des *Jihad*. Im Sinne des öffentlichen Interesses sollte der Herrscher selbst frei entscheiden, wie man mit Andersgläubigen umzugehen gedenke. Dabei war es ihm auch erlaubt, eine Waffenruhe anzuordnen, wenn es für sein Herrschaftsgebiet und die darin lebenden Einwohner von Nutzen war. Die konservativ- muslimische Meinung beharrte aber auf einem fortlaufenden, stetig geführten Kampf. Frieden mit den Ungläubigen sei auf lange Sicht schlicht unmöglich, daher könne eine Waffenruhe auch nur temporär geschlossen werden. Diese sei auch nicht bindend. Sie lehnten die intermediäre Lösung des *dar al-Sulh* ab. Folglich war es den Andersgläubigen nur möglich, im *dar al-Islam* zu leben, indem sie Tributzahlungen leisten.¹⁷⁴

Die Tatsache, dass der *Jihadgedanke* in syrischen und palästinensischen Gebieten im Grunde verschwunden war, löste eine Welle an Kritik bei muslimischen Gelehrten aus. Sie warfen den Bewohnern vor, kein Interesse am *Jihad* zu haben. Dieser Umstand erwies sich mit der Ankunft der Kreuzfahrer als schwerwiegend. Die Franken hatten den Muslimen gegenüber einen eindeutigen Vorteil, der daher rührte, dass sie ideologisch weitaus investierter auftraten als die Muslime, denen eine einheitliche Richtung fehlte, der sie folgen konnten. Der Gelehrte *al-Sulami* (937-1021) beurteilte die Kreuzzüge als Strafe für den Zerfall der islamischen Einheit. Dieser Abfall vom rechten Weg des Islam sei kein Merkmal seiner eigenen Zeit oder des geographischen

¹⁷² Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 71-97, 188.

¹⁷³ Das Konzept entspricht etwa dem Konzept des *dar al- Sulh*. Die Muslime sind verpflichtet, sich denjenigen Ländern gegenüber friedlich zu verhalten, die entweder Muslimen gegenüber tolerant sind (d.h. sie ihre Religion ausüben lassen) oder nicht mit muslimischen Gebieten im Krieg stehen. Vgl. Wiedl, Nina. Da'wa - der Ruf zum Islam in Europa. 2008, Berlin (Verlag Hans Schiler). S. 146.

¹⁷⁴ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 98-99

Umfeldes, sondern habe sich bereits früher herauskristallisiert. Kalifen des 11. Jahrhunderts hätten ihre Pflichten dermaßen vernachlässigt, dass der moralische Verfall die einzige Folge sein konnte. Daher sei es nun Zeit, auf den rechten Weg zurückzukehren und gegen die Kreuzfahrer im Sinne des *Jihad* in den Kampf zu gehen. Doch zur Zeit des ersten und zweiten Kreuzzuges konnte der *Jihadgedanke* nicht erfüllt werden.¹⁷⁵ Militärkommandanten galten nicht als legitime Herrscher und sahen sich nicht verpflichtet, sich dem *Jihad* anzuschließen. Zwar kämpften bereits im ersten Kreuzzug *mutatawwi* für den Lohn Gottes, der unweigerlich auf den rechten Umgang mit dem *Jihad* folgt, doch handelte es sich bei dieser Gruppe um eine Minderheit. Für die meisten Kämpfer stellte der Fall Jerusalems keinen großen Verlust dar.¹⁷⁶

Die muslimische Einheit war bis ins 12. Jahrhundert schwer zerrüttet. Türkische und fränkische Herrschaften nisteten sich in städtischen Zentren ein und übernahmen dort die Macht. Muslime verbündeten sich gegen Bedrohungen von außen oft mit den Franken. Diese rein pragmatischen Zweckallianzen sahen über religiöse Differenzen hinweg. Erst mit dem Fall von Edessa 1144 nahm die Bedeutung des *Jihad* wieder zu. Der Zugang zum *Jihad* umfasste nicht mehr nur das rein ideologische Konzept, sondern auch seine Nutzung als Propagandamittel. *Imad ad-Din Zengi* (1087-1146) wird auf Inschriften als *Jihad*-Kämpfers betitelt. Es kann kein Zufall sein, dass sich zur gleichen Zeit militärische Erfolge einzustellen begannen. Die Interpretation der Gelehrten war ganz eindeutig dahingehend, dass die Erfolge sich aufgrund des *Jihad* häuften. Mit *Zengi* änderte sich ein entscheidender Umstand in Hinblick auf die muslimische Einheit: Endlich hatte man einen charismatischen Anführer, an dem man das Idealbild des *Jihad*-Kämpfers festmachen konnte. Diese Entwicklung sollte durch seine Nachfolger weitergeführt werden.¹⁷⁷

Die muslimische Sichtweise auf die Welt basierte zusammenfassend also auf einer gemeinsamen Identität, die sich über den Islam definiert. Das Haus des Islam als Einheit stand dem Haus des Krieges gegenüber. Dieses bildete dabei folglich ebenso eine eigene Einheit. Diese Einheit setzte sich über regionale Differenzen hinweg und unterschied schlicht zwischen Muslimen und Ungläubigen. Im Sinne des Eroberungsgedankens stellte man die Anhänger der anderen Offenbarungsreligionen vor die Wahl. Entweder, man bekannte sich zum Islam, oder man unterwarf sich den Eroberern. Den Tod fand derjenige, der sich jeglicher Alternative widersetzte.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Vgl. *They [the Franks] looked out over Syria, on separated kingdoms, disunited hearts and differing views linked with hidden resentment, and with that their desires became stronger and extended to what they all saw. They did not stop, tireless in fighting the jihad against the Muslims. The Muslims were sluggish, and [we were] avoiding fighting them and they were reluctant to engage in combat until they conquered more than their greatest hopes had conceived of the country, and destroyed and humiliated many times the number of people that they had wished.*

In: Christie, Niall (Hrsg. & Übersetzer). A Translation of Extracts from the *Kitab al-Jihad* of 'Ali ibn Tahir Al-Sulami (d. 1106). 2001. URL: <http://www.arts.cornell.edu/prh3/447/texts/sulami.html> (eingesehen am 16.04.2018)

¹⁷⁶ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 104 ff.

¹⁷⁷ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 103-113.

¹⁷⁸ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 63 ff.

Ähnlich verhielt es sich in der römischen Antike im Umgang mit den Andersgläubigen. Während in der vorchristlichen Zeit die *interpretatio Romana* das Parallelisieren eigener Götter mit den römischen Göttern erlaubte, griff man mit dem Aufschwung des Christentums regulierend ein. Der Sachverhalt mag zwar nicht vergleichbar sein, da die Christen eine unbedeutendere Minderheit im römischen Reich darstellten als die Christen im arabischen Raum. Doch gab es eine Ähnlichkeit im Umgang mit den Andersgläubigen. Auch die Römer stellten die Christen vor die Wahl, sich entweder öffentlich zum römischen Polytheismus zu bekennen, oder bewusst den Tod zu wählen. Dabei legten die Römer vor allem Wert auf die öffentliche Huldigung des Kaisers, welche die Christen als Monotheisten verweigerten.¹⁷⁹

Die muslimische Welteinteilung basierte also auf einer religiösen Klassifizierung. Sowohl das Christen-, als auch das Judentum wurden jedoch als alte Traditionen anerkannt. Die Araber waren sich des Umstandes bewusst, dass der Großteil der eroberten Völker dem christlichen Glauben angehörte. Gelehrte waren über ihre Traditionen unterrichtet und entnahmen den Religionen manchmal sogar Beispiele für die eigene Lebensweise. Gleichzeitig erfolgte eine Arabisierung der unterworfenen Christen und Juden, die zu einem Miteinander der Religionen unter muslimischer Herrschaft führte.¹⁸⁰

3.2.2 Die Wahrnehmung Europas

Erstmals wurden arabische Berichte über Europa im 9. Jahrhundert überliefert. Die griechische Überlieferung prägte dabei das Europabild entscheidend. Allerdings beinhalteten geographischen Schriften zunächst nur wenige Informationen zu Europa. Als erster Geograph teilte *Ibn Khurrad a dhebeh* in der arabischen Wissenschaft die Welt in vier Teile. In Form eines europäischen Gebiets erstreckte sich sein *Urufa* vom spanischen *al- Andalus* über die fränkischen, slawischen und römischen Herrschaften. Daneben schienen bei ihm noch Libyen, Äthiopien und Skythien als eigene Teile der Welt auf. Hier ist ganz deutlich der Einfluss der antiken Tradition erkennbar.¹⁸¹

Die Klimatheorie bezog zunächst vor allem *Ibn al-Faqih* (903) in sein Werk mit ein, bevor *al-Masudi* sich damit beschäftigte. Diese zunächst gänzlich geographisch geprägte Einteilung der Welt erlaubte auch einen Blick auf das Frankenreich im geographischen Sinne. Nördlich von Spanien lokalisierten arabische Gelehrte primitive Christenvölker, die sogenannten *Galizier* oder *Basken*. Italien war ihnen offenbar bekannt, denn die Stadt Rom wird in Quellen oftmals genannt. Hierbei gilt es allerdings zu beachten, dass Rom oft mit Byzanz verwechselt wurde. Das Rum-Königreich bezog sich wohl eher auf den oströmischen Bereich. Die Existenz des Papsts in Italien war ihnen ebenso bekannt. Er wurde als eine Art Priesterkönig bezeichnet. Weiters beschrieben die Quellen wilde Völker wie die Lombarden und die Königreiche des östlichen Mittelmeeres. Das Rum-Königreich und das byzantinische Reich grenzten an die Gebiete der Slawen. Diese waren den Arabern durch ihre Handelskontakte teilweise bekannt. Wie bei den griechischen Gelehrten

¹⁷⁹ Plin. Min., epistulae 10,96

¹⁸⁰ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 63 ff.

¹⁸¹ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 137/138.

galt auch hier: Wer dem eigenen Reich näher stand, konnte genauer bezeichnet werden. Einzelne Volksgruppen wurden demnach mit Namen versehen.¹⁸²

Das Königreich von *Franja* erstreckte sich von den Pyrenäen bis zu den Alpen. Quellen nannten das Frankenreich teilweise auch *Burjan*. Nördlich davon sollten sich Völker befinden, die angeblich Feuer anbeten würden. Diese *Majus* waren direkt aus persischen Quellen übernommen. Am häufigsten wurde für den europäischen Kontinent der Begriff *Firanja* bzw. *Franja* verwendet. Manchmal scheint auch der Begriff *Banuʾl - Asfar* auf. Frei übersetzt bedeutet er die *Söhne der Gelben*. Zuerst waren damit vor allem die Griechen und jene Volksgruppen, welche die Araber als Römer ansahen, gemeint. Mit der Zeit weitete der Begriff sich auf ganz Europa aus. Der Ursprung der Bezeichnung wird oft in der helleren Hautfarbe gesucht, die im Vergleich zum bräunlichen Hauttyp der Araber als gelblich erscheinen mag. Grundsätzlich verwendeten aber auch die Araber die Farbe Weiß, um Europäer über die Hautfarbe zu definieren. Den Ursprung für die Bezeichnung in diesem Zusammenhang zu suchen scheint auch deshalb als unpassend, weil Ethnie und Hautfarbe für die Klassifikation im Islam gänzlich nebensächlich war. Die Pigmentierung der nördlichen Nachbarn war für die Araber im Grunde völlig irrelevant. Wenn sie sich auf diese Art von jemandem abgrenzen wollten, dann noch am ehesten von ihren südlichen Nachbarn. Die Europäer unterschieden sich für die Muslime in erster Linie durch ihre Religion. Europäische Geschichte wurde von arabischen Gelehrten im Vergleich zu Geographie und Ethnie sogar noch mehr vernachlässigt. Historische Entwicklungen und Ereignisse finden nur in wenigen Werken Eingang.¹⁸³ Eines davon ist *al- Masudis Prairies d'or*.¹⁸⁴

Abu I-hasan Ali ibn Husayn al-Masudi lebte von 895-956/957 (respektive von 888-957) und war ein weitgereister arabischer Gelehrter. Er verfasste das *Buch der Goldenen Wiesen*, in dem er vor allem auf griechische Konzepte zurückgriff. Das Werk besteht aus zwei Teilen: einerseits richtete der Gelehrte seinen Blick, gelenkt von den Lehren des Ptolemaios, auf die Erde, das Meer und den Kosmos. Zum anderen beschreibt er Syrien, Ägypten und den Iran in großem Detailreichtum. Der antike Schriftsteller Ptolemaios galt als seine wichtigste Quelle, allerdings stellte er dessen Lehren mitunter auch in Frage. So widerspricht er ihm beispielsweise in der Ansicht, es handle sich beim Indischen Ozean um ein Binnenmeer.¹⁸⁵ *Al- Masudi* wird gemeinhin auch als muslimischer Plinius bezeichnet, weil er sich ebenso auf dem Gebiet der Naturwissenschaft wie der Geographie betätigte. Sein Werk zeigt ihn als Reisenden, Geographen, Naturhistoriker und nicht zuletzt als Chronisten. Sein letztes Werk war das *Buch der Anzeichen und Wiederholungen*.¹⁸⁶ Für *al-Masudi* galt die Geographie als grundlegende Lehre zum weiteren Verständnis

¹⁸² Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 137-139.

¹⁸³ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 135 - 139.

¹⁸⁴ Vgl. Al-Masudi. Les Prairies d'Or. In: Société Asiatique, Collection d'ouvrages orientaux. Meynard, de Charles Barbier (Hrsg. & Übersetzer). 1861, Paris.

¹⁸⁵ Vgl. Kish, George. A source Book in Geography. 1978, Cambridge (Harvard University Press). S. 207 ff.

¹⁸⁶ Vgl. Freely. Aladdin's Lamp. S. 84.

der Geschichte.¹⁸⁷ Dementsprechend bezeichnet die Forschung ihn gerne auch als *Herodot der Araber*. Seine eigenen Reisen und Erfahrungen flossen aber zu einem vergleichsweise geringen Maß in sein Werk ein. In den 30 Bänden der Weltgeschichte lassen seine Erfahrungen auf historische Ereignisse rückschließen. Sein Einfluss auf die Historiographie ist damit nicht von der Hand zu weisen. Er flicht auch die neuen Methoden der Analyse, Reflexion und kritischen Betrachtung in seine Überlegungen ein, die später *Ibn Khaldun* aufgreifen soll.¹⁸⁸

In seinem Werk ist eine kurze Abhandlung über die fränkischen Herrscher zu finden:

„[...] der erste König der Franken war Chlodwig. Zunächst war er Heide, doch unter dem Einfluss seiner Frau namens Chlotilde bekehrte er sich zum Christentum. Nach ihm bestieg sein Sohn den Thron [...]“¹⁸⁹

Das Bild der Franken war von religiösen Maßstäben geprägt. Der Islam übertraf das Christentum in allen Belangen und leitete mit Mohammed die Epoche ein, welche letztendlich in die islamische Herrschaft über die ganze Welt münden würde. Die Christen waren damit eindeutig als unterlegen anzusehen. Wieso sollte man sich mit ihnen und ihrem Herkunftsort eingehender beschäftigen? Es schien völlig ausreichend zu sein, die christlichen Gebiete in ein barbarisches Westreich, das feindliche byzantinische Reich und die orientalischen Regionen, die von Christen bevölkert wurden, einzuteilen. Das Interesse am Rest Europas war schlicht nicht vorhanden. Bevor der Kontakt mit den Franken durch die Kreuzzüge stetig zunahm, galten Reiseberichte als Basis für Kenntnisse über den fremden Kontinent Europa. Auch das Wissen, das man im Austausch mit christlichen Pilgern sammeln konnte, sowie die Handelskontakte oder diplomatische Verbindungen lieferten den arabischen Gelehrten Informationen zu den fremden Kulturen. Stereotype, die aus dem Miteinander und den Beobachtungen entstanden, wurden von den Gelehrten übernommen und in ihren Werken geformt und weiter etabliert.¹⁹⁰

Masudis Aufzählung beinhaltet weiters die nachfolgenden Könige, bis sie schließlich in seiner eigenen Zeit endet:

„Sein Nachfolger Loderik, Sohn des Karl, regiert auch heute noch über die Franken. Seit der Thronbesteigung bis zu diesem Datum sind schon zehn Jahre vergangen, wenn unsere Informationen in dieser Hinsicht richtig sind.“¹⁹¹

¹⁸⁷ Vgl. Kish. *A Source Book in Geography*. S. 207 ff.

¹⁸⁸ Vgl. Rana. *Geographical thought*. S. 104 ff.

¹⁸⁹ Vgl. Al- Masudi. *Les Prairies d'Or*. Vol 3. In: Société Asiatique, Collection d'ouvrages orientaux. Meynard, de Charles Barbier (Hrsg. & Übersetzer). 1861, Paris. S. 70.

¹⁹⁰ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 267 ff.

¹⁹¹ Vgl. Al- Masudi. *Les Prairies d'Or*. S. 75.

3.2.3 Die Darstellung der Franken über die Klimatheorie

Um ein ganzheitliches Bild der Charakterisierung zu schaffen, soll hier noch einmal auf die Klimatheorie eingegangen werden. Die Araber übernahmen dieses Prinzip aus der antiken griechischen Tradition. Demnach weist jede Klimazone bestimmte Kennzeichen auf, welche nicht nur Einfluss auf das Gebiet und die Landformung haben, sondern sich auch auf das Volk auswirkt. Die größte Harmonie in jeglicher Hinsicht weisen die dritte und vierte Klimazonen auf. Diese umfassen die Gebiete Nordafrikas und des Nahen Ostens, die von den Arabern erobert und bewohnt werden. Die Franken sind in die sechste Klimazone einzuordnen. Die Darstellungen zeichnen das Bild eines klimatisch wechselhaften Gebietes, aus dem vorrangig wilde und kriegerische Völker hervorgehen. Die Gegebenheiten bedingen daher die typischen Merkmale der Bewohner einer Klimazone.¹⁹²

„Die Franken, Slawen, Lombarden [...] und die ganzen anderen Völker, die ich genannt habe, dass sie in den Regionen des sechsten Klimas leben, stammen von Japhet, dem jüngsten Sohn des Noah, ab. [...] Von all diesen Völkern sind die Franken am kriegerischsten, am besten vorbereitet gegen jede Invasion, am besten ausgestattet und am besitzreichsten in den Gebieten, wo sich zahlreiche Städte finden, die sehr gut organisiert und der Autorität ihrer Herrscher sehr ergeben sind. Man muss aber bemerken, dass die Galizier noch kriegerischer sind, und mehr zu fürchten als die Franken. Die Franken formieren auch eine einzige und gleiche Konföderation. In dieser Hinsicht gibt es unter ihnen kein Dissidententum und keine Fraktionsbildung. Die Hauptstadt ihres Reiches ist tatsächlich Bawireh, eine sehr große Stadt. Außerdem haben sie etwa 150 Städte.“¹⁹³

Davor erwähnt er auch den Einfluss der Wetterbedingungen auf die Entwicklung der Persönlichkeit eines Volkes:

„The power of the sun is weakened among them, because of its distance from them; cold and damp prevail in their regions, and snow and ice follow one another in endless succession. The warm humor is lacking among them; their bodies are large, their natures gross, their manners harsh, their understanding dull, and their tongues heavy. Their color is so excessively white that they look blue; their skin is fine and their flesh coarse. Their eyes, too, are blue, matching their coloring; their hair is land and reddish because of the damp mists. Their religious beliefs lack solidity, and this is because of the nature of cold and the lack of warmth. The farther they are to the north the more stupid, gross and brutish they are.“¹⁹⁴

¹⁹² Vgl. Al- Masudi. Les Prairies d'Or. S. 65.

¹⁹³ Vgl. Al- Masudi. Les Prairies d'Or. S. 66.

¹⁹⁴ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 139.

Jene Vorurteile, die *al-Masudi* hier aufnimmt und beschreibt, übernehmen auch die übrigen arabischen Autoren. Meist bieten sie nichts Neues, sondern halten sich an die Vorgaben hinsichtlich des Aussehens, der Charakterisierung und des Einflusses von Kälte und forschen Lebensbedingungen. Hierbei drängt sich der Vergleich mit der antiken Ethnographie praktisch auf, formulierte doch Aristoteles in seiner Politik folgendes:

*„Die Völker der kalten Region nämlich und jene in Europa sind von tapferem Charakter, stehen aber an Intelligenz und Kunstfertigkeit zurück; also sind sie vorzugsweise frei, aber ohne staatliche Organisation, und ohne über die Nachbarn herrschen zu können. Die Völker Asiens dagegen sind intelligent und künstlerisch begabt, aber kraftlos und leben darum als Untertanen und Knechte. Das griechische Volk wohnt gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden und hat darum an beidem Anteil. Denn es ist energisch und intelligent. [...]“*¹⁹⁵

Ein beinahe deckungsgleiches Bild kristallisiert sich bei der Lektüre von *al- Andalusī* heraus. Er beschreibt die asiatischen Völker ebenfalls als künstlerisch begabt und versiert auf dem technologischen Feld. Ebenso lobt er die kriegerische Tätigkeit der Türken und deren Begabung. Dennoch können sie den Arabern bedingt durch ihren Mangel an wissenschaftlichem Interesse nicht das Wasser reichen.¹⁹⁶

Vergleichsweise positiver werden die Engländer dargestellt. Diese gelten trotz ihrer Gemeinsamkeiten mit dem Europäern hinsichtlich des Aussehens als allgemein mutig, stark und unternehmungslustig. Allerdings können auch sie sich dem Einfluss des ständigen Winters nicht gänzlich entziehen. *Al- Dimishqī* fügt seiner Beschreibung der Franken auch den Vergleich mit Tieren hinzu.¹⁹⁷ Diesen Aspekt findet man auch bei *al- Andalusī*, der die verschiedenen Volkstypen über ihren Zugang zur Wissenschaft definiert. Wer sich zu wenig mit dem Wissen beschäftigt, gleicht den Tieren mehr als den Menschen. Zusätzlich würde das wenige Sonnenlicht den Manieren und dem Charakter der Menschen zusetzen:

„The rest of this tabaqat, which showed no interest in science, resembles animals more than human beings. Those among them who live in the extreme North, between the last of the seven regions and the end of the populated world to the north, suffered from being too far from the sun, their air is cold and their skies are cloudy. As a result, their temperament is cool and their behavior is rude. Consequently, their bodies became enormous, their color turned white, and their hair drooped down. They have lost keenness of understanding and sharpness of perception. They

¹⁹⁵ Zitiert nach: Niedermayr, Hermann. Edle Wilde und Grausame Barbaren. Begegnung und Umgang mit dem Fremden im Spiegel lateinischer Texte. 2005, Wien (Hölder- Pichler- Tempsky). In: Latein in unserer Zeit. Lachawitz, Günther, Müller, Werner (Hrsg.). S. 18.

¹⁹⁶ Vgl. Said al- Andalusī. Book of the Categories of Nations. In: Science in the Medieval World. Salem, Sema'an I., Kumar, Alok (Hrsg.). 1991, Austin. S. 7.

¹⁹⁷ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 270 ff.

were overcome by ignorance and laziness, and infested by fatigue and stupidity. Such are the Slavonians, the Bulgarians, and neighboring peoples.“¹⁹⁸

Den Topos des Tiervergleiches finden wir auch in der antiken Literatur. Allerdings liegt er hier dem Umstand zugrunde, dass die fremden Völker - in diesem Fall die Germanen - nichts mit dem urbanen Römertum gemein haben. *Velleius Paterculus* (20/19 v. Chr.-30 n. Chr.) beschreibt in seinem Werk *Historia Romana*: „Als er (Caesar) dem Heer, das sich in Germanien befand, vorstand, verstand er, dass es Menschen seien, die nur in Hinsicht auf ihre Stimme und Glieder etwas von den Menschen hatten [...]“¹⁹⁹ Die Germanen seien also den Tieren ähnlicher als den Menschen. *Caesar* beschließt immerhin für sich, dass es nicht eines Krieges bedürfe, um die Germanen zu bändigen, sondern dass Gesetze ausreichen würden. Einen ähnlichen Vergleich bietet auch *Cassius Dio* (155-235) an, als er die Angst der römischen Soldaten schildert: „[...] und verhielten sich so, als sollten sie nicht gegen irgendwelche Menschen, sondern gegen wilde Tiere vorgehen.“²⁰⁰

In der Volksliteratur werden die Franken als diejenigen Völker angesehen, die jenseits von Byzanz leben. Über Jahrhunderte hinweg werden sie nur über ihr Verhalten definiert, daher gelten diese Werke nicht als historisch relevant. Auch hier überwiegt der Topos der kriegesischen, mutigen, großgewachsenen Kämpfer.²⁰¹

Diesen Topos beschreibt auch der arabische Geograph *al- Dimashqi* (1256–1327) in seinem Werk. Seine Darstellung der Bewohner des sechsten Klimakreises fällt jedoch um einiges negativer aus:

„The sixth climate is even colder and rougher, farther from the sun and excessively humid. Here live the Turks, the Khazars, the Franks, the French, the Kashgards and all those living at the same latitude. they are called „red“. The relationship of these people to the Slavs is the same as that of people of Sind to the Blacks. Their color is, at bottom, white. They live like animals, without care or concerns, except for war, raiding, and the hunt. They have received no revelation and have no religion.“ ²⁰²

¹⁹⁸ Vgl. Al- Andalusī. *Book of the Categories of Nations*. S. 8

¹⁹⁹ Vgl. *Velleius Paterculus. hist. Rom. II 117, 3.: is cum exercitui, qui erat in Germania, praeesset, concepit esse homines, qui nihil praeter vocem membraque haberent hominum [...]*

Übersetzung: Als dieser dem Heer vorstand, der gerade in Germanien war, nahm er wahr, dass es zwar Menschen seien, die aber nichts außer der Stimme und der Glieder von Menschen hatten [...]

²⁰⁰ Vgl. *Niedermayr. Edle Wilde und Grausame Barbaren*. S. 46.

²⁰¹ Vgl. *Hillenbrand. The Crusades*. S. 273.

²⁰² Vgl. *Catlos, Brian. A. Muslims of Medieval Latin Christendom. c. 1050 - 1614*. 2014, Cambridge (Cambridge University Press). S. 228

Besonders die Beschreibung der klimatologischen Gegebenheiten scheint aus antiken Schriften bekannt zu sein, immerhin legt *Seneca* praktisch dieselben Bedingungen dar. Er schreibt: „*Jene [die Germanen] drückt ewiger Winter, ein trister Himmel nieder, und karg nährt die unfruchtbare Erde sie. Gegen den Regen verteidigen sie sich mit Laub und Stroh, über eingefrorene Gewässer springen sie [...]*“.²⁰³ Gleichermäßen hart mit der Natur geht auch *Tacitus* ins Gericht und beschreibt sie als „*hässlich in der Landschaft, rau vom Wetter her und trostlos in Hinsicht auf Landwirtschaft und Schönheit*“.²⁰⁴

Gleichermäßen auffallend sind auch die äußeren Charakteristika, die den Franken zugeschrieben werden. Sowohl *al- Masudi*, als auch *al- Andalus* begründen auf den harten Wetterbedingungen das Aussehen und die Eigenschaften, welches den Franken offenbar gemein sind.

Das äußere Erscheinungsbild der Franken weist generell stets folgende Kennzeichen auf: helle Haut, blaue Augen, rötlich - blonde Haare. Die Tatsache, dass antike Autoren die Nordvölker stets gleich beschreiben, legt die Vermutung nahe, dass man sich auch hier auf antike Traditionen stützt. Neben *Tacitus* schreibt auch *Plinius der Ältere* über ein Volk an der Seidenstraße, das „*selbst unter den Menschen an Größe hervorsteht, rote Haare und blaue Augen hat und eine vom Klang her raue Stimme*“.²⁰⁵ Selbiges Konzept stellt auch *Herodot* vor, der das Volk der Budinen ebenfalls als blauäugig und rothaarig beschreibt.²⁰⁶ *Diodor* wirft einen besonders genauen Blick auf die Nordvölker und nennt viele Merkmale, die auch in den arabischen Schriften auftauchen. Die Größe des typischen gallischen Einwohners ist genauso bemerkenswert wie die Hautfarbe. Er beschreibt blonde Haare, helle Haut und bartlose Gesichter.²⁰⁷

Die Eigenschaft der Tapferkeit und des Mutes scheint ebenso eine Folge der Klimaeinwirkung zu sein. Franken werden grundsätzlich als kriegerisch und wild dargestellt. Dabei variiert die Einstellung zu diesen Eigenschaften von Autor zu Autor. Zwar schreibt *al- Masudi* den Franken wilden Mut ebenso zu wie *al- Andalus*, jedoch findet er auch positive Aspekte in diesen Charakteristika. Wildheit und Kriegertum sind offenbar allen fränkischen Stämmen eigen, doch unterscheidet man bei ihnen einzelne Nuancen an Ungestüm. Die Galizier werden von *al- Masudi* als „noch kriegerischer“ als der Rest beschrieben. Eine solche Unterscheidung traf schon Caesar zwischen den Galliern und Germanen. Auch die Griechen gaben eine solche Unterteilung vor.

²⁰³ Vgl. Seneca, de providentia. 4,14.: *perpetua illos hiemps, triste caelum premit, maligne solum sterile sustentat; imbrem culmo aut fronde defendunt, super durata glacie stagna persultant [...]*

²⁰⁴ Vgl. Tacitus, Germania 2,1.: *[...] Germania peteret, informem terris, aspergè caelo, tristem cultu aspectuque [...]*

²⁰⁵ Vgl. Plinius, nat.hist. 6,88.: *ipsos vero excedere hominum magnitudinem, rutilis comis, caeruleis oculis, oris sono truci, nullo commercio linguae.*

²⁰⁶ Vgl. Herodot. 4,108 In: Herodotus, with an English Granslation. Godley, A.D. 1920, Cambridge (Harvard University Press).

²⁰⁷ Vgl. Niedermayr. Edle Wilde und Grausame Barbaren. S. 52.

Strabon beschreibt die Germanen beispielsweise als „*noch wilder, größer und blonder*“ als die restlichen keltischen Völker.²⁰⁸ Antike ethnographische Schriften sind gespickt mit dem Topos des tapferen, aber wilden Nordvolkes. Cassius Dio beschreibt „*die Körpergröße der Gegner, ihre Menge, ihre Verwegenheit und drohende Entschlossenheit*“²⁰⁹ und Seneca wirft die Frage auf, „*was tapferer sei als die Germanen, was entschlossener beim Angriff?*“²¹⁰

Zusätzlich zur Tapferkeit tritt oft das Stereotyp des verräterischen, jähzornigen Franken als weitere Folge des Klimaeinflusses auf. Vorurteile hinsichtlich des Temperaments und des zornigen Gemüts bei den Völkern des Nordens finden sich unter anderem auch bei Seneca. Er kritisiert diesen Charakterzug scharf als Übel, das die Germanen schwächt.²¹¹

²⁰⁸ Zitiert nach: Niedermayr. *Edle Wilde und Grausame Barbaren*. S. 48

²⁰⁹ Zitiert nach: Niedermayr. *Edle Wilde und Grausame Barbaren*. S. 46.

²¹⁰ Vgl. Seneca, *de ira*. 1,11,3.: *Germanis quid est animosius? Quid ad incursum acrius?*

²¹¹ Vgl. Seneca, *de ira*. 1,11,1.: *Quid enim est aliud quod barbaros tanto robustiores corporibus, tanto patientiores laborum comminuat nisi ira infestissima sibi?*

Übersetzung: Was nämlich gibt es anderes, was die Barbaren, die so viel kräftigere Körper haben, so viel strapazierbarer in Hinsicht auf Arbeit sind, schwächt, außer dem sich selbst am feindlichsten Zorn?

4. Quellenanalyse

4.1 Autor und Werk

*Baha al-Din*²¹² *Abu'l-Mahasin Yusuf ibn Rafi' ibn Tamim* war ein arabischer Autor, Gelehrter und Beamter, der am 07.03.1145 in Mosul geboren wurde. Als zuverlässigste Quelle für seine Biographie gilt *Ibn Khallikans* biographisches Wörterbuch, in dem der Rechtsgelehrte und Schriftsteller über 900 Persönlichkeiten beschreibt, unter denen auch *Ibn Shaddad* zu finden ist.²¹³

Baha ad-Din Ibn Shaddad wurde von seinem Onkel mütterlicherseits erzogen und wandte sich bald dem Studium zu, wobei er den Fokus auf den Koran, die Hadith- Sammlung und die muslimischen Gesetze legte. Zunächst noch in seiner Heimatstadt beschäftigt, wechselte er bald an die muslimische Schule von Bagdad, die berühmte *Nizamiyya madrasa*²¹⁴. Dort war er lange als *mu'id*, eine Art Assistenzprofessor, tätig, bevor er 1173/1174 *mudarris* (Professor) in Mosul wurde. Als er 1188 von der Pilgerfahrt aus Mekka und Medina zurückkam, trat er in die Dienste *Saladins*. Diesen hatte *Ibn Shaddad* zuvor erst zweimal getroffen; einmal, als er auf diplomatischer Mission im Auftrag des Herrschers von Mosul in Damaskus verweilte. Das zweite Mal trafen die beiden 1186 während einer weiteren diplomatischen Reise des *Ibn Shaddad* zusammen. Für den Ayyubidenherrscher schrieb er auch sein Werk „*The Virtues of Jihad*“, welches *Saladin* offenbar sehr schätzt. *Saladin* setzte *Ibn Shaddad* in der Folge als Militärrichter (*qadi al-askar*) und Verwaltungsbeamten von Jerusalem ein. Seine Aufgaben unter *Saladins* Herrschaft bestätigen seine juristischen Expertisen.²¹⁵ Zu Lebzeiten *Saladins* blieb *Ibn Shaddad* ein stetiger Begleiter, Diplomat und Vertrauter des Sultans. Nach dessen Tod behielt *Ibn Shaddad* seine politisch einflussreiche Position bei und war auch unter *Saladins* Nachfolger, seinem Sohn *al- Malik al-Zahir*, als Diplomat und *qadi* (Richter) tätig. Auch für ihn unternahm er einige Reisen, unter anderem nach Kairo, wo er mit Hilfe seines diplomatischen Geschicks Dispute eindämmen soll. Auch dessen Nachfolger *al-Malik al-Aziz* stellte ihn in seine diplomatischen Dienste.²¹⁶

²¹² *Baha ad-Din* = Glanz des Glaubens (engl. splendor of faith)

²¹³ Vgl. Richards, D.S.. *The Rare and Excellent History of Saladin* by Baha al-Din Ibn Shaddad translated by D.S. Richards. 2016, New York (Routledge). S. 1.

²¹⁴ *Madrasa* bezeichnet eine Institution der höheren muslimischen Ausbildung. Zwar wurde zunächst in Moscheen gelehrt, jedoch bildete sich mit der *Madrasa* eine neue Form der akademischen Einrichtung. Der ursprüngliche Ausbildungsort spiegelte sich nur noch in der Architektur dieser Schulen wieder. Das Konzept geht auf den seldschukischen Wesir *Nizam al-Mulk* zurück, dem die berühmte *Nizamiyya madrasa* ihren Namen verdankt. Das Ziel war es stets, sunnitische Lehren der fatimidisch- schiitischen Mission gegenüberzustellen und das sunnitische Gesetz, den Koran, die Hadith und arabische Philosophie zu lehren und zu studieren. Mit der Zeit breitete sich das Konzept in alle Richtungen bis nach Indien aus. Vgl. Pelter, Jones. *Handbook to Medieval Life*. S. 69

²¹⁵ Vgl. Lev, Yaacov. *Saladin in Egypt*. In: *The Medieval Mediterranean*. Whitby, Michael, Magdalino, Paul, Kennedy, Hugh, Abulafia, David, Arbel, Benjamin, Meyerson, Mark (Hrsg.). Vol. 21. 1999, Leiden (Brill). S. 33

²¹⁶ Vgl. Pelter, Jones. *Handbook to Life in the Medieval World*. S 368

Sein Leben lang war *Ibn Shaddad* von großer Bescheidenheit, allerdings legte er als großer Gelehrter Wert auf die Bildung und veranlasste daher 1204 den Bau einer *Madrassa* in Aleppo. Seiner Schule (*madrassa al-Sahibiyya*) fügte er auch ein *dar al-hadith* an, wo die prophetischen Traditionen des Propheten gelehrt wurden. Er starb am 8. November 1234.²¹⁷

Ibn Shaddads Werk umfasst neben der *Saladin*- Biographie eine Schrift über die Gesetzgebung (*Malja al-Lukkam 'inda il-Hbas al-ahkam*), die auch autobiographische Züge aufweist und seine praktischen Erfahrungen mit dem muslimischen Gesetz widerspiegelt. Das Werk befindet sich heute in der Nationalbibliothek von Kairo. Weiters verfasste er eine Schrift zu den Hadithen (*dola 'il al-ahkam*), deren Manuskript heute in Paris zu finden ist, sowie eine Schrift zur islamischen Jurisdiktion (*al-Myiz al-bahir*).²¹⁸

The Rare and Excellent History of Saladin gilt jedoch als sein größtes Werk. *Ibn Shaddad* ist natürlich nicht der einzige, der eine Biographie zum großen Herrscher *Sahal ad-Din* verfasst. Dennoch sticht er mit seiner Geschichte in der arabischen Historiographie deutlich heraus. Das Werk kombiniert Elemente aus der Hagiographie, Propagandaschriften, klassischer Historiographie und Autobiographie und ermöglicht es *Ibn Shaddad*, sich in die lange Liste großer arabischer Schriftsteller einzureihen. Der erste Teil des Werkes beschäftigt sich mit den Tugenden des Sultans und dessen Erfolgen in Hinsicht auf den *Jihad*. *Saladin* zeigt sich immer wieder als Motivator, der es weder sich selbst noch seinen Untertanen erlaubt, gegen die Kreuzfahrer klein beizugeben. Im zweiten Teil verändert sich die Erzählung dahingehend, dass *Ibn Shaddad* nun selbst als Augenzeuge aus erster Hand von den Ereignissen berichten kann. Die Karriere des Sultan wird in ihrem vollen Ausmaß von 1163- 1193 beschrieben, jedoch steht *Ibn Shaddad* erst ab dem Jahre 1188 in *Saladins* Diensten und muss daher für die Darstellung der Zeit davor auf zuverlässige Quellenberichte zurückgreifen.²¹⁹

Somit kann dem ersten Teil der Biographie ein Großteil an hagiographischen Elementen zugesprochen werden. Zahlreiche Zitate aus dem Koran und den Hadith- Sammlungen bekräftigen diese These. Der zweite Teil, bedingt durch die Aneinanderreihung der Geschehnisse aus Augenzeugenberichten, kann als chronologische Darstellung gewertet werden. *Ibn Shaddads* Beschreibung enthält jedoch nicht die klassischen Elemente einer Biographie, wie man sie heute und auch aus der römischen Literatur gewohnt ist. Er widmet sich der Kindheit, Familie und

²¹⁷ Vgl. Richards, D.S.. *The Rare and Excellent History of Saladin* by Baha al-Din Ibn Shaddad translated by D.S. Richards. 2016, New York (Routledge). S. 3.

²¹⁸ Vgl. Richards, D.S.. *The Rare and Excellent History of Saladin* by Baha al-Din Ibn Shaddad translated by D.S. Richards. 2016, New York (Routledge). S. 1-9

²¹⁹ *All that I have related before this date is just my narrative of what I have heard from eye-witnesses I trust. From this date on I shall only record what I witnessed or what I was told by people I trust, which is tantamount to eye-witness.*
Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 81/82.

Bildung des Sultans nur äußert kurz, während er dem Idealbild *Saladins* als Krieger des *Jihad* weitaus größere Bedeutung beimisst.²²⁰

Saladin als Privatperson und *Saladin* als Sultan verschmelzen dabei zu einer Person und einem Konstrukt, welches Mann und Titel vereint und so eine Reflexion seiner Taten durch den Titel allein erlaubt. Im Grunde stellt *Saladin* also den personifizierten Titel des Sultans dar.²²¹

4.2 Die Darstellung der Franken bei *Ibn Shaddad*

Im folgenden soll auf *Ibn Shaddads* Werk „*The Rare and Excellent History of Saladin*“ untersucht werden, inwieweit sich die oben angeführten Stereotypen und Topoi auch im 12. Jahrhundert wiederfinden. Dabei scheint es am sinnvollsten, die jeweiligen Aspekte und die Darstellung des Zusammenlebens zwischen Franken und Muslimen in Form einer thematischen Gliederung aufzuzeigen. Die Untersuchungen sollen zeigen, welche Stereotype sich seit den frühen Werken der arabischen Gelehrten nicht verändert haben und wie der Kontakt zwischen den beiden Kulturen die Sichtweise beeinflusst. Bezugnehmend auf die einleitenden Kapitel dieser Arbeit soll nun der Kreis geschlossen werden und die frühe Form des *othering* im arabischen Raum aufgezeigt werden. Für die nachfolgenden Ausführungen soll im Hinterkopf behalten werden, dass hinsichtlich des *othering* die Muslime die *in-group* bilden. *Ibn Shaddad* und seine Zeitgenossen, aber auch seine Vorgänger schreiben der fränkischen Kultur Merkmale zu, die im Gegensatz zu den feinen Sitten der Muslime stehen. Bräuche und Traditionen der Franken, ihr Charakter und ihr Verhalten wird von den arabischen Gelehrten bewertet und mit den muslimischen Eigenschaften und der muslimischen Kultur verglichen. *Ibn Shaddad* betreibt in seinem Werk eine subtilere Form des *othering* als manche oben genannte Geographen, die eine eindeutig negative Meinung von den Franken haben. Die Franken werden dabei zur *out-group*, die entweder die Merkmale, die erforderlich sind, um zur *in-group* gezählt zu werden, nicht aufweist oder nicht in der Lage ist, sie jemals zu erwerben. Als Beispiel sei hier der kulturelle Austausch zwischen den Muslimen und Franken angeführt: Obwohl es orientalisierte Franken gab, die der arabischen Sprache mächtig waren und sich mit der arabischen Kultur und den muslimischen Traditionen beschäftigten, konnten diese nie vollwertige Mitglieder der muslimischen *in-group* werden. Wie oben bereits erwähnt, grenzten sich auch die Muslime ab, indem sie die eigene Kultur als der christlichen überlegen ansahen. In *Ibn Shaddads* Werk finden sich zahlreiche Beispiele, die den Anspruch auf Überlegenheit untermauern. Beginnend mit der Differenzierung zwischen Muslimen und Franken durch die Bezeichnung einzelner Personen und Gruppen, zieht sich ein roter Faden des *othering* durch das gesamte Werk. *Ibn Shaddad* bietet Anekdoten an, die fränkische Einfältigkeit beschreiben. Er beschreibt Sitten, die ihm seltsam erscheinen, und nennt Eigenschaften, welche die Unterschiede zwischen arabischen Werten und fränkischem Barbarentum aufzeigen. Er beschränkt *othering* nicht auf die geographische Ebene, sondern befasst sich auch mit den religiösen und gesellschaftlichen Komponenten der Differenzierung.

²²⁰ Vgl. Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. 2003, Oxford. S. 62.

²²¹ Vgl. Lev. *Saladin in Egypt*. S. 33 ff.

4.2.1 Eigenheiten der Franken

4.2.1.1 Das *other* in der Bezeichnung der Franken

Zunächst soll kurz erläutert werden, welche Bezeichnung *Ibn Shaddad* für die Feinde wählt. Zu Beginn der Kreuzzüge wurden die Franken von den Muslimen *Ifranj* oder *firanj* genannt. Die Bezeichnung galt zuerst wohl nur für das Reich von Karl dem Großen, später wird sie auf ganz Westeuropa ausgeweitet. In der Literatur häufiger vertreten sind allerdings abwertende Beiwörter wie *Hunde* oder *Schweine*. Bekanntlich schreibt der Islam den Gläubigen strenge Reinheitsrituale vor. Als besonders unrein gelten dabei etwa Wein oder eben Schweine. Solche Unreinheiten, von denen die Muslime sich fernhalten sollten, werden unmittelbar den Christen zugeschrieben.²²² Schließlich wird der Unterschied zwischen Muslimen und Franken über religiöse Terminologie am häufigsten verwendet. *al-Qalanisi* führt die Phrase *God forsake them* für die arabische Literatur ein. Daneben ist auch die Betitelung als *infidel* (*kafir*) sehr häufig. Sie dient der klaren Differenzierung zwischen der islamischen Gemeinschaft und der Einheit der Ungläubigen außerhalb des Islam. Andere Standardphrasen wie *may God curse them* gelten ebenso für Gruppen, wie für Individuen. Allerdings ist nicht ganz klar, ob diese stets ernst gemeint oder schlicht Teil einer gewissen Formelhaftigkeit waren. Gewiss ist jedoch, dass solche Phrasen und Bezeichnungen einen religiös- intensivierenden und politisch- motivierenden Zweck hatten.²²³ Bei *Ibn Shaddad* findet man solche Epitheta ebenfalls. Die offiziellen Phrasen wie *God damn them*²²⁴ oder *God curse them*²²⁵ bricht er auch auf einzelne Persönlichkeiten herab. *God curse him* schreibt er über über einzelne fränkische Könige²²⁶ ebenso wie über die gesamte Gruppe der Franken. Auch in Personenbeschreibungen tauchen die Floskeln auf (*He was a wicked and accursed man*).²²⁷ Besonders spannend ist die direkte Differenzierung zwischen den wahren Gläubigen und den ungläubigen Christen. So bezeichnet *Ibn Shaddad* die Muslime an einer Stelle als *true monotheists*, im Gegensatz zu den *infidels*.²²⁸

4.2.1.2 Recht

Das muslimische Recht untersteht Gott. Er allein ist die Quelle des Rechts. Die *Sharia* regelt somit alle Aspekte des Lebens in Übereinkunft mit Gottes Plan. Dementsprechend darf das Gesetz von Menschenhand weder verändert noch bestimmt werden. Den islamischen Rechtsgelehrten ist höchstens die Interpretation des Rechts im Sinne der politischen und gesellschaftlichen Situation

²²² Vgl. Angenedt, Arnold. Reinheit und Unreinheit. Anmerkungen zu „Purity und Danger“. S. 47-74. In: Reinheit. Burschel, Peter, Marx, Christoph (Hrsg.). 2011, Wien/Köln/Weimar (Böhlau Verlag). S. 66

²²³ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 303.

²²⁴ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 62.

²²⁵ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 148.

²²⁶ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 94.

²²⁷ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 182.

²²⁸ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 161.

erlaubt. In der Praxis waren Neuinterpretationen jedoch notwendig, wenn das Recht nicht mehr der Zeit und den Gegebenheiten entsprach. Modifikationen und Ergänzungen erfolgten dabei durch das Gewohnheitsprinzip auf schleichendem, oder durch den Herrscher selbst, auf direktem Wege. Das Prinzip des regulierenden Gottes galt jedoch stets als unumstößlich. Der Mensch sollte seine Regeln ausführen, interpretieren und verstärken.²²⁹

Die islamische Rechtslehre (*fiqh*) hat die Aufgabe, das Leben in Hinsicht auf das islamische Recht zu regulieren. Rechtsschulen, die ab dem 9. Jahrhundert im gesamten arabischen Raum entstehen, verfassen Codices, denen Folge zu leisten ist. Dabei kristallisieren sich fünf Normen heraus, die das Leben und den Umgang mit Straftaten gliedern. Handlungen, die für alle gültig und empfohlen sind (*halal*), stehen den verbotenen Handlungen (*haram*) gegenüber. Dazwischen gibt es neutrale Werthaltungen und tadelnswerte Handlungen.²³⁰ Um ein Urteil zu finden, bediente sich der Stadtrichter (*qadī*) im Grunde zweier Methoden. Der gemeinsam getroffene Beschluss (*idschma*) konnte auch durch den Analogieschluss (*qiyas*) ersetzt werden. Dabei schuf man vor allem Präzedenzfälle. Die Urteilsfindung über den Analogieschluss scheint aus dem römischen Rechtswesen übernommen worden zu sein.²³¹

Das muslimische Rechtssystem ist also entsprechend in der Gesellschaft gefestigt und universell gültig. Einigermaßen ungewöhnlich erscheint *Ibn Shaddad* demnach die Entscheidungsfindung fränkischer Kommandanten ob der weiteren Vorgangsweise des Heeres. Der französische und englische König waren sich uneins, ob ein Zug nach Jerusalem sinnvoll sei. Während der französische König stark dafür plädierte, gab Richard I. zu bedenken, dass es ihnen aufgrund einer Brunnenvergiftung durch *Saladin* an Trinkwasser mangeln würde. Die Entscheidung sollte wie folgt stattgefunden haben:

*„The discussion ended with a decision to nominate 300 arbitrators from amongst their notables. The 300 nominated twelve from their number and then the twelve selected three. They waited overnight for the decision of the three and whatever they ordered would be done. in the morning their decision was for departure and no disagreement was possible.“*²³²

Die Art und Weise der Entscheidungsfindung erschien wohl dem Boten, der die Nachricht überbracht hat, wie auch *Ibn Shaddad* als Gelehrtem selbst einigermaßen seltsam. Auf der einen Seite gab es keine Richter oder Gelehrte, die solche Entscheidungen treffen. Stattdessen wurden von den Anwesenden beliebige Männer gewählt, die den Wählenden offenbar kompetent genug erscheinen, ein solches Urteil zu fällen. Der Wahlvorgang selbst ist dem Autor völlig unklar. Wieso werden zunächst 300 Männer ausgewählt, wenn die Zahl dann so radikal auf nur noch zwölf

²²⁹ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 216.

²³⁰ Vgl. Pelner, Jones. Handbook to Life in the Medieval World. S. 142.

²³¹ Vgl. Zehetmair, Hans (Hrsg). Der Islam: Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog. 2005, Wiesbaden (Springer Verlag). S. 295.

²³² Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 212.

dezimiert wird? Zusätzlich könnte die Formulierung „*whatever they ordered would be done*“ ein gewisses Maß an Unsicherheit implizieren, ob die Aufgabe auch pflichtgemäß erfüllt werden kann. *Ibn Shaddad* betont am Ende auch, dass nach der Entscheidungsfindung kein Einspruch mehr möglich war. Die Entscheidung scheint nur bedingt nachvollziehbar zu sein.

Eine andere Begebenheit zeigt, dass die fränkischen Truppen keinem für den Autor offensichtlichen, einheitlichen Rechtsgrundsatz folgen. *Ibn Shaddad* überliefert einen Brief des armenischen Katholikos an *Saladin*, der ausführlich die Bewegung der deutschen Truppen schildert und sowohl dem Kaiser, als auch den Truppen einige Passagen widmet. Der Brief wird unmittelbar nach dem Bericht über Friedrich I. Barbarossas Tod angehängt und dient wohl keinem anderen Zweck, als über die deutschen Truppen zu informieren:

*„[...] if one commits a crime, the only penalty is to have his throat cut like a sheep. I was informed about one of their nobles, that he did wrong to a page of his and beat him beyond the limit. The priests gathered to give judgement and the case by general decision demanded that his throat be cut. Many petitioned the emperor on his behalf, but he paid no attention and had his throat cut.“*²³³

Hier beschließen Priester das Urteil. Es erscheint außerordentlich streng und hart, insbesondere, da es einen Adligen trifft. Das Vorgehen zeigt einerseits, dass zwischen Adligen und Soldaten in Hinsicht auf Verbrechen kein Unterschied zu bestehen scheint, andererseits, dass die deutschen Truppen mit großer Härte und Disziplin agieren. Nicht einmal auf Bitten der Umstehenden greift der deutsche Kaiser ein, als das Urteil vollzogen wird. Einen Adligen zu töten scheint in Anbetracht seiner potentiellen Kampfleistung drastisch und ungewöhnlich. Auch die Tatsache, dass Priester über die Tat richten, erscheint bemerkenswert. Offenbar gab es im Heer keine eigenen Richter, die über die Angelegenheiten der Soldaten urteilen könnten.

4.2.1.3 Frauen

Frauen finden in arabischen Kreuzzugsquellen häufig Erwähnung. Die Darstellungen sind jedoch unterschiedlich. Mancherlei Erwähnung bezieht sich rein auf Äußerlichkeiten oder die Stellung der Frauen bei den Franken. Besonders spannend sind aber jene Überlieferungen, die Frauen als Kriegerinnen beschreiben. Diese Kuriositäten scheinen den arabischen Autoren zumeist interessant genug, um sie extra zu erwähnen, auch wenn der restliche Kampf oft vergleichsweise unwichtig war. Die Frauen waren militärisch wohl versiert genug, um in der Kampfeinheit als Mitglied angesehen zu werden. Sie trugen Rüstungen und wussten mit den Waffen umzugehen. Besonders für den gläubigen Muslim und sein Frauenbild muss dieser Umstand seltsam gewirkt haben.²³⁴ *Ibn Shaddad* liefert gleich zwei Beispiele für solche Kriegerinnen:

²³³ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 117.

²³⁴ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 348,349.

„I caught sight of two dead women amongst them. An eyewitness told me that he saw four women taking part in the battle. Two of them were taken prisoner. On this day very few of their men were taken. The sultan had ordered his troops not to spare anyone.“²³⁵

Diese Begebenheit trug sich bei einer Schlacht unter der Führung von *Saladins* Bruder *al- Adil* zu. Dass die beiden gefangenen Frauen als Kriegsgefangene versklavt wurden, scheint naheliegend. An einer anderen Stelle wird ebenfalls von Kriegerinnen berichtet:

„Within their rampart was a woman dressed in a green cloak, who kept shooting at us with a wooden bow until she had wounded several of us. Having overpowered and killed her, we took her bow and carried it to the sultan, who was greatly surprised.“²³⁶

Diese Passage eröffnet verschiedene Zugänge. Zum einen beweist auch sie, dass fränkische Frauen mitunter als Kriegerinnen tätig waren. Die Tatsache, dass sie auch mehrere muslimische Gegner mit ihren Pfeilen traf und dass die Überlieferung dieser Tat es bis zu *Saladin* und *Ibn Shaddad* schaffte, zeigt auch, dass die Frau mit den Waffen umzugehen wusste. Offenbar war die Begebenheit für den Soldaten, der die Geschichte erzählte, so eigentümlich, dass er sie nicht geheim halten konnte. Zugleich scheint aber auch ein gewisses Maß an Bewunderung spürbar. Immerhin belächelten die muslimischen Krieger die Frau nicht, sondern nahmen sie als ernsthafte Gegnerin wahr. Die Formulierung *„having overpowered and killed her“* könnte auch darauf schließen lassen, dass es sich dabei um kein gänzlich einfaches Unterfangen gehandelt haben könnte. Die Ermordung dieser Kriegerin war augenscheinlich keine gänzlich alltägliche Situation. Der Umstand, dass sie den Bogen der Frau zu ihrem Sultan brachten, um ihm von dem Kampf zu erzählen, zeigt zusätzlich, dass die Soldaten einigermaßen überrascht und beeindruckt gewesen sein müssen. *Saladins* Reaktion ist ebenso interessant. Keineswegs bezeichnet er die Franken in diesem Zusammenhang als barbarisch. Stattdessen wirkt auch er überrascht. Vielleicht nicht zuletzt ob ihrer Fertigkeit im Umgang mit Waffen?

Kämpfende Frauen wurden auch im Zweiten Kreuzzug überliefert. Sabine Geldsetzer unterscheidet zwei Arten der weiblichen Teilnahme an den Kampfhandlungen. Die erste Gruppe umfasst jene Frauen, die aktiv am Kampfgeschehen beteiligt waren, etwa als Kämpferinnen oder als Beteiligte an der Fremdadwehr. Zur zweiten Gruppe zählen die Frauen, die Wachdienste übernahmen, Lasten trugen oder die Krankenversorgung übernahmen. Es stellt sich die Frage, ob damit das fränkische Barbarentum noch weiter betont werden wollte. Für den Islam scheint die Kampfbereitschaft einzelner Frauen sicherlich merkwürdig zu sein. *Ibn Shaddad* schildert jeweils ohne Kontext Ereignisse. Es fehlt jeglicher Zusammenhang zu konkreten Geschehnissen. Sabine Geldsetzer vermutet, dass die Frauen die Reihen größer erscheinen lassen sollten und so den Gegner über die wahre Kampfkraft der Franken im Unklaren zu lassen. Die Beteiligung der Frauen

²³⁵ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 119.*

²³⁶ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 158.*

in *Ibn Shaddads* Darstellung suggeriert aber eine aktivere Rolle im Kampfgeschehen. Womöglich wollte auch Ibn Shaddad den Gegner diskreditieren und die Gottlosigkeit der Franken untermalen, indem er die kämpfenden Frauen erwähnte. Die Schilderung als unwahr abzutun scheint mir hier jedoch gewagt, da er in keinen Topos verfällt. Stattdessen beschreibt er auf objektive Weise ein für ihn höchst erstaunliches Ereignis.²³⁷

Weiters werden Frauen auch häufig im Zusammenhang mit Hochzeiten erwähnt. Natürlich heirateten viele fränkische Männer, die schließlich im Heiligen Land blieben orientalische Christinnen. In einigen, zugegebenermaßen wenigen Quellen werden aber auch Ehen zwischen Franken und muslimischen Frauen erwähnt. Vor allem in den niederen Schichten sind solche Ehen sicherlich vorgekommen. Sowohl *Ibn Jubayr*, als auch *Ibn Munqidh* erzählen Anekdoten in diesem Zusammenhang. In jedem Fall dienen diese Schilderungen der Festigung eines bestimmten Bildes. Sei es, dass die Franken trotz all ihrer Anpassungsversuche niemals an das muslimische Männlichkeitsideal heranreichen werden; sei es, dass die fränkische Frau im Grund nur ein Bild der Versuchung darstellt, das es abzuwehren gilt.²³⁸ Adelige Frauen in Machtpositionen werden von Muslimen anerkannt. *Ibn Shaddad* erwähnt beispielsweise die *Lady of Tiberias*²³⁹ Eschiva in einem Atemzug mit Reynald von Châtillon und König Guido. Eine weitere Begebenheit erzählt von Richard I. Löwenherz' Schwester, die zum Spielball der Herrscher werden sollte. Beim Versuch, auf diplomatischem Weg eine Lösung für den Krieg zu finden, eröffnet sich die Möglichkeit, Johanna von England mit *al-Adil* zu vermählen. Am Ende verlaufen die Verhandlungen im Sand. Nichtsdestotrotz schildert *Ibn Shaddad* diese ausführlich. Im geschlechtergeschichtlichen Kontext ist dabei folgende Passage von Relevanz:

*„When he [an envoy] had reached the enemy's camp and sent to inform the king of his arrival, he was sent news that the royal lady had been presented with the marriage plan by her brother and it made her very displeased and angry. Indeed, she rejected it utterly and swore by her religion with the most binding of oaths that she would not consent. How could she possibly allow a muslim to have carnal knowledge of her! Her brother then proposed 'If al-Adil becomes a Christian, I will finish the business. If she is willing, I will do it.' He left the door for negotiations open.“*²⁴⁰

Offensichtlich war *al-Adil* nicht willens, zum Christentum zu konvertieren. Erstaunlich erscheint hier aber das Mitspracherecht der Johanna von England. Richard Löwenherz unterbreitete den Vorschlag, der bei *al-Adil* sofort auf Ablehnung stieß. *Saladin* jedoch wies den englischen König nicht sofort zurück. Wie ernst *Saladins* Zusage gemeint war, ist nicht ersichtlich. Vermutlich hielt er

²³⁷ Vgl. Geldsetzer, Sabine. *Frauen auf Kreuzzügen. 1096-1291*. 2003, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). S. 121 ff.

²³⁸ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 350, 351.

²³⁹ Vgl. Ibn Shaddad. *Saladin*. S. 74.

²⁴⁰ Vgl. Ibn Shaddad. *Saladin*. S. 188.

es nur für ein taktisches Manöver des Engländers, dem er ebenso taktisch gegenüber trat. Richard fordert für seine Schwester und *Saladins* Bruder eine gemeinsame Herrschaft über die Gebiete, die dem jeweiligen Ehepartner ob der Heirat zustehen würden. Die Küstenstädte wären Johannas Mitgift, im Gegenzug solle *Saladin* seinen Bruder zum König des Heiligen Landes erheben. Zudem würde *al-Adil* seine Besitzungen behalten, aber das Heilige Kreuz und die Gefangenen müssten wieder an die Franken zurückgegeben werden. *Al- Adils* Ablehnung ist wohl vor allem diesen Forderungen geschuldet.²⁴¹

Johannas größtes Problem ist wohl nicht ihr Unwille, für politische Zwecke verheiratet zu werden. Immerhin sind strategische Eheschließungen europäische Tradition. Ihr Entsetzten gebührt einem anderen Aspekt von Richards Vorschlag, der hier eine konfessionelle Mischehe anstrebt. Zunächst ist keine Rede vom Konvertieren einer Partei zugunsten der Eheschließung. Für Johanna ist der Glaube aber wichtiger als Politik. Mit Vehemenz wehrt sie sich gegen eine solche Verbindung. Ihre Empörung ist ganz klar herauszuhören.²⁴² Johanna zeigt offen ihre Abscheu der Vorstellung gegenüber, eine sexuelle Beziehung mit einem Muslim unterhalten zu müssen. Ihr Verhalten entspricht nicht dem Stereotyp der freizügigen Franken, die auch im Umgang mit den Frauen leger agieren, wie *Ibn Munqidh* mit seinen Anekdoten aufzeigt. Es mangelt den Franken offenbar an Stolz auf ihre Frauen und an einem gesunden Maß an Eifersucht. In seinen Anekdoten stellt er das absurde Verhalten fränkischer Männer zur Schau, die ihre Frauen alleine auf Straßen mit anderen Männern reden lassen oder sie ins Badehaus mitbringen.²⁴³ Für Johanna steht eine solche Ehe, die ihre Lage als gläubige Christin kompromittieren würde, nicht zur Debatte. Spannend dabei ist, dass sie sich eine solche Antwort erlauben kann und auch erhört wird. Immerhin respektiert Richard I. ihre Entscheidung. *Ibn Shaddad* könnte hier auch einen Angriff auf die christlichen Männer wagen, die offenbar kein Problem damit hatten, ihre Frauen praktisch zu verkaufen. Ein leichter Vorwurf schwingt hier mit, dass Johanna hier einiges zugemutet wird. Das Verhalten der Männer erscheint barbarisch, besonders im Vergleich zur muslimischen Haltung Frauen gegenüber. Die Männer lassen hier keineswegs die nötige Ehrerbietung walten.

4.1.2.4 Aussehen

In vorhergehenden Kapiteln wurde bereits ausführlich der Topos des rothaarigen, wilden Barbaren erläutert. Die antike Tradition der großen germanischen Krieger findet sich in den meisten Beschreibungen fränkischer Männer der arabischen Gelehrten wieder. Es liegt daher nahe, dass der Topos auch in anderen literarischen Werken Eingang fand.

Basierend auf den bisherigen Darstellungen der geographischen Lehren von z.B. *al- Masudi*, soll nun ein Blick auf *Ibn Shaddads* Beschreibung der Äußerlichkeiten geworfen werden.

Auffallend sind *Ibn Shaddads* positiv besetzte Formulierungen. Vom Bild des wilden Kriegers, der mit trotzigem Augen und wildem Haar umherblickt, ist nichts zu sehen.

²⁴¹ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 187, 188.

²⁴² Vgl. Kessler, Ulrike. *Richard Löwenherz: König, Kreuzritter, Abenteurer*. 1995, Wien. S. 240,241.

²⁴³ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 276, 277.

„Our admiration and his fair appearance interceded for him. Indeed I have never seen such a perfect frame with such elegance of body and refinement of manners.“²⁴⁴

Hier beschreibt *Ibn Shaddad* handelt es sich um die Darstellung eines fränkischen, hochrangigen Soldaten. Er tritt *Saladin* am Marsch Richtung Askalon gegenüber und verspricht, einen Emir freizulassen. *Ibn Shaddad* beschreibt wiederum einen wohl hellhaarigen, hellhäutigen Typus. Die Äußerlichkeiten entsprechen demnach dem vorgegebenen, bekannten Topos. *Ibn Shaddads* Lobpreis ist jedoch ob seiner Manieren und seiner Eleganz auffallend. In den geographischen Studien werden die Franken zwar als mutig und tapfer beschrieben. Ihre Manieren jedoch hätten unter den Klimabedingungen gelitten.

Ähnlich stellt er auch andere fränkische Soldaten dar, wobei er selbst in seinen positiven Beschreibungen einen Makel findet.

„I saw him the day peace was made and he was a handsome youth, although he was clean-shaven as is their fashion.“²⁴⁵

Die Bartlosigkeit der fränkischen Männer ist ganz offenbar ein Dorn im ästhetischen Auge des *Ibn Shaddad*. Gleichzeitig wird sie als eindeutig fränkisches Merkmal anerkannt. Ein Franke sei daran eindeutig zu identifizieren.

An einer anderen Stelle erzählt *Ibn Shaddad* von einer List der Muslime, um in die fränkisch besetzte Stadt Akkon zu gelangen. Der Sultan ordert die Beladung einiger Schiffe mit Lebensmitteln und hält die Soldaten dazu an, sich als Franken zu verkleiden:

„A number of Muslims boarded the buss in Beirut and dressed up as Franks, even shaving their beards.“²⁴⁶

Die Täuschung, welche die Muslime an dieser Stelle versuchen, gelingt. Die Franken erkennen die muslimischen Eindringlinge nicht und lassen sie passieren. Diese Anekdote zeigt uns ebenfalls, dass es erschreckend einfach ist, die einfältigen Franken übers Ohr zu hauen. Immerhin lassen sie sich alleine von Äußerlichkeiten täuschen. Es gibt im gesamten Werk nur wenige so stark wertende Anekdoten wie diese. Die Einfältigkeit der Franken wird hier mehrfach betont. Nicht einmal beim näheren Hinsehen und beim Gespräch mit den muslimischen Eindringlingen erkennen die Franken die List. Stattdessen lassen sie die Muslime passieren.

²⁴⁴ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 169.

²⁴⁵ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 173.

²⁴⁶ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 124.

Dennoch: Der Topos des rothaarigen Fremden ist auch bei *Ibn Shaddad* zu finden:

„He was red- haired, his tunic was red and his banner was red.“²⁴⁷

Hierbei handelt es sich um eine Schilderung einer persönlichen Erfahrung. *Ibn Shaddad* selbst sah den englischen König von seinem Schiff auf das Festland treten. Seine roten Haare kennzeichnen eindeutig seine normannische Herkunft und entsprechen ganz dem Bild von Richard Löwenherz, das sich auch in der Literatur wiederfindet.

In Hinsicht auf das Aussehen der Franken ist auch die folgende Anekdote zu erwähnen:

„When the boy’s glance fell on the Franks and he saw how they looked, their shaven chins and their cropped heads and the unusual clothes they were wearing, he was frightened of them and started to cry. The sultan apologized to them and dismissed them [...]“²⁴⁸

Bei dem Jungen handelte es sich angeblich um einen Sohn des *Saladin*, zu dem er laut *Ibn Shaddad* große Zuneigung empfand. Der Herausgeber und Übersetzer Richards merkt jedoch an, dass gemäß einer Liste von *Ibn Shaddad* ebendieser Junge erst nach dem Tod des Sultan geboren wurde.²⁴⁹ Hinsichtlich des Aussehens aber kann hier ein weiterer Topos festgemacht werden, der schon Teil der antiken Literatur war, nämlich die Angst vor dem Fremden. Auch Caesar schildert, dass *„plötzlich eine so große Furcht das ganze Heer ergriff, dass sie die Gemüter und Seelen aller nicht wenig verstörte.“²⁵⁰* Auch wenn Caesar hier von der Furcht seiner Soldaten vor den germanischen Kriegern spricht, sind doch eindeutig Parallelen zu erkennen. Das fremde Aussehen, die Größe und die augenscheinliche Wildheit setzen den Römern in dieser Szene ebenso zu wie dem kleinen Jungen. Angst vor dem Fremden, die vom Unterschied zu sich selbst bzw. dem eigenen Volk herrührt, ist also eine gesellschaftliche Grundlage, die über Epochen hinweg zur Bildung von Stereotypen führt. *Saladins* Reaktion zeigt jedoch, dass es nur eines gewissen Kontaktes bedarf, um diese Furcht zu begraben.

²⁴⁷ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 223.

²⁴⁸ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 239.

²⁴⁹ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 239.

²⁵⁰ Vgl. Caesar, *de bell. Gall.* 1,39 1.: [...] *tantus subito timor omnem exercitum occupavit ut non mediocriter omnium mentes animosque perturbaret [...]*

4.2.2 Charakter der Franken

4.2.2.1 Tapferkeit

Die Beurteilung von Tapferkeit aus muslimischer Sicht kann nur im Vergleich zur eigenen Vorstellung von Ritterlichkeit geschehen. Daher stellt sich zunächst die Frage, welchen Stellenwert Ritterlichkeit und Tugend für die Muslime hatte und wie sie diese Werte definierten.

Im Grunde unterscheidet sich das muslimische Konzept der Ritterlichkeit nur im geringen Maße von der europäischen Vorstellung²⁵¹. Auf Basis der vorislamischen Lebensweise als Beduinen entwickelt sich im arabischen Raum das Bild des galanten, starken Reiters. Er ist mutig und fähig im Kampf, vermittelt moralische Werte wie Fürsorge, Großzügigkeit, Treue und nicht zuletzt Großherzigkeit den Feinden gegenüber. In Anbetracht dieser Eigenschaften fällt es leicht, sie der militärischen Ebene zuzuordnen. In der Figur eines Kriegers kann man Mut und Tapferkeit mit Milde vereinen. Nach diesem Muster entstehen Heldenfiguren in Epen und Heroengeschichten. Die ritterlichen Tugenden werden so überliefert, niedergeschrieben und finden Eingang in alle Bereiche der Literatur. Mit dem Wachstum der Städte und der damit einhergehenden Veränderung in der Gesellschaft erweitert sich auch der Wertekanon. Die religiöse Komponente, die mit dem Aufschwung des Islam hinzugefügt wird, umfasst neben unumstößlichem Glauben und Frömmigkeit auch Werte wie Liebe, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit. Außerdem solle man den Bedürftigen Schutz bieten und Frauen Ehrfurcht erweisen und gutes Benehmen ihnen gegenüber an den Tag legen. Dieses neue Ideal der Männlichkeit nennt sich *futuwwa*. Mancherlei Gelehrte beschreiben es als moralisches und ethisches Ideal, dennoch geht das militärische Element nie gänzlich verloren. Durch die Bildung von eigenen *futuwwa*-Gruppen ist das auch nicht möglich. Junge Männer verbünden sich hier unter den Fahnen einheitlicher Sitten, Ideen und eines ritterlichen Verhaltens.²⁵²

Die Ähnlichkeit zwischen dem arabischen und europäischen Konzept der Ritterlichkeit ist deutlich zu erkennen. Besonders in Spanien und anderen Kontaktzonen zwischen Arabern und Europäern war der wechselseitige Einfluss auf die Wertvorstellungen eindeutig. Die Tapferkeit der jeweils anderen Partei wurde normalerweise von beiden Seiten bewundert und über die religiöse Differenz hinweg als positiv gewertet. Als bestes Beispiel für *internationales* Rittertum galt in Europa *Saladin*. Seine Großzügigkeit und Weisheit wurde in Europa bereits geschildert, seine Person bereits zu dessen Lebzeiten romantisiert, als er noch in Eroberungszügen die christliche Levante bedroht. Trotz der Rivalität herrschte reges Interesse an seiner Person, das auch in den kommenden Jahrzehnten nicht abbrach und teilweise soweit ging, dass man sich um sein Seelenheil sorgte.²⁵³

Ibn Shaddad fasst diese ritterlichen Qualitäten in seiner Geschichte *Saladins* präzise zusammen:

²⁵¹ Zum europäischen Rittertum und dessen Tugenden: Rudyard, Susan Janet. Chivalry, knighthood and war in the middle ages. 1999, University of the South Press.

²⁵² Vgl. Ohlander, Erik S. Chivalry. In: Meri. Medieval Islamic Civilization. S. 153.

²⁵³ Vgl. Khanmohamadi, Shirin A. In the Light of Another's World. European Ethnography in the Middle Ages. 2014, Philadelphia (University of Pennsylvania Press). S. 31,32.

*„The sultan too was a paragon of chivalry, generous, extremely modest and had a welcoming face of any guest that arrived. He would not countenance any guest leaving him until he had been fed, nor that anyone should approach him on any matter without his seeing to it. He received graciously anyone that came to him on a mission, even if he were an infidel.“*²⁵⁴

Muslime und Franken teilen also neben der religiösen Motivation für ihre Kämpfe auch das Konzept der Ritterlichkeit. Die arabischen Autoren schildern immer wieder mutige Handlungen von Seiten ihrer fränkischen Gegner. Dabei gestehen sie ihnen mitunter widerwillig militärische Fähigkeiten und Charakterstärke zu.²⁵⁵ *Ibn Shaddad* liefert solche Beispiele an mehreren Stellen.

*„I saw various individuals amongst the Franks with ten arrows fixed in their backs, pressing on in this fashion quite unconcerned.“*²⁵⁶

Die hier genannten Franken entsprechen eindeutig dem Typ des tapferen Kriegers, den nichts von seiner Mission abhalten kann. Unglaubliche Stärke und Kampfesmut zeichnen die fränkischen Völker aus. Ebenso schildert er an einer anderen Stelle einen mutigen Soldaten der Franken:

*„One of the men who broke into their defenses related that there was a single Frank, a foot-soldier, who climbed on to the rampart of their trench and turned his back to the Muslims. Several alongside him were handing him stones, which he threw at the Muslims who were pressing against the rampart. The source said: ‘About fifty arrows and stones hit him which he shrugged off, and nothing put a stop to the spirited resistance he was engaged in. In the end a Muslim Greek-fire ²⁵⁷ specialist hit him with a naphtha missile and burned him alive“.*²⁵⁸

Diese Stelle belegt erneut den Topos von der angeblich ungeheuren Kampfstärke der Franken. *Ibn Shaddad* gibt hier zu, dass sich der fränkische Soldat gleich mit mehreren muslimischen Kriegern messen konnte und dennoch nicht besiegt wurde. Erst ein Spezialist konnte ihn schließlich töten. Der Beschreibung nach scheint diesem Todestreffer aber ein langer Kampf vorangegangen zu sein, bei dem die Muslime sich abmühen mussten. Besonders auffallend ist auch die Formulierung „*spirited resistance*“. Man gesteht dem Franken hier eine ebensolche Motivation für den Kampf zu, wie sie die Muslime auf ihrer Seite verspüren. Auch der Umstand, dass die Kunde

²⁵⁴ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 35.*

²⁵⁵ Vgl. *Hillenbrand. The Crusades. S. 355 - 357.*

²⁵⁶ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 170.*

²⁵⁷ Griechisches Feuer bezeichnet eine Mischung aus Petroleum (Naphtha), Schwefel und Öl, das in Kämpfen zum Einsatz kam. Die Erfindung der alten Griechen wurde auch im Mittelalter noch häufig verwendet, indem man das Gemisch in kleine Behälter füllte oder Pfeilspitzen darin tränkte. Vgl. *Worth, Richard. Gunpowder. 2004, Chelsea House Publishers. S. 24.*

²⁵⁸ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 157/158.*

dieses Kampfes und damit des einzelnen fränkischen Kriegers bis zu *Ibn Shaddad* vordrang, spricht für den Mut des Franken. Dennoch wird er am Ende besiegt, ganz so, wie es sich gehört. Die Kampfstärke des Gegners erhöht die eigene Leistung zusätzlich.

In Hinsicht auf ihre Fähigkeiten im Kampf gesteht *Ibn Shaddad* auch offen Niederlagen und Probleme im eigenen Heer ein. In der folgenden Passage beschreibt er einen Angriff der Franken auf *Saladins* Kampfeinheit, der für die Muslime schlecht endet.

„[...] the Franks charged as one man, taking the sultan by surprise, for he was some way away and had no main force with him. He had not gone out in any state of battle readiness, but had only ridden to view the situation as was this daily custom. [...] The Franks were so superior in numbers that the squadron of cavalry sent by the sultan was itself in fear. The Franks overwhelmed the foot soldiers totally [...].“²⁵⁹

Der Sieg der Franken wird hier schonungslos geschildert, die Niederlage nicht schöngeredet. Jedoch kann es sich *Ibn Shaddad* nicht verkneifen, am Ende noch hinzuzufügen, dass es sich hier um den einzigen derartig souveränen Sieg der Franken handelt.²⁶⁰

Zugleich schildert *Ibn Shaddad* aber auch die Kehrseite der Medaille. Die Franken mögen zwar tapfer und stark sein, jedoch überschätzen sie sich gelegentlich auch selbst. *„They became bold“²⁶¹* schreibt er, als muslimische Truppen aus Tyrus abziehen. Die fränkischen Truppen sehen darin einen Vorteil für sich und blasen zum Angriff. Die Strafe für diese Kühnheit folgt auf dem Fuß.

„In a fierce fight that followed fifteen of the enemy were killed. There was not a single loss on the Muslim side.“²⁶²

Hier zeigt *Ibn Shaddad*, dass es den Franken an Verschlagenheit nicht fehlt und sie aus Situationen ihren eigenen Nutzen ziehen wollen. Der Ausgang des Kampfes beweist aber die Stärke der Muslime.

Ganz ähnlich zu bewerten ist die folgende Passage, in der den Franken ein gewisses Maß an Selbstzweifel angehängt wird. Offenbar verlieren die Franken mit der Zeit selbst den Glauben und die Willensstärke, die für ihre Sache benötigt werden. Erst mit dem Nachschub und der neu aufkeimenden Hoffnung können sie sich wieder mobilisieren, um einen erneuten Angriff zu starten. Auch hier wird wieder impliziert, dass sie sich womöglich zu viel zumuten:

²⁵⁹ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 92.

²⁶⁰ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 93.

²⁶¹ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 203.

²⁶² Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 204.

„When the enemy felt themselves strong, because of the constant arrival of reinforcements, they became more ambitious and brought trebuchets to bear on the city from all directions.“²⁶³

Manche Schilderung erzeugt auch ein Bild von Tapferkeit, das ins Groteske verkehrt wird. Mitunter nimmt die Ritterlichkeit und Tapferkeit übertriebene Züge an:

„From our men in the city there was a constant stream of reports that the enemy was waxing ever stronger. They also complained that they were fighting uninterruptedly night and day. They reported the great fatigue they endured on account of all the various tasks they had constantly to put up with since the arrival of the accursed king of England. Then the latter fell seriously ill and was on the verge of death. Furthermore, the king of France was wounded, but this only made them more determined and stubborn.“²⁶⁴

Hier werden mehrere Punkte angesprochen, die eindeutig gegen das Bild des edlen, tapferen Kriegers sprechen. Zum einen wird der Angriff der Franken, ihre Ausdauer und Beharrlichkeit, nun nicht mehr als positiv gewertet. Stattdessen kritisieren die erschöpften muslimischen Soldaten deren Vorgangsweise. Auch hat *Ibn Shaddad* schnell einen Schuldigen für die Situation gefunden. Die Ankunft von Richard I. Löwenherz hatte die Franken wohl in einen Rausch versetzt. Ihre Lage schien ob der gesundheitlichen Rückschläge relativ aussichtslos zu sein, dennoch ließen sie nicht nach. Ihre Entschlossenheit und Sturheit in Hinsicht auf die andauernde Attacke beschreibt *Ibn Shaddad* hier nicht mehr als bewundernswert, sondern als dumm.

Als weiteres Beispiel für ihre scheinbar übertriebene Ritterlichkeit gilt die Entscheidung von Friedrich I. Barbarossa, sich in einem Fluss abzukühlen. Für die arabischen Gelehrten, welchen die geographischen Gegebenheiten bekannt waren, war dieser Entschluss offenbar ein ständiger Anlass zum Spott. Auch *Ibn Munqidh* berichtete von diesem Ereignis. *Ibn Shaddad* erwähnt es ebenfalls, auch wenn bei ihm weitaus größere Objektivität spürbar ist. Dennoch ist ein eindeutiges Unverständnis für Friedrichs Handeln herauszulesen. Auch *Ibn Shaddad* kann das Betreten des Flusses nicht nachvollziehen. Für ihn ist die Folge von vornherein klar ersichtlich, insbesondere, da der alternde Kaiser bereits zuvor harten Bedingungen ausgesetzt war.

„Their accursed emperor had the notion to swim there. The water was very cold and this was after he had suffered tiredness, fatigue, hardships and alarms. For this reason he caught a serious illness, which worsened until it killed him.“²⁶⁵

²⁶³ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 122.*

²⁶⁴ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 153.*

²⁶⁵ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 114.*

4.2.2.2 Angst und Verrat

Oft erwähnt *Ibn Shaddad* auch Deserteure, die das fränkische Heer verlassen haben und zur muslimischen Seite übergelaufen sind. Die Gründe dafür schienen vielfältig zu sein, denn nicht immer ist es nur Angst, welche die fränkischen Soldaten zum Desertieren treibt. Auch klimatische Bedingungen spielen eine Rolle, ebenso wie die Hoffnungslosigkeit der Soldaten.

*„Their thirst was killing and their situation became very difficult, so that they began to give themselves up as prisoners for fear of being slain. [...] Some nobles amongst them willingly surrendered in fear for their lives. Someone I trust told me that in the Hawran he met a single person holding a tent rope with which all by himself he was pulling along thirty prisoners because of the desperate defeat that had befallen them.“*²⁶⁶

Die Tapferkeit der Franken ist demnach nicht unerschöpflich, sondern erreicht in aussichtslosen Situationen ebenso ihre Grenzen. Was genau mit dem Großteil der fränkischen Deserteure geschah, ist nicht nachvollziehbar bzw. geht aus den Textstellen nicht deutlich hervor. Allerdings belegt *Ibn Shaddad* die Existenz von Deserteuren, die zur muslimischen Seite übergelaufen sind:

*„Already huge numbers of the Franks had deserted, forced out by hunger to join us.“*²⁶⁷

Wieder wird als Ursache für das Verlassen des Heeres der Hunger genannt wie zuvor der Durst, als Folge der klimatischen Gegebenheiten und der Versorgungsprobleme. Die nächste Textstelle lässt zwar ebenfalls im Unklaren, welches Schicksal die fränkischen Deserteure erwartete. Einige von ihnen schienen jedoch in der muslimischen Armee aufgenommen und eingegliedert worden zu sein. Dort waren die Überläufer scheinbar ebenso tätig wie in der fränkischen Armee und arbeiteten mit den muslimischen Kriegern zusammen gegen die ehemals eigene Seite:

*„They were tempted to make a surprise night attack on the Muslim forces. There was much talk of this from deserters to our side and from spies.“*²⁶⁸

Die muslimischen Truppen standen im Grunde vor denselben Problemen, doch wussten sie anders damit umzugehen. Die Heerführer waren sich der Missstände offenbar deutlicher bewusst. *Ibn Shaddad* beschreibt an einer Stelle das Gespräch zwischen *Saladin* und seinen Emiren. Er erkennt die Not der Soldaten und die drohende Gefahr muslimischer Deserteure:

„In the end their opinion was that the best course was to withdraw the army to al-Kharruba and that the troops should wait some days to rest from bearing arms and recover themselves, for

²⁶⁶ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 74.

²⁶⁷ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 142.

²⁶⁸ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 120.

exhaustion had taken its toll and they were mentally worn out. To depict them to tackle a task other than one they were capable of bearing risked being a disaster. The troops had been fifty days under arms and on horseback. The horses, too, were upset and tired of the chafing of their bridles. With a chance to take a little rest their spirits would return.“ ²⁶⁹

Saladin erfasst die Probleme der langandauernden Kämpfe und schafft es durch seine Sensibilität, die Emire ebenfalls darauf aufmerksam zu machen. Mit der Hilfe seines Bruders *al-Adil* sollte es ihm tatsächlich gelingen, die momentane Entlastung der Truppen durchzusetzen und die Soldaten zu beruhigen.

Die Franken mögen zwar als tapfer dargestellt werden, doch tauchte auch der Topos der verräterischen und feigen Natur der Nordmänner immer wieder auf. Schon die Römer sprachen den barbarischen Nordvölkern verräterische Neigungen zu, die arabische Gelehrte in ihren Werken wiederaufnahmen. Als besonders drastisches Beispiel des treulosen Charakterzuges kann eine Begebenheit aus dem Dritten Kreuzzug herangezogen werden. Hier zeigt sich der unterschiedliche Umgang mit Gefangenen. Wie bereits erwähnt galt die Milde feindlichen Gefangenen gegenüber als eine der Tugenden des muslimischen Kriegers. *Saladins* Umgang mit den gefangenen Franken entsprach laut *Ibn Shaddad* stets dem Kodex dieser Tugenden. In einer Begebenheit aus dem Jahr 1191 schildert er *Saladins* ehrenhaftes Verhalten:

„During that day forty-five Frankish prisoners arrived who had been captured at Beirut and, having been sent to the sultan, reached him at this place that day. I witnessed at that time such soft-heartedness and clemency on his part as I have never seen surpassed. Amongst them there was a old man, very advanced in years, without a tooth left in his head and with only just enough strength to move. The sultan said to the interpreter, „Ask him: What brought you to come here when you are this old? How far it is from here to your land?“ He replied, „between me and my land is a journey of ten months. As for why I came, it was just to go on pilgrimage to the Sepulchre.“ The sultan had pity on him, gave him gifts, freed him and sent him back to the enemy camp on horseback.“ ²⁷⁰

Saladin erkannte hier nicht nur die christliche Pilgerfahrt nach Jerusalem als legitim an, sondern erlaubte dem Mann auch, die Stadt zu besuchen. Zusätzlich beschenkte er ihn, um ihm die Reise zu erleichtern. Ein solch mildtätiges Verhalten schildert *Ibn Shaddad* an mehreren Stellen. Dabei macht *Saladin* keinen Unterschied zwischen fränkischem Adel und fränkischem Volk.

Als krassen Gegensatz zu *Saladins* Umgang nimmt *Ibn Shaddad* später Stellung zu einer Untat der Franken. Bei der Belagerung von Akkon kam es in der letzten Phase zu diplomatischen

²⁶⁹ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 105.

²⁷⁰ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 145.

Verhandlungen. *Saladin* stand vor der Niederlage, ihn verlassen sogar einige seiner Emire. Auch ein Angriff auf das fränkische Lager brachte ihm keinen Vorteil. Die Franken stürmten die Stadt schließlich und verhandelten mit dem muslimischen Kommandanten die Übergabe aus. Angeblich wäre *Saladin* damit nicht einverstanden gewesen, doch es war bereits zu spät. Das Endergebnis umfasste die Auszahlung von 200.000 Golddinaren an die Franken in Raten, die Freilassung der Gefangenen und die Rückgabe der Kreuzreliquie. Strategisch gesehen war Akkon kein großer Verlust für *Saladin*, die Niederlage bedeutete jedoch einen Schlag für die Moral der Truppen. Immerhin hatte man Jerusalem erobert und die Schlacht von Hattin gewonnen. Nun war es den Muslimen nicht möglich, eine vergleichsweise unwichtige Hafenstadt zu halten. Vor der ersten Auszahlung versuchte *Saladin* offenbar, die Bedingungen neu zu verhandeln. Richard I. Löwenherz wollte davon jedoch nichts wissen und schlug radikal zurück.²⁷¹ Hier findet sich eine der seltenen Stellen, an denen *Ibn Shaddad* absolut empört wertet:

„When the king of England saw that the sultan hesitated to hand over the money, the prisoners and the Cross, he dealt treacherously towards the Muslim prisoners. He had made terms with them and had received the surrender of the city on condition that they would be guaranteed their lives come what may and that, if the sultan delivered what was agreed, he would free them together with their possessions, children and womenfolk. But that, if the sultan refused to do so, he would reduce them to slavery and captivity. The accursed man deceived them and revealed what he had hidden in his heart. He carried out, according to the subsequent reports of his co-religionists, what he had intended to do after taking the money and the prisoners [...] The enemy then brought out the Muslim prisoners for whom God had decreed martyrdom. About 3000 bound in ropes. Then as one man they charged them and with stabbings and blows with the sword they slew them in cold blood.“²⁷²

Anhand dieses Ereignisses zeigt *Ibn Shaddad* die verräterische Seite der Franken auf, die sich hier in Form eines Vertragsbruches äußert. Völlig empört legt er den Sachverhalt und den Inhalt der Verhandlungen dar. Augenscheinlich stellte der Umstand, dass muslimische Gefangen in die Sklaverei übergeben würden, wenn *Saladin* die Auszahlung verweigere, kein Problem dar. Richards Reaktion auf *Saladins* Zögern jedoch schildert *Ibn Shaddad* als ebenso unritterlich wie unmenschlich. An gleich zwei Stellen urteilt er über Richard, nennt ihn verräterisch und hinterhältig. Er wirft dem englischen König auch vor, dass er die Übereinkunft von Anfang an nicht einhalten wollte und mit *Saladins* Anfrage wohl nur den notwendigen Vorwand geliefert bekam. Am Schlimmsten aber scheint für *Ibn Shaddad* nicht der Verrat an sich zu sein, sondern die kaltblütige Ermordung einer so großen Anzahl von Gefangenen. Diesen wurde zuvor noch die Freiheit versprochen und nun würden sie ganz entgegen ihrer Erwartungen ermordet. Dieses

²⁷¹ Vgl. Cobb. Der Kampf ums Paradies. S. 248-250.

²⁷² Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 164.

Verhalten steht in klarem Widerspruch zur muslimischen Haltung und verdeutlicht für *Ibn Shaddad* nur den großen Gegensatz zwischen dem wilden fremden und dem edlen muslimischen Gemüt. In der fränkischen Literatur zu Richard Löwenherz wird diese kaltblütige Tat oft als großer Sieg dargestellt, die Anzahl der Opfer sukzessive nach oben geschraubt.

Die Franken werden aber nicht nur als verräterisch und ängstlich, sondern auch als lügnerisch dargestellt. Der byzantinische Kaiser übermittelt in einem Schreiben an *Saladin* folgende Information:

*„The Germans have crossed our territory and it is not a surprise that our enemies spread lying rumors to suit their own aims. If you wish to hear the truth, they suffered and were inconvenienced more than the peasants of my lands suffered.“*²⁷³

Ibn Shaddad zweifelt diese Aussage ebensowenig an wie *Saladin*, der den byzantinischen Gesandten mit großen Ehren empfängt.

4.2.3 Religion

Die ethnographische Form der Differenzierung über die Klimatheorie ist nicht die einzige Form der Unterscheidung zwischen dem Fremden und dem Eigenen. Ebenso wichtig wie die geographische Komponente ist eine andere Art des *othering*. Um Unterschiede in der Identität und auch der Absicht hinter bestimmten Verhaltensweisen aufzuzeigen, eignet sich auch die Religion. Sowohl das Eigenverständnis, als auch die Motivation für Kampfhandlungen werden von beiden Parteien ganz offen über die Religion zur Schau gestellt. Dabei ist der *Jihad* nicht die einzige Dimension, die zur Verschärfung des Unterschiedes herangezogen werden kann. Andere Elemente können zusätzlich als Merkmale der Verschiedenheit dienen. Das generelle Leitmotiv zur Definition des Fremden in Hinsicht auf die fränkischen Gegner bildet die Bedeutung der Reinheit für den Islam. Den Franken wird nicht nur im buchstäblichen Sinne Unreinheit vorgeworfen, sondern der Begriff bezieht sich zumeist auf die religiöse Ebene. Für die Muslime gilt die eigene Reinheit im Glauben als wichtigste Säule der Verehrung.²⁷⁴

4.2.3.1 Die Pilgerfahrt

Die Pilgerfahrt verbindet die christliche Religion mit der muslimischen. Beide teilen diese Säule des Glaubens. So sind für beide Seiten Pilgerfahrten mit Entbehrungen und tiefer Frömmigkeit verbunden. Einen dementsprechend hohen Stellenwert hat die Pilgerfahrt daher für die Teilnehmenden. Mit der zunehmenden Übernahme von Gebieten durch die Franken ergaben sich für die Muslime einige Probleme in Hinsicht auf ihre Pilgerreise nach Mekka. Fränkische Herrschaften gefährdeten die Routen, die Muslime waren daher gezwungen, weitere Wege zu

²⁷³ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 122.

²⁷⁴ Vgl. *Hillenbrand*. *The Crusades*. S. 282 ff.

gehen. Um die Sicherheit der Pilger zu gewährleisten waren Verträge mit den Franken notwendig. Doch nicht immer wurden diese eingehalten. An einer wichtigen Pilger- und Handelsroute lag die Festung Karak, Sitz des Reynald von Châtillon. 1184 brach er einen solchen Vertrag und attackierte eine Karawane.²⁷⁵ *Saladin* verzieh ihm diesen Akt des Verrates nicht und schwor Rache. Die sonst so großgeschriebene Mildtätigkeit *Saladins* stößt hier an ihre Grenzen:

*„The sultan had vowed to kill Prince Reynald if he got him in his power. This was because a caravan from Egypt had passed through his land at Shawbak during a state of truce. They halted under safe conduct, but he treacherously killed them.“*²⁷⁶

Reynalds Vertragsbruch wog doppelt schwer, nicht nur weil er Verrat beging, sondern auch weil er die Heiligkeit der Pilgerreise nicht anerkannte. Ganz anders handelten hier die Muslime. Sie erkannten den Wunsch nach der christlichen Pilgerfahrt als ebenbürtig an. *„Peace has been arranged [...] The sultan announced that the pilgrim route from Syria was now open [...]“*²⁷⁷ schreibt *Ibn Shaddad*. Jedem Muslim und jedem Christen, der den jeweilig anderen Boden betreten möchte, könne diesem Vorhaben nun sicher nachgehen. *Ibn Shaddad* betont weiters, dass es *Saladin* damit ernst ist. Auch erwähnt er eine weitaus pragmatischere Ursache für die auffallend große Unterstützung:

*„A large host of the enemy came to Jerusalem to perform their pilgrimage. The sultan gave them every assistance and sent escorts with them to protect them until they were taken back to Jaffa. Many Franks did this. The sultan’s aim in this was that they should fulfill their pilgrim duty and return to their own lands, leaving the Muslims safe from their wickedness.“*²⁷⁸

Als Richard dem großen Ansturm entgegenwirken wollte, erzürnte er die eigenen Verbündeten, die sich ihrer Chance auf eine Pilgerreise beraubt sehen. Er verlangte von *Saladin*, die Pilgerreisen zu stoppen. Nur jene Pilger, die eine schriftliche Bestätigung von Richard selbst erhalten hatten, dürften Jerusalem besuchen. Die fränkischen Pilger waren darüber empört und weigerten sich, diesen Befehl auszuführen. Stattdessen tauchten täglich mehr Pilger auf, die von *Saladin* mit höchsten Ehren empfangen wurden. Zwar berichtete er den Pilgern von dem Befehl des englischen Königs, doch wollte er selbst davon ebenfalls nichts wissen:

²⁷⁵ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 285 ff.

²⁷⁶ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 74.

²⁷⁷ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 231.

²⁷⁸ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 232.

„His [Saladin's] excuse to the king was that if people had come such a great distance and God had given them the opportunity to visit this holy place, he did not find it permissible to prevent them.“²⁷⁹

4.2.3.2 Das Heilige Kreuz

Für die Muslime wird das Kreuzzeichen zum Inbegriff des Christentums. Während man bedingt durch das Zusammenleben mit orientalischen Christen über die Bedeutung des Kreuzes für die Gläubigen informiert war, bedeutete die Ansiedelung der Franken für die Muslime eine neue Erfahrung. Hier fällt auf, dass die Muslime zwischen den ansässigen Christen und den fränkischen Neuankömmlingen klar unterscheiden:

„When the enemy saw what had befallen them, they sent two emissaries, a local Christian and a Frank, to ask for and discuss terms.“²⁸⁰

Mit der Ankunft der Franken erhält das Kreuzzeichen eine politische Bedeutung. Zuvor galt es als Zeichen des Glaubens, das von den orientalischen Christen bekannt war. Nun aber wurde es auch zum Zeichen der Eroberung und Herrschaft. Die Ankunft der Franken machte das Symbol um ein Vielfaches präsenter. Die Eroberungen gingen einher mit Christianisierungen von Bauten unter dem Zeichen des Kreuzes. Plötzlich erhielt das Kreuzsymbol eine zusätzliche Komponente, die nicht mehr nur auf die religiöse Ebene bezogen war. Es stellte auch ein Symbol des Mutes für die fränkischen Krieger dar, dem sie folgen konnten. Zugleich war es auch eine Form der Demoralisierung des Gegners. Wann immer das Kreuz für die Muslime sichtbar war, sollte es sie entmutigen und verängstigen. Siege wurden über das Symbol des Kreuzes definiert. Die zunehmende Bedeutung des Kreuzes als Symbol für die Muslime zeigt sich in der Literatur ganz deutlich. *Ibn Jubayr* und *Ibn Abi Tayyi* halten *Saladins* Sieg in Hattin auch deshalb für besonders wichtig, weil er den Christen damit die Kreuzreliquie nimmt. Umso auffällender ist der Umstand, dass *Ibn Shaddad* das Kreuz bei seiner Schilderung der Schlacht von Hattin nicht erwähnt. Das ändert sich jedoch mit dem Eintreffen neuer Kreuzfahrer aus Europa im Zuge des Dritten Kreuzzuges.²⁸¹

König Richards Ankunft führte zu regen Verhandlungen zwischen den Parteien, deren Fokus auch auf der Rückgabe des Heiligen Kreuzes gerichtet ist. *Al- Adil* übermittelte dem Sultan einen Brief des Königs, indem er unter anderem um die Rückgabe der Reliquie bat. Richard versuchte mit Logik zu überzeugen: „The Holy Cross, that is a piece of wood that has no value for you, but is important for us.“²⁸² *Saladin* antwortet ihm darauf: „The destruction of the Holy Cross would in

²⁷⁹ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 232.

²⁸⁰ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 218.

²⁸¹ Vgl. *Hillenbrand*. *The Crusades*. S. 306.

²⁸² Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 186.

*your eyes be a great offering to God, but the only reason we are not permitted to go that far is that some more useful benefit might accrue to Islam.*²⁸³ Dieser Austausch zwischen den beiden Herrschern verdeutlicht die reale Situation. Die Bedeutung des Kreuzes für die Franken ist den Muslimen offenkundig bekannt, für sie selbst stellt es ein Druckmittel in den Verhandlungen dar.

Nach der Niederlage bei Akkon muss *Saladin* die Reliquie gemäß der Vereinbarung zurückgeben:

*„The Holy Cross was brought to them and they looked upon it and revered it, throwing themselves to the ground and rubbing their faces in the dust. They humbled themselves in a manner the like of which had never been seen.“*²⁸⁴

An dieser Stelle macht sich *Ibn Shaddad* scheinbar Gedanken über die eigenartigen Sitten der Franken. Den Muslimen ist die Anbetung von Symbolen nicht erlaubt. Es liegt daher nahe zu behaupten, dass er deshalb die ehrfürchtigen Franken so genau beschreibt. Nicht nur die Verehrung des Symbols an sich, sondern auch die augenscheinlich völlig demütigende Art und Weise der fränkischen Ehrfurcht gibt ihm offenbar zu denken. Aus seiner Sicht bewiesen die Franken an dieser Stelle wohl umso mehr, dass sie barbarischen Riten nachgingen und sich selbst lächerlich machten.

Nicht nur die Bedeutung des Kreuzes für die Christen wurde für die Muslime zunehmend ersichtlicher. Sinnbilder wurden in den Kämpfen verstärkt als Faktor der Demoralisierung eingesetzt. Sowohl die Franken, als auch die Muslime setzten es sich zum Ziel, den Gegner durch Zerstörung von bedeutenden Bauten oder der Entweihung von Symbolen auf moralischer Ebene zu schwächen.²⁸⁵ *Ibn Shaddad* beschreibt die Belagerung der syrischen Stadt Antartus, die *Saladin* auf seinem Weg nach Jabala spontan zu erobern entschied:

*„The sultan decided to postpone its fate and to concentrate on what was more important. He pressed on with the demolition of the city wall until it was done, and then he demolished the church, an important one in their eyes and object of pilgrimage from all over their lands.“*²⁸⁶

Es handelte sich bei dieser Kirche um die Kathedrale Nôtre-Dame, die im Jahr 1123 begonnen wurde. Der Neubau entstand erst nach dem Abzug *Saladins* Ende des 12. Jahrhunderts.²⁸⁷

²⁸³ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 186.

²⁸⁴ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 163.

²⁸⁵ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades.* S. 306.

²⁸⁶ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 83.

²⁸⁷ Vgl. Scheck, Frank Reiner, Odenthal, Johannes. *Syrien. Hochkulturen zwischen Mittelmeer und Arabischer Wüste.* 2011, Köln (Dumont). S. 223/224.

Auch bei der Eroberung von Jerusalem zelebrierte *Saladin* den Sieg keineswegs über Grausamkeiten, sondern über die Inszenierung der Überlegenheit des Islam. „*The cross of vast size, which was over the Dome of the Rock, was lowered.*“²⁸⁸ schreibt *Ibn Shaddad* und liefert damit ein wirkmächtiges Bild, mit dem die Unterlegenheit des Christentums verdeutlicht wird.

Auf der anderen Seite standen die Franken den Muslimen keineswegs nach. Auch sie setzten es sich zum Ziel, die muslimischen Glaubenszeichen zu beschädigen oder zu entwerten. Nach dem Sieg von Akkon setzten auch die Franken ein Zeichen. *Ibn Shaddad* berichtet empört:

„*The marquis set up one banner on the citadel, another on the minaret of the main mosque (on Friday!), another on the Templars' Tower and the last on the Battle Tower in place of the banner of Islam.*“²⁸⁹

Die Symbolik ist unübersehbar. Hier treffen die Franken den Islam an gleich zwei Stellen. Zum einen hissen sie ihre Flagge auf dem Minarett, zum anderen wählen sie dafür den Freitag aus. Neben dem Koran wird auch das Minarett dem Kreuz antithetisch gegenüber gestellt.²⁹⁰ *Ibn Shaddad* ist ob dieser Handlung offenbar dermaßen aufgebracht, dass er sich zu einem seltenen Gefühlsausbruch hinreißen lässt. Die Franken verstehen sich also sichtlich ebenso darauf, die Muslime auf moralischer Ebene zu treffen.

4.2.3.3 Wissen über das Christentum

Bilder und Verehrung

Allgemein war für die Muslime vom Christentum nur bekannt, was ihnen durch das Zusammenleben mit den orientalischen Christen übermittelt wurde. Daher wussten sie natürlich um die Bedeutung der Kirchenbauten ebenso Bescheid wie um die Verehrung von Abbildern. Besonders dieser Aspekt gereichte den Muslimen häufig zur Verachtung. Zugleich wussten sie aber um die motivierende Wirkung dieser Art der Verehrung, die auch zu Propagandazwecken genutzt wurde. *Ibn Shaddad* beschreibt die Überzeugungskraft der religiösen Bilder anschaulich in einer Passage kurz vor der Mobilisierung der Kreuzritter. Zugleich kann an dieser Stelle aber auch gezeigt werden, dass die Muslime über die wichtigen Symbole des Christentums Kenntnis haben.²⁹¹

„*He (the marquis) pictured the tomb (in Jerusalem) and added a Muslim cavalryman on horseback trampling on the Messiah's tomb, upon which the horse had staled. This picture he publicised overseas in the markets and assemblies, as the priests, bareheaded and dressed in sackcloth,*

²⁸⁸ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 78.

²⁸⁹ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 162.

²⁹⁰ Vgl. *Hillenbrand. The Crusades.* S. 306.

²⁹¹ Vgl. *Hillenbrand. The Crusades.* S. 308.

paraded it, crying doom and destruction. Images effect their hearts, for they are essential to their religion.“²⁹²

Wieder hebt *Ibn Shaddad* die Naivität der Franken hervor. Er schreibt ihnen ob ihrer seltsamen Riten und der Tatsache, dass sie durch Bilder leicht beeinflusst werden können, die schon oft erwähnte Einfältigkeit zu. Die Franken erscheinen hier wie Kinder, die durch ein Bild in Erstaunen versetzt werden können. Ihre geistige Naivität kennt für den Autor offenbar keine Grenzen.

Andere Praktiken waren den Muslimen völlig unbekannt und sie zeigten auch kein Interesse daran, die fränkischen Sitten zu verstehen, zumal die Franken selbst sich ob der richtigen Vorgangsweise nicht sicher zu sein scheinen. So berichtet *Ibn Shaddad* vor den Hochzeitsverhandlungen zwischen König Richards Schwester und *al-Adil* über Verständigungsprobleme ob der religiösen Rechtslage:

„A whole series of talks had taken place between us and his men, the upshot of which was that they cut off their supports for the Franks and joined us against them, all based on a discord that arose between the marquis and the other princes because of a woman he married who had been the wife of the brother of King Guy, and whose marriage was dissolved through something that their religion necessitated. Concerning this was a great confusion of opinions.“²⁹³

Die Rolle des Papstes war den Muslimen wohl im weitesten Sinne bekannt. Zumeist bezeichnen Gelehrte ihn schlicht als *König* und setzen ihn somit anderen Herrschern gleich.²⁹⁴ *Ibn Shaddad* legt Richard Löwenherz während der Heiratsverhandlungen folgende Worte in den Mund, welche das Amt des Papstes folgend beschreiben:

„The assembled Christian folk have criticized me for subjecting my sister to a Muslim without consulting the Pope, who is the leader and head of the Christian religion.“²⁹⁵

In weiterer Folge zeigt sich, dass die Macht des Papstes nicht unbegrenzt ist. Sein Mitspracherecht ist wohl auch von anderen Faktoren abhängig:

„They [the Franks] remarked that in their religion it was only necessary to ask for the Pope’s permission to give a royal princess in marriage who had been previously married but virgins could be married off by their families.“²⁹⁶

²⁹² Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 125.

²⁹³ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 191.

²⁹⁴ Vgl. *Hillenbrand*. *The Crusades*. S. 208.

²⁹⁵ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 196.

²⁹⁶ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 196.

Der Autor zeigt sich hier erstaunt über die Notwendigkeit der päpstlichen Zustimmung zur Ehe. Das muslimische Eherecht funktionierte ganz anders als das fränkische. Man benötigte keinerlei Erlaubnis, um eine Ehe zu schließen. Daher scheinen die fränkischen Sitten *Ibn Shaddad* auch auf kultureller Ebene seltsam zu sein.

4.2.3.4 Kriegsmotivation und die Rolle Jerusalems

Unter *Saladins* Herrschaft war den Muslimen die Motivation der Franken für den Angriff bekannt. Man war sich auch des religiösen Ansporns bewusst, der dem *Jihadgedanken* nicht ungleich war. So zitiert Carole Hillenbrand in diesem Zusammenhang auch *Ibn Shaddad*, der den Wunsch nach Erlösung im Kampf für den Glauben auf beiden Seiten anerkennt.²⁹⁷ Das Verständnis für die fränkische Offensive mochte zu Beginn der Kreuzzüge noch nicht vorhanden gewesen sein, doch im 12. Jahrhundert wurden durchaus Parallelen zwischen den Franken und den Muslimen erkannt. Selbst die Eroberung Jerusalems als Auslöser für die militärische Offensive aus Europa war für die Muslime nachvollziehbar. Bevor jedoch ein Blick auf *Ibn Shaddads* Darstellung der Hintergründe für die Kämpfe geworfen wird, soll *Saladins* Beziehung zur Stadt Jerusalem kurz beleuchtet werden.

In Retrospektive sahen die arabischen Historiographen die Handlungen *Saladins* einzig auf die Rückeroberung Jerusalems gerichtet. Die Besitznahme der Stadt wurde zum höchsten Ziel seines *Jihad*- Zuges hochstilisiert, sein Sieg als größter Erfolg neben der Schlacht von Hattin gefeiert. Der Fokus auf Jerusalem resultierte aus seiner verspäteten *Jihad*- Kampagne, die keine andere Handlungsmöglichkeit zuließ, als die Rückeroberung Jerusalems als wichtigstes Ziel festzulegen. Der Sieg hatte großen Einfluss auf die Bevölkerung und die Narrative, die in der Folge entstehen. Im großen Stil wurde der Sieg auf allen Seiten inszeniert. *Saladin* selbst trug dazu bei, indem er für die endgültige Eroberung einen besonders symbolträchtigen Tag wählte. „*The sultan received the surrender on Friday (2th October). The eve had been the date of the Prophetic Ascension which is written about in the Noble Koran. Observe this remarkable coincidence, how God faciliated its restoration to Muslim hands on the anniversary of their Propheten Night- Journey. This is a sign that God had accepted this proffered obedience. It was a great victory [...]*“²⁹⁸, frohlockt *Ibn Shaddad*. Mit der Eroberung von Jerusalem ist das höchste *Jihad*- Ziel für *Saladin* erreicht.

Die Rolle der Stadt für den Islam war stets unsicher gewesen. Sicherlich besaß sie dort nicht denselben Stellenwert wie für das Christentum. Jedoch bezeichneten arabische Gelehrte Jerusalem als Heimat von Abraham und als die Stadt der Nachtreise Mohammeds. Dementsprechend war sie mit den Grundfesten des Islam fest verbunden und sicherlich von großer Bedeutung für die Religion. Realpolitisch ist anzumerken, dass die Lage der Stadt für *Saladin* strategisch völlig uninteressant war. Es ging ihm vor allem im Sinne der *Jihad*-

²⁹⁷ Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 309.

²⁹⁸ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 77.

Propaganda wohl rein um den emotionalen Wert der Rückeroberung. Außerdem verschaffte sich *Saladin* mit der Kampagne einen wichtigen Vorteil den Franken gegenüber. Er setzte sich und dem Islam ein Ziel, dass die Truppen unter seinem Kommando zu einer Einheit verband. Mit der Einigung seiner Krieger unter dem gemeinsamen Banner des Glaubens verschaffte er sich einen ideologischen Vorsprung den Franken gegenüber, die schon seit längerer Zeit völlig entzweit waren.²⁹⁹

Erst der Verlust von Jerusalem und der Kreuzreliquie rüttelte die Franken wach. Der Marsch gegen die Muslime war also keineswegs eine Laune der fränkischen Obrigkeit, sondern eindeutig tiefer Erschütterung und dem religiösen Gewissen geschuldet. *Ibn Shaddad* schreibt über die Mobilisierung der Streitkräfte:

*„The marquis produced a picture of Jerusalem on a large sheet of paper, depicting the Sepulchre to which they come on pilgrimage and which they revere. The tomb of the Messiah is there, where he was buried after his crucifixion, as they assert. This tomb is the centre of their pilgrimage and is the one on which they believe the Fire descends each year at one of their festivals. [...] Therefore multitudes of people, whom God alone could number, were roused up.“*³⁰⁰

Jerusalems Bedeutung für die fränkischen Christen war offensichtlich kein Geheimnis. Die Rückeroberung der Stadt von den Muslimen war für die Franken das oberste Ziel, wie der französische König laut *Ibn Shaddad* formulierte: *„The only reason we have come from our countries is Jerusalem. We shall not return without it.“*³⁰¹

Ein ähnliches Bild zeichnen die Armenier in einem Brief an *Saladin*, den *Ibn Shaddad* überliefert. Darin werden die deutschen Truppen beschrieben. *„They have forbidden themselves pleasures even to the extent that, if they hear that anyone has allowed himself any pleasure, they treat him as an outcast and chastise him. All this is because of grief for Jerusalem.“*³⁰²

Im Zuge der Verhandlungen zwischen den feindlichen Parteien wurden die jeweiligen Ansprüche definiert und kommuniziert. Auch anhand dieses schriftlichen Austauschs untereinander kann die Rolle Jerusalems im Verlauf des Kreuzzuges näher beleuchtet werden.

Die Korrespondenz zwischen Richard I. und *Saladin* erschließt auf präzise Weise die unterschiedlichen Perspektiven der Franken und Muslime. *Al- Adil* fungiert dabei als Vermittler zwischen seinem Bruder und dem englischen König. Er übermittelt *Saladin* folgende Nachricht von Richard:

²⁹⁹ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 188-192.

³⁰⁰ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 125.

³⁰¹ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 211.

³⁰² Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. 116.

„The Muslims and the Franks are done for. The land is ruined, ruined utterly at the hands of both sides. Property and lives on both sides are destroyed. This matter has received its due. All we have to talk about is Jerusalem, the Holy Cross and these lands. Now Jerusalem is the centre of our worship which we shall never renounce, even if there were only one of us left.“³⁰³

Richard I. erwies sich dabei als rhetorisch geschickter Politiker, der die Schuldfrage nicht als Angriffsmittel verwendet. Stattdessen versuchte er sich in diplomatischer Mission und appellierte auf moralischer Ebene an den Sultan. Dieser antwortet ihm in gleicher Manier:

„Jerusalem is ours just as much as it is yours. Indeed, for us it is greater than it is for you, for it is where our Prophet came on his Night Journey and the gathering place of the angels. Let not the king imagine that we shall give it up, for we are unable to breathe a word of that amongst Muslims. As for the land, it is also ours originally. Your conquest of it was an unexpected accident due to the weakness of the Muslims there at that time.“³⁰⁴

Die Jerusalemfrage blieb während der gesamten Zeit des Dritten Kreuzzuges die wichtigste für die Franken. In die Debatte schaltete sich mitunter auch das byzantinische Reich ein, das einen Verbündeten im Kampf um Zypern suchte. *Ibn Shaddad* berichtet von einer byzantinischen Gesandtschaft, die den Sultan ebenfalls mit Ansprüchen konfrontierten. *„The missive he brought included several requests, such as a request for the Holy Cross and that the Holy Sepulchre and all the churches of Jerusalem should be in the hands of priests sent by him, that there should be an understanding that his enemy should be our enemy and his friend our friend [...]“³⁰⁵* *Saladin* lehnte das Ansuchen ab. Mit dem Andauern der Kämpfe veränderte sich die Haltung der Könige hinsichtlich der Rückeroberung Jerusalems. Krankheiten und deren Folgen, Entwicklungen in Europa und die ständigen Versorgungsprobleme schlugen sich auch in der Kriegsbegeisterung nieder. Im Fokus der Kampagne stand wohl nicht mehr die ganze Stadt, sondern Teile davon sowie die Rückgabe der Kreuzreliquie. Diese Neuausrichtung der Verhandlungen zeigte sich in der späteren Korrespondenz zwischen dem englischen König und *Saladin*. Richard I. wendete sich dabei wieder bittend an *Saladin* und stellte klar, dass er kein *„pharoah ruling the earth“³⁰⁶* sein möchte und dieses Verlangen auch *Saladin* nicht zuschreibt. Stattdessen habe er ein einziges Anliegen:

³⁰³ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 186.*

³⁰⁴ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 186.*

³⁰⁵ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 201.*

³⁰⁶ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin. S. 213.*

„It is not right for you to ruin all the Muslims, nor for me to ruin all the Franks. Consider my nephew, Count Henry, whom I have made ruler of these lands. I hand him and his troops over to your authority. If you were to summon them for a campaign to the east, they would hear and obey. Many monks and men of religion have asked you for churches and you have not grudged them what they asked. Now I ask you for a church.“³⁰⁷

Saladin antwortet darauf:

„If you make this sort of overture to us, goodwill cannot be met with other than goodwill. Your nephew will be to me like one of my sons. You shall hear how well I shall treat him. I will bestow on him the greatest of churches, the Holy Sepulchre, and the rest of the lands we shall divide.“³⁰⁸

Richards Wunsch, nach England zurückzukehren wurde offenbar größer. Er schien den Willen nicht mehr aufzubringen, Jerusalem vollständig zurückzuerobern. *Ibn Shaddad* überliefert dazu folgendes: *„What I [Richard] request from you is that we should have twenty persons in the citadel of Jerusalem and that the local Christians and the Franks who live in the city should not be harrassed.“³⁰⁹* Daher verlagerte er sich auf Verhandlungen zu Gunsten der Jerusalempilger, denen er ihre ursprünglichen Rechte rückerstatten wollte. *Ibn Shaddad* schreibt einem Gesandten folgende Aussage zu:

„The king himself has totally given up Jerusalem and only asks that there should be monks and priests in the Holy Sepulchre.“³¹⁰

Letztlich blieb Jerusalem in muslimischer Hand. Der Frieden mit Richard I. machte die Stadt aber wieder für alle Gläubigen zugänglich.

4.2.4 Kontakt und Austausch

Franken und Muslime lebten in einer beständigen Koexistenz, die mit den ersten Kreuzzugsbewegungen begann. Bedingt durch die muslimische Toleranz fremden Völkern gegenüber und dem friedlichen Zusammenleben mit den orientalischen Christen war der Grundstein für eine gemeinsame Existenz mit den Franken gelegt. Mit der Zeit bildeten sich aus pragmatischen Gründen Allianzen, die beispielsweise die Unabhängigkeit von Städten oder die Sicherheit der

³⁰⁷ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 213.

³⁰⁸ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 214

³⁰⁹ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 215.

³¹⁰ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 215.

Bürger gewähren sollten. Beide Parteien gewöhnten sich zunehmend aneinander und passten sich in manchen Bereichen auch an die kulturellen Gegebenheiten an.³¹¹

Arabische Autoren schrieben immer wieder von Franken, die sich den muslimischen Lebensgewohnheiten anpassten. Diese wurden als *bessere* Franken gewertet, weil sie die Überlegenheit der Muslime und ihre Lebensweise erkannt hatten und für sich nutzen wollten. Solche Akkumulationsprozesse stellten jedoch die Ausnahme dar.³¹² *Ibn Shaddad* beschreibt mit Rainald von Sidon einen *guten* Franken aufgrund seiner Bildung im Bereich der islamischen Tradition.

*„He was allowed to come in and was received with honor and respect. He was one of the Frankish nobles and one of their wise heads who knew Arabic and had some familiarity with histories and Hadith collections. I heard that he kept a Muslim who read to him and explained things. He was a man of cautious deliberation.“*³¹³

Ibn Shaddad fasst hier zusammen, was auch schon *Ibn Munqidh* und andere arabische Gelehrte festgestellt haben: Manche Franken versuchten, die islamische Lehre zu verstehen. Aus ihrer Sicht war dies wohl dem Umstand geschuldet, dass es sich dabei um die überlegenere Lehre handelte. Andererseits mag ein solches Verhalten wohl auch pragmatische Gründe gehabt haben. Immerhin erleichterte das Verständnis für die Kultur das Leben in einem fremden Land erheblich. Der Franke sprach Arabisch, war bewandert auf dem Feld der islamischen Tradition und legte Wert auf Weiterbildung, da er einen muslimischen Sklaven hielt, um Verständnisprobleme zu klären. Ein derart orientalisierter Franke könnte als würdig erachtet werden, im muslimischen Umfeld Diskussionen zu führen.

Über jenen fränkischen Adeligen schreibt *Ibn Shaddad* weiter:

*„All the time he continued to frequent the sultan’s presence, disputing with us about his religion while we argued for its falsity. He was an excellent conversationalist and cultured in his talk.“*³¹⁴

Ein hohes Lob für einen Franken, auch wenn von vornherein klargestellt wird, dass seine Aussagen keinesfalls richtig sein können. *Ibn Shaddad* beschreibt hiermit ein gelungenes Beispiel der Zivilisation. Es beweist, dass eine kulturelle Anpassung die Franken auf eine geistig höhere Stufe stellt.

Dass es sich dabei um die Ausnahme handelt und Muslime mit den Franken wohl nie problemlos zusammenleben können, zeigt die nächste Textstelle. Sie belegt, dass die Unterschiede zu groß sind und Muslime sich bei erster Gelegenheit zurück in das eigene Umfeld flüchten. Während sich

³¹¹ Vgl. Wolffe, John. *Religion in History: Conflict, Conversion and Coexistence*. 2004, London (Manchester). S. 56 ff.

³¹² Vgl. Hillenbrand. *The Crusades*. S. 354.

³¹³ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 90, 91.

³¹⁴ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 91.

die Christen den Muslimen zwar anzupassen versuchen können, kann dieser Schritt nicht in die umgekehrte Richtung erfolgen. Eine Anpassung an die christliche Kultur würde einen Abstieg auf ein niedrigeres Level der Zivilisation bedeuten.

„The story is as follows. That servants belonged to the sister of the king of England and were secretly Muslims because they had lived in Sicily in the service of the ruler there. She had been the wife of the ruler of Sicily. When the latter died and her brother passed through the island, he took her with him to the army besieging Acre. Once the two servants had arrived and were in the vicinity of Muslims, they ran away to the Muslim camp. The sultan welcomed them and bestowed great gifts upon them.“³¹⁵

4.2.4.1 Kontakt unter den Soldaten

Die Soldaten selbst standen sich auf dem Schlachtfeld ständig gegenüber. Oft dauerten Kämpfe tagelang. Die Beteiligten trafen sich aber nicht nur am Schlachtfeld, sondern waren auch in der Ruhezeit auf relativ engem Raum zusammengedrängt. Dementsprechend kam es zu Kontakt untereinander und Austausch zwischen den verfeindeten Parteien, wie *Ibn Shaddad* belegt.

„The evening of that day a major battle took place between the enemy and our people in the city, in which a great number were killed on both sides. Similar conflicts went on for a long time and not a day passed without wounding, killing, capturing and plundering. They got to know one another, in that both sides would converse and leave off fighting. At times some people would sing and others dance, so familiar had they become over time, and then after a while they would revert to fighting.“³¹⁶

Diese Textstelle zeigt auf, dass die Grenzen zwischen dem *self* und *other* zu verschwimmen begannen. Das Miteinander zu Ruhezeiten und der ständige Kontakt lässt es nicht zu, dass die Abgrenzung der muslimischen *in-group* zur fränkischen *out-group* im gleichen Maß erhalten bleibt wie an anderen Orten.

Ein ähnliches Bild zeichnet die Schilderung eines Kampfes. Offenbar waren die Soldaten untereinander infolge des offenen Zusammenlebens mit der Gegenseite zuweilen des Kampfes müde und sahen keinen Sinn mehr im gegenseitigen Töten.

„One day the men on both sides were tired of fighting and said ‘How much longer will the older men go on fighting, while the young have no share? We want two young men to contend, one of ours and one of yours.’ Two youths were brought out of the city to meet two from the Franks. They fought fiercely together and one of the Muslim youths leapt on one of the infidel youths, clasped

³¹⁵ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 154.

³¹⁶ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 100.

*him in his arms and threw him to the ground and took him prisoner. Tying him fast to take him away. A Frankish man ransomed him for two dinars. They said 'He really is your prisoner'. So he took the two dinars and released him. This is a strange incident of war.*³¹⁷

Aus dieser Darstellung geht nicht hervor, zu welchem Zweck der Schaukampf stattfand. Offenbar inszenierten die jungen Männer hier einen Kampf, doch ist nicht klar ersichtlich, ob es sich dabei um eine Form der Unterhaltung in der Ruhephase handelte oder ob hier einige Männer den Versuch wagten, selbst zur Beendigung des Krieges beizutragen, indem möglichst viele Menschen geschont werden.

4.2.4.2 Kultureller Austausch der Obrigkeiten

Aufgrund der Verhandlungen zwischen den Vertretern beider Parteien stehen die fränkischen Heerführer in ständigem Kontakt mit dem Sultan und seinen Vermittlern. Die Sitten der jeweils anderen Partei hinsichtlich Diplomatie und offiziellem Verhalten sind nicht im Detail bekannt. Daher kommt es mitunter zu Belehrungen ob der traditionellen Vorgehensweise, wenn es zu einem Fehltritt kommt.

Als König Richard Löwenherz um ein persönliches Treffen mit dem Sultan anfragte, sendete dieser eine etwas verschnupft wirkende Antwort, die Richard die Gepflogenheiten in einer derartigen Situation darlegt:

„Kings do not meet unless an agreement has been reached. It is not good for them to fight after meeting and eating together. If he wants this, an agreement must be settled before it can happen. We must have an interpreter we can trust to act between us, who can make each of us understand what the other says. Let the envoy be our mutual interpreter. If we come to an agreement, the meeting can happen later.“³¹⁸

Saladin brachte den Franken die muslimischen Sitten auch näher, um seine Handlungen zu legitimieren. In einer Episode im Anschluss an die Schlacht von Hattin schildert *Ibn Shaddad* die Ermordung von Reynald von Châtillon, den zu töten *Saladin* sich schon seit langer Zeit geschworen hatte. Dabei zeigt er nicht nur die muslimische Sichtweise auf Ritterlichkeit auf, sondern erklärt auch eine alte Tradition der Muslime. Als Reynald nach König Guido einen Schluck eines Getränkes nahm, erklärte *Saladin*, dass er ihm jenes Getränk nicht angeboten hätte. Reynald hätte einfach nach König Guido aus dem Gefäß getrunken und wäre somit nicht von *Saladin* dazu eingeladen worden. *Ibn Shaddad* erklärt diese Aussage:

³¹⁷ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 101.

³¹⁸ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 153.

„According to the fine custom of the Arabs and their noble ways, if a prisoner took food or a drink of water from whoever had captured him, his life was safe. His intention was to follow these noble ways.“³¹⁹

Ibn Shaddad betreibt hier *othering* vom Feinsten. Als Mitglied der muslimischen *in-group* nennt er die arabischen Sitten *fine* und *noble*. Damit bezieht er klar Stellung und grenzt die fränkische *out-group* aus. Allein durch die Erwähnung der Eigenschaften schafft er hier eine Differenzierung zwischen den eigenen Bräuchen und den fränkischen Traditionen, ohne die Franken direkt zu nennen. Er definiert ein Merkmal für die *in-group* und schließt die *out-group* aus, indem er ihnen einen Mangel an *fine costumes* und *noble ways* unterstellt.

Die Tugend der Großherzigkeit Gefangenen gegenüber war *Saladin* offensichtlich sehr wichtig. Er wollte keinesfalls gegen den Ehrenkodex verstoßen. Aus diesem Grund griff er zu einer List, um sein Ziel doch noch zu erreichen. Dabei ging er aber weiter den offiziellen, tugendhaften Weg. *Saladin* ließ die beiden Gefangenen zuerst in einem Gästezimmer ruhen, bevor er sie wieder zu sich beorderte. Dann bot er Reynald gemäß der Tradition an, zum Islam zu konvertieren. Reynald weigerte sich, woraufhin *Saladin* ihm den Arm abtrennte und die restlichen Anwesenden den Prinzen töteten. Als König Guido daraufhin ängstlich einem ähnlichen Schicksal entgegensah, erklärte ihm *Saladin*³²⁰:

„It has not been customary for princes to kill princes, but this man transgressed his limits, so he has suffered what he suffered.“³²¹

Einige Gewohnheiten der Franken fielen den Arabern infolge von Beobachtungen und dem häufigen Zusammenprallen selbst auf. So schreibt *Ibn Shaddad* über die Gepflogenheiten eines Lagerfeuers, dass es die Sitte der Franken sei, ein Feuer zu entfachen, wann immer sie planen würden einen Lagerplatz zu verlassen. „Thus they told our forward screen of what they intended.“³²²

Auch von fränkischer Seite gibt es Belehrungen. Zumeist erfolgen sie infolge einer Nachricht an *Saladin*. Während der Friedensverhandlungen erwähnt Richard kurz das europäische Feudalsystem:

³¹⁹ Vgl. Ibn Shaddad. *Saladin*. S. 75.

³²⁰ Vgl. Ibn Shaddad. *Saladin*. S. 75.

³²¹ Vgl. Ibn Shaddad. *Saladin*. S. 75.

³²² Vgl. Ibn Shaddad. *Saladin*. S. 166.

„The Frankish custom is that when someone gives another some land, he becomes his vassal and servant. I ask you for these two towns, Jaffa and Ascalon, and their troops will be forever at your service.“³²³

Besonders *al- Adil* in seiner Funktion als Diplomat und König Richard I. standen in so engem Kontakt, dass gegenseitige Toleranz und scheinbar aufrichtiger Respekt entstanden. Eine Episode der Verhandlungen zeigt, dass es zwischen den Parteien Diplomatie auf höchster Ebene Anwendung findet:

„He [al- Adil] took with him such foods, luxuries and presents as are customarily brought by one prince to another. When he acted with magnificence in such a manner, he was not the man to be outshone. The king of England came to see him in his tent and was treated with great respect. With the king came some of the food that is peculiarly theirs. By way of being pleasant the king offered some to al- Adil, who took some of it, while the king and the men who accompanied him partook of al- Adil's food. The latter presented what he had brought and the two of them conversed for the greater part of the day. They parted in amity and good spirits as firm friends.“³²⁴

Der freundliche Umgangston und das pompöse Auftreten beider Seiten hatte natürlich den Zweck, sich einen Vorteil zu verschaffen. *Ibn Shaddad* berichtet über ein freundschaftliches Gespräch zwischen Richard I. und *al- Adil*. Beide versuchten sich gegenseitig auszuspionieren. Als die muslimische Gesandtschaft sich schließlich offen erkundigte, was die fränkischen Legaten denn nun wollten, antworteten diese in derselben Manier: *„We did not make any request from you. It was you who asked us. If you have anything to say, then speak out so that we may hear it.“³²⁵* Das Gespräch wurde abgebrochen, doch schon wenig später schickte Richard I. wieder eine Gesandtschaft vorbei, diesmal mit einem gefangenen Muslim als Unterpfand, sozusagen als Geste des guten Willens. *Ibn Shaddad* deckt die Geschehnisse als reines Kalkül auf:

„Their purpose in these repeated amasses was to learn how strong or weak our morale was and our purpose in receiving the embassies was to learn how they stood in respect of the same.“³²⁶

Den Muslimen ist offensichtlich ebenso bewusst, auf welches diplomatische Spiel sie sich mit Franken einlassen wie umgekehrt. Sie machen auch keinen Hehl daraus und schaffen es trotzdem, Respekt walten zu lassen. Eine andere gute Tat des Sultans untermauert diesen Tanz

³²³ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 224.

³²⁴ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 193.

³²⁵ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 156.

³²⁶ Vgl. *Ibn Shaddad*. Saladin. S. 156.

zwischen den Parteien. Folgende Begebenheit erzählt *Ibn Shaddad* im Zusammenhang mit Richards Krankheit.

*„Meanwhile, there was a steady stream of emissaries from the king of England requesting fruit and ice. In his illness God had burdened him with a yearning for pears and plums, which the sultan was supplying him with, while purposing to gain intelligence by the to-and-froing of the messengers.“*³²⁷

Manchmal scheint das einzige Ziel einer Handlung zu sein, sich einen psychologischen Vorteil dem Feind gegenüber zu verschaffen:

*„The envoy left [...], having asked for an emissary of high standing whose oath could be taken if all the terms were settled. However, the sultan put off sending such an emissary until the peace terms were fully agreed, but he dispatched a handsome gift in response to theirs. In the matter of gifts he was not to be outdone.“*³²⁸

4.2.5 Darstellung fränkischer Herrscher

Da der Islam sich selbst stets als eine Einheit sah, galt selbiges Prinzip auch für die Außenwelt. Das Haus des Krieges war in seiner Unterteilung vor allem im entfernten Europa von keinem Interesse für die arabische Welt. Der zunehmende Kontakt mit der Fremde zwang den Gelehrten und den handelnden Politikern aber ein gewisses Informationsrepertoire auf. Ebenso forderte der Kontakt miteinander zumindest die Bezeichnung der Herrscher. Der häufigste Terminus für christliche und byzantinische Herrscher war *malik* (König). In seiner ursprünglichsten Form wurde dieser Begriff allerdings negativ assoziiert, weil er keinerlei religiöse Autorität beinhaltete. Hier unterschied man eindeutig zwischen der Herrschaft der Ungläubigen in Europa und dem gottgewollten und legitimen Kalifat. Erst mit persischem Einfluss erfuhr die Monarchie eine Aufwertung, die allerdings nie gänzlich frei von negativen Elementen war. Die Bezeichnung *muluk al-kuffar* (König der Ungläubigen) bezeugte diese Haltung.

Mit der Entstehung der Kreuzfahrerherrschaften wurden die Muslime direkt mit den fränkischen Herrschaften konfrontiert. Eine weitere Präzisierung in der Terminologie war daher von Nöten. Allerdings bestand für die Muslime ein großer Unterschied zwischen den Königen von Europa und den Eindringlingen in der Levante. Letztere besaßen keine Legitimität hinsichtlich der Befehlsgewalt und waren auch den europäischen Herrschern im Vergleich unterlegen. In der Literatur werden sie als *mutamallik bezeichnet*, als jemand, der nur vorgibt ein König zu sein.³²⁹

³²⁷ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 227/ 228.

³²⁸ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 215.

³²⁹ Vgl. Lewis. The Muslim Discovery of Europe. S. 201-205.

Die Bezeichnung von Herrschern diene der Abgrenzung. Sie verdeutlichte die Selbstwahrnehmung der Muslime als rechtmäßiges Herrschervolk im Orient, während das fränkische *other* den Herrschaftsanspruch nicht rechtfertigen konnte. In der Kreuzzugsliteratur finden sich die üblichen Stereotype auch in der Charakterisierung der Herrscherfiguren wieder. Es gibt im Grunde keine individuellen Charaktere, sondern eher hölzerne Figuren ohne Persönlichkeit. Dennoch werden bedingt durch den ständigen Kontakt einige Herrscher diskutiert.³³⁰

Der dritte Kreuzzug wird gemeinhin auch als Kreuzzug der Könige bezeichnet, weil er die großen Könige von Europa in das muslimische Gebiet bringt. *Saladins* Vermittler und auch Biographen lernen diese persönlich kennen und stehen während der Verhandlungen in ständigem Kontakt mit ihnen. Daher finden sich in *Ibn Shaddads* Werk immer wieder Charakterisierungen der Persönlichkeiten, die in ihrer Wertung sehr unterschiedlich sind.

4.2.5.1 Positive Wertung von Herrscherfiguren³³¹

Richard I. Löwenherz

Richard I. wird generell als großer König der Franken dargestellt. Sein Mut und Kampfgeist wird häufig betont und sein Rang in der Herrschaftshierarchie Europas in Frage gestellt. Er gilt als würdiger Gegner für *Saladin*, ein großes Kompliment für einen Franken. *Ibn Shaddad* beschreibt ihn bei seiner Ankunft:

*„This king of England was a mighty warrior of great courage and strong in purpose. He had much experience of fighting and was intrepid in battle, and yet he was in their eyes below the king of France in royal status, although being richer and more renowned for martial skill and courage.“*³³²

Seine Ankunft wird von den Franken gefeiert und bringt ihnen neuen Mut. Für die Muslime gilt das genaue Gegenteil:

*„He was wise and experienced in warfare and his coming had a dread and frightening effect on the hearts of the Muslims.“*³³³

Über Richard I. findet sich nur ein einziger, gänzlich negativer Bericht. Als Akkon verlorenging und *Saladin* die erste Monatsrate nicht sofort ausbezahlen wollte, ließ er, wie bereits erwähnt, kaltblütig 3000 muslimische Gefangene ermorden.

³³⁰ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 336.

³³¹ Zum historischen Hintergrund der beschriebenen Personen vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 336, 343.

³³² Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 146.

³³³ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 150.

Ansonsten wird besonders seine gute Beziehung zu *Saladins* Bruder *al- Adil* erwähnt, dessen Urteil man hinsichtlich des Charakter des Königs scheinbar vertraut.³³⁴

Konrad von Montferrat

Der Herr von Tyrus wird in der arabischen Literatur gemeinhin als *the Marquis* bezeichnet. Damit ist er in der arabischen Kreuzzugsliteratur leicht herauszufiltern. Er wurde als Anführer der Franken im Nahen Osten gesehen und dementsprechend charakterisiert. Ebenso wie Richard I. erfuhr er Anerkennung und Respekt.

„*The marquis (the accursed one), who was in Tyre, was a great and politic man, mighty in valor for his religion and very severe. He said 'I am the lieutenant of the kings access the sea [...]'*“.³³⁵

Das Epitheton *the accursed one* zählt hier wahrscheinlich wieder zur Formelhaftigkeit der arabischen Historiographie. Der Autor könnte die Beifügung an dieser Stelle aber auch absichtlich gesetzt haben, um die positiven Eigenschaften von Konrad nicht Überhand nehmen zu lassen. So erinnert er scheinbar daran, dass Konrads Tugenden nicht darüber hinwegtäuschen sollen, dass er ein Franke und damit von den Muslimen abzugrenzen ist. Seine Stellung im fränkischen Herrschaftssystem wird ebenso beobachtet wie seine Rolle als Motivator der Truppen:

„*The marquis was one of their most cunning and brave leaders. He was the main person who motivated the bands from overseas.*“³³⁶

4.2.5.2 Neutrale Wertung aus muslimischer Sicht³³⁷

Die deutschen Herrscher

Der frühe Tod des Friedrich I. Barbarossa lässt *Ibn Shaddad* keinen Raum für eine genauere Charakterisierung oder sogar einen Vergleich mit den beiden anderen Frankenkönigen. Zwar erwähnt er den Marsch der deutschen Armee Richtung Syrien und beschreibt den Sultan ob dieser Entwicklung auch als leicht nervös, doch gibt es keine weiteren bezeichnenden Ereignisse.³³⁸

Ähnliches gilt für seinen Sohn und Nachfolger im Kreuzzug, den Herzog von Schwaben. Im Zuge des weiteren Kriegsverlaufes wird er zwar erwähnt, doch gibt es keine Charakterisierung seiner Person. Einzig sein Tod zeigt seine Stellung im fränkischen Heer und in der Folge auch die Haltung der Muslime ihm gegenüber:

³³⁴ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 197.

³³⁵ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 91.

³³⁶ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 125.

³³⁷ Zum historischen Hintergrund der beschriebenen Personen vgl. *Hillenbrand. The Crusades.* S. 342, 343.

³³⁸ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 106, 113, 114.

„The Franks grieved greatly for him and lit impressive lamps [...] Their whole camp was like one blazing flame. The Muslims rejoiced at his death as much as the infidels grieved for his loss.“³³⁹

Guido von Lusignan

Guido von Lusignan wird eine ebenso neutrale Bewertung zuteil. *Ibn Shaddad* beschreibt im Zusammenhang mit der Ankunft deutscher Truppen die Rivalität unter den fränkischen Anführern:

„He (the German emperor) sent to those besieging Acre to inform them that he was coming. They were apprehensive at that, because the marquis, the lord of Tyre, was his chief councillor and right-hand man. King Guy, the ruler of the Coastal Lands, was in the camp and he was the person to whom all referred in their affairs. He realised that with the arrival of the German emperor he would have no authority left.“³⁴⁰

Raymond III. von Tripolis

Raymond von Tripolis wird von beiden Seiten oft als verräterisch beschrieben, weil er als orientalisierter Franke beiden Kulturen verbunden ist. Nichtsdestotrotz wird seine Klugheit anerkannt. *Ibn Shaddad* beschreibt ihn im Zuge der Schlacht von Hattin:

„The Count was a clever and shrewd leader of theirs. He saw that the signs of defeat were already upon his co-religionists and no notion of aiding his fellow stopped him thinking of himself, so he fled at the beginning of the engagement [...].“³⁴¹

Heinrich II. von Champagne

Die Darstellung Heinrich II. ist ein Musterbeispiel muslimischer Indifferenz bezüglich fränkischer Politik. Der Graf der Champagne war sowohl der Neffe des französischen, als auch des englischen Königs. *Ibn Shaddad* beschreibt ihn salopp wie folgt:

„This person, one of their rich princes, arrived by sea with several ships, bringing a great amount of possessions, treasure, weapons and men.“³⁴²

Rainald von Sidon

Eine Sonderstellung nimmt Rainald von Sidon ein. Der Herr von Sidon täuschte *Saladin*, ohne jemals als gänzlich negativ dargestellt zu werden. Zunächst nennt *Ibn Shaddad* ihn einen der

³³⁹ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 143.

³⁴⁰ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 128.

³⁴¹ Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 74.

³⁴² Vgl. *Ibn Shaddad*. *Saladin*. S. 120.

orientalischen Franken, die sich mit der arabischen Kultur und dem Islam beschäftigen und damit als zivilisierter zu werten ist. Seine Diskussionen über Religion, die er auch mit *Saladin* führt, sind offenbar legendär unter den Vertrauten des Sultans.³⁴³ Unter seiner Herrschaft wurde Sidon allerdings von den Muslimen belagert. Rainald zog sich deshalb auf seine Burg *al-Shaqif* zurück. Er zeigte sich dort als listig, versprach dem Sultan die Übergabe. Er ließ die Burg währenddessen jedoch heimlich reparieren. Dieses Verhalten alleine hätte ihm eigentlich den Zorn des Sultans einbringen sollen. Stattdessen herrscht offenbar amüsierte Ungeduld auf muslimischer Seite vor. *Ibn Shaddad* beschreibt die Verhandlungen ausführlich. Offenbar war *Saladin* schon lange darüber informiert, dass Rainald sich nicht aufrichtig an seinen Vertrag hielt. Dennoch verbringt er Zeit mit ihm und hält die Verhandlungen aufrecht, bis es ihm offenbar doch reicht und er Rainald direkt mit dem Verrat konfrontiert. Rainald leugnet alles, doch bei näheren Nachforschungen finden die Muslime neue Befestigungen an der Burg. Trotz des Vertragsbruches und seiner Lügen blieb die einzige Restriktionsmaßnahme eine Leibwache für Rainald und das Verbot, dem Sultan unter die Augen zu treten. Erst jetzt zeigt *Saladin* Regung. „*Der Sultan war überaus wütend, weil er und seine Armee drei Monate vergeudet hatten, in denen nichts geschehen war.*“³⁴⁴, schreibt *Ibn Shaddad* über Rainalds Listigkeit. Letztlich kapitulierten die Franken 1190 unter der Bedingung der Freilassung aller Beteiligten.³⁴⁵

Philipp II. von Frankreich

Der französische König erfährt trotz seines höheren Ranges nicht dieselbe positive Charakterisierung wie Richard I. *Ibn Shaddad* erwähnt ihn nicht so oft und belässt es auch in seiner Darstellung bei oberflächlichen Aussagen:

„[...] *the king of France, who to them was a great man and respected leader, one of their great kings to whom all present in the army would be obedient. When he arrived, he would have the authority over everyone.*“³⁴⁶

Ähnlich klingt die folgende Beschreibung im Zuge der Friedensverhandlungen mit den Franzosen. „*We heard that Sayf al-Din al-Mashtub had gone out in person to meet the King of France, who was in rank the leader of them all.*“³⁴⁷

³⁴³ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 90,91.

³⁴⁴ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 96.

³⁴⁵ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* 90, 95, 96, 108.

³⁴⁶ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 145.

³⁴⁷ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin.* S. 158.

4.2.5.3 Negative Wertung fränkischer Herrscher³⁴⁸

Reynald von Châtillon

Der Herr von Karak gilt für die Muslime unter den Kreuzfahrern als der große „Erzbösewicht“³⁴⁹, wie Hillenbrand treffend formuliert. In islamischen Quellen wird er stets als unwürdig und verräterisch betitelt. Ihm fehle es an jeglichen ritterlichen Tugenden, die von beiden Kriegsparteien anerkannt werden. Außerdem hält er sich nicht an die Regeln, die zwischen Vertragspartnern üblich sind. Zum einen bricht er eine Waffenruhe mit *Saladin*, zum anderen bedroht er die heiligen Städte des Islam. *Saladin* persönlich schwört Rache und fordert seinen Tod. *Ibn Shaddad* hält sich mit seinem Urteil nicht zurück:

*„This accursed Reynald was a monstrous infidel and terrible oppressor, through whose land a caravan from Egypt (God defend it) had passed when there was a truce between the Muslim and the Franks.“*³⁵⁰

In weiterer Folge setzt Reynald dem Ganzen die Krone auf, indem er die Muslime verhöhnt:

*„He seized it (the caravan) treacherously, maltreated and tortured its members and held them in dungeons and close confinement. They reminded him of the truce, but he replied ‘Tell your Muhammad to release you.’“*³⁵¹

Saladins Hass auf Reynald soll so groß gewesen sein, dass er an dieser Stelle schwor, ihn persönlich zu töten, falls er ihn jemals in die Hände fallen würde. *Saladin* muss auf diese Gelegenheit nicht lange warten. Die Schlacht von Hattin liefert ihm Reynald auf dem sprichwörtlichen Silbertablett. Die Genugtuung ob dieser göttlichen Gerechtigkeit ist groß. *Ibn Shaddad* beschreibt *Saladins* Rache schon am Beginn seines Werkes:

*„The king complained of thirst, so the sultan had a glass of sherbet brought for him, from which he drank. Then Reynald took it, at which the sultan said to the dragoman ‘Say to the king: You are the one who gave him the drink. I give him no drink nor any of my food.’ What he meant was ‘If anyone eats my food, chivalry would demand that I harm him not.’ Later he struck off his head with his own hand to fulfill his vow.“*³⁵²

³⁴⁸ Zum historischen Hintergrund der beschriebenen Person vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 344.

³⁴⁹ Vgl. Hillenbrand. The Crusades. S. 344.

³⁵⁰ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 37.

³⁵¹ Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 37.

³⁵² Vgl. Ibn Shaddad. Saladin. S. 38.

Dieselbe Begebenheit erzählt *Ibn Shaddad* im Verlauf seiner chronologischen Darstellung noch einmal, als einige fränkische Adelige nach der Schlacht von Hattin in seine Gefangenschaft geraten. Dieses Mal führt er die Erzählung aus und fügt weitere Details hinzu. Als Antwort auf Reynalds höhnische Bemerkung der Karawane gegenüber, legt *Ibn Shaddad Saladin* nun folgende Worte in den Mund:

„He [Saladin] said to him ‘Here I am having asked for victory through Muhammad, and God has given me victory over you.’ He offered him Islam but he refused.“³⁵³

Mit dieser Aussage bestätigt *Saladin* seinen eigenen Schwur, aber auch die göttliche Gerechtigkeit seines Sieges. Immer noch hält er sich aber an die muslimischen Ehrenregeln. Besonders spannend ist in weiterer Folge die Ermordung des Reynald, die von *Ibn Shaddad* an dieser Stelle anders dargestellt wird:

„The sultan then drew his scimitar and struck him, severing his arm at his shoulder. Those present finished him off and God speedily sent his soul to Hell-fire.“³⁵⁴

Während in der ersten Erzählung *Saladin* selbst den Todesschlag ausübte, verletzt er ihn hier nur schwer und überlässt seinen Vertrauten die Ermordung Reynalds. Für *Ibn Shaddad* besteht offensichtlich kein Zweifel darin, dass Reynald ob seiner Taten und seines Verhaltens in der Hölle landet. Er nennt allerdings keinen Grund dafür, warum er dasselbe Ereignis auf unterschiedliche Art und Weise darstellt. Der Versuch einer Interpretation könnte infolge folgender Betrachtung gestartet werden: Das erste Mal erzählt *Ibn Shaddad* von Reynolds Ermordung im Zuge seiner panegyrischen Anfangskapitel. Im Kapitel *account of his observance of chivalrous behaviour*³⁵⁵ zählt er *Saladins* ritterlichen Tugenden auf, indem er Anekdoten aneinanderreicht, die den ritterlichen Charakter *Saladins* bezeugen sollen. Die Schilderung von Reynalds Ermordung ist gegen Ende des Kapitels angesiedelt. *Saladin* tötet ihn in dieser Variante selbst. Da es sich bei der Einlösung des Schwures und der persönlichen Tat um die ehrenhaftere Tat handelt, liegt der Schluss nahe, dass *Ibn Shaddad* ein weiteres Beispiel für *Saladins* Ritterlichkeit hinzufügen wollte. In der zweiten Variante überlässt er den Todesschlag seinen umstehenden Kommandaten. Ihm selbst genügt es, Reynald zu verletzen und ihm seine Grenzen aufzuzeigen. *Ibn Shaddad* schildert die Ermordung hier im Zuge der Eroberung von Jerusalem. An dieser Stelle befindet man sich bereits mitten in der chronologischen Darstellung der Ereignisse. *Ibn Shaddad* legt zwar immer noch großen Wert darauf, *Saladins* Handlung zu rechtfertigen, doch scheint er die Ritterlichkeit nicht mehr auf jeder Ebene betonen zu müssen.

³⁵³ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 75.

³⁵⁴ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 75.

³⁵⁵ Vgl. *Ibn Shaddad. Saladin*. S. 35.

5. Fazit

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Bewertung der Franken aus muslimischer Sicht abhängig von verschiedenen Entwicklungen ist.

Zunächst ist es von Bedeutung die Hintergründe für die Wahrnehmung der Fremden zu betrachten. Der Aufschwung der Wissenschaft in der islamische Frühzeit spielt dabei eine bedeutende Rolle. Bedingt durch die erfolgreiche Expansion gelang es den Arabern nicht nur, ein großes Reich zu schaffen, sondern auch, verschiedene Kulturen und Völker unter sich zu einen. Ihr toleranter Umgang mit Andersgläubigen, der es orientalischen Christen und Juden etwa erlaubte, ihre Religion frei auszuüben, solange sie Tribut in Form der *Dschizya* leisteten, machte die Araber zu weitaus beliebteren Oberherrschern als etwa das Byzantinische Reich. Zusätzlich zeigten die Araber reges Interesse an den Fremden Kulturen und deren Traditionen bzw. Überlieferungen. Um wissenschaftliche Diskurse überhaupt erst zu ermöglichen, war eine Arabisierung der annektierten Kulturen notwendig. Besonders die Abbasidendynastie war bestrebt, mit dem Arabischen eine universelle Hochsprache zu schaffen, von welcher der Wissenschaftsbetrieb nur profitieren sollte. Die Abbasidenherrscher des 9. Jahrhunderts förderten den Fortschritt, indem sie die Übersetzungstätigkeit ins Zentrum der wissenschaftlichen Betätigung stellten. Dies geschah hauptsächlich im 825 gegründeten *Bait al-Hikma*, dem berühmten Haus der Weisheit und der bekanntesten Übersetzungsstätte im arabischen Reich. Es ist dieser Gründung zu verdanken, dass arabische Gelehrte in Gemeinschaft ihrer Arbeit nachgehen konnten. So schufen sie Erkenntnisse, die heute noch Gültigkeit besitzen und das Europa des Mittelalters und der Neuzeit verändern sollte. Nicht nur astronomische und medizinische Meilensteine wurden in dieser Zeit in Arabien gesetzt, von denen Europa noch lange zehren sollte. Auch die Studien der Geographie und Mathematik erlebten eine Blütezeit. So ist es etwa *al-Chwarizmi* zu verdanken, dass SchülerInnen sich heute mit Algebra und Algorithmen befassen können, oder dass sich kein Europäer mehr mit den umständlichen römischen Zahlen plagen muss. Daneben war *al-Chwarizmi* auch als Übersetzer tätig. Er unterfertigte beispielsweise die bekannteste Übersetzung von Ptolemaios' Handbuch zur Geographie und schuf damit die Grundlage für die muslimische Weltanschauung. *Al-Chwarizmis* Tätigkeit und Erfolge bewiesen ebenso wie jene von berühmten Gelehrten wie Ibn Sina, dass die arabische Wissenschaft vor allem vielfältig war. Sie nutzte Einflüsse aus der indischen, persischen und griechischen Kultur und bildet mit deren Hilfe moderne und revolutionäre Konzepte aus. Dabei waren arabische Gelehrte an allen Bereichen der Wissenschaft interessiert. Sie erbauten Observatorien, gründeten Hospitäler, übersetzten Aristoteles ebenso wie Ptolemaios und vermengten Elemente der asiatischen Lehren mit ihren eigenen Erkenntnissen. Die Araber demnach auf „Archivare des Wissens“ zu reduzieren, ist bei Weitem zu kurz gegriffen. Ganz im Gegenteil waren sie selbst als Wissenschaftler und Forscher tätig. Besonders bemerkenswert ist nicht allein ihre Quellenarbeit mit antiken Schriften, sondern auch ihre enge Zusammenarbeit mit christlichen Gelehrten. So war etwa der erste Leiter des *Bait al-Hikma* ein nestorianischer Christ.

Die friedliche Koexistenz zwischen den beiden Kulturen in der Frühzeit ist damit wohl eindeutig bewiesen.

Auch *Ibn Shaddad* selbst profitierte noch im 12. Jahrhundert von diese Entwicklungen. Bedingt durch die Vielfältigkeit der arabischen Literatur fällt es einigermaßen schwer, seine Geschichte über den Ayyubidensultan *Salah ad-Din* einem Genre zuzuordnen. Seiner Schrift geht die langwierige Entwicklung der arabischen Historiographie als eigenständige Literaturgattung voraus. Diese basiert auf der Weiterentwicklung der *sira* (Lebensdarstellungen berühmter Persönlichkeiten) hin zu traditionellen und kulturgeschichtlichen Werken, die oftmals Produkte der *adab*-Kultur waren. *Adab*-Literatur stellte stets den Anspruch, Wissen auf einem hohen Niveau zu überliefern. Nicht umsonst bezeichnet der *adib* einen Gelehrten, der sich der Werte, Normen und Grundregeln seiner Profession bewusst ist und diese auch verkörpert. *Ibn Shaddad* ist selbst ein Gelehrter des 12. Jahrhunderts, der in diesem Sinne getrost als *adib* bezeichnet werden kann.

Zu seiner Zeit herrscht im arabischen Reich großer Aufruhr. Die Kreuzfahrerherrschaften sind bereits eingerichtet. Die politische Situation im Orient ist verfahren. Lokale Herrscher regieren weitgehend unabhängig vom Kalifat. Die muslimische Einheit scheint zerstört. Der *Jihad* als impulsgebender Antrieb zur Verteidigung des eigenen Gebietes gegen die fränkischen Eindringlinge ist einer pragmatischen Bündnispolitik gewichen. Oftmals bilden Muslime und Franken Zweckallianzen, die sich teilweise gegen andere Muslime richten. Den Muslimen fehlt es offenbar an einem charismatischen Anführer, der die zerstrittenen Fraktionen einigen kann und den Muslimen so die ideologische Überlegenheit dem Christentum gegenüber verleihen kann. Erst mit Zengi, seinem Nachfolger *Nur ad-Din* und in weitere Folge *Saladin* gelang dieses Kunststück. Alle drei vereinten Charisma, Führungspotential und die nötige Entschlossenheit für militärische Aktionen in einer Person. Während das christliche Kreuzfahrergebiet im Begriff war, sich im (Nachfolge-)Streit selbst aufzureiben, eroberten Zengi und seine Nachfolger Teile Syriens und Ägyptens zurück. Mit ihnen erfuhr auch der *Jihad* einen erneuten Aufschwung. Die Franken blieben solange untätig, bis *Saladin* infolge des Sieges bei Hattin 1187 die Kreuzreliquie für die Muslime eroberte und Jerusalem einnahm. Aus der scheinbaren Schockstarre aufgerüttelt, rief der Papst zum Dritten Kreuzzug auf. Die großen Monarchen Europas leisteten diesem Folge und zogen in Richtung der Levante.

Ibn Shaddad verfasste zum Leben des *Saladin* eine Biographie. Tatsächlich kann sein Werk als echte, arabische Biographie gewertet werden, denn obwohl er mit einer panegyrisch anmutenden Huldigung an *Saladins* Person beginnt, geht er in der Folge chronologisch vor. Seine Beschreibungen fokussieren sich auf die Taten, Erfolge und Erlebnisse des Sultans und liefern somit eine zusammenhängende, vielschichtig Darstellung von dessen Leben. Auf den ersten Blick mag das Werk im Vergleich zu den anekdotenreichen Schriften von *Usama Ibn Munqidh* oder *Ibn Jubayr* als dürftige Quelle zur Bewertung des fränkischen Fremden erscheinen. Bei genauerem

Hinsehen jedoch ist es gerade diese Objektivität einer Biographie in Verbindung mit den panegyrischen Elementen, die eine umso genauere Studie erlaubt.

Die Konstruktion des Fremden ist bei Weitem keine moderne Erscheinung. Schon die antiken Autoren nahmen das Fremde im Gegensatz zum Eigenen wahr und beschäftigten sich damit. Die moderne Wissenschaft mag die Konstruktion des *Anderen* zwar als *othering* definiert haben. Doch schon griechische Historiographen schufen Identitäten über Differenzen zwischen Kulturen und Völkern. Wer hier nur an Herodot und seine Nachfolger denkt, hat weit gefehlt. Wie so oft war es bereits Homer, der die Griechen von den *barbaroi* abgrenzte, von jenen, die der griechischen Sprache nicht mächtig waren. Somit konnten sie auch keine Griechen sein. Der zunächst wertfreie Begriff des Barbaren wurde durch die Perserkriege um eine politische Ebene erweitert. Sukzessive wurde er mit negativen Assoziationen konnotiert, bis der zivilisierte, gebildete Grieche schließlich dem rohen Barbaren gegenüberstand. Diese Ansichten übernahmen später auch die Römer. Grundsätzlich galt: Je weiter und nördlicher vom urbanen Kern des antiken Reiches das fremde Volk entfernt war, desto barbarischer wurde es gesehen. Römische Autoren wie etwa *Caesar* oder *Tacitus*, aber auch *Seneca* oder *Plinius* befassten sich mit den vermeintlichen Barbaren. Sie filterten Charakteristika, die sie von den eigenen Leuten unterschieden und ihr Barbarentum untermauerten. Nicht alle Darstellungen waren nur negativ behaftet. Vor allem die Tapferkeit und der Mut der Nordvölker galten schon in der Antike als bewundernswert. Ihr standen die Einfachheit der Sitten und des Geistes gegenüber, die den Nordvölkern nachgesagt wurde.

Bedenkt man nun die Vertrautheit der arabischen Gelehrten mit antiken Quellen, liegt die These nahe, dass mancherlei Ansicht und Vorurteil dem Norden gegenüber aus griechisch- römischen Federn stammt. So übernahmen die Araber etwa die Klimatheorie von den Griechen, demzufolge das Klima großen Einfluss auf den Charakter und die Entwicklung eines Volkes hat. Der nördliche Erdbewohner weise eine bestimmte Charakterisierung und ein eindeutiges Aussehen auf. Wie schon in der Antike geht auch der arabische Gelehrte davon aus, dass das nördliche Klima kampflustige und hellhäutige Völker hervorbringt. Mehrere antike Autoren beschrieben die äußerlichen Merkmale der Germanen oder Gallier, ihre helle Haut, ihre blauen Augen und roten Haare. Die Größe ihrer Körper und ihre Muskelmasse ließen sie einschüchternd wirken. Diese Topoi finden sich in den geographischen Studien der arabischen Gelehrten wieder. Die Nordvölker seien dem klugen, gemäßigten Gemüt der Araber eindeutig unterlegen. Gelehrte wie *al- Masudi* vertraten diese Sichtweise in ihren geographischen Studien und wurden von späteren Autoren nachgeahmt.

Die meisten Stereotype sind in der arabischen Gesellschaft trotz der teilweise friedlichen Koexistenz fest etabliert. Beim Vergleich der antiken Quellen mit den arabischen geographischen Studien und *Ibn Shaddads* Geschichte zu *Saladin* lässt sich dies klar feststellen. Die Ergebnisse der Betrachtungen sollen hier nun kurz zusammengefasst werden.

Die Darstellung des tapferen, hellhäutigen und rothaarigen Kriegers, die aus antiken Quellen bereits bekannt ist, findet sich auch bei *Ibn Shaddad*. Immer wieder beschreibt er mutige fränkische Soldaten, die auch alleine einer Übermacht entgentreten und sich in heftigen

Kämpfen wacker schlagen. Jedoch ist festzustellen, dass selbst der tapferste Kämpfer den gottgewollten muslimischen Sieg auf lange Sicht nicht verhindern kann. Den Mut der Franken anzuerkennen kostet *Ibn Shaddad* offenbar keine Mühe. Ebenso verweist er aber auch auf die fränkische Arroganz und den Übermut, sobald sie sich in Sicherheit wähnen.

Über die Religion der Christen sind nur bedingt Informationen vorhanden. Aufgrund der vermeintlichen Überlegenheit des islamischen Glaubens dem Christentum gegenüber herrschte kein Interesse an der anderen, primitiveren Religion. Jene Dinge, die von den Christen bekannt waren, waren eine Folge des langen Zusammenlebens und der Tätigkeit einzelner Gelehrter. So wussten die Muslime beispielsweise über die Bedeutung des Kreuzzeichens für die Christen Bescheid, ohne je wirklich über das Kreuz an sich nachzudenken. Mit zunehmender Kampftätigkeit nahm das Kreuz die Bedeutung eines Symbols der Eroberung an. Auch die Bedeutung Jerusalems für das Christentum war den Muslimen offenbar bekannt. Nicht umsonst nahmen sie die heilige Stadt wohl ein und verhandelten lange Zeit über die darin befindlichen Christen. Die Muslime nutzten ihr Wissen geschickt aus, um die Christen auf psychologischer Ebene zu treffen. Die Symbolhaftigkeit von Siegen und Niederlagen, Bannern und Gestik war beiden Parteien bekannt und wurde auch militärisch genutzt.

Zwischen den beiden Parteien kam es zwangsläufig immer wieder zu Kontakt und kulturellem Austausch. Nicht nur ob des langen Zusammenlebens mit den orientalisierten Franken aus den Kreuzfahrerherrschaften, sondern auch durch das ständige Aufeinandertreffen in Schlachten waren die Muslime und Franken gewissermaßen gezwungen, einander zu begegnen. Nicht immer waren diese Begegnungen von militärischer und feindlicher Natur. An einigen Stellen betont *Ibn Shaddad* die Müdigkeit der Soldaten, die nicht mehr gegeneinander kämpfen wollen. Je länger man beispielsweise bei Belagerungen auf engem Raum miteinander lebt und kämpft, desto weniger schien ihnen das gegenseitige Töten verständlich. Auch Freundschaften zwischen Muslimen und Franken werden bei *Ibn Shaddad* belegt. Diese entstehen an den verschiedensten Orten, etwa im Soldatenlager oder auch unter Adeligen. *Ibn Shaddad* belegt beispielsweise den respektvollen, freundschaftlichen Umgang zwischen König Richard I. und *Saladins* Vermittler und Bruder *al-Adil*. Auch bei ihm ist zu lesen, dass Freundschaften zwischen Muslimen und Franken jedoch meist nur mit einer elitären Minderheit möglich sind. Die orientalischen Franken scheinen dabei bevorzugt zu werden, da sie oftmals die Überlegenheit der arabischen Kultur erkannt haben und sich ebenso dem Studium der muslimischen Traditionen widmen wie arabische Gelehrte. Besonders beliebt sind jene Franken, die sich von Muslimen über deren Kultur unterrichten lassen und mit anderen Muslimen über den Koran diskutieren können. *Ibn Shaddad* belegt eine solche Bekanntschaft zwischen *Saladin* und einem fränkischen Adeligen, dem es gestattet wird ob seines hohen Bildungsgrades mit *Saladin* über die Unterschiede der Religionen zu diskutieren. Wie in allen anderen Quellen zum Zusammenleben zwischen Franken und Arabern betont aber auch er, dass eine solche Freundschaft nur bis zu einem gewissen Grad möglich sei, weil die christlichen Franken durch ihren Glauben stets unterlegen sind.

Die Darstellung der fränkischen Adeligen ist stets abhängig von der Rolle des jeweiligen Frankenherrschers. So werden fränkische Monarchen, die in Kontakt mit *Saladin* stehen, positiv

und respektvoll beschrieben. Vor allem Richard I. Löwenherz scheint für den Sultan ein würdiger Gegner zu sein. Ein solch hohes Lob wird nicht allen Adeligen zuteil. Anderen begegnet *Ibn Shaddad* völlig neutral, als hätte er weder Interesse an deren Funktion, noch an deren Person. Wann immer er jedoch Klugheit und Mut in einem Herrscher erkennt, beschreibt er diese offen. So nennt er beispielsweise Konrad von Montferrat einen klugen und bedeutenden Mann und anerkennt dessen militärische Expertisen. Gänzlich negativ hingegen wird Reynald von Châtillon beschrieben. Dieser zieht den Hass *Saladins* auf sich, als er eine Karawane trotz Waffenruhe überfällt. *Ibn Shaddad* empört sich oftmals über ihn und bezeichnet seine Ermordung durch *Saladin* als gerechte Strafe Gottes.

Der Titel dieser Arbeit lautet nicht von ungefähr „*Gott möge sie verfluchen*“. Die Aussage fasst kurz und prägnant die Bewertung der Franken aus muslimischer Sicht zusammen. Einerseits gelten sie als primitive Barbaren, die niemals dem muslimischen Ideal einer gebildeten Person gleichkommen können. Sie gelten als Eindringlinge, die seltsame Traditionen in das arabische Gebiet bringen und sich in einem fremden Reich einnisten. Zugleich handelt es sich bei diesem Satz um eine Phrase, die in der arabischen Literatur über die Franken gang und gebe ist. Ob sie gänzlich ernst zu nehmen ist, darf an manchen Stellen bezweifelt werden. Die lang andauernde Koexistenz beweist, dass zwischen Franken und Muslimen Kontakt herrschte und die Kulturen sich gegenseitig beeinflussten.

6. Quellen- und Literaturverzeichnis

6.1 Hauptquelle

Ibn Shaddad. Saladin.: RICHARDS, D.S.. The Rare and Excellent History of Saladin by Baha al-Din Ibn Shaddad translated by D.S. Richards. 2016, New York (Routledge).

6.2 Primärquellen

Al- Andalus. Book of the Categories of Nations.: SAID AL-ANDALUSI. Book of the Categories of Nations. In: Science in the Medieval World. Salem, Sema'an I., Kumar, Alok (Hrsg.). 1991, Austin.

Al- Masudi. Les Prairies d'Or.: AL-MASUDI. Les Prairies d'Or. Vol 3. In: Société Asiatique, Collection d'ouvrages orientaux. Meynard, de Charles Barbier (Hrsg. & Übersetzer). 1861, Paris.

Caes. de bel. Gall.: CAESAR, commentariorum libri VII de bello Gallico. Liber I, V, VI, VII. Gefunden auf: URL: <http://www.thelatinlibrary.com/caesar/> (aufgerufen am 19. April 2018)

Hom. Ilias.: HOMER, Ilias. 2. Gesang.

Plin. nat. hist.: PLINIUS MAIOR, naturalis historia. Gefunden auf: URL: <http://www.thelatinlibrary.com/pliny1.html> (aufgerufen am 19. April 2018)

Plin.Min. ep.: PLINIUS MINOR, epistularum libri decem. Gefunden auf: URL: <http://www.thelatinlibrary.com/pliny.html> (aufgerufen am 19. April 2018)

Sen. de prov.: SENECA, de providentia. Gefunden auf: URL: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.prov.shtml> (aufgerufen am 20. April 2018)

Sen. de ira.: SENECA, de ira. Liber I. Gefunden auf: URL: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.ira1.shtml> (aufgerufen am 20. April 2018)

Tac. Germ.: TACITUS, de origine et situ Germanorum. Gefunden auf: URL: <http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.ger.shtml> (aufgerufen am 19. April 2018)

Vel.Pat. hist. Rom.: VELLEIUS PATERCULUS, Historiae Romanae. Gefunden auf: URL: <http://www.thelatinlibrary.com/vell.html> (aufgerufen am 20. April 2018)

6.3 Sekundärliteratur

Adel, Elmi, Taromi-Rad. Hadith.: ADEL, Gholami Haddad, ELMI, Mohammad Jafar, TAROMI-RAD, Hassan (Hrsg.). Hadith: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam. 2012, London, (EWI Press Ltd).

Adel, Elmi, Taromi-Rad. History & Historiography.: ADEL, Gholami Haddad, ELMI, Mohammad Jafar, TAROMI-RAD, Hassan (Hrsg.). History & Historiography: An Entry from Encyclopedia of the World of Islam. 2012, London (EWI Press Ltd.).

Bauer. Simone de Beauvoir.: BAUER, Nancy. Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism. 2001, New York (Columbia University Press).

- Brather. Ethnische Interpretation.:** BRATHER, Sebastian. Ethnische Interpretation in der Frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen. 2004, Berlin (De Gruyter).
- Brons. Othering.:** BRONS, Lajos. Othering, an Analysis. 2015. In: Transcience, a Journal of Global Studies 6. S. 69-90.
- Burschel, Marx. Reinheit.:** BURSCHEL, Peter, MARX, Christoph (Hrsg.). Reinheit. 2011, Wien/Köln/Weimar (Böhlau Verlag).
- Catlos. Muslims of Medieval Latin Christendom.:** CATLOS, Brian. A. Muslims of Medieval Latin Christendom. c. 1050 - 1614. 2014, Cambridge (Cambridge University Press).
- Christie. Al- Sulami.:** CHRISTIE, Niall. Christie, Niall (Hrsg. & Übersetzer). A Translation of Extracts from the *Kitab al-Jihad* of 'Ali ibn Tahir Al-Sulami (d. 1106). 2001. Gefunden auf: <http://www.arts.cornell.edu/prh3/447/texts/sulami.html> (eingesehen am 16.04.2018)
- Christie. Muslims and Crusaders.:** CHRISTIE, Niall. Muslims and Crusaders: Christianity's Wars in the Middle East, 1095-1382. 2014, London (Routledge).
- Cobb. Der Kampf ums Paradies.:** COBB, Paul. Der Kampf ums Paradies: Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge. 2014, Darmstadt (Philipp von Zabern- Verlag).
- Fabian. The other revisited.:** FABIAN, Johannes. The other revisited. Critical afterthoughts. In: Anthropological Theory. 2006, London (Sage Publications).
- Fischer- Tiné. Postcolonial Studies.:** FISCHER- TINÉ, Harald. Postcolonial Studies. In: European History Online.
- Fraesdorff. Der Barbarische Norden.:** FRAESDORFF, David. Der Barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau. 2005, Berlin (De Gruyter).
- Freely. Aladdin's Lamp.:** FREELY, John. Aladdin's Lamp. How Greek Science came to Europe through the Islamic World. 2009, New York (Alfred A. Knopf).
- Ganter. Stereotype und Vorurteile.:** GANTER, Stephan. Stereotype und Vorurteile. Konzeptualisierung, Operationalisieren und Messung. 1997, Mannheim.
- Geert. Arabisch-islamische Philosophie.:** GEERT, Hendrich. Arabisch- islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart. 2011, Frankfurt (Campus Verlag). 2. Auflage.
- Geldsetzer. Frauen auf Kreuzzügen.:** GELDSETZER, Sabine. Frauen auf Kreuzzügen. 1096-1291. 2003, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Gibb. Ibn al-Qalanisi.:** GIBB, Hamilton A.R. Hrsg. & Übersetzer). Ibn al-Qalanisi. The Damascus Chronicle of the Crusades. 2002, New York (Dover Publications, Nachdruck).
- Glei, Seidel. Das lateinische Drama der Frühen Neuzeit.:** Glei, Reinhold F., Seidel, Robert (Hrsg.). Das lateinische Drama der Frühen Neuzeit. Exemplarische Einsichten in Praxis und Theorie. Tübingen, 2008 (Niemeyer Verlag). S. 2 (Einleitung).
- Godley. Herodotus.:** GODLEY, A.D. Herodotus, with an English translation. 1920, Cambridge (Harvard University Press).

- Günther. Ibn Jubayr.:** GÜNTHER, Regina (Hrsg. & Übersetzerin). Ibn Dschubair. Tagebuch eines Mekkapilgers. 1985, Stuttgart (Thienemann/Edition Erdmann).
- Hage. Das orientalische Christentum.:** HAGE, Wolfgang. Das orientalische Christentum. 2007, Stuttgart (Kohlhammer Verlag).
- Hebel. Arabische Kultur und europäisches Mittelalter.:** HEBEL, Hans- Peter. Arabische Kultur und europäisches Mittelalter. 2013, München (BücherWerkStatt).
- Herzog. Geschichte und Imaginaire.:** HERZOG, Thomas. Geschichte und Imaginaire. Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sinat Baibars in ihrem soziologisch-politischen Kontext. 2006, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag).
- Hillenbrand. The Crusades.:** HILLENBRAND, Carole. The Crusades: Islamic Perspectives. 1999, Edinburgh (Edinburgh University Press).
- Hinton. Stereotypes, Cognition and Culture.:** HINTON, Perry R. Stereotypes, Cognition and Culture. 2000, Hove (Psychology Press).
- Kessler. Richard Löwenherz.:** KESSLER, Ulrike. Richard Löwenherz: König, Kreuzritter, Abenteurer. 1995, Wien.
- Khanmohamadi.:** KHANMOHAMADI, Shirin A. In the Light of Another's World. European Ethnography in the Middle Ages. 2014, Philadelphia (University of Pennsylvania Press).
- Kirchner. Tacitus.:** KIRCHNER, Roderich. Sentenzen im Werk des Tacitus. 2001, Stuttgart (Franz Steiner Verlag).
- Kish. A Source Book in Geography.:** KISH, George. A source Book in Geography. 1978, Cambridge (Harvard University Press).
- Klein. Handbuch Biographie.:** KLEIN, Christian (Hrsg.). Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien. 2009, Stuttgart (J.B. Metzler).
- Koefoed. Practical orientalism.:** KOEFOED, Lasse, HALDRUP, Michael, SIMONSEN, Kirsten. Practical orientalism - Bodies, everyday life and the construction of otherness.
- Lerch. Die Welten des Islam.:** LERCH, Wolfgang Günther. Die Welten des Islam. Eine Kultur zwischen Wandel und Beharrung. 2015, Berlin (Frank&Timme GmbH).
- Lev. Saladin in Egypt.:** LEV, Yaacov. Saladin in Egypt. In: The Medieval Mediterranean. Whitby, Michael, Magdalino, Paul, Kennedy, Hugh, Abulafia, David, Arbel, Benjamin, Meyerson, Mark (Hrsg.). Vol. 21. 1999, Leiden (Brill).
- Lewis. The Muslim Discovery of Europe.:** LEWIS, Bernard. The Muslim Discovery of Europe. 1982, London (Phoenix Press).
- Maalouf. Der Heilige Krieg.:** MAALOUF, Amin. Der Heilige Krieg der Barbaren: die Kreuzzüge aus Sicht der Araber. 2003, München (Dt. Taschenbuch-Verlag).
- Madden. The Concise History of the Crusades.:** MADDEN, Thomas F. The Concise History of the Crusades. 2014, Latham (Rowman & Littlefield). 3. Auflage.
- Meri. Medieval Islamic Civilization.:** MERI, Josef W. (Hrsg.). Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia. 2006, London (Routledge). Vol 1. Index A-K.

- Möhring. Saladin.:** MÖHRING, Hannes. Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138 - 1193. 2005, München (C.H.Beck).
- Niedermayr. Edle Wilde und Grausame Barbaren.:** NIEDERMAYR, Hermann. Edle Wilde und Grausame Barbaren. Begegnung und Umgang mit dem Fremden im Spiegel lateinischer Texte. 2005, Wien (Hölder- Pichler- Tempsky). In: Latein in unserer Zeit. Lachawitz, Günther, Müller, Werner (Hrsg.).
- Ohnacker. Die Entwicklung des Begriffs barbarus.:** OHNACKER, Elke. Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus. Ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte. 2003, Münster (LIT Verlag).
- Pelner, Jones. Handbook to Life in the Medieval World.:** PELNER Cosman, Madeleine, JONES, Linda G. Handbook to Life in the Medieval World. 2008, New York (Facts on File). Band 1-3.
- Rana. Geographical Thought.:** RANA, Lalita. Geographical Thought. A Systematic Record of Evolution. 2008, Neu Delhi (Concept Publishing).
- Robinson. Islamic Historiography.:** ROBINSON, Chase F. Islamic Historiography. 2003, Cambridge (Cambridge University Press).
- Roger, Richards. Arabic Literature in the Post- Classical Period.:** ROGER, Allen, Richards, D.S. (Hrsg.). Arabic Literature in the Post- Classical Period. 2006, Cambridge (Cambridge University Press).
- Rohe. Das islamische Recht.:** ROHE, Mathias. Das islamische Recht. Eine Einführung. 2013, München (C.H. Beck).
- Rosenthal. A History of Muslim Historiography.:** ROSENTHAL, Franz. A History of Muslim Historiography. 1968, Leiden (E.J. Brill).
- Rotter. Ibn Munqidh.:** ROTTER, Gernot (Hrsg. & Übersetzer). Usama Ibn Munqidh. Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere. Lenningen 2004 (Erdmann).
- Rudyard. Chivalry.:** RUDYARD, Susan Janet. Chivalry, knighthood and war in the middle ages. 1999, University of the South Press.
- Said. Orientalism.:** SAID, Edward. Orientalism. 1978, New York (Pantheon Books).
- Salem, Kumar. Science in the Medieval World.:** SALEM, Sema'an I., KUMAR, Alok (Hrsg.). Science in the Medieval World. 1991, Austin (University of Texas Press).
- Schaffrick, Willand. Theorien und Praktiken der Autorenschaft.:** SCHAFFRICK, Matthias, WILLAND, Marcus (Hrsg.). Theorien und Praktiken der Autorenschaft. 2014, Berlin (De Gruyter).
- Scheck, Odenthal. Syrien.:** SCHECK, Frank Reiner, ODENTHAL, Johannes. Syrien. Hochkulturen zwischen Mittelmeer und Arabischer Wüste. 2011, Köln (Dumont).
- Scott, Starkey. Encyclopedia of Arabic Literature 1.:** SCOTT Meisami, Julie, STARKEY, Paul. Encyclopedia of Arabic Literature. 1999, London (Routledge). Band 1.
- Scott, Starkey. Encyclopedia of Arabic Literature 2.:** SCOTT Meisami, Juli, STARKEY, Paul (Hrsg.). Encyclopedia of Arabic Literature. 1998, London (Routledge). Vol 2.
- Sezgin. Geschichte des Arabischen Schrifttums.:** SEZGIN, Fuat. Geschichte des Arabischen Schrifttums. 1967, Leiden (E.J. Brill). Band 1.

- Stangor. Stereotype and Prejudice.:** STANGOR, Charles. Stereotype and Prejudice: Essential Readings. 2000, Hove (Psychology Press).
- Staszak. Other:** STASZAK, Jean- Francois. Other/otherness. In: International Encyclopedia of Human Geography. 2008, Elsevier.
- Steinacher. Rom und die Barbarenvölker.:** STEINACHER, Roland. Rom und die Barbarenvölker im Alpen - und Donaauraum. 300-600. 2017, Stuttgart (Kohlhammer).
- Vielberg, Dummer. Der Fremde.:** VIELBERG, Meinolf, Dummer, Jürgen (Hrsg.). Der Fremde - Freund oder Feind? Überlegungen zu dem Bild des Fremden als Leitbild. 2004, München (Franz Steiner Verlag).
- Wiedl. Da'wa.:** WIEDL, Nina. Da'wa - der Ruf zum Islam in Europa. 2008, Berlin (Verlag Hans Schiler).
- Wolffe. Religion in History.:** WOLFFE, John. Religion in History: Conflict, Conversion and Coexistence. 2004, London (Manchester).
- Worth. Gunpowder.:** WORTH, Richard. Gunpowder. 2004, Philadelphia (Chelsea House Publishers).
- Zacour, Hazard. The Impact of the Crusades.:** ZACOUR, Norman R., HAZARD, Harry W. (Hrsg.). The Impact of the Crusades on the Near East. In: A History of the Crusades. Setton, Kenneth M. 1985, Madison (The University of Wisconsin Press). Vol. 5.
- Zehetmair. Der Islam.:** ZEHETMAIR, Hans (Hrsg.). Der Islam: Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog. 2005, Wiesbaden (Springer Verlag).

4.4 Internetquellen

URL: https://www2.hu-berlin.de/transcience/Vol6_No1_2015_69_90.pdf (eingesehen am 06.05.2018)

URL: www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp3-22.pdf. (eingesehen am 06.05.2018).

URL: <http://ieg-ego.eu/en/threads/theories-and-methods/postcolonial-studies> (eingesehen am 06.05.2018)

URL: <http://sciencev1.orf.at/news/146963.html> (eingesehen am 07.05.2018)

URL: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-seminararbeit-bei-professor-hegel-11311172.html> (eingesehen am 07.05.2018)

URL: <http://www.arts.cornell.edu/prh3/447/texts/sulami.html> (eingesehen am 16.04.2018)