

Darstellungen Saladins vom 12. Jahrhundert bis in die Gegenwart

Vergleich zeitgenössischer Quellen und literarischer Adaptionen des Sultans

Dozentin: Univ. Prof. MMag. Dr. Christina Antenhofer

SS 2020

Fachbereich Geschichte

Eingereicht von:

Michael Schmidberger

01520020

michael.schmidberger@stud.sbg.ac.at

Egger-Lienz-Gasse 3

5020 Salzburg

Eingereicht am: 11.01.2021

Inhaltsverzeichnis

<u>ABSTRACT</u>	3
<u>1. EINLEITUNG</u>	4
<u>2. FORSCHUNGSSTAND</u>	9
<u>3. ORIENTALISMUS UND ORIENTALISMUSKRITIK</u>	18
3.1 EDWARD SAID – DAS KONZEPT DES ORIENTALISMUS	18
3.2 KRITIK AN SAIDS KONZEPT DES ORIENTALISMUS	25
<u>4. DARSTELLUNGEN SALADINS IN ZEITGENÖSSISCHEN QUELLEN</u>	27
4.1 DIE WICHTIGSTEN ZEITGENÖSSISCHEN QUELLEN ZUM LEBEN SALADINS	27
4.1.1 ARABISCHE QUELLEN	27
4.1.2 CHRISTLICHE QUELLEN	30
4.2 DARSTELLUNGEN SALADINS IN QUELLEN UNDEREIGNISSEN	31
4.2.1 SALADINS EROBERUNGEN 1187	31
4.2.2 SALADIN UND RICHARD I. VON ENGLAND – WAHRNEHMUNG SALADINS IM ZUGE DES DRITTEN KREUZZUGES	48
4.3 ZEITGENÖSSISCHE BESCHREIBUNGEN DES CHARAKTERS SALADINS	57
4.3.1 SALADIN ALS FEIND UND VERFOLGER DER CHRISTENHEIT	57
4.3.2 SALADIN ALS KÄMPFER FÜR DEN ISLAM	60
4.3.3 SALADINS RITTERLICHKEIT IN ARABISCHEN QUELLEN	63
4.3.4 CHRISTLICHE WAHRNEHMUNG SALADINS ALS „EDLER HEIDE“	79
4.3.5 SALADINS TOLERANZ GEGENÜBER DER AUSÜBUNG ANDERER RELIGIONEN	84
<u>5. DIE WAHRNEHMUNG SALADINS NACH SEINEM TOD BIS IN DIE GEGENWART</u> ...	87
5.1 ERINNERUNG AN SALADIN IN ARABISCHEN LÄNDERN	87
5.2 ERINNERUNG AN SALADIN IN EUROPÄ	93
5.2.1 SALADIN IN DON JUAN MANUELS „EL CONDE LUCANOR“ (1335)	96
5.2.2 SALADIN IN DANTE ALIGHIERIS „DIVINA COMMEDIA“ (1321)	97
5.2.3 SALADIN IN GOTTHOLD EPHRAIM LESSINGS „NATHAN DER WEISE“ (1179)	98
5.2.4 SALADIN IN SIR WALTER SCOTTS „DER TALISMAN“ (1825)	99
<u>6. DARSTELLUNG SALADINS IN ROMANEN VOM 19. JAHRHUNDERT BIS ZUR GEGENWART</u>	100
6.1 DARSTELLUNG SALADINS IN SIR WALTER SCOTTS „DER TALISMAN“ (1825)	100
6.2 DARSTELLUNG SALADINS IN JAN GUILLOUS „DER KREUZRITTER. VERBANNUNG“ (2009) ..	121
6.3 DARSTELLUNG SALADINS IN TARIQ ALIS „THE BOOK OF SALADIN“ (1998)	143
6.4 DARSTELLUNG SALADINS IN JACK HIGHTS „HOLY WAR. BOOK THREE OF THE SALADIN TRILOGY“ (2013)	164
<u>7. ZUSAMMENFASSUNG</u>	179

BIBLIOGRAPHIE	185
QUELLEN.....	185
LITERATUR	186
ONLINE-LITERATUR.....	188

Abstract

Ziel dieser Arbeit ist es zu untersuchen, wie sich die Wahrnehmung beziehungsweise Darstellung Saladins vom 12. Jahrhundert bis in die Gegenwart entwickelt hat. Dazu werden folgende Forschungsfragen behandelt: Wie wurde Saladin von muslimischen und christlichen Zeitgenossen dargestellt und inwiefern gab es Unterschiede, aber auch Überschneidungen zwischen den Darstellungen? Welches Bild wurde von ihm seit seinem Tod bis in die Gegenwart in Europa und in muslimischen Ländern verbreitet? Welche zeitgenössischen Beschreibungen Saladins lassen sich in den vier Romanen „Der Talisman“, „Der Kreuzritter. Verbannung“, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“ wiederfinden und wurden die Darstellungen Saladins eher von der christlichen oder der muslimischen zeitgenössischen Wahrnehmung des Sultans beeinflusst? Lassen sich Einflüsse des orientalistischen Diskurses in den vier Romanen beobachten und wirkt sich der orientalistische Diskurs auf die Darstellung der Eigenschaften Saladins aus?

Um die Fragen beantworten zu können, wird eine historische Diskursanalyse durchgeführt, die von den zeitgenössischen christlichen und muslimischen Darstellungen Saladins über seine allgemeine Wahrnehmung ab dem Zeitpunkt seines Todes bis zum Bild Saladins in den vier Romanen „Der Talisman“, „Der Kreuzritter. Verbannung“, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“ reicht.

Die Analyse hat gezeigt, dass Saladin in muslimischen Quellen primär als Kämpfer für den Islam und als Mensch mit ritterlichen Eigenschaften dargestellt wurde, während er auf christlicher Seite vor allem als Feind und Verfolger der Christenheit beschrieben wurde. Nach seinem Tod erinnerte man sich in muslimischen Ländern an ihn weiterhin vor allem in seiner Rolle als Verteidiger des Glaubens, während sich sein Bild in Europa hin zur Wahrnehmung als „edler Heide“ wandelte. In „Der Talisman“ (1825) bezog sich Sir Walter Scott primär auf christliche Quellen, während in „Der Kreuzritter. Verbannung“ (2009), „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ (2013) und „The Book of Saladin“ (1998) vorwiegend muslimische Überlieferungen die Darstellung Saladins beeinflussten. Das Bild, das von ihm in den Romanen vermittelt wird, ähnelt sich aber trotzdem in allen vier Werken. Er wird als edler Sultan präsentiert, der sich durch Großzügigkeit, Religiosität, Worttreue und Großmut gegenüber seinen Feinden auszeichnet. „Der Talisman“ (1825) weist von allen Romanen die offensichtlichsten Einflüsse des Orientalismusdiskurses auf. In „The Book of Saladin“ (1998) und „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ (2013) beeinflusste der orientalistische Diskurs die Darstellung der muslimischen Frauen, aber nicht die Beschreibung Saladins und in

„Der Kreuzritter. Verbannung“ (2009) ließen sich keine Einflussnahmen des Orientalismusdiskurses beobachten.

1. Einleitung

Der muslimische Sultan Saladin gehört auch in der heutigen Zeit wahrscheinlich zu den bekanntesten Namen aus der Zeit der Kreuzzüge, weswegen es wenig verwundert, dass er immer wieder als bedeutende Figur in Videospielen, Büchern oder Filmen, die zur Zeit des Dritten Kreuzzuges spielen, vorkommt. „Age of Empires 2“, „Der Talisman“ und „Königreich der Himmel“ sind nur drei Beispiele für Unterhaltungsmedien, in denen der Sultan eine bedeutende Rolle für den Handlungsverlauf spielt. Aufgrund seiner weit reichenden Bekanntheit, die er immer noch in der Gegenwart besitzt, stellt sich die Frage, welche zeitgenössischen Berichte über ihn sein gegenwärtiges Bild am meisten beeinflusst haben. Ziel dieser Arbeit ist es anhand von vier belletristischen Werken, „Der Talisman“ (1825) von Sir Walter Scott, „Der Kreuzritter. Verbannung“ (2009) von Jan Guillou, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ (2013) von Jack Hight und „The Book of Saladin“ (1998) von Tariq Ali, zu untersuchen, welche Darstellungen Saladins von muslimischen und christlichen Zeitgenossen des Sultans sich in diesen Romanen wiederfinden lassen.

Die Arbeit soll die Frage beantworten, wie sich die Darstellung Saladins in christlichen und muslimischen Texten von seinen Lebzeiten bis in die Gegenwart entwickelt hat. Zu diesem Zweck werden vier Forschungsfragen behandelt werden. Als erstes, wie Saladin von muslimischen und christlichen Zeitgenossen dargestellt wurde und inwiefern es Unterschiede, aber auch Überschneidungen zwischen den Darstellungen gab. Zweitens soll untersucht werden, welches Bild von ihm seit seinem Tod bis in die Gegenwart in Europa und in muslimischen Ländern verbreitet wurde. Es wird dabei eine historische Diskursanalyse durchgeführt, um herauszufinden, wie sich die Wahrnehmung Saladins im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat. Die dritte Forschungsfrage beschäftigt sich damit, welche zeitgenössischen Beschreibungen Saladins sich in den vier Romanen „Der Talisman“¹, „Der Kreuzritter. Verbannung“², „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“³ und „The Book of Saladin“⁴ wiederfinden lassen und ob die Darstellungen Saladins eher von der christlichen oder der muslimischen zeitgenössischen Wahrnehmung des Sultans beeinflusst wurden. Als vierte Frage soll beantwortet werden, ob sich Einflüsse des orientalistischen Diskurses in den vier

¹ Walter SCOTT, Der Talisman, Berlin / Frankfurt am Main / Ullstein 1988 (1825).

² Jan GUILLOU, Der Kreuzritter. Verbannung, München 2009.

³ Jack HIGHT, Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy, London 2013.

⁴ Tariq ALI, The Book of Saladin. Book Two of the Islam Quintet, New York 1998.

Romanen beobachten lassen und ob sich der orientalistische Diskurs auf die Darstellung der Eigenschaften Saladins auswirkt. Ich beziehe mich dabei vor allem auf die Thesen, die Edward Said⁵ zum Orientalismus aufgestellt hat.

Die erste These dieser Arbeit ist, dass sich die Romane „Der Talisman“ und „Der Kreuzritter. Verbannung“, da sie aus der Sicht christlicher Protagonisten geschrieben sind, primär an den zeitgenössischen christlichen Quellen orientieren, während „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“, die von Saladin handeln, ihn den zeitgenössischen muslimischen Quellen entsprechend darstellen. Als zweite These wird angenommen, dass „Der Talisman“, „Der Kreuzritter. Verbannung“ und „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“, da sie von europäischen beziehungsweise amerikanischen Autoren verfasst wurden, Einflüsse des orientalistischen Diskurses aufweisen, während sich „The Book of Saladin“, als Werk eines Autors aus dem Nahen Osten, nicht als vom Orientalismus beeinflusst herausstellen sollte. Die dritte These ist, dass sich in den vier untersuchten Romanen zwar Einflüsse unterschiedlicher zeitgenössischer Quellen finden lassen, dass das Bild, welches von Saladin in den Werken gezeichnet wird, schlussendlich doch größtenteils übereinstimmt.

Die zeitgenössischen Darstellungen werden dabei dahingehend untersucht, wie Saladin während bestimmter Ereignisse beschrieben wurde und wie sich die Beschreibungen desselben Geschehens in den verschiedenen Quellen unterschieden oder ähnelten. Außerdem wird dargelegt, welche Eigenschaften Saladin von muslimischen und christlichen Zeitgenossen zugeschrieben wurden. Ich stütze mich dabei vor allem auf zwei der bedeutendsten zeitgenössischen Quellen zum Leben des Sultans. Als arabische Quelle wird die englische Übersetzung „The Rare and Excellent History of Saladin“⁶ von Baha ad-Din Yusuf ibn Rafi ibn Shaddads Werk „al-Nawadir al-Sultaniyya wa'l-Mahasin al-Yusufiyya“ (122(herangezogen. Als Quelle für die christliche Sichtweise auf Saladin wird Helen J. Nicholsons englische Übersetzung von „Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi“⁷ (13. Jh.) dienen. Diese beiden Quellen bieten die umfassendsten und kontinuierlichsten Beschreibungen der Taten und des Lebens Saladins. Als weitere Übersetzungen arabischer Quellen zu Saladins Handlungen und seinen Charaktereigenschaften werden außerdem Francesco Gabrielis⁸ Übersetzungen arabischer Quellen zu den Kreuzzügen herangezogen. Zur christlichen Wahrnehmung Saladins während und nach der Schlacht von Hattin und bei der Eroberung

⁵ Edward W. SAID, Orientalismus, Berlin / Frankfurt am Main / Wien 1981.

⁶ Baha al-Din Yusuf ibn Rafi IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin : or al-Nawādir al-Sūltāniyya wa'l-Mahāsin al-Yūsufiyya, Aldershot u.a. 2001.

⁷ o.A. Chronicle of the Third Crusade. A Translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi, Übers. von Helen J. NICHOLSON, Aldershot u.a. 1997.

⁸ Francesco GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, Zürich 1973.

Jerusalems wird außerdem auf die online verfügbaren Quellen christlicher Chronisten⁹ jener Zeit zurückgegriffen, um verschiedene zeitgenössische Sichtweisen auf den Sultan und seine Taten vergleichen zu können.

Außerdem wird ein Überblick gegeben, wie sich Saladins Wahrnehmung in Europa und in muslimischen Ländern vom 13. Jahrhundert bis in die Gegenwart entwickelt hat. Denn vor allem in Europa änderte sich nach dem Tod des Sultans das vorherrschende Bild von ihm einschneidend im Vergleich zu den Zuschreibungen, die europäische Zeitgenossen über ihn verbreitet hatten. In den muslimischen Ländern scheint es dagegen, als ob Saladin nach dem Ende des Dritten Kreuzzuges bis ins 19. Jahrhundert in Vergessenheit geraten sei, allerdings lassen sich auch aus diesem Zeitraum vereinzelt Texte finden, in denen man sich immer noch auf den Sultan und seine Taten bezog.

Da die Arbeit primär auf die Untersuchung literarischer Adaptionen Saladins aufgebaut ist, werden neben einem allgemeinen Überblick über seine Wahrnehmung in Europa auch kurze Zusammenfassungen von literarischen Werken berühmter europäischer Schriftsteller aus verschiedenen Ländern gegeben werden, anhand derer sich ebenfalls erkennen lässt, welches Bild von ihm verbreitet wurde. Es handelt sich dabei um „El conde Lucanor“ (1335) vom spanischen Autor Don Juan Manuel, um die „Divina Commedia“ (1321) des Italieners Dante Alighieri, um „Nathan der Weise“ (1179) des deutschen Dichters Gotthold Ephraim Lessing und um „Der Talisman“ (1825) des schottischen Schriftstellers Sir Walter Scott. Aufgrund der Bedeutung, die Sir Walter Scott für die Entwicklung des Geschichtsromans hat, wird auf sein Werk in einer eigenen Analyse noch einmal genauer eingegangen.

Was die theoretische Verortung angeht, wird das Konzept des Orientalismus von Edward Said, welches als Grundlage dazu dienen soll zu untersuchen, inwiefern die Darstellung des Orients und seiner Bewohner*innen in den vier für die Analyse ausgewählten Werken, „Der Talisman“ von Sir Walter Scott, „Der Kreuzritter. Verbannung“ von Jan Guillou, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ von Jack Hight und „The Book of Saladin“ von Tariq Ali, durch eine europäische Perspektive beeinflusst ist.

In den vier ausgewählten Romanen wird einerseits untersucht, wie in diesen Saladins Charakter, seine Eigenschaften sowie sein Handeln in Situationen, die den in den Quellen überlieferten

⁹ ANSBERT, Letter from the East to the Master of the Hospitallers, 1187, in: Translations and Reprints from the Original Sources of European History, 1/4 (1968), 18–20, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187ansbert.asp>; Ernoul, The Battle of Hattin, 1187, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187ernoul.asp>; Joseph STEVENSON (Hg.), De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum. The Capture of the Holy Land by Saladin, Milwaukee 1962, 159–163, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp>; Henry T. RILEY, The Annals of Roger de Hoveden. Comprising the History of England and other Countries of Europe from AD 732 to AD 1201, London 1853, 62–63, 65–70, 74–75, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp>.

Ereignissen ähneln, beschrieben werden. Hierbei wird auch verglichen, ob die Darstellungen des Sultans mit den Schilderungen zeitgenössischer Autoren übereinstimmen und ob sich eher Einwirkungen von den muslimischen oder von den christlichen Beschreibungen beobachten. Andererseits werden die Romane auch hinsichtlich möglicher Einflüsse des Orientalismus analysiert, wobei nicht nur untersucht wird, ob der orientalistische Diskurs auf die Darstellung Saladins eingewirkt hat, sondern ob dieser allgemein die Beschreibung des Orients und der Oriental*innen in den Werken beeinflusst hat.

Die Arbeit wird mit dem Konzept des Orientalismus von Edward Said¹⁰ beginnen. Es werden dabei seine wichtigsten Thesen, die er aufgestellt hat, zusammengefasst und es werden auch die Anmerkungen anderer Autor*innen beziehungsweise deren Zusätze zu Themen, die in Saids Analyse nicht ausführlich genug behandelt wurden, mit eingearbeitet. Danach wird außerdem auch auf die Kritik, die an Saids Theorien geübt wurde, eingegangen.

Die Untersuchung der Wahrnehmung Saladins zu seinen Lebzeiten beginnt mit einem Überblick über die wichtigsten zeitgenössischen muslimischen und christlichen Quellen, die es zum Leben Saladins gibt, wobei auch darauf eingegangen wird, wie diese in der Sekundärliteratur hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit bewertet werden.

In weiterer Folge wird dargelegt, wie Saladin in verschiedenen Überlieferungen dargestellt wurde, wobei neben den Schilderungen seines Charakters und seiner Taten, noch zwei wichtige Abschnitte seines Lebens, aufgrund derer man sich auch heutzutage noch hauptsächlich an ihn erinnert, behandelt werden. Einerseits wird die Wahrnehmung des Sultans während seiner Siege im Jahr 1187 in den arabischen und muslimischen Berichten verglichen, wobei dabei vor allem auf die Schlacht bei Hattin und die Eroberung Jerusalems eingegangen wird. Andererseits wird auch gegenübergestellt, wie Saladin in den verschiedenen Quellen während seiner Verhandlungen mit König Richard I. von England beschrieben wurde. Hierbei werden vor allem die Darstellungen des Sultans während der Gespräche mit dem englischen Herrscher im Zuge der Belagerung Akkons und die Friedensverhandlungen am Ende des Dritten Kreuzzuges verglichen. Hinsichtlich seines Charakters und seiner Taten wird dargelegt, wie er von christlichen Quellen als Feind und Verfolger des Christentums dargestellt wurde, während arabische Überlieferungen ihn als Kämpfer für den Islam beschrieben. Außerdem werden die einzelnen Aspekte, die laut muslimischen Chronisten seine Ritterlichkeit ausmachten, näher ausgeführt. Ebenfalls wird darauf eingegangen, welche Eigenschaften des Sultans das Bild des „edlen Heiden“, welches in manchen christlichen Quellen über Saladin verbreitet wurde, prägten. Eine letzte wichtige Charaktereigenschaft Saladins, die behandelt wird und für die er

¹⁰ Edward W. SAID, Orientalismus, Berlin / Frankfurt am Main / Wien 1981.

auch in der heutigen Zeit noch bekannt ist, ist seine Wahrnehmung als ein religiös toleranter Herrscher. Es wird dabei zwar einerseits dargelegt, welche seiner Handlungen zu diesem Bild beitragen, aber auch, wieso diese Darstellung mitunter auch kritisch betrachtet werden muss. Nachdem aufgezeigt wurde, wie Saladin von seinen Zeitgenossen wahrgenommen und beschrieben wurde, wird darauf eingegangen, wie sich die Wahrnehmung des Sultans in muslimischen Ländern und in Europa nach seinem Tod bis in die Gegenwart entwickelt hat. Es werden dabei unter anderem politische Instrumentalisierungen, Biographien, Reiseberichte sowie Chroniken, in denen er auch nach seinem Tod erwähnt wurde, behandelt. In der Beschreibung des in Europa von ihm verbreiteten Bildes wird außerdem ein kurzer Überblick über literarische Werke berühmter europäischer Autoren gegeben, in denen Saladin als Figur auftritt. Bei den Texten handelt es sich um „El conde Lucanor“ (1335) vom spanischen Autor Don Juan Manuel, um die „Divina Commedia“ (1321) des Italieners Dante Alighieri, um „Nathan der Weise“ (1779) des deutschen Dichters Gotthold Ephraim Lessing und um „Der Talisman“ (1825) des schottischen Schriftstellers Sir Walter Scott. Es wird dabei jeweils die Rolle, die er in den Werken spielt, behandelt sowie das Bild, welches von ihm in diesen vermittelt wird.

In der Analyse werden schließlich die vier Romane „Der Talisman“ von Sir Walter Scott, „Der Kreuzritter. Verbannung“ von Jan Guillou, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ von Jack Hight und „The Book of Saladin“ von Tariq Ali untersucht. Die vier Werke wurden ausgewählt, da sie die Möglichkeiten bieten, die Wahrnehmung Saladins aus unterschiedlichen Perspektiven gegenüberzustellen. Einerseits kann verglichen werden, wie sich die Darstellung bei Sir Walter Scott im 19. Jahrhundert von den gegenwärtigen Romanen unterscheidet. Andererseits kann geprüft werden, welche Unterschiede es zwischen „Der Talisman“ und „Der Kreuzritter. Verbannung“ einerseits gibt, da sie christliche Figuren als Protagonisten haben und „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“ andererseits, in denen Saladin die Hauptfigur ist. Außerdem kann noch untersucht werden, ob sich die Schilderungen Sir Walter Scotts, Jan Guillous und Jack Hights, die aus einer westlichen Perspektive schreiben und jene Tariq Alis, der aus der Sichtweise eines pakistanischen Autors erzählt, in Bezug auf den Orientalismus unterscheiden. Die Romane werden hinsichtlich der Erwähnungen und Auftritte des Sultans untersucht und seine Beschreibungen in diesen Szenen werden mit den zeitgenössischen Quellen verglichen, um festzustellen, ob sie sich an den christlichen oder den muslimischen Schilderungen orientieren oder eventuell auch von den Berichten seiner Zeitgenossen abweichen und ein vollkommen neues Bild Saladins zeichnen. Auf die Analyse der Darstellung Saladins in den Werken folgt dann jeweils eine Untersuchung,

ob sich Elemente beobachten lassen, die als zum orientalistischen Diskurs zugehörig identifiziert werden können. Es wird dabei neben den Aussagen und Handlungen der Figuren auch die Ebene der Erzählinstanz untersucht, um schließlich abwägen zu können, ob die Romane als durch den Orientalismusdiskurs beeinflusst bezeichnet werden können. Orientalistische Aussagen fiktiver Personen können nämlich eventuell noch als intendierte Fiktion durch den jeweiligen Autor erklärt werden. Lassen sich dagegen auch auf der Ebene der Erzählperson Anzeichen des orientalistischen Diskurses entdecken, so kann man den Roman eindeutiger als orientalistisch identifizieren.

In einer abschließenden Zusammenfassung wird schließlich noch einmal dargelegt, wie sich das Bild Saladins im Laufe der Jahrhunderte in den christlichen und muslimischen Ländern entwickelt hat und wie er schließlich in den vier untersuchten Romanen „Der Talisman“, „Der Kreuzritter. Verbannung“, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“ dargestellt wird. Ebenso wird noch einmal kurz wiedergegeben werden, ob sich Einflüsse des Orientalismusdiskurses in den vier belletristischen Werken beobachten ließen.

2. Forschungsstand

1981 verfasste der US-amerikanische Literaturtheoretiker Edward W. Said sein Buch „Orientalismus“¹¹, in welchem er anhand ausgewählter Beispiele aus der Politik und Literatur darlegte, wie in Europa ein Bild über den Orient erschaffen wird und wie diese europäische Sicht auf den Osten weitervermittelt und selbst in orientalischen Ländern rezipiert wird.

1988 beschäftigte sich Hartmut Fähndrich in „Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen Islamstudien“¹² mit den Thesen Edward Saids zum Orientalismus. Er beschreibt darin nicht nur, welche Theorien Said zum orientalistischen Diskurs aufstellte, sondern er führt auch verschiedene Kritikpunkte an, die von Said in seiner Analyse nicht beachtet wurden.

Auch Jürgen Osterhammel ging 1997 in „Edward W. Said und die „Orientalismus“-Debatte. Ein Rückblick“¹³ nicht nur auf die Thesen, die Said in seinem Buch aufgestellt hatte, ein, sondern griff ebenfalls jene Aspekte auf, die sich an dessen Ausführungen kritisieren lassen, da sie entweder übertrieben, zu verallgemeinernd oder unvollständig seien. Allerdings brachte Osterhammel auch vor, dass Saids Theorien, wenn auch teilweise fehlerhaft, doch einen bedeutenden Einfluss auf die Beschäftigung mit dem Problem des Orientalismus gehabt hätten.

¹¹ ebd.

¹² Hartmut FÄHNDRICH, Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen „Islamstudien“, in: Die Welt des Islams 28 (1988), 178–186.

¹³ Jürgen OSTERHAMMEL, Edward W. Said und die „Orientalismus“-Debatte. Ein Rückblick, in: Asien Afrika Lateinamerika 25 (1997), 597–607.

Iman Attia betrachtete 2009 in „Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischen Rassismus“¹⁴, was die Konstruktion des Orients und des Islam als „das Andere“ über den Westen selbst aussagt. Attia gibt dabei auch einen umfassenden Überblick über das Konzept des Orientalismus von Edward Said als theoretische Grundlage für spätere Analysen der verschiedenen Diskurse über „den Islam“ und „die Muslim*innen“ aus „westlicher“ Perspektive.

In dem Artikel „Beyond Orientalism“¹⁵ aus dem Jahr 2010 ging Joris Luyendijk näher auf die von Said nur kurz beschriebenen stereotypischen Darstellungen der Muslim*innen in den westlichen Medien ein und zeigt auf, dass diese immer noch aktuell sind und die Abgrenzung zwischen dem Westen und dem Osten als „die Anderen“ weiterhin durch journalistische Strukturen wiederholt und verstärkt werde.

In „Feministischer Orientalismus und Sexualpolitik. Spuren einer unheimlichen Beziehung“¹⁶ beschäftigte sich Gabriele Dietze 2014 mit dem Bild der muslimischen Frauen, welches in der westlichen Welt verbreitet ist. Sie behandelt darin die Kritik, dass Edward Said in seiner Orientalismusanalyse die Gender-Dimension nicht mit eingebzogen habe. Sie geht darin ausführlich darauf ein, wie die stereotypische Wahrnehmung der Musliminnen entstanden ist und was das Bild der muslimischen Frau im Westen ausmacht.

Carola Richter beschäftigte sich 2015 in „Orientalismus und das Andere“¹⁷ mit den Thesen Edward Saids zum Orientalismus und welche Relevanz seine Theorien auch heutzutage noch für das Forschungsgebiet der Cultural Studies haben.

Markus Schmitz beschrieb 2015 in „Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen“¹⁸ die Anfänge des modernen Orientalismus und dessen Entwicklung und legt dabei einen besonderen Fokus auf das Bild, welches über die orientalischen Frauen im Westen erschaffen wird. Er beschreibt, dabei nicht nur wie Dietze das Bild der verschleierten Muslimin als Ausdruck für die Unterdrückung der Frauen im Islam, sondern auch die Verbindung von Orient und Sex und dem Bild der orientalischen Haremsdamen, welches im 19. Jahrhundert aufkam.

¹⁴ Iman ATTIA, Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischen Rassismus, Bielefeld 2009.

¹⁵ Joris LUYENDIJK, Beyond Orientalism, in: International Communication Gazette 72/1 (2010), 9–20.

¹⁶ Gabriele DIETZE, Feministischer Orientalismus und Sexualpolitik. Spuren einer unheimlichen Beziehung, in: Karin HOSTETTLER / Sophie VOEGLE (Hg.), Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen, Bielefeld 2014, 255–290.

¹⁷ Carola RICHTER, Orientalismus und das Andere, in: Andreas HEPP u.a. (Hg.), Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden 2015, 313–321.

¹⁸ Markus SCHMITZ, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, in: Regina GÖCKEDE / Alexandra KARENTZOS (Hg.), Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur, Bielefeld 2015, 39–66.

Hinsichtlich der Forschung zur zeitgenössischen Wahrnehmung und Darstellung Saladins liefert 1950 der schottische Islamwissenschaftler und Orientalist Hamilton Alexander Rosskeen Gibb einen umfangreichen Überblick über die wichtigsten zeitgenössischen arabischen Quellen, die sich mit dem Leben Saladins beschäftigen, in „The Arabic Sources of the Life of Saladin“¹⁹. In seinem Artikel legt er nicht nur dar, welche Überlieferungen es gibt, wer ihre Verfasser sind und in welchem Verhältnis sie zum Sultan standen, sondern er bewertet sie auch hinsichtlich der Gewichtung ihrer Berichte, abhängig davon, wann sie erstmals mit Saladin in Kontakt kamen, wie nahe sie ihm standen und welche Intentionen eventuell hinter ihren Schilderungen stecken könnten, aufgrund ihrer Arbeit für den Herrscher. Manche Bewertungen Gibbs sind zwar kritisch zu beachten, vor allem wenn er Imad ad-Dins Werke aufgrund ihrer poetischen Sprache kritisiert, allerdings bietet der Artikel trotzdem einen brauchbaren Überblick darüber, welche muslimischen Autoren bedeutende Schriften über Saladins Leben verfasst haben.

1983 behandelte der deutsche Mediävist und Orientalist Hannes Möhring in „Heiliger Krieg und politische Programmatik. Salahadinus Tyrannus“²⁰, wie Saladin und die ayyubidische Propaganda den Dschihad instrumentalisierten, um Saladins Expansionspolitik zu rechtfertigen. Er bringt dabei vor, dass man den „heiligen Krieg“ des Sultans trotz der Schilderungen von Saladins Biographen Ibn Shaddad nicht als wahren Glaubenskrieg bezeichnen sollte, da ihm keine Missionierungsintention zugrunde lag und er auch nicht zum Ziel hatte, die anderen Religionen endgültig auszulöschen.

1986 beschäftigte sich David Jacoby in „Knightly values and class consciousness in the Crusader states of the Eastern Mediterranean“²¹ mit dem Problem, mit dem sich christliche Chronisten zur Zeit des Dritten Kreuzzuges konfrontiert sahen, dass ein Nicht-Christ wie Saladin nach christlichen ritterlichen Werten handeln könne. In seinem Artikel beschreibt er verschiedene Begründungen, die von den Autoren jener Zeit genannt wurden, um die Ritterlichkeit des Sultans zu erklären.

1991 beschäftigte sich Michael A. Köhler in „Allianzen und Verträge“²² mit den Verträgen zwischen Christen und Muslimen während der Kreuzzüge. Wie auch Möhring 1983 zeigt auch

¹⁹ Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, The Arabic Sources of the Life of Saladin, in *Speculum* 25/1 (1950), 58–72.

²⁰ Hannes MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Programmatik. Salahadinus Tyrannus, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Bd. 39, Köln u.a. 1983, 417–466.

²¹ David JACOBY, Knightly values and class consciousness in the Crusader states of the Eastern Mediterranean, in: *Mediterranean Historical Review* 1/2 (1986), 158–186.

²² Michael A. KÖHLER, Allianzen und Verträge, in: Albrecht NOTH (Hg.), *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. 12, Berlin / New York 1991.

Köhler auf, dass Saladin den Dschihad vor allem zu Propagandazwecken nutzte, um seine Expansionspolitik zu rechtfertigen.

In „Der andere Islam. Zum Bild vom toleranten Sultan Saladin und neuen Propheten Schah Ismail“²³ stellte Hannes Möhring 1993 das Bild des religiös toleranten Saladin infrage und brachte mögliche Erklärungen vor, wieso das Verhalten des Sultans nicht zwingend auf seiner Toleranz gegenüber anderen Religionen beruhen musste.

Bernard Hamiltons Artikel „Knowing the Enemy. Western Understanding of Islam at the Time of the Crusades“²⁴ aus dem Jahr 1997 befasste sich unter anderem mit den Versuchen christlicher Chronisten, das ritterliche Verhalten Saladins im Umgang mit seinen Feinden zu erklären. Darin beschreibt er verschiedene Erzählungen über den Sultan, die ihn auf die eine oder andere Weise in Verbindung mit dem Christentum setzten.

1997 beschrieb Hannes Möhring in „Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung. Erfolge und Ziele Sultan Saladins im Spiegel zeitgenössischer Dichtung und Weissagung“²⁵ wie Vergleiche mit dem biblischen Joseph und dem Mahdi von muslimischen Chronisten genutzt wurden, um Saladins Aufstieg zum Sultan von Ägypten als Beginn einer neuen Ära des Wohlstands darzustellen und wie er außerdem mit diesen legendenhaften Personen verglichen wurde, um seine Großzügigkeit zu preisen.

In seinem Artikel „Muslim Perspectives on the Military Orders during the Crusades“²⁶ aus dem Jahr 2001 liefert William J. Hamblin eine Erklärung dafür, wieso Saladin, obwohl er generell als großmütig und gnädig im Umgang mit seinen Feinden wahrgenommen wurde, dieses Verhalten nicht gegenüber den geistlichen Ritterorden zeigte.

Auch Peter Thorau beschäftigte sich 2001 in „Die Ritterorden im Kampf gegen die Ayyūbiden und Mamlūken“²⁷ mit den Begründungen, die muslimische Chronisten in ihren Schriften für Saladins gnadenlosen Umgang mit den geistlichen Ritterorden vorbrachten. Ebenso wie Hamblin zeigt er anhand von arabischen Quellen auf, dass diese als die größte Gefahr für die muslimische Bevölkerung angesehen wurden.

²³ Hannes MÖHRING, Der andere Islam. Zum Bild vom toleranten Sultan Saladin und neuen Propheten Schah Ismail, in: Odilo ENGELS / Peter SCHREINER (Hg.), Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongressakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todestages der Kaiserin Theophanu, Sigmaringen 1993, 131–156.

²⁴ Bernard HAMILTON, Knowing the Enemy. Western Understanding of Islam at the Time of the Crusades, in: Journal of the Royal Asiatic Society, 7/3 (1997), 373–387.

²⁵ Hannes MÖHRING, Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung. Erfolge und Ziele Sultan Saladins im Spiegel zeitgenössischer Dichtung und Weissagung, in: Yaakov LEV, (Hg.), War and Society in the Eastern Mediterranean. 7th–15th Centuries, Köln / Leiden /New York 1997, 11–224.

²⁶ William J. HAMBLIN, Muslim Perspectives on the Military Orders during the Crusades, in: BYU Studies Quarterly 40/4 (2001), 97–118.

²⁷ Peter THORAU, Die Ritterorden im Kampf gegen die Ayyūbiden und Mamlūken, in: die Welt des Orients 31 (2001), 145–164.

In seinem Buch „Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138–1193“²⁸ beschäftigte sich Hannes Möhring 2005 mit dem Leben Saladins und mit den Eigenschaften, die ihm zu Lebzeiten sowohl von christlichen als auch muslimischen Zeitgenossen zugeschrieben wurden.

2008 behandelte Dirk Jäckel in „Deutungen der christlichen Niederlagen im Heiligen Land (12. Jahrhundert). Ein Vergleich okzidentalischer und christlich-orientalischer Bewältigungsstrategien“²⁹ damit, wie auf christlicher Seite die Niederlagen der Kreuzfahrer gegen Saladin wahrgenommen wurden und wie sie versuchten diese zu erklären. Anhand verschiedener Berichte christlicher Zeitgenossen zeigt er auf, wie vor allem die Sündhaftigkeit der Christenheit als primäre Ursache für die Niederlagen gegen Saladin verantwortlich gemacht wurde.

Zu Saladin selbst findet sich in Uta Bellmanns „Orientierungen. Über die Entstehung europäischer Bilder vom Orient und von Arabien in der Antike. Einflussfaktoren und stereotype Fortführungen im Mittelalter“³⁰ aus dem Jahr 2009 nur wenig, allerdings behandelte auch sie die christliche Wahrnehmung der Niederlagen der Kreuzfahrer gegen die Muslime im Jahr 1187. Ebenso wie Jäckel legt sie dar, wie europäische Chronisten diese mit der Sündhaftigkeit der Christenheit zu erklären versuchten.

Auch Penny J. Cole beschäftigte sich 2009 in „Christian perceptions of the battle of Hattin (583/1187)“³¹ mit der christlichen Wahrnehmung der Schlacht von Hattin. Darin behandelte sie, wie Saladin und seine Truppen von christlichen Autoren beschrieben wurden und welche Erklärungen dafür vorgebracht wurden, dass die Muslime über die Kreuzfahrer siegen konnten. Aiman Sanad Al-Garrallah legte 2010 in „Saladin’s Chivalry in Arabic 12th Century Poetry“³² dar, welche Eigenschaften Saladins zeitgenössischen arabischen Dichtern zufolge seine Ritterlichkeit ausmachten und zeigte auch anhand übersetzter Beispiele, wie sie ihn in ihren Beschreibungen priesen.

Dirk Jäckel beschreibt in seinem Artikel „Saladin und Antichrist. Das andere Bild des Ayyubidensultan im 12. Jahrhundert“³³ aus dem Jahr 2010, wieso verschiedene christliche Zeitgenossen Saladin als Vorläufer des Antichristen beziehungsweise mitunter sogar als den Antichristen selbst darstellten. Besonders ausführlich behandelt er dabei die Schlacht von

²⁸ Hannes MÖHRING, Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138–1193, München 2005.

²⁹ Dirk JÄCKEL, Deutungen der christlichen Niederlagen im Heiligen Land (12. Jahrhundert). Ein Vergleich okzidentalischer und christlich-orientalischer Bewältigungsstrategien, in: *Comparativ* 3/4 (2008), 95–107.

³⁰ Uta BELLMANN, Orientierungen. Über die Entstehung europäischer Bilder vom Orient und von Arabien in der Antike. Einflussfaktoren und stereotype Fortführungen im Mittelalter, 2009.

³¹ Penny J. COLE, Christian perceptions of the battle of Hattin (583/1187), in: *Al-Masāq* 6/1 (2009), 9–39.

³² Aiman Sanad AL-GARRALLAH, Saladin’s Chivalry in Arabic 12th Century Poetry, in: *Cross-Cultural Communication* 6/4 (2010), 9–19.

³³ Dirk JÄCKEL, Saladin und Antichrist. Das andere Bild des Ayyubidensultan im 12. Jahrhundert, in: Wolfram BRANDES / Felicitas SCHMIEDER (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010, 117–134.

Hattin und die Enthauptung Rainalds von Châillon, die ihm zufolge maßgeblich dieses Bild des Sultans beeinflusst hätten.

2013 beschäftigte sich Thomas Asbridge in „Talking to the enemy. The role and purpose of negotiations between Saladin and Richard the Lionheart during the Third Crusade“³⁴ mit den Verhandlungen zwischen Saladin und König Richard I. von England im Zuge des Dritten Kreuzzuges. Er beschreibt darin die wichtigsten muslimischen und christlichen Quellen, die verschiedenen Phasen der Friedensverhandlungen sowie die Absichten, die mitunter hinter dem Senden und Empfangen von Gesandten standen.

In seinem 2015 erschienenen Artikel „Crusaders, Muslims and Biblical Stories. Saladin and Joseph“³⁵ behandelte Yehoshua Frenkel ebenso wie Möhring 1997 die Vergleiche zwischen Saladin und dem biblischen Joseph. Er beschreibt darin außerdem noch weitere Bezugnahmen auf die Bibel, die genutzt wurden, um den Sultan zu preisen.

2016 beschäftigte sich Stefan Leder in „Sunni Resurgence, Jihad Discourse and the Impact of the Frankish Presence in the Near East“³⁶ damit, wie die ayyubidische Propaganda Saladins Eroberungen muslimischer Herrschaftsgebiete dadurch rechtfertigte, dass die Eroberungen einzig dem Zweck des Dschihad gegen die Franken dienen würden.

In seinem Artikel „Eines Tages brüllte der Jungleu wie ein Donner... Richard Löwenherz in der christlich-orientalischen Literatur des Mittelalters“³⁷ aus dem Jahr 2018 konzentriert sich Peter Bruns zwar auf König Richard I. von England, allerdings liefert er darin auch Informationen zu den Verhandlungen zwischen dem englischen Herrscher und Saladin im Zuge der Belagerung von Akkon.

Im 2018 erschienenen Artikel „Joseph und seine Brüder im Mittelalter. Sultan Saladin und der Aufstieg des Aiyubidengeschlechtes“³⁸ legt Hannes Möhring dar, wie Vergleiche zwischen Saladin und dem biblischen Joseph von christlichen und muslimischen Chronisten auf unterschiedliche Weise genutzt wurden, um den Sultan zu preisen oder ihn zu diffamieren.

³⁴ Thomas ASBRIDGE, Talking to the enemy. The role and purpose of negotiations between Saladin and Richard the Lionheart during the Third Crusade, in: *Medieval History* 39/3 (2013), 275–296.

³⁵ Yehoshua FRENKEL, Crusaders, Muslims and Biblical Stories. Saladin and Joseph, in: Adrian J. BOAS (Hg.), *The Crusader World*, London / New York 2015, 362–377.

³⁶ Stefan LEDER, Sunni Resurgence, Jihad Discourse and the Impact of the Frankish Presence in the Near East, in: Stefan LEDER (Hg.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East. Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th–14th centuries)*, Würzburg 2016, 81–102.

³⁷ Peter BRUNS, „Eines Tages brüllte der Jungleu wie ein Donner...“. Richard Löwenherz in der christlich-orientalischen Literatur des Mittelalters, in: Ingrid BENNEWITZ / Klaus VAN EICKELS (Hg.), *Richard Löwenherz, ein europäischer Herrscher im Zeitalter der Konfrontation von Christentum und Islam. Mittelalterliche Wahrnehmung und moderne Rezeption*, Bamberg 2018, 135–148.

³⁸ Hannes MÖHRING, Joseph und seine Brüder im Mittelalter. Sultan Saladin und der Aufstieg des Aiyubidengeschlechtes, in: Ingrid BENNEWITZ / Klaus VAN EICKELS (Hg.), *Richard Löwenherz, ein europäischer Herrscher im Zeitalter der Konfrontation von Christentum und Islam. Mittelalterliche Wahrnehmung und moderne Rezeption*, Bamberg 2018, 73–94.

Möhring zeigt dabei auf, wie vor allem auf arabischer Seite vielfach biblische Vergleiche genutzt wurden, um Saladin als Wohlstandsbringer und Retter Ägyptens darzustellen. Anders als in seinem Artikel aus dem Jahr 1997 und Frenkels 2015 erschienenen Artikel legt er auch dar, wie auf christlicher Seite Saladin mit Joseph verglichen wurde.

Stephen J. Spencer beschrieb 2018 in „Emotions and the „Other“. Emotional Characterizations of Muslim Protagonists in Narratives of the Crusades (1095–1192)“³⁹, wie Saladins Gefühle im Zuge des Dritten Kreuzzuges von christlichen Chronisten beschrieben wurden und wie sie dabei vor allem seine Wildheit in ihren Darstellungen betonten. Er wies in seinem Artikel aber auch darauf hin, dass trotz der Beschreibungen Saladins als Feind der Christenheit, die zu seinen Lebzeiten vorherrschend waren, sich seine Wahrnehmung nach seinem Tod wandelte und er ein Beispiel für Ritterlichkeit wurde und in Europa als „edler Heide“ bekannt wurde.

In „Migration of a Cultural Concept. Arabian Knighthood and Saladin as a Model“⁴⁰ beschrieb Raja Khaleel Al-Khalili im Jahr 2019, welche Handlungen Saladins dazu beitrugen, dass er sowohl von muslimischen als auch christlichen Chronisten als ritterlich wahrgenommen wurde und wie man in Europa versuchte zu erklären, dass ein nicht-getaufter Feind nach Werten, die man im Christentum wertschätzte, handeln könne.

Mit der Wahrnehmung Saladins nach seinem Tod beschäftigte sich 1979 Jay Newman in „The Parable of the Three Rings in Nathan der Weise“⁴¹. Er legt darin dar, wie die Ringparabel in Lessings „Nathan der Weise“ interpretiert werden kann und wie sich Saladins Ansicht über die Existenz einer „wahren Religion“ durch die Parabel weiterentwickelt.

Donald P. Little behandelte 1995 in seinem Artikel „Mujir al-Din al-Ulaymi’s Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century“⁴² einen der einflussreichsten arabischen Historiker des 15. Jahrhunderts, der mit seinen Schilderungen der Eroberung Jerusalems durch Saladin zahlreiche muslimische Autoren der folgenden Jahrhunderte in ihren Darstellungen des Sultans beeinflusste.

³⁹ Stephen J. SPENCER, Emotions and the „Other“. Emotional Characterizations of Muslim Protagonists in Narratives of the Crusades (1095–1192), in: Simon Thomas PARSONS / Linda M. PATERSON (Hg.), Literature of the Crusades, Woodbridge 2018, 41–54.

⁴⁰ Raja Khaleel AL-KHALILI, Migration of a Cultural Concept. Arabian Knighthood and Saladin as a Model, in: Advances in Language and Literary Studies 10/4 (2019), 118–124.

⁴¹ Jay NEWMAN, The Parable of the Three Rings in „Nathan der Weise“, in: Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal (1979) 12/4, 1–8.

⁴² Donald P. LITTLE, Mujir al-Din al-Ulaymi’s Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century, in: Journal of the American Oriental Society 115/2 (1995), 237–247.

In seinem Artikel „Muhammad and Ideology in Medieval Christian Literature“⁴³ aus dem Jahr 2000 beschreibt Galen Johnson Saladins Rolle in Dantes „Divina Commedia“ und wieso der italienische Dichter den Sultan in sein Werk aufgenommen haben könnte.

Carole Hillenbrand gibt in „The Evolution of the Saladin Legend in the West“⁴⁴ aus dem Jahr 2005 einen Überblick über die Entwicklung der Wahrnehmung Saladins in der Literatur des Westens. Sie beginnt mit dem Bild, welches seine europäischen Zeitgenossen von ihm hatten und behandelt die Darstellung des Sultans in verschiedenen literarischen Werken berühmter Autoren Europas bis in die Gegenwart.

Der 2008 erschienene Artikel „Jews and Muslims in Dante’s Vision“⁴⁵ von Jesper Hede beschäftigt sich damit, wieso Dante Saladin in seine „Divina Commedia“ aufnahm und welche Stelle er im Werk des italienischen Dichters einnimmt.

In seinem Buch „Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138–1193“⁴⁶ behandelte Hannes Möhring 2005 die Rezeption Saladins in Europa und muslimischen Ländern nach dessen Tod und wie sich diese unterschiedlich entwickelte.

Diana Abouali zeigt in ihrem Artikel „Saladin’s Legacy in the Middle East before the Nineteenth Century“⁴⁷ aus dem Jahr 2011 auf, dass die allgemeine Annahme, man habe sich an Saladin im Nahen Osten nach seinem Tod bis ins 19. Jahrhundert hinein nicht erinnert, nicht haltbar ist und sie bietet Beispiele, anhand derer sie aufzeigt, dass sich auch in jener Periode in muslimischen Ländern auf ihn bezogen wurde.

Mit dem Thema der Darstellung der Kreuzzüge und dem Thema der Ritterlichkeit in den Werken Sir Walter Scotts beschäftigte sich 2012 Stefan Keppler-Tasaki in „Britische Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Gustav Freytags Die Ahnen und der Maßstab Walter Scotts“⁴⁸. Keppler-Tasaki behandelte in seinem Artikel allerdings das Thema der Ritterlichkeit und die Kreuzzüge als Hintergrundszenerie in Sir Walter Scotts Romanen nur überblicksmäßig und lieferte keine tiefgehende Beschreibung der Darstellung Saladins in „Der Talisman“.

⁴³ Galen JOHNSON, Muhammad and Ideology in Medieval Christian Literature, in: Islam and Christian-Muslim Relations (2000) 11/3, 333–346.

⁴⁴ Carole HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, in: *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 58 (2005), 1–13.

⁴⁵ Jesper HEDE, Jews and Muslims in Dante’s Vision, in: European Review 16/1 (2008), 101–114.

⁴⁶ Hannes MÖHRING, Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138–1193, München 2005.

⁴⁷ Diana ABOUALI, Saladin’s Legacy in the Middle East before the Nineteenth Century, in: Crusades 10 (2011), 175–189.

⁴⁸ Stefan KEPPLER-TASAKI, Britische Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Gustav Freytags Die Ahnen und der Maßstab Walter Scotts, in: Matthias HERWEG / Stefan KEPPLER-TASAKI (Hg.), Rezeptionskulturen. Fünfhundert Jahre literarischer Mittelalterrezeption zwischen Kanon und Populärkultur, Berlin / New York 2012, 185–209.

Jonathan Phillips Artikel „Vor der Orientreise Wilhelms II. Die Erinnerung an Saladin und die Kreuzzüge im Nahen Osten vom 15. bis zum 19. Jahrhundert“⁴⁹ aus dem Jahr 2015 beschäftigt sich mit der lange herrschenden Annahme, dass man sich in muslimischen Gebieten an Saladin nach dessen Tod bis ins 19. Jahrhundert hinein nicht erinnert hätte und erst mit der Rede Kaiser Wilhelms II. vor dem Mausoleum des Sultans wieder Interesse an seinem Leben im Nahen Osten aufgekommen sei. Phillips legt aber anhand verschiedener Beispiele dar, dass sich durchaus auch nach Saladins Tod noch Muslim*innen auf ihn bezogen und über ihn geschrieben hätten, wenn auch in geringerem Ausmaß als zu seinen Lebzeiten.

Mario Antonio Cossío Olavide untersuchte 2019 in „The Other-for-Me. The Construction of Saladin in El conde Lucanor“⁵⁰, wie Saladin in „El conde Lucanor“ des spanischen Schriftstellers Don Juan Manuel beschrieben wird und welche Einflüsse aus älteren Darstellungen sich auf das Bild des Sultans in diesem Werk beobachten lassen.

⁴⁹ Jonathan PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II. Die Erinnerung an Saladin und die Kreuzzüge im Nahen Osten vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, in: Felix HINZ (Hg.), Kreuzzüge des Mittelalters und der Neuzeit. Realhistorie – Geschichtskultur – Didaktik, Hildesheim u.a. 2015, 67–86.

⁵⁰ Mario Antonio COSSÍO OLAVIDE, The Other-for-Me. The Construction of Saladin in El conde Lucanor, in: eHumanista 41 (2019), 246–265.

3. Orientalismus und Orientalismuskritik

3.1 Edward Said – Das Konzept des Orientalismus

Orientalismus oder auch Orientalistik ist eine akademische Disziplin, die sich in Europa im 18. Jahrhundert herausbildete und sich mit der wissenschaftlichen Erforschung Indiens, Persiens, des heutigen Nahen Ostens sowie Nordafrikas beschäftigte. Einerseits war man fasziniert von der Exotik, der Sinnlichkeit und der Mentalität der dort lebenden Kulturen, andererseits nahm man den Orient aber auch als eine rückständige Region wahr, von der sich Europa als aufstrebende Macht emanzipieren müsse.⁵¹

1978 veröffentlichte der christlich-palästinensische Literaturwissenschaftler Edward W. Said eine Studie zum Orientalismus, in der er anhand von ihm ausgewählten Beispielen darlegt, wie der Osten im Westen während Situationen, in denen Europa direkt oder indirekt politischen Einfluss auf den Orient hatte, dargestellt wurde.⁵² In seiner Diskursanalyse betrachtete er wissenschaftliche Texte, journalistische Beiträge, Reiseberichte und belletristische Werke britischer und französischer Autor*innen, um festzustellen, wie sogenannte Expert*innen und scheinbare Kenner*innen des Orients, diesen in ihren Beschreibungen erst produzierten.⁵³ Beim orientalischen Diskurs handelt es sich nicht nur um die Summe von Aussagen über den Orient, sondern es ist „eine Art selbstgebautes Denkgefängnis, in das die westliche Wissenschaft sich selbstrettungslos eingesperrt hat“⁵⁴. Es handelt sich dabei nicht einfach um falsche Darstellungen des Orients, die richtiggestellt werden könnten, sondern es wurde eine soziale Konstruktion erschaffen, die es in dieser Weise überhaupt nicht gibt.⁵⁵

Said legte in seiner Untersuchung seine Auffassung des „westlichen Beitrags von Kultur und Theorie zur Unterwerfung, Ausbeutung und Beherrschung „des Rests“ der Welt“⁵⁶ dar. Seine zentrale These dabei ist, dass „der Westen“ „den Orient“ als sein kulturelles Gegenstück kreiert habe. „Der Orientalismus ist eine Denkweise, die auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung basiert, die zwischen „dem Orient“ und „dem Okzident“ gemacht wurde.“⁵⁷ Der Kulturbegriff, der den von ihm analysierten Texten zugrunde liegt und den Said in seiner Schilderung kritisiert, ist statisch und homogen und stellt Kultur auf binäre Weise dar, indem Unterscheidungen zwischen Europa und dem Orient getroffen werden, wie

⁵¹ vgl. RICHTER, Orientalismus und das Andere, 314.

⁵² vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 597–599.

⁵³ vgl. RICHTER, Orientalismus und das Andere, 314.

⁵⁴ OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 599.

⁵⁵ vgl. RICHTER, Orientalismus und das Andere, 315.

⁵⁶ ATTIA, Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes, 11.

⁵⁷ SAID, Orientalismus, 9.

fortschrittlich/primitiv, rückständig religiös/aufgeklärt säkular, überlegen/minderwertig, rational/irrational etc.⁵⁸

Diese Unterscheidung zwischen Osten und Westen, die mit einem Gefühl westlicher Überlegenheit und orientalischer Unterlegenheit verknüpft ist, ist laut Said ein wesentliches Merkmal des Orientalismus.⁵⁹ Der „Orient“, wie ihn der „Westen“ in Kultur und Theorie darstellt, existiert in dieser Art nicht. Den „Orient“ kulturell als unzivilisiert, irrational, primitiv und minderwertig darzustellen, dient vor allem dazu, die eigenen wirtschaftlichen und politischen Interessen im Kontext von Kolonialismus und Imperialismus als legitim zu präsentieren und sie sogar noch als vorteilhaft für „die Anderen“, in diesem Fall die „Orientalen“, darzustellen.⁶⁰

Zur Entstehung des orientalistischen Diskurses beschreibt Said, dass dieser in der Zeit des europäischen Kolonialismus aufkam, als Europa politisch über Länder und Völker des Ostens die Vorherrschaft übernahm.⁶¹ Said legt zu Beginn seiner Beschreibung der Geschichte des Orientalismus dar, dass, wenn man sich in die Geschichte begebe, man sehen könne, dass westliche Staaten sich in der Regel selbst regieren konnten während man im Osten über viele Jahrhunderte hinweg diese Selbstverwaltung nicht vorfinden könne.⁶² Ihre Errungenschaften und Beiträge zur Zivilisation seien vielfach unter despotischer Herrschaft geschehen und ein Eroberer habe den nächsten abgelöst, sodass sich keine Selbstverwaltung in einem westlichen Sinne entwickeln konnte. Said führt weiter an, dass es vor allem unter den imperialistischen Groß- bzw. Kolonalmächten England, Frankreich und Amerika die Sichtweise gab bzw. gibt, die koloniale Okkupation würde den östlichen Ländern Vorteile bringen und es sei die Aufgabe der westlichen Herrschaften ihnen diese Bereicherungen zuteil werden zu lassen.⁶³ Der Westen würde dabei sein „Allerbester in diese Länder“⁶⁴ exportieren. Die „Oriental*innen“ werden als unterlegene Nationen angesehen, die dominiert werden, durch den Westen, der sie kennt und weiß, was gut für sie ist und er weiß es besser, als sie es jemals selbst wissen könnten. Im 18. Jahrhundert war vor allem in England die Ansicht vorherrschend, dass es der Verdienst und die Aufgabe der westlichen Länder sei, die orientalischen Nationen aus ihrem „miserablen Zustand ihres Untergangs befreit“⁶⁵ zu haben und sie in produktive Kolonien mit rehabilitierten

⁵⁸ vgl. RICHTER, Orientalismus und das Andere, 314–315.

⁵⁹ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

⁶⁰ vgl. ATTIA, Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes, 11; SAID, Orientalismus, 52.

⁶¹ vgl. SAID, Orientalismus, 600.

⁶² vgl. ebd. 41.

⁶³ vgl. ebd. 42.

⁶⁴ ebd. 42.

⁶⁵ ebd. 43.

Bewohner*innen verwandelt zu haben. Es handelt sich somit um eine umfassende Bevormundung des Orients durch den Westen.⁶⁶

Said führt weiter aus, dass die Ansicht herrsche, die untergebenen Völker könnten selbst nicht wissen, was gut für sie sei.⁶⁷ Dazu gehört auch, dass der Orient an christlichen Moralvorstellungen gemessen wird und an die moralischen Bedürfnisse der christlichen Welt angepasst wird.⁶⁸ Die Darstellungen des Ostens und des Islam weisen dabei wenig Gemeinsamkeiten mit der Wirklichkeit auf. Said zufolge versucht der Westen nicht einmal die Realität wiederzugeben und Einsichten über den Orient zu erlangen, sondern es gehe einzig darum den Osten als fremd und differenziert von Europa darzustellen und ihn mittels der Sprache zu beherrschen.⁶⁹ Osterhammel fasst diese These Saids damit zusammen, dass der Westen einen pausenlosen Monolog über „den Orient“ führe. Er täusche sich nicht mit den im Orient lebenden Menschen aus, sondern rede über sie während sie selbst zur Stummheit verdammt seien. Deswegen bringe der orientalistische Diskurs auch keine wirklichen Erkenntnisse über das Fremde hervor, da er nicht den Kontakt damit suche.⁷⁰

Der Orient hätte laut Said einerseits in Europa stets auch für Faszination gesorgt und die Imagination angeregt, er sei aber auch stets als andersartig, als fremd und vom Europäischen differenziert wahrgenommen worden. Er bildet einen Ort, der kulturell, spirituell und intellektuell als außerhalb Europas und der europäischen Zivilisation liegend angesehen wird und wird somit als Außenseiter präsentiert. Der Orient wird dabei auch nicht differenziert betrachtet, sondern es wird verallgemeinernd vom „Orient“ oder vom „Osten“ gesprochen und die Bevölkerung wird als die „Oriental*innen“, die „Araber*innen“, die „Asiat*innen“ etc. zusammengefasst und die Menschen werden mit allgemeinen Kategorien charakterisiert, zu denen orientalische Sinnlichkeit, Bequemlichkeit oder Fanatismus gehören.⁷¹

Im orientalistischen Diskurs wird der Charaktertypus der Bevölkerung des „Morgenlands“ als grundlegend verschieden zu jenem der Europäer*innen angesehen, wodurch jegliche Ähnlichkeiten oder Gemeinsamkeiten zwischen beiden Zivilisationen ausgeschlossen werden. Der Orient wird stets als fremd und anders dargestellt und Europa kann sich weiterhin als „den Anderen“ gegenüber überlegen darstellen.⁷² Said legt auch dar, wie der westliche Orientalismus zwischen dem Verstand der Europäer*innen und der Oriental*innen unterscheiden wurde.

⁶⁶ vgl. ebd. 43–44.

⁶⁷ vgl. ebd. 47.

⁶⁸ vgl. ebd. 79.

⁶⁹ vgl. ebd. 82–84.

⁷⁰ vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 599.

⁷¹ vgl. SAID, Orientalismus, 84–85; ebd. 119.

⁷² vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 600.

Während der europäische Geist der Vernunft und der Logik folgen würde, von Natur aus skeptisch sei und „seine geübte Intelligenz wie ein Teil eines Mechanismus“⁷³ arbeiten würde, würde sich der orientalische Verstand durch Willkürlichkeit, fehlende Logik und die Unfähigkeit aus einfachen Voraussetzungen offensichtliche Schlüsse zu ziehen auszeichnen. Oriental*innen seien Said zufolge außerdem als leichtgläubig und als unermüdliche Lügner angesehen worden.⁷⁴

Die verallgemeinernden Ansichten über den Orient und dessen Bevölkerung spiegeln sich auch in der europäischen Literatur wider. Bereits seit dem Mittelalter wurden beispielsweise in Werken wie dem „Rolandslied“ (zwischen 1075/1110), dem „Poema del Cid“ (zwischen 1195/1207) beziehungsweise von Autoren wie Miguel Cervantes (1547–1616) oder William Shakespeare (1564–1616) der Orient und die Oriental*innen als fremdartig zur europäischen Zivilisation dargestellt und auf verallgemeinernde Weise präsentiert. Im 19. Jahrhundert zeigte sich eine beachtliche Menge wichtiger europäischer Schriftsteller wie Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), Gustave Flaubert (1821–1880) oder Francis Scott Key Fitzgerald (1896–1940) orientbegeistert und schuf ein Genre, dass man laut Said als orientalische Literatur bezeichnen könnte.⁷⁵ In den Werken dieser Autoren entstanden nichtfixierte Mythologien des Orients und es wurde in ihnen eine Ansicht über diesen vermittelt, die von zeitgenössischen Einstellungen und allgemeinen Vorurteilen geprägt war.⁷⁶

Aber nicht nur die Oriental*innen selbst, sondern auch deren religiösen Ansichten werden Said zufolge in Europa als fremdartig betrachtet und er bringt auch vor, dass unter den Europäer*innen seit jeher Angst, wenn nicht Respekt, vor dem Islam herrsche.⁷⁷ Nach dem Tod Mohammeds im Jahr 632 stieg die militärische, kulturelle und religiöse Hegemonie des Islam im Orient auf beachtliche Weise an, ein Vormarsch, der Said zufolge in Europa Furcht und Schrecken auslöste.⁷⁸ Unter christlichen Autoren herrschte zu jener Zeit wenig Interesse für das Wissen und die Kultur der Muslim*innen. Die östlichen Armeen wurden mit Bienenschwärm verglichen und der Islam stand als Symbol für „Terror, Zerstörung, das Dämonische, Horden verhasster Barbaren“⁷⁹. Die „osmanische Bedrohung“ wurde als Gefahr für Europa und die christliche Zivilisation wahrgenommen.⁸⁰ Das Bild des Islam im Westen stützte sich dabei auf falsche Annahmen und polemische Beschreibungen. Die inkorrekte Annahme, dass

⁷³ SAID, Orientalismus, 47.

⁷⁴ vgl. SAID, Orientalismus, 47–58.

⁷⁵ vgl. ebd. 64.

⁷⁶ vgl. ebd. 64.

⁷⁷ vgl. ebd. 71.

⁷⁸ vgl. ebd. 71.

⁷⁹ ebd. 71.

⁸⁰ vgl. ebd. 71.

Mohammed für den Islam dasselbe darstellen würde, wie Christus für das Christentum, führte dazu, dass dem muslimischen Propheten in westlichen Beschreibungen der Beiname „Betrüger“ (*impostor*) beigefügt wurde und es unter Christ*innen den Gedanken gab, den Muslim*innen verdeutlichen zu müssen, dass ihre Religion eine fehlgeleitete Version des Christentums sei.⁸¹ Said führt an, dass auch gegenwärtig das Verhältnis zwischen Europa und dem Osten durch die Ansicht und Furcht geprägt würde, dass die islamische Zivilisation dem christlichen Westen gegenüberstehen würde.⁸² Der Islam würde immer noch als der europäischen Kultur fremd und als gefährlich für sie angesehen werden und er würde weiterhin als eine ideologisch rückständige, am Alten festhaltende Religion angesehen, für die Modernisierung weniger eine Herausforderung als vielmehr eine Beleidigung sei.⁸³ Auch von den Frauen im Islam wird im Orientalismus ein stereotypisches, von den westlichen Frauen differenziertes Bild vermittelt. Im Westen herrscht die stereotypische Wahrnehmung des als rückständig bewerteten, statischen Patriarchats im Orient, in welchem die Frauen in Unmündigkeit und sexueller Ausbeutung leben, vor.⁸⁴ Arabisch-islamische Frauen werden im orientalistischen Diskurs als passiv und sprachlos wahrgenommen und sie bilden oft den zentralen Topos in Vorstellungen über die orientalischen Haremsdamen. Die Verbindung von Orient und Sex ist Schmitz zufolge ein Motiv, welches sich im Laufe des 19. Jahrhunderts aus den literarischen Figurationen orientalischer Weiblichkeit in den Texten Flauberts entwickelt hat.⁸⁵

Seit dem Zweiten Weltkrieg und den israelisch-arabischen Kriegen wurde „der arabische Moslem“ zu einer Figur in der amerikanischen populären Kultur, aber auch in der akademischen Welt und ihm kam sowohl in der Politik als auch in der Geschäftswelt vermehrt Aufmerksamkeit zu. England und Frankreich wurden von den USA als Zentrum der Weltpolitik abgelöst und die Vereinigten Staaten wurden fortan leitend in der gegenwärtigen Wahrnehmung des Orients im Westen.⁸⁶ Der Jom-Kippur-Krieg 1973 führte dazu, dass die Araber*innen im Westen als Bedrohung wahrgenommen wurden. Sie wurde als bedrohlich für die Existenz Israels und des Westens dargestellt. Auch der Ölboykott von 1973/74 trug zum negativen Bild der arabischen Bevölkerung bei, die als moralisch nicht im Stande, über solche großen Ölreserven zu verfügen, dargestellt wurde. Laut Said stellte sich im Westen die Frage, wieso

⁸¹ vgl. ebd. 72 –73.

⁸² vgl. ebd. 292.

⁸³ vgl. ebd. 292–293.

⁸⁴ vgl. DIETZE, Feministischer Orientalismus, 177; SCHMITZ, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, 39.

⁸⁵ vgl. SCHMITZ, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, 44.

⁸⁶ vgl. SAID, Orientalismus, 320–321.

die Araber*innen berechtigt seien, „die entwickelte (freie, demokratische, moralische) Welt bedroht zu halten“⁸⁷ und nicht selten gab es den Vorschlag, die arabischen Ölfelder militärisch einzunehmen.⁸⁸

„In Filmen und im Fernsehen wird der Araber entweder mit Lust oder blutdürstiger Unehrllichkeit assoziiert.“⁸⁹ Typische arabische Rollen sind Sklavenhändler, Kameltreiber, Geldwechsler oder allgemein Bösewichte und Antagonisten des westlichen Helden. In den Nachrichten wird meist nur eine große Zahl von Araber*innen gezeigt, selten Individuen mit persönlichen Charakteristiken und Erfahrungen. Oft zeigen die Bilder Massenzorn oder Elend und immer wieder wird die Bedrohung durch den Dschihad wiederholt, was laut Said zu einer Furcht davor, dass die Muslim*innen die Welt übernehmen wollen, führt.⁹⁰

Said führt weiter an, dass auch noch regelmäßig Bücher und Artikel über den Islam und die arabische Welt veröffentlicht würden, die sich in ihren Aussagen nicht von den anti-islamischen Polemiken des Mittelalters und der Renaissance unterscheiden würden.⁹¹ Er nennt als Beispiele eine Reihe von Artikeln und Büchern, in denen der Islam unreflektiert als Religion des Hasses und der Gewalt beschrieben wird und es so dargestellt wird, als würde sich dies auch in der Sprache und im Geist der arabischen Bevölkerung widerspiegeln. Diese Einstellung würde laut Said zum einen sogar auf akademischer Ebene andererseits aber auch durch Karikaturen in der populären Kultur verbreitet.⁹² Auch in „Covering Islam“ (1981) betrachtete Said die massenmediale Berichterstattung über Muslim*innen und den Islam und er zeigte die Einseitigkeit auf, die in der medialen Darstellung der muslimischen Bevölkerung und ihrer Religion herrschte. Auch zahlreiche weitere Studien aus dem Bereich der Cultural Studies zeigten, wie nach den Anschlägen vom 11. September 2001 in den westlichen Medien die Präsentation der Muslim*innen als die „Anderen“ immer wieder zum Vorschein kam. In manchen dieser Studien wurde außerdem darauf hingewiesen, wie stark die Auswirkungen der journalistischen Strukturen auf die Darstellung der „Anderen“ in den Auslandsberichterstattungen sind. Ideologie, Ignoranz und Vorurteile würden Luyendijk zufolge eine bedeutende Rolle in der Konstruktion von Nachrichten über den Orient spielen und es würde zu einer sich wiederholenden Verstärkung bestehender Stereotype in den medialen Darstellungen kommen.⁹³

⁸⁷ ebd. 322.

⁸⁸ vgl. ebd. 322.

⁸⁹ ebd. 322.

⁹⁰ vgl. ebd. 322–323.

⁹¹ vgl. ebd. 323.

⁹² vgl. ebd. 323–324; ebd. 326.

⁹³ vgl. RICHTER, Orientalismus und das Andere, 318–319; LUYENDIJK, Beyond Orientalism, 9.

Said legt außerdem dar, welche Dogmen sich immer noch in Studien über Araber*innen und den Islam finden lassen.⁹⁴ Die Klischees und Meinungen über den Orient würden laut Said fortdauern, ohne dass sie durch akademische oder politische Studien des modernen Nahen Ostens ernsthaft und wirkungsvoll herausgefordert würden.⁹⁵ Es wird eine systematische, absolute Differenz zwischen dem rationalen, entwickelten und menschlich überlegenen Westen und dem andersartigen, unterentwickelten und unterlegenen Orient gezogen. Der Orient wird außerdem als ewig, uniform und unfähig dazu, sich selbst zu definieren, dargestellt und man müsse ihn entweder fürchten oder kontrollieren.⁹⁶

Said legt außerdem dar, welche Faktoren zum Triumph des Orientalismus beitragen würden.⁹⁷ Im Allgemeinen lässt sich erkennen, dass es in der zeitgenössischen Kultur des Nahen Ostens sichtbare Tendenzen gibt, dass sie sich an europäischen und amerikanischen Modellen orientiert. Die arabische Welt wird dabei als zweitrangig in der Produktion von Kultur, Wissen und Wissenschaft angesehen während der Westen eine Position der Macht in diesen Bereichen einnimmt. Arabische Wissenschaftler*innen können es sich nicht erlauben, Leistungen amerikanischer und europäischer Journale, Institute und Universitäten zu ignorieren während dies umgekehrt der Fall ist. Außerdem studieren immer noch viele orientalische Student*innen an westlichen Universitäten, wo ihnen von westlichen Professor*innen die orientalistischen Dogmen vermittelt werden. Diese werden von ihnen dann in ihre Heimatländer getragen und dort weitervermittelt. Die Hegemonie in der Vermittlung des Orientalismus liegt somit immer noch in der Hand von Nicht-Oriental*innen während es im Orient kaum ein Institut gibt, welches sich mit dem Studium des Orients selbst beschäftigt.⁹⁸

Nicht nur kulturell, sondern auch wirtschaftlich und politisch steht der Osten immer noch unter dem Einfluss des Westens. Das Öl, als wichtigste Rohstoffquelle der Region, ist in der Wirtschaftspolitik der USA absorbiert worden. Die Vereinigten Staaten kontrollieren die großen arabischen Ölgesellschaften, deren Vermarktung, Forschung und Industriemanagement sich in Amerika befinden, wodurch die ölreichen arabischen Staaten zu Konsumenten amerikanischer Exporteure werden. Dazu gehören auch die kulturellen Bilder, die von amerikanischen Massenmedien vermittelt und ohne Bedenken von den orientalischen Zuschauer*innen konsumiert werden. Es sei laut Said paradox, dass Araber*innen sich selbst als „Araber*innen“ jener Art, wie sie von Hollywood vermittelt werden, ansehen würden.⁹⁹

⁹⁴ vgl. SAID, Orientalismus 338.

⁹⁵ vgl. ebd. 339–340.

⁹⁶ vgl. ebd. 338–339.

⁹⁷ vgl. ebd. 365.

⁹⁸ vgl. ebd. 364–366.

⁹⁹ vgl. ebd. 366.

Said schließt schließlich damit, dass es in der Wissenschaft natürlich auch Richtungen gibt, die der menschlichen Realität nicht so blind gegenüberstehen, wie es von ihm in seiner Schilderung des Orientalismus beschrieben wurde und dass auch auf intellektueller, ideologischer und politischer Ebene den Dogmen und Kategorisierungen des Orientalismus widersprochen wird.¹⁰⁰ Allerdings weist er auch darauf hin, dass man Unterscheidungen zwischen „uns“ und „ihnen“ nie ganz ausweichen kann. Ob zwischen Ost und West, Nord und Süd, „weißer“ oder „farbiger“ Hautfarbe unterschieden wird, es handelt sich um etwas, das nicht ignoriert werden kann, weswegen er den Wert von kritischem Hinterfragen und Skepsis gegenüber Autoritäten und autoritären Ideen betont, anstelle der unkritischen Akzeptanz der rassischen, ideologischen und imperialistischen Stereotype des Orientalismus.¹⁰¹

3.2 Kritik an Saids Konzept des Orientalismus

Saids Thesen fanden und finden zwar vielfach Zustimmung, sie werden aber auch kritisiert. Kritik wird dabei vor allem daran geübt, dass Said andeutet, dass es keinem/r Europäer*in möglich sei, aus dem „Käfig“ des orientalistischen Diskurses auszubrechen und er streitet ab, dass es in den europäischen Orientwissenschaften Erkenntnisfortschritte gegeben habe oder geben könne.¹⁰² Osterhammel widerspricht Said in diesem Punkt und meint, es habe vor allem in den letzten Jahrzehnten durchaus Fortschritte in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Orient gegeben, die von Said in seinen Schriften aber nicht diskutiert würden.¹⁰³

Kritik wird auch daran geübt, dass Said sich in seiner Orientalismus-Untersuchung nur auf jene Länder beschränkte, „die am unmittelbarsten und am längsten Kolonialmächte waren (also Großbritannien und Frankreich) oder – wie die Vereinigten Staaten – bis heute einen welthegemonialen Anspruch geltend machen“¹⁰⁴. In diesem Zusammenhang wird auch Saids zu simple Auffassung des „Westens“ vielfach kritisiert, da dieser keineswegs so einheitlich ist, wie er von Said dargestellt wird. Er habe beispielsweise die deutsche Orientwissenschaft in seinem Buch nicht behandelt, sondern sich nur auf England, Frankreich und Amerika konzentriert. Osterhammel führt aber an, dass es den Anschein hat, dass sich manche Thesen Saids auf die deutsche Entwicklung nicht so klar anwenden lassen.¹⁰⁵ Auch Fähndrich führt an, dass die deutsche Orientalistik und eventuell auch die italienische sowie die holländische von Said in seinen Untersuchungen behandelt hätten werden sollen.¹⁰⁶ Die von Said untersuchten

¹⁰⁰ vgl. ebd. 367–368.

¹⁰¹ vgl. ebd. 369–370.

¹⁰² vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 601–602.

¹⁰³ vgl. ebd. 602.

¹⁰⁴ FÄHNDRICH, Orientalismus und Orientalismus, 180.

¹⁰⁵ vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 603.

¹⁰⁶ vgl. FÄHNDRICH, Orientalismus und Orientalismus, 181.

Großmächte Großbritannien, Frankreich und Amerika brachten zwar bedeutende Orientalisten wie beispielsweise Edward William Lane (1801–1876) hervor, aber es gab auch bedeutende deutsche Orientalisten wie Carl Friedrich Brockelmann (1868–1956) und Theodor Nöldeke (1836–1930), die von Said in seiner Studie nicht weiter beachtet wurden.¹⁰⁷ Außerdem wird kritisch betrachtet, dass sich Said sogar innerhalb der drei von ihm studierten Nationen nur auf einen relativ kleinen Personenkreis beschränkt hat und er viele Orientalisten und die von ihnen vermittelten Informationen ausgespart hat.¹⁰⁸

Said verwickelt sich außerdem in einem Widerspruch, wenn er sich weigert, von einem „Wesen des Orients“ zu sprechen, zur selben Zeit aber ein „Wesen des Westens“ anzunehmen scheint. Er erschafft gewissermaßen ein europäisch-nordamerikanisches Wesen, welches antiorientalisch ist. Herrschaftswissen über andere Zivilisation zu kreieren und sie auf diese Weise zu beherrschen, wird bei Said als eine fundamentale Fähigkeit des Westens dargestellt und außerdem wird es von ihm so vermittelt, als würde nur der Westen diese Fähigkeit besitzen.¹⁰⁹

Said berücksichtigte außerdem nicht, dass Ausgrenzung, Distanzierung und Objektivierung von Fremden in Europa nicht nur auf außereuropäische Zivilisationen beschränkt war beziehungsweise ist. Auch innerhalb Europas wurden und werden immer wieder dem Orientalismus ähnliche Diskurse über verschiedenen Bevölkerungsgruppen geführt, unter anderem über Unterschichten, Roma, Sinti, Juden, Kranke, usw.¹¹⁰

Edward Said zeigt auf, dass Texte (Reiseberichte, Tagebücher, wissenschaftliche Arbeiten), obwohl sie für sich beanspruchen, den Orient auf „realistische Weise“ darzustellen, trotzdem von der unbewussten Wirkung des orientalistischen Diskurses beeinflusst sind und somit Fiktion erzeugen. Das Aufzeigen dieses teilweise fiktionalen Gehalts in beschreibenden Texten wird als eine bedeutende Leistung Saids anerkannt. Es wird aber kritisiert, dass er in seiner Untersuchung nicht näher in Betracht gezogen hat, dass belletristische Werke unter Umständen bewusst ein fiktives Bild des Orients malen. Er befasst sich zwar mit zahlreichen klassischen und modernen belletristischen Werken, geht aber nicht auf den Unterschied zwischen intendierter und nicht-intendierter Fiktion ein.¹¹¹

Trotz der Kritikpunkte, die an Saids Arbeit geäußert werden, sieht Osterhammel dessen Thesen trotzdem nicht als „widerlegt“ an.¹¹² Vielfach habe sich Said widersprüchlich ausgedrückt,

¹⁰⁷ vgl. ebd. 179–180.

¹⁰⁸ vgl. ebd. 181.

¹⁰⁹ vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 603; FÄHNDRICH, Orientalismus und Orientalismus, 183.

¹¹⁰ vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 603.

¹¹¹ vgl. ebd. 602.

¹¹² vgl. ebd. 604.

rhetorisch übertrieben oder auch zu sehr vereinfacht und auch seine Darstellung der geschichtlichen Tatbestände sei auch nur teilweise korrekt. Trotzdem hat Said auch einen Beitrag dazu geleistet, dass man sich gründlicher damit auseinandersetzt, wie Bilder, die sich Zivilisationen voneinander machen, entstehen und welche Funktion sie haben und er hat sie in einen neuen Zusammenhang gebracht, als dies in der älteren Perceptionsforschung der Fall war: in den Kontext von Wissenschaft und Macht.¹¹³

In den folgenden Kapiteln werden nun die wichtigsten christlichen und muslimischen Quellen zu den Taten und zum Charakter Saladins beschrieben werden und es wird aufgezeigt werden, wie der Sultan in diesen auf unterschiedliche Weise dargestellt wurde.

4. Darstellungen Saladins in zeitgenössischen Quellen

4.1 Die wichtigsten zeitgenössischen Quellen zum Leben Saladins

4.1.1 Arabische Quellen

Saladin legte großen Wert darauf, dass seine Taten sowie seine politischen und militärischen Erfolge aufgezeichnet wurden und er bemühte sich darum, die Wahrnehmung seiner selbst als idealen muslimischen Krieger zu verstärken. Der Erfolg dieser Bemühungen spiegelt sich in der Darstellung seiner Person in den arabisch-muslimischen historiographischen Werken wider, in denen er als herausragender politischer und militärischer Held des Islam beschrieben wird.¹¹⁴ Die Schlacht von Hattin 1187 führte laut Frenkel dazu, dass Saladin als führender Befehlshaber im Dschihad angesehen wurde.¹¹⁵ Er bemühte sich aber trotzdem weiterhin darum, sich als aufopfernden Muslim zu präsentieren und sich als Kämpfer gegen interne und externe Bedrohungen für den Islam darstellen zu lassen. Aus diesem Grund rekrutierte er Krieger für den Kampf gegen die Kreuzfahrer, beschäftigte aber auch Gelehrte und Poeten, die in ihren Werken ein positives Bild von ihm zeichnen sollten. Deren Texte setzen sich aus Dichtung und offiziellen Berichten zusammen, in denen Saladin als hingebungsvoller Muslim dargestellt wird, der die islamischen Gebiete von den Verunreinigungen gereinigt hätte, die durch interne Ketzerei und äußere Feinde verursacht worden wären.¹¹⁶

Die bedeutendsten muslimischen Quellen zum Leben Saladins kommen von seinen Beamten und Vertrauten Imad ad-Din al Isfahani (1225–1201) und Baha ad-Din ibn Shaddad (1145–1234).¹¹⁷ Von Baha ad-Din Yusuf ibn Rafi ibn Schaddad wird vor allem das 1228 beendete

¹¹³ vgl. ebd. 604.

¹¹⁴ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 362–363.

¹¹⁵ vgl. ebd. 364.

¹¹⁶ vgl. ebd. 364.

¹¹⁷ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 129.

Werk „al-Nawādir al-Sultaniyya wa’l-Mahāsin al-Yūsufiyya“, welches in Band III der „Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Orientaux“ unter dem Titel „The Rare and Excellent History of Saladin“ ins Englische übersetzt wurde, als bedeutende Quelle für Saladins Leben angesehen. Ibn Shaddad war ein muslimischer Gelehrter und einer der wichtigsten Berater Saladins. Seine Biografie des Sultans beruht größtenteils auf seinen persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen, teilweise aber auch auf Erzählungen aus zweiter Hand. Laut dem schottischen Islamexpertin und Historiker Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895–1971) sei in Baha ad-Dins Werk wenig persönliche Befangenheit sowie Übertreibung zu finden.¹¹⁸ Auch Gabrieli beschreibt das Werk Baha ad-Dins als in ungeziertem Stil und ohne geschmacklose Lobreden geschrieben.¹¹⁹ Allerdings merkt Gibb auch an, dass Ibn Shaddad mit Saladin erst 1184 in direkten Kontakt kam und erst nach dem Sieg bei Hattin im Jahr 1187 als Armeereichter endgültig in Saladins Dienste trat.¹²⁰ Von da an gab er vom kompletten Dritten Kreuzzug eine gewissenhafte Beschreibung der Ereignisse, wie er sie wahrgenommen habe, wieder und diente Saladin bis zu dessen Tod in Damaskus. Seine Position als Vertrauter und enger Freund Saladins habe es ihm laut Gibb auch ermöglicht, Einsichten in Saladins Beweggründe für viele seiner kritischen Entscheidungen geben zu können.¹²¹ Für die Zeit von 1169 bis 1188 dagegen konnte Baha ad-Din sich nur auf Informationen aus zweiter Hand beziehen, weswegen es für diesen Zeitraum laut Gibb Mängel in Sachlichkeit und Chronologie gibt.¹²² Auch wenn Gibb und Gabrieli Ibn Shaddads Werk als wenig befangen beschreiben, bringt Frenkel vor, dass er aufgrund seiner Nähe zum Sultan zwar aufschlussreiche Informationen liefern würde, aber dabei auch nicht übersehen werden dürfe, dass sein vorrangiges Ziel war, seinen Herrn als den archetypischen heiligen Krieger darzustellen.¹²³ Auch Thomas Asbridge bringt vor, dass Ibn Shaddad als Quelle vor allem in Bezug auf Materialien über diplomatische Beziehungen Saladins von Bedeutung sei, da er Informationen biete, die sich bei Saladins Sekretär Imad ad-Din nicht finden lassen würden. Asbridge äußert zwar auch die Kritik an Ibn Shaddads Berichten, dass mit Sicherheit die Intention dahinter gewesen sei, den Sultan in einem positiven Licht darzustellen. Er bringt aber auch vor, dass dies seiner Meinung nach teilweise durch Ibn Shaddads Anliegen ausgeglichen würde, auch

¹¹⁸ vgl. GIBB, The Arabic Sources for the Life of Saladin, 58.

¹¹⁹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 129.

¹²⁰ vgl. GIBB, The Arabic Sources for the Life of Saladin, 58.

¹²¹ vgl. ebd. 58.

¹²² vgl. GIBB, The Arabic Sources for the Life of Saladin, 58; vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 277.

¹²³ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 363.

seine eigenen Erfahrungen in das Werk mitaufzunehmen und über seine persönliche Beteiligung an den Geschehnissen zu reflektieren.¹²⁴

Als eine weitere wichtige arabische Quelle gelten die Berichte des als Sekretär Saladins bekannten Imad ad-Din Muhammad al-Isfahani, der von 1125 bis 1201 lebte. Dieser schrieb zwei Werke über Saladins Leben: „al-Barq as-Shami“ („Der syrische Blitz“) und „al-Fath al-qussi fi l-fath al-qudsi“ („Ciceronische Beredtheit, betreffend die Eroberung von Jerusalem“). Letzteres beginnt mit den Vorbereitungen für die Schlacht von Hattin im Jahr 1187 und schließt mit Saladins Tod sowie der Teilung seines Reiches im Jahr 1193. Da er ab 1175 als Saladins persönlicher Sekretär arbeitete, hatte er ebenso wie Baha ad-Din tiefe Einblicke in Saladins Leben und seine Erzählungen hätten deswegen laut Gibb einen ähnlichen Stellenwert wie Baha ad-Dins Berichte.¹²⁵ Auch Frenkel betont die Nähe, die Imad ad-Din zu Saladin gehabt habe und dass er für Saladin in dessen Auftrag als Ghostwriter gearbeitet habe.¹²⁶ Gibb bringt aber auch die Kritik Stanley Lane-Poole's (1854–1931) sowie anderer Historiker an Imad ad-Dins Werk vor, nämlich dass dessen Rhetorik „unerträglich“ sei, womit die starke Ausschmückung und der Stil rhetorischen Reimprosa gemeint seien.¹²⁷ „Al-Fath“ würde die Arbeit Imad ad-Dins als Saladins Sekretär widerspiegeln, indem er die Einleitung zu Ereignissen überhöht darstellen würde und die Ausschmückung der Sprache würde von westlichen Leser*innen als inhaltslos und panegyrisch angesehen werden. Auch bereite sein Schreibstil in diesem Werk selbst arabischen Leser*innen Schwierigkeiten beim Lesen. Sein zweites Werk „al-Barq“, das er dem Leben Saladins widmete, sei dagegen eine ausführliche Erzählung des gesamten Zeitraums, in welchem Imad ad-Din in Saladins Diensten gestanden hat. Das siebenteilige Werk wurde aber bald aus dem Umlauf verdrängt von einer abgekürzten Version, die vom muslimischen Gelehrten Abu Shama (1203–1268) verfasst wurde. Laut Gibb sei auch „al-Barq“ keine gewöhnliche Chronik von Saladins Lebens, sondern vielmehr vergleichbar mit einem Tagebuch, in welchem die Tätigkeiten des Autors als Sekretär geschildert werden und welches zusätzlich Kopien persönlicher Korrespondenzen, literarische und poetische Eingebungen des Autors sowie selten auch Details zu seinen persönlichen Affären enthält.¹²⁸ Der Umstand aber, dass Imad ad-Din Saladin vom Sommer 1175 bis zu dessen Tod fast ununterbrochen begleitete, macht das Werk zu einer bedeutenden Quelle für Saladins Leben, da der Autor meist über Ereignisse berichtet, an denen sowohl er selbst als auch Saladin beteiligt waren. Des Weiteren enthält das Werk auch einige Erzählungen über Geschehnisse, an denen Imad ad-Din nicht

¹²⁴ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 277.

¹²⁵ vgl. GIBB, The Arabic Sources for the Life of Saladin, 59.

¹²⁶ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 363.

¹²⁷ vgl. GIBB, The Arabic Sources for the Life of Saladin, 59.

¹²⁸ vgl. ebd. 60.

persönlich beteiligt war und die er auf Basis von Berichten nacherzählt. Nach Gibbs Einschätzung sei das Werk trotz der rhetorischen Mittel, die der Autor auch in diesem Werk verwendet, erstaunlich sachlich und entspreche einem Protokoll, ohne Kommentare zu den Ereignissen und mit einer gewissen Distanziertheit des Autors vom Erzählten, weswegen man zumindest einen gewissen Grad an Wahrheitsgehalt in seinem Werk annehmen könne, auch wenn die literarischen Ausschmückungen auch in diesem Fall wieder äußerst ablenkend seien.¹²⁹

Neben den Chronisten Baha ad-Din und Imad ad-Din wird in der Literatur auch „al-Kamil“ von Izzeddin Ibn al-Athir (1160–1134) als bedeutende Quelle für Saladins Leben genannt. Auch dieses Werk wurde in Band I und II der „Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Orientaux“ teilweise ins Englische übersetzt. Ibn al-Athir hat laut Gibb die Reputation einer der angesehensten Historiker des Islam zu sein.¹³⁰ Aufgrund seiner Kontakte zur Verwaltung in Mosul war er in der Position zumindest die äußereren Fakten über Saladin zu erhalten. Allerdings gibt es keine Hinweise darauf, dass er persönlichen Kontakt mit Saladin gehabt hat, weswegen er im Gegensatz zu Baha ad-Din und Imad ad-Din keine tieferen Einsichten in Saladins Leben und Beweggründe liefern konnte.¹³¹ Sowohl Gibb als auch Gabrieli weisen darauf hin, dass allgemein bekannt sei, dass Ibn al-Athir Vorurteile gegen Saladin hegte. Trotzdem stimmen sie auch darin überein, dass „al-Kamil“ eine bedeutende Quelle zur Geschichte der Kreuzzüge sei.¹³² Laut Gabrieli sei das Werk Ibn al-Athirs eine klare und wohlunterrichtete Darstellung der Ereignisse und er mache darin unabhängigen Gebrauch der Primärquellen.¹³³

4.1.2 Christliche Quellen

Als eine der bedeutendsten Quellen zur Sicht der Kreuzfahrer auf Saladin gelten die Schilderungen des Erzbischofs Wilhelm von Tyrus (1130–1186), der zwischen 1170 und 1184 Kanzler des lateinischen Königreichs von Jerusalem war. Seine zwischen 1168 und 1184 entstandene lateinische „Historia Rerum in Partibus Gestarum“ ist eine wichtige Quelle für den politischen Aufstieg Saladins und die Ereignisse bis 1184, da er aufgrund seiner Stellung aktiver Teilnehmer an vielen politischen Ereignissen war und somit einen tiefen Einblick in die Geschehnisse bieten konnte. Sein Darstellung Saladins ist allerdings auch nicht frei von Kritik und möglichen Ungenauigkeiten, wie sich laut Hillenbrand beispielsweise in seiner

¹²⁹ vgl. ebd. 60.

¹³⁰ vgl. GIBB, The Arabic Sources for the Life of Saladin, 58.

¹³¹ vgl. ebd. 58.

¹³² vgl. GIBB, The Arabic Sources for the Life of Saladin, 58; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 129.

¹³³ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 129.

Schilderung, Saladin habe persönlich die Kalifen von Ägypten und dessen Söhne ermordet, zeigt.¹³⁴ Da Wilhelm von Tyrus zwei Jahre vor der Schlacht von Hattin starb konnte er über die zwei vermutlich bedeutendsten Siege des Sultans im Jahr 1187 und über den Dritten Kreuzzug nicht mehr berichten.¹³⁵

Als lateinische Hauptquelle für den Dritten Kreuzzug gilt das „Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi“ (um 1220), das wahrscheinlich von einem englischen Teilnehmer im Heer Richards I. verfasst wurde. Das zweite große Werk, das die Geschehnisse des Dritten Kreuzzuges wiedergibt, ist die französische Chronik des normannischen Trouvère und Chronisten Ambroise, „L'Estoire de la Guerre Sainte par Ambroise“ (um 1195). Beide Werke wurden innerhalb weniger Jahre nach Ende des Kreuzzuges vollendet. Die beiden Verfasser beteuern an dem Kriegszug teilgenommen zu haben und viele der beschriebenen Geschehnisse mit eigenen Augen gesehen zu haben.¹³⁶

Weitere Quellen sind die Schilderungen des Geistlichen Roger von Hoveden (gest. 1201), der von den Ereignissen von 1187 und der Belagerung Akkons berichtet sowie das „Libellus de Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum“ (Ende 12. Jh.), welches von einem Krieger, der an der Verteidigung Jerusalems im Oktober 1187 beteiligt war, verfasst wurde und in welchem umfangreich über die Ereignisse jenes Jahres berichtet wird. Das Problem dieser Quellen ist allerdings, dass sie die Ereignisse im Gegensatz zum „Itinerarium Peregrinorum“ nur recht lückenhaft wiedergeben.¹³⁷

Wie Saladin sowohl in den christlichen als auch den muslimischen zeitgenössischen Quellen beschrieben wurde und wie seine Taten auf verschiedene Weise von beiden Seiten dargestellt wurden, wird im folgenden Kapitel dargelegt werden.

4.2 Darstellungen Saladins in Quellen und Ereignissen

4.2.1 Saladins Eroberungen 1187

Seit 1185 bestand zwischen den christlichen und muslimischen Truppen ein Waffenstillstand, der bis 1187 auch von beiden Seiten eingehalten wurde. Im März 1187 aber überfiel der französische Kreuzritter Rainald von Châtillon Karawanen muslimischer Kaufleute und brach damit die Waffenruhe. Saladin forderte daraufhin Wiedergutmachung vom König von Jerusalem, Guido von Lusignan. Dieser weigerte sich aber diese zu leisten und Rainald von Châtillon auszuliefern. Saladin sah daraufhin den Waffenstillstand als gebrochen an und

¹³⁴ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 2.

¹³⁵ ebd. 2.

¹³⁶ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 277; NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 6.

¹³⁷ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 2–4.

schwörte, Rainald im Falle seiner Gefangennahme persönlich hinrichten.¹³⁸ Saladin stellte in weiterer Folge ein Heer zusammen und belagerte die Kreuzfahrerfestung Tiberias. Der Jerusalemer König beschloss Truppen zu entsenden, um die Stadt und Festung gegen Saladin zu unterstützen. Am 4. Juli 1187 kam es bei den Hörnern von Hattin zur Schlacht zwischen den christlichen und muslimischen Truppen. Es kam zu heftigen Kämpfen zwischen dem muslimischen und dem bereits durch Hitze und Wasserknappheit geschwächten christlichen Heer und am Nachmittag desselben Tages errang Saladin, indem er seine vereinten Truppen angreifen ließ, den Sieg und nahm unter anderem den König von Jerusalem und den Großmeister der Templer, Gérard de Ridefort, gefangen. Auch Rainald von Châtillon gehörte zu den Gefangenen und wurde zusammen mit den christlichen Ordensrittern, mit Ausnahme des Templergroßmeisters, noch am selben Tag hingerichtet. Der Großmeister verblieb zusammen mit dem König und anderen hochrangigen christlichen Würdenträgern vorerst in Saladins Gefangenschaft. Neben den christlichen Gefangenen fiel der muslimischen Armee außerdem das mit in die Schlacht geführte Heilige Kreuz, an welchem Jesus Christus angeblich gekreuzigt wurde, in die Hände, was von vielen Christen jener Zeit als schlimmerer Verlust angesehen wurde, als die Niederlage selbst.¹³⁹

Nach seinem Sieg bei Hattin nahm Saladin am 5. Juli 1187 die Stadt und die Zitadelle von Tiberias ein. Am 10. Juli eroberte er die strategisch und wirtschaftlich wichtige Stadt Akkon, das eigentliche Zentrum des Königreichs Jerusalem. Um weitere christliche Unterstützung für das Hinterland zu unterbinden, plante Saladin erst alle Hafenstädte in die Hand zu bekommen, bevor er weiter nach Jerusalem zog. Die Eroberung Jaffas gelang ihm, an Tyrus, Gaza und Askalon scheiterte er aber. Am 20. September 1187 begann Saladin schließlich mit der Belagerung Jerusalems. Nach fünf Tagen gelang es seinen Belagerungsmaschinen einen Abschnitt der Stadtmauern zum Einsturz zu bringen. Die Verteidiger konnten die Bresche zwar notdürftig verschließen, ihnen war aber bewusst, dass ihnen früher oder später keine andere Wahl bleiben würde, als zu kapitulieren. In den darauffolgenden Verhandlungen über die Übergabebedingungen der Stadt ließ sich Saladin erst von seinem Vorhaben, Vergeltung zu üben für das Blutbad, welches 1099 von den Kreuzfahrern angerichtete angerichtet worden war, als die Verteidiger die Drohung vorbrachten, die heiligen muslimischen Stätten in Brand zu stecken und die etwa 5.000 muslimischen Gefangenen in der Stadt zu töten. Es wurde eine Lösegeldsumme für den freien Abzug der christlichen Bevölkerung aus der Stadt vereinbart und am 2. Oktober wurde Saladin Jerusalem übergeben. Während die Franken, die sich

¹³⁸ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 74–76.

¹³⁹ vgl. COLE, Christian perceptions, 9–11; KÖHLER, Allianzen und Verträge, 336–337.

frei kaufen konnten, nach Alexandria, Tripolis und Antiochia eskortiert wurden, durften die orientalischen Christ*innen, im Gegenzug für die Bezahlung einer Kopfsteuer, in der Stadt bleiben und ihren Besitz behalten. Ein Teil des durch den Auszug der lateinischen Christ*innen verursachten Bevölkerungsschwundes glich Saladin außerdem dadurch aus, dass er Jüd*innen wieder den Zuzug in die Stadt gestattete. Die meisten christlichen Kirche, ausgenommen der Grabeskirche, ließ Saladin in Moscheen umwandeln, die schon bald darauf von muslimischen Pilger*innen auf ihrem Weg nach Mekka und Medina ebenfalls besucht wurden.¹⁴⁰

4.2.1.1 Die Schlacht von Hattin in der christlichen Wahrnehmung

Eine Wiedergabe der Ereignisse kurz vor der Schlacht von Hattin und eine Schilderung der Schlacht selbst, liefert der englische Priester und Chronist Roger von Hoveden (gest. 1201). Dieser versuchte in seiner Erzählung die Niederlage der christlichen Truppen gegen Saladin zu erklären. Seine Beschreibung beginnt noch vor der Schlacht von Hattin damit, dass Saladin in das Gebiet um Jerusalem eingefallen sei und sich ihm zwar die Tempelritter und die Hospitaliter entgegengestellt hätten, die Armee der „Heiden“ aber siegreich aus der Auseinandersetzung hervorgegangen sei und viele Christen erschlagen oder gefangen genommen worden seien. Noch am selben Tag habe Saladin je sechzig Tempelritter und Hospitaliter sowie den Großmeister des Hospitaliterordens hinrichten lassen.¹⁴¹ In weiterer Folge habe Saladin eine große Zahl an Burgen, Städten und Festungen erobert. König Guido habe sich daraufhin Saladin entgegengestellt, allerdings hätten sich nur die Templer mit der „Tapferkeit von Löwen“¹⁴² Saladins Truppen im Kampf gestellt, der Rest der Krieger habe nach dem Marsch den Anordnungen des Königs nicht Folge geleistet und hätten sich dem Kampf nicht angeschlossen. Als Konsequenz daraus seien die Tempelritter eingekesselt und niedergemetzelt worden und Saladins Armee konnte daraufhin auch die restliche christliche Armee, die vom Marsch und dem Klima erschöpft war, umzingeln. Roger von Hoveden berichtet außerdem, dass es zusätzlich noch zu einem Verrat durch sechs Ritter des Königs gekommen sei:

[...] ,nämlich, Baldwin de Fortune, Raymond Buck und Laodicius de Tiberias, mit drei ihrer Kameraden, von einem teuflischen Geist ergriffen, flohen zu Saladin, und wurden spontan Sarazenen, und benachrichtigten ihn über jede Einzelheit bezüglich des gegenwärtigen Zustands, der Absichten und der Ressourcen der Christen.¹⁴³

Saladin, der zuvor „in ängstlichen Zweifeln bezüglich des Ausgangs des Krieges“¹⁴⁴ gewesen sei, habe daraufhin Mut gefasst und „griff mit einer grenzenlosen Masse von Kriegern die

¹⁴⁰ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 78–83.

¹⁴¹ vgl. Roger of Hoveden, The Annals, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp> (16.04.2020).

¹⁴² ebd. (16.04.2020). (Alle Übersetzungen ins Deutsche stammen von mir und werden im Folgenden mit Übersetzung M.S. gekennzeichnet)

¹⁴³ ebd. (16.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁴⁴ ebd. (16.04.2020). (Übersetzung M.S.)

Christen an, die, aufgrund der felsigen und schwer zugänglichen Natur der Stelle, unfähig waren zu kämpfen“¹⁴⁵. Roger von Hoveden beschreibt, dass der Graf von Tripolis, der für den Verrat am christlichen Heer verantwortlich war, mit seinen Männern unbeschadet entkommen konnte, während fast die gesamte christliche Armee umgebracht wurde und der Rest gefangen genommen und entweder erschlagen oder in Ketten gelegt wurde. Er beschreibt außerdem, dass es eine große Schande sei, dass die Perser als Sieger am Feld verblieben.¹⁴⁶ Als eine Erklärung für die Niederlage der Christen liefert Roger von Hoveden, dass sie „größeren Glauben in weltliche Waffen als in die himmlischen“¹⁴⁷ hatten, womit er sich auf das Heilige Kreuz bezog, welches mit in die Schlacht getragen worden war.

Umgehend nach der Schlacht habe Saladin die Tempelritter und Hospitaliter vom Rest der Gefangenen absondern und sie in seiner Gegenwart enthaubern lassen.¹⁴⁸ Dass der Großmeister der Tempelritter diesem Schicksal entging wird in Roger von Hovedens Beschreibung allerdings nicht erwähnt. Auch die Gefangennahme von König Guido und anderer christlicher Würdenträger sowie deren Behandlung durch Saladin findet in seinem Bericht keine Erwähnung.

Auch in „De expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum“ wurde von einem unbekannten christlichen Krieger die Schlacht von Hattin wiedergegeben. Er beginnt seine Beschreibung damit, dass der König von Syrien, Saladin, „eine Armee so zahlreich wie der Sand der Meeresstrände“¹⁴⁹ versammelte, um das Land Juda anzugreifen. Auch der König von Jerusalem habe eine Armee von überall aus Judäa und Samaria zusammengerufen und kein kampffähiger Mann sei zurückgeblieben. Man habe auch Männer nach Jerusalem geschickt, um den Patriarchen zu bitten, das Heilige Kreuz ins Lager der christlichen Truppen zu bringen. Die Syrer hätten in der Zwischenzeit den Jordan überquert und das Land bis nach Nazareth überrannt und verwüstet.¹⁵⁰ „Da sie die Region verlassen von den Menschen vorfanden, die aus Furcht vor ihnen geflohen waren, setzten sie die Dreschfellen in Brand und steckten alles, was sie fanden, in Brand.“¹⁵¹ Die ganze Region sei in Flammen gestanden, aber sie seien damit immer noch nicht befriedigt gewesen, weswegen sie den heiligen Berg bestiegen hätten und den geheiligten Ort, an dem die Verklärung des Herrn stattgefunden habe, beschmutzt hätten.¹⁵²

¹⁴⁵ ebd. (16.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁴⁶ ebd. (16.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁴⁷ ebd. (16.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁴⁸ vgl. ebd. (16.04.2020).

¹⁴⁹ STEVENSON, De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187hattin.asp> (18.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁵⁰ vgl. ebd. (18.04.2020).

¹⁵¹ ebd. (18.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁵² vgl. ebd. (18.04.2020).

In diesem Bericht über die Schlacht von Hattin wird zwar über die Hinrichtung Rainalds von Châtillon erzählt, allerdings wird nicht erwähnt, ob dies durch Saladin persönlich geschehen sei. Nach der Schlacht habe Saladin die Belagerung der Zitadelle der Stadt Tiberias fortgesetzt, die er aufgrund des Näherkommens der christlichen Armee unter König Guido zuvor abbrechen hatte müssen. Der Autor beschreibt, dass Saladin der Gräfin und den Männern, die sich in der Zitadelle verschanzt hatten, erlaubt hätte, diese zu verlassen und in Frieden ziehen zu dürfen, wohin auch immer sie wollten.¹⁵³

Von der Taktik Saladins bei der Schlacht von Hattin berichtet auch der französische Chronist Ernoul (12. Jh.). Dieser beschreibt, dass Saladin seine Männer Feuer rund um die christliche Armee legen ließ, sodass diese zusätzlich zur Sonne noch weiteres Unbehagen und Leid ertragen mussten. Außerdem habe Saladin Karawanen mit Kamelen zum See von Tiberias geschickt, um Wasser zu holen und er habe die Töpfe mit Wasser im Blick der Christen leeren lassen, damit sie noch größere Pein durch Durst erleiden müssten.¹⁵⁴ Auch Ernoul erwähnt, dass christliche Ritter das Heer der Kreuzfahrer an Saladin verraten hätten. Er berichtet anders als Roger von Hoveden nicht von sechs, sondern von fünf Rittern aus den Reihen des Grafen von Tripolis, die zu Saladin gekommen seien, um ihm mitzuteilen, dass er die Christen angreifen solle, da sie bereits geschlagen seien, woraufhin Saladin seinen Truppen befahl vorzurücken. Der Graf von Tripolis stellte sich ihm entgegen, wurde aber mit seinen Männern von den Sarazenen umzingelt und nur 10 oder 12 Ritter seiner Division, darunter der Graf selbst, konnten lebend entkommen und flohen nach Tyrus. Der Autor erklärt die Niederlage des verbliebenen christlichen Heeres damit, dass Gottes Zorn auf die Christen aufgrund ihrer Sünden so groß war, dass Saladin die christlichen Truppen schnell besiegen konnte. Unter den Gefangenen, die Saladin in der Schlacht machte, befanden sich der König, der Großmeister der Tempelritter, Rainald von Châtillon und andere Barone. Außerdem fiel ihm auch das Heilige Kreuz in die Hände.¹⁵⁵

„Als Saladin das Feld mit großer Freude und großem Triumph verlassen hatte und in seinem Lager war, ordnete er an, dass alle christlichen Gefangenen, die an diesem Tag gefangen genommen worden waren, vor ihn gebracht wurden.“¹⁵⁶ Zum König sagte er, dass er sich selbst „außerordentlich geehrt fühle, nun da er in seiner Gewalt solch kostbare Gefangene wie den König von Jerusalem, den Meister des Tempels und die anderen Barone habe“¹⁵⁷. Er ließ einen

¹⁵³ vgl. ebd. (18.04.2020).

¹⁵⁴ Ernoul, The Battle of Hattin, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187ernoul.asp> (19.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁵⁵ vgl. ebd. (19.04.2020).

¹⁵⁶ ebd. (19.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁵⁷ ebd. (19.04.2020). (Übersetzung M.S.)

Goldkelch, in dem sich mit Wasser verdünnter Sirup befand, bringen, den er erst selbst kostete und dann dem König zu trinken gab. Der König trank wie jemand, der extrem durstig war und reichte dann den Kelch an Rainald, der aber nicht trinken wollte. Es wird beschrieben, dass dies Saladin irritiert hätte und er Rainald aufgefordert hätte zu trinken, was dieser aber verweigert hätte. Daraufhin hätte Saladin ihn gefragt:

„Prinz Rainald, wenn Ihr mich in Eurem Gefängnis halten würdet, so wie ich Euch jetzt in meinem halte, was, laut eurem Gesetz, würdet Ihr mir antun?“. „So wahr mir Gott helfe, antwortete er, „ich würde Euren Kopf abschlagen“. Saladin war sehr verärgert über diese unverschämte Antwort und antwortete: „Schwein! Ihr seid mein Gefangener, dennoch antwortet Ihr mir so arrogant?“. Er nahm sein Schwert in seine Hand und stieß es geradewegs durch seinen Körper.¹⁵⁸

Ernoul fährt damit fort, dass Saladins Männer Rainalds Kopf abgeschnitten hätten und Saladin etwas von Rainalds Blut genommen und es sich auf den Kopf getropfelt hätte, um zu zeigen, dass er Rache an dem fränkischen Fürsten genommen habe.¹⁵⁹ „Dann ordnete er an, dass sie den Kopf nach Damaskus trugen und er wurde über den Boden hinweggeschleift, um den Sarazenen, denen der Prinz geschadet hatte zu zeigen, welche Rache er gehabt hatte.“¹⁶⁰ Den König und die anderen Gefangenen ließ er nach Damaskus bringen, wo sie ins Gefängnis gesperrt wurden.¹⁶¹

Dass Saladin, wie in Ernouls Chronik „L'Estoire des Eracles Empereur et la Conqueste de la Terre d'Outremer“ berichtet, Rainald dazu aufgefordert habe zu trinken und danach hingerichtet habe, wird oft als Zeichen der Brutalität Saladins interpretiert. Al-Khalili merkt aber auch an, dass diese Darstellung, dass der Sultan Rainald aufgefordert habe zu trinken, um ihn danach zu töten, keine weit verbreitete Beschreibung der Ereignisse sei und dem arabischen Brauch widersprechen würde, Gefangene, denen man zu essen und zu trinken gab, zu verschonen.¹⁶²

In der im 13. Jahrhundert entstandenen Chronik „Itinerarium Peregrinorum“ beschrieb ein unbekannter Autor, dass Saladin nach seinem Sieg bei Hattin die Augen zum Himmel erhob und Gott für den Sieg dankte, so wie er es immer getan hätte, wenn die Dinge gut für ihn liefen.¹⁶³ Nach seinen Siegen soll er in arrogantem Hochgefühl geschwelgt haben und geprahlt haben, dass die jüngsten Ereignisse gezeigt hätten, dass das Gesetz Mohammeds großartiger sei als die christliche Religion.¹⁶⁴ Auch wird die Hinrichtung Rainalds beschrieben. Der Verfasser beschreibt, dass Rainald und andere, deren Identität in der Quelle nicht näher benannt

¹⁵⁸ ebd. (19.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁵⁹ vgl. ebd. (19.04.2020).

¹⁶⁰ ebd. (19.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁶¹ vgl. ebd. (19.04.2020).

¹⁶² vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

¹⁶³ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34.

¹⁶⁴ vgl. ebd. 46.

wird, vor den Sultan geführt wurden und der Tyrann „aufgrund seines Zorns [...] den angesehenen und betagten Kopf [Rainalds] mit seiner eigenen Hand“¹⁶⁵ abschlug. Danach habe er angeordnet, alle Templer, mit Ausnahme ihres Großmeisters, enthaubern zu lassen. Diese Entscheidung habe er dem Verfasser zufolge aus dem Grund getroffen, da sie alle anderen auf dem Schlachtfeld übertroffen hätten.¹⁶⁶

In zahlreichen zeitgenössischen christlichen Beschreibungen der Schlacht von Hattin versuchte man Erklärungen für die Niederlage der christlichen Truppen zu finden. Diese beziehen sich weniger auf die Strategien und die Bewaffnung der Christen oder das Terrain, sondern betrachten den Glauben als einen entscheidenderen Faktor. Saladins Eroberungen wurden als Strafe Gottes für die Sündhaftigkeit der Christen im Heiligen Land angesehen, denn sie seien überheblich geworden. Deswegen habe sich Gott gegen die Franken gewandt und ihren Gegnern zum Sieg verholfen. Saladins Siege beruhten dieser Ansicht nach, nicht auf seinen eigenen Anstrengungen, sondern er sei nur ein Werkzeug Gottes.¹⁶⁷ Dies spiegelt sich beispielsweise in einem Brief christlicher Fürsten aus Outremer, deren genauere Identität allerdings nicht bekannt ist, an Friedrich I. wider, in dem dieser um militärische Hilfe im Kampf gegen die Muslime gebeten wird. Darin wird der Sieg Saladins und seiner Truppen nicht auf deren militärische Überlegenheit zurückgeführt, sondern vielmehr auf das sündige Verhalten der Christen. Saladin selbst wird in dem Brief als Tyrann beschrieben und die Muslime als Feinde Christi. Die Darstellung der Niederlage Guidos von Lusigan und seiner Truppen würde laut Cole weniger als schmachvolle Niederlage, sondern vielmehr als Märtyrertum im Namen Gottes dargestellt werden und der Verlust des Heiligen Kreuzes in der Schlacht würde als schwerwiegender dargestellt, als der Tod der christlichen Krieger.¹⁶⁸

Neben dem Brief der Fürsten an Friedrich I. gibt es noch weitere Briefe, die die Schlacht von Hattin und die Niederlage der christlichen Truppen behandeln. Auch die Hospitaliter berichteten in einem Schreiben an Archumbald, den Meister des Hospitaliterordens in Italien, über den Kampf und der Großmeister der Templer, Terricius, verfasste einen Brief, der an alle Templer des Westens, an Papst Urban III., Graf Philip von Flandern und an alle Christen gerichtet war. Ähnlich wie der Brief der Fürsten aus Outremer wird auch in diesen beiden Briefen die Niederlage der christlichen Armee nicht mit einer Überlegenheit Saladins und seiner Truppen erklärt, sondern wiederum mit der Sündhaftigkeit der Christen. Auch wenn nicht genannt wird, welches sündhafte Verhalten zur Niederlage geführt habe, wird die Schlacht

¹⁶⁵ ebd. 34. (Übersetzung M.S.)

¹⁶⁶ vgl. ebd. 34.

¹⁶⁷ vgl. BELLMANN, Orientierungen, 137; COLE, Christian perceptions, 10.

¹⁶⁸ vgl. COLE, Christian perceptions, 10–11.

von Hattin in beiden Briefen doch als Prüfung des Glaubens dargestellt, die die Christen nicht bestanden hätten.¹⁶⁹

Die Hospitaliter beginnen ihre Beschreibung damit, dass „Saladin, der Heidenkönig“¹⁷⁰, mit 80.000 Mann Tiberias angegriffen und eingenommen habe und der König von Jerusalem daraufhin mit seinen Männern gegen Saladin ins Feld gezogen sei. Auch in diesem Bericht wird erwähnt, dass sechs christliche Ritter zu Saladin übergelaufen seien. Sie taten dort „eine Sache, die schmerzlich zu erzählen ist – aber kannten ihren Glauben, übergaben sich selbst ihm, und verrieten an ihn die Armee des Königs von Jerusalem, indem sie die schwierige Position, in der sie sich befand, enthüllten.“¹⁷¹ Es wird beschrieben, dass Saladin 20.000 Mann gegen die christlichen Truppen gesandt habe und es zu einem heftigen Kampf gekommen sei, in welchem viele Christen aufgrund ihrer Sünden umgekommen seien. Die Christen seien besiegt worden, der König gefangen genommen und das Heilige Kreuz erobert worden. Auch Rainald von Châtillon wurde gefangen genommen und getötet.¹⁷² Anders als in anderen Berichten wird die Tötung Rainalds aber nicht näher beschrieben und auch nicht als persönlicher Racheakt Saladins dargestellt.

Der Bericht der Hospitaliter an Archibald endet mit einer Aufzählung der weiteren Eroberungen Saladins und dass, falls keine Hilfe für die wenigen im Osten verbleibenden Christ*innen käme, sie „geplündert werden von den wütenden Ungläubigen, die nach dem Blut der Christen dursten.“¹⁷³

Terricius beschreibt in seinem Bericht, dass die Muslime, die „aus einer gewaltigen Menge ihrer Nationen zusammenkommend, mit verbitterter Feindlichkeit“¹⁷⁴ in die christlichen Gebiete eingedrungen seien. Er schildert die Vehemenz, mit der die Muslime die christlichen Truppen in der Schlacht von Hattin angegriffen hätten und welche Vielzahl an Christen sie während und nach der Schlacht getötet hätten. Nach ihrem Sieg hätten sie laut Terricius im Blut der Christen gefeiert bevor sie weiterzogen, um sich über fast das gesamte Land zu verbreiten und die Christ*innen hätten die wenigen Städte, die ihnen noch verblieben seien, wahrscheinlich kaum halten können, da die meisten ihrer Bürger erschlagen worden waren. In Terricius Brief findet sich außerdem eine Beschreibung der Muslim*innen wieder, in der

¹⁶⁹ vgl. ebd. 16–17.

¹⁷⁰ ANSBERT, Letter from the East to the Master of the Hospitallers, <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187ansbert.asp> (20.04.2020) (Übersetzung M.S.)

¹⁷¹ ebd. (20.04.2020) (Übersetzung M.S.)

¹⁷² vgl. ebd. (20.04.2020)

¹⁷³ ebd. (20.04.2020) (Übersetzung M.S.)

¹⁷⁴ vgl. Roger of Hoveden, The Annals, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp> (16.04.2020).

berichtet wird, dass sie Palästina wie „Schwärme von Ameisen“¹⁷⁵ bevölkern würden, sie Freude an mutwilliger Zerstörung hätten und sie ein heidnisches Verlangen nach dem Blut von Christ*innen verspüren würden. In beiden Briefen wird ebenso wie von den unbekannten Fürsten aus Outremer um Verstärkung im Kampf gegen die Muslime gebeten.¹⁷⁶

Eine weitere Quelle zur Wahrnehmung der Schlacht von Hattin aus christlicher Perspektive ist ein Hilfegesuch des Patriarchen Almerich von Antiochia an Heinrich II. von England im September 1187. In diesem Brief wird, anders als in den bisher genannten Beschreibungen, die Niederlage nicht als so schwerwiegend dargestellt, wie sie tatsächlich war, sondern es wird vielmehr das heldenhafte Verhalten der Tempelritter und Hospitaliter im Kampf gegen die Muslime in den Vordergrund gestellt und deren Verteidigung des Heiligen Kreuzes gegen Saladin. Der Sultan wird dabei von Almerich in Kontrast zu den ruhmreichen und heldenhaften Kreuzrittern gestellt und als grausamer Angreifer beschrieben, dessen Wunsch es sei, das Wahre Kreuz zu schänden und es zu zerstören. Nachdem es ihm in der Schlacht in die Hände gefallen sei, habe Saladin das Heilige Kreuz laut Almerich geschändet. Almerichs Darstellung Saladins als Schänder christlicher Reliquien und die Betonung seiner Niederträchtigkeit würden laut Cole vor allem auf der Intention beruhen, Heinrich II. dazu zu bewegen, Unterstützung ins Heilige Land zu entsenden.¹⁷⁷

In Bezug auf die Hinrichtung der meisten christlichen Gefangenen nach der Schlacht von Hattin wird Saladin vor allem im Zusammenhang mit der Enthauptung Rainalds von Châtillon in zeitgenössischen christlichen Quellen genannt, wie dies beispielsweise in „L’ Estoire de Eracles Empereur et la Conqueste de la Terre d’Outremer“ des französischen Chronisten Ernoul geschieht. In den Beschreibungen wird oft hervorgehoben, dass Rainald der Einzige gewesen sein, den Saladin persönlich enthauptet hätte. Die Enthauptung wird dabei oft als persönlicher Racheakt des Sultans dargestellt. Cole drückt zwar aus, dass die Details der Darstellungen eventuell nicht korrekt seien, es aber durchaus plausibel sei, dass Rainald von Saladin selbst aus Rache enthauptet wurde. Rainald sei als Feind der Muslime bekannt gewesen und habe auch in Friedenszeiten arabische Karawanen überfallen.¹⁷⁸

Neben Ernoul beschrieb auch der französische Gelehrte Peter von Blois (1135–1211) die Hinrichtung der christlichen Gefangenen nach der Schlacht von Hattin und pries in seiner „Passio Reginaldi“ die bei Hattin Verstorbenen Christen als Märtyrer. Er hob dabei zwischen den anonymen Toten Rainald von Châtillon als Beispiel für das Märtyrertum hervor. Er

¹⁷⁵ ebd. (16.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁷⁶ vgl. COLE, Christian perceptions, 15–16; Roger of Hoveden, The Annals, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp> (16.04.2020).

¹⁷⁷ vgl. COLE, Christian perceptions, 16–17.

¹⁷⁸ vgl. ebd. 27.

präsentiert ihn als Verteidiger des Wahren Kreuzes, der mit der Unsterblichkeit im Jenseits für seine Tapferkeit belohnt würde. Die Unsterblichkeit wird in Peter von Blois Werk laut Cole als eine Belohnung für das Leiden versprochen, dass die Christ*innen in diesen Zeiten der Verfolgung durch die Muslime erleiden müssten.¹⁷⁹ Auch Jäckel sieht hinter der Schilderung von Rainalds Schicksal in der „Passio“ die Intention, ein Beispiel zu liefern, dem die christlichen Krieger nacheifern können.¹⁸⁰ Es sollte ihnen außerdem Mut machen, dass Gott ihren Feinden den Sieg nur zugestanden habe, um sie später umso tiefer fallen zu lassen und dass die frommen Christen nach ihren Qualen und Niederlagen, letztendlich von Gott erhöht und siegreich sein würden. Als treibende Kraft hinter der Verfolgung und den Leiden der Christ*innen im Heiligen Land nennt Peter von Blois Saladin, der in der „Passio Reginaldi“ als Verkörperung des Bösen präsentiert wird, als gottloser, grausamer Antichrist, dessen Ziel es sei, das Christentum zu vernichten. Peter von Blois Charakterisierung Rainalds als heldenhafter Märtyrer und Saladin als grausamer Muslime wurde aber nicht von allen seinen Zeitgenossen geteilt. Gut unterrichtete zeitgenössische Chronisten wie der Erzbischof Wilhelm von Tyrus hätten laut Jäckel in Rainald den Schuldigen am Wiederausbruch der Kämpfe zwischen Christen und Muslime gesehen, da er die arabischen Karawanen überfallen hatte.¹⁸¹ Peter von Blois habe laut Jäckel nicht die Intention gehabt in seiner „Passio Reginaldi“ die Verhältnisse korrekt wiederzugeben, sondern er hätte vielmehr einen dualistischen Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen dem Christentum und dem Heidentum, zeichnen wollen und Saladin hätte in dieser Darstellung die Rolle des Verfolgers der Christ*innen übernommen.¹⁸²

Aber nicht nur Peter von Blois verglich Saladin mit dem Antichristen. Der Katholikos der armenischen Kirche Grigor IV. (1133–1193) verfasste nach dem Fall Jerusalems 1187 ein Klagelied, in welchem er die Niederlagen und Verluste der Franken im Heiligen Land auf die Rache Gottes als Strafe für das sündige Verhalten der Christ*innen zurückführt. Die Züchtigungen würden laut Jäckel durch die Hand Saladins vollzogen werden, der mit den Attributen des Antichristen versehen wird.¹⁸³

4.2.1.2 Die Belagerung und Eroberung Jerusalems durch Saladin in christlichen Quellen

Neben der Niederlage in der Schlacht von Hattin war der zweite große Verlust, der von vielen christlichen Chronisten beschrieben und beklagt wurde, die Stadt Jerusalem, die Saladin ebenfalls 1187 einnahm.

¹⁷⁹ vgl. ebd. 28.

¹⁸⁰ vgl. JÄCKEL, Saladin und Antichrist, 125.

¹⁸¹ vgl. ebd. 124.

¹⁸² vgl. COLE, Christian perceptions, 27–28; vgl. JÄCKEL, Saladin und Antichrist, 124–125; vgl. JÄCKEL, Christliche Niederlagen, 101–102.

¹⁸³ vgl. JÄCKEL, Christliche Niederlagen, 104.

Nach der Schilderung der Schlacht von Hattin beschreibt der Verfasser des „Itinerarium Peregrinorum“, dass der „ungestüme und feindselige Sieger“¹⁸⁴ [Saladin] Jerusalem angriff. „Der frevelhafte Mann belagerte die Stadt, baute Belagerungsmaschinen auf und drang respektlos in den heiligen Stätten ein.“¹⁸⁵ Der Chronist schildert weiterhin, wie eine Vielzahl der Bewohner der Stadt versucht hätten, sich gegen Saladins Truppen zu erwehren und dass sogar Geistliche, deren Gewerbe normalerweise nicht der Kampf ist, an der Verteidigung der Stadt teilgenommen hätten. Die feigen und ängstlichen „einfachen“ Menschen dagegen seien zum Patriarchen und zur Königin gerannt und hätten sie angefleht, zu einer Übereinkunft mit dem Sultan zu kommen und ihm die Stadt zu übergeben. Das Abkommen zur Übergabe der Stadt wird vom Verfasser des „Itinerarium Peregrinorum“ als bedauernswert beschrieben, denn 14.000 Bewohner*innen der Stadt, die das von Saladin geforderte Lösegeld nicht aufbringen konnten, seien „unter das Joch der ewigen Sklaverei“¹⁸⁶ gekommen. Die Stadt Jerusalem „wurde dem schrecklichen Feind zugeworfen, um entehrt zu werden.“¹⁸⁷ Nachdem die Christen die Stadt für 89 Jahre gehalten hätten, habe Saladin die Heilige Stadt nun im Jahr 1187 erobert und die christliche Bevölkerung vertrieben.¹⁸⁸

Auch Roger von Hoveden (gest. 1201) schildert seine Wahrnehmung der Eroberung Jerusalems durch die Muslime. Er berichtet, wie Saladin nach dem Sieg in der Schlacht von Hattin die Stadt Akkon eroberte sowie alle benachbarten Gebiete mit fast allen deren Befestigungen. Er sei daraufhin weitergezogen, um Tyrus zu erobern und hätte erwartet, freien Zugang zur Stadt zu haben, aber der Herr von Tyrus, Conrad von Montferrat, habe ihm den Zutritt verweigert und entschlossenen Widerstand geleistet. Saladin habe eingesehen, dass er vor Tyrus nichts ausrichten konnte, weswegen er sich entschieden habe, die Belagerung abzubrechen, weiterzog und stattdessen Beirut und weitere Städte eroberte, bis er zur Stadt Jerusalem kam, die er ebenfalls einnahm.¹⁸⁹ Über die Belagerung selbst und das Schicksal der Bevölkerung der Stadt berichtet Roger von Hoveden allerdings nicht.

Eine nähere Schilderung der Einnahme Jerusalems wird dafür in „De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum“ geliefert, in der ein Augenzeuge, der während der Belagerung auf christlicher Seite gekämpft hat, beschrieb, wie er die Belagerung durch Saladin und dessen Truppen wahrgenommen hat. Nach zwei Wochen heftiger Kämpfe, in denen beide Seiten

¹⁸⁴ NICHOSLON, Chronicle of the Third Crusade, 38. (Übersetzung M.S.)

¹⁸⁵ ebd. 38. (Übersetzung M.S.)

¹⁸⁶ ebd. 39. (Übersetzung M.S.)

¹⁸⁷ ebd. 39. (Übersetzung M.S.)

¹⁸⁸ vgl. ebd. 38–39.

¹⁸⁹ vgl. Roger of Hoveden, The Annals, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp> (16.04.2020).

heldenhaft gekämpft hätten, hätte Saladin eingesehen, dass er keinen Fortschritt mache und dass er der Stadt keinen Schaden zufügen könne. Er und seine Männer hätten daraufhin die Stadt umkreist, um die Schwachstellen der Stadt zu untersuchen und um eine Stelle zu finden, an der er die Stadt einfacher angreifen könnte. In der Dämmerung des 26. Septembers habe er schließlich seinen Männern befohlen, das Lager ohne Lärm in das Tal von Joschafat zwischen zu verlegen. Als die Bewohner*innen Jerusalems am nächsten Morgen sahen, dass die Sarazenen ihre Zelte abbauten, als würden sie abziehen, seien sie erfreut gewesen und hätten gesagt: „Der König von Syrien ist geflohen, weil er die Stadt nicht zerstören konnte, wie er es geplant hat“¹⁹⁰. Ihre Freude hätte aber nicht lange angehalten. In seiner Beschreibung der Vorbereitungen des Angriffs beschreibt der Autor von „De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum“ Saladin als „den grausamsten aller Tyrannen“¹⁹¹ und berichtet von der Heftigkeit der Angriffe der Sarazenen, denen die christlichen Verteidiger nicht standhalten konnten. Als sich unter der Bevölkerung Jerusalems keine Freiwilligen mehr fanden, um die Mauern zu verteidigen, schickte der Patriarch von Jerusalem Gesandte zum syrischen König, um ihn zu bitten, „seinen Zorn zu mäßigen und sie als Verbündete zu akzeptieren, wie er es mit anderen getan hat“¹⁹². Der Autor berichtet, dass Saladin sich geweigert habe und er habe gehört, dass der Sultan geantwortet haben soll: „Ich habe oft von unseren weisen Männern, den fakih, gehört, dass Jerusalem nicht gereinigt werden kann, außer durch christliches Blut, und ich möchte mich mit ihnen zu diesem Punkt beraten.“¹⁹³ Die Gesandten seien unsicher zurückgekehrt und der Patriarch hätte daraufhin andere Gesandte geschickt, die Saladin das Angebot unterbreiten sollten, ihm 100.000 Bezant zu zahlen. Saladin habe sie aber nicht empfangen, woraufhin sie ein weiteres Mal vom Patriarchen zum Sultan geschickt worden seien, um Saladin zu fragen, mit welcher Übereinkunft er zufrieden sei. Sie sollten ihm ausrichten, dass die Bewohner*innen Jerusalems, falls es ihnen möglich sei, seine Forderungen erfüllen oder andernfalls den Tod hinnehmen würden.¹⁹⁴

In „De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum“ wird weiter beschrieben, dass Saladin, nachdem er sich beraten hatte, der Bevölkerung Jerusalems die Möglichkeit bot, sich freizukaufen. Männer über zehn Jahre mussten zehn Bezant zahlen, Frauen fünf und Buben unter sieben Jahre mussten einen zahlen. Wer dies mache, könnte frei aus der Stadt abziehen. Wer sich dagegen weigern würde oder nicht über das Geld verfüge, würde zur Beute der Armee

¹⁹⁰ STEVENSON (Hg.), De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp> (17.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁹¹ ebd. (17.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁹² ebd. (17.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁹³ ebd. (17.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁹⁴ vgl. ebd. (17.04.2020).

werden. Laut dem Autor seien der Patriarch und alle, die über Geld verfügten, glücklich über diese Bedingungen gewesen. Als die Forderungen am 2. Oktober aber öffentlich in den Straßen der Stadt verlesen worden seien, hätten die meisten Menschen mit leidvollen Tönen geantwortet, da sie kein Gold besitzen würden, und sie hätten beklagt, dass solch eine Grausamkeit von Christen angerichtet würde.¹⁹⁵ „Aber, leider, wurde Jerusalem durch die Hände von gottlosen Christen an die Gottlosen übergeben“¹⁹⁶. Die muslimischen Priester hätten nach der Übergabe der Stadt ihre Rituale vollzogen, mit denen sie den Tempel des Herrn spirituell säubern wollten. Der Bericht über die Eroberung Jerusalems endet damit, dass beschrieben wird, dass Saladin, nachdem die Franken fast 89 Jahre die Heilige Stadt gehalten hatten, innerhalb kürzester Zeit fast das gesamte Königreich Jerusalem eroberte und Mohammeds Gesetz erhoben hätte und er hätte gezeigt, dass dessen Macht jene des Christentums übertraf.¹⁹⁷

Die Beschreibungen zum Schicksal jener christlichen Bewohner Jerusalems, die über zu wenig Geld verfügten, um sich freizukaufen, ist Al-Khalili zufolge nicht vollständig¹⁹⁸. In seinem Artikel über Saladin als Beispiel für Ritterlichkeit sowohl in arabischen als auch in christlichen Quellen weist er darauf hin, dass diejenigen, die zu arm gewesen seien, den Sultan gebeten hätten, sie trotzdem freizulassen und dieser sei auf den Vorschlag von Balian von Ibelin eingegangen, 7.000 Personen für eine gemeinsame Summe von 30.000 Denaren freizulassen. Dadurch fiel der Preis des Lösegelds auf nur mehr vier Denare pro Person. Außerdem habe Saladin auf Anraten seines Bruders 1.000 Einwohner*innen umsonst freigelassen und später noch weitere fünfhundert. Er habe außerdem den verwitweten, freigelassenen Frauen sogar noch Geld gegeben. Diese Großzügigkeit Saladins im Umgang mit der christlichen Bevölkerung Jerusalems würde laut Al-Khalili nicht nur in arabischen, sondern auch in christlichen Quellen beschrieben werden.¹⁹⁹

4.2.1.3 Die arabische Wahrnehmung der Schlacht von Hattin

In seiner Beschreibung der Schlacht von Hattin berichtet Ibn Shaddad, dass am Morgen des 3. Julis die feindlichen Armeen aufeinandergetroffen seien und es zu heftigen Kämpfen gekommen sei. Der Sieg sei für die Muslime schon nahe gewesen und „für die Ungläubigen war das Eintreten der Katastrophe bevorstehend, aber die Nacht und ihre Dunkelheit kamen dazwischen.“²⁰⁰ Er berichtet, dass beide Armeen die Nacht in Waffen verbracht und den Angriff

¹⁹⁵ vgl. ebd. (17.04.2020)

¹⁹⁶ ebd. (17.04.2020). (Übersetzung M.S.)

¹⁹⁷ vgl. ebd. (17.04.2020).

¹⁹⁸ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

¹⁹⁹ vgl. ebd. 121.

²⁰⁰ IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 73.

des Gegners erwartet hätten. Am nächsten Morgen seien beide Armeen in Position gegangen. „Gott hatte bereits den Sieg der Gläubigen bestimmt und vorbereitet [...]“²⁰¹ Die Muslime griffen die Flügel und das Zentrum an und „stießen einen Schrei wie ein Mann aus, worauf Gott Angst in die Herzen der Ungläubigen warf.“²⁰²

Auch die Rolle, die Saladin selbst in der Schlacht von Hattin gespielt haben soll, wurde in manchen Beschreibungen lobpreisend erwähnt. In seiner Schilderung der Schlacht von Hattin verglich der Schreiber Fakhr al-Din ibn al-Sa’ati (gest. zwischen 1220/1230) beispielsweise Saladins Schwert mit einem Musikinstrument, welches süßliche Melodien hervorbringen würde, während es die Schädel der christlichen Kämpfer einschlage.²⁰³ Laut Al-Garrallah soll diese Metapher vermitteln, dass es Saladin Freude bereitete, die Kreuzfahrer niederzustrecken.²⁰⁴ Auch Usamah Ibn Al-Munqidh (1095–1188) beschreibt Saladin und sein weiß schimmerndes Schwert und berichtet, wie sie Angst unter den Kreuzfahrern verbreitet hätten.²⁰⁵ Diese und weitere Beschreibungen von Saladin und seinem leuchtenden Schwert seien laut Al-Garrallah Anspielungen darauf, dass Saladin für die Rechtschaffenheit und gegen die Dunkelheit und somit das Übel kämpfen würde.²⁰⁶ Eine weitere metaphorische Beschreibung der Tapferkeit Saladins in der Schlacht von Hattin liefert der arabische Gelehrte und Prediger Al-Jilyani (1077–1166). Dieser beschrieb Saladin als einen wilden und gewaltigen Löwen, der über die Kreuzfahrer furchtlos hergefallen sei.²⁰⁷

Welches Schicksal die christlichen Anführer nach der Schlacht erwartete, wurde von Ibn Shaddad näher beschrieben. Graf Raimond sei ein „kluger und raffinierter Führer von ihnen“²⁰⁸ gewesen. Ibn Shaddad berichtet, dass er die Flucht ergriff, als er sah, dass seine Glaubensgenossen unterlagen. Er floh Richtung Tyrus, verfolgt von einer Gruppe Muslime. „Er allein wurde gerettet, aber der Islam wurde sicher vor seiner Hinterlist.“²⁰⁹

König Guido, Rainald von Châtillon, der Bruder des Königs, der Herr von Shawbak, der Sohn Humphreys, der Sohn der Herrin von Tiberias sowie die Großmeister des Templerordens und der Hospitaliter seien gefangen genommen worden, die restlichen Anführer hätte man in der Schlacht getötet. Auch die restlichen überlebenden christlichen Kämpfer wurden entweder hingerichtet oder gerieten in muslimische Gefangenschaft.²¹⁰ „Was die Offiziere der

²⁰¹ ebd. 73.

²⁰² ebd. 74.

²⁰³ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin’s Chivalry, 13.

²⁰⁴ vgl. ebd. 13.

²⁰⁵ vgl. ebd. 13.

²⁰⁶ vgl. ebd. 13.

²⁰⁷ vgl. ebd. 13.

²⁰⁸ IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74. (Übersetzung M.S.)

²⁰⁹ ebd. 74. (Übersetzung M.S.)

²¹⁰ vgl. ebd. 74.

Hospitaliter und der Templer betrifft, beschloss der Sultan sie hinzurichten und er tötete sie alle ohne Ausnahme. Der Sultan hatte geschworen, Prinz Rainald zu töten, falls er ihn in seine Gewalt bekäme.“²¹¹

Ibn Shaddad beschreibt, dass Saladin, „nachdem Gott ihm diesen Sieg gewährt hatte“²¹², sich vor den Eingang seines Zeltes setzte und er dort seine Krieger empfing, die kamen, um seine Gunst zu gewinnen und ihm Gefangene, die sie gemacht hatten, brachten. Saladin sei „voller Freude und Dankbarkeit für die Gunst, die Gott ihm gerade gewährt hatte“²¹³, gewesen.

Er ließ den König und Rainald zu sich bringen und servierte dem König, der unter massivem Durst litt, einen eisgekühlten Trank. Als König Guido Rainald den Kelch reichte, ließ Saladin durch seinen Übersetzer ausrichten, dass der König es sei, der Rainald zu trinken gebe und nicht Saladin. Ibn Shaddad begründet diese Aussage Saladins damit, dass es die Ehre erfordere, jemandem, der von seiner Speise gegessen habe, nichts anzutun.²¹⁴

Gemäß dem feinen Brauch der Araber und deren edlen Gepflogenheiten, wenn ein Gefangener Essen oder einen Schluck Wasser, von wem auch immer, der ihn gefangen genommen hat, nimmt, so war sein Leben gesichert. Seine [Saladins] Absicht war es, diesen edlen Gepflogenheiten zu folgen.²¹⁵

An Rainald gerichtet soll Saladin gesagt haben: „Hier habe ich durch Muhammed um einen Sieg gebeten, und Gott hat mir den Sieg über dich gegeben.“²¹⁶ Daraufhin forderte er Rainald auf, den Islam anzunehmen und als dieser sich weigerte, zog Saladin seinen Säbel und verpasste ihm einen Schlag, der ihm den Arm an der Schulter abtrennte.²¹⁷ „Jene, die anwesend waren, gaben ihm den Rest und Gott schickte seine Seele zügig ins Höllenfeuer.“²¹⁸ Ibn Shaddad beschreibt, dass König Guido gedacht hätte, er würde wie sein Gefährte behandelt werden, aber Saladin hätte ihn in das Zelt gebracht und seine Befürchtungen beruhigt. „Es ist nicht üblich für Prinzen, Prinzen zu töten, aber dieser Mann überschritt seine Grenzen, deswegen hat er erlitten, was er erlitt.“²¹⁹

Nach dem Sieg der Muslime über die christlichen Truppen in der Schlacht von Hattin beschrieb auch Ibn al-Athir in seinem Werk „al-Kamil“ Saladins weiteres Vorgehen mit den gefangenen christlichen Ordensrittern und erklärte dessen Handeln aus muslimischer Sicht. Er schildert, dass viele der Franken in der Schlacht getötet wurden und der Rest gefangen genommen wurde. Unter den Gefangenen wurden vor allem die Templer und Hospitaliter zur Hinrichtung

²¹¹ ebd. 74. (Übersetzung M.S.)

²¹² ebd. 74. (Übersetzung M.S.)

²¹³ ebd. 75. (Übersetzung M.S.)

²¹⁴ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 157.

²¹⁵ IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75. (Übersetzung M.S.)

²¹⁶ ebd. 75. (Übersetzung M.S.)

²¹⁷ vgl. ebd. 75.

²¹⁸ ebd. 75. (Übersetzung M.S.)

²¹⁹ ebd. 75. (Übersetzung M.S.)

ausgewählt. Saladin habe sie Ibn al-Athir zufolge ausgesucht, da diese Ritter den größten Wert für die Franken hätten und er hätte durch ihre Hinrichtung viele Muslim*innen vor ihnen bewahrt, da sie im Krieg gefährlicher als alle anderen Franken gewesen seien. Außerdem beschreibt Ibn al-Athir: „es war seine Gewohnheit, die Templer und Hospitaliter zu töten wegen des leidenschaftlichen Hasses, den sie gegen die Muslime an den Tag legten und wegen ihrer Tapferkeit“²²⁰. Saladin habe deswegen seinen Stellvertreter angewiesen, alle Tempelritter und Hospitaliter, die ihm in die Hände fallen würden, hinrichten und dieser hätte den Befehl ausgeführt.²²¹

Auch Imad ad-Din beschrieb die Hinrichtung der Ritter des Templer- und Hospitaliterordens nach der Schlacht von Hattin. Saladin habe unter den Gefangenen alle Templer und Hospitaliter ausfindig machen lassen und die Anweisung gegeben, sie zu köpfen, um das Land von diesen unreinen Menschen zu reinigen. Viele fromme Männer Saladins hätten den Sultan darum gebeten, einen der christlichen Ritter töten zu dürfen. Imad ad-Din beschreibt, dass Saladin die Hinrichtungen auf seinem Podium sitzend betrachtet habe und dabei ein erfreutes Gesicht aufgesetzt hätte. Die Ungläubigen hätten dagegen Verzweiflung gezeigt. Die Passage über die Hinrichtung der Kreuzritter endet damit, dass Imad ad-Din Saladin dafür preist, dass dieser viel Leid verhindert hätte, indem er selbst Leid über die Tempelritter gebracht hätte.²²²

4.2.1.4 Die Eroberung Jerusalems in muslimischen Quellen

Nach seinem Bericht über die Schlacht von Hattin fährt Ibn Shaddad mit den weiteren Eroberungen Saladins fort. Nach Tiberias eroberte er Akkon, wo er 4.000 Gefangene befreite und sich die Schätze dieses großartigen Handelszentrums aneignete. In Akkon gab er seinen Truppen einen Anteil an der Beute und den Gefangenen.²²³ Bei der Belagerung von Toron leisteten ihm die Verteidiger ausdauernden Widerstand, „aber Gott kam zu Saladins Unterstützung und er nahm den Ort im Sturm.“²²⁴ Nachdem er auch Askalon erobert hatte, widmete Saladin alle seine Energie den Vorbereitungen für den Feldzug gegen Jerusalem. Ibn Shaddad beschreibt, dass er in Vertrauen auf Gott mit seinen Truppen Richtung Jerusalem marschiert sei, wo er am 20. September 1187 angekommen sei. Die Stadt sei voller bewaffneter Männer gewesen.²²⁵ „Erfahrene Quellen schätzten die Zahl der Soldaten, die dort waren, auf mehr als 60.000 [...].“²²⁶ Auch Ibn al-Athir beschreibt, dass sich in der Stadt über 60.000 Reiter

²²⁰ Ibn al-Athir, zitiert nach: THORAU, Die Ritterorden im Kampf, 146–147.

²²¹ vgl. HAMBLIN, Muslim Perspectives, 103–104; THORAU, Die Ritterorden im Kampf, 146.

²²² vgl. HAMBLIN, Muslim Perspectives, 108.

²²³ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 76.

²²⁴ IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 76. (Übersetzung M.S.)

²²⁵ vgl. ebd. 77.

²²⁶ ebd. 77. (Übersetzung M.S.)

und Fußsoldaten befanden sowie Frauen und Kinder. Neben der eigentlichen Bevölkerung Jerusalems sei auch aus der Umgebung eine Vielzahl an Menschen in die Stadt geflüchtet und sie alle seien eher dazu bereit gewesen zu sterben, als die Eroberung Jerusalems durch die Muslime miterleben zu müssen.²²⁷ Noch am Abend der Ankunft seines Heeres ließ Saladin die Belagerungsmaschinen aufbauen und setzte die Stadt mit Angriffen und Geschoßhageln unter Druck und ließ die nördliche Mauer untermunieren. Ibn Shaddad und Ibn al-Athir beschreiben den harten Kampf, den sich beide Seiten lieferten, da sie es beide als heilige Pflicht sahen, Jerusalem in ihren Besitz zu bekommen beziehungsweise die Stadt zu halten. Angesichts des ununterbrochenen Beschusses und der Arbeit der Sappeure hätten die Verteidiger schließlich eingesehen, dass sie sich in einer unhaltbaren Position befanden.²²⁸

Ibn al-Athir beschreibt, dass die Bewohner*innen Jerusalems eine Gesandtschaft zu Saladin geschickt und ihn um freien Abzug gebeten hätten.²²⁹ Der Sultan soll aber geantwortet haben: „Ich verfare nicht anders als ihr mit der Bevölkerung Jerusalems, als ihr nach dessen Eroberung 492 (1099) die Einwohner ermordet oder in Sklaverei geführt und ähnliche Grausamkeiten verübt habt!“²³⁰ Ibn al-Athir fährt damit fort, dass erst die Drohung Bilians, die Einwohner*innen Jerusalems würden sich nur aufgrund ihrer Hoffnung zu überleben dem Sultan ergeben und sollte er ihnen diese Hoffnung nehmen, würden sie weiterkämpfen und außerdem alle heiligen Orte des Islams in der Stadt zerstören, dazu geführt habe, dass Saladin seine Meinung änderte und den Bewohner*innen der Stadt die Möglichkeit bot, sich freizukaufen.²³¹

Auch Imad ad-Din beschreibt die Verhandlungen zwischen Saladin und der Bevölkerung Jerusalems auf ähnliche Weise. Auch er schildert, dass Saladin erst vorhatte, die Einwohner*innen der Stadt umbringen zu lassen und dass ihn die Drohung Bilians, die Moschee und den Felsendom zu zerstören, umgestimmt hätte. Nach einer Beratung mit den Führern seiner Truppen bot er den Menschen Jerusalems an, sich freikaufen zu können. Wer dazu aber nicht in der Lage war, würde versklavt werden.²³²

Ibn Shaddad beschreibt dagegen nur, dass die Bevölkerung Jerusalems, als sie sich ihrer Unterlegenheit bewusst geworden war, Gesandte zu Saladin geschickt hätte, um die Bedingungen auszuhandeln und dass schließlich eine Übereinkunft getroffen wurde. Am

²²⁷ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 187; ebd. 190.

²²⁸ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 77; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 187–189.

²²⁹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 189.

²³⁰ Ibn al-Athir, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 189. (Übersetzung M.S.)

²³¹ ebd. 189–190. (Übersetzung M.S.)

²³² vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 204–206.

Jahrestag des Aufstiegs des Propheten Mohammed wurde Saladin die Stadt übergeben. Ibn Shaddad zufolge „sei es eine bemerkenswerte Fügung“²³³ gewesen, dass die Stadt am Jahrestag des Aufstiegs Mohammeds erobert wurde.²³⁴ Imad ad-Din zufolge sei der Großteil jener, die die von Saladin geforderte Summe aufbringen konnten, nach Tyrus gegangen. Etwa 15.000 seien dagegen nicht dazu in der Lage gewesen, das Lösegeld zu bezahlen, weswegen sie zu Sklav*innen wurden. Ungefähr 7.000 Männer sowie 8.000 Frauen und Kinder habe dieses Schicksal seiner Beschreibung zufolge ereilt.²³⁵ Al-Khalili bringt aber vor, dass es auch arabische Quellen gibt, die beschreiben, dass jene Bewohner*innen, die das Lösegeld nicht bezahlen konnten, Balian von Ibelin zu Saladin geschickt hätten, um ihn zu bitten, 7.000 von ihnen für eine Gesamtsumme von 30.000 Denare freizulassen und dass der Sultan dem Vorschlag zugestimmt hätte. Außerdem hätte er auf Anraten seines Bruders 1.500 Gefangene freigelassen sowie alle Alten und jene Frauen, deren Männer sich in Gefangenschaft befanden.²³⁶

Nach der Eroberung der Stadt befahl Saladin die al-Aqsa Moschee und den Felsendom von der Besudelung durch die Christ*innen zu reinigen und am Freitag der Eroberung wurde in der Stadt erstmals wieder die Khutba, das Freitagsgebet, abgehalten.²³⁷

4.2.2 Saladin und Richard I. von England – Wahrnehmung Saladins im Zuge des Dritten Kreuzzuges

Aufruf zum Dritten Kreuzzug und die Belagerung Akkons (1189–1191)

Nachdem Saladins Heer 1187 die christlichen Kreuzfahrer in der Schlacht von Hattin geschlagen und Jerusalem erobert hatte, rief Papst Gregor VIII. mit der Bulle „Audita tremendi“ zum Dritten Kreuzzug auf. Nach seinem Tod nur zwei Monate danach, setzte sein Nachfolger Clemens III. den Aufruf zum Kreuzzug ins Heilige Land fort. Diese Militärikampagne sollte später als der Dritte Kreuzzug bekannt werden. Zahlreiche europäische Monarchen folgten dem Aufruf des Papstes, unter ihnen der römisch-deutsche Kaiser Friedrich I., genannt Barbarossa, der französische König Philipp II. August und der englische König Richard I., bekannt als Richard Löwenherz. Friedrich I. ertrank allerdings bereits bevor er Jerusalem erreichte im Fluss Saleph, woraufhin der Großteil seines Heeres auf dem Seeweg wieder nach Hause zurückkehrte. Anfang Juni des Jahres 1191 kamen Philipp II. und Richard I. gemeinsam ins Heilige Land, wo sie zusammen um die Rückeroberung der Hafenstadt Akkon kämpften und

²³³ IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 77. (Übersetzung M.S.)

²³⁴ vgl. ebd. 77.

²³⁵ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 210–211.

²³⁶ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

²³⁷ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 78; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 192.

sie schließlich eroberten. Nach Philipps Rückreise nach Europa Anfang August, da er die Erbfolge in Flandern regeln musste, übernahm Richard das Oberkommando über den Kreuzzug. Am 20. August 1191 ordnete Richard Löwenherz die Enthauptung von 2.700 muslimischen Gefangenen an, mit der Begründung, dass Saladin die Frist zur Zahlung des Lösegelds nicht eingehalten hätte. In weiterer Folge führte er seine Truppen zwei Mal Richtung Jerusalem, zwischen Oktober 1191 und Jänner 1192 sowie zwischen Juni und Juli 1192, sah aber in beiden Fällen davon ab, die Stadt anzugreifen beziehungsweise zu belagern. Im September des Jahres 1192 endete der Dritte Kreuzzug schließlich in einem Stillstand. Richard Löwenherz hatte zwar einen Teil der Küste zurückerobern können, Jerusalem befand sich aber weiterhin in Saladins Hand. Laut Asbridge sei allgemein akzeptiert, dass für den Verlauf und den Ausgang des Kreuzzuges zu einem großen Teil die Verhandlungen zwischen Richard Löwenherz und Saladin verantwortlich gewesen seien.²³⁸

Dabei gab es drei Perioden, in denen besonders intensiv verhandelt wurde. Die ersten Verhandlungen drehten sich um das Schicksal der muslimischen Besatzung Akkons im August 1191. Im Mittelpunkt der zweiten Periode des Verhandelns im Oktober und November 1191 stand der Versuch, Frieden mittels einer Heirat zwischen Saladins Bruder al-Adil und Richards Schwester Johanna zu schließen. Diese Verhandlungen scheiterten aber schließlich, da sich al-Adil weigerte zum christlichen Glauben überzutreten. Die letzten umfangreichen Verhandlungen zwischen Saladin und Richard fanden im Juli und August 1192 nach der Schlacht von Jaffa statt. Im Vertrag von Jaffa wurde ein Waffenstillstand von drei Jahren beschlossen und er bildete damit das Ende des Dritten Kreuzzugs. Die Verhandlungen zwischen dem englischen König und dem Sultan spielten eine bedeutende Rolle im Verlauf und für den Ausgang des Dritten Kreuzzuges, obwohl sich Richard I. und Saladin während des gesamten Kriegszugs kein einziges Mal von Angesicht zu Angesicht gegenüberstanden und persönlich miteinander verhandelten. Wie zu jener Zeit üblich, bestand auch der Dritte Kreuzzug aus einer Reihe von Kämpfen, Belagerungen, Überfällen, aber die gegnerischen Parteien führten auch Verhandlungen und Gespräche.²³⁹

Die Verhandlungen selbst wurden sowohl von christlichen als auch muslimischen Augenzeugen beschrieben, was laut Asbridge wichtig und außergewöhnlich sei, da während der Kreuzzüge in der Zeit von 1095 bis 1291 die muslimischen Quellen zu diplomatischen Kontakten zwischen Muslimen und Christen noch erheblich ergiebiger gewesen seien als die christlichen Überlieferungen.²⁴⁰ Zu den Verhandlungen zwischen Saladin und Richard

²³⁸ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 276.

²³⁹ vgl. ebd. 275–278; vgl. ebd. 294–295.

²⁴⁰ ebd. 277.

Löwenherz ist eine der wertvollsten Quellen Bahā al-Dīn Ibrāhīm Shaddads „The Rare and Excellent History of Saladin“. Die Quelle hat laut Asbridge deswegen solchen Wert, da Ibn Shaddad als Saladins Heeresrichter einer seiner wichtigsten Berater und Vertrauten gewesen sei und dem Sultan im Laufe des Dritten Kreuzzuges die meiste Zeit zur Seite gestanden und an wichtigen Ereignissen teilgenommen habe.²⁴¹ Als wichtige europäische Quellen nennt Asbridge „L-Estoire de la Guerre Sainte“ des normannischen Trouvère und Chronisten Ambroise und das „Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi“. Die Schilderungen in beiden Quellen würden, da sie von Kreuzzugsteilnehmern verfasst wurden, höchstwahrscheinlich zumindest teilweise auf Augenzeugenberichten der Ereignisse beruhen. Die westlichen Quellen würden laut Asbridge im Vergleich zu den muslimischen Berichten zwar nur relativ wenige Aufzeichnungen über die Verhandlungen bieten, da sie aber unabhängig von den arabischen Überlieferungen entstanden seien, seien sie trotzdem wichtig zur Bestätigung vieler Einzelheiten, die im Zuge des Kreuzzuges geschahen.²⁴²

Saladin als Verhandlungspartner

Einschätzung der Macht des Feindes

In seiner Beschreibung der ersten Verhandlungen, die im Zuge der Belagerung Akkons im Jahr 1191 zwischen den Kreuzfahrerherrschern und Saladin geführt wurden, schreibt Ibn Shaddad, dass der Grund, weswegen die Kreuzfahrer wiederholt Gesandtschaften ins muslimische Lager gesandt hätten, jener gewesen wäre, dass sie herausfinden wollten, in welchem Zustand sich die Moral der muslimischen Truppen befunden habe. Gleichzeitig hätten die Muslime durch die Gesandten aber dieselbe Information über die christlichen Truppen erhalten.²⁴³ Saladin habe diese nur schwach verhüllten Spionageversuche außerdem zu seinem eigenen Vorteil genutzt. Er ordnete an, einer von Richards Gesandtschaften die gewaltigen Märkte zu zeigen, die die muslimischen Truppen, die auf der Ebene vor Akkon ihr Lager bezogen hatten, versorgten. Das Lager soll 7.000 Stände umfasst haben und es soll sogar improvisierte Bademöglichkeiten gegeben haben, in denen sich die Krieger erholen konnten. Laut Asbridge sei offensichtlich, dass diese Demonstration des muslimischen Lagers vor allem dazu gedient habe, den Gesandten die Stärke und Ausdauer Saladins und seiner Truppen zu zeigen.²⁴⁴ Obwohl Richard I. bereits unmittelbar nach seiner Ankunft vor Akkon im Jahr 1191 um persönliche Treffen mit Saladin ansuchte, soll dieser wiederholt mit der Antwort abgelehnt haben, dass Könige sich nicht treffen würden, solange man zu keiner Übereinkunft gekommen sei. Ibn Shaddad deutet in seiner

²⁴¹ vgl. ebd. 277.

²⁴² vgl. ebd. 275–278.

²⁴³ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 156.

²⁴⁴ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 279.

Beschreibung der Ereignisse an, dass dies nur eine Ausrede Saladins gewesen sei, da er keine direkten Gespräche mit dem englischen König wollte.²⁴⁵ Saladins Bruder al-Adil fungierte deswegen als sein Stellvertreter und traf sich an seiner statt mit König Richard. Gelegentlich empfing Saladin auch selbst Abgesandte der Kreuzfahrerkönige, persönlichen Kontakt mit Richard I. vermied er aber während des gesamten Dritten Kreuzzuges.²⁴⁶

Austesten der Großzügigkeit Saladins

Ibn Shaddad beschreibt, dass Richard im Laufe der Verhandlungen immer extravagantere Geschenke von Saladin erbeten habe. So habe er anfangs nach Vögeln und Geflügel gebeten, um seine Jagdvögel zu füttern und im weiteren Verlauf hätten seine Boten Saladin um Früchte und Schnee, welchen man aus den libanesischen Bergen ins Lager transportieren hätte müssen, gebeten.²⁴⁷ Laut Asbridge seien diese Forderungen Richards womöglich ein Versuch gewesen Saladins Distanzierungsversuchen etwas entgegenzusetzen und der englische König hätte mit diesen Gesuchen womöglich auszutesten versucht, wie weit er Saladins Großzügigkeit treiben könne.²⁴⁸

Auch der syrisch-orthodoxe Patriarchalvikar Gregorius Bar-Hebraeus (1226–1286) beschrieb den Geschenkeaustausch zwischen den Herrschern. Ebenso wie Ibn Shaddad schreibt er, dass die Gesandten Richards erst um Hühner und Tauben für die Falken, Adler und anderen abgerichteten Vögel Richards gebeten hätten, damit sie diese mit dem Geflügel füttern könnten und dass der Sultan ihnen diese Geschenke mitgegeben hätte. Die nächste fränkische Gesandtschaft hätte den Sultan dann um Früchte und Schnee gebeten, was sie wiederum von diesem erhalten hätten. In seiner Beschreibung der Ereignisse führt Bar-Hebraeus aber auch an, dass die Aussendung der fränkischen Gesandten zu Saladin nur ein fadenscheiniger Vorwand des englischen Königs gewesen sei und er beschreibt wie Ibn Shaddad, dass die eigentliche Intention hinter der Aussendung der Gesandten ins feindliche Lager, die Auskundschaftung der Streitmacht Saladins gewesen sei.²⁴⁹

Verhandlungen um das Schicksal der gefangenen Muslime

Gegen Ende der Belagerung Akkons durch die Kreuzfahrer, beschreiben sowohl Ibn Shaddad als auch der Verfasser des „Itinerarium Peregrinorum“, dass zwischen der Bevölkerung der Stadt und den Kreuzfahrerherrschern Bedingungen für die Übergabe Akkons und den Abzug der muslimischen Bewohner*innen festgelegt wurden. Beide Chronisten stimmen dabei

²⁴⁵ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 156.

²⁴⁶ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 279; KÖHLER, Allianzen und Verträge, 351-352.

²⁴⁷ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 155–156; ebd. 159.

²⁴⁸ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 280.

²⁴⁹ vgl. BRUNS, Richard Löwenherz in der christlich-orientalischen Literatur, 140–141.

größtenteils in den Forderungen, die die Kreuzfahrer stellten, damit die Bevölkerung friedlich abziehen dürfte, überein. Als Sicherheit, dass die Forderungen erfüllt würden, wurde festgelegt, dass 3.000 Muslime als Gefangene in Händen der Franken bleiben würden und diese freigelassen würden, sobald Saladin alle Bedingungen erfüllt habe. In beiden Quellen wird beschrieben, dass die Rückgabe des Heiligen Kreuzes sowie 200.000 Denare verlangt wurden. Die Zahl der christlichen Gefangenen, die von Saladin aus seiner Gefangenschaft entlassen werden sollten, belief sich laut dem Verfasser des „Itinerarium Peregrinorum“ auf 2.000 Adelige und 500 weniger bedeutende Gefangene, Ibn Shaddad zufolge seien es 1.500 gewöhnliche Gefangene und 100 Personen, die von den Kreuzfahrern ausgewählt und spezifiziert werden sollten, gewesen.²⁵⁰

Bei der Beschreibung der Verhandlungen um das Schicksal der muslimischen Geiseln, wird Saladin im „Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi“ als wenig interessiert am Los seiner Glaubensbrüder dargestellt. Es wird beschrieben, dass Richard zwar drei Wochen länger gewartet hätte, als abgemacht war, um zu sehen, ob Saladin getreu zur Abmachung stehen würde und das Heilige Kreuz an die Kreuzfahrer zurückgebe oder ob er das Abkommen missachten würde.²⁵¹ Es wird beschrieben, dass König Richard schließlich dachte, dass „Saladin sich nicht dafür zu interessieren schien“²⁵². Der Autor des „Itinerarium Peregrinorum“ erzählt, dass Saladin die Rückgabe des Kreuzes nicht veranlasst hätte und das Schicksal der Geiseln vernachlässigt hätte.²⁵³ Als Strategie des Sultans während der Verhandlungen wird beschrieben:

Saladin sandte währenddessen dem König häufig Geschenke und Boten, um Zeit durch falsche und listige Worte zu gewinnen; aber er erfüllte keine seiner Versprechungen. Er versuchte den König durch seine unzähligen Spitzfindigkeiten und Mehrdeutigkeiten für eine lange Zeit hinzuhalten.²⁵⁴

Laut dem „Itinerarium Peregrinorum“ habe König Richard, nachdem die Frist bereits lange abgelaufen war, entschieden, dass „Saladin gefühllos geworden sei und sich nicht länger darum kümmere, die Geiseln freizukaufen“²⁵⁵. Deswegen habe der König beschlossen, die 2.700 muslimischen Geiseln vor der Stadt enthaubern zu lassen, was seine Krieger unverzüglich vollzogen.²⁵⁶

In seiner Darstellung der Verhandlungen um das Schicksal der muslimischen Geiseln beschreibt Ibn Shaddad dagegen, dass laufend Abgesandte ins muslimische Lager kamen und

²⁵⁰ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 219–220; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164.

²⁵¹ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 227.

²⁵² ebd. 227. (Übersetzung M.S.)

²⁵³ vgl. ebd. 229.

²⁵⁴ ebd. 229. (Übersetzung M.S.)

²⁵⁵ ebd. 231. (Übersetzung M.S.)

²⁵⁶ vgl. ebd. 231.

dieses wieder verließen, um sicherzustellen, dass die Forderungen der Kreuzfahrer erfüllt würden. Saladin habe alles ins Lager bringen lassen, mit Ausnahme der 100 christlichen Gefangenen, die die Kreuzfahrer selbst auswählen und benennen sollten. Ibn Shaddad zufolge hätten die Franken bei deren Auswahl zögernd gehandelt und die Bekanntgabe der Namen so lange hinausgezögert, bis die Frist abgelaufen war.²⁵⁷ Als die Kreuzfahrer die Übergabe der christlichen Gefangenen einforderten, weigerte sich Saladin, sie ihnen zu übergeben, ohne dafür ebenfalls muslimische Geiseln ausgehändigt zu bekommen. Ibn Shaddad erklärt, dass Saladin befürchtet habe, dass die Kreuzfahrer, sobald sie die Gefangenen, das Geld und das Kreuz hätten, womöglich nicht zu ihrem Wort stehen und die muslimischen Geiseln nicht freilassen würden.²⁵⁸

Das Verhalten des Königs von England, als er sah, dass Saladin nicht auf die Forderungen einging, wird von Ibn Shaddad als „heimtückisch in Bezug auf die muslimischen Gefangenen“²⁵⁹ beschrieben. „Er hat mit ihnen Bedingungen vereinbart und ihm wurde die Stadt übergeben unter der Bedingung, dass ihnen ihr Leben garantiert würde [...]“²⁶⁰ und sollte Saladin die ihm gestellten Forderungen nicht erfüllen, würde Richard versklaven. „Der verfluchte Mann hinterging sie und offenbarte, was er in seinem Herz versteckt hatte. Er führte aus, was er darauffolgenden Berichten seiner Glaubensbrüder vorgehabt hatte zu tun, nachdem er das Geld und die Gefangenen genommen hatte.“²⁶¹ Ibn Shaddad schreibt, dass die 3.000 Gefangenen vor die Stadt geführt wurden und die Franken „erschlugen sie kaltblütig mit Stichen und Schlägen mit dem Schwert [...]“²⁶². Saladin wurde von seinen Wachen von der Tat der Franken unterrichtet und er schickte Verstärkung, die aber erst ankam, als der Feind die Geiseln bereits erschlagen hatte und es entbrannte ein wilder Kampf, der erst durch den Einbruch der Nacht beendet wurde. Ibn Shaddad schildert, dass er verschiedene Begründungen für die Entscheidung des Königs, die Gefangenen hinzurichten, gehört hätte. Ein möglicher Grund sei gewesen, dass er Rache für die eigenen Leute, die getötet worden waren, nehmen wollte. Eine andere Erklärung sei, dass er sich entschieden habe, Askalon einzunehmen und es nicht als ratsam angesehen hätte, so viele Feinde in seinem Rücken zurückzulassen.²⁶³

²⁵⁷ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164.

²⁵⁸ vgl. ebd. 164.

²⁵⁹ ebd. 164. (Übersetzung M.S.)

²⁶⁰ ebd. 164. (Übersetzung M.S.)

²⁶¹ ebd. 164–165. (Übersetzung M.S.)

²⁶² ebd. 165. (Übersetzung M.S.)

²⁶³ vgl. ebd. 165.

Verhandlungen am Ende des Dritten Kreuzzuges

Nach den gescheiterten Verhandlungen um das Leben der muslimischen Geiseln in Akkon setzten sich die Kampfhandlungen zwischen den Franken und den Muslimen fort, ohne dass es aber einer Seite möglich gewesen wäre, den Gegner in einer entscheidenden Schlacht zu besiegen. Nach lang andauernden Kampfhandlungen um Jaffa im Sommer 1192 beschlossen Saladin und Richard I. schließlich noch einmal die Friedensverhandlungen aufzunehmen. Laut den islamischen Quellen Ibn Shaddads und Ibn al-Athirs habe Saladin sich vor allem aufgrund des Umstandes, dass seine Armee von den andauernden Kämpfen entkräftet war und die Ressourcen erschöpft waren, dazu entschlossen, wieder mit dem englischen König zu verhandeln. Die christlichen Quellen beschreiben eine ähnliche Situation im Lager der Kreuzfahrer. Auch die Krankheit Richards I., an welcher dieser seit August jenes Jahres litt, habe dazu beigetragen, dass die Truppen ihren Willen verloren hätten, den Kampf fortzuführen.²⁶⁴

In dieser letzten Phase der Verhandlungen zwischen dem Sultan und dem englischen König sei es laut Asbridge, anders als dies oft in der modernen Historiographie beschrieben würde, nicht um die Herrschaft über Jerusalem, sondern um das Schicksal der befestigten Handelsstadt Askalon gegangen. Richard habe zu diesem Zeitpunkt bereits einsehen müssen, dass er sich nicht in der Position befand, Ansprüche auf Jerusalem stellen zu können. Er forderte allerdings Zugang für Pilger*innen zur Heiligen Stadt und die Anwesenheit von Mönchen und Priestern am Heiligen Grab. Im Hinblick auf den Besitz Askalons habe sich Richard hartnäckig gezeigt, da die Stadt sowohl für die Franken als auch für die Muslime von strategischer Bedeutung war, da sie den Zugang zu Ägypten bildete. Saladins Vorschlag, um die Auseinandersetzungen um den strategischen Posten zu beenden, war, die Mauern der Stadt zu schleifen, sodass es keiner der beiden Seiten möglich sei, die Stadt gegen Angriffe zu halten, wodurch sie auch ihre Bedeutung verlieren würde. Richard habe sich diesem Vorschlag vor allem deswegen widersetzt, da er beträchtliche Ressourcen in die Wiederherstellung ihrer Verteidigungsanlagen investiert hatte. Letztendlich setzte sich Saladin allerdings mit seinem Ansinnen durch.²⁶⁵

Beschreibung der Friedensverhandlungen in zeitgenössischen Quellen

Der Beschreibung der Verhandlungen zwischen Richard Löwenherz und Saladin im „Iternarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi“ ging die Wiederaufnahme der Waffenstillstandsverhandlungen von Richard I. aus, der eine Nachricht an Saladins Bruder Saif ad-Din schickte, um ihn zu bitten als Vermittler in den Verhandlungen aufzutreten.²⁶⁶ Der

²⁶⁴ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 292–293.

²⁶⁵ vgl. ebd. 293.

²⁶⁶ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 371.

Verfasser beschreibt, dass Richard Löwenherz, obwohl er anfänglich darauf beharrt hatte, dass er Askalon bekommen müsse, in den Konditionen für den Waffenstillstand, die er durch Saif ad-Din an seinen Bruder übermitteln ließ, schließlich doch der Zerstörung Askalons, das eine Gefahr für Saladins Herrschaft darstellte, zustimmt, dafür aber die Übergabe Jaffas an die Kreuzfahrer fordert und dass den Christ*innen und Sarazen*innen freier Zugang zum Heiligen Grab, der freie Durchzug durch das gesamte Land sowie der freie Handel gewährt wird. Dies seien die besten Bedingungen, die er vom Sultan hätte fordern können, da er aufgrund seiner Krankheit und der fehlenden Unterstützung in keiner besseren Verhandlungsposition war.²⁶⁷ Saladin selbst wird im christlichen Bericht über die Verhandlungen als ruhig und respektvoll dargestellt. Es wird beschrieben, dass Richards Gesandte ihm die Nachricht überbrachten, dass der englische König eine dreijährige Waffenruhe begehre, um die Umstände in England mit seinem Bruder John regeln zu können und er danach zurückkäme, um das Land von Jerusalem aus Saladins Griff zu befreien, für den Fall, dass Saladin überhaupt daran denken würde, sich zu widersetzen. Saladins Antwort darauf sei gewesen,

mit seinem heiligen Gesetz und dem allmächtigen Gott als seinem Zeugen, gedenke er König Richard als so angenehm, aufrecht, großherzig und hervorragend, dass, falls das Land während seiner Zeit verloren gehen sollte, er es lieber durch Richards mächtige Kraft weggenommen haben wolle, als dass es in die Hände irgendeines anderen Prinzen, den er gesehen hatte, fiele.²⁶⁸

Auch Ibn Shaddad beschreibt in seiner Darstellung der Wiederaufnahme der Friedensverhandlungen, dass Richard dem Sultan eine Botschaft schickte, in der er um die Städte Jaffa und Askalon bat, ihm aber im Gegenzug anbot, dass deren Truppen für immer in Saladins Diensten stehen würden. Außerdem habe er dem Sultan angeboten, wann er immer er ihn brauche, so schnell er könne zu kommen, um ihm zu dienen. Saladin schlug daraufhin vor, die Städte zu teilen. Jaffa und was südlich davon ist, solle Richard gehören und Askalon sowie was über den Süden hinausgehe, solle in seinen eigenen Besitz gehen. Obwohl Richard anfangs Askalon nicht aufgeben wollte und deswegen die Kämpfe zwischen Franken und Muslime andauerten, beschreibt Ibn Shaddad, dass der König von England schließlich zustimmte, auf Askalon zu verzichten. Teil der Übereinkunft zwischen den Herrschern sei letztendlich gewesen, die Stadt zu zerstören.²⁶⁹ Nach Abschluss des Friedensvertrages ließ Saladin, seinem Biographen zufolge, verkünden, dass es den Bewohner*innen der christlichen Länder nun erlaubt sei, frei in den muslimischen Gebieten zu reisen und dass dies umgekehrt auch für die Bevölkerung muslimischer Gebiete gelte. Außerdem verlautbarte der Sultan, dass die

²⁶⁷ vgl. ebd. 371.

²⁶⁸ NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 372. (Übersetzung M.S.)

²⁶⁹ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 223–224; ebd. 228; ebd. 230.

Pilgerroute nun für alle offen sei.²⁷⁰ „Ich war anwesend während all dessen und als ihm dieser Gedanke kam.“²⁷¹ Saladin wird somit als derjenige dargestellt, der Ibn Shaddad zufolge die Idee der Reisefreiheit und der freien Pilgerfahrten für alle hatte, auch wenn der Chronist gleichzeitig beschreibt, dass Saladin dem Frieden eigentlich ablehnend gegenüberstand. „Allerdings, Gott weiß genau, dass der Friede nicht das war, was der Sultan vorzog, [...]. Trotzdem sah er den Vorteil darin Frieden zu schließen, denn die Armee war erschöpft und zeigte Anzeichen von Unzufriedenheit.“²⁷² Nicht lange nach Abschluss der Friedensverhandlungen seien bereits viele Muslime nach Jaffa gereist, um dort Handel zu treiben und eine „große Menge an Feinden kam nach Jerusalem, um ihre Wallfahrt vorzunehmen. Der Sultan gab ihnen jede Unterstützung und sandte Eskorten mit ihnen, um sie zu beschützen bis sie wieder zurück nach Jaffa gebracht waren.“²⁷³ Ibn Shaddad beschreibt aber auch, dass diese Handlungen Saladins nicht ganz uneigennützig waren. „Die Absicht des Sultans darin war, dass sie ihre Pilgerpflicht erfüllen und dann in ihre eigenen Länder zurückkehren sollten, wodurch die Muslime von ihrer Boshaftigkeit bewahrt blieben.“²⁷⁴ Der englische König soll den Pilgerfahrten dagegen ablehnend gegenübergestanden haben. Ibn Shaddad berichtet, dass Richard, als er von der großen Zahl an Pilgern hörte, eine Nachricht an Saladin schickte, in der er forderte, dass der Sultan nur einer begrenzte Anzahl an Individuen, die eine persönliche Genehmigung des englischen Königs vorweisen konnten, die Pilgerfahrt erlauben sollte. Saladin sei dem Willen Richards aber nicht nachgekommen und habe die Pilger*innen in Ehren empfangen.²⁷⁵ „Er bot ihnen Essen an, traf sich mit ihnen auf ungezwungene Weise und unterhielt sich mit ihnen.“²⁷⁶

Im „Itinerarium Peregrinorum“ dagegen wird von keinem Versuch des englischen Königs, die Pilgerfahrt zu unterbinden, berichtet. Es wird ebenfalls beschrieben, dass sich nach Abschluss der Verhandlungen wieder erste Pilgerzüge in Richtung Jerusalem aufmachten, die an Saladin die Nachricht schickten, er möge ihnen sicheren Zugang und Rückreise gewähren. Als die Pilger in der Stadt ankamen, hätten sich Muslime vor Saladin hingekniet und ihn gebeten, Rache an ihnen als Vergeltung für den Tod ihrer Väter und Brüder üben zu dürfen. Saladin schlug ihnen diesen Wunsch aber ab und ordnete an, dass „seine Leute gewissenhaft über die Verkehrswege und Pfade wachten, wenn irgendwelche Pilger in Richtung Jerusalem reisten“²⁷⁷.

²⁷⁰ vgl. ebd. 231.

²⁷¹ ebd. 231. (Übersetzung M.S.)

²⁷² ebd. 231–232. (Übersetzung M.S.)

²⁷³ ebd. 232. (Übersetzung M.S.)

²⁷⁴ ebd. 232. (Übersetzung M.S.)

²⁷⁵ vgl. ebd. 232–233.

²⁷⁶ ebd. 233. (Übersetzung M.S.)

²⁷⁷ NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 376. (Übersetzung M.S.)

Saladins Bruder arrangierte daraufhin, dass die Pilger ihre Pilgerschaft zum Heiligen Grab vollenden und die Stadt unbeschadet wieder verlassen konnten.²⁷⁸ Besonders Saladins Verhalten gegenüber dem Bischof von Salisbury, Hubert Walter, wird vom Verfasser des „Itinerarium Peregrinorum“ hervorgehoben. Als Saladin erfuhr, dass dieser mit einer Gruppe Pilger ankommen werde, schickte er ihm eine Eskorte entgegen, die ihn mit Ehren empfangen und zu allen heiligen Stätten führen sollte, die der Bischof besichtigen wollte. „Saladin befahl seinen Dienern, dem Bischof und seinen Leuten jede Freundlichkeit zu zeigen.“²⁷⁹ Er schickte ihm außerdem Geschenke und lud ihn zu einem Gespräch ein. Er zeigte ihm das Heilige Kreuz und „dann setzten sie sich zusammen und sprachen miteinander für einige Zeit auf freundliche Weise“²⁸⁰. Er befragte ihn auch über den Charakter Richards I. und der Bischof antwortete ihm:

Abgesehen von Euren Sünden, falls irgendjemand, meiner Meinung nach, Eure Tugenden mit denen König Richards verbinden könnte, und sie zwischen euch verteilen könnte, sodass ihr beide mit beiderlei Fähigkeiten ausgestattet wäret, zwei solche Prinzen würden auf der gesamten Welt nicht gefunden werden.²⁸¹

Saladin wird vom Verfasser des „Itinerarium Peregrinorum“ somit am Ende des Dritten Kreuzzuges als ehrbarer Verhandlungspartner beschrieben, der sich an den Vertrag mit Richard Löwenherz hält und den christlichen Pilgern sogar Schutz vor jenen Muslimen bietet, die sich an den Wallfahrern für ihre verstorbenen Verwandten rächen wollen. Außerdem berichtet der Autor, dass Saladin von christlicher Seite nicht nur als mit Sünden behaftet wahrgenommen wurde, sondern, dass er auch über Tugenden verfügte, die christliche Herrscher, wie in diesem Fall Richard I. von England, nicht besaßen.

In zeitgenössischen Quellen wurden aber nicht nur die Schlachten und Verhandlungen Saladins beschrieben, sondern dem Sultan wurden sowohl von christlicher als auch von muslimischer Seite bestimmte Eigenschaften zugeschrieben. Ebenso wie bei den Berichten über seinen Sieg bei Hattin, die Eroberung Jerusalems und seinen Einsatz bei den Verhandlungen um das Leben der muslimischen Geiseln in Akkon unterscheidet sich auch die Art und Weise wie Saladin von beiden Seiten charakterisiert wurde oft grundlegend. Allerdings gibt es auch einige Eigenschaften des Sultans, die von beiden Seiten gleichsam wertgeschätzt und gelobt wurden.

4.3 Zeitgenössische Beschreibungen des Charakters Saladins

4.3.1 Saladin als Feind und Verfolger der Christenheit

Saladins Siege über die christlichen Truppen im Nahen Osten und seine Eroberungen machten ihn zu einem ernst zu nehmenden Feind der Christenheit im Heiligen Land, weswegen er von

²⁷⁸ vgl. ebd. 374–376.

²⁷⁹ ebd. 378. (Übersetzung M.S.)

²⁸⁰ ebd. 378. (Übersetzung M.S.)

²⁸¹ ebd. 378. (Übersetzung M.S.)

vielen christlichen Chronisten als Tyrann, als Verfolger des Christentums und mitunter sogar als der schlimmste Feind der Christ*innen, beschrieben wurde.²⁸² Christliche Quellen wie das „Itinerarium Peregrinorum“ beschrieben ihn als „ungläubigen Tyrannen“²⁸³, der sich nicht an Abmachungen und Schwüre hielt und den guten Glauben seiner Feinde ausnutzte, um sie dann zu hintergehen.²⁸⁴

In ihren Beschreibungen des Aufstiegs Saladins verglichen manche christlichen Autoren Saladin mit Joseph von Ägypten, sie bezeichneten ihn aber als falschen Joseph, der anders als der keusche, biblische Joseph nur an die Macht gelangt sei, indem er die Frau des Sultans von Aleppo und Damaskus verführt und sie nach dessen Ermordung geheiratet hätte.²⁸⁵ Vor allem Wilhelm von Tyrus stellte Saladin als Usurpator der Herrschaft Nur ad-Dins dar, als Gegenbild des religiösen und gerechten syrischen Herrschers. Er beschreibt ihn als überheblichen Tyrannen, der die Macht an sich reißt und sie missbraucht. Wilhelm von Tyrus zufolge zeichne sich Saladin durch Hochmut, Ungerechtigkeit und Ungehorsam gegenüber Gott aus und wie auch andere Chronisten stellt er den Sultan als ein Abbild des Teufels dar, der mitunter sogar als Vorläufer des Antichristen gesehen werden könnte.²⁸⁶

Vom Verfasser des „Itinerarium Peregrinorum“ wird Saladin als „großer Verfolger des christlichen Glaubens“²⁸⁷ bezeichnet und er beschreibt den Sultan als eine Strafe Gottes. Denn dieser sei wütend gewesen, über die Sündhaftigkeit der Bevölkerung in Syrien und „er erlaubte der Rute Seines Zorns, Saladin [al-Malik al-Nasir Salah al-Din Abu'l Muzaffar Yusuf ibn Ayyub] zu wüten und die unbelehrbaren Menschen auszumerzen.“²⁸⁸ Gott hätte das Land lieber in den Händen der Heiden gesehen als im Besitz der christlichen Bevölkerung, die keinen Sinn mehr für Ehre zeigte, der sie von verbotenen Taten abgehalten hätte.²⁸⁹ Eine ähnliche Darstellung des Sultans liefert auch Wilhelm von Tyrus. Auch er sah als Grund für den Niedergang der Macht der Franken und den Aufstieg Saladins im Heiligen Land das sündhafte Verhalten der Christ*innen seiner Generation an, für das sie von Gott bestraft würden. Ihm zufolge hätten „unsere Feinde unserer Sünden halber die Oberhand gewonnen“²⁹⁰. Gleichsam merkte er aber auch an, dass zu den Niederlagen der Kreuzfahrer gegen Saladin auch ihre mangelhaften kriegshandwerklichen Fähigkeiten beitragen würden.²⁹¹

²⁸² vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 381.

²⁸³ NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 68. (Übersetzung M.S.)

²⁸⁴ vgl. ebd. 68

²⁸⁵ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 74.

²⁸⁶ vgl. MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 456–457.

²⁸⁷ NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 26. (Übersetzung M.S.)

²⁸⁸ ebd. 23. (Übersetzung M.S.)

²⁸⁹ vgl. ebd. 23.

²⁹⁰ Wilhelm von Tyrus, zitiert nach: KÖHLER, Allianzen und Verträge, 327. (Übersetzung M.S.)

²⁹¹ vgl. KÖHLER, Allianzen und Verträge, 230; ebd. 327.

Auch in der Kreuzzugspropaganda von Papst Lucius dem III. im Jahr 1184 wurde Saladin als schrecklicher Verfolger der Christenheit bezeichnet, dessen Ziel die Vernichtung des gläubigen Volkes sei und den es zurückzudrängen gelte. Würde man sich ihm nicht entgegenstellen und ihn zurückdrängen, so würde er mit seinem unflätigen Aberglauben das geheilige Land besudeln und das unter Mühen und Gefahren eroberte Heilige Land würde wieder gottloser Tyrannie unterworfen werden. Saladin wird hierbei vom Papst als ernsthafte Gefahr für die Christenheit im Heiligen Land dargestellt, er ging aber, anders als andere Chronisten jener Zeit, noch nicht so weit, ihn als endzeitliche Gestalt darzustellen.²⁹²

Neben den Beschreibungen Saladins als Werkzeug Gottes, um die christliche Bevölkerung Syriens für ihre Sündhaftigkeit zu strafen, gab es noch radikalere Beschreibungen Saladins, um ihn als Feind der Christenheit darzustellen. Bereits in den Beschreibungen nach der Schlacht von Hattin wurde er durch Peter von Blois und Grigor IV. als Antichrist bezeichnet. Jäckel zufolge habe unter vielen christlichen Chronisten das Bild des Sultans als grausamer Tyrann vorgeherrscht, dessen Ziel es sei Schrecken zu verbreiten, die etablierte Ordnung zu stören und das Heilige zu beschmutzen und diese Beschreibungen Saladins hätten ihren Höhepunkt schließlich in Vergleichen des Sultans mit dem Antichristen gefunden.²⁹³

Die Schlacht bei Hattin und die Eroberung Jerusalems 1187 führten dazu, dass auch apokalyptische Vergleiche hergestellt wurden. In Berthar von Orléans Klagelied über die Eroberung der Heiligen Stadt werden Saladin und seine Truppen als die Vorläufer des Antichristen beschrieben. Er geht aber noch nicht so weit Saladin als den Antichristen selbst darzustellen. Dieser Vergleich lässt sich laut Jäckel erst bei Peter von Blois wiederfinden.²⁹⁴ Dieser stellt Saladin in seiner „*Passio Reginaldi*“ als Gegenspieler des als heldenhaften Märtyrer beschriebenen Rainald von Châtillon dar. In der „*Passio*“ wird Saladin als *Babylonius canis*, als babylonischer Hund, und als *filius perditionis*, als Sohn des Verderbens, bezeichnet. Mit der Bezeichnung Saladins als *filius perditionis* lehne sich Peter von Blois laut Jäckel an den Zweiten Thessalonicherbrief an und würde Saladin dadurch ein wesentliches Attribut des Antichristen zuschreiben. Auch seine Referenz zu Babylon sei keine bloße geographische Zuordnung, sondern würde Saladin als Feind Gottes und der Christenheit präsentieren, da Babylon in der Johannesoffenbarung für die Feinde Gottes steht. Bei der Beschreibung des Schicksals der in der Schlacht von Hattin gefangen genommenen Christen, schreibt Peter von Blois schließlich, dass sie im Angesicht jenes Antichristen vorgeführt wurden. Jäckel beschreibt, dass Peter von Blois in seiner „*Passio Reginaldi*“ noch weitere abwertende

²⁹² vgl. JÄCKEL, Saladin und Antichrist, 118–119.

²⁹³ vgl. ebd. 117.

²⁹⁴ vgl. ebd. 117.

Bezeichnungen für Saladin verwendet habe, die aber alle auf dasselbe hinauslaufen würden.²⁹⁵ Saladin soll als grausamer Feind Gottes und der Christenheit dargestellt werden. Um dies zu unterstreichen, konzentrierte sich Peter von Blois, in seiner Beschreibung der Behandlung der christlichen Gefangenen nach der Schlacht von Hattin, auf die Hinrichtung Rainalds von Châtillon durch Saladin, die ehrenvolle Behandlung des Königs von Jerusalems sowie der übrigen Barone ließ er dagegen aus.²⁹⁶

Ähnliche Ansichten wie Peter von Blois drückte auch der kalabresische Abt Joachim von Fiore über Saladin aus. Auch dieser bezog sich auf die Johannesoffenbarung und beschrieb den Sultan als den sechsten der sieben Drachenhäupter der Apokalypse, die für die großen Verfolger der christlichen Kirche stehen. Nach Herodes, Nero, Constantinus, Mahomet, Melsemutus, wird Saladin als der letzte Feind der Christenheit vor der Ankunft des Antichristen beschrieben.²⁹⁷ Die Vorstellung Saladins als Vorläufer des Antichristen habe sich laut Jäckel noch bis ins 13. Jahrhundert gehalten, um dann schließlich zunehmend von einem anderen Bild Saladins abgelöst zu werden, nämlich dem des edlen, freigiebigen und ritterlichen Heiden.²⁹⁸

4.3.2 Saladin als Kämpfer für den Islam

Während Saladin von den christlichen Chronisten oft als Feind und Verfolger ihrer Religion dargestellt wurde, beschrieben muslimische Autoren seinen Kampf für den Islam und die Verteidigung der muslimischen Bevölkerung. Seine Rolle als Verteidiger des Islam gegen die Kreuzfahrer und sein Eifer im „heiligen Krieg gegen die Ungläubigen“ nahm dabei eine wichtige Stellung in den Beschreibungen des Sultans in muslimischen Quellen ein. In der ayyubidischen Propaganda wurden Saladin und das Geschlecht der Ayyubiden als Führer im Kampf gegen die Franken präsentiert, wodurch er in die Fußstapfen seines Vorgängers Nur ad-Din trat. Rund um den Sultan wurde im Zuge seines Kampfes gegen die Kreuzfahrer ein Narrativ produziert, das ihn als den Einzigsten darstellte, der dazu in der Lage wäre, die Franken zu bekämpfen und die muslimische Gesellschaft zu retten. Der Dschihad gegen die Kreuzfahrer legitimierte dabei auch sein Streben danach, die Kontrolle über die Gebiete anderer muslimischer Herrscher zu erlangen und die muslimischen Kräfte unter seiner Herrschaft zu vereinen. Um seine muslimischen Gegner zu diskreditieren, wurden sie entweder als inaktiv im Kampf gegen die Franken oder als Kollaborateure mit dem Feind dargestellt. Unter anderem rechtfertigte er seine Machtausweitungspolitik auf das Herrschaftsgebiet der Zengiden nach dem Tod Nur ad-Dins im Jahr 1174 damit, dass er die muslimische Bevölkerung vor den

²⁹⁵ vgl. ebd. 127.

²⁹⁶ vgl. ebd. 120; ebd. 125–128.

²⁹⁷ vgl. ebd. 130; HAMILTON, Knowing the Enemy, 381.

²⁹⁸ vgl. JÄCKEL, Saladin und Antichrist, 133.

Franken beschützen wollte. Auch hätten seine Expansionspolitik und sein Kampf gegen die Zengiden der ayyubidischen Propaganda zufolge nicht dem Gebietsgewinn Saladins gedient, sondern hätten ausschließlich den Zweck gehabt, neue Quellen für den Kampf gegen die Franken zu erschließen, denn die von ihm eroberten Gebiete mussten ihm Tributzahlungen leisten und waren zur Heeresfolge verpflichtet.²⁹⁹

Seine Rolle als Schutzherr des Islam und als Verteidiger der Muslim*innen gegen die Kreuzfahrer wurde in den propagandistischen Schriften des Leiters der ayyubidischen Kanzlei al-Qadi al-Fadils (1135–1200) aufgenommen und verbreitet.³⁰⁰ Das Bild, welches von Saladin gezeichnet wurde, beschrieb seine durch Gott auferlegte Verpflichtung, den Dschihad zu führen und seine Bereitwilligkeit sich dieser Aufgabe zu fügen. Die muslimischen Beschreibungen schilderten seine Anstrengungen, aber auch seine Leiden, die sein Streben nach der Erfüllung seiner Bestimmung mit sich brachte. Vor allem Ibn Shaddad schildert in seinen Beschreibungen des Sultans detailliert, dessen Hingabe an die Verteidigung der muslimischen Gebiete sowie seine Tapferkeit.³⁰¹ Er beschreibt den Eifer Saladins für den Dschihad mit den Worten: „Das Verlangen nach dem heiligen Krieg hielt sein Herz und alle seine Sinne gefangen, so daß er von nichts anderem als davon sprach und sich um nichts anderes als um Rüstung und Soldaten für den heiligen Krieg kümmerte.“³⁰² Wenn er zum heiligen Krieg auszog, habe er jeden Denar nur für den Krieg oder für Schenkungen ausgegeben und aufgrund seiner Liebe zum Kampf für den Glauben habe er seine Familie, sein Haus und sein Land verlassen.³⁰³ Ibn Shaddad beschreibt Saladins Eifer im Kampf gegen die „Ungläubigen“ damit, dass der Sultan einmal zu ihm gesagt haben soll:

„Wenn Gott mit erlaubt, die ganze Küste zu erobern, habe ich im Sinn, meine Länder zu teilen, meine Verfügungen zu treffen und meinen Letzten Willen niederzuschreiben, mich dann auf dies Meer zu begeben und die Franken bis in ihre fernen Länder zu verfolgen, um keinen auf der Oberfläche der Erde leben zu lassen, der nicht an Gott glaubt, oder zu sterben.“³⁰⁴

Dem Biographen Saladins zufolge gebe es *keinen*, „der fester gewillt wäre, der Religion Gottes zum Siege zu verhelfen.“³⁰⁵ Der Sultan sei aber nicht nur ein Verfolger der „Ungläubigen“, sondern auch „Bollwerk und Verteidigung des Islams“³⁰⁶. Ein weit verbreitetes Symbol für seinen Kampf gegen die Kreuzfahrer und seine Rolle als Verteidiger des Islam, das in vielen arabischen Gedichten zu finden ist, ist das Schwert Saladins. Dieses symbolisierte in den

²⁹⁹ vgl. MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 432; LEDER, Sunni Resurgence, 92; ebd. 94; KÖHLER, Allianzen und Verträge, 286; ebd. 319; ebd. 372–373.

³⁰⁰ vgl. KÖHLER, Allianzen und Verträge, 286.

³⁰¹ vgl. LEDER, Sunni Resurgence, 94; KÖHLER, Allianzen und Verträge, 286.

³⁰² Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 143.

³⁰³ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 143.

³⁰⁴ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 145.

³⁰⁵ ebd. 145.

³⁰⁶ ebd. 145.

arabischen Texten nicht nur seine Tapferkeit, sondern auch seine Rechtschaffenheit und den Kampf für den Islam. In den Schilderungen seiner Geschicklichkeit und seines furchtlosen Einsatzes des Schwertes gegen die Kreuzfahrer wurde beschrieben, dass er sich nie zurückzog und so lange tapfer kämpfte, bis seine Feinde besiegt waren. Laut Al-Garrallah wäre das Schwert eine positiv konnotierte Metapher, da es für die Verteidigung der Muslim*innen und die Zerstörung der Ungerechtigkeit und Ungläubigkeit, die durch die Kreuzritter repräsentiert werden, steht.³⁰⁷

Saladins Ergebenheit zu Gott wurde außerdem dazu herangezogen, nach seiner Machtübernahme in Ägypten, sein Verlangen die Herrschaft über die restlichen Gebiete zu übernehmen, zu rechtfertigen. Die Vereinigung der muslimischen Regionen unter seinem Befehl sollte der Verteidigung des Islam dienen. Die Einigung der arabischen Herrschaftsgebiete unter Saladin sollte ihn dazu in die Lage versetzen, die wahre Prüfung seiner Frömmigkeit zu erfüllen: den Osten von der Anwesenheit der Kreuzfahrer, die den arabischen Poeten zufolge die wahre Bedrohung für den Islam darstellten, zu reinigen.³⁰⁸ Ibn Shaddad beschrieb als zwei der wichtigsten Leistungen Saladins, seine Einigung der islamischen Mächte unter einem gemeinsamen Banner sowie seine erfolgreiche Vereidigung der Muslim*innen gegen den Einfall der Kreuzfahrer.³⁰⁹ Auch Imad ad-Din berichtet, dass Saladin, aufgrund seiner Frömmigkeit, dafür gewappnet war, den Krieg gegen die Kreuzfahrer zu führen und dass ihn sein Vertrauen in Gott außerdem unüberwindbarer, makelloser und unerschütterlicher machte. Auch vom Sekretär Saladins wird der Kampf gegen die Franken als die wahre Prüfung des Heldenstums des Sultans dargestellt.³¹⁰

Wenn es seinen Zwecken diente, schloss er zwar auch Friedensverträge mit christlichen Herrschern, gleichzeitig kritisierte er aber auch andere muslimische Herrscher für dasselbe Handeln und ließ sich von der ayyubidischen Propaganda als den einzigen wahren Kämpfer für den Dschihad darstellen.³¹¹

Während Saladin von christlichen Chronisten als Feind und Verfolger ihrer Religion dargestellt wurde, muslimische Autoren ihn dagegen als Held und Verteidiger ihres Glaubens beschrieben, ähneln sich auf beiden Seiten die zeitgenössischen Beschreibungen des Sultans in Hinblick auf seine Ritterlichkeit.

³⁰⁷ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 13.

³⁰⁸ vgl. ebd. 11–12.

³⁰⁹ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 120.

³¹⁰ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 12.

³¹¹ vgl. MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 437–440; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 142; KÖHLER, Allianzen und Verträge, 274–275.

4.3.3 Saladins Ritterlichkeit in arabischen Quellen

In der arabischen Literatur des 12. Jahrhunderts spielte die Ritterlichkeit Saladins eine bedeutende Rolle, die von seinen Zeitgenossen gelobt wurde. Saladin diente dabei als Beispiel dafür, dass man auch dem Feind gegenüber Großmut beweisen kann. Das ritterliche Verhalten des Sultans wurde auch von anderen islamischen Kriegern erkannt und es soll für sie eine Lehre gewesen sein, dass ein Krieg, der ohne Prinzipien geführt wird, kein heiliger Krieg sein kann und nicht gewonnen werden kann.³¹²

Die Ritterlichkeit des Sultans wurde von arabischen Historiographen mittels Beschreibungen verschiedener Charaktereigenschaften und Anekdoten aus dem Leben des Sultans hervorgehoben und gelobt. Sie priesen seine Tapferkeit, seine Frömmigkeit, seine Treue zu seinem Wort, seine Großzügigkeit und seinen Großmut gegenüber seinen Feinden.

4.3.3.1 Saladins Tapferkeit in arabischen Quellen

In ihren Beschreibungen seiner Rolle als Verteidiger des Islam und als Kämpfer für den Glauben priesen die muslimischen Autoren vielfach die Tapferkeit des Sultans.

Ibn Shaddad beschrieb Saladin als einen „der mutigsten Männer, starken Sinnes, kühnen Mutes, großer Standhaftigkeit und unerschrocken in jeder Gefahr.“³¹³ Er zitiert außerdem einen Ausspruch des Propheten Mohammed: „Gott liebt den Mut, wäre es auch nur, eine Schlange zu töten.“³¹⁴ Auch im Angesicht einer großen Zahl von Feinden sei sein Mut und sein zäher Widerstand nur gewachsen.³¹⁵ „Niemals habe ich bemerkt, daß die Feinde ihm zu zahlreich oder zu mächtig gewesen wären.“³¹⁶ Er hätte nur die Möglichkeiten abgewogen und dann die notwendigen Maßnahmen ergriffen, ohne sich von Zorn leiten zu lassen; der Zorn ergriff ihn niemals.³¹⁷

In vielen arabischen Gedichten des 12. Jahrhunderts wird das Schwert Saladins als Symbol für seine Tapferkeit verwendet. Seine Geschicklichkeit und sein furchtloser Einsatz des Schwertes gegen die Kreuzfahrer werden so beschrieben, dass er sich nie zurückzog und so lange tapfer kämpfte, bis seine Feinde besiegt waren. Mit seinem Schwert bekämpft er Ungerechtigkeit und Untreue, die durch die Kreuzfahrer repräsentiert werden, wie dies beispielsweise von Ibn Jubair Al-Andalusi (1145–1217) beschrieben wird, der beschreibt, wie Saladin mit seinem Schwert seine Feinde köpft.³¹⁸

³¹² vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122.

³¹³ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 141.

³¹⁴ ebd. 141.

³¹⁵ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 141.

³¹⁶ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 142.

³¹⁷ ebd. 142.

³¹⁸ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 13.

Neben dem Schwert als Zeichen für die Tapferkeit finden sich in arabischen Gedichten aus dem 12. Jahrhundert auch viele Vergleiche Saladins mit einem Löwen wieder. Al-Garrallah verweist darauf, dass der Löwe ein traditionelles Motiv der arabischen Literatur und Kultur ist, der Würde, Loyalität, Tapferkeit, Furchtlosigkeit und einen heldenhaften Krieger repräsentiert.³¹⁹ Löwenmetaphern in Gedichten über Saladin würden seine edle und würdevolle Art unterstreichen. Außerdem sei der Löwe der „König des Dschungels“ und der „König der Tiere“. Ebenso wie der Löwe seine Löwengrube gegen andere Tiere verteidigt, würde Saladin die muslimischen Gebiete verteidigen.³²⁰ Saladin wurden in den Gedichten auch verschiedene Namen und verschiedene körperliche Eigenschaften eines Löwen zugeschrieben. Diese symbolisieren Saladins gewaltige Kraft, seine Tapferkeit und seine Furchtlosigkeit. Außerdem sind die Vergleiche Saladins mit dem Raubtier ein Symbol dafür, dass der Sultan wie ein Löwe Angst in den Herzen seiner Feinde erzeugen würde. Ein Beispiel für den Vergleich zwischen Saladin und einem Löwen ist die Schilderung der Schlacht von Hattin durch den arabischen Gelehrten und Prediger Al-Jilyani (1077–1166). Dieser schildert, dass Saladin wie ein wilder und gewaltiger Löwe die Kreuzfahrer ohne Furcht angegriffen habe.³²¹

Durch den Vergleich Saladins mit einem Löwen, dem König des Dschungels und der Tiere, wird er außerdem als in der Hierarchie ganz obenstehend dargestellt. Diese Hierarchie machten sich die Dichter auch zunutze, wenn sie Saladins Überlegenheit im Vergleich zu anderen Königen und Anführern hervorheben wollten. Saladin wurde mit dem überlegenen Tier verglichen während die Kreuzfahrerkönige und orientalische Aufständische als untergeordnete, schwächere Tiere dargestellt wurden. Der Löwe als Symbol der Tapferkeit wurde in Kontrast zu Hunden und Katzen, die die Feigheit repräsentierten, gestellt.³²² So wurde beispielsweise Saladin in seinem Konflikt mit dem Fatimidenvesir Shawar ibn Mudschir as Sa'di von Arkalah Al-Kalbi als furchtloser Löwe dargestellt während der Wesir als betrügerischer Hund bezeichnet wurde.³²³ Auch in seiner Beschreibung des Sieges Saladins über die Kreuzfahrer in Ägypten bezog sich Imad ad-Din auf Tiervergleiche. Darin wird beschrieben, dass die Kreuzfahrer schwach geworden und vor Saladin geflohen seien „wie Hunde, die vor dem Löwen flüchten.“³²⁴ Die gewaltige Anzahl an christlichen Kämpfer habe ihn nicht erschreckt, stattdessen habe Saladin Schrecken unter den Kreuzfahrern verbreiten. Diejenigen, die nicht

³¹⁹ vgl. ebd. 13.

³²⁰ vgl. ebd. 13.

³²¹ vgl. ebd. 13.

³²² vgl. ebd. 14.

³²³ vgl. ebd. 14.

³²⁴ ebd. 14. (Übersetzung M.S.)

fliehen können, würden wie Strauße erschlagen werden.³²⁵ Auch Ibn Jubair Al-Andalusi beschreibt, wie Saladin sich seinen Weg durch die Kreuzfahrer bahnt, vergleichbar mit einem tapferen Löwen, der über seine Beute herfällt.³²⁶

Neben den Tiervergleichen, um Saladins körperliche und moralische Überlegenheit zu feiern, waren die zeitgenössischen, arabischen Dichter auch fasziniert von Saladins gelben Bannern, die ebenfalls als Zeichen seiner überragenden Macht angesehen wurden. Die wehenden Banner wurden allgemein als Symbol seiner Tapferkeit angesehen und dieses Motiv wurde auch von den Dichtern, wie dem berühmten Poeten Abi Al-Hasan Al-Sa'ati (gest. 1207), in ihren Werken übernommen. Seine gelben Banner waren immer an seinem Schwert befestigt, um zu zeigen, dass der Sieg über seine Feinde nur durch die Macht des Schwertes möglich war. Wehende Banner und der Sieg seien laut Al-Garrallah eng miteinander verschlungen.³²⁷ Nach der Eroberung Jerusalems erklärte der arabische Sufi und Literat Ibn Rasheed Al-Nabulsi, dass es nun an der Zeit sei, dass Saladins gelbes Banner an den Küstenregionen befestigt würde.³²⁸ Saladins Banner habe laut Al-Garrallah mehrere Bedeutungen. Die gelbe Farbe repräsentiere die Sonne und das Leben, wodurch der Islam, als die Religion, die Saladin, verteidige, ebenfalls für Licht und Leben stehe. Außerdem stünden die gelben Banner allgemein für die Zerstörung des Bösen und den Sieg über die Kreuzfahrer.³²⁹

Doch auch wenn er seinen Feinden als im Kampf überlegen dargestellt wurde, sahen die muslimischen Chronisten seiner Zeit es als bedeutende Charaktereigenschaft des Sultans an, dass er treu zu seinem Versprechen stand und geschlossene Abkommen einhielt.

4.3.3.2 Saladins Treue zu seinem Wort

Ein geleisteter Eid wurde sowohl von Franken als auch von Muslimen als gegenüber Gott bindend angesehen. Eidbruch galt in beiden Religionen als schweres Verbrechen. Vertragstreue gegenüber Andersgläubigen oder „Ungläubigen“ war laut Möhring für die christlichen Kreuzfahrer trotzdem keine Selbstverständlichkeit.³³⁰ Dazu, wie einfach es für Franken war, sich von einem Eid entbinden zu lassen, gibt es unterschiedliche Ansichten. Köhler meint, dass es nur wenige Fälle der Eidlösung gegeben habe.³³¹ Möhring dagegen führt an, dass es für Christen, die ein mit einem Muslim geschlossenes Abkommen brechen wollten, nicht schwierig gewesen sei, einen Vertreter der Kirche zu finden, der das getroffene Übereinkommen mittels

³²⁵ vgl. ebd. 14.

³²⁶ vgl. ebd. 14.

³²⁷ vgl. ebd. 14.

³²⁸ vgl. ebd. 14.

³²⁹ vgl. ebd. 14.

³³⁰ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 111.

³³¹ vgl. KÖHLER, Allianzen und Verträge, 415.

seiner geistlichen Autorität und seiner priesterlichen Lösegewalt für ungültig erklärte.³³² Unabhängig davon, ob die Verträge mit den Muslimen von den Franken prinzipiell als rechtsgültig oder nicht angesehen wurden, führen beide Autoren an, dass die Abkommen auf christlicher Seite häufig gebrochen wurden und in Saladins Umgebung deswegen auch die allgemeine Treue der Franken zu den geschlossenen Verträgen angezweifelt wurde.³³³ So verletzte Rainald von Châtillon beispielsweise im Winter 1181/82 den im Jahr 1180 geschlossenen Waffenstillstand zwischen Balduin IV. und Saladin und überfiel muslimische Karawanen. Auch Balian von Neapolis, der 1187 von Saladin auf Ehrenwort zeitweise aus seiner Gefangenschaft entlassen wurde, sowie Guido von Lusignan, der vom Sultan im Jahr 1188, nachdem er geschworen hatte, nie wieder die Waffen gegen die muslimische Bevölkerung zu erheben und das Land zu verlassen, brachen ihre Schwüre. Sie ließen sich, sobald sie in Freiheit waren, durch den Klerus von ihren Eiden entbinden.³³⁴ Die Tempelritter waren Möhring zufolge die einzigen Franken, deren Schwüren er nach dem Eidbruch Guidos von Lusignans, dass er nie mehr die Waffen gegen Saladin erheben würde, noch Vertrauen schenkte.³³⁵ Saladin habe Möhring zufolge durchaus treu zu den geschlossenen Verträgen gestanden und dieser Umstand sei nicht nur von seinen muslimischen Zeitgenossen gewürdigt worden, sondern habe auch einen bedeutenden Anteil daran gehabt, dass der Sultan von den Christ*innen als „edler Heide“ wahrgenommen wurde und sein Bild jenes der meisten mittelalterlichen, christlichen Herrscher überstrahlte.³³⁶

In seinem Umgang mit seinen Feinden wurde der Sultan aber nicht nur als treu zu seinem Wort stehend beschrieben, sondern er soll sich seinen Gegnern gegenüber auch großmütig und menschlich verhalten haben.

4.3.3.3 Saladins Großmut und Menschlichkeit

Behandlung seiner Feinde

Ein wichtiger Aspekt der Ritterlichkeit Saladins war sein Umgang mit seinen Feinden, der von muslimischen Autoren vielfach als vorbildlich und gerecht beschrieben wurde.³³⁷

Sein Großmut seinen Feinden gegenüber zeigte sich beispielsweise in seinem Umgang mit Richard I. von England. Ibn Shaddad schildert, dass Saladin dem englischen König nicht nur

³³² vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 111.

³³³ vgl. KÖHLER, Allianzen und Verträge, 415; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 111.

³³⁴ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 111; KÖHLER, Allianzen und Verträge, 416.

³³⁵ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 118–119.

³³⁶ vgl. ebd. 111.

³³⁷ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

Eis und Früchte als Geschenke schickte, sondern er ihm auch seinen Privatdoktor sandte, um den Herrscher, als dieser erkrankte, zu behandeln.³³⁸

Auch seinen Gefangenen gegenüber zeigte er sich größtenteils großmütig. Einen Teil der in Kämpfen gefangen genommenen Kreuzfahrer ließ Saladin zwar hinrichten, da jene, die gegen den Islam die Waffen erhoben, nach islamischen Recht ihr Leben verwirkt hatten. Andere verkaufte er auch als Sklaven oder tauschte sie gegen von den Christen gefangen genommene Muslime aus. Laut Möhring sei es dennoch auffallend, dass Saladin während des Dritten Kreuzzuges viele seiner Gefangenen verschont habe und sie als Trumpf für die Verhandlungen mit den Franken zurückbehalten habe.³³⁹ Auch wenn er nach der Schlacht von Hattin alle Tempelritter und Johanniter mit Ausnahme des Templergroßmeisters hinrichten ließ und dies oft damit begründet wird, dass er angeblich die Erde von den beiden Mönchsorden reinigen wollte, so ging er laut Möhring auch gegen die Templer und Johanniter im Allgemeinen nicht blindwütig vor, sondern er habe sie sogar mit einer gewissen Wertschätzung behandelt. Dem Johanniterorden erlaubte er beispielsweise nach der Einnahme Jerusalems, dass zehn ihrer Ordensbrüder noch ein Jahr lang in der Stadt bleiben durften, um dort weiter ihrer Aufgabe die Kranken zu pflegen nachzugehen.³⁴⁰

Seine Menschlichkeit im Umgang mit in Schlachten gefangen genommenen Franken schildert Ibn Shaddad anhand des Beispiels, dass in der Schlacht von Beirut im Jahr 1191 etwa zweihundert Christen von den muslimischen Kämpfern gefangen genommen worden waren und man sie zu Saladin, der bei Akkon in Kämpfe verwickelt war, schickte. Ibn Shaddad beschreibt, dass Saladin in der Gruppe der Gefangenen einen älteren Mann entdeckt und seinem Übersetzer aufgetragen haben soll, den Mann nach seinem Herkunftsland und seinen Absichten zu fragen. Der ältere Mann erzählte, dass er aus einem Land, welches zehn Monate entfernt lag, kam und der Zweck seiner Reise die Pilgerschaft gewesen sei. Daraufhin ließ Saladin den Mann frei und schickte ihn zurück.³⁴¹

Auch wurde Saladins Beschluss eine Gruppe von Wachen zusammenzustellen, die verhindern sollte, dass den besieгten christlichen Bewohner*innen Jerusalems Gewalt zugefügt würde, in den arabischen Quellen als beispielhafte Entscheidung gewürdigt, die seinen respektvollen Umgang mit seinen besieгten Gegnern zeige. Saladin bildete laut Al-Khalili dadurch einen Kontrast zum Verhalten der Kreuzfahrer, das von den arabischen Chronisten als scheinheilig

³³⁸ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15.

³³⁹ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 118.

³⁴⁰ vgl. ebd. 118–119.

³⁴¹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 255–256; AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122.

beschriebenen wurde, da ihre Religion von Frieden und Vergebung spreche, sie bereits besiegte Feinde aber gnadenlos abschlachten würden.³⁴²

Der Biograph des Sultans beschreibt auch in einem Beispiel Saladins gnädigen Umgang mit seinen Gefangenen. Ein fränkischer Gefangener sei vor ihn geführt worden. Ihm sei die Furcht ins Gesicht geschrieben gestanden und der Sultan habe ihn durch einen Übersetzer fragen lassen, wovor er sich fürchte. Der Gefangene soll geantwortet haben, dass er gefürchtet habe, Saladins Gesicht zu sehen, aber nachdem er es gesehen habe, sei er sich sicher, dass er nur Gutes von ihm erfahren könne.³⁴³ „Saladin bewegten diese Worte, er begnadigte ihn und ließ ihn frei.“³⁴⁴

Ein weiteres Beispiel seines noblen Umgangs mit seinen Feinden ist die Behandlung König Guidos nach der Schlacht von Hattin, der von Saladin gut behandelt wurde. Ibn Shaddad lobte seinen Herrn dafür, dass er die edlen Gepflogenheiten des Gastrechts beachtete und dem durstigen König zu trinken gab, wodurch er ihm gleichzeitig vermittelte, dass sein Leben gesichert sei.³⁴⁵ Hamilton fügt aber auch an, dass nicht alle Gegner Saladins dieselbe Behandlung wie Guido von Lusignan erhielten. Die gefangen genommenen Mitglieder der Ritterorden wurden nach der Schlacht alle hingerichtet, ebenso wie Rainald von Châtillon.³⁴⁶ Muslimische Chronisten lobten aber nicht nur den großmütigen und gnädigen Umgang des Sultans mit seinen Feinden, sondern sie priesen seine Menschlichkeit und Güte im Allgemeinen, sowohl seinen Untertanen als auch jenen, die nicht unter seiner Herrschaft standen, gegenüber.

Saladins Menschlichkeit, Güte und Gerechtigkeit

Ibn Shaddad beschreibt den Sultan als nachsichtigen und gnädigen Menschen. „Er war nachsichtig, wenn jemand gefehlt hatte, und er erzürnte nicht leicht.“³⁴⁷ Er beschreibt, dass es Saladin nichts ausgemacht habe, wenn Bittsteller und Kläger sich in ungebührlicher Sprache an ihn gewendet hätten, sondern er mit freundlichem Gesicht und wohlwollend geantwortet hätte. Auch wenn das Kissen, auf dem er saß, von den Bittstellern zertreten wurde, hätte ihn das nicht im Geringsten verärgert.³⁴⁸ Auch soll er seine Untergebenen nicht gern grausam behandelt haben, „auch dann nicht, wenn sie sich eines wirklich schweren Vergehens schuldig gemacht

³⁴² vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15; AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121–122.

³⁴³ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 155.

³⁴⁴ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 155.

³⁴⁵ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75.

³⁴⁶ vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 385.

³⁴⁷ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 150.

³⁴⁸ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 151.

hatten“³⁴⁹. Als ihm zwei Beutel Gold aus seinem Schatz gestohlen wurden, habe er die Schatzmeister nur damit bestraft, dass er sie ihres Amtes entböh.³⁵⁰

Auch das Gastrecht habe Saladin genau beachtet und sich seinen Gästen gegenüber stets gütig und wohlwollend verhalten.

Der Sultan war von hohem Adel in seinem Verhalten, hatte ein wohlwollendes Aussehen, war sehr bes und sehr liebenswürdig zu seinen Gästen. Er ließ nicht zu, daß einer von ihnen Abschied nahm, ohne daß er an seiner Tafel gespeist hätte, noch, daß er einen Wunsch geäußert hätte, ohne ihn erfüllt zu bekommen. Jeden, der sich bei ihm einfand, behandelte er ehrenvoll, wenn es auch ein Ungläubiger war [...].³⁵¹

Ibn Shaddad zufolge soll Saladin in seiner Güte dem Fürsten von Antiochia, als ihn dieser nach dem Frieden von 1192 besuchte, sogar ein Gebiet geschenkt haben, welches er ihm zuvor im Zuge der Eroberung der Küstengebiete abgenommen hatte.³⁵²

Den Christ*innen gegenüber zeigte Saladin seinen Großmut beispielsweise nach der Eroberung Jerusalems, da die Summe, mit welcher sich die christlichen Bewohner*innen der Stadt freikaufen konnten, vergleichsweise gering war. Muslimische Quellen berichten außerdem, dass der Sultan, als die Frist von vierzig Tagen um war, auf den Vorschlag Bilians einging, 7.000 Gefangene für eine Gesamtsumme von 30.000 Denaren freizulassen und er später noch dem Vorschlag seines Bruders nachkam, weiteren 1.500 zu gewähren, umsonst die Stadt zu verlassen.³⁵³

Auch christlichen Edelfrauen gegenüber habe Saladin sich großzügig verhalten. Sowohl Ibn al-Athir als auch Imad ad-Din beschreiben, dass er einer Adeligen in Jerusalem erlaubt haben soll, ihre vielen Reichtümer und ihr zahlreiches Gefolge zu nehmen und die Stadt zu verlassen.³⁵⁴

„Ebenso schenkte er der Königin von Jerusalem die Freiheit [...].“³⁵⁵ Auch sie durfte ihre Habe und ihr Gefolge nehmen und sich zu ihrem Gatten, der sich auf der Festung Nabulus befand, begeben.³⁵⁶ Außerdem habe er 1187 Balian von Ibelin gestattet, nach Jerusalem zu reisen, um seine Ehefrau aus der Stadt zur Küste zu bringen, bevor er die Belagerung der Stadt begann.³⁵⁷

Ausgiebig wird in muslimischen Quellen auch sein Umgang mit der Frau des Prinzen Raimund von Tripolis nach der Schlacht von Hattin beschrieben. Diese war in der Festung Tiberias eingeschlossen, aber Saladin versprach ihr freien Abzug und sicherte ihr zu, dass sie und ihre Kinder sich ihrem Mann, der einer der wenigen Christen war, die aus der Schlacht von Hattin

³⁴⁹ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 156.

³⁵⁰ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 156.

³⁵¹ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 153.

³⁵² vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 153–154.

³⁵³ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

³⁵⁴ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 191; ebd. 207.

³⁵⁵ Ibn al-Atir, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 191.

³⁵⁶ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 191.

³⁵⁷ vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 385.

entkommen waren, anschließen dürften. Sogar die Ehefrau seines erklärten Feindes Rainalds von Châtillon habe Saladin freundlich behandelt und ihren eingesperrten Sohn freigelassen.³⁵⁸ Auch nicht-adeligen Frauen gegenüber zeigte er seine Güte und Menschlichkeit. Ibn Shaddad berichtet, dass eine Wache eine weinende fränkische Frau vor den Sultan geführt habe. Diese erzählte ihm, dass muslimische Diebe ihr Neugeborenes gestohlen hatten, woraufhin sie sich um Hilfe bittend auf die Suche nach ihrer Tochter machte. Sie berichtete dem Sultan, dass ihre Hauptleute von ihrer Lage erfuhren und ihr sagten: „Der König der Muslime ist mitleidig. Wir lassen dich zu ihm zu gehen, und du kannst ihn um dein Töchterchen bitten.“³⁵⁹ Ihre Erzählung soll Saladins Mitleid erregt und ihn zu Tränen gerührt haben und in „seiner Großmut ordnete er an, daß jemand sie zum Markt des Lagers führe, um herauszufinden, wer die Kleine gekauft habe, ihm den Preis zu zahlen und sie zurückzubringen“³⁶⁰. Innerhalb einer Stunde sei ein Reiter mit dem Kind auf der Schulter zurückgekommen und man habe es der Mutter zurückgegeben.³⁶¹

Ibn Shaddad lobt auch Saladins barmherzigen Umgang mit Waisenkindern und Alten. „Jedesmal, wenn ihm ein Waisenkind vorgeführt wurde, rief er Gottes Barmherzigkeit für seine toten Eltern an, sprach ihm Mut zu und versorgte es mit seinem väterlichen Brot.“³⁶² Gab es in der Familie des Waisenkindes keinen vertrauenswürdigen älteren Mann, dem man es hätte übergeben können, habe er dafür gesorgt, dass jemand gefunden wurde, der die Erziehung übernahm. In Bezug auf die ältere Bevölkerung schrieb Ibn Shaddad, dass immer, „wenn er einen Alten sah, erbarmte er sich seiner und beschenkte ihn.“³⁶³

Der Sultan wurde aber nicht nur als gütig beschrieben, sondern auch als bereit sich der Probleme seiner Untertanen anzunehmen und als gerecht in seinen Urteilen. Baha ad-Din Ibn Shaddad beschreibt Saladin als „gerecht, gütig, mitleidig und immer bereit, dem Schwachen gegen den Starken beizustehen“³⁶⁴. Jeden Montag und Donnerstag habe er in einer öffentlichen Sitzung Recht gesprochen und „er hörte die Streitenden an, wobei jeder Zutritt zu ihm hatte, hoch und niedrig, hinfällige alte Frauen und gebrechliche Greise“³⁶⁵. Dies habe er nicht nur getan, wenn er sich in einer Stadt befand, sondern er kam diesem Amt auch nach, wenn er auf Reisen war. „Niemand rief je seine Hilfe an, ohne daß er innegehalten hätte, zugehört, was er zu sagen hatte,

³⁵⁸ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122.

³⁵⁹ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 156.

³⁶⁰ ebd. 156.

³⁶¹ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 155–156.

³⁶² Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 158.

³⁶³ ebd. 158.

³⁶⁴ ebd. 136.

³⁶⁵ ebd. 136.

seinen Fall geprüft und die Klage angenommen hätte“³⁶⁶. Seine Güte habe aber die Gerechtigkeit seiner Urteilssprüche nicht gemildert. Ibn Shaddad beschreibt, dass der Damaszener Ibn Zuhair gegen Saladins Neffen Taqi ad-Din Klage erhoben habe und der Sultan ihn holen ließ, „damit er sich dem Gericht stelle, und obwohl Taqi ad-Din zu den Menschen gehörte, die er am meisten liebte und schätzte, machte er für ihn keine Ausnahme in der Rechtsprechung.“³⁶⁷

In engem Zusammenhang mit seiner Güte und seiner Menschlichkeit steht auch seine Großzügigkeit, die von vielen muslimischen Chronisten als wertvollste Tugend des Sultans beschrieben wurde.

4.3.3.4 Saladin's Großzügigkeit in arabischen Quellen

In der arabischen zeitgenössischen Panegyrik wurde Saladin immer wieder für sein ritterliches Verhalten gepriesen. Ein wichtiger Bestandteil des arabischen und vor allem des beduinischen Verständnisses von Ritterlichkeit war die Großzügigkeit, die als die „wahre ritterliche Tugend“ verstanden wurde. Ein Krieger musste diese ritterliche Tugend verinnerlicht haben, um wahrhaftig die arabische Ritterlichkeit verkörpern zu können. In der arabischen Literatur genoss Saladin den Ruf, eine kaum zu übertreffende Großzügigkeit in finanziellen Dingen zu besitzen und zeitgenössische Dichter zeigten sich beeindruckt davon, dass er sich ohne Zwang großzügig zeigte.³⁶⁸ Saladins Sekretär Imad ad-Din bezeichnete ihn beispielsweise als den großzügigsten Krieger der Welt.³⁶⁹ Laut Möhring sei Saladins Großzügigkeit von seinen muslimischen Zeitgenossen mitunter sogar mit der Freigiebigkeit, die man sich vom Mahdi am Ende der Zeiten erhoffte, verglichen worden.³⁷⁰ Der Mahdi soll die Muslim*innen in der Endzeit nicht nur wieder zum wahren Islam führen und die Ungerechtigkeit in der Welt beseitigen, sondern er soll sich außerdem äußerst freigiebig zeigen und das Geld in solchen Mengen fließen lassen, bis es niemanden mehr gebe, der es annähme.³⁷¹

Die von vielen muslimischen Autoren gepriesene Großzügigkeit Saladins sei laut Möhring teilweise auch politisches Kalkül gewesen.³⁷² Allerdings zeigte er sich nicht nur Kapitulanten und politischen Widersachern, die er für sich einnehmen wollte, gegenüber großzügig, weswegen dieses Handeln Teil seiner Persönlichkeit und seiner Erziehung gewesen zu sein scheint.³⁷³ Möhring nimmt an, dass Saladin, der die Hamasa, eine Sammlung früharabischer

³⁶⁶ ebd. 136.

³⁶⁷ ebd. 136–137.

³⁶⁸ vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 385; AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15.

³⁶⁹ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15.

³⁷⁰ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 112.

³⁷¹ vgl. ebd. 112.

³⁷² vgl. ebd. 113.

³⁷³ vgl. ebd. 113.

Gedichte, des Abu Tammam (804–845) auswendig rezitieren konnte, die darin vermittelten Ideale der heroisierten arabischen Beduinengesellschaft, zu denen auch die Tugend der Freigiebigkeit zählt, für sich übernommen habe.³⁷⁴ Auch waren andere Familienmitglieder Saladins wie sein Onkel Shirkuh und sein Bruder Turanschah für ihr großzügiges Verhalten bekannt, weswegen Möhring vorbringt, dass Saladins Sinn für Großzügigkeit eventuell von ihnen beeinflusst wurde.³⁷⁵

Das Gebot des Gebens soll Saladin beherzigt haben, ohne dass er darum gebeten wurde. Laut Al-Garrallah habe Saladins Freigiebigkeit sowohl soziale als auch militärische Funktionen gehabt. Er habe die Bewunderung und Achtung seiner Truppen gebraucht, um sie anführen zu können.³⁷⁶ Der arabische Gelehrte Al-Jilyani (1077–1166) beschreibt die Begeisterung seiner Krieger für seine Großzügigkeit, was ihnen auch erlaubt habe, die mühselige Situationen und die Beschwerlichkeiten der Schlachten durchzustehen: „Saladin gab Geld für seine Kampfgefährten aus; Geld, das er gab, vereinte deren Herzen [...] Dies ist, wie Könige länger regieren [...]“³⁷⁷. Ibn Shaddad beschreibt außerdem, dass sich Saladin nicht nur seinen Kriegern, sondern auch den Armen gegenüber großzügig verhielt und „seine freiwilligen Almosen hatten seine ganze Habe aufgezehrt“³⁷⁸.

Seine Freigiebigkeit wurde deswegen aber auch kritisiert, beispielsweise nachdem er Akkon und Jerusalem erobert hatte, denn seine Kassen waren aufgrund seiner freigiebigen Art fast immer leer und er benötigte ständig Geld, weswegen er im Jahr 1187 eine Münzreform durchführen musste.³⁷⁹ In der Beschreibung der Eroberung Jerusalems berichtet Ibn al-Athir, dass Saladin entgegen der Ratschläge, die Schätze des Patriarchen von Jerusalem zum Wohle der Muslim*innen zu behalten, das Kirchenoberhaupt mit seinem gesamten Vermögen entkommen ließ.³⁸⁰ Auch Ibn Shaddad beschreibt Saladins freigiebige Art und die Probleme, die sie mit sich brachte.

Er schenkte in Zeiten des Mangels und in Zeiten der Fülle, und seine Schatzmeister hielten stets heimlich eine gewisse Rücklage, aus Angst vor plötzlich notwendig werdenden Ausgaben. Sie wußten sehr gut: hätte er von ihrem Vorhandensein gewußt. hätte er sie ausgegeben.³⁸¹

Auch nach der Eroberung Jerusalems schildert Ibn Shaddad, dass Saladin das Geld, welches er dort sammelte unter den Emiren und den Ulama, den Religionsgelehrten, aufteilte. Die Höhe des Lösegelds, welches Saladin von den christlichen Einwohner*innen der Stadt eingenommen

³⁷⁴ vgl. ebd. 113.

³⁷⁵ vgl. ebd. 113.

³⁷⁶ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15.

³⁷⁷ Abu Shama, zitiert nach: AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15. (Übersetzung M.S.)

³⁷⁸ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 131.

³⁷⁹ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 112–113.

³⁸⁰ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 192.

³⁸¹ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 139–140.

hat, soll sich auf etwa 220.000 Denare belaufen haben, der Sultan habe aber die Stadt verlassen, ohne etwas davon für sich zu behalten.³⁸²

Von zeitgenössischen Dichtern wurde Saladin Großzügigkeit oft mit dem Meer verglichen. Al-Garrallah zufolge hätten sie sich dieser Metapher bedient, um die außergewöhnliche Freigiebigkeit Saladins zu unterstreichen. Er würde alles, was er besitze, jenen geben, die es benötigen und ebenso wie das Meer würde er geben, ohne etwas dafür zu verlangen und seine Mildtätigkeit würde für manche Menschen zur Lebensquelle.³⁸³

Seine Angewohnheit zu geben, ohne etwas dafür zu verlangen, wurde von zeitgenössischen arabischen Chronisten auch als Beweis seiner Frömmigkeit und seines Handelns nach den Richtlinien des Islam angesehen. Die Religiosität Saladins wurde von ihnen dabei als weiterer bedeutender Aspekt, der seine Ritterlichkeit ausmachte, angesehen.

4.3.3.5 Religiosität Saladins in muslimischen Quellen

Laut Al-Garrallah gebe es über 50 zeitgenössische Dichter, die beschrieben, dass der starke Glaube des Sultans in Allah der wesentliche Kern seiner Ritterlichkeit gewesen sei.³⁸⁴ In ihren Gedichten priesen sie seine Frömmigkeit, seine Gottesfürchtigkeit und sein Vertrauen in Gott sowie seine religiöse Hingabe. Oft wurde er auch als uneingeschränkt loyal gegenüber Allah beschrieben und er sei ein hingebungsvoller Gläubiger gewesen, der alle religiösen Praktiken, wie Beten, Fasten und die Bezahlung der obligatorischen und freiwilligen Almosen, einhielt.³⁸⁵ Ibn Shaddad beschreibt beispielsweise, dass Saladins Leben mit der Liebe Gottes strahlen würde.³⁸⁶ Außerdem schildert er die Religiosität Saladins mit den Worten „Saladin war rechten Glaubens, und oft hatte er den Namen Gottes auf den Lippen“³⁸⁷. Der Sultan habe das vorgeschriebene Gebet stets „mit großer Beständigkeit in der Form des gemeinschaftlichen Gebetes“³⁸⁸ ausgeführt. Sein Imam musste außerdem eine Prüfung ablegen, „daß er in den Koranwissenschaften gründlich bewandert sei und die gesamte heilige Schrift auswendig könne“³⁸⁹. Saladin selbst habe sich öfter Abschnitte des Korans vortragen lassen und er „ließ sich zumeist zu Tränen bewegen, wenn er einen Koranvortrag hörte“³⁹⁰. In entscheidenden Situationen seines Lebens soll der Sultan außerdem das Istikhara-Gebet durchgeführt haben, ein weit verbreitetes Gebet, in dem Gott um eine Eingebung gebeten wird.³⁹¹ Saladin erklärte

³⁸² vgl. IBN SHADDAD, The Rare and Excellent History of Saladin, 78.

³⁸³ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15–16.

³⁸⁴ vgl. ebd. 10.

³⁸⁵ vgl. ebd. 10.

³⁸⁶ vgl. ebd. 10.

³⁸⁷ Baha ad-Din, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130.

³⁸⁸ ebd. 130.

³⁸⁹ ebd. 132.

³⁹⁰ ebd. 132.

³⁹¹ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 135.

sich außerdem selbst zum Schutzherrn der heiligen Stätten Mekka, Medina und Jerusalem und bekundete seine Absicht, eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Obwohl er dieses Vorhaben nie durchführte, habe dies laut Möhring seinem Bild als religiöser Mann trotzdem keinen Abbruch getan. Die fehlende Pilgerfahrt sei durch seinen Kampf gegen die Kreuzfahrer aufgewogen worden, vor allem da er einen versuchten Kreuzfahrerangriff auf Mekka und Medina abwehrte.³⁹²

Auch Al-Qadi Al-Fadil (1135–1200) beschreibt ihn in einem Gedicht als tugendhaft und gottesfürchtig und vergleicht seine Tugendhaftigkeit und Spiritualität mit der Sonne und seine Frömmigkeit mit einer andauernd fließenden Wasserquelle.³⁹³ In seinem Gedicht würde Al-Qadi Al-Fadil laut Al-Garrallah auch andeuten wie sich Saladins religiöse Hingabe in der Art wie er gesellschaftliche Verantwortung übernehme wiederspiegle. Er sei Verteidiger der Schwachen, schreibe vor was gut sei und verbiete gleichzeitig was schlecht sei, wodurch er zum Verteidiger Gottes gegen das Böse würde.³⁹⁴

Aber nicht nur die Armen und Schwachen verteidige er, sondern in den Gedichten wird auch seine höfliche Haltung gegenüber Frauen beschrieben, was ebenfalls als Zeichen dafür gesehen wurde, dass er sich Gott vollständig hingeben würde. Sowohl sein Verhalten gegenüber muslimischen als auch christlichen Frauen wurde dabei lobend erwähnt. Auch gefangene westliche Frauen hätten sich für wenig Geld freikaufen können und der Sultan sei zu ihnen sehr großzügig gewesen.³⁹⁵

Saladins Religiosität wurde aber nicht nur durch sein Vertrauen in den Glauben und durch seine Begeisterung für den Koran und die darin überlieferten Erzählungen ausgedrückt. In Beschreibungen des Sultans lassen sich auch Vergleiche zu biblischen Personen und Referenzen auf Bibelstellen finden, womit seine Religiosität unterstrichen wurde und seine Persönlichkeit mit den religiösen Vorbildern in Verbindung gesetzt wurde. Derartige Vergleiche waren laut Möhring für islamische historisch-politische Erzählungen des Mittelalters nicht unüblich.³⁹⁶ Christ*innen und Jüd*innen waren aus dem Alten Testament und Muslim*innen aus dem Koran mit der Geschichte Josephs dem Sohn Jakobs vertraut. Josephs Aufstieg zum Minister Ägyptens und somit zum zweitmächtigsten Mann des Landes am Nil nach dem Pharao sei laut Möhring eine weit verbreitete und vielfach ausgeschmückte Geschichte im Mittelalter gewesen und für die Muslim*innen war er ein Prophet sowie

³⁹² vgl. ebd. 135.

³⁹³ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 10.

³⁹⁴ vgl. ebd. 10.

³⁹⁵ vgl. ebd. 11.

³⁹⁶ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 73.

Vorläufer des Propheten Mohammed.³⁹⁷ Es gebe laut Frenkel mehrere Werke muslimischer Chronisten, in denen sich Bezugnahmen auf die Bibel finden ließen und die die Vertrautheit jener Geschichtsschreiber mit den biblischen Erzählungen zeigen würden.³⁹⁸ Die Passagen würden zwar nicht immer wörtlich übernommen werden, die biblische Erzählungen hätten aber laut Frenkel durchaus auf die islamische Historiographie eingewirkt.³⁹⁹

Dass Saladin von seinen Untertanen oft als zweiter Joseph gepriesen wurde, lag laut Möhring unter anderem daran, dass einer der Namen, die Saladin von seinen Eltern erhalten hatte, Yusuf, also Joseph, war, und er bereits mit etwa 30 Jahren zum Herrscher Ägyptens wurde. Auch habe er wie Joseph in seiner Tätigkeit als Wesir die Verwaltung Ägyptens geleitet und diese reorganisiert. Eine Verbindung zur biblischen Figur des Joseph von Ägypten sei daher naheliegend gewesen.⁴⁰⁰ In den Lobpreisungen vieler muslimischer Autoren finden sich daher oft Analogien zwischen Salah al-Din Yusuf ibn Ayyub und dem biblischen Yusuf ibn Yaqub (Joseph dem Sohn Jakobs). Als Saladin nach Ägypten kam, verfasste der Poet Hassan einen dichterischen Vergleich zwischen Saladin und Josef, in dem er sagte, einst habe Allah Joseph dem Sohn Jakobs Ägypten gegeben, nun gebe er die Herrschaft über Ägypten Yusuf dem Sohn Ayyubs.⁴⁰¹ Viele Dichter waren fasziniert von Saladins politischem Aufstieg und seinem Erfolg in Ägypten. Ihre Vergleiche zwischen Saladin und dem Propheten Joseph seien laut Al-Garrallah deren Versuch, Saladins Führerschaft als immerwährend darzustellen.⁴⁰² Die Dichter schrieben Saladin viele Tugenden und Eigenschaften zu, mit denen man auch Joseph verband. Er sei ebenso gerecht und stattlich wie Joseph, wie Saladin beispielsweise von Ibn Sana‘ Al-mulk beschrieben wird: „Du hörtest nicht auf zu kämpfen, weil du (Saladin) so großartig warst wie Joseph.“⁴⁰³ Ebenso hätte beiden Josephs ihre Ergebenheit zu Gott dabei verholfen, schlussendlich politische Karriere in Ägypten zu machen.⁴⁰⁴

Auch der Sekretär Imad ad-Din machte religiöse Referenzen in seinem panegyrischen Gedicht über die Niederschlagung eines Aufstandes in Kairo durch Saladin im August 1169. Er bezeichnet ihn darin als Joseph von Ägypten, auf den die Hoffnungen gerichtet seien. Seiner Darstellung nach sei die Gottergebenheit sowohl Josephs als auch Saladins für den politischen und ökonomischen Wohlstand Ägyptens unter deren jeweiliger Herrschaft verantwortlich

³⁹⁷ vgl. MÖHRING, Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung, 181–182; MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 73.

³⁹⁸ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 364.

³⁹⁹ vgl. ebd. 365.

⁴⁰⁰ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 73 MÖHRING, Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung, 187.

⁴⁰¹ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 366; vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 73.

⁴⁰² vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 11.

⁴⁰³ Na’im Al-Himsi, zitiert nach: AL-GARRALLAH, Saladin’s Chivalry, 11. (Übersetzung M.S.)

⁴⁰⁴ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 11.

gewesen. In seinem Gedicht über die Rückkehr Josephs in der Gestalt Saladins schreibt er: „Saladin sah den Sieg in der Frömmigkeit und jeder der auf seine Frömmigkeit vertraut, wird Erfolg verzeichnen [...] Als Ägypten sich nach dem Zeitalter Josephs sehnte, schickte Gott ihr wieder Joseph und das Zeitalter.“⁴⁰⁵ Ägypten hätte sich unter den Herrschaften von Joseph und Saladin auf dem Höhepunkt seiner politischen und sozialen Stabilität befunden. Imad ad-Din und andere zeitgenössische Dichter stellten das Ägypten unter Joseph und Saladin als ein einzigartiges Paradies dar, das sich abhob von der Anarchie und Korruption, die vor diesen beiden Machthabern im Land herrschte.⁴⁰⁶ Auch in den Gedichten Abu Shamas wird beschrieben, dass die Herrschaft Saladins die goldenen Zeiten, die unter der Regierung Josephs geherrscht hätten, zurückgebracht habe.⁴⁰⁷

Auch Saladins Wunsch über andere Herrschaftsgebiete zu herrschen, wurde von Imad al-Din al-Isfahani als Saladins Ergebenheit gegenüber Gott und als notwendig zur Verteidigung des Islams dargestellt. Die von Saladin erobernten Gebiete hätten vor seiner Herrschaft in politischem und ökonomischen Chaos gelebt, was durch Saladins Ankunft beendet worden wäre. Seine Frömmigkeit hätte die Dunkelheit, in der sich die muslimischen Territorien befunden hätten, gelichtet.⁴⁰⁸ Auch laut dem jemenitischen Historiker und Dichter Umara al-Yamani (1121–1174) habe die Eroberung der syrischen Herrschaftsgebiete durch Saladin in diesen Gegenden eine Zeit der politischen Stabilität und wirtschaftlichen Wohlstands eingeläutet. Ebenso wie Imad ad-Din beschreibt er, dass die Gebiete sich in Dunkelheit befunden hätten, herbeigeführt durch erfolglose Führer und dass Saladins Einfluss und seine Frömmigkeit die Dunkelheit wie eine Sonne vertrieben hätten.⁴⁰⁹ Als Chronisten und Dichter im Dienste des Sultans wiesen ihre Dichtungen, mit denen sie die Taten ihres Herrschers beschrieben, einen eindeutigen panegyrischen Charakter auf. Möhring hebt außerdem hervor, dass für Saladin selbst diese Vergleiche mit Joseph von Ägypten eine willkommene Möglichkeit boten, seine Herrschaft in Ägypten und Syrien zu legitimieren, da er ebenso wie sein Namensvetter aus dem Nichts gekommen sei, um sich schließlich zum Herrscher dieser Gebiete aufzuschwingen.⁴¹⁰ Er weckte damit Hoffnung auf allgemeinen Wohlstand und seine Erfolge wurden als Ausdruck für das Wohlgefallen Gottes angesehen.⁴¹¹

⁴⁰⁵ Abu Shama, zitiert nach: AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 11. (Übersetzung M.S.)

⁴⁰⁶ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 11.

⁴⁰⁷ vgl. MÖHRING, Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung, 187–188.

⁴⁰⁸ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 11.

⁴⁰⁹ vgl. ebd. 11–12.

⁴¹⁰ vgl. MÖHRING, Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung, 189.

⁴¹¹ vgl. ebd. 189.

Auch bei anderen Beschreibungen seines Aufstiegs zur Machtübernahme in Syrien lassen sich religiöse Elemente finden. So beschreibt der syrische Geschichtsschreiber Ibn Wasil (1208–1298), dass Saladin, als er das Kommando über die in Kairo stationierten Truppen der Syrienexpedition übernahm, aufgehört habe Alkohol zu trinken und er von da an von Vergnügen, die nicht den Vorstellungen des Islam entsprachen, gemieden habe. Bis zu seinem Tod habe er sich von da an feierlich und ernst verhalten. Auch Saladins Biograph Ibn Shaddad beschrieb, dass Saladin mit der Machtübernahme in Ägypten dem Weintrinken und anderen Vergnügen abgeschworen habe und ein asketisches Leben ohne Luxus gelebt habe.⁴¹² Ibn Wasil habe laut Frenkel in seiner Beschreibung des Lebensstilwandels Saladins in Richtung eines asketischeren Lebens, dessen militärischen Aufstieg weniger als politischen Wendepunkt seiner Karriere, sondern vielmehr als einen tief religiösen Wandel Saladins dargestellt.⁴¹³ Ibn Shaddad beschreibt außerdem Saladins Religiosität damit, dass er keinen Besitz für sich behalten und deswegen auch keinen Schatz und keine Grundstücke nach seinem Tod hinterlassen habe. Was er besessen habe, habe er stets als freiwillige Almosen gespendet.⁴¹⁴ Als bedeutendste Prüfung für Saladins Frömmigkeit wurde die Bedrohung des Islam durch die christlichen Kreuzfahrer angesehen. Saladins Siege gegen die Kreuzfahrer zwischen 1187 und 1192 wurden von den arabischen Dichtern als Zeichen seines starken Glaubens an Gott und seiner Frömmigkeit gesehen. Abu Al-Hasan Al-Sa'ati (1159–1208) unterscheidet Saladin von anderen Herrschern, da diese aus scheinheiligen Gründen kämpfen würden, Saladin würde aber aus religiösen Motiven kämpfen, weswegen er wie Joseph sei.⁴¹⁵ Sein Krieg gegen die Kreuzfahrer wurde von den arabischen Dichtern als die wahre Prüfung seiner Heldenhaftigkeit dargestellt und nachdem er die Heilige Stadt zurückeroberthattet, wurde er von ihnen als unverwundbar, makellos und unbesiegbar beschrieben.⁴¹⁶ So beschreibt Saladins Sekretär Imad ad-Din, dass das Vertrauen des Sultans in Gott ihm diese Eigenschaften verliehen hätte: „Vertraue auf Gott, dessen Führung wird dein Schild und seine Sicherheit ist deine Rüstung.“⁴¹⁷ Auch der arabische Rechtsgelehrte Abu Ali Al-Hassan Al-Juwaini beschreibt Saladins festes Vertrauen in Gott und er meint, dass Gott Engel geschickt hätte, um den Sultan zu unterstützen. Die Eroberung Jerusalems sei seiner Meinung nach, ein Beweis der Unterstützung, die Saladin von Gott erhalten habe.⁴¹⁸ Dieselbe Ansicht drückt auch Ibn Shaddad in seiner Biographie Saladins

⁴¹² vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 366; MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 76; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 113.

⁴¹³ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 366.

⁴¹⁴ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130–131.

⁴¹⁵ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 12.

⁴¹⁶ vgl. ebd. 12.

⁴¹⁷ Ahmed Badawi, zitiert nach: AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 12. (Übersetzung M.S.)

⁴¹⁸ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 12.

aus. Der Umstand, dass der Sultan Jerusalem am Jahrestag des Aufstiegs Mohammeds eroberte, wurde von Saladins Biographen als Zeichen angesehen, „dass Gott seine angebotene Gehorsamkeit angenommen hatte.“⁴¹⁹

Nicht nur im Sieg auch in der Niederlage wurde Saladin als in Gott vertrauend dargestellt und seine Handlungen wurden mit biblischen Personen verglichen. Auch im Angesicht seiner Gegner zeigte Saladin Vertrauen in Gott. Die Ankunft Richards I. von England wird von Ibn Shaddad so beschrieben, dass sie „eine schreckliche und furchteinflößende Wirkung auf die Herzen der Muslime“⁴²⁰ hatte. Saladin dagegen „stellte sich all dem mit Standhaftigkeit, Zuversicht in zukünftige Belohnung und Vertrauen in den allmächtigen Gott“⁴²¹. Er soll die Sure 65, 3 des Korans zitiert haben: „Und wer in Gott vertraut, für den ist er sein Genüge.“⁴²² Auch als der englische König Saladins Versuch, der Stadt Akkon Unterstützung in Form von Waffen, Lebensmitteln und Kämpfern zukommen zu lassen, vereitelte und das Schiff mit dem Nachschub versenkte, soll Saladin Ibn Shaddad zufolge die Nachricht mit Zutrauen in seine zukünftige Belohnung für seine Anstrengungen im Namen Gottes entgegengenommen haben und er sei bereit gewesen, sich mit standhafter Ausdauer den Prüfungen zu stellen.⁴²³ Auch in dieser Situation soll er wieder den Koran zitiert haben, diesmal die Sure 9, 120: „Gott wird denjenigen, die das Richtige tun, nicht die Belohnung verweigern.“⁴²⁴

Auch als seine Truppen bei Mongisard geschlagen wurden, habe er die Nachricht über die Niederlage, ohne sich zu beklagen, aufgenommen. Saladins Erduldung der schlechten Nachricht wurde mit der Langmut Hiobs verglichen und seine Trauer über die vernichtende Niederlage wurde jener König Davids gleichgestellt.⁴²⁵

Saladins Ritterlichkeit setzte sich somit aus einer Reihe von Tugenden zusammen, für die zeitgenössische muslimische Chronisten den Sultan lobten. Aber nicht nur in arabischen Quellen wurde Saladin bereits zu seinen Lebzeiten für sein ritterliches Verhalten gepriesen. Auch wenn er von christlichen Autoren generell als Feind und Verfolger der Christenheit dargestellt wurde, gibt es auch manche christlichen Quellen, in denen er als „nobler Sarazene“ oder „nobler Heide“ beschrieben und teilweise sogar als Inbegriff der Ritterlichkeit dargestellt wird.⁴²⁶

⁴¹⁹ IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 77. (Übersetzung M.S.)

⁴²⁰ ebd. 150. (Übersetzung M.S.)

⁴²¹ ebd. 150. (Übersetzung M.S.)

⁴²² ebd. 150. (Übersetzung M.S.)

⁴²³ vgl. ebd. 151. (Übersetzung M.S.)

⁴²⁴ ebd. 151. (Übersetzung M.S.)

⁴²⁵ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 368.

⁴²⁶ vgl. SPENCER, Emotions and the Other, 42.

4.3.4 Christliche Wahrnehmung Saladins als „edler Heide“

Trotz der Feindschaft zwischen Christen und Muslimen während der Kreuzzüge, fand Saladins Ritterlichkeit auch in den christlichen Quellen Anerkennung, vor allem deswegen, da er Qualitäten verkörperte, die die christlichen Autoren nicht von einem Anhänger einer anderen Religion erwartet hätten.⁴²⁷ Laut Möhring sei Saladin in der europäisch-christlichen Wahrnehmung oft als ritterlicher Gegner angesehen worden und er sei von den europäischen Geschichtsschreibern als Urbild des „edlen Heiden“ dargestellt worden.⁴²⁸ Auch Jäckel betont, dass dieses Bild des „edlen Heiden“ schon zu Saladins Lebzeiten existiert habe und es habe im Laufe der Zeit das Bild des grausamen Tyrannen und Antichristen, welches ebenfalls zu Saladins Lebzeiten über ihn verbreitet wurde, überlagert.⁴²⁹

Ein Beispiel für Saladins Verhalten, welches von zeitgenössischen christlichen Chronisten als Zeichen seiner ritterlichen Einstellung gewertet wurde, war, dass er Richard I., als dieser in Askalon mit wenig Versorgung festsaß, nicht angriff. Die Gefolgsleute Richards sprachen es Saladins Ritterlichkeit zu, dass er seine Feinde nicht in einer derart verletzlichen Situation angriff.⁴³⁰

Zum Bild Saladins als ritterlicher Mann trug außerdem sein Handeln nach der Enthauptung von fast 3.000 bei der Eroberung Akkons gefangen genommener Muslime auf Anordnung Richards I. bei. Entgegen der Forderung seiner Truppen sah er davon ab, als Rache für die Hinrichtung der muslimischen Gefangenen, Christ*innen, die nach Jerusalem pilgerten, töten zu lassen. Er musste zwar laut Möhring manche seiner gefangenen Kreuzfahrer zur Befriedigung des Rachedursts seiner Truppen hinrichten lassen, den Großteil seiner Gefangenen ließ er aber am Leben.⁴³¹ Somit sei von ihm der Eindruck eines Mannes entstanden, der sich sowohl in Sieg als auch in Niederlage ritterlich verhalte, der sich nicht von Rachegedanken hinreißen ließ, sondern sie zu zügeln verstand, der sein Wort hielt und Vertragstreue zeigte.⁴³² Neben seiner Treue zu seinem Wort, trug außerdem sein Umgang mit seinen Feinden, vor allem mit seinen besiegtene Gegnern, dazu bei, dass er in der christlichen Wahrnehmung das Bild vom „edlen Heiden“ prägte und als solcher auch bekannt blieb.⁴³³

⁴²⁷ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 123.

⁴²⁸ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 89.

⁴²⁹ vgl. JÄCKEL, Saladin und Antichrist, 117.

⁴³⁰ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 123.

⁴³¹ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 142.

⁴³² vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 90.

⁴³³ vgl. ebd. 111.

4.3.4.1 Saladins Umgang mit seinen Feinden in christlichen Quellen

Sein Umgang mit den Gefangenen in der Schlacht von Hattin und sein großmütiges Verhalten bei der Freilassung der christlichen Bevölkerung Jerusalems führten dazu, dass in christlichen Quellen nicht mehr nur seine Brutalität beschrieben wurde, wie dies in vielen Darstellungen christlicher Autoren geschah, die die Hinrichtung Rainalds von Châtillon in den Fokus nahmen, sondern es wurde nun auch in manchen Texten Saladins Ritterlichkeit gepriesen, für die er in späteren Jahrhunderten in Europa weithin bekannt und berühmt wurde. Saladins Umgang mit seinen Gefangenen sei laut Al-Khalili zufolge auch deswegen als so herausragend beschrieben worden, da er in einem starken Kontrast zum Umgang, den die christlichen Kreuzfahrer selbst mit ihren Gefangenen pflegten, stand.⁴³⁴ Denn nicht nur die muslimischen Schreiber wie Ibn al-Athir erwähnten den teilweise grausamen Umgang der Franken mit ihren besieгten Gegnern, sondern auch in christlichen Quellen blieb der Umgang der siegreichen, christlichen Kämpfer mit ihren Gefangenen nicht unerwähnt. Nicht nur in muslimischen, sondern auch in christlichen Chroniken wird beispielsweise das Massaker an den muslimischen Geiseln der Stadt Akkon, das Richard I. nach der Eroberung der Stadt anordnete, beschrieben. Saladin dagegen folgte den islamischen Verhaltensregeln in seinem Kampf gegen Menschen anderer Glaubens. Sein gnädiger Umgang mit den Bewohner*innen Jerusalems nach der Eroberung der Heiligen Stadt und dass er seinen Männern befahl, der christlichen Bevölkerung keinen Schaden zuzufügen, wurde von europäischen Gelehrten in ihren Berichten gewürdigt.⁴³⁵ Auch Möhring betont, dass vor allem Saladins vergleichsweise unblutige Eroberung Jerusalems sowie der Umstand, dass er den kapitulierenden Christ*innen für einen relativ geringen Geldbetrag freien Abzug gestattete, zur positiven Wahrnehmung Saladins in zeitgenössischen christlichen Texten beigetragen habe.⁴³⁶ Im Laufe der Jahrhunderte wurde das Bild Saladins als edler und toleranter Sultan immer weiter ausgeschmückt und es beeinflusst laut Möhring auch heutzutage noch die Wahrnehmung des Herrschers.⁴³⁷

Dass Saladin im Westen als ein großartiger Führer beschrieben und bewundert wurde, ist laut Al-Khalili außerdem nicht nur auf die Achtung, die er dem Leben seiner Feinde gegenüberbrachte, zurückzuführen.⁴³⁸ Auch den heiligen Stätten seiner Feinde habe er Respekt gezeigt. Anstatt auf die Forderung einer Gruppe Muslime, die Auferstehungskirche in Jerusalem zu zerstören, einzugehen, ließ er stattdessen die Wachen für die heiligen Stätten

⁴³⁴ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

⁴³⁵ vgl. ebd. 121–122.

⁴³⁶ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 90.

⁴³⁷ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 133.

⁴³⁸ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122.

verstärken, wodurch er sich gegensätzlich zu den Kreuzfahrern des Ersten Kreuzzuges verhielt, die die Stadt plünderten und zerstörten.⁴³⁹

4.3.4.2 Die Großzügigkeit Saladins in christlichen Quellen

Zur Wahrnehmung des Sultans als einem „edlen Heiden“ hätten aber nicht nur seine Treue zu seinem Wort, sein großmütiger Umgang mit sich ergebenden Christ*en sowie sein Respekt vor deren heiligen Stätten beigetragen, sondern nach Möhrings Ansicht sei auch seine Großzügigkeit dafür mitverantwortlich gewesen.⁴⁴⁰ Diese Eigenschaft Saladins wurde auch von seinem Zeitgenossen, dem Erzbischof Wilhelm von Tyrus, anerkannt und lobend erwähnt. Obwohl Wilhelm von Tyrus Saladin nicht besonders wohlgesonnen war, ihn als einen Usurpator von Nur ad-Dins Erbe ansah und als einen hochmütigen und ruhmsüchtigen Tyrannen bezeichnete, beschrieb er den ayyubidischen Sultan trotzdem als einen Mann mit einem scharfen Verstand und dass er im Gegensatz zu Nur ad-Din überaus freigiebig gewesen sei.⁴⁴¹ Wilhelm von Tyrus war nicht der einzige christliche Zeitgenosse Saladins, der den Sultan als Vorbild in Bezug auf seine Freigiebigkeit ansah. Auch der Schildknappe Balian von Ibelin, Ernoul, beschreibt Saladins Verhalten nach der Eroberung Jerusalems auf lobende Weise. Der Sultan habe sich der besiegt christlichen Bevölkerung der Stadt gegenüber mitfühlend und freundlich verhalten. Besonders großmütig habe er sich den Frauen und Kindern gegenüber gezeigt. Ernoul beschreibt, dass er ihnen so viel gegeben habe, dass sie Gott dafür gepriesen hätten und sie hätten überall verbreitet, wie freundlich und ehrenhaft Saladin zu ihnen gewesen sei.⁴⁴² Auch von anderen christlichen Chronisten wurde lobend beschrieben, dass er nach der Eroberung Jerusalems den verwitweten Bewohnerinnen der Stadt Geld gegeben haben soll.⁴⁴³ Im Jahr 1192, nach der Waffenruhe zwischen Saladin und Richard, beschreibt Ernoul, dass Saladin sich auch den Kreuzfahreranführern gegenüber mitfühlend gezeigt habe.⁴⁴⁴ Diese christlichen Darstellungen sind Hillenbrand zufolge besonders außergewöhnlich, da der Sultan in einer Zeit, in der die Kreuzfahrer ihre schwersten politischen und emotionalen Verluste hinnehmen mussten, trotzdem auf lobende Weise beschrieben wird.⁴⁴⁵ Da es keine Gründe gebe, den Sultan in einem derart vorteilhaften Licht darzustellen und die Beschreibungen mit den panegyrischen Darstellungen Saladins durch arabische Autoren übereinstimmen, scheinen

⁴³⁹ vgl. ebd. 122.

⁴⁴⁰ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 90.

⁴⁴¹ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 2; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 111–112.

⁴⁴² vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 3.

⁴⁴³ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

⁴⁴⁴ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 3.

⁴⁴⁵ vgl. ebd. 3.

laut Hillenbrand die christlichen Berichte über seine Großzügigkeit dem Wunsch, die Ereignisse wahrheitsgemäß wiederzugeben, entsprungen zu sein.⁴⁴⁶

4.3.4.3 Erklärungsversuche für die Ritterlichkeit Saladins in christlichen Quellen

Nach westlichen Maßstäben verfügte Saladin somit über viele Qualitäten, die man im Christentum von einem Ritter erwartete. Die westlichen Chronisten versuchten deswegen eine Erklärung für Saladins ritterliches Verhalten zu finden.⁴⁴⁷ Laut Hamilton hätten die Teilnehmer am Dritten Kreuzzug sowie jene, die darüber berichteten, sich mit dem Zwiespalt konfrontiert gesehen, wie man einen Gegner beschreiben sollte, gegenüber dem man Bewunderung empfand, da er dieselben Eigenschaften aufwies, die man an den eigenen Kriegern wertschätzte, der aber trotz seines Verhaltens ein Feind und einem anderen Glauben angehörend blieb.⁴⁴⁸

In verschiedenen zeitgenössischen christlichen Quellen wird berichtet, dass Saladin in seiner Jugend am Hof christlicher Herren gelebt habe und von diesen die ritterlichen Werte vermittelt bekommen habe, bevor sie ihn schließlich in den Stand eines Ritters erhoben haben sollen. In anderen Erklärungen für Saladins Ritterlichkeit wird behauptet, Saladin sei heimlich zum Christentum übergetreten und habe sich taufen lassen. Im „Itinerarium Peregrinorum“ wird berichtet, dass sich Saladin in jungen Jahren, als seine körperliche Stärke verlangte, dass er in den Ritterstand trete, zu Humfried II. von Toron, einem Adeligen in Palästina, begab, um sich von ihm zum Heeresführer ausbilden zu lassen. Von diesem sei er in einer fränkischen Zeremonie zum Ritter geschlagen worden.⁴⁴⁹ Diese Geschichte über Saladins Ritterschlag war laut Hamilton unter den Franken in Syrien eine gängige Erzählung über den Sultan.⁴⁵⁰ Auch in Ernouls Chronik, die ebenfalls aus dem späten 12. Jahrhundert stammt, wird eine ähnliche Darstellung Saladins geliefert. Darin wird beschrieben, dass Saladin als junger Mann vom Herrn von Kerak als Gefangener gehalten wurde und von diesem schließlich zum Ritter geschlagen wurde. Hamilton merkt aber an, dass zumindest die Darstellung in Ernouls Chronik wahrscheinlich nicht der Wahrheit entspricht, da es in Saladins Leben keinen Abschnitt gegeben zu haben scheint, in welchem er Kriegsgefangener auf Kerak war.⁴⁵¹ Trotzdem wurden Saladins geheimer Übertritt zum Christentum sowie seine Erhebung in den christlichen Ritterstand von zeitgenössischen christlichen Chronisten zumindest nicht für unmöglich gehalten und verschiedene Versionen davon wurden bereits zu seinen Lebzeiten verbreitet. Auch in der „L’Ordene de chevalerie“, einem französischen Gedicht, welches zu Beginn des

⁴⁴⁶ vgl. ebd. 3.

⁴⁴⁷ vgl. JACOBY, Knightly values and class consciousness, 175; vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 383–385.

⁴⁴⁸ vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 385–386.

⁴⁴⁹ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 27.

⁴⁵⁰ vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 382–383.

⁴⁵¹ vgl. ebd. 384.

13. Jahrhunderts verfasst wurde, wird beschrieben, wie Saladin von einem christlichen Ritter die ritterlichen Werte gelehrt bekommen haben soll. In diesem Werk handelt es sich bei dem fränkischen Edelmann aber nicht um Humfried von Toron, sondern um Hugh, den Grafen von Tiberias. Dieser wurde in einer Schlacht im Jahr 1179 von Saladin gefangen genommen und später gegen Lösegeld wieder freigelassen. Im Gedicht wird beschrieben, dass Saladin den Grafen während dessen Gefangenschaft dazu überredet habe, ihn in den Ritterstand zu erheben und dass Hugh von Tiberias dem Sultan vermittelte habe, was es bedeute, ein christlicher Ritter zu sein.⁴⁵² Eine weitere Erklärung für Ritterlichkeit Saladins und für sein Handeln gemäß christlicher Werte lieferte ein französischer Autor in „*La fille du comte de Ponthieu*“ Anfang des 12. Jahrhunderts. Darin stellt er den Sultan als Verwandten des Grafen William von Ponthieu dar. Der Autor beschreibt, dass Saladin der Enkel der Tochter des Grafen gewesen sei, die von muslimischen Piraten entführt und in den Palast des Sultans von Almeria gebracht worden sei. Dort habe sie eine Tochter zur Welt gebracht, die Mutter Saladins.⁴⁵³

Einen nicht unbedeutenden Anteil daran, dass Saladin von den Christ*innen als edel und ritterlich wahrgenommen wurde, hatte laut Möhring auch das vergleichsweise düstere Bild über den Islam, welches zu jener Zeit im „Abendland“ herrschte.⁴⁵⁴ Dieses war geprägt davon, dass der Islam als Religion wahrgenommen wurde, deren Grundzüge rücksichtslose Gewalt und äußerste Grausamkeit bilden würden und die somit im gänzlichen Kontrast zum Christentum als einer Religion der Liebe stehen würde. Im Vergleich zu diesem negativen Islambild erschien Saladin mit seinem Verhalten den Christ*innen in einem positiven Licht.⁴⁵⁵ Trotzdem konnte auch die positive Wahrnehmung Saladins nichts an dem düsteren Islambild, das unter der Christenheit verbreitet war, ändern. Laut Möhring erkannte man nicht oder wollte nicht erkennen, dass Saladin sich den Geboten und Verboten des Koran entsprechend verhielt und der Islam deswegen keine so schändliche Religion sein konnte, wie es von den Christ*innen angenommen wurde.⁴⁵⁶

Saladins Handeln gemäß den Geboten seiner Religion zeigt sich auch in einem weiteren Aspekt, für den der Sultan bis in die Gegenwart bekannt bleiben sollte: sein toleranter Umgang mit Angehörigen anderer Glaubensrichtungen.

⁴⁵² vgl. JACOBY, Knightly values and class consciousness, 175; HAMILTON, Knowing the Enemy, 382–384.

⁴⁵³ vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 383–384.

⁴⁵⁴ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 114.

⁴⁵⁵ vgl. ebd. 114.

⁴⁵⁶ vgl. ebd. 114.

4.3.5 Saladins Toleranz gegenüber der Ausübung anderer Religionen

Saladins tolerantes Verhalten gegenüber der Ausübung anderer Religionen in den von ihm beherrschten Gebieten stamme laut Möhring vermutlich daher, dass er ein frommer Muslim gewesen sei, obwohl sich dies heutzutage nicht mehr eindeutig feststellen lasse.⁴⁵⁷ Im Koran wird aber Toleranz gegenüber anderen Buchreligionen geboten und es steht geschrieben, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf und Saladin habe dieses Gebot gegenüber den Christ*innen und Jüd*innen beachtet.⁴⁵⁸ Anders als in manchen christlichen zeitgenössischen Quellen und auch von Saladins eigenem Biographen Baha ad-Din Ibn Shaddad dargestellt, war Saladins Ziel nicht der bedingungslose Kampf gegen die Kreuzfahrer und die Ausrottung der Christenheit, sondern er trat auch immer wieder mit den Kreuzfahrerherrschern in Verhandlungen und schloss Waffenstillstände mit ihnen.⁴⁵⁹ Saladin zwang die besieгten Christ*innen auch nicht dazu zum Islam überzutreten und tötete sie in der Regel auch nicht, sondern gewährte ihnen Sicherheit. Der arabische Chronist Usamah Ibn Munqidh beschreibt, dass die in Jerusalem lebenden Christ*innen die Stadt unter dem Schutz der Muslime verlassen durften und dass Saladin seine Gefangenen mit Toleranz behandelt hätte.⁴⁶⁰ Möhring zufolge habe sich Saladin der christlichen Bevölkerung gegenüber so tolerant verhalten und sie nicht zum Übertritt gezwungen, da er die zweite Sure, Vers 256 des Koran befolgt habe, die aussagt, dass es in der Religion keinen Zwang gibt.⁴⁶¹ Laut Möhring habe er zwar sowohl das Judentum als auch das Christentum als überholte Formen des Islam, den er als die wahre Religion ansah, erachtet, er sei gleichzeitig aber auch von der unbedingten Hingabe für die eigene Religion, die von manchen Kreuzfahrern gezeigt wurde, beeindruckt gewesen.⁴⁶²

Aber Saladin tolerierte nicht nur die Wahl der Menschen einer anderen Religion als dem Islam anzugehören, sondern er zeigte auch Respekt für die heiligen Stätten des Christentums. Ibn Shaddad beschreibt, dass eine Gruppe Muslime den Sultan gebeten haben soll, die Grabeskirsche Christi zu zerstören, als Vergeltung dafür, was die Christen den heiligen Stätten des Islams angetan hatten. Saladin allerdings weigerte sich dieser Bitte nachzugehen und verstärkte sogar den Schutz der heiligen Stätten.⁴⁶³ Sein Respekt für andere Religionen zeigte sich auch in der Behandlung des Patriarchen von Jerusalem. Er gewährte dem Kirchenoberhaupt von Jerusalem nicht nur für ein vergleichsweise geringes Lösegeld von zehn

⁴⁵⁷ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 142–143; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 115.

⁴⁵⁸ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 89–90; MÖHRING, Der andere Islam, 142–143.

⁴⁵⁹ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 116.

⁴⁶⁰ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15.

⁴⁶¹ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 89.

⁴⁶² vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 89–90; AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15.

⁴⁶³ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122.

Denaren die Stadt zu verlassen, sondern er schickte ihm auch Wachen, die ihn aus der Stadt eskortieren sollten. Außerdem erlaubte er dem Patriarchen mit seinem gesamten Vermögen abzureisen.⁴⁶⁴

Auch in Bezug auf die Schiiten zeigte sich Saladin, trotz des Konflikts zwischen Sunnitern und Schiiten, als weniger aggressiv als andere sunnitische Herrscher vor ihm. Als Nur ad-Din noch Herrscher über Ägypten und Syrien war und Saladin Wesir und Feldherr unter ihm, ging Nur ad-Din mit harter Hand gegen die Schiiten in Syrien und gegen das als ketzerisch angesehene Fatimidendenkalifat vor. Nur ad-Din drängte seinen Feldherrn dazu, das Kalifat der Fatimiden endgültig zur Stürzen. Saladin ließ sich damit bis 1171 Zeit und auch als er nach Nur ad-Dins Tod 1174 schließlich Herrscher über Syrien war, ging er weniger hart gegen die muslimische Gemeinschaft der Schiiten im Land vor als dies Nur ad-Din vor ihm getan hatte.⁴⁶⁵ Auch Möhring bringt vor, dass Saladin zwar 1171 das Fatimidendenkalifat in Kairo gestürzt habe und nach Nur ad-Dins Tod die Rolle des Vorkämpfers der Sunna, der islamischen Orthodoxie, übernommen habe, die Schiiten seien aber unter Saladins Herrschaft keiner Verfolgung ausgesetzt gewesen.⁴⁶⁶ Gleichzeitig ließ er aber auch Medresen (Moscheeschulen) errichten, mittels derer die islamische Orthodoxie in Ägypten und Syrien gefestigt und verbreitet werden sollte.⁴⁶⁷

Möhring bringt auch weitere Punkte vor, die seiner Meinung nach dafür sprechen, dass Saladin nicht so tolerant anderen Religionen gegenüberstand, wie es oft dargestellt wird. Im Hinblick auf die Lage der Jüd*innen und Christ*innen unter Saladins Herrschaft führt Möhring an, dass der Umstand, dass neben muslimischen Ärzten auch christliche und jüdische Ärzte das Vertrauen des Sultans genossen haben, kein Hinweis auf eine ungewöhnlich tolerante Haltung den beiden Religionen gegenüber sei, auch wenn dieser Umstand aus christlicher Perspektive heraus außergewöhnlich erscheinen mag.⁴⁶⁸ Ärzte hatten in der islamischen Gesellschaft nämlich eine Sonderstellung inne, sodass sogar Herrscher, die Bestimmungen erließen, dass sie keine Christen beschäftigen würden, christliche Ärzte in ihre Dienste nahmen.⁴⁶⁹ Möhring merkt außerdem an, dass die ägyptische jüdische und christliche Bevölkerung unter der Fatimidenherrschaft zweitweise größere Freiheit besaß als unter der Regierung Saladins, denn dieser schränkte unter anderem die Handelstätigkeit christlicher und jüdischer Kaufleute nach

⁴⁶⁴ vgl. ebd. 122.

⁴⁶⁵ vgl. MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 423–424.

⁴⁶⁶ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 136; MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 423–424.

⁴⁶⁷ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 137; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 116.

⁴⁶⁸ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 138.

⁴⁶⁹ vgl. ebd. 138.

1183 ein.⁴⁷⁰ Die Raubzüge von Rainald von Châtillon und der Franken im Roten Meer zu jener hatten zur Folge, dass es Nicht-Muslimen verboten wurde, Handel im Roten Meer zu treiben, wodurch ihnen auch die Beteiligung am lukrativen Indiengeschäft untersagt wurde. Möhring vermutet, dass eine Folge dieses Verbots war, dass viele christliche Kaufleute, obwohl sie nicht direkt zum Übertritt gezwungen wurden, den islamischen Glauben annahmen.⁴⁷¹ Ebenso soll Saladin 1172 angeordnet haben, alle Nicht-Muslime, die in der Verwaltung arbeiteten, ihrer Ämter zu entheben, was aber nie umgesetzt wurde.⁴⁷²

Auch wenn Saladins Handlungen nicht auf religiöser Toleranz beruhen, so kam es trotzdem zu keiner Zeit zu einer Verfolgung von Glaubensangehörigen anderer Religionen in seinem Herrschaftsgebiet. Stattdessen setzte er Schritte, um sie in die muslimische Gesellschaft zu integrieren. Nach der Eroberung Jerusalems konnte er die orientalischen Christ*innen sowie die Jüd*innen in den ehemaligen Kreuzfahrerstaaten für sich gewinnen. Anders als die katholischen Christ*innen wurden sie von Saladin nicht als Besiegte behandelt, sondern er erhielten ebenso wie ihre Glaubensgenossen im Rest seines Reiches den Rechtsstatus der Dhimmi. Da die orientalischen Christ*innen in den Kreuzfahrerstaaten nicht mit der katholischen christlichen Bevölkerung gleichberechtigt gewesen waren, beugten sie sich ohne Widerstand Saladin, weswegen ihnen von „abendländischer“ Seite Verrat vorgeworfen wurde.⁴⁷³ Während die fränkischen Einwohner*innen Jerusalems die Stadt verlassen mussten, beschreibt Ibn al-Athir, dass Saladin der nichtfränkischen christlichen Bevölkerung der Stadt gestattet habe, weiterhin in der in Jerusalem leben zu dürfen, wenn sie ihm dafür eine Kopfsteuer zahlten.⁴⁷⁴ Auch der in den ehemaligen Kreuzfahrerstaaten lebenden jüdischen Bevölkerung gestattete er, sich wieder in Jerusalem anzusiedeln, was ihnen unter der Kreuzfahrerherrschaft verboten worden war.⁴⁷⁵

Wie Möhring feststellt, weist Saladins Umgang mit den Christ*innen und Jüd*innen darauf hin, dass sein Ziel, entgegen der Behauptungen seines Biographen Ibn Shaddad, nicht war, alle, die nicht dem Islam angehören, umzubringen. Auch war sein Ziel nicht die Missionierung der „Ungläubigen“, da es unter seiner Herrschaft zu keinen Zwangsbekehrungen kam.⁴⁷⁶

Die Darstellungen Saladins und die Vorstellungen, die über ihn verbreitet wurden, endeten allerdings nicht mit seinem Tod 1193 in Damaskus. Sowohl in arabischen Ländern als auch in

⁴⁷⁰ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 139; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 117.

⁴⁷¹ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 139; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 117.

⁴⁷² vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 139.

⁴⁷³ vgl. ebd. 140.

⁴⁷⁴ vgl. Ibn al-Athir, zitiert nach: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 194.

⁴⁷⁵ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 140.

⁴⁷⁶ vgl. ebd. 142.

Europa wurde in den folgenden Jahrhunderten bis in Gegenwart der Sultan immer wieder in verschiedenen Kontexten erwähnt und instrumentalisiert, ob als Vorbild für andere Herrscher, als Symbol für den Kampf gegen Feinde von außen oder auch einfach nur als Figur in literarischen Werken. Manche zeitgenössische Darstellungen Saladins verschwanden dabei im Laufe der Zeit aus den Vorstellungen der Menschen über ihn, während andere Bilder von ihm weitergegeben und verstärkt wurden.

Es hat sich gezeigt, dass vor allem in den arabischen Quellen ein relativ konstantes Bild Saladins vermittelt wurde, welches ihn als tapferen Kämpfer für den Islam und als Verteidiger der Muslim*innen darstellte, ihn als vertrauensvollen Gläubigen beschrieb und seine Großmut und Großzügigkeit sowohl gegenüber seinen Untertanen als auch gegenüber seinen Feinden hervorhob. Er wurde für seine Siege, vor allem den Triumph bei Hattin und die Eroberung Jerusalems, gepriesen und Niederlagen wie der Verlust Akkons sowie bedauerliche Ereignisse wie die Hinrichtung der muslimischen Gefangenen vor der Hafenstadt durch die Franken 1191 wurden nicht ihm zur Last gelegt, sondern die Schuld wurde dem Feind gegeben. Die christlichen Beschreibungen Saladins sind in ihren Darstellungen seiner Person weniger eindeutig. Zwar wurde er meist als Feind und Verfolger der Christenheit beschrieben und es wurden Aspekte seiner Persönlichkeit wie Grausamkeit, Brutalität und Herzlosigkeit hervorgehoben, allerdings gab es auch bereits zu seinen Lebzeiten christliche Chronisten, die auch ein anderes Bild des Sultans malten. Manche christlichen Zeitgenossen beschrieben auch seinen großmütigen Umgang mit seinen besiegt Feinden und stellten ihn als ritterlichen Gegner und „edlen Heiden“ dar. Auch wenn diese Wahrnehmung Saladins zu seinen Lebzeiten noch nicht die vorherrschende war, so waren Geschichten über den muslimischen Sultan, der sich gemäß christlicher Tugenden zu verhalten schien, doch bereits verbreitet und bildeten einen Kontrast zu den Darstellungen Saladins als grausamer und brutaler Tyrann, der die Christenheit im Heiligen Land verfolgt.

Wie man sich an den Sultan nach seinem Tod sowohl in arabischen Ländern als auch in Europa erinnerte und wie sich das Bild, welches man von ihm hatte, im Laufe der Zeit gewandelt hat, wird im folgenden Kapitel dargelegt werden.

5. Die Wahrnehmung Saladins nach seinem Tod bis in die Gegenwart

5.1 Erinnerung an Saladin in arabischen Ländern

Lange Zeit wurde von europäischen Kreuzzugshistorikern angenommen, dass Saladin aus der Erinnerung der muslimischen Welt nach dem Ende der Kreuzzüge bis ins 19. Jahrhundert

verschwunden sei. Möhring zufolge sei das Interesse der muslimischen Bevölkerung an den Kreuzzügen und somit auch an Saladin bis ins 19. Jahrhundert sehr gering gewesen und man sich seiner deswegen nur wenig erinnerte.⁴⁷⁷ Auch Abouali beschreibt, dass es lange Zeit die Annahme gab, dass es über Saladin, anders als zur Zeit der Kreuzzüge, nach dem Ende der ayyubidischen Dynastie keine arabische Literatur und Dichtkunst mehr gab, in der Saladin vorkam.⁴⁷⁸ Abouali zufolge nahm man an, dass außer den Chroniken seiner Zeitgenossen Baha ad-Din Yussuf ibn Shaddad und Imad al-Din al-Isfahani später keine größeren Elegien, panegyrischen Werke oder Epen verfasst wurden, in denen der Sultan glorifiziert wurde. Während sich Saladin in Europa zu einem legendären Charakter entwickelte, sei das Interesse am Sultan und an den Kreuzzügen in den muslimischen Ländern dagegen gering gewesen.⁴⁷⁹ Erst durch den vermehrten kulturellen Kontakt mit Europa im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts habe man angefangen, sich wieder des Sultans zu erinnern. Unter anderem auch aufgrund der lobenden Ansprache des deutschen Kaisers Wilhelms II. (1859–1941) beim Mausoleum Saladins während seiner Orientreise im Jahr 1898. Die Lobrede des Kaisers inspirierte Ahmed Shawqi (1868–1932), den wahrscheinlich größten arabischen Dichter des 20. Jahrhunderts, die Frage zu stellen, wieso Saladins Bedeutung von den muslimischen Schriftstellern ignoriert wurde, bis sie vom deutschen Kaiser wieder an ihn erinnert wurden. Ein weiterer Umstand, der dazu beigetragen haben soll, dass im 19. Jahrhundert wieder vermehrt Interesse an Saladin aufkam, war, dass ab diesem Zeitpunkt vermehrt europäische literarische und historische Werke ins Arabische übersetzt wurden, wodurch auch das Interesse an den Kreuzzügen in den arabischsprachigen Ländern wieder gestiegen sei soll.⁴⁸⁰

Abouali weist allerdings darauf hin, dass die Annahme, dass es zwischen dem 14. und 19. Jahrhundert keine literarischen Bezüge auf Saladin in den arabischen Gebieten gegeben habe, nicht haltbar sei.⁴⁸¹ Darin stimmt sie mit Phillips und Möhring überein, die ebenfalls darauf hinweisen, dass es durchaus nach seinem Tod noch Texte über ihn gab, auch wenn deren Zahl bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts deutlich geringer war als zu seinen Lebzeiten bzw. ab dem Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart.⁴⁸² Um ihre Aussage zu begründen, dass es durchaus Referenzen zu den Kreuzzügen und Saladin zwischen dem 14. und 19. Jahrhundert gab, legen Abouali und Phillips verschiedene Beispiele aus der Zeit der Mameluken und der Osmanen dar, die belegen, dass Saladin auch in den Jahrhunderten nach

⁴⁷⁷ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 121.

⁴⁷⁸ vgl. ABOUALI, Saladin's Legacy in the Middle East, 177.

⁴⁷⁹ vgl. ebd. 176–177.

⁴⁸⁰ vgl. ebd. 178.

⁴⁸¹ vgl. ebd. 179.

⁴⁸² vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 121, PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 71–72.

seinem Tod im Nahen Osten immer wieder als idealer Herrscher und als religiöser Wohltäter und Gesetzgeber beschrieben wurde und seinem Kampf gegen den Westen große Bedeutung beigemessen wurde.⁴⁸³

Eines der früheren Werke des 14. Jahrhunderts, in dem Saladin eine bedeutende Rolle spielt, stammt vom sunnitischen Gelehrten Shihab al-Din Ahmad bin Muhammad (1279–1333) und trägt den Titel „Kitab muthir al-gharam ila ziyarat al-Quds wa-l-Sham“ (1351). Das Werk ist zwar nur wenig bekannt, gehört aber zu den frühesten Werken nach Ende der ayyubidischen Dynastie, in dem umfangreiche Referenzen zu Saladin zu finden sind.⁴⁸⁴ Eine weitere Erwähnung Saladins im späten 14. Jahrhundert findet sich in Muhammad ibn Muhammad ibn Sasras (gest. 1397) „A Chronicle of Damascus 1389–1397“:

Unter all den hohen Ambitionen der Könige findet sich jenes des Salah al-din Yusuf (möge Gott der Allmächtige seiner gnädig sein), der an sechs Freitagen sechs Städte mit Burgen in der Küstenebene eroberte und jeden Freitag in der jeweils eroberten Stadt öffentliche Gebete abhielt.⁴⁸⁵

In seiner Chronik lobte er ebenso wie bereits die Chronisten zu Saladins Zeiten, dessen militärischen Erfolge, aber auch seine Religiosität, die sich in den Gebeten, die er abhalten ließ, ausdrückte.

In der „Geschichte über Jerusalem und Hebron“ (1495), die der palästinensische Historiker Mujir al-Din al-Ulaymi (1456–1522) im 15. Jahrhundert verfasste, werden die religiösen Verdienste Saladins sowie die Rückgewinnung Jerusalems betont und der ayyubidische Sultan ist laut Abouali darin der unangefochtene Protagonist.⁴⁸⁶ Mujir al-Dins Werk gilt als die bedeutendste und umfangreichste Geschichte Jerusalems und sie betont den heiligen Charakter der Stadt und ihre religiöse Bedeutung.⁴⁸⁷ Der Tag, an dem Saladin Jerusalem eroberte, wird darin als „vergleichbar mit der Nacht des Aufstiegs des Propheten“⁴⁸⁸ beschrieben. Little weist darauf hin, dass Mujir al-Din wiederholt wohldurchdachte Bemühungen in seinen Beschreibungen unternommen habe, den religiösen Wert der Stadt und somit auch die Bedeutung der Eroberung durch Saladin hervorzuheben.⁴⁸⁹ Mujir al-Dins Werk beeinflusste viele spätere Autoren bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein und gilt als großer Einfluss darauf, wie Saladin und die Kreuzzüge gegenwärtig wahrgenommen werden.⁴⁹⁰ Ein Werk aus dem 16. Jahrhundert, das sich sowohl auf Mujir al-Dins Schilderungen als auch auf die Chroniken Ibn Shaddads, Imad ad-Dins und Abu Shamas bezieht, stammt von Nasr al-Din Muhammad bin

⁴⁸³ vgl. ABOUALI, Saladin's Legacy in the Middle East, 179; PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 71–72.

⁴⁸⁴ vgl. ABOUALI, Saladin's Legacy in the Middle East, 179.

⁴⁸⁵ Muhammad ibn Muhammad ibn Sasra, zitiert nach: PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 71–72.

⁴⁸⁶ vgl. ABOUALI, Saladin's Legacy in the Middle East, 179.

⁴⁸⁷ vgl. LITTLE, Mujir al-Din, 237.

⁴⁸⁸ al-Urs, zitiert nach: LITTLE, Mujir al-Din, 241. (Übersetzung M.S.)

⁴⁸⁹ vgl. LITTLE, Mujir al-Din, 241.

⁴⁹⁰ vgl. PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 71; LITTLE, Mujir al-Din, 239–241.

Muhammad al-Alimi (gest. 1545). Dieser widmete Saladin und seiner Eroberung Jerusalems und anderer Städte ein ganzes Kapitel in „Al-Mustaqla fi fada’il al-Masjid al-Aqsa“.⁴⁹¹ Im 17. Jahrhundert schrieb der berühmte türkische Reiseschriftsteller Evliya Celebi (1611–1683) Erzählungen über Saladin nieder, die ihm während seiner Besuche im Nahen Osten geschildert worden waren. Darin beschreibt er unter anderem, wie der Prophet Shu’ayb Saladin, als dieser in besuchte, geehrt hätte, „indem er ihm seinen gesegneten Kopf in den Schoß legte und seinen letzten Atemzug tat“⁴⁹².

Auch der osmanische Verwaltungsbeamte und Geschichtsschreiber Mustafa Naima (1655–1716) beschrieb in seinen Geschichten der Osmanen die Taten Saladins und seine Verdienste für die Befreiung der Küstengebiete des Mittelmeerraums. In seiner Beschreibung wird Saladin als ein großartiges Beispiel für zeitgenössische Herrscher dargestellt, da „er die Religion und den Staat auf eine Art und Weise bediente, wie es nur für wenige andere Könige nachgewiesen werden kann. Geschichtsbücher laufen des Lobes und der Ehrbezeugung für diesen noblen Menschen über.“⁴⁹³ Die Erwähnung des Lobes und der Ehrbezeugungen für Saladin in den Geschichtsbüchern ist laut Phillips eine Bestätigung dafür, dass der Sultan mindestens bis ins 18. Jahrhundert Ansehen und Gedenken im Nahen Osten genoss und außerdem nicht nur im militärischen Kontext in Erinnerung blieb.⁴⁹⁴ Als Ende des 18. Jahrhunderts Napoleon in Ägypten einfiel, wurden auf beiden Seiten Parallelen zwischen jenen Ereignissen und den Kreuzzügen gezogen. Auf der Seite der Streitkräfte Napoleons wurde beschrieben, dass die Soldaten es nicht erwarten konnten, ihre „Füße auf den Staub zu setzen, welcher so oft von [...] den gesegneten Bataillonen der Kreuzzüge beschritten wurde.“⁴⁹⁵ Auch hätten sie danach gestrebt, das „Blut ihrer christlichen Vorfahren zu rächen.“⁴⁹⁶ Auf muslimischer Seite dagegen wurde der osmanische Großwesir Yusuf Zia Pascha (gest. 1819), der Truppen schickte, um Ägypten vor der napoleonischen Invasion zu schützen, mit Saladin verglichen. Der Kairoer Historiker al-Jabarti (1753–1825) schrieb, dass jedes Mal, wenn sich Ägypten in Gefahr befunden hätte, es von einem Yusuf gerettet worden sei. Dabei erwähnt er auch die Befreiung Ägyptens durch Saladin von den Fatimiden und deren Irrlehre und er stellt den Sultan als einen Helden der Heiligen Kriege dar.⁴⁹⁷

⁴⁹¹ vgl. ABOUALI, Saladin’s Legacy in the Middle East, 179.

⁴⁹² Evliya Tschelebi’s Travels in Palestine (1648–50), zitiert nach: PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 74.

⁴⁹³ L.V. Thomas, zitiert nach: PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 76.

⁴⁹⁴ vgl. PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 76–77.

⁴⁹⁵ Joseph-Marie Moiret, zitiert nach: PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 77.

⁴⁹⁶ ebd. 77.

⁴⁹⁷ vgl. PHILLIPS, Vor der Orientreise Wilhelms II., 78.

Während es bis zur zweiten Hälfte bzw. dem Ende des 19. Jahrhunderts nur vereinzelte Belege dafür gibt, dass man sich im Nahen Osten der Kreuzzüge, Saladins und seiner Taten erinnerte, so nahmen ab dieser Zeit die Referenzen zu jenen Ereignissen im arabischen Raum wieder zu. 1872 erschien schließlich die erste moderne, von einem orientalischen Schriftsteller verfasste Biographie Saladins in türkischer Sprache. Autor des Werkes war der jungosmanische Literat Namik Kemal (1840–1888). Die Biographie sollte eine muslimische Antwort auf die aus sieben Bänden bestehende „*Histoire des croisades*“ des französischen Historikers Joseph François Michaud (1767–1839) sein, die in den Jahren 1812 bis 1822 veröffentlicht wurde.⁴⁹⁸

Ende des 19. Jahrhunderts wurden von der politischen und intellektuellen Führungsschicht vermehrt Parallelen zwischen der Politik Europas zu jener Zeit und den Kreuzzügen gezogen. Sultan Abdülhamid II. (1842–1918), der von 1876 bis 1909 im Osmanischen Reich an der Macht war, drückte beispielsweise mehrfach seine Ansicht aus, Europa würde politisch einen erneuten Kreuzzug gegen das Osmanische Reich führen. In jener Zeit stieg allgemein in der muslimischen Welt wieder das Interesse an den Kreuzzügen. 1899 wurde in Kairo die erste zusammenfassende Darstellung der Kreuzzüge, die von einem arabischen, muslimischen Autor verfasst worden war, veröffentlicht.⁴⁹⁹ Mit dem steigenden Interesse an den Kreuzzügen in jener Zeit, rückte auch die Erinnerung an Saladin in der islamischen Welt wieder in den Vordergrund. Vor allem die Rede Kaiser Wilhelms II. vor dem Mausoleum Saladins im Jahr 1918 trug dazu bei, dass die muslimische Bevölkerung entdeckte, dass man sich auch in Europa an Saladin erinnerte und dass dort ein positives Bild von ihm herrschte, das im Gegensatz zur generellen negativen Wahrnehmung stand, die man in Europa von vielen anderen islamischen Persönlichkeiten hatte. Die Ansprache Wilhelms II. habe laut Möhring den Muslim*innen die Verehrung, die für Saladin in Europa herrschte, bewusst gemacht, da er den Sultan als ritterlichsten Herrscher aller Zeiten beschrieb und seine gerechte Art lobte.⁵⁰⁰

In den folgenden Jahrzehnten wurde Saladin schließlich auch in der arabischen Literatur wieder vermehrt lobend erwähnt, wobei vor allem christliche arabische Autor*innen dabei hervortraten. Möhring führt dies darauf zurück, dass die Verherrlichung eines Herrschers, der der nichtmuslimischen Bevölkerung gegenüber tolerant war, für sie zu jener Zeit von aktueller Bedeutung war.⁵⁰¹

Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches, in einer Zeit, in der Großbritannien das Mandat über Palästina innehatte, spielte die Berufung auf

⁴⁹⁸ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 121.

⁴⁹⁹ vgl. ebd. 121–122.

⁵⁰⁰ vgl. ebd. 122.

⁵⁰¹ vgl. ebd. 122.

Saladin in der politischen Rhetorik des arabischen Widerstandes gegen die zionistischen Pläne eine bedeutende Rolle. Dies verstärkte sich zusätzlich nach Ende des Zweiten Weltkriegs und der Gründung Israels. Auch in der arabischen Literatur kam es zu einem enormen Anstieg an Texten über die Kreuzzüge und die muslimischen Kämpfer gegen die Kreuzfahrer wobei Saladin besonders gefeiert wurde. Ebenso wurden in der akademischen Geschichtsschreibung wiederholt Parallelen zwischen der Entstehung und dem Niedergang des Königreiches Jerusalem auf der einen Seite und der Geschichte des Staates Israel auf der anderen Seite gezogen. Die Vergleiche hätten laut Möhring oft den Zweck gehabt, die Hoffnung darauf, dass Israel vernichtet würde, zu wecken und aufrecht zu erhalten.⁵⁰² Abouali weist darauf hin, dass man sich auch heutzutage in der arabischen Welt im Druck, Film, in der Kunst sowie in der politischen Rhetorik auf Saladin und seine Taten bezieht, vor allem auf die Eroberung Jerusalems und die Schlacht von Hattin 1187.⁵⁰³ Im politischen Diskurs wird er immer noch vor allem als Symbol für antikoloniale, antizionistische und antiimperiale Absichten instrumentalisiert und auch muslimische Staatschefs, wie beispielsweise Saddam Hussein (1937–2006), lassen sich gerne mit Saladin vergleichen. Verschiedene arabische nationalistische Gruppen benutzen Saladin auch heutzutage noch als Symbol für panislamische Brüderlichkeit. Seine kurdischen Wurzeln wurden dabei praktischerweise übersehen, als er zu einem Helden des arabischen Nationalismus geformt wurde beziehungsweise versuchen manche arabischen Historiker nachzuweisen, dass Saladin zumindest kulturell Araber gewesen sei und sich der Großteil seiner Armee aus Arabern zusammengesetzt habe.⁵⁰⁴

Sein Status als muslimischer Krieger und Sultan macht ihn auch heutzutage noch zu einer berühmten Figur, auch unter der muslimischen Bevölkerung außerhalb der arabischen Welt.⁵⁰⁵ Trotzdem darf nicht verallgemeinert werden, denn vor allem aus der Perspektive der schiitischen Bevölkerung erinnert man sich an Saladin als Feind des wahren Islams, da er das Fatimidendkalifat in Ägypten gestürzt hat.⁵⁰⁶

Auch nach seinem Tod blieb Saladin in muslimischen Gebieten vor allem aufgrund seiner Rolle als Kämpfer für den Islam und als Verteidiger gegen dessen Feinde in Erinnerung und er wurde besonders aus politischer Perspektive oft als Symbol für panislamische Einigkeit und Widerstand gegen Einflussnahmen des Westens genutzt. Als seine wichtigsten Errungenschaften wurden vor allem seine Erfolge im Jahre 1187 beschrieben. In Europa dagegen erinnerte man sich zwar nach Saladins Tod ebenfalls weiterhin an den Sultan,

⁵⁰² vgl. ebd. 123.

⁵⁰³ vgl. ABOUALI, Saladin's Legacy in the Middle East, 175.

⁵⁰⁴ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 123; ABOUALI, Saladin's Legacy in the Middle East, 175.

⁵⁰⁵ vgl. ABOUALI, Saladin's Legacy in the Middle East, 175.

⁵⁰⁶ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 123.

allerdings wurden dort andere Eigenschaften wertgeschätzt und weiterverbreitet als in den arabischen Ländern.

5.2 Erinnerung an Saladin in Europa

Saladin war laut Möhring prägend für das Bild der westlichen Christ*innen vom „edlen Heiden“.⁵⁰⁷ Bereits zu seinen Lebzeiten war er von manchen europäischen Zeitgenossen als ritterlicher Held und heimlicher Christ angesehen und beschrieben worden, eine Vorstellung, die in den folgenden Jahrhunderten immer wieder aufgegriffen wurde. Laut Möhring sei der Grund dafür, dass sich, trotz vieler wenig schmeichelhafter Beschreibung Saladins durch europäische Zeitgenossen, trotzdem das Bild eines „edlen Heiden“ durchgesetzt habe, vor allem Saladins unblutige Eroberung Jerusalems gewesen und seine Weigerung 1192, der Forderung seiner Leute nachzukommen, Rache für die vor Akkon von den Kreuzfahrern hingerichteten 3.000 muslimischen Gefangenen zu nehmen.⁵⁰⁸ Dies habe dazu geführt, dass sich in der europäischen Erinnerung größtenteils das Bild eines sowohl in Sieg als auch in Niederlage ritterlichen Mannes verfestigt hat, der seine Rachegedanken zügeln konnte und treu zu seinem Wort stand.⁵⁰⁹ Auch Hillenbrand merkt an, dass sich innerhalb nur einer Generation das Bild Saladins von einem vorwiegend negativen, wie es noch von Wilhelm von Tyrus (1130–1186) gezeichnet wurde, in ein positives gewandelt habe.⁵¹⁰

Bereits kurz nach Ende des Dritten Kreuzzuges änderte sich das Bild Saladins in der westlichen Literatur und man stellte ihn nicht mehr als den Mann, der für das Ende des lateinischen Königreichs von Jerusalem verantwortlich war und das Heilige Kreuz erobert hatte, dar, sondern er wurde zunehmend als Inbegriff der Ritterlichkeit, der Großzügigkeit und der Toleranz wahrgenommen.⁵¹¹ Bereits im 13. Jahrhundert wurden erste Geschichten über ihn verfasst, in denen christliche Autoren ihre Bewunderung für seine Ritterlichkeit ausdrückten. Sie stellten sich in ihren Texten außerdem seine geheime oder offene Konvertierung zum Christentum vor.⁵¹² Geschichten über Saladin wurden in vielen verschiedenen europäischen Ländern vom Mittelalter bis zur Gegenwart verfasst, wobei es laut Al-Khalili Unterschiede darin gab, wie Saladin in den verschiedenen christlichen Gebieten betrachtet wurde.⁵¹³

Bereits im 13. Jahrhundert wurde Saladin zum Gegenstand heroischer, legendenhafter Erzählungen in der altfranzösischen Quelle „*Estoires d’Outremer et de la naissance Salehadin*“.

⁵⁰⁷ vgl. ebd. 109.

⁵⁰⁸ vgl. ebd. 110–111.

⁵⁰⁹ vgl. ebd. 111.

⁵¹⁰ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 3.

⁵¹¹ vgl. COSSÍO OLAVIDE, The Construction of Saladin, 250.

⁵¹² vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 123.

⁵¹³ vgl. ebd. 123.

Der Verfasser des Werkes ist nicht bekannt, aber er bezeichnet den Sultan als „ritterlichen Türken Salehadin, der so heldenhaft und weise war“⁵¹⁴. In diesem Werk wird er außerdem als Nachfahre einer französischen Adelsfamilie beschrieben und ein von ihm gefangen genommener Ritter, Hugh von Tiberias, unterrichtet ihn darin, ein christlicher Ritter zu werden. In diesem Werk findet sich außerdem bereits eine frühe Form der späteren Ringparabel Lessings wieder. Dieser Erzählung zufolge soll Saladin auf seinem Totenbett Vertreter der drei monotheistischen Religionen darüber debattieren haben lassen, welche von ihnen die beste sei. Nach der Debatte sei er sich aber nicht sicher gewesen, welche Religion er wählen sollte, weswegen er sein Erbe in drei Teile aufteilte und den besten den Christen gab, den zweitbesten den Muslimen und den dritten Teil den Juden.⁵¹⁵

Viele französische Romanzen des Mittelalters zeichneten ein ähnliches Bild des Sultans als ritterlicher Held. In dem aus dem 13. Jahrhundert stammenden Werk „Récits d'un Ménéstral de Reims“ wird eine Verbindung zwischen Saladin und Eleonore von Aquitanien, der Ehefrau von Louis le Jeune von Frankreich hergestellt. Im Werk wird beschrieben, dass die berühmte Königin während ihrer Zeit in Tyurs im Winter 1148/49 sich nach Saladin gesehnt hätte, der sie mit seinen Heldenaten beeindruckt hätte. Diese Beschreibung mangelt allein deswegen an historischer Genauigkeit, da Saladin zu jener Zeit noch ein Kind war.⁵¹⁶ Auch in „Ordène de Chevalerie“, im frühen 13. Jahrhundert von einem unbekannten Autor verfasst, wird Saladin in positivem Licht dargestellt. Seine großartige Herrschaft im „Heidenland“ wird gelobt sowie dass er der „loyalste Sarazene“⁵¹⁷ war. Auch in diesem Gedicht wird erwähnt, dass Saladin in die Bräuche des Rittertums durch einen christlichen Ritter, Hues de Tabarie, eingeführt wurde. Dieser war nahe Beaufort gefangen genommen und später vom Sultan wieder in die Freiheit entlassen worden. In „Ordène de Chevalerie“ wird Saladin außerdem eine ausgezeichnete Kenntnis der lateinischen Sprache zugeschrieben.⁵¹⁸

Auch im deutschsprachigen Raum rühmten im 13. Jahrhundert bereits Dichter wie Walther von der Vogelweide (1170–1230) oder auch der österreichische Spruchdichter Bruder Wernher (13. Jh.) und der österreichische Ritter und Dichter Seifried Heibling (13. Jh.) Saladins Freigiebigkeit. Sogar der berühmte italienische Dichter Dante Alighieri (1265–1321) erwähnte lobend die Großzügigkeit des Sultans und ließ ihn als Figur in seiner „Divina Commedia“ auftreten. Auch in Giovanni Boccaccios (1313–1375) „Decameron“ aus dem Jahr 1375 spielt Saladin in zwei Geschichten eine bedeutende Rolle und wird darin als ritterlicher Held und als

⁵¹⁴ Jubb, zitiert nach: HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 4. (Übersetzung M.S.)

⁵¹⁵ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 4.

⁵¹⁶ vgl. ebd. 4.

⁵¹⁷ Busby, zitiert nach: HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 5. (Übersetzung M.S.)

⁵¹⁸ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 4–5.

Beispiel für religiöse Toleranz beschrieben. Mitte des 15. Jahrhunderts rühmte sogar der päpstliche Sekretär Flavio Biondo (1392–1463) in seiner 1483 veröffentlichten „Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades tres“ nicht einen christlichen Fürsten, sondern den ayyubidischen Sultan dafür, der tüchtigste und gebildetste Herrscher der damaligen Zeit gewesen zu sein.⁵¹⁹

Die von Baha ad-Din Ibn Shaddad verfasste Biografie Saladins wurde schließlich 1732 erstmals in lateinischer Übersetzung veröffentlicht. 1758 verfasste in Paris François Louis Claude Marin (1721–1809) die erste neuzeitliche Biografie des ayyubidischen Sultans. Eine große Wirkung auf die Wahrnehmung Saladins hatte auch Voltaires (1674–1778) „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations“ aus dem Jahr 1756. In Kapitel 56 röhmt der Aufklärer beispielsweise die Milde Saladins, die dieser bei der Eroberung Jerusalems walten ließ und stellt sie der blutigen Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer gegenüber. Auch bei Voltaire wird die Großzügigkeit des Sultans gewürdigt und seine Toleranz gegenüber allen großen Buchreligionen zum Thema gemacht. Voltaire beschreibt, dass Saladin vor seinem Tod bestimmt haben soll, dass Almosen gleicher Art an alle Muslimen, Juden und Christen ausgegeben werden sollten, wodurch er laut Voltaires Beschreibung zu verstehen geben wollte, dass alle Menschen Brüder seien und man nicht danach fragen dürfe, woran sie glauben, sondern was sie erleiden würden.⁵²⁰ Ebenso hatte die Figur des toleranten Sultans in Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) „Nathan der Weise“ (1779) bedeutende Auswirkungen auf die Wahrnehmung Saladins als toleranter Herrscher und Vorbild für alle Christ*innen.⁵²¹ Die von Friedrich Schiller (1759–1805) geäußerte Skepsis zum Bild Saladins blieb dagegen ohne größere Auswirkungen. 1790 gab er in den „Historischen Memoires“ eine deutsche Übersetzung der von Baha ad-Din ibn Shaddad verfassten Biografie heraus, in der er in einer Vorbemerkung anmerkte, dass Ibn Shaddads Beschreibungen eventuell deswegen nur Saladins Kampf gegen die Kreuzfahrer beschreiben würden, um nicht über die weniger rühmlichen Taten Saladins, die dieser davor begangen habe, erzählen zu müssen.⁵²²

Auch in der Romantik beschäftigte man sich mit der Figur Saladins. Der schottische Dichter Sir Walter Scott (1771–1832) präsentierte in seinem Roman „Der Talisman“ (1825) ein Bild Saladins, das ebenso wie Lessings Darstellung des Sultans, von allerlei Freiheiten in Bezug auf die Präsentation des muslimischen Herrschers geprägt war. So lässt Sir Walter Scott Saladin

⁵¹⁹ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 112; HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 6–7.

⁵²⁰ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 109.

⁵²¹ vgl. ebd. 110.

⁵²² vgl. ebd. 110.

sich als Arzt verkleiden und Richard Löwenherz von einer Krankheit heilen, obwohl sich beide in Wirklichkeit niemals begegneten.⁵²³

Auch Biographien Saladins des 20. Jahrhunderts, die von westlichen Orientalisten wie Stanley Lane-Poole (1854–1931) und Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895–1971) verfasst wurden, hielten das Bild des ritterlichen Saladins aufrecht. Auch wenn von David Edward Pritchett Jackson und Malcolm Cameron Lyons (1929–2019) die Darstellung des Sultans in einem gewissen Ausmaß „entmystifiziert“ wurde, schädigte auch sie allerdings weiter nicht das Bild, welches von seinen Charaktereigenschaften und dem Ausmaß seiner Erfolge herrschte. Erst 1972 stellte Andrew S. Ehrenkreutz (1921–2008) in seiner kontroversen Biographie Saladins dessen Leistungen infrage.⁵²⁴ Ihm zufolge beruhe die Reputation des Sultans allein auf der Eroberung Jerusalems und außer dieser Tat habe er keine weiteren herausragenden Errungenschaften vollbracht.⁵²⁵ Auch den Sieg bei Hattin habe er nur aufgrund taktischer Fehler auf Seiten der Kreuzfahrer davongetragen und nicht aufgrund seiner eigenen Fertigkeiten. Ehrenkreutz zufolge würde Saladins legendärer Ruf, den er nach seinem Tod erhielt, einzig und allein auf den panegyrischen Beschreibungen Imad ad-Dins und Ibn Shaddads beruhen.⁵²⁶

Auch wenn die Leistungen Saladins und sein Ansehen in jüngerer Vergangenheit vermehrt auch hinterfragt wurden, so bleibt das Bild von ihm in Europa doch überwiegend positiv und legendenhaft. Anhand der literarischen Adaptionen Saladins lässt sich die populäre Betrachtung des Sultans beobachten, die ihn über Jahrhunderte hinweg als Beispiel für Ritterlichkeit, Toleranz und Großzügigkeit wahrnahm und berühmte Autoren verschiedener europäischer Länder stellten ihn als Figur in ihren Werken als Verkörperung dieser Eigenschaften dar.

5.2.1 Saladin in Don Juan Manuels „El conde Lucanor“ (1335)

Eine der frühesten literarischen Adaptationen des Sultans in der westlichen Literatur war „El conde Lucanor“ des spanischen Schriftstellers und Staatsmannes Don Juan Manuel (1282–1348) im 14. Jahrhundert. In diesem aus 51 Exempla bestehenden Prosawerk schrieb der Autor beispielhafte Erzählungen mit didaktischer und moralisierender Absicht nieder. Darin wird Saladins Umgang mit gefangen genommenen Feinden während des Dritten Kreuzzuges als Thema aufgegriffen. In diesem Prosawerk wird ein provenzalischer Graf von Saladin gefangen genommen, der während seiner Gefangenschaft aber das Vertrauen und den Respekt des Sultans gewinnt und zu seinem Berater wird. Die Darstellung Saladins in diesem Werk ähnelt

⁵²³ vgl. ebd. 110.

⁵²⁴ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 11–12; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 110.

⁵²⁵ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 11–12.

⁵²⁶ vgl. ebd. 12.

seinem Umgang mit Gefangenen in einem französischen Gedicht aus dem 13. Jahrhundert mit dem Titel „L-Ordene de chevalerie“. In diesem Gedicht wird die Gefangennahme eines französischen Grafen während der Schlacht von Hattin geschildert, der dem Sultan während seiner Gefangenschaft die Ritterlichkeit lehrt. In beiden Geschichten werden die Gefangenen ehrenhaft behandelt und sie nehmen lehrende und beratende Positionen ein. Indem er den provenzalischen Grafen im „Conde Lucanor“ zu seinem Berater macht, zeigt Saladin den Respekt, den er dem fränkischen Ritter entgegenbringt und er verleiht ihm eine privilegierte Position an seinem Hof⁵²⁷. Saladin wird in Don Juan Manuels Werk laut Cossío Olavide als ein herausragendes Beispiel an Intelligenz und Würde dargestellt⁵²⁸. Auch die Fähigkeit der Figur des Sultans zu lernen und sein Verhalten zu ändern sei eine positive Eigenschaft und Zeichen hoher Gesinnung. Anders als viele andere Charaktere in „El conde Lucanor“ wird Saladin nicht als unvollständig und naiv dargestellt, sondern er gehört zu den am positivsten dargestellten Personen im Werk.⁵²⁹

5.2.2 Saladin in Dante Alighieris „Divina Commedia“ (1321)

Ebenfalls eine frühe Adaption Saladins findet sich in Dante Alighieris (1265–1321) „Divina Commedia“, die 1321 vollendet wurde. In diesem Werk wird in der Ich-Form die Reise der Erzählperson durch die drei Jenseitsreiche, die Hölle, den Läuterungberg und das Paradies. Saladin ist eine von nur fünf muslimischen Figuren, die in diesem Werk vorkommen. Der Sultan erhält im Hauptwerk des italienischen Dichters einen ehrenvollen Platz zwischen den ebenfalls ungetauften Helden des Altertums im Limbus, dem ersten Kreis des Infernos, in welchem die tugendhaften Heiden und die ungetauften Seelen beheimatet sind. In diesem Abschnitt der Hölle sind bei Dante jene Personen beheimatet, die ein gutes Leben geführt haben, aber nie den christlichen Glauben angenommen haben und deswegen nicht das Paradies erreichen können.⁵³⁰ In Dantes Erzählung hat Saladin seinen Platz im Limbus erhalten, da er in seinem Leben außergewöhnliche Dinge erreicht hat, ihm aber, da er nicht dem christlichen Glauben angenommen hat, die Erlösung verwehrt bleibt. Er muss somit sein Leben nach dem Tod in der Hölle verbringen, allerdings ist der erste Kreis des *Infernos*, in welchem er sich befindet, durch sieben Mauern von den Übeln der Hölle geschützt.⁵³¹ Der muslimische Sultan befindet sich in Dantes Werk nicht weit entfernt von Personen der klassischen Antike wie Sokrates, Platon, Euklid und Galenos. Dass Saladin, trotz der weitverbreiteten

⁵²⁷ vgl. COSSÍO OLAVIDE, The Construction of Saladin, 247–248.

⁵²⁸ vgl. ebd. 249.

⁵²⁹ vgl. ebd. 250.

⁵³⁰ vgl. HAMILTON, Knowing the Enemy, 386.

⁵³¹ vgl. HEDE, Jews and Muslims in Dante's Vision, 104.

antimuslimischen Vorurteile zu Dantes Zeiten in der „Divina Commedia“ auftritt, zeigt laut Hillenbrand welch vortreffliches Ansehen er zu jener Zeit bereits in Europa besaß.⁵³² Johnson vermutet, dass Saladin aufgrund seiner militärischen Fähigkeiten oder aufgrund der Beschreibungen seiner Großzügigkeit von Dante auf eine Ebene mit den großen Denkern der Antike gehoben wurde.⁵³³ Der Umstand, dass er aber leicht abgeschieden von den anderen beiden Muslimen im Limbus, den Philosophen Ibn Sina und Ibn Rushd, platziert wird, sei ein Hinweis darauf, dass Dante Saladin spezielle Aufmerksamkeit und Würdigung zukommen lassen wollte, gleichzeitig wird dadurch, dass er etwas abgeschieden platziert wird, von Dante betont, dass er eine Ausnahme unter den Muslimen darstellte.⁵³⁴ Die Darstellung Saladins durch Dante trug Hillenbrand zufolge maßgeblich zu Saladins Ansehen im mittelalterlichen Europa bei.⁵³⁵

5.2.3 Saladin in Gotthold Ephraim Lessings „Nathan der Weise“ (1179)

In seinem 1779 veröffentlichtem „Nathan der Weise“ wählte der deutsche Aufklärer Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) Saladin, um den Islam in seinem fünfaktigen Ideendrama zu repräsentieren. Die Handlung ist zur Zeit des Dritten Kreuzzuges angesetzt und spielt während eines Waffenstillstandes in der Heiligen Stadt Jerusalem. Laut Hillenbrand ist der Grund, weshalb Lessing sich für Saladin entschieden hat, um den Islam zu repräsentieren, dass er zweifelsohne die reiche legendenhafte Tradition, die es in jener Zeit schon über den muslimischen Sultan gab, kannte und Saladin, aufgrund seiner Rolle während der blutigen, interreligiösen Konflikte im Zuge der Kreuzzüge, eine geeignete Figur war, um die Botschaft zu vermitteln, dass derartige religiöse Auseinandersetzungen nie wieder auftreten sollten.⁵³⁶ Für Hillenbrand ist es ein Zeichen der Aufgeschlossenheit Saladins, dass er es ist und nicht der Tempelritter, der im Stück das Christentum repräsentiert, der Nathan, den Juden, die Schlüsselfrage stellt, welcher Glaube ihm am meisten eingeleuchtet habe.⁵³⁷

Saladin drückt in Lessings Stück die voraufklärerische Position aus, dass nur eine der drei monotheistischen Religionen die richtige sein kann. In der siebten Szene des dritten Aktes fragt Saladin den jüdischen Weisen Nathan, welche der drei Religionen (Judentum, Christentum, Islam) die wahre sei. Nathan antwortet ihm in der sogenannten Ringparabel, in welcher er dem Sultan vermitteln will, dass es nicht möglich sei, herauszufinden, welche der drei Religionen

⁵³² vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 5.

⁵³³ vgl. JOHNSON, Muhammad and Ideology in Medieval Christian Literature, 338.

⁵³⁴ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 5–6.

⁵³⁵ vgl. ebd. 5.

⁵³⁶ vgl. ebd. 7.

⁵³⁷ vgl. ebd. 7.

die richtige sei und ob es überhaupt eine wahrhaftige gebe.⁵³⁸ Die Parabel, die bereits von Boccaccio und anderen Autoren zuvor genutzt wurde, ist in Lessings Stück das didaktische Medium, mit welchem religiöse Toleranz beziehungsweise religiöser Gleichmut gelehrt werden soll.⁵³⁹ Saladin, der zu Beginn des Werkes noch als autokratische und ungestüme Person, die sich von ihren Launen leiten lässt, dargestellt wird und der glaubt, dass es nur eine richtige Religion geben könne, wird im Verlauf des Stücks von Lessing aber zunehmend in einem verständnisvolleren Licht präsentiert. Er wird als warmherzig und einfühlsam genug, um die Botschaft Nathans anzunehmen, dargestellt. Durch die Parabel Nathans wird er zur Einsicht gebracht, dass alle Religionen in ihrem Glauben Gemeinsamkeiten aufweisen und dass es unmoralisch und verlogen wäre, jemanden aufgrund seiner Religion schlecht zu behandeln. Jeder solle glauben können, dass er den „echten Ring“ besitze, also an die rechte Religion glaube.⁵⁴⁰

Lessing stellt nicht nur Saladins religiöse Toleranz lobend dar, sondern er nahm auch andere legendenhafte Darstellungen über den Sultan in sein Stück auf, wobei Hillenbrand darauf hinweist, dass er sich dabei große künstlerische Freiheiten nahm.⁵⁴¹ So preist der Templer beispielsweise Saladins berühmten Großmut und seine Gnade seinen Gefangenen gegenüber, indem er verkündet, dass das Leben, welches er lebe, das Geschenk Saladins sei. Hillenbrand merkt aber an, dass die Gnade des Sultans, die er gegenüber den in der Schlacht Besiegten gezeigt haben soll, in Realität die Templer nicht miteinschloss.⁵⁴² Der Tempelritter in Lessings Stück könnte ihrer Meinung nach eine Referenz auf die Schlacht von Hattin sein und auf den einzigen Ritter des Tempels, den Saladin nach diesem Kampf am Leben ließ, den Großmeister Gérard von Ridefort.⁵⁴³ Auch auf Saladins durch seine Freigiebigkeit bekanntermaßen leeren Schatzkammern hat Lessing in „Nathan der Weise“ vermutlich angespielt, indem er darauf hinweist, dass der Sultan sich von Nathan Geld borgen muss.⁵⁴⁴

5.2.4 Saladin in Sir Walter Scotts „Der Talisman“ (1825)

Im 19. Jahrhundert erfreuten sich Mittelalterromane in Europa einer großen Beliebtheit beim Publikum und die Kreuzzüge bildeten eine reichhaltige Inspirationsquelle für europäische Schriftsteller*innen. Auch Sir Walter Scott (1771–1832) zeigte sich fasziniert vom Mittelalter

⁵³⁸ vgl. NEWMAN, The Parable of The Three Rings, 2; HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 7.

⁵³⁹ vgl. NEWMAN, The Parable of The Three Rings 3; HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 8.

⁵⁴⁰ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 3; ebd. 6; ebd. 8.

⁵⁴¹ vgl. ebd. 8.

⁵⁴² vgl. ebd. 8.

⁵⁴³ vgl. ebd. 8.

⁵⁴⁴ vgl. ebd. 8.

und dem Kreuzzugsthema und nutzte jene Epoche als Hintergrundszenerei in vier seiner Romane. „Ivanhoe“ (1819), „The Talisman“ (1825), „The Betrothed“ (1825) und „Quentin Durward“ (1823) waren erfolgreiche Romane des schottischen Autors, deren Handlung im Mittelalter angesiedelt ist.⁵⁴⁵ Er selbst gab an, keine Erfahrungen aus erster Hand über den Nahen Osten und die muslimische Welt gehabt zu haben, aber er las verschiedene Primärquellen aus der Zeit der Kreuzzüge. Scott führt in seinen Vor- und Nachworten außerdem die für seine Werke benutzten Quellen an und er führt im Anmerkungsapparat an, wenn Figuren auf historischen Personen basieren, womit er implizit aber auch einräumt, dass dies für andere Figuren nicht gilt und diese rein fiktiv sind.⁵⁴⁶ Hillenbrand zufolge zeige sich sein Mangel an Erfahrungen aus erster Hand über den Nahen Osten darin, dass seine Darstellung Saladins eine Mischung aus orientalistischer Fantasie und ritterlicher Legende sei.⁵⁴⁷ Ritterlichkeit ist eine zentrale Eigenschaft, die viele Helden in Sir Walter Scotts Werken aufweisen. In seiner Darstellung des Mittelalters spielt die „chivalry“ eine zentrale Rolle. Die Helden besitzen Tugenden wie Heroismus, Opferbereitschaft, Sinn für Freiheit und Großzügigkeit. Sie sind ehrlich und großmütig, aber auch wagemutig.⁵⁴⁸ Im Roman werden, ganz im Zeichen der Romantik, die fantasiereichen Elemente der Erzählungen über Saladin aufgegriffen und der Sultan wird als Inbegriff der Ritterlichkeit dargestellt.⁵⁴⁹ Es zeigen sich aber auch orientalistische Elemente in der Art wie Richard Löwenherz, als Repräsentation Europas, als überlegen im Vergleich zu Saladin, als Repräsentant des Ostens, dargestellt wird.⁵⁵⁰ Welche zeitgenössischen Quellen auf die Darstellung Saladins in „Der Talisman“ eingewirkt haben und wie die Beschreibung des Sultans durch den Orientalismus beeinflusst wird, wird in der Analyse des Romans näher behandelt.

6. Darstellung Saladins in Romanen vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart

6.1 Darstellung Saladins in Sir Walter Scotts „Der Talisman“ (1825)

„Der Talisman“ von Sir Walter Scott aus dem Jahr 1825 ist aus einer britischen Sicht geschrieben und spiegelt auch diese Perspektive in den Beschreibungen der muslimischen Bevölkerung im Werk wider. Der Roman wurde in einer Zeit verfasst, in welcher

⁵⁴⁵ vgl. KEPPLER-TASAKI, Britische Bilder aus der deutschen Vergangenheit, 190.

⁵⁴⁶ vgl. ebd. 204.

⁵⁴⁷ vgl. HILLEBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 9.

⁵⁴⁸ vgl. KEPPLER-TASAKI, Britische Bilder aus der deutschen Vergangenheit, 201.

⁵⁴⁹ vgl. HILLEBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 11.

⁵⁵⁰ ebd. 9.

Großbritannien eine der führenden Kolonialmächte war und Auffassungen des orientalistischen Diskurses sowohl in der britischen Politik als auch Literatur verbreitet waren.⁵⁵¹

Dass der Roman aus einer europäisch-christlichen Sicht geschrieben ist, lässt sich unter anderem bereits an den Bezeichnungen erkennen, die im ersten Kapitel verwendet werden, um den sarazenischen Reiter, auf den der christliche Protagonist, der anfangs nur als der Ritter vom Leoparden bezeichnet wird, trifft, zu beschreiben. Bereits als der Kreuzritter den anderen aufgrund seines Turbans und seines grünen Kaftans als Sarazenen identifiziert, ordnet er ihn als Feind ein, obwohl es noch keinen Angriff oder auch nur Anzeichen dafür von Seiten des Arabers gibt. Er wird mit den Worten „In der Wüste, sagt ein morgenländisches Sprichwort, begegnet man keinem Freund.“⁵⁵² als feindlich eingestuft und es wird auch beschrieben, dass es dem christlichen Kreuzfahrer egal war, ob es sich bei dem *Ungläubigen*⁵⁵³ um einen Freund oder Feind handle und er letzteres aufgrund seines Gelübdes als Kreuzritter sogar bevorzugen würde. Auch die Beschreibung des sarazenischen Reiters auf der nächsten Seite als „Heide“⁵⁵⁴ weist darauf hin, dass der Roman eine christliche Perspektive auf den Orient und dessen Bewohner*innen vermitteln soll. Im weiteren Verlauf des Romans erfährt man schließlich, dass es sich bei diesem „Heiden“ um Saladin handelt, der im Zuge der Geschichte in verschiedenen Verkleidungen auftritt.

Als es zum Kampf zwischen den Kriegern kommt, zeigt sich schnell, dass der christliche Ritter dem Sarazenen im Kampf überlegen ist, weswegen dieser einen Waffenstillstand vorschlägt.⁵⁵⁵ Er wird somit sowohl als kämpferisch unterlegen, als auch als wenig tapfer dargestellt, da er recht schnell den Kampf aufgibt und um Waffenruhe bittet.⁵⁵⁶ Dies geschieht auch, als er vom christlichen Ritter als Tor bezeichnet wird, da er sich beim gemeinsamen Mahl enthaltsam verhält. Saladin legt seine Hand an den Dolch, aber „es war nur eine vorübergehende Aufwallung, die sich legte, als er die Stärke des Kämpfers, mit dem er es zu tun hatte, in Erwägung zog.“⁵⁵⁷ In diesen Beschreibungen lassen sich Einflüsse der christlichen Darstellungen Saladins wiederfinden, da er in den christlichen Quellen oft als zögernd und zaghaft beschrieben wurde, wenn es darum ging den Kampf mit den christlichen Rittern zu suchen, wie etwa in den christlichen Darstellungen der Schlacht von Hattin, in der er sich erst

⁵⁵¹ vgl. SAID, Orientalismus, 51–52.

⁵⁵² SCOTT, Der Talisman, 8.

⁵⁵³ ebd. 8.

⁵⁵⁴ ebd. 9.

⁵⁵⁵ vgl. ebd. 11.

⁵⁵⁶ vgl. ebd. 11.

⁵⁵⁷ ebd. 18.

dazu entschloss die Kreuzfahrer anzugreifen, als er von den verräterischen Rittern, die aus dem christlichen Lager zu ihm übergelaufen waren, dazu aufgefordert wurde.⁵⁵⁸

Im Roman wird zwar die Ritterlichkeit des muslimischen Kriegers gelobt, allerdings wird dabei angemerkt, dass die ritterliche Einstellung sich von den Christen auf die Muslime übertragen habe und dass sie nun nicht mehr

die wilden Schwärmer, die aus der Mitte der arabischen Wüste aufgebrochen waren, den Säbel in der einen Hand und den Koran in der anderen, um Tod oder den Glauben Mohammeds oder im besten Fall Knechtschaft und Zinsbarkeit zu verhängen, die es wagten, der Meinung des Propheten von Mekka zu widersprechen⁵⁵⁹

seien. Im Kampf mit den „abendländischen“ Christen hätten die Araber aber allmählich den Brauch des Rittertums von diesen übernommen.⁵⁶⁰ Auch in dieser Darstellung bezog sich Sir Walter Scott eventuell auf zeitgenössische christliche Erklärungsversuche, wieso Saladin ein ritterliches Verhalten nach christlichen Standards an den Tag legte. Eine weit verbreitete Erklärung zu Saladins Lebzeiten war, dass er von einem fränkischen Ritter in den christlichen Tugenden unterrichtet wurde und von ihm die Ritterlichkeit erlernt hätte.⁵⁶¹

Ein Aspekt, der in muslimischen Quellen als Teil der Ritterlichkeit Saladins beschrieben wird, ist sein Sinn für Gerechtigkeit. Dieser wird in einer Szene ausgedrückt, in welcher Sir Kenneth Saladin, in seiner Verkleidung als Emir, ein Pergament mit dem Siegel Saladins vorlegt, das ihm die Reise nach Jerusalem gewährt. Saladin bleibt in seiner Rolle und erklärt, was ihm widerfahren wäre, hätte er einen Reisenden mit einem Schutzbefehl des Sultans getötet. Er sei sich sicher, *daß der Strick oder Säbel eine solche Missetat billig würde gerächt haben.*⁵⁶² Dies weist Ähnlichkeiten mit den Beschreibungen des Gerechtigkeitssinns Saladins auf, wie er von Ibn Shaddad beschrieben wurde. Während er im Roman als dazu bereit dargestellt wird, einen eigenen Landsmann dafür hinrichten, hätte er einen verfeindeten Christen getötet, wurde von Ibn Shaddad beschrieben, dass er seinen geliebten Neffen bestrafen ließ, als ein Damaszener Klage gegen diesen erhob. In beiden Fällen steht sein Sinn für Gerechtigkeit über seiner Treue zu seinen eigenen Glaubensangehörigen beziehungsweise seiner Familie.⁵⁶³

Ein weiterer Aspekt seiner Ritterlichkeit, wie sie von muslimischen Chronisten beschrieben wurde, ist seine Religiosität. Wie in den arabischen Quellen beschrieben, ist seine Mahlzeit im Roman sehr einfach und enthaltsam und er verschmäht den Alkohol.⁵⁶⁴ Auch seine Reaktion

⁵⁵⁸ vgl. Kapitel 4.2.1.2

⁵⁵⁹ SCOTT, Der Talisman, 12.

⁵⁶⁰ vgl. ebd. 11–12.

⁵⁶¹ vgl. Kapitel 4.3.4.3

⁵⁶² SCOTT, Der Talisman, 21.

⁵⁶³ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 136–137.

⁵⁶⁴ vgl. SCOTT, Der Talisman, 17.

als Sir Kenneth den Propheten Mohammed als „Kameltreiber von Mekka“⁵⁶⁵ bezeichnet und beschrieben wird, dass ihn dies wie einen elektrischen Schlag durchzuckte, zeigt seinen tief sitzenden Glaube und dass ihn eine Beleidigung seiner Religion persönlich trifft. Es wird außerdem beschrieben, dass er, bevor er sich zu Schlafe legt, sein Gebet verrichtet und er sich dabei „gegen die Kebla, den Punkt, nach welchem die Gebete aller Nachfolger des Propheten gerichtet werden“⁵⁶⁶, richtete und sein Gebet sprach. Auch Ibn Shaddad beschrieb die Bedeutung, die die Religion für Saladin hatte und dass er seine Gebete stets gewissenhaft verrichtete.⁵⁶⁷

Ebenso nimmt Sir Walter Scott teilweise, die in den arabischen Quellen beschriebene Bescheidenheit Saladins auf, die von seinen arabischen Zeitgenossen ebenfalls als Zeichen seiner Religiosität aufgefasst wurde.⁵⁶⁸ Als Richard Löwenherz und Saladin aufeinandertreffen, wird die Kleidung des Sultans mit den Worten

In seinem Turban, Kleid und seinen weiten Beinkleidern von schneeweißer Farbe, mit seinem Gürtel von scharlachroter Seide, ohne alle andere Auszeichnung, hätte Saladin unter seiner Leibwache als der am einfachsten gekleidete angesehen werden können.⁵⁶⁹

beschrieben. Allerdings wird weiter beschrieben, dass sich bei näherer Betrachtung ein unschätzbarer Edelstein an seinem Turban befindet, dass er einen Diamantring trägt, der vermutlich mehr wert ist als die Juwelen in der englischen Krone und dass sich auf dem Griff seines Cangiars ein Saphir befindet, der wahrscheinlich vom selben Wert ist.⁵⁷⁰ Auch sein Zelt, in welchem er mit den christlichen Fürsten über den Frieden verhandelt, wird zunächst als bescheiden beschrieben. „[...] Saladin erwartete die christlichen Fürsten in einem Zelt, das, seine Größe ausgenommen, wenig von der gewöhnlichen Wohnung der Kurden oder der Araber verschieden war [...]“⁵⁷¹. Allerdings wird ebenfalls erzählt, dass im Inneren „ein morgenländisches Mahl der prächtigsten Art zubereitet worden“⁵⁷² war, „das auf den reichsten Teppichen prangte“⁵⁷³. Entgegen dem anfänglich bescheidenen Eindruck von außen, wird geschildert, dass es im Inneren einen solchen Überfluss gibt, dass sich die Erzählperson nicht weiter damit aufhalten möchte, alles zu beschreiben.⁵⁷⁴ Dadurch weicht der Roman wieder vom bescheidenen Auftreten des Sultans, wie es in arabischen Quellen geschildert wurde, ab.

⁵⁶⁵ ebd. 23.

⁵⁶⁶ ebd. 44.

⁵⁶⁷ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130.

⁵⁶⁸ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 366; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130–131.

⁵⁶⁹ SCOTT, Der Talisman, 283.

⁵⁷⁰ vgl. ebd. 283.

⁵⁷¹ ebd. 306.

⁵⁷² ebd. 306.

⁵⁷³ ebd. 306.

⁵⁷⁴ vgl. ebd. 306.

Obwohl er zu Beginn des Romans als kämpferisch unterlegen dargestellt wurde, werden im weiteren Verlauf bestimmte Beschreibungen Saladins aufgenommen, mit denen zeitgenössische muslimische Autoren, den Sultan als tapfer und als begabten Kämpfer lobten, nämlich der Vergleich Saladins mit einem Löwen und sein Schwert als Zeichen seiner Tapferkeit und kriegerischen Überlegenheit.⁵⁷⁵ Der Emir/Saladin erzählt Sir Kenneth, dass er im Feld und bei den Kriegern „als der Löwe des Gebirges“⁵⁷⁶ bekannt sei, ein Name, den ihm sei „sein gutes Schwert erkämpft“⁵⁷⁷ habe. Sowohl der Vergleich mit dem Löwen als auch sein Schwert, wurden in muslimischen Quellen als Symbole verwendet, um Saladins Tapferkeit und seine Kampffertigkeiten lobend zu beschreiben.⁵⁷⁸ Auch von Sir Kenneth wird Saladins Mut hervorgehoben und er erwähnt dem Emir gegenüber, dass niemand Saladin „den Namen eines edlen und tapferen Feindes“⁵⁷⁹ versagen würde. Auch Richard Löwenherz drückt seine Achtung gegenüber Saladin aus, indem er ihn einen „tapferen und würdigen Sultan“⁵⁸⁰ nennt. Nicht nur von muslimischer Seite wird der Emir und somit Saladin als Löwe bezeichnet, sondern auch der christliche Einsiedler Theoderich von Engaddi lädt den Löwen und den Leoparden ein, seine Gäste zu sein.⁵⁸¹ Der Leopard bezieht sich dabei auf Sir Kenneth, der sich selbst als Ritter vom schlafenden Leoparden bezeichnet. Mit dem Löwen meint der Einsiedler somit dessen Begleiter, den Emir/Saladin.

Ein weiterer Aspekt, der in muslimischen Quellen Teil von Saladins Ritterlichkeit bildete und in der christlichen Wahrnehmung zu seiner Wahrnehmung als „edler Heide“ beitrug, ist seine Großzügigkeit.⁵⁸² Diese wird unter anderem von Saladin in seiner Verkleidung als Arzt angesprochen, als er versucht, Sir Kenneth dazu zu überreden, sich dem Sultan anzuschließen. Er stellt ihm in Aussicht, dass „der große Sultan, dessen Huld so grenzenlos ist wie seine Macht“⁵⁸³, ihm vielleicht ein Königreich schenke, wenn er das Lager wechsle.⁵⁸⁴ Neben der Großzügigkeit soll in dieser Szene eventuell auch noch einmal auf das in christlichen Quellen vielfach aufgenommene Thema des christlichen Ritters, der Saladin in den christlichen Tugenden unterweist und ihm ritterliches Verhalten lehrt, Bezug genommen werden.⁵⁸⁵ Denn der Arzt Hakim fordert Sir Kenneth auf, sich zu Saladin zu begeben und ihm als Berater zu

⁵⁷⁵ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 13.

⁵⁷⁶ SCOTT, Der Talisman, 43.

⁵⁷⁷ ebd. 43.

⁵⁷⁸ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 13.

⁵⁷⁹ SCOTT, Der Talisman, 78.

⁵⁸⁰ vgl. ebd. 89.

⁵⁸¹ vgl. ebd. 38.

⁵⁸² vgl. Kapitel 4.3.3.4; Kapitel 4.3.4.2.

⁵⁸³ SCOTT, Der Talisman, 154.

⁵⁸⁴ vgl. ebd. 154.

⁵⁸⁵ vgl. Kapitel 4.3.4.3.

dienen, um dem Sultan über die angemessene Behandlung der Frauen und über die Gesetze und Gebräuche des Christentums zu beraten.⁵⁸⁶ Eine weitere Darstellung von Saladins großzügigem Verhalten zeigt sich während der Verhandlungen zwischen dem Sultan und Richard I. von England. Wie auch in christlichen und muslimischen Quellen beschrieben, schickt Saladin Richard Früchte und Erfrischungen als Geschenke und lässt ihm eine Botschaft übermitteln, „wie sie zwischen ehrenhaften Feinden vorkommen mag“⁵⁸⁷, dass er bald gesund werden solle, da sich Saladin mit ihm treffen wolle.⁵⁸⁸ Diese Beschreibungen nehmen die Großzügigkeit und Ehrenhaftigkeit des Sultans, wie sie sowohl in muslimischen als auch christlichen Quellen geschildert wurden, auf und auch der König selbst weist darauf hin, dass er „dem edelmütigen Sultan seine Großmut vergelten“⁵⁸⁹ wolle. Worin sich die Darstellung im Roman aber von den zeitgenössischen Quellen und vor allem von den muslimischen Berichten unterscheidet, ist die Beschreibung, dass Saladin die Geschenke von sich aus geschickt habe und dass er sich mit dem englischen König treffen wolle. Ibn Shaddad berichtet dagegen, dass Saladin während der Verhandlungen durch seine Gesandten um diese Gaben gebeten hätte und dass der Sultan sich nicht mit Richard I. treffen wollte, sondern nur mittels Unterhändler mit ihm verhandeln wollte.⁵⁹⁰ Die Beschreibungen von Saladins Handeln im Roman sollen deswegen vermutlich seine Großzügigkeit gegenüber seinen Feinden und seinen respektvollen Umgang mit seinen Gegnern noch mehr betonen.

Neben seiner Freigiebigkeit wird im Roman auch Saladins Großmut gegenüber seinen Feinden und seinen Gefangenen, wie er von Ibn Shaddad beschrieben wurde, behandelt.⁵⁹¹ Ebenso wie in den Beschreibungen des Edelmuts des Sultans durch seinen Biographen, schickt Saladin auch in „Der Talisman“ seinen Leibarzt, auch wenn es sich im Roman beim Arzt eigentlich um den Sultan selbst handelt, um seinen Gegner Richard Löwenherz zu behandeln. Die Großmut seinen Gefangenen gegenüber wird anhand seines Umgangs mit Sir Kenneth ersichtlich. Als der Ritter vom Leoparden bei Richard Löwenherz in Ungnade fällt und vom englischen König dem Arzt/Saladin als Zeichen der Dankbarkeit für die Heilung als Sklave verschenkt wird, spricht dieser dem schottischen Ritter Trost zu. Sir Kenneth könne sich glücklich schätzen, denn der König habe ihn „an einen Mann verschenkt, der dir [Sir Kenneth] ein Bruder sein wird“⁵⁹². Anstatt ihn als Sklaven zu behandeln, wird er als Gast des Arztes/Saladins bezeichnet.⁵⁹³ Es

⁵⁸⁶ vgl. SCOTT, Der Talisman, 156.

⁵⁸⁷ ebd. 78.

⁵⁸⁸ vgl. ebd. 78.

⁵⁸⁹ ebd. 89.

⁵⁹⁰ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 155–156; ebd. 159.

⁵⁹¹ vgl. Kapitel 4.3.3.3.

⁵⁹² SCOTT, Der Talisman, 225.

⁵⁹³ vgl. ebd. 225.

wird außerdem beschrieben, dass er seinen „Gefangenen, welche den Turban angenommen hatten, die verschwenderischsten Geschenke machte“⁵⁹⁴, womit ebenfalls sowohl die Freigiebigkeit des Sultans als auch sein großzügiger Umgang mit seinen Gefangenen beschrieben wird.

Ebenso wird im Roman auf die Worttreue und das ehrenhafte Verhalten gegenüber Frauen eingegangen, was in muslimischen Quellen ebenfalls als Teil seiner Ritterlichkeit angesehen wurde.⁵⁹⁵ Als Sir Thomas dem König erzählt, dass die Königin und die Prinzessin eine Wallfahrt zum Kloster von Engaddi unternommen haben, fragt Richard, ob es wahr sei, dass königliche Frauen sich in eine solch gefährliche Gegend wagen würden.⁵⁹⁶ Der Ritter antwortet dem König, dass sie „Saladins Wort für ihre Sicherheit“⁵⁹⁷ hätten, woraufhin dieser entgegnet, dass er dem „heidnischen Sultan Unrecht getan“⁵⁹⁸ habe. Auch Sir Kenneth drückt sein Vertrauen in den Sultan aus, als er Richard Löwenherz den Arzt, den Saladin geschickt hat, um die Krankheit des englischen Königs zu heilen, vorstellt. Er wird als bereit, mit seinem Leben und Vermögen für den Sultan und dessen Arzt zu bürgen, beschrieben.⁵⁹⁹ Auch gegenüber dem Arzt Abondec el Hakim zeigt der kranke König Richard im Roman sein Vertrauen in Saladins Ehrenhaftigkeit und dass dieser treu zu seinem Wort stehe. Nachdem er den Brief des Sultans gelesen hat, in welchem dieser dem König das Wissen und die Heilkräfte seines Leibarztes anpreist, erklärt sich Richard bereit sich der Behandlung Hakims zu unterwerfen und dem Sultan seine großmütige Haltung zu vergelten.⁶⁰⁰ Der König drückt sein Vertrauen in Saladins Ehrenhaftigkeit und Worttreue sogar dadurch aus, dass er sagt, „es wäre eine Sünde an seiner Treu zu zweifeln“⁶⁰¹. Auf christlicher Seite wird somit die Wahrnehmung Saladins als „edler Heide“ aufgenommen, der sich seinen Feinden gegenüber ehrenhaft verhält und treu zu seinem Wort steht und dies obwohl er ein „ungläubiger Heide“ ist.⁶⁰²

Auch der Arzt selbst weist auf Saladins Ehrenhaftigkeit und Worttreue hin, als er gefragt wird, welche Beweise er für seine ärztliche Geschicklichkeit habe:

„Ihr habt das Wort des mächtigen Saladin“, sagte der Weise, seine Mütze berührend zum Zeichen der Ehrfurcht; „ein Wort, das nie gebrochen wurde gegen Freund oder Feind – was, Narazener, verlangst du mehr?“⁶⁰³

⁵⁹⁴ ebd. 235.

⁵⁹⁵ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 156; ebd. 191; AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121; Kapitel 4.3.3.2.

⁵⁹⁶ vgl. SCOTT, Der Talisman, 68.

⁵⁹⁷ ebd. 68.

⁵⁹⁸ ebd. 68.

⁵⁹⁹ vgl. ebd. 78.

⁶⁰⁰ vgl. ebd. 89.

⁶⁰¹ ebd. 89.

⁶⁰² vgl. Kapitel 4.3.4.

⁶⁰³ SCOTT, Der Talisman, 93.

Somit wird im Roman sowohl von christlicher Seite, durch Richard Löwenherz und Sir Kenneth, als auch von muslimischer Seite, durch den Arzt, auf Saladins Treue zu seinem Wort, wie sie bereits von christlichen und muslimischen Zeitgenossen des Sultans beschrieben wurde, hingewiesen.⁶⁰⁴

Im Roman wird aber auch Misstrauen gegenüber der Ehrenhaftigkeit und Vertragstreue Saladins geäußert. Der Ritter Sir Thomas de Vaux bringt seine Zweifel vor, einen arabischen Arzt zum König vorzulassen und fragt, wer für die Ehre Saladins stehen würde, im Falle, dass ein Treuebruch ihn plötzlich von einem mächtigen Feind erlösen würde.⁶⁰⁵ Der Ritter äußert dabei auch eine stereotypische Beschreibung des Orients, die man als Zeichen für orientalistische Ansichten im Roman interpretieren könnte. Sir Thomas drückt seine Zweifel aus, „in einem Lande, wo Giftmischen so üblich wie Kochen ist, einen unbekannten Arzt mit seinen Mitteln“⁶⁰⁶ zum König, dessen Leben für die Christenheit teuer sei, zu lassen. Der Ritter drückt hierbei eine abwertende, stereotypisierende Verallgemeinerung über den Orient aus, wie sie für den Orientalismus üblich ist.⁶⁰⁷ Er äußert außerdem sein Misstrauen an der Treue Saladins zu dessen Wort und gibt somit eine Darstellung Saladins wieder, wie sie unter anderem im „Itinerarium Peregrinorum“ zu finden ist. Auch dort wird der Sultan als Eidbrecher, dem man nicht trauen kann, beschrieben.⁶⁰⁸

Auch in seiner Verkleidung als sarazenischer Arzt wird Saladin unterstellt, eventuell nicht ehrenhaft zu sein und sich vielleicht nicht an sein Versprechen, Richard Löwenherz zu heilen, zu halten. Der Erzbischof drückt sein Misstrauen aus, dass der Leibarzt mit „böser Absicht handeln könne“⁶⁰⁹. Er sagt, dass der Sarazene ihm verdächtig vorkäme und drückt seinen Verdacht aus, dass es sich bei dem Beglaubigungsschreiben, in dem Saladin das Können seines Arztes empfiehlt, um eine Falle für König Richard handeln könne.⁶¹⁰ Die Sarazenen würden sich auf Giftmischerei verstehen und „sie können Gifte so zubereiten, daß dieselben wochenlang stille wirken, während welcher Zeit der Verbrecher Gelegenheit findet, sich davonzumachen.“⁶¹¹

Im Roman wird auch an mehreren Stellen die Angst vor und das Misstrauen gegenüber dem Islam und den Gläubigen ausgedrückt. Im Roman steht geschrieben:

⁶⁰⁴ vgl. Kapitel 4.3.3.2; Kapitel 4.3.4.

⁶⁰⁵ vgl. SCOTT, Der Talisman, 78.

⁶⁰⁶ ebd. 79.

⁶⁰⁷ vgl. SAID, Orientalismus, 52; 84–85.

⁶⁰⁸ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 68.

⁶⁰⁹ SCOTT, Der Talisman, 90.

⁶¹⁰ vgl. ebd. 90.

⁶¹¹ ebd. 90.

Märchen von Magie und Schwarzer Kunst waren die Gelehrsamkeit der Zeit, und Sir Kenneth hörte seinen Gefährten von seiner satanischen Herkunft reden, ohne daran zu zweifeln oder sich groß zu verwundern; doch fühlte er ein geheimes Schaudern, sich in dieser furchtbaren Gegend mit einem Gesellen zusammenzufinden, der eine solche Abstammung offen bekannte.⁶¹²

Diese Aussage weist gewisse Parallelen zu manchen zeitgenössischen christlichen Beschreibungen, wie etwa jenen von Wilhelm von Tyrus oder Peter von Blois, auf, in denen Saladin und seinen Glaubensbrüdern ebenfalls nachgesagt wurde, Abbilder des Teufels oder Vorgänger des Antichristen zu sein.⁶¹³ Sir Kenneth behauptet außerdem, dass das Volk des Emirs Scheerkohf/Saladins „vom bösen Feind abstammen müsse“⁶¹⁴, da sie es ohne dessen Hilfe nie geschafft hätten, sich gegen so viele Krieger Gottes zu behaupten. Sir Kenneth fährt damit fort, dass die Hartnäckigkeit, mit der die Sarazenen an ihrem falschen Glauben festhielten, ein Teil ihrer teuflischen Gemütsverfassung sei, die sie von ihren Vorfahren, den höllischen Jägern, geerbt hätten.⁶¹⁵ Er greift, damit die Zuschreibungen christlicher Autoren auf, die Saladin und sein Heer als Diener des Teufels und somit als Feind Gottes und der Christenheit darstellten.⁶¹⁶ Auch der Einsiedler Theoderich von Engaddi beschuldigt den Emir/Saladin den Teufel anzubeten. Die Lieder, die dieser, während er mit Sir Kenneth durch die Wüste ritt, gesungen habe, seien nicht nur zum Lobe seines „falschen Propheten, der des Teufels Kämmerer“⁶¹⁷ sei, sondern sie seien zum „Lobe des Vaters des Bösen selbst“⁶¹⁸. Durch die Darstellungen Saladins als Abkömmling und Anbeter des Teufels wird im Roman somit die Beschreibung Saladins als Feind und Verfolger der Christenheit aufgenommen, wie sie von christlichen Zeitgenossen des Sultans verbreitet wurde.

In Bezug auf die religiöse Einstellung des Saladins und seine Haltung zum Christentum und Judentum präsentiert Sir Walter Scott den Sultan prinzipiell auf eine ähnliche Art wie er auch in den arabischen Quellen beschrieben wurde.⁶¹⁹ Er zeigt Saladin als gläubigen Muslim, der nur den Islam als den einzigen wahren Glauben ansieht und deswegen gewisse Aspekte, wie beispielsweise Essensgewohnheiten, der anderen Religionen ablehnt. Dass Saladin als streng Gläubiger, der die anderen Buchreligionen als fehlgeleitet ansieht, dargestellt werden soll, lässt sich bereits an der Beschreibung, dass er eine „geheime Verachtung, die einer gegen den anderen als Anhänger einer falschen Religion hegte“⁶²⁰, verspürt, erkennen. Auch sein Verhalten als er in seiner Verkleidung als Emir mit Sir Kenneth gemeinsam isst, zeigt seine

⁶¹² ebd. 31–32.

⁶¹³ vgl. MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 456–457; JÄCKEL, Saladin und Antichrist, 117.

⁶¹⁴ SCOTT, Der Talisman, 31.

⁶¹⁵ vgl. ebd. 33.

⁶¹⁶ vgl. MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 456–457; JÄCKEL, Saladin und Antichrist, 117.

⁶¹⁷ SCOTT, Der Talisman, 36.

⁶¹⁸ ebd. 36.

⁶¹⁹ vgl. Kapitel 4.3.3.5.

⁶²⁰ SCOTT, Der Talisman, 17.

Verachtung für Verhaltensweisen, die nicht den Geboten und Verboten des Islam entsprechen. Er kritisiert die Auswahl des Mahls, das unter anderem Schweinefleisch enthält und zieht dabei den Vergleich, dass Sir Kenneth wie „ein Hund oder Wolf esse.“⁶²¹ Er fügt außerdem an, dass ein „ungläubiger Jude selbst würde schaudern vor der Speise, die du mit so großem Behagen zu essen scheinst.“⁶²²

Allerdings werden auch gewisse Aspekte der religiösen Toleranz, die Saladin zeitgenössischen Quellen zufolge gezeigt haben soll, im Roman aufgegriffen.⁶²³ Trotz seines Missfallens für bestimmte Bräuche und Gewohnheiten der Christ*innen, wird er ihnen gegenüber nicht als ausnahmslos feindselig dargestellt, was sich in seiner Aussage zeigt, dass die Muslime ihre Waffen „nur gegen Priester Satans“⁶²⁴ erheben würden, nicht aber gegen jene, „die, ohne Volk gegen Volk aufzuregen, aufrichtig in der Lehre von Issa Ben Mariam [Jesus Christus] wandeln.“⁶²⁵ Er fügt an, dass sie diesen Menschen „ein Schatten und Schild“⁶²⁶ waren. Dies weist darauf hin, dass er zumindest den friedlich lebenden Christ*en Toleranz entgegenbringt und sie, da sie den Lehren Jesus, dem Sohn Marias, folgen, auch unter seinem Schutz stehen. Saladin äußert Sir Kenneth gegenüber außerdem, dass die Muslim*innen zwar ebenfalls den Stifter des Christentums, also Jesus Christus, verehren, sie aber „die Lehren verdammen, die eure Priester [jene des Christentums] aus jener ausgesponnen haben.“⁶²⁷ Dies deutet darauf hin, dass er die christlichen Lehren zwar als fehlgeleitet wahrnimmt, er aber trotzdem anerkennt, dass es auch Gemeinsamkeiten zwischen beiden Religionen gibt und sie sich im Grunde ähneln. Seine Aussage über die Lehren, die die Priester ausgesponnen haben, verweist in diesem Fall vermutlich auf die in arabischen zeitgenössischen Quellen beschriebene Einstellung Saladins, das Christentum sei eine fehlgeleitete, vom Islam überholte Religion.⁶²⁸ Auch in seinem Versuch, Sir Kenneth dazu zu überreden das Lager zu wechseln und sich den Truppen Saladins anzuschließen, verweist Adonbec el Hakim/Saladin ebenfalls auf die religiöse Toleranz, die die Menschen unter der Herrschaft des Sultans erleben. „Saladin bekehrt niemand zum Gesetz des Propheten, ausgenommen die, welche das Gesetz selbst überzeugt.“⁶²⁹ Er fährt damit fort, dass Sir Kenneth weiter in seiner Blindheit bleiben könne, wenn er wolle und keine Angst haben müsse, dass man ihm den Turban um die Stirn binden würde, wenn dies nicht sein Wunsch

⁶²¹ ebd. 17.

⁶²² ebd. 17–18.

⁶²³ vgl. Kapitel 4.3.5.

⁶²⁴ SCOTT, Der Talisman, 22.

⁶²⁵ ebd. 22–23.

⁶²⁶ ebd. 23.

⁶²⁷ ebd. 23.

⁶²⁸ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 89–90; AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15.

⁶²⁹ SCOTT, Der Talisman, 154.

sei.⁶³⁰ Es wird somit im Roman mehrmals ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Saladin ein religiös toleranter Herrscher sei, der auch die Christ*innen schütze und niemanden gegen seinen/ihren Willen zum Übertritt zum Islam zwinge.

Ein weiterer Aspekt der religiösen Toleranz Saladins, der auch Teil der Friedensverhandlungen zwischen Saladin und Richard I. gegen Ende der Kreuzzüge war, ist das Zugeständnis des Sultans, allen die freie Wallfahrt nach Jerusalem zu gewähren.⁶³¹ Der sarazenische Arzt erzählt Sir Kenneth von dieser Absicht Saladins, um ihn von der Ehrenhaftigkeit und Toleranz des Sultans zu überzeugen und ihn dazu zu überreden, sich doch noch Saladin anzuschließen.⁶³² Der sarazenische Arzt beschreibt Saladins religiöse Toleranz sogar als so weitreichend, dass er um des Friedens willens bereit wäre, sich mit einem christlichen „Fräulein“, nämlich einer Verwandten König Richards, namens Lady Edith, zu verheiraten, um den Bund zwischen Frangistan und Asien zu festigen.⁶³³

Und der edle Sultan will in seinem großen Vertrauen zu Richard dem englischen Fräulein alle Freiheiten erlauben, die eure fränkischen Sitten den Frauen gewähren. Er will ihr die freie Übung der Religion gestatten, da es, beim Licht betrachtet, einerlei ist, zu welchem Glauben sich die Weiber bekennen [...]⁶³⁴

Auch diese Aussage weist Parallelen zu den zeitgenössischen Darstellungen Saladins auf, in denen beschrieben wurde, dass es unter seiner Herrschaft keinen Zwang zur Konvertierung zum Islam gab und die nicht-muslimischen Untertanen ihre Religionen weiter ausüben durften.⁶³⁵ Gleichzeitig drückt sich hier allerdings auch eine frauenfeindliche und abwertende Ansicht über die Frauen aus, da diese und deren religiöses Bekenntnis als wenig bedeutend beschrieben werden. Möglicherweise handelt es sich deswegen nicht um eine Schilderung der freien Religionsausübung, die Saladin in seinem Reich gestattet, sondern es soll die Geringschätzung des Sultans gegenüber Frauen veranschaulicht werden.

Neben Beschreibungen des Charakters Saladins zog Sir Walter Scott für seinen Roman auch bedeutende Ereignisse aus dem Leben des Sultans als Inspiration für seine Geschichte heran. So bilden die Ereignisse nach der Schlacht von Hattin die Grundlage für eine Zusammenkunft im Zelt Saladins. In „Der Talisman“ trifft sich Saladin mit dem Erzherzog von Österreich, Richard Löwenherz, Sir Kenneth und dem Templergrößmeister zu Friedensverhandlungen. Wie auch in den zeitgenössischen Quellen beschrieben, reicht er im Roman seinen Gästen eine Schale mit einem kühlen Getränk. Der Großmeister der Templer bekommt den Trank vom

⁶³⁰ vgl. ebd. 154.

⁶³¹ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 293.

⁶³² vgl. SCOTT, Der Talisman, 155.

⁶³³ vgl. ebd. 155.

⁶³⁴ ebd. 156.

⁶³⁵ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15.

Erzherzog gereicht, kommt aber nicht dazu ihn an die Lippen zu führen. „Wie ein Blitz aus der Wolke, so fuhr der Säbel Saladins aus der Scheide. Er schwang sich durch die Luft – und der Kopf des Großmeisters rollte nach der anderen Seite des Zeltes [...]“⁶³⁶. Die Beschreibung basiert auf der Hinrichtung Rainalds von Châtillon nach der Schlacht von Hattin. Die Parallelen zwischen den Darstellungen sind, dass dem Großmeister, wie auch Rainald in den Beschreibungen Ibn Shaddads, von einem der Kreuzfahrerfürsten die Schale mit dem Getränk gereicht wird und nicht von Saladin selbst. Hätte dieser ihm den Trank gereicht und hätte er als Gast von Saladins Speisen gegessen oder getrunken, hätte ihm nach arabischem Brauch das Leben gewährt werden müssen.⁶³⁷ Saladin selbst erklärt Richard Löwenherz, dass er ihn eigentlich nicht selbst entthaupten wollte, aber sich dazu gezwungen sah, da der Großmeister angesetzt hatte aus der Schale zu trinken. „Denn hätte ich ihn aus meiner Schale trinken lassen, wie er es zu tun im Begriff war, wie hätte ich an ihm, ohne den Schandfleck des gebrochenen Gastrechts auf mich zu laden, die gerechte Todesstrafe vollziehen lassen können?“⁶³⁸ Da Saladin ihn aber entthaupte, bevor er die Schale an die Lippen nehmen konnte, stand er ebenso wenig unter dem Schutz dieses Brauchs wie Rainald von Châtillon, der laut der Schilderung Ibn Shaddads nicht durch diese Sitte geschützt wurde, da es nicht der Sultan war, der ihm den Kelch zum Trinken gereicht hatte.⁶³⁹

Es gibt im Roman aber auch einige Unterschiede zu den zeitgenössischen Berichten. Zum einen sind die Besucher in Saladins Zelt seine Gäste und nicht seine Gefangenen. Außerdem befinden sich anstelle König Guidos und Rainalds, Richard Löwenherz, der Erzherzog von Österreich sowie der Templergroßmeister im Zelt. An der Stelle von Rainald von Châtillon wird der Großmeister hingerichtet, womit der Roman sich ebenfalls vor allem von den muslimischen Quellen unterscheidet, in denen erwähnt wurde, dass er der einzige Ordensritter war, der verschont wurde.⁶⁴⁰ Auch der Grund für die Enthauptung des Templergroßmeisters unterscheidet sich von den Begründungen für die Hinrichtung Rainalds, die in muslimischen Quellen berichtet wurden. Er wird nicht aufgrund der Überfälle, die die „Priestersoldaten vom Tempel“⁶⁴¹, womit folglich die Templeritter gemeint sind, auf Handelskarawanen begehen, geköpft, sondern da Saladin erfahren hat, dass der Großmeister des Templerordens Conrad von Montserrat ermordet hatte, um zu verhindern, dass herauskäme, dass der Großmeister und der

⁶³⁶ SCOTT, Der Talisman, 309.

⁶³⁷ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 157; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75.

⁶³⁸ SCOTT, Der Talisman, 311.

⁶³⁹ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75.

⁶⁴⁰ vgl. ebd. 74.

⁶⁴¹ SCOTT, Der Talisman, 230.

Marquis gemeinsam geplant hatten, König Richard zu ermorden.⁶⁴² Von den muslimischen Schilderungen der Hinrichtung Rainalds unterscheidet sich der Roman darin, dass Saladin Ibn Shaddad zufolge Rainald nur den Arm abschlug und seine Männer die Enthauptung durchführten.⁶⁴³ Christliche Zeitgenossen Saladins beschrieben dagegen, dass er Rainald selbst enthauptet haben soll. In ihren Berichten wurden oft die Grausamkeit und Brutalität des Sultans betont, der die Ermordung des fränkischen Fürsten genossen haben soll.⁶⁴⁴ Im Roman wird zwar nicht beschrieben, dass er es genossen habe, die Gelassenheit, die er nach der Enthauptung des Großmeisters an den Tag legt, weist aber durchaus Parallelen zur Kaltblütigkeit auf, die ihm von christlichen Chronisten zugeschrieben wurde. Die Beschreibung, wie er die restlichen Fürsten nach seiner Tat beruhigt, dass sie nichts vor ihm zu fürchten hätten, weisen dagegen mehr Gemeinsamkeiten mit den arabischen als mit den christlichen Überlieferungen auf.⁶⁴⁵ In seinen beruhigenden Worten stimmt er vom Inhalt mit den Schilderungen Ibn Shaddads überein, der ebenfalls beschrieb, dass Saladin dem König nach der Enthauptung Rainalds versichert habe, dass ihm nichts geschehen werde.⁶⁴⁶ Die Bewertung der Hinrichtung des Großmeisters durch den Sultan zeigt ebenfalls Gemeinsamkeiten mit der zeitgenössischen arabischen Wahrnehmung Saladins nach der Schlacht von Hattin. Während christliche Zeitgenossen Saladin als brutalen Mörder und Rainald von Châtillon als Märtyrer darstellten, beschrieben muslimische zeitgenössische Autoren Saladins Tat als gerechtfertigt aufgrund der Verbrechen des fränkischen Fürsten.⁶⁴⁷ Ebenso wird im Roman die Enthauptung des Großmeisters als angebrachte Bestrafung dargestellt und der englische König bezeichnet die Hinrichtung des Templergroßmeisters als „Handlung der Gerechtigkeit“⁶⁴⁸.

Der Sultan wird somit im Roman als einzige muslimische Person auf positive Weise beschrieben, während alle anderen Muslim*innen und auch er selbst, wenn er sich in seinen Verkleidungen als Emir oder als Arzt zeigt, auf negative Weise beschrieben werden. Dies ähnelt der Feststellung Möhrings, dass Saladin in Europa zwar als positives Beispiel für einen „edlen Heiden“ wahrgenommen wurde, er aber trotzdem nicht das negative Bild, welches zu seinen Lebzeiten allgemein vom Islam und den Muslim*innen herrschte, ändern konnte, obwohl er sich gemäß den Geboten und Verboten seiner Religion verhielt.⁶⁴⁹ Auch Sir Walter Scott

⁶⁴² vgl. ebd. 309–310.

⁶⁴³ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75.

⁶⁴⁴ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34.

⁶⁴⁵ vgl. SCOTT, Der Talisman, 309.

⁶⁴⁶ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75.

⁶⁴⁷ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75.

⁶⁴⁸ SCOTT, Der Talisman, 311.

⁶⁴⁹ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 114.

scheint diese negative Ansicht über den Islam und dessen Glaubensangehörige übernommen zu haben und er wollte scheinbar nur Saladin als bemerkenswerte Ausnahme präsentieren.

In seiner Darstellung des Sultans orientierte er sich dabei größtenteils an der Beschreibung des Sultans als Feind und Verfolger der Christenheit, aber gleichzeitig auch an der Darstellung Saladins als ein „edler Heide“, dem selbst seine Feinde, aufgrund seines Umgangs mit ihnen, Achtung gegenüberbringen. Als Feind und Verfolger der Christenheit wird er vor allem durch seine Darstellung als Abkömmling des Teufels dargestellt sowie aufgrund der Beschreibung der Enthauptung des Templergroßmeisters, die zwar nicht in ihrer Gänze der christlichen Beschreibung der Hinrichtung des fränkischen Fürsten Rainald von Châtillon entspricht, sich aber doch eher an den christlichen als an den muslimischen Schilderungen orientiert. Ebenso wird wie in jenen christlichen Quellen, in denen er als Feind der Christenheit beschrieben wurde, seine Ehrenhaftigkeit und seine Treue zu seinem Wort angezweifelt.

Allerdings wird auch die in manchen christlichen Quellen zu findende Beschreibung Saladins als „edler Sarazene“ im Roman immer wieder vorgebracht und mit seiner Ehrenhaftigkeit, seinem Großmut gegenüber seinen Feinden und seiner Treue zu seinen Versprechen begründet. Ebenso bildeten Beschreibungen seiner Großzügigkeit, nicht nur gegenüber seinen eigenen Leuten, sondern auch gegenüber Christ*innen, Teil der christlichen Wahrnehmung Saladins als „edler Heide“. Außerdem wird auch das Thema des christlichen Ritters, der Saladin in jenen christlichen Tugenden unterweisen soll, aufgenommen. Diese Darstellungen mögen zwar gegensätzlich erscheinen, jedoch waren beide Wahrnehmungen des Sultans zu seinen Lebzeiten unter seinen christlichen Zeitgenossen verbreitet. Von Sir Walter Scott wurden beide Bilder in seinem Roman aufgenommen und er lässt sie durch verschiedene Personen ausdrücken.

In „Der Talisman“ werden zwar auch bestimmte Darstellungen Saladins aus arabischen Quellen übernommen, allerdings oft auf eine Weise, die von den zeitgenössischen Beschreibungen abweicht. So wird zwar auf den Vergleich Saladins mit einem Löwen, welcher in den arabischen Überlieferungen als Symbol für seine Kraft und Tapferkeit steht, eingegangen, allerdings wird Saladin entgegen der muslimischen Schilderungen als unterlegener Kämpfer dargestellt. Auch die Beschreibung seiner Religiosität stimmt zwar in Teilen mit den arabischen Quellen überein, die asketische Lebensweise des Sultans, die seinen muslimischen Zeitgenossen zufolge einen Aspekt seiner Gläubigkeit bildete, wird im Roman aber nicht beschrieben, sondern es wird vielmehr der Reichtum des Sultans geschildert. Saladin wird im Roman auch den zeitgenössischen Beschreibungen folgend als toleranter Herrscher, der zwar den Islam als einzige wahre Religion ansieht, trotzdem andere Glaubensrichtungen auch toleriert und niemanden zum Übertritt zwingt, dargestellt. Obwohl in „Der Talisman“ zwar Einflüsse

muslimischen und christlichen Überlieferungen zu finden sind, scheint der Roman somit doch vorwiegend von der christlichen Wahrnehmung Saladins beeinflusst zu sein.

In Bezug auf den Einfluss des Orientalismusdiskurses im Roman lässt sich feststellen, dass die europäischen Figuren vielfach Aussagen treffen, die laut Said den orientalistischen Diskurs ausmachen. Die Personen nehmen eine klare Differenzierung zwischen der europäischen Christenheit und den „ungläubigen Muselmanen“, die den Orient bewohnen, vor.⁶⁵⁰ Sie bezeichnen sie dabei als körperlich unterschiedlich zur europäischen Bevölkerung und die Oriental*innen werden in Hinblick auf den Körperbau, aufgrund ihrer schmaleren Gestalt, als fremdartig, aber auch als körperlich unterlegen angesehen. So lässt die Beschreibung Saladins in jeder seiner Verkleidungen beziehungsweise auch in seinem Auftreten als er selbst orientalistische Elemente erkennen. In seiner Maskerade als Emir wird beschrieben, seine Zähne „glichen an Schönheit dem Elfenbein seiner Wüste“⁶⁵¹ und seine Leibesbildung wird mit seinem halbmondförmigen Säbel „mit seiner schmalen und leichten, aber blanken und scharfen Damaszenerklinge“⁶⁵² verglichen. Auch wird beschrieben, dass er als schön bezeichnet werden könnte, „ungeachtet seines schmalen Vorderkopfes und seiner wenigstens nach europäischen Schönheitsbegriffen allzugroßen Magerheit des Körpers“⁶⁵³. Er wird zwar als ernst beschrieben, er lege aber auch ein zwanghaftes Verhalten an den Tag, welches sich „Männer von hitzigem, cholerischem Temperament zur Bewachung ihrer angeborenen Heftigkeit auflegen“⁶⁵⁴.

Ein weiterer Aspekt des Orientalismusdiskurses, der im Zuge der Differenzierung zwischen Europäer*innen und Oriental*innen im Roman aufgenommen wird, ist das Überlegenheitsgefühl des Westens gegenüber dem Osten.⁶⁵⁵ Im Vergleich zwischen dem Körperbau des Ritters vom Leoparden und des sarazenischen Emirs, lässt sich ein westlicher, eurozentrischer Blick auf den muslimischen Krieger entdecken. Der Europäer wird dem Orientalen gegenüber eindeutig als überlegen präsentiert. Es wird beschrieben, dass der Sarazene die Stärke seines Gegners bewundert habe und nicht weniger erstaunt über den Körperbau Sir Kenneths war.⁶⁵⁶ Der Emir/Saladin wird dagegen als dem Europäer in körperlicher Hinsicht unterlegen dargestellt. Es wird Sir Kenneths Erstaunen über eine so „schmal und schmächtig gebaute Gestalt“⁶⁵⁷ beschrieben. In diesen Beschreibungen zeigt sich

⁶⁵⁰ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

⁶⁵¹ SCOTT, Der Talisman, 16.

⁶⁵² ebd. 16.

⁶⁵³ ebd. 16.

⁶⁵⁴ ebd. 16–17.

⁶⁵⁵ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

⁶⁵⁶ vgl. SCOTT, Der Talisman, 44.

⁶⁵⁷ ebd. 44.

der Einfluss des orientalistischen Diskurses, da ein Überlegenheitsgefühl der Europäer gegenüber dem Orientalen aufgrund seines Körperbaus vermittelt wird.

Ebenso in seiner Verkleidung als Arzt zeigen sich Merkmale des Orientalismusdiskurses in der Art, wie er beschrieben wird. Die Beschreibung der „Rauheit seines gewöhnlichen Wesens“⁶⁵⁸ verweist auf ein Überlegenheitsgefühl der beschreibenden Person gegenüber dem Orientalen. Er habe nur eine raue, schlichte Persönlichkeit, was dahingehend interpretiert werden könnte, dass ihm die Fähigkeit zu komplexeren Denkprozessen abgesprochen wird. Die Annahme, die Oriental*innen seien im Vergleich zu den Europäer*innen weniger rational und primitiver, bildet einen Aspekt des Orientalismusdiskurses.⁶⁵⁹ Auch die Gestalt des sarazenischen Arztes wird mit dem Aussehen westlicher Männer verglichen. Es wird von der „Einfachheit seines Anzuges und der Unansehnlichkeit seiner Gestalt im Vergleich mit dem langen Prälaten und dem riesigen englischen Baron“⁶⁶⁰ geschrieben, was ebenfalls als Darstellung von Überlegenheit der westlichen Männer im Vergleich zu den Orientalen, wie dies im orientalistischen Diskurs vermittelt wird, angesehen werden könnte.

Aufgrund der angeblichen Unterlegenheit der Oriental*innen gegenüber den Europäer*innen wird im Roman auch durch manche Figuren ausgedrückt, dass es natürlich und moralisch vertretbar sei, sich ihrer als Arbeitskräfte zu bedienen. Auch dieser Aspekt wurde von Said in seiner Analyse des orientalistischen Diskurses identifiziert.⁶⁶¹ Der Erzbischof von Tyrus zeigt diese orientalistische Sichtweise im Hinblick auf den Arzt und die muslimische, „ungläubige“ Bevölkerung im Allgemeinen. Man könne „den Grund ihres [der Muslim*innen] Geduldetseins auf Erden darin finden, daß sie den wahren Christen nützlich sein sollen“⁶⁶². Man könne deswegen die „heidnischen Gefangenen zu Sklaven machen“⁶⁶³. Bereits die ersten Christen hätten sich dem Bischof zufolge nichtbelehrter Heiden bedient.⁶⁶⁴ In diesen Aussagen spiegelt sich der imperialistische Aspekt des Orientalismus wider. Der christliche Westen wird dem heidnischen Osten gegenüber als überlegen angesehen, weswegen es vertretbar, sogar „gesetzmäßig“, sei, die Oriental*innen zu versklaven und sich ihrer zu „bedienen“. Diese Argumentation ähnelt der in England und Frankreich während ihrer imperialistischen Phase verbreiteten Ansicht, dass man aus den besetzten Ländern „produktive Kolonien“ mache.⁶⁶⁵ Sowohl die vom Erzbischof ausgedrückte Meinung als auch die Auffassung in England und

⁶⁵⁸ vgl. ebd. 82.

⁶⁵⁹ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

⁶⁶⁰ SCOTT, Der Talisman, 92.

⁶⁶¹ vgl. SAID, Orientalismus, 43–44.

⁶⁶² SCOTT, Der Talisman, 90.

⁶⁶³ ebd. 90.

⁶⁶⁴ vgl. ebd. 90.

⁶⁶⁵ vgl. SAID, Orientalismus, 42.

Frankreich drückt aus, dass es vertretbar sei, wenn sich der Westen der orientalischen Bevölkerung als Arbeitskräfte bediene.

Obwohl Saladin, wenn er als Sultan auftritt oder erwähnt wird, nicht auf dieselbe Art herabwürdigend beschrieben wird, wie wenn er sich als Emir oder Arzt gekleidet hat, so lässt sich doch in der Darstellung seiner Figur trotzdem der Einfluss des orientalistischen Diskurses beobachten. Der Sultan wird zwar beim Zusammentreffen mit Richard Löwenherz anfangs auf würdigende Weise beschrieben, denn er sei erschienen „mit dem Ansehen und der Haltung eines Mannes, auf dessen Stirn die Natur selbst geschrieben hat – das ist ein König!“⁶⁶⁶, allerdings kommt es im weiteren Verlauf der Verhandlungen zu Vergleichen zwischen den Herrschern, die als vom Orientalismusdiskurs beeinflusst beschrieben werden können, da sie ein Gefühl der westlichen Überlegenheit gegenüber dem Orient vermitteln. Als sich die beiden Herrscher zu Verhandlungen in ein Zelt zurückziehen, wird die Kleidung König Richards beschrieben, die „die Kraft und das Ebenmaß seiner Glieder völlig zeigte, und mit den weiten Gewändern, die die schlanke Gestalt des morgenländischen Herrscher [Saladins] umwallten, einen schneidenden Gegensatz bildeten“⁶⁶⁷. In dieser Beschreibung wird dem orientalischen Diskurs folgend einer Differenzierung zwischen dem europäischen und orientalischen Herrscher vorgenommen und auf ihre Gegensätzlichkeit hingewiesen.⁶⁶⁸ Diese Darstellung weist einen starken Einfluss von der Unterscheidung, die im Orientalismus zwischen der europäischen und der orientalischen Bevölkerung getroffen wird, auf.

In weiterer Folge werden auch die Hände der Herrscher verglichen, wobei die Einflüsse des orientalistischen Diskurses noch deutlicher zu beobachten sind. Es wird beschrieben, dass Saladin die Form und Muskelkraft der Hand des englischen Königs betrachtete und „sie mit seiner eigenen schlanken, mageren und weniger fleischigen und nervenreichen Hand verglich“⁶⁶⁹. In dieser Beschreibung zeigt sich, dass der Sultan dem englischen König als körperlich unterlegen präsentiert werden soll, womit sich die im Orientalismus vermittelte Ansicht einer westlichen Überlegenheit und einer damit verbundenen orientalischen Unterlegenheit in dieser Szene widerspiegelt.⁶⁷⁰ Auch Thomas de Vaux drückt in dieser Szene aus, dass er Saladin dem englischen König als unterlegen ansieht, indem er meint, es würde lange dauern, bis der Sultan mit seinen „langen Affenfingern“⁶⁷¹ einen solch kräftigen Schwertstreich wie Richard vollführen könne. In diesen abwertenden Beschreibungen wird der

⁶⁶⁶ SCOTT, Der Talisman, 283.

⁶⁶⁷ ebd. 285.

⁶⁶⁸ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

⁶⁶⁹ SCOTT, Der Talisman, 286.

⁶⁷⁰ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

⁶⁷¹ SCOTT, Der Talisman, 286.

Sultan nicht nur als unterlegen, sondern vielmehr als primitiv und sogar als primatenähnlich beschrieben.

Auch zwischen den Schwestern der Herrscher wird auf dieselbe Weise eine Unterscheidung vorgenommen. Der Säbel Saladins wird als „krumme und schmale Klinge, die nicht wie das Schwert des Franken glänzte, sondern von einer dunkelbrauen Farbe war“⁶⁷². Somit werden auf verschiedenen Ebenen Differenzierungen zwischen dem europäischen und dem orientalischen Herrscher gezogen, wobei auf die Fremdartigkeit Saladins hingewiesen wird und gleichzeitig Richard Löwenherz sowohl in Bezug auf sein Aussehen als auch was seine Waffe angeht, als überlegen präsentiert wird, während der Sultan dagegen mittels Tiervergleiche herabgewürdigt wird. Obwohl Saladin somit zwar immer wieder auf positive Weise beschrieben und sein Charakter gelobt wird, werden trotzdem über ihn auch Aussagen getätigt, die dem orientalistischen Diskurs zugeordnet werden können. Auch wenn er unter den Muslim*innen als positives Beispiel herauszustechen scheint, wird er von den christlichen Figuren als fremdartig und ihnen unterlegen bezeichnet. Sein Aussehen wird als befremdend beschrieben und besonders im Vergleich mit dem englischen König Richard wird er als unterlegen dargestellt.

Auch die Antwort Sir Kenneths auf die Erwähnung, dass Saladin um des Friedens willen bereit wäre, sich mit einer Christin zu verheiraten, zeigt, dass im Roman der Westen und der Osten nicht als gleichwertig angesehen werden und dass die europäischen Figuren sich den Oriental*innen gegenüber überlegen fühlen:

„Was!“ sagte Sir Kenneth, „wagst du zu glauben, Muselman, daß Richard seine Verwandte, eine hochgeborene und tugendhafte Prinzessin, dazu hergeben werde, um im besten Fall die erste Beischläferin im Harem eines Ungläubigen zu sein? Wisse, Hakim, der geringste christliche Edelmann würde für sein Kind eine so glänzende Schande verschmähen.“⁶⁷³

Es wird damit im Roman ausgedrückt, dass sich der Westen als dem Osten überlegen fühlt und einen Orientalen nicht als würdig ansieht, um eine westliche Frau zur Gattin zu erhalten. Außerdem lässt sich hierin die stereotypische westliche Wahrnehmung der Behandlung der Frauen im Orient beobachten. Ihr wird jegliche Individualität genommen und sie wird zu einem Objekt der sexuellen Lust im Harem des Mannes.⁶⁷⁴

Als ein weiterer möglicher Einfluss des Orientalismusdiskurses auf die Darstellung der Muslim*innen im Roman könnte die Beschreibung, dass sie im Laufe der Kämpfe mit den Kreuzfahrern deren christliche Werte und die Ritterlichkeit übernommen hätten, angesehen werden. Diese Beschreibung könnte eine Bezugnahme auf die im orientalistischen Diskurs

⁶⁷² ebd. 286–287.

⁶⁷³ ebd. 156.

⁶⁷⁴ vgl. SCHMITZ, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, 44.

vermittelte Ansicht, dass der Westen „sein Bestes“, in diesem Fall die christlichen Werte und das Verständnis von ritterlichem Verhalten, in den Orient bringen würde und dass die Oriental*innen davon profitieren würden.⁶⁷⁵ Allerdings könnte es sich auch um eine Bezugnahme Sir Walter Scotts auf das Thema des christlichen Ritters, der Saladin in den christlichen Tugenden und der Ritterlichkeit unterweist, handeln.⁶⁷⁶ In diesem Fall wäre diese Stelle eher als intendierte Fiktion und als Rückgriff auf zeitgenössische Überlieferungen zu interpretieren und weniger als Einfluss des orientalistischen Diskurses.

Auch im Hinblick auf den Islam zeigen sich die Einflüsse des Orientalismusdiskurses. Im orientalistischen Diskurs wird er vielfach als fremdartig und nicht zu Europa gehörend dargestellt, als rückständige Religion, die für Terror und Barbareien steht.⁶⁷⁷ Auch im Roman wird der Islam als fremd und rückständig beschrieben, als Religion des Dämonischen, deren Gläubige vom Teufel selbst abstammen.⁶⁷⁸ Auch diese Darstellung des Islam und der Muslim*innen im Roman kann als durch den Orientalismusdiskurs beeinflusst bezeichnet werden.

Es reicht allerdings nicht einfach nur die Ebene der Äußerungen von Figuren im Roman zu analysieren, um identifizieren zu können, ob das Werk als vom orientalistischen Diskurs beeinflusst bezeichnet werden kann. Auch die Erzählperson muss in Betracht gezogen werden. Betrachtet man diese Ebene, so scheint die Erzählinstanz aus christlicher bzw. europäischer Perspektive heraus zu berichten. Darauf lässt sich schließen, da in jedem Kapitel christliche Personen die Protagonisten des Geschehens sind und ihre Gedanken und Gefühle genau beschrieben werden, während die muslimischen Personen dagegen Nebenpersonen sind und die Erzählperson nicht näher auf deren innere Lebenswelt eingeht. Auch die Beschreibungen der muslimischen Figuren, spiegeln Aspekte des orientalistischen Diskurses wider und lassen darauf schließen, dass im Roman eine europäische Sichtweise auf die orientalische Bevölkerung vermittelt wird. In Aussagen wie „sich auf morgenländische Art tief verbeugend“⁶⁷⁹ oder „denn die Morgenländer lieben nicht den schnellen Wechsel der Gemütsstimmungen und betrachten lautes Lachen in fast allen Fällen als den Mann entwürdigend und nur Weibern und Kindern zustehend“⁶⁸⁰ zeigt sich die von Said kritisierte verallgemeinernde Darstellung des „Orients“ im Roman.⁶⁸¹ Diese Beschreibungen sind nicht

⁶⁷⁵ vgl. SAID, Orientalismus, 42.

⁶⁷⁶ vgl. Kapitel 4.3.4.3.

⁶⁷⁷ vgl. SAID, Orientalismus, 71.

⁶⁷⁸ SCOTT, Der Talisman, 33; ebd. 36.

⁶⁷⁹ ebd. 179–180.

⁶⁸⁰ ebd. 180.

⁶⁸¹ vgl. SAID, Orientalismus, 84–85.

nur vom Orientalismusdiskurs beeinflusst, sondern weisen außerdem auch frauenfeindliche Ansichten auf. Es wird von der Erzählinstanz somit undifferenziert von einer Art, wie sich alle im Orient lebenden Menschen benehmen und wie sie über gewisse Gefühle, in diesem Fall Gemütswechsel und Lachen, denken, gesprochen.

Auch in der Bezeichnung der Figuren, sowohl der christlichen als auch der muslimischen, zeigt sich eine europäische, christliche Perspektive der Erzählinstanz. Während die christlichen Personen allesamt durchgehend mit ihrem Namen, Sir Kenneth, Thomas de Vaux, Richard Löwenherz, oder mit ihrer Stellung, König, Ritter, Prälat etc., beschrieben werden, werden die muslimischen Figuren vergleichsweise selten mit ihrem Namen oder ihrer Stellung genannt, sondern sie werden als der „Sarazene“⁶⁸², der „Heide“⁶⁸³, der „Ungläubige“⁶⁸⁴, der „Muselmann“⁶⁸⁵ etc. bezeichnet. Durch die Auslassung ihrer Namen werden sie gewissermaßen ihrer Individualität beraubt und als Teil einer Gruppe dargestellt. Auch dies wurde von Said als ein Aspekt des Orientalismus identifiziert. Er beschreibt, dass im orientalistischen Diskurs die im Orient lebenden Menschen nicht differenziert betrachtet würden, sondern zu einer Gruppe zusammengefasst würden.⁶⁸⁶

Neben dieser Verallgemeinerung der orientalischen Figuren grenzt die Erzählinstanz mit dieser Erzählstrategie die europäischen, christlichen Figuren von den muslimischen Figuren außerdem ab und schafft somit die von Said kritisierte Trennung zwischen „uns“ und den „Anderen“.⁶⁸⁷ Die christlichen Personen werden individualisiert, sie werden mit ihren Namen bzw. ihrer Stellung genannt und es werden auch ihre Gedanken und Gefühle beschrieben. Die Muslim*innen dagegen werden als fremdartig und von der christlich-europäischen Bevölkerung differenziert dargestellt und ausgesgrenzt. Vor allem Ausdrücke wie „Ungläubiger“ oder „Heide“ deuten darauf hin, dass die muslimischen Figuren von der Erzählinstanz als Außenseiter, die aufgrund ihres Glaubens außerhalb der christlichen Zivilisation Europas stehen, angesehen werden. Die Erzählinstanz stellt in ihren Beschreibungen nicht nur die Muslim*innen als fremd und andersartig dar, sondern auch deren Religion und religiöse Praktiken, womit sie auch hierbei dem orientalistischen Diskurs folgt, in welchem laut Said der Islam als fremdartige, rückständige und gefährliche Religion dargestellt wird.⁶⁸⁸ Wenn die Erzählinstanz beschreibt, dass der Emir „sein heidnisches Gebet“⁶⁸⁹ murmle

⁶⁸² SCOTT, Der Talisman, 9.

⁶⁸³ ebd. 9.

⁶⁸⁴ ebd. 10.

⁶⁸⁵ ebd. 11.

⁶⁸⁶ vgl. SAID, Orientalismus, 84–85.

⁶⁸⁷ vgl. ebd. 52.

⁶⁸⁸ vgl. ebd. 71.

⁶⁸⁹ SCOTT, Der Talisman, 44.

und Sir Kenneth sich „der verunreinigenden Nähe des Ungläubigen“⁶⁹⁰ entziehen würde, so gibt dies einen starken Hinweis darauf, dass sich die Erzählinstanz selbst von den Muslim*innen und ihren religiösen Praktiken distanziert und sie als andersartig und fremd darstellen will.

Dass die Erzählperson die arabische Bevölkerung als fremdartig und unvollkommen darstellen möchte, lässt sich auch an den Beschreibungen des Gefolges Saladins erkennen. Die Erzählinstanz beschreibt die „häßlichen Schwarzen, welche den Harem bewachen, und deren Mißgestalt durch den Reichtum ihrer Kleidung noch schrecklicher wird“.⁶⁹¹ Saladins Gefolgsleute werden als mit Haicks bedeckte wilde Gestalten⁶⁹², „die Gesichter von der Sonne verbrannt, die Zähne weiß wie Elfenbein“⁶⁹³ mit unter dem „Turban wild und feurig hervorglänzenden, schwarzen Augen“⁶⁹⁴ und „im allgemeinen einfache[r], fast geringe[r] Kleidung“.⁶⁹⁵ Diese Beschreibungen der Erzählinstanz sind ein deutlicher Hinweis auf die im orientalistischen Diskurs präsente Wahrnehmung der „Oriental*innen“ als fremdartig. Außerdem werden sie als primitiv dargestellt, worauf unter anderem die Beschreibung der Edelleute als „wilde Gestalten“ und die Erwähnung ihrer „einfachen, fast geringen Kleidung“ hinweist.

Ein weiterer Aspekt des Orientalismusdiskurses, der sich im Roman beobachten lässt, ist die Mystifizierung des Orients.⁶⁹⁶ Er wird als Ort dargestellt, an dem magische Dinge möglich sind und die mystischen Aspekte scheinen für die dort lebenden Menschen auch nichts Außergewöhnliches zu sein. Saladin vertraut auf die Aussage eines mystischen Wesens, eines Zwerges, dass der Großmeister der Templer zusammen mit dem Marquis von Montserrat eine Verschwörung gegen Richard Löwenherz geplant hat und der Templergrößmeister Conrad von Montserrat dann ermordet hat, um zu verhindern, dass die Verschwörung enttarnt wird. Es gibt außerdem einen magischen Talisman, der dazu in der Lage ist, jede Krankheit zu heilen. Außerdem scheint dieser Talisman im Orient oder in der Hand eines Orientalen besser seine Wirkung zu entfalten, „denn obgleich durch ihn viele Heilungen in Europa geschahen, so erreicht doch keine derselben an Erfolg und Berühmtheit die, welche der Sultan verrichtet hatte.“⁶⁹⁷ Doch auch wenn Sir Walter Scott somit eine Darstellung des Orients als einen Ort der Magie und Mystik schafft, der sich von Europa zu unterscheiden scheint, wodurch man seine

⁶⁹⁰ ebd. 44.

⁶⁹¹ ebd. 283.

⁶⁹² vgl. ebd. 284.

⁶⁹³ ebd. 284.

⁶⁹⁴ ebd. 284.

⁶⁹⁵ ebd. 284.

⁶⁹⁶ vgl. SAID, Orientalismus, 64.

⁶⁹⁷ SCOTT, Der Talisman, 313.

Beschreibungen als vom orientalistischen Diskurs beeinflusst bezeichnen könnte, müssen auch die Einwände gegen Saids Theorien mit in Betracht gezogen werden. Wie in der Kritik an Saids Orientalismuskonzept angemerkt wird, ist es mitunter schwierig, ein belletristisches Werk hinsichtlich dessen zu unterscheiden, ob es von orientalistischen Ansichten und falschen Annahmen geprägt ist oder ob die Fiktionalität und Mystifizierung in den Darstellungen bewusst gewählt wurden.⁶⁹⁸ Dennoch können in Bezug auf Sir Walter Scotts Roman „Der Talisman“ vielfach Aspekte des orientalistischen Diskurses, wie die Ablehnung des Islam, das Überlegenheitsgefühl des Westens gegenüber dem Osten, die Differenzierung zwischen der westlichen und der östlichen Zivilisation, finden, weswegen man das Werk durchaus als vom Orientalismus beeinflusst bezeichnen kann.

6.2 Darstellung Saladins in Jan Guillous „Der Kreuzritter. Verbannung“ (2009)

„Der Kreuzritter. Verbannung“ ist der zweite Teil der Götaland-Triologie des schwedischen Journalisten und Romanautors Jan Guillou. Der 2009 erschienene Roman gibt die Geschichte des Kreuzritters Arn zu Zeiten des Dritten Kreuzzuges wieder. Für seine Bücher und Artikel besuchte der Autor wiederholt die arabische Welt und er ist bekannt für seine Unterstützung der palästinensischen Bevölkerung und seiner Kritik an Israel.⁶⁹⁹

Der Roman beginnt damit die Motivation Saladins für seine Taten im Verlauf der Geschichte darzulegen. Als Ziel des Sultans wird die Eroberung Jerusalems und die Vertreibung der Christ*innen aus der Heiligen Stadt beschrieben. Es wird in einem Prolog berichtet, wie die Kreuzfahrer Jerusalem eroberten, die muslimische Bevölkerung ermordeten und die Al-Asqa-Moschee zum Quartier und Stall der Tempelritter wurde. Daraufhin habe Saladin den heiligen Schwur geleistet, die Stadt von den Franken zurückzuerobern.⁷⁰⁰ Mit dem Satz „In der christlichen Welt und in unserer Sprache ist dieser Mann unter dem Namen Saladin bekannt.“⁷⁰¹, wird bereits zu Beginn des Romans darauf hingewiesen, dass er aus christlicher, europäischer Sicht geschrieben ist. Trotzdem folgt die Darstellung Saladins im Prolog eher den Beschreibungen des Sultans in arabischen, zeitgenössischen Quellen. Saladin wird hierbei als Verteidiger des muslimischen Glaubens und der heiligen Stätten der Muslim*innen gegen die Kreuzfahrer präsentiert und er wird nicht wie in christlichen Quellen als Feind und Verfolger der Christenheit beschrieben.⁷⁰² Dies geschieht erst in späteren Kapiteln. So bezeichnet ihn der

⁶⁹⁸ vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 602.

⁶⁹⁹ vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Jan_Guillou (14.02.2020);

https://en.wikipedia.org/wiki/Jan_Guillou#Crusades_trilogy (15.12.2020).

⁷⁰⁰ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 8–9.

⁷⁰¹ ebd. 9.

⁷⁰² vgl. Kapitel 4.3.1; Kapitel 4.3.2.

Tempelritter Arn als „den schlimmsten aller Feinde“⁷⁰³ und er sei der Einzige ihrer Feinde, den die Kreuzfahrer wirklich zu fürchten hätten⁷⁰⁴. Ebenso bezeichnet der Meister von Jerusalem Saladin in einem Gespräch mit Arn als den „größten Feind der Christenheit“⁷⁰⁵. Saladin wird im Roman auch mit anderen muslimischen Herrschern, die ebenfalls in christlichen Quellen als erbitterte Feinde des Christentums dargestellt wurden, verglichen und er wird unter allen Feinden des Christ*innen als der schlimmste beschrieben:

Von nun an hatten die Christen einen Feind, der furchtbarer war als alle Männer, die bisher Schrecken und Zerstörung bereitet hatten und aus vielen Schlachten siegreich hervorgegangen waren, ohne den Krieg jedoch jemals gewinnen zu können, Männer wie Zinki und Nur ad-Din. Keiner von diesen sarazischen Heerführern hatte sich mit dem Mann messen können, der jetzt das Kommando übernommen hatte, Saladin.⁷⁰⁶

Die Gefahr, die Saladin und seine Truppen dem Protagonisten zufolge für die Stadt Jerusalem und ihre christlichen Einwohner*innen darstellen, drückt der Templer Arn in einem Absatz aus, in welchem er meint, es sei seine Absicht, „Saladin so lange wie möglich in Gaza aufzuhalten. Dadurch sollten Jerusalem und das Heilige Grab von den Ungläubigen gerettet werden.“⁷⁰⁷ Die Gefahr, die der Sultan für die Christ*innen im Heiligen Land darstellt, wird im Roman auch dadurch hervorgehoben, dass die Großmeister des Johanniter- und des Templerordens zusammen mit dem Patriarchen von Jerusalem auf eine Reise gehen, um die deutschen, französischen und englischen Herrscher um Unterstützung gegen Saladin zu bitten. Sie benötigen Hilfe aus Europa, „da Saladin kein Gegner war wie seine Vorgänger.“⁷⁰⁸ Auch damit stimmt der Roman mit den christlichen Quellen überein, in denen diese Herrscher ebenfalls aufgrund der Notsituation der Christenheit im Heiligen Land nach den Siegen Saladins um Hilfe gebeten wurden.⁷⁰⁹ Obwohl er als ihr größter Feind beschrieben wird, wird im Roman aber auch auf die Anerkennung, die dem Sultan mitunter von seinen christlichen Gegnern entgegengebracht wurde, hingewiesen. Arn zufolge sei Saladin „ein erstklassiger Feind“⁷¹⁰ und er beschreibt den möglichen Angriffsplan des Sultans als kühn, aber auch als logisch⁷¹¹. Auch sein Ordensbruder Arnoldo do Torroja meint, dass „Saladin weiß, dass wir ihn kennen und wissen, wie er normalerweise denkt, und tut deshalb etwas vollkommen Unerwartetes“⁷¹². Beide drücken damit gewissermaßen ihre Achtung vor Saladins Scharfsinnigkeit aus, wie dies

⁷⁰³ GUILLOU, Der Kreuzritter, 49.

⁷⁰⁴ vgl. ebd. 50

⁷⁰⁵ ebd. 105

⁷⁰⁶ ebd. 114.

⁷⁰⁷ ebd. 182.

⁷⁰⁸ ebd. 419.

⁷⁰⁹ vgl. COLE, Christian perceptions, 10–11; ebd. 16–17.

⁷¹⁰ GUILLOU, Der Kreuzritter, 110.

⁷¹¹ vgl. ebd. 110.

⁷¹² ebd. 110.

beispielsweise auch Wilhelm von Tyrus, trotz seiner eigentlich ablehnenden Haltung gegenüber dem Sultan, tat.⁷¹³

Das erste Kapitel ist aus der Sicht Saladins geschrieben, auch wenn dies zu Anfang für den/die Leser*in nicht sofort ersichtlich ist, da der Autor den Namen Jussuf für ihn verwendet. In seiner Darstellung des Sultans greift Jan Guillou zwei Aspekte der Ritterlichkeit Saladins, wie sie in arabischen Quellen beschrieben wurde, auf. Zunächst beschreibt er die Religiosität Saladins.⁷¹⁴ Wie in den muslimischen Beschreibungen wird der Sultan als gottesfürchtig dargestellt, der in Notsituationen zu Allah betet und auf dessen Beistand vertraut. Auch wird er, wie in den arabischen Quellen dargestellt, als Liebling Gottes beschrieben, der von diesem aber mitunter auch auf die Probe gestellt wird. Während in den zeitgenössischen muslimischen Schilderungen seine Niederlagen als Bewährungsproben angesehen wurden, wird im Roman die Todesgefahr, in der er sich auf der Flucht vor sechs Räubern befindet, als eine Prüfung seines Glaubens an Gott beschrieben.⁷¹⁵ Als er auf der Flucht auf zwei weitere Gegner, einen Templer und seinen Schildknappen trifft, wird ein weiteres Element aus den muslimischen Darstellungen Saladins aufgegriffen, nämlich seine Tapferkeit. Er stellt sich den Feinden zum Kampf und er „empfand keine Angst, sondern nur die kalte Erregung der Todesnähe“⁷¹⁶. Diese wenden sich aber nicht gegen Saladin und seine beiden Begleiter, sondern greifen die sechs Räuber an und besiegen sie.⁷¹⁷

Nach Ende des Kampfes soll vermutlich auf einen weiteren Aspekt der Ritterlichkeit Saladins, nämlich seine Großzügigkeit, angespielt werden.⁷¹⁸ Der Sultan bietet dem Templer hundert Dinare in Gold als Dank für die Rettung vor den Räubern an und es wird beschrieben, dass er „fand, dass er jetzt wie ein König gesprochen hatte und noch dazu wie ein überaus großzügiger, wie es Königen eben geziemt“⁷¹⁹. Großzügigkeit wird somit als eine für ihn selbstverständliche Eigenschaft, auch aufgrund seiner Position als Herrscher, dargestellt. Es wird aber im Roman nicht nur seine Großzügigkeit gegenüber seinen Feinden, sondern auch gegenüber seinen eigenen Leuten beschrieben. Bei der Belagerung der Stadt Gaza wird erzählt, dass die Verteidiger erwartet hätten, dass der eine oder andere ehrgeizige Emir voreilig angreifen würde,

⁷¹³ vgl. HILLENBRAND, The Evolution of the Saladin Legend in the West, 2; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 111–112.

⁷¹⁴ vgl. Kapitel 4.3.3.5.

⁷¹⁵ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 10–11.

⁷¹⁶ ebd. 11.

⁷¹⁷ vgl. ebd. 12.

⁷¹⁸ vgl. Kapitel 4.3.3.4.

⁷¹⁹ GUILLOU, Der Kreuzritter, 19.

um seine Kühnheit zu beweisen und „sich für diese später von Saladin reich belohnen zu lassen“⁷²⁰

Auch im späteren Verlauf des Romans wird die Großzügigkeit des Sultans noch einmal aufgegriffen. Nachdem er den in der Schlacht von Hattin verwundeten Arn in Damaskus gesund pflegen lassen hat, schickt Saladin seinen Bruder mit dem Befehl zum Templer, dass Arn sich ein neues Schwert am Basar aussuchen solle und „möglichst das schönste und wertvollste, das er finden könne.“⁷²¹ Mit dieser Aufmerksamkeit möchte er sich bei Arn für ein Geschenk bedanken, welches dieser ihm zuvor gemacht hat, indem er ihm das für Muslime wertvolle „Schwert des Islam“ zukommen ließ. Saladin zufolge sei das Schwert dafür verantwortlich, dass er dazu in der Lage war, die christlichen Truppen zu besiegen und die muslimische Bevölkerung unter sich zu vereinigen.⁷²² Dieses „Schwert des Islam“ könnte eine Bezugnahme auf das weiße Schwert Saladins sein, welches von den muslimischen Chronisten als Symbol für seine Tapferkeit und seine kriegerischen Fähigkeiten stand, aber auch für den Sieg des Islam über das Christentum.⁷²³ Ebenso wie in den arabischen Quellen scheint dem Schwert im Roman eine besondere Kraft zugeschrieben zu werden, die es Saladin erlaubt, siegreich über seine Feinde zu sein.

Ein weiterer Aspekt, der den arabischen Quellen zufolge Teil von Saladins Ritterlichkeit bildete, war, dass Saladin treu zu seinem Wort stand und sich seine Feinde auch auf seine Treue zu seinen Eiden verlassen.⁷²⁴ Auch im Roman wird diese Darstellung des Sultans aufgegriffen. Als er den Templer und seinen Knappen zum Abendessen einlädt, verlangt dieser das Wort Saladins, dass weder er noch seine beiden Begleiter ihre Waffen gegen die beiden christlichen Ritter erheben würden. Saladin gibt ihm sein Wort „beim wahren Gott und seinem Propheten“⁷²⁵ und fragt den Kreuzritter, ob er auch dessen Wort darauf habe. Auch dieser gibt daraufhin sein Wort und sie vereinbaren einen Treffpunkt zum Abendessen, bevor sie sich voneinander verabschieden.⁷²⁶ Nachdem die christlichen Ritter verschwunden sind, fragt einer der Begleiter Saladins, sein Bruder, ob man dem Wort des Templers trauen könne, woraufhin der andere Begleiter erwähnt: „[...] auf das Wort dieses Mannes können wir uns verlassen wie er sich auf das Eures Bruders.“⁷²⁷ Auch der Templer drückt sein Vertrauen in das Wort Saladins aus und sagt, er sei „der Einzige unserer Feinde, der dafür bekannt ist, dass er immer sein Wort

⁷²⁰ ebd. 171.

⁷²¹ ebd. 511.

⁷²² vgl. ebd. 521–522.

⁷²³ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 13.

⁷²⁴ vgl. Kapitel 4.3.3.2.

⁷²⁵ GUILLOU, Der Kreuzritter, 20.

⁷²⁶ vgl. ebd. 2021.

⁷²⁷ ebd. 22.

hält.“⁷²⁸ Diese Aussagen zeigen das Vertrauen, dass sowohl die christliche als auch die muslimische Seite in Saladins Treue zu seinem Wort haben.

Außerdem spielt die Aussage des zweiten Gefährten Saladins, dass man dem Wort des Templers ebenso wie dem Saladins vertrauen könne, eventuell auf den Umstand an, dass Saladin nach dem Eidbruch Guidos von Lusignan nur mehr dem Wort der Tempelritter traute.⁷²⁹ Die Treue der Templer zu ihren Eiden zeigt sich auch im Gespräch zwischen Arn und dem Meister von Jerusalem. Auf die Frage des Meisters von Jerusalem, wieso Arn mit Saladin gegessen habe und der Sultan noch am Leben sei, antwortet dieser, dass er Saladin sein Wort gegeben habe, nicht seine Waffen gegen ihn zu erheben und dass der Sultan denselben Eid geleistet habe. Arn fragt daraufhin den Meister, wie dieser gehandelt hätte, hätte er Saladin sein Wort gegeben, nicht seine Waffen gegen ihn zu erheben und der Meister von Jerusalem antwortet ihm, dass er auch nicht anders hätte handeln können, wenn er sein Wort gegeben hätte und er bestätigt Arn darin, dass dieser sein Wort als Templer gehalten habe.⁷³⁰ Im Roman wird aber auch aus christlicher Perspektive beschrieben, wieso Verträge mit den Sarazenen nicht bindend seien, wodurch auch darauf eingegangen wird, wieso Saladin den Schwüren der Kreuzfahrer schließlich nicht mehr vertraute. Es wird beschrieben, es gäbe Christen, die behaupten würden, dass es „zwischen Gläubigen und Ungläubigen ohnehin keinen Verrat geben könne. Ein Ehrenwort den Ungläubigen gegenüber sei nämlich wertlos und ungültig.“⁷³¹ Auch König Guy de Lusignan und der Templergrößmeister Gérard de Ridefort drücken im Roman diese Haltung aus und meinen, dass „ein Eid den Ungläubigen gegenüber keine Gültigkeit besäße.“⁷³² Dass Saladin durch den Eidbruch des Königs das Vertrauen in die christlichen Schwüre verloren hat, drückt er Arn gegenüber aus.

Er meinte ein Ehrenwort bedeute nur, dass es auch eine Ehre zu verteidigen gebe, so einfach sei das. Als er König Guy ohne Lösegeld freigelassen habe, habe er von diesem gefordert, das Heilige Land zu verlassen und nie mehr eine Waffe gegen die Rechtgläubigen zu erheben. König Guy hatte ganz selbstverständlich auf seine Bibel, seine Ehre und verschiedene Heilige geschworen. Und ebenso selbstverständlich hatte er wenig später seinen Eid gebrochen [...]⁷³³

Saladin wird somit aufgrund seiner Worttreue im Roman als ehrenhafter dargestellt als die christlichen Fürsten, die es nicht für notwendig erachteten, sich an ihre Eide zu halten.

Ein Aspekt, der sowohl in christlichen als auch muslimischen Beschreibungen Saladins zu finden ist und der auch in diesem Roman teilweise aufgenommen wird, ist die Haltung Saladins gegenüber den Tempelrittern und den Johannitern. Im Roman wird ebenso wie bei Ibn al-Athir

⁷²⁸ ebd. 49.

⁷²⁹ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 118–119.

⁷³⁰ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 105–107.

⁷³¹ ebd. 188.

⁷³² ebd. 516.

⁷³³ ebd. 536.

darauf eingegangen, dass Saladin diese beiden Orden als die schlimmsten Gegner unter den Franken wahrnahm.⁷³⁴ Anders als in der Beschreibung der Hinrichtung der Mönchsritter nach der Schlacht von Hattin, die Ibn al-Athir damit begründet, dass Saladin dadurch möglichst viele Muslim*innen vor diesen Rittern schützen wollte, wird im Roman aber erzählt, dass die Ordensregeln verbieten würden, dass gefangen genommene Ordensbrüder freigekauft würden. „Ein gefangener Johanniter oder Templer war also wertlos, und deshalb konnte man ihn ebenso gut töten.“⁷³⁵ Während bei Ibn al-Athir somit der Schutz der muslimischen Bevölkerung vor den feindlichen Kämpfern im Vordergrund stand, wird es in „Der Kreuzritter“ so dargestellt, als wäre Saladin nur am Lösegeld für seine gefangenen Feinde interessiert, weswegen sie getötet würden, wenn für sie keines zu erwarten war. Vor allem die Bezeichnung der gefangenen Mönchsritter als „wertlos“ und dass man sie „ebenso gut töten“ könne, da es kein Lösegeld für sie gebe, entspricht somit eher den christlichen Beschreibungen Saladins, die ihn in ihren Schilderungen der Ereignisse nach der Schlacht von Hattin als kalt und grausam seinen Feinden gegenüber darstellten.⁷³⁶

Auch nach der im Roman beschriebenen Schlacht von Marj Anuj 1179 wird beschrieben, dass Saladin normalerweise alle Johanniter und Templer köpfen ließ, da es für sie kein Lösegeld gab und sie „die besten Ritter der Christenheit“⁷³⁷ seien. Damit wird möglicherweise wiederum auf Ibn al-Athirs Beschreibungen Bezug genommen, dass Saladin die Mönchsritter enthaupten ließ, um die muslimische Bevölkerung vor ihnen zu schützen.⁷³⁸ Im Roman wird erzählt, dass Saladin in der Schlacht bei Marj Anuj den Großmeister der Templer gefangen nahm und ebenso wie in den zeitgenössischen, muslimischen Quellen lässt er auch im Roman den Templergrößmeister anfangs am Leben.⁷³⁹ Der Großmeister weigert sich aber, sich gegen Lösegeld freizukaufen oder gegen eine Anzahl gefangener Sarazenen eingetauscht zu werden und „er starb wenig später unter unklaren Umständen“⁷⁴⁰. Auch diese Beschreibung richtet sich wieder eher nach den christlichen, zeitgenössischen Beschreibungen Saladins und stellt ihn als berechnend und kaltblütig dar.⁷⁴¹ Solange er sich von seinen Gefangenen Mehrwert erhofft lässt er sie am Leben, sobald sich aber herausstellt, dass sie für ihn keinen Nutzen haben, sterben sie, auch wenn im Falle des Templergrößmeisters nicht direkt beschrieben wird, dass Saladin für seinen Tod verantwortlich ist, sondern man es nur vermuten kann.

⁷³⁴ vgl. THORAU, Die Ritterorden im Kampf, 146–147.

⁷³⁵ GUILLOU, Der Kreuzritter, 23.

⁷³⁶ vgl. Kapitel 4.2.1.1.

⁷³⁷ GUILLOU, Der Kreuzritter, 374.

⁷³⁸ vgl. THORAU, Die Ritterorden im Kampf, 146–147.

⁷³⁹ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74.

⁷⁴⁰ GUILLOU, Der Kreuzritter, 374.

⁷⁴¹ vgl. Kapitel 4.2.1.1.

Im Roman wird außerdem nach der Schlacht von Hattin vom Schicksal der gefangengenommenen Johanniter und Templer berichtet. Die Templer und Johanniter müssen sich vor Saladins Siegeszelt am Ufer des Sees Genezareth niederknien und werden daraufhin geköpft. „Saladin weinte vor Glück und dankte Gott, als er dem Beginn der Exekutionen zusah.“⁷⁴² Bei dieser Beschreibung der Hinrichtung der Ordensbrüder orientiert sich der Roman stark an den christlichen Quellen zur Schlacht von Hattin, in denen ebenfalls Saladins Freude an der Enthauptung der Templer und Johanniter beschrieben wurde.⁷⁴³ Es wird auch beschrieben, dass „Saladin sich eine Weile am Anblick der Templer und Johanniter erfreut hatte“⁷⁴⁴, womit ebenfalls die von den christlichen zeitgenössischen Autoren berichtete kaltblütige Freude des Sultans an der Hinrichtung der christlichen Gefangenen aufgegriffen wird.

Die Darstellung Saladins als Herrscher, der anderen Religionen tolerant begegnet, lässt sich im Roman nicht eindeutig feststellen. Über die ägyptischen Mamelucken, die in seinem Heer kämpfen, sagt er, dass unter ihnen „kaum die gläubigsten Mohammedaner zu finden“⁷⁴⁵ seien. Er bezeichnet sie als „mehr oder minder abergläubisch“⁷⁴⁶ und dass sie sich „nur mit den Lippen zum reinen und wahren Glauben“⁷⁴⁷ bekannten. Dies könnte eventuell ein Hinweis darauf sein, dass sie unter seiner Herrschaft gezwungen werden, sich zum Islam zu bekennen, sie sich aber nur zum Schein zum Islam bekennen und ihren eigentlichen Glauben im Geheimen weiter ausüben. Dies würde der Wahrnehmung des Sultans als toleranter Herrscher widersprechen, da es unter ihm den zeitgenössischen Überlieferungen zufolge nämlich zu keinen Zwangsbekehrungen kam.⁷⁴⁸ Saladin drückt im Roman aber auch seine Gedanken aus, dass Gott eventuell wolle, dass „der Mensch mit seinem freien Willen das Ziel seines Erdenlebens“⁷⁴⁹ bestimme „und dass erst das heilige Feuer die Spreu vom Weizen trennen und zeigen würde, wer rechtgläubig und wer ungläubig war“⁷⁵⁰. Dies wäre dagegen ein Hinweis darauf, dass der Sultan im Roman als tolerant gegenüber der Ausübung anderer Religionen dargestellt werden soll, da er glaubt, dass nach dem Tod das Urteil darüber gefällt würde, wer ein gläubiges Leben geführt hat.

⁷⁴² GUILLOU, Der Kreuzritter, 461.

⁷⁴³ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34.

⁷⁴⁴ GUILLOU, Der Kreuzritter, 461.

⁷⁴⁵ ebd. 24.

⁷⁴⁶ ebd. 24.

⁷⁴⁷ ebd. 24.

⁷⁴⁸ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 142.

⁷⁴⁹ GUILLOU, Der Kreuzritter, 25.

⁷⁵⁰ ebd. 25.

Im Roman wird auch darauf eingegangen, dass Saladin nicht nur muslimische, sondern auch jüdische Ärzte in seinem Dienst hatte und auch sein eigener Leibarzt Jude war. Es wird beschrieben, dass den Templer Arn dies nicht besonders erstaunt habe, was eventuell auf die Sonderstellung, die Ärzte in der muslimischen Kultur einnahmen, zurückzuführen ist, weswegen die Beschäftigung christlicher und jüdischer Ärzte, wie von Möhring beschrieben, auch im Roman nicht unbedingt als Zeichen für Saladins religiöse Toleranz angesehen werden kann.⁷⁵¹ Dass Saladins Ziel im Roman nicht, wie in muslimischen und christlichen Quellen beschrieben, der bedingungslose Kampf gegen die Kreuzfahrer und die Ausrottung der Christenheit ist, lässt sich an seinem Wunsch erkennen, den Templer Arn als Ratgeber zu haben, da „bereits genug Christen getötet worden oder in die Flucht getrieben worden“⁷⁵² seien. Arn soll im Dienst des Sultans nicht die Waffen gegen seinen Glaubensangehörigen erheben, sondern das Gegenteil machen.⁷⁵³ Damit sind im Roman vermutlich die Verhandlungen und Waffenstillstände gemeint, die Saladin immer wieder mit den Kreuzfahrern schloss.⁷⁵⁴ Saladin zeigt im Roman auch nach der Eroberung Jerusalems seine Toleranz im Umgang mit den Heiligtümern der Christenheit. Jene, die den Muslim*innen ebenfalls heilig sind, werden zwar mehrere Tage mit Rosenwasser gereinigt und die Kreuze werden von der Al-Asqa-Moschee gerissen, aber die Grabeskirche, die im Islam nicht von Bedeutung ist, lässt Saladin trotz des Drängens seiner Emire nicht abreißen. Er übergibt sie schließlich wieder syrischen und byzantinischen Priestern und stellt Krieger ab, die darüber wachen, dass niemand den Versuch unternimmt, sie zu entweihen.⁷⁵⁵ Auch dies stimmt mit den zeitgenössischen Darstellungen Saladins, vor allem mit denen seiner arabischen Zeitgenossen, überein. Sein Respekt nicht nur gegenüber dem Leben seiner christlichen Feinde, sondern auch gegenüber ihren Heiligtümern wurde von ihnen ebenfalls als Teil seines ritterlichen Verhaltens gelobt.⁷⁵⁶ Im Roman wird somit zwar seine Toleranz gegenüber anderen Religionen beschrieben, gleichzeitig gibt es aber auch Hinweise darauf, dass er zumindest die Kämpfer in seinem Heer eventuell zum Bekenntnis zum Islam zwingt. Trotzdem scheint es, als solle Saladin generell als religiös toleranter Herrscher dargestellt werden, der den Menschen im Leben ihren Glauben lässt, da er an ein Gericht nach dem Tod glaubt. Sein Ziel scheint nicht zu sein, alle Andersgläubigen auszulöschen und er zeigt auch gegenüber den heiligen Städten des Christentums Respekt.

⁷⁵¹ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 138.

⁷⁵² GUILLOU, Der Kreuzritter, 513.

⁷⁵³ vgl. ebd. 513.

⁷⁵⁴ vgl. MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 437–440; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 142; KÖHLER, Allianzen und Verträge, 274–275.

⁷⁵⁵ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 530–531.

⁷⁵⁶ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122.

Ein weiterer Aspekt der Ritterlichkeit Saladins, der im Roman auf den Beschreibungen in den arabischen Quellen beruht, ist seine Gläubigkeit. Ebenso wie in den zeitgenössischen Beschreibungen wird er als Beschützer der heiligen Stätten des Islam dargestellt.⁷⁵⁷ Er schwört einen heiligen Eid Jerusalem, die drittheiligste Stadt der Muslim*innen, zu befreien.⁷⁵⁸

Außerdem wird sein Vertrauen in Gott, welches er auch in Notsituationen nicht verloren haben soll, beschrieben.⁷⁵⁹ Er betet zu ihm und bittet um dessen Beistand und er dankt ihm dafür, dass er gerettet wurde. Er sieht die Rettung vor den Räubern durch den Templer und seinen Knappen als Zeichen der Allmacht Gottes an.⁷⁶⁰ Diese Beschreibungen stimmen mit den zeitgenössischen arabischen Berichten überein, die ebenfalls schilderten, dass Saladin sowohl im Sieg als auch in Niederlagen und Notsituationen stets auf Gott vertraute.

Allerdings wird er, anders als dies in den arabischen, zeitgenössischen Quellen beschrieben wurde, nicht durchwegs als genügsam und prunklos lebend dargestellt. Denn obwohl er sich dem Tempelritter gegenüber als Kaufmann ausgibt, erklärt dieser, dass Saladin und seine Gefährten Krieger seien und dass ihre Kleidung, die Pferde, ihr Zaumzeug und die Schwerter, ihre Identität preisgeben würden. Die Schwerter seien in Damaskus geschmiedet worden und jedes von ihnen habe mindestens fünfhundert Dinare in Gold gekostet.⁷⁶¹ Auch dem Knappen fällt auf, dass die Waffen, Pferde und Kleider Saladins und seiner Gefährten mehr wert sind als alles, wovon die Räuber, die sie verfolgt hatten, je hätten träumen können.⁷⁶²

Auch im Zuge der späteren Verhandlungen zwischen Arn und Saladin über das Schicksal der Stadt Gaza folgen die Beschreibungen von Saladins Zelt nicht den muslimischen Darstellungen der Genügsamkeit und Schlichtheit Saladins. Es wird beschrieben, dass in der Mitte des Zeltes, in dem sie sich trafen, „zwei Kamelsättel mit teuren Edelsteinen und Gold- und Silberbeschlägen“⁷⁶³ standen. All diese Beschreibungen stehen in einem starken Kontrast zu den zeitgenössischen, muslimischen Darstellungen Saladins als genügsamer, einfach gekleideter Herrscher, was als Zeichen seiner Religiosität angesehen wurde.⁷⁶⁴ Allerdings gibt es im Roman auch Schilderungen der Lebensweise Saladins, die doch das Bild eines anspruchslosen, asketisch lebenden Sultans malen. In der Beschreibung des Palastes Saladins zeigt sich dessen bescheidene Lebensweise.

⁷⁵⁷ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 135.

⁷⁵⁸ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 9.

⁷⁵⁹ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 10; ebd. 12.

⁷⁶⁰ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 10; ebd. 22.

⁷⁶¹ vgl. ebd. 31.

⁷⁶² vgl. ebd. 32.

⁷⁶³ ebd. 190.

⁷⁶⁴ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 366; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130–131.

Saladins Palast war keineswegs das größte Gebäude in der Nähe der großen Moschee. Er war ein einfaches, kaum verziertes zweistöckiges Haus, und wären nicht die finsternen mameluckischen Wachen vor dem Portal gestanden, wäre niemand auf die Idee gekommen, dass hier der Sultan wohnte. Die Zimmer, durch die sie gingen, waren mit Teppichen und Sitzkissen spärlich möbliert [...]⁷⁶⁵

Worin der Roman ebenfalls mit den arabischen Beschreibungen des Sultans übereinstimmt, ist dessen Verzicht auf Alkohol aus religiösen Gründen.⁷⁶⁶ Saladin drückt dies im Roman mit den Worten aus: „Das Verbot von Wein ist streng und außerdem ein Wort Gottes an den Propheten, der Friede sei mit ihm. [...]“⁷⁶⁷

Ebenso wird im Roman die umfassende Kenntnis des Korans, über die Saladin den zeitgenössischen muslimischen Berichten zufolge verfügt haben sollen, aufgenommen.⁷⁶⁸ Wiederholt zitiert er Suren aus dem Koran, um seine Aussagen zu unterstreichen.⁷⁶⁹ Auch sein Palast spiegelt die Begeisterung des Sultans für den Koran wider. Es wird beschrieben, dass die Wände „nur mit Koranzitaten in schöner Schrift geschmückt“⁷⁷⁰ gewesen seien. Obwohl er nicht durchwegs als bescheiden lebender Sultan dargestellt wird, orientiert sich die Darstellung der Religiosität Saladins im Roman doch weitgehend an den zeitgenössischen arabischen Beschreibungen und es wird vor allem sein Vertrauen in Gott, sein Verzicht auf Alkohol und sein umfassendes Wissen über den Koran hervorgehoben.

Er wird außerdem als das „Licht des Glaubens, Anführer und Hoffnung der Gläubigen im Heiligen Krieg“⁷⁷¹ beschrieben, womit ebenfalls der religiöse Charakter seiner Taten unterstrichen wird. Auch diese Darstellungen orientieren sich an den zeitgenössischen arabischen Quellen, in denen Saladin als Verteidiger des Islam und der Gläubigen gegen die Kreuzfahrer beschrieben wurde.⁷⁷²

Als es im Roman schließlich zur entscheidenden Schlacht beim Dorf Hattin kommt, wird wiederum beschrieben, dass Saladin Gott dafür dankt, dass er ihm das gesamte christliche Heer in einer unmöglichen Lage präsentiert habe und der Sultan nun seine von Gott auferlegte Pflicht erfüllen könne und den entscheidenden Sieg gegen die Christen davontragen könne.⁷⁷³ Jan Guillou greift damit die Beschreibung Ibn Shaddads auf, der Saladins Kampf gegen die Kreuzfahrer als eine dem Sultan von Gott auferlegte Aufgabe darstellte, die dieser als frommer

⁷⁶⁵ GUILLOU, Der Kreuzritter, 512

⁷⁶⁶ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 366; MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 76; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 113.

⁷⁶⁷ GUILLOU, Der Kreuzritter, 35.

⁷⁶⁸ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130.

⁷⁶⁹ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 35; ebd. 40.

⁷⁷⁰ ebd. 512.

⁷⁷¹ ebd. 50–51.

⁷⁷² vgl. Kapitel 4.3.2.

⁷⁷³ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 457.

Gläubiger zu erfüllen gedachte.⁷⁷⁴ Im Roman wird somit auch seine Rolle als Kämpfer für den Islam und Verteidiger des Glaubens gegen die Franken aufgegriffen. Es werden somit beide Sichtweisen auf seine Rolle im in den Kämpfen um das Heilige Land präsentiert. Es wird von christlichen Personen die Wahrnehmung des Sultans als Feind und Verfolger der Christenheit verbreitet, es wird aber auch die muslimische Perspektive, die ihn als Verteidiger des Islam und Kämpfer für den Glauben wahrnimmt, gezeigt. Der Roman liefert somit in dieser Hinsicht eine ausgewogene Darstellung des Sultans, indem er beide Sichtweisen auf ihn präsentiert.

Im Roman wird noch ein weiterer Aspekt der Ritterlichkeit Saladins aufgenommen, nämlich sein großmütiger Umgang mit seinen Feinden.⁷⁷⁵ Ähnlich wie in zeitgenössischen Berichten zur Eroberung Jerusalems und anderer Städte wird auch in „Der Kreuzritter“ beschrieben, dass Saladin den Bewohner*innen der von ihm belagerten Stadt Gaza freies Geleit aus der Stadt zusichert, wenn sie ihm diese übergeben.⁷⁷⁶ Auch nach der Schlacht von Marj Ajun, in der die Kreuzfahrer Saladin unterliegen und unter anderem Balduin d’Ibelin gefangen genommen wird, wird im Roman vermittelt, dass die Gefangennahme durch Saladin kein lebensbedrohliches Schicksal für die christlichen Gefangenen war. „Wenn jemand wie Balduin d’Ibelin in Gefangenschaft geriet, war das ärgerlich und teuer aber keinesfalls lebensbedrohlich.“⁷⁷⁷ Denn „Saladin kam es mehr als allen anderen Kriegern seiner Zeit darauf an, Erkenntnisse über seine Feinde zu gewinnen“⁷⁷⁸ und er verfügte überall in Outremer über Spione. Er weiß deswegen im Roman, dass Balduin d’Ibelin vermutlich der nächste König von Jerusalem werde und verlangt für die Freilassung Balduins die „astronomische Summe von hundertfünfzigtausend Goldbesanten“⁷⁷⁹. Auch in zeitgenössischen Quellen wurde erwähnt, dass Saladin die Gefangenen, mit Ausnahme der christlichen Ordensritter, in der Regel verschonte, um sie später als Verhandlungsmittel zu nutzen.⁷⁸⁰

Auch vor Beginn der Schlacht von Hattin wird die Großmut Saladins gegenüber seinen Feinden hervorgehoben. Wie auch in den zeitgenössischen Quellen beschrieben wurde, flieht auch im Roman der Graf von Tripolis mit seinen Männern vom Schlachtfeld. Er erkennt, dass die christlichen Truppen bei Hattin nicht gegen Saladin gewinnen können und beschließt mit seinen Männern einen Ausbruch zu wagen.⁷⁸¹ Anders aber als sowohl in den christlichen als auch den muslimischen Quellen berichtet, lässt Saladin Raimund von Tripolis und dessen Männer nicht

⁷⁷⁴ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 145.

⁷⁷⁵ vgl. Kapitel 4.3.3.3; Kapitel 4.3.4.1.

⁷⁷⁶ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 190.

⁷⁷⁷ ebd. 371.

⁷⁷⁸ ebd. 371.

⁷⁷⁹ ebd. 371.

⁷⁸⁰ vgl. MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 118.

⁷⁸¹ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 458.

verfolgen, sondern die Sarazenen öffnen ihre Reihen und bilden eine breite Schneise, durch, die Raimund und seine Gefolgsleute unbeschadet entkommen können. „Erst viel später war von den Hörnern von Hattin aus zu sehen, dass Graf Raimund mit seinen Rittern in der Ferne verschwand, ohne verfolgt zu werden. Saladin hatte sie geschont.“⁷⁸² Diese Darstellung könnte sich auf die Schilderungen Roger von Hovedens beziehen, der beschrieb, dass der Graf von Tripolis die fränkischen Truppen verraten habe und unversehrt entkommen sei.⁷⁸³ Im Roman verrät der Graf allerdings das christliche Heer, anders als in Hovedens Erzählung, nicht an Saladin, indem er ihm Männer aus seinen Reihen schickt, um ihn über die Schwäche der Franken zu informieren, sondern seine Flucht wird damit begründet, dass er das Leben seiner Männer retten möchte. Die Darstellung der Flucht im Roman stimmt auch nicht mit den übrigen christlichen Quellen und den muslimischen Schilderungen der Schlacht von Hattin überein, in denen berichtet wird, dass die muslimischen Krieger die Verfolgung des Grafen von Tripolis aufgenommen hätten, er ihnen aber entkommen sei.⁷⁸⁴ Die Beschreibung der Flucht des Grafen soll im Roman vermutlich zusätzlich die Güte Saladins und seine Gnade gegenüber seinen Gegnern hervorheben, da er einen Feind, der sich nicht am Kampf beteiligen will, unbeschadet entkommen lässt.

Auch nach der Schlacht von Hattin wird sein gnädiger Umgang mit seinen weltlichen Feinden beschrieben. Während die Templer und Johanniter geköpft werden, werden die weltlichen Ritter „wie gewöhnlich anders behandelt“⁷⁸⁵. In der Beschreibung der Behandlung der vornehmsten Gefangenen ähnelt der Roman den muslimischen Darstellungen des Umgangs Saladins mit den gefangen genommenen Kreuzfahrern nach der Schlacht von Hattin.⁷⁸⁶ Die meisten seiner vornehmen Gefangenen behandelt Saladin auch im Roman als seine Gäste, aber wie auch in den zeitgenössischen Quellen erfährt Rainald de Châtillon auch in „Der Kreuzritter“ nicht die Gnade des Sultans. Es wird beschrieben, dass Saladin nach seinem Sieg bei Hattin die vornehmsten Gefangenen in sein Zelt bringen lässt.

Einer der ranghöchsten und wertvollsten fränkischen Gefangenen hatte jedoch nicht mit Erbarmen zu rechnen. Saladin hatte Gott geschworen, Rainald de Châtillon mit eigenen Händen zu töten, und das tat er jetzt mit seinem Schwert.⁷⁸⁷

Als Grund für den Umgang Saladins mit Rainald werden unter anderem die Überfälle genannt, von denen im Verlauf des Romans immer wieder die Rede ist. „Rainald de Châtillon konnte

⁷⁸² ebd. 458.

⁷⁸³ vgl. Roger of Hoveden, The Annals, online abrufbar unter:

<https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp> (16.04.2020).

⁷⁸⁴ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74; Roger of Hoveden, The Annals, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp> (16.04.2020).

⁷⁸⁵ GUILLOU, Der Kreuzritter, 461.

⁷⁸⁶ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74.

⁷⁸⁷ GUILLOU, Der Kreuzritter, 461.

sich nicht beherrschen, als er die reichen Karawanen sah, die auf dem Weg von Mekka nach Damaskus an seiner Burg Kerak im Westjordanland vorüberzogen.“⁷⁸⁸ Der todkranke König von Jerusalem konnte ihn nicht davon abhalten und „damit war der Krieg mit Saladin unvermeidlich.“⁷⁸⁹ Mit seinem Überfall auf eine große Karawane nach Mekka und die Gefangennahme der Schwester Saladins löst er schließlich den Krieg aus und besiegt sein Schicksal. Denn als Saladin von diesem Raubzug erfährt, schwört er, „Rainald mit eigenen Händen zu töten“⁷⁹⁰. Im Roman erschlägt er den fränkischen Fürsten auch mit seinem Schwert, womit sich die Beschreibung im Roman größtenteils an den christlichen Quellen orientiert, allerdings auch Elemente der muslimischen Schilderungen integriert. In den christlichen Beschreibungen wurde berichtet, dass Saladin Rainald eigenhändig erschlug, während in den muslimischen Quellen Saladin dem Ritter nur den Arm abschlug und seine Männer die Enthauptung übernahmen.⁷⁹¹ Allerdings wird in den christlichen Quellen mehr die Grausamkeit des Sultans betont, der sich mit dem Blut Rainalds das Gesicht gewaschen haben soll und manche christlichen Beschreibungen stellten Rainald trotz seiner Überfälle als Opfer und Märtyrer dar.⁷⁹² In den muslimischen Quellen steht dagegen, wie auch im Roman, die Erfüllung von Saladins Schwur, sich an Rainald für dessen Verbrechen zu rächen, im Vordergrund und die Hinrichtung aufgrund der Taten Rainalds wird gewissermaßen als verständlich und gerechtfertigt dargestellt.⁷⁹³

Auch der Umgang mit den übrigen Geiseln, die sich in Saladins Zelt befinden, orientiert sich an den muslimischen Schilderungen der weiteren Ereignisse nach seinem Sieg bei Hattin.⁷⁹⁴ Es wird beschrieben, dass er die vornehmen Gefangenen nach der Hinrichtung Rainalds damit beruhigt, dass er sie nicht ebenso behandeln wolle und „er gab ihnen allen Wasser zu trinken, das er ihnen persönlich reichte“⁷⁹⁵. Damit wird die von Ibn Shaddad beschriebene Sitte aufgegriffen, dass Gefangene, denen man zu essen oder zu trinken gab, durch das Recht der Gastfreundschaft geschützt waren und nicht mehr behelligt werden durften.⁷⁹⁶ Während allerdings in den Quellen beschrieben wird, dass die Schale zum Trinken vom König von Jerusalem an Rainald weitergereicht wurde und Saladin darauf hinwies, dass der Ritter sie nicht vom Sultan selbst erhalten habe und somit auch nicht durch den Brauch geschützt sei, wird

⁷⁸⁸ ebd. 401–402.

⁷⁸⁹ ebd. 402.

⁷⁹⁰ ebd. 446.

⁷⁹¹ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74; NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34.

⁷⁹² vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34; COLE, Christian perceptions, 10–11.

⁷⁹³ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74.

⁷⁹⁴ vgl. ebd. 74.

⁷⁹⁵ GUILLOU, Der Kreuzritter, 461.

⁷⁹⁶ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74.

Rainald im Roman zuerst geköpft und daraufhin erst reicht Saladin seinen Gefangenen etwas zu trinken. Die Großzügigkeit des Sultans im Umgang mit seinen gefangenen Feinden zeigt sich auch in der Unterkunft, in der er sie in Damaskus unterbringen lässt. Das Haus, in welchem seine wertvollsten christlichen Gefangenen wohnen, wird als „größer und kostbarer eingerichtet als Saladins eigenes“⁷⁹⁷ beschrieben. „König Guy und der Großmeister Gérard de Ridefort waren in zwei prächtig eingerichteten Sälen eingesperrt.“⁷⁹⁸

Eine weitere Erzählung im Roman soll die Ritterlichkeit Saladins und seinen milden Umgang mit seinen Feinden unterstreichen. Obwohl er ein Tempelritter ist, wird Arn nach der Schlacht von Hattin von Saladin verschont und wie ein Guest behandelt.⁷⁹⁹ Saladin lässt ihn von den Ärzten in Damaskus versorgen und gesund pflegen.⁸⁰⁰

Über Arns Lager hing eine kleine Tafel in Schwarz und Gold mit Saladins Namenschiffre, die deutlich darauf hinwies, dass Arn dem Sultan lebend mehr wert war als tot, und das, obwohl man sich flüsternd erzählte, er sei einer der Dämonen mit dem roten Kreuz.⁸⁰¹

Der Roman weicht damit deutlich von den zeitgenössischen christlichen und muslimischen Überlieferungen zum Umgang Saladins mit den geistlichen Ordensrittern ab. Obwohl in den muslimischen Darstellungen Saladin als wohlwollend und entgegenkommend seinen weltlichen Gefangenen und sogar geistlichen Feinden, wie dem Patriarchen von Jerusalem, dem er erlaubte, die Stadt mit seiner Habe zu verlassen, beschrieben wird, so wird sowohl von christlichen als auch muslimischen Autoren berichtet, dass seine Gnade die Ritter des Templer- und Hospitaliterordens nicht miteinschloss.⁸⁰² Die Verschonung und Pflege eines Tempelritters stellen in diesem Fall eine literarische Freiheit des Autors dar, um die Ritterlichkeit und den Edelmut des Sultans hervorzuheben.

Ein Aspekt, der aber eventuell aus zeitgenössischen christlichen Schilderungen, wie etwa der „Ordene de chevalerie“, übernommen wurde, ist die Gefangennahme eines christlichen Ritters, der später zu Saladins Ratgeber wurde.⁸⁰³ Auch in „Der Kreuzritter“ wird beschrieben, dass es der Wunsch des Sultans sei, dass Arn ihn bei der Eroberung Askalons, Gazas und Jerusalems begleite und er wünsche „sich auch dabei Arn als Ratgeber“⁸⁰⁴. Ebenso wie Hugh von Tiberias in „Ordene de chevalerie“ soll Arn den Sultan über die Christenheit beraten und dafür die Freiheit erhalten.⁸⁰⁵ Wie in den christlichen Quellen, die Saladins Handeln nach christlichen

⁷⁹⁷ GUILLOU, Der Kreuzritter, 516.

⁷⁹⁸ ebd. 516.

⁷⁹⁹ vgl. ebd. 464.

⁸⁰⁰ vgl. ebd. 503.

⁸⁰¹ ebd. 504.

⁸⁰² vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122; THORAU, Die Ritterorden im Kampf, 146–147.

⁸⁰³ vgl. JACOBY, Knightly values and class consciousness, 175; HAMILTON, Knowing the Enemy, 382–384.

⁸⁰⁴ GUILLOU, Der Kreuzritter, 513.

⁸⁰⁵ vgl. ebd. 513.

Wertvorstellungen zu erklären versuchten, wird auch in Jan Guillous Roman beschrieben, dass Saladin durch seinen Gefangenen christliche Werte erlernt. Der Sultan erwähnt dem Templer gegenüber, dass er sich an eine Templerregel, die Arn in einem Gespräch erwähnt hat, erinnere. „Wenn du dein Schwert erhebst, denke nicht daran, wen du töten wirst, denke daran, wen du schonen kannst.“⁸⁰⁶ Saladin fragt Arn, wie er bei der Eroberung Jerusalems handeln solle. Er wolle nicht den Weg der Rache gehen und auf seine Emire hören, die die Taten der Kreuzfahrer bei der Eroberung der Stadt auf gleiche Weise vergelten und alle Bewohner*innen töten wollen.⁸⁰⁷ Arn rät ihm, es allen Einwohner*innen der Stadt freizustellen die Stadt zu verlassen, wenn er in die Stadt einzieht und Saladin dankt ihm für seinen Rat.⁸⁰⁸ Dies entspricht allerdings weder den christlichen noch den muslimischen Schilderungen der Belagerung Jerusalems, da von beiden Seiten beschrieben wurde, dass Saladin Vergeltung für das Blutbad, welches die Kreuzfahrer während der Eroberung der Heiligen Stadt im Zuge des Ersten Kreuzzuges angerichtet hatten, üben wollte.⁸⁰⁹

In der folgenden Beschreibung der Eroberung der Heiligen Stadt zeigt sich die Gnade, die Saladin im Roman den Bewohner*innen zeigt. „Jerusalem wurde nicht geplündert, kein einziger Bewohner ermordet.“⁸¹⁰ Es wird beschrieben, dass es zehntausend Einwohner*innen möglich ist, sich ihre Freiheit zu erkaufen, wobei die genannte Bezahlung für den freien Abzug mit den Angaben in den zeitgenössischen Quellen übereinstimmt: zehn Dinare für Männer, fünf für Frauen und einen für Kinder.⁸¹¹ „Wer bezahlt hatte, durfte Jerusalem verlassen und seinen Besitz mitnehmen. Auf ihrem Weg nach Tyrus wurden die Christen von Saladins Soldaten eskortiert, damit sie nicht von Räubern und Beduinen ausgeplündert wurden.“⁸¹² Zwanzigtausend Christ*innen bleiben aber zurück, da sie nicht über ausreichend Geld verfügen. Den zwanzigtausend, die das Lösegeld nicht bezahlen können, erlässt Saladin im Roman schließlich ihre Schulden und entlässt sie in die Freiheit. „Diese hatten sich schon gezwungen gesehen, in die Sklaverei zu gehen, da weder der Patriarch noch die Ritterorden das Lösegeld für sie bezahlen wollten.“⁸¹³ Damit weicht die Darstellung im Roman von den Beschreibungen Ibn Shaddads, Imad ad-Dins und Ibn al-Athirs sowie des unbekannten Verfassers des „Itinerarium Peregrinorum“ ab, die alle berichten, dass jene, die den Preis nicht bezahlen

⁸⁰⁶ ebd. 523.

⁸⁰⁷ vgl. ebd. 523.

⁸⁰⁸ vgl. ebd. 525.

⁸⁰⁹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 204–206; STEVENSON (Hg.), De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp> (17.04.2020).

⁸¹⁰ GUILLOU, Der Kreuzritter, 529.

⁸¹¹ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

⁸¹² GUILLOU, Der Kreuzritter, 529–530.

⁸¹³ ebd. 530.

konnten, versklavt wurden.⁸¹⁴ Allerdings gibt es auch muslimische Quellen, in denen beschrieben wurde, dass Saladin den Vorschlag von Balian von Ibelin angenommen haben soll, die restlichen christlichen Einwohner*innen für eine Gesamtsumme freizulassen und auf Anraten seines Bruders auch einen Teil der Christ*innen umsonst aus der Stadt entlassen haben soll.⁸¹⁵ Dass er zwanzigtausend Christ*innen umsonst abziehen ließ, wird zwar in keiner Quelle erwähnt, könnte aber eine Bezugnahme auf diese Zugeständnisse des Sultans an die christliche Bevölkerung Jerusalems sein. Denn in den arabischen Quellen wurde auch erwähnt, dass Saladin auf Anraten seines Bruders 1.500 Einwohner*innen umsonst freigelassen habe sowie auch allen Alten und den Frauen, deren Männer sich in Gefangenschaft befanden, den Abzug aus der Stadt gewährt habe.⁸¹⁶

Dem Patriarchen gegenüber verhält sich Saladin ebenfalls den zeitgenössischen, muslimischen Beschreibungen folgend.⁸¹⁷ Auch im Roman darf dieser mit seiner Habe unversehrt die Stadt verlassen. In den muslimischen Quellen wurde der Sultan dafür kritisiert, dass er den Patriarchen mit all seinem wertvollen Besitz abziehen ließ.⁸¹⁸ Auch im Roman wird berichtet, „Saladins Männer verurteilten die Großzügigkeit ihres eigenen Herrschers ebenso sehr wie Heraclius‘ Habgier.“⁸¹⁹

In „Der Kreuzritter“ wird vom Tempelritter Arn auch ein Thema angesprochen, das vielfach in den christlichen Quellen nach den Niederlagen der Kreuzfahrer gegen Saladin im Jahr 1187 behandelt wurde, nämlich die Suche nach einer möglichen Erklärung für die Siege der muslimischen Truppen über die Franken. Arn wird im Roman von Saladin gefragt, was seiner Meinung nach notwendig wäre, damit die Kreuzfahrer durch die Muslime besiegt werden könnten. Der Templer antwortet daraufhin, dass Saladin einerseits die Sarazenen im Kampf gegen die Christen vereinen müsse. Andererseits müsse es auf christlicher Seite Falschheit oder schwere Sünden geben, die dazu führen würden, dass Gott die Christenheit für ihr Verhalten bestrafe. Dann sei es Saladin möglich, die christlichen Truppen zu besiegen.⁸²⁰ Damit nimmt der Templer einen Aspekt auf, der von vielen christlichen Autoren nach dem Sieg Saladins bei Hattin als Erklärung für die Niederlage der Kreuzfahrertruppen genannt wurde. In ihren Texten schrieben sie vielfach, dass der Grund, dass Saladin siegreich war, das sündhafte Verhalten der Christenheit war und Gott den muslimischen Truppen, um die Christenheit für ihre Sünden zu

⁸¹⁴ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 204–206; ebd. 210–211; NICHOSLON, Chronicle of the Third Crusade, 39.

⁸¹⁵ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

⁸¹⁶ vgl. ebd. 121.

⁸¹⁷ vgl. ebd. 122.

⁸¹⁸ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 192.

⁸¹⁹ GUILLOU, Der Kreuzritter, 530.

⁸²⁰ vgl. ebd. 48.

bestrafen, den Sieg geschenkt habe.⁸²¹ Auch bei der Niederlage der Christen gegen Saladin bei Marj Ajun im Jahr 1179, die von Arn als „der erste große Schritt auf dem Weg zur Katastrophe“⁸²² beschrieben wird, wird im Roman beschrieben, dass manche „Gottes unerforschlichen Willen für den entscheidenden Faktor“⁸²³ hielten, dass die christlichen Truppen gegen die Sarazenen unterlagen. Auch in dieser Darstellung wird ebenso wie in vielen zeitgenössischen christlichen Quellen der Wille Gottes für den Sieg Saladins verantwortlich gemacht und nicht dessen militärische Überlegenheit. Ein weiterer Hinweis darauf, dass im Roman ebenso wie in den christlichen Überlieferungen Saladins Siege 1187 als Strafe Gottes dargestellt werden sollen, ist, dass das Jahr 1184 in einem Kapitel mit dem Zusatz „drei Jahre vor Gottes Strafgericht über die Christen im Heiligen Land“⁸²⁴ versehen ist.

Der Roman endet mit einer kurzen Zusammenfassung der kriegerischen Ereignisse nach der Eroberung Jerusalems. Dabei wird beschrieben, dass Saladin einen Fehler begeht, „den er lange bereuen sollte“⁸²⁵. Er nimmt die Belagerung Akkons durch die Kreuzfahrer nicht ernst genug und sein Zögern einzugreifen, gewährt dem französischen König Philipp August und dem englischen König Richard Löwenherz genug Zeit, den christlichen Belagerern Akkons beizustehen, wodurch sich Saladin „einen unnötig harten Krieg“⁸²⁶ aufhalst, „genau das, was er hatte vermeiden wollen“⁸²⁷. In den Verhandlungen um das Schicksal der Stadt Akkon kommt es, wie auch in den zeitgenössischen Quellen beschrieben, zu keinem Treffen zwischen Saladin und Richard Löwenherz, stattdessen tritt Saladins Sohn al Afdal als Vermittler zwischen beiden Parteien auf.⁸²⁸ Bis auf den Umstand, dass anstelle von Saladins Bruder sein Sohn im Roman die Rolle des Unterhändlers übernimmt, stimmen Roman und Quellen in diesen Beschreibungen überein.⁸²⁹ Im Roman wird in groben Zügen der weitere Verlauf der Belagerung der Stadt beschrieben, wobei er sich auch hier an den zeitgenössischen Beschreibungen orientiert. Es wird beschrieben, wie die Versorgung der Stadt durch die Schiffe der christlichen Belagerer abgeschnitten wird und die Bewohner*innen der Stadt aufgrund des Hungers schließlich die Stadt an die Kreuzfahrer übergeben.⁸³⁰ In den Verhandlungen stellt Richard Löwenherz im Roman im Grunde dieselben Forderungen wie in den Quellen.⁸³¹ Es

⁸²¹ vgl. BELLMANN, Orientierungen, 137; COLE, Christian perceptions, 10.

⁸²² GUILLOU, Der Kreuzritter, 370.

⁸²³ ebd. 370.

⁸²⁴ ebd. 419.

⁸²⁵ ebd. 533.

⁸²⁶ ebd. 534.

⁸²⁷ ebd. 534.

⁸²⁸ vgl. ebd. 535–536.

⁸²⁹ vgl. Kapitel 4.2.2.

⁸³⁰ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 536–537.

⁸³¹ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 219–220; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164.

wird eine Summe von hunderttausend Goldbesanten, die Freilassung gefangener Christen, von denen ein Teil namentlich vom König genannt wird, sowie die Rückgabe des Wahren Kreuzes gefordert.⁸³²

Im Roman wird beschrieben, dass Saladin diese Bedingungen als hohen Preis für das Leben der Bewohner*innen Akkons empfindet, aber dass sein Ehrgefühl von ihm fordert, ihre Leben zu retten.⁸³³ Diese Schilderungen stimmen somit im Grunde mit den Beschreibungen Ibn Shaddads überein, der im Gegensatz zum „Itinerarium Peregrinorum“, in welchem Saladin als nicht interessiert am Leben der muslimischen Geiseln in Akkon beschrieben wird, Saladins Bereitschaft, die Bedingungen zu erfüllen, hervorhebt.⁸³⁴ Ibn Shaddads schilderte, dass Saladin versuchte, die Forderungen zu erfüllen, es von christlicher Seite her aber zu Verzögerungen kam.⁸³⁵ Auch im Roman wird beschrieben, dass Saladin gewillt ist, den Bedingungen Richards I. nachzukommen, aber der englische König lässt die Unterhändler des Sultans lange Zeit warten.⁸³⁶

Im weiteren Verlauf wird wiederholt Saladins Wille, die Bevölkerung Akkons zu retten, hervorgehoben.

Saladin hielt sich an die Abmachung. Nach zehn Tagen hatte er fünfzigtausend Goldbesante beisammen und ließ tausend christliche Gefangene frei, unter denen jedoch noch nicht die von König Richard namentlich genannten hundert Ritter waren. Diese ließen sich nämlich nicht so schnell herbeischaffen, da sie in irgendwelchen ägyptischen und syrischen Kerkern schmachteten.⁸³⁷

König Richard sieht dies aber als Bruch der Abmachung an und lässt die 2.700 muslimischen Gefangenen vor der Stadt töten. Saladins Truppen reagieren daraufhin mit Fassungslosigkeit und Wut und greifen unkoordiniert an während der Sultan als trauernd und Tränen vergießend beschrieben wird.⁸³⁸ Die Beschreibung der Verhandlungen um das Leben der muslimischen Geiseln in Akkon entspricht somit den Schilderungen Ibn Shaddads. Saladin wird als bemüht, die Forderungen König Richards zu erfüllen, dargestellt und die Schuld am Tod der Gefangenen wird dem englischen König und nicht dem Sultan gegeben.

Die Darstellung Saladins in „Der Kreuzritter. Verbannung“ beruht somit sowohl auf den christlichen als auch den muslimischen Beschreibungen des Sultans. Allerdings werden im Roman mehr die arabischen als die christlichen Überlieferungen aufgegriffen. Die hauptsächlichen Darstellungen Saladins im Roman, die auf den Berichten christlicher

⁸³² vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 537.

⁸³³ vgl. ebd. 537.

⁸³⁴ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 227; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164.

⁸³⁵ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164.

⁸³⁶ vgl. GUILLOU, Der Kreuzritter, 537.

⁸³⁷ ebd. 544.

⁸³⁸ vgl. ebd. 544–545.

Chronisten beruhen, sind seine Wahrnehmung als Feind und Verfolger des Christentums beziehungsweise als Strafe Gottes für die Sünden der Christenheit sowie die Erzählung vom christlichen Ritter, der Saladin die christlichen Tugenden lehrt. In den Beschreibungen der Taten Saladins im Roman orientieren sich vor allem die Schilderung der Enthauptung Rainalds von Châtillon sowie die Freude, die er an der Hinrichtung der geistlichen Ritter verspürt haben soll, an den christlichen Quellen. Die übrigen Darstellungen Saladins und Beschreibungen seiner Taten scheinen dagegen eher von den arabischen Überlieferungen beeinflusst zu sein. Im Roman wird auch seine Rolle als Kämpfer für den Islam beschrieben und es wird auf verschiedene Aspekte seiner Ritterlichkeit, wie sie von muslimischen Autoren beschrieben wurde, eingegangen. Er wird als großzügig, großmütig gegenüber seinen Feinden, treu zu seinem Wort und als gläubig beschrieben. Ein Aspekt seiner Religiosität, seine Bescheidenheit und sein asketischer Lebensstil, wird zwar nicht konstant den Quellen folgend beschrieben, manchmal wird er als bescheiden lebend dargestellt, andere Male wird allerdings auch von seiner wertvollen Ausrüstung und Kleidung erzählt. Trotzdem orientieren sich die Beschreibungen des Charakters des Sultans größtenteils an den arabischen Quellen. Trotz der möglichen Andeutung, dass Männer in seinem Heer zum Bekenntnis zum Islam gezwungen werden, wird Saladin generell als religiös toleranter Herrscher dargestellt, der den Menschen im Leben ihren Glauben lässt, da er an ein Gericht nach dem Tod glaubt und er zeigt nicht nur seine Toleranz gegenüber den Gläubigen anderer Religionen, sondern erachtet auch ihre heiligen Stätten und lässt sie schützen.

Auch die Beschreibung der Taten Saladins weist umfassende Einflüsse der muslimischen Schilderungen auf. Sein Umgang mit seinen weltlichen und geistlichen Gefangenen nach der Schlacht von Hattin entspricht größtenteils den arabischen Berichten. Nur die Verschonung des Tempelritters Arn widerspricht den Schilderungen der muslimischen Chronisten, die beschrieben, dass Saladin die Mönchsritter stets hinrichten pflegte, da sie die größte Bedrohung für die Muslim*innen darstellten. Auch bei der Eroberung Jerusalems wird er zwar als großmütiger gegenüber der Bevölkerung der Stadt dargestellt, als dies den muslimischen Chronisten zufolge der Fall war, trotzdem gibt es auch einige Beschreibungen, die sich an ihren Schilderungen zu orientieren scheinen. Wie auch in muslimischen Quellen beschrieben, erlässt Saladin einem Teil der Bevölkerung Jerusalems ihre Schulden. Im Roman sind es zwar mehr Menschen als den muslimischen Quellen zufolge, in denen nur von 1.500 Einwohner*innen, allen Alten und den Frauen sich in Gefangenschaft befindender Männer die Rede ist. Trotzdem scheint dies ein arabischer Einfluss auf die Darstellung Saladins in „Der Kreuzritter“ zu sein, da in christlichen Überlieferungen nicht erwähnt wurde, dass der Sultan Einwohner*innen der

Stadt umsonst freigelassen hätte. Auch wird die in arabischen Quellen ausgedrückte Kritik an Saladins Großzügigkeit gegenüber dem Patriarchen von Jerusalem, den er mit seiner gesamten Habe entkommen lässt, aufgegriffen.

Die Schilderung der Verhandlungen um die muslimischen Geiseln und die Beschreibung des Verhaltens Saladins folgen im Roman ebenfalls den muslimischen Überlieferungen. Ebenso wie in den Berichten Ibn Shaddads wird beschrieben, Saladin sei bereitwillig gewesen die muslimischen Gefangenen zu retten und habe versucht die Forderungen der Kreuzfahrerherrscher zu erfüllen. Auch wird nicht er, sondern Richard Löwenherz als verantwortlich für den Tod der Gefangenen dargestellt, was ebenfalls den arabischen Quellen entspricht. Es lassen sich somit zwar Einflüsse christlicher Quellen auf die Darstellung Saladins in „Der Kreuzritter. Verbannung“ beobachten, vorwiegend orientiert sich die Präsentation des Sultans im Roman allerdings an den muslimischen Überlieferungen.

In Bezug auf Einflüsse des Orientalismusdiskurses auf den Roman lässt sich sagen, dass sich diese in Grenzen halten. Nur wenige Personen drücken im Roman Ansichten aus, die dem orientalistischen Diskurs zugeordnet werden können. Der Templer Siegfried versucht sich, als er an einer Gerichtsverhandlung in Gaza teilnimmt, „einzureden, aufgeschlossen zu sein und nicht vorschnell zu verurteilen, was ihm im ersten Moment ebenso fremd wie abstoßend vorkam: vor den Sarazenen Gerechtigkeit zu heucheln, als seien diese ebenbürtig.“⁸³⁹ Dies drückt eindeutig aus, dass er sich als Christ den Oriental*innen gegenüber als überlegen erachtet, was dem von Said identifizierten Überlegenheitsgefühl des Westens gegenüber dem Osten entspricht.⁸⁴⁰

Bei einer der beschriebenen Verhandlungen, in der es darum geht, dass ein Muslim und eine Muslimin aus zwei verfeindeten „Stämmen“ heiraten wollen, aber damit womöglich einen Krieg auslösen würden, zeigt sich Siegfried verblüfft, dass sich Arn, als christlicher Burgherr von Gaza, „mit dem Problem dieser Wilden abgab“⁸⁴¹. Auch über die „tierischen Laute der sarazenischen Sprache und die barbarischen Sitten“⁸⁴² denkt der Tempelritter abfällig nach. Mit diesen Beschreibungen der Menschen werden orientalistische Ansichten vermittelt, die die Bevölkerung des Orients als weniger entwickelt im Vergleich zur europäischen Zivilisation darstellt.⁸⁴³

⁸³⁹ ebd. 272.

⁸⁴⁰ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

⁸⁴¹ GUILLOU, Der Kreuzritter, 277.

⁸⁴² ebd. 285.

⁸⁴³ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

Auch dem Islam und dem Koran gegenüber zeigt der Templer Siegfried eine Haltung, die dem orientalistischen Diskurs entspricht. Er bezeichnet den Koran als „Schrift der Ungläubigen“⁸⁴⁴ und als „Teufelswerk“⁸⁴⁵. Wie im Orientalismusdiskurs wird der Islam somit als dämonische Religion und die Gläubigen werden als fehlgeleitet in ihrem Glauben beschrieben.⁸⁴⁶

Allerdings gilt auch zu beachten, dass dies nur die Aussagen einer einzelnen Person im Roman sind. Der Templer Arn dagegen zeigt generell Respekt gegenüber der orientalischen Bevölkerung und auch für ihre Sitten und Bräuche. Er lässt sie in der Rechtsprechung ihre Eide auf den Koran anstatt auf die Bibel ablegen und bezieht sich in seiner Urteilsfällung auch auf die Schrift des Islam und nicht auf das heilige Buch der Christenheit.⁸⁴⁷ Arn ist es auch, der die ihm untergebenen Sarazenen im Gegensatz zu Siegfried nie als Sklaven bezeichnet.⁸⁴⁸ Der Templer Arn zeigt in seinen Handlungen im Gegensatz zu Siegfried eine Haltung, die nicht dem orientalistischen Diskurs entspricht. Er versucht die arabische Bevölkerung und ihre Bräuche zu verstehen und respektiert sie und er behandelt sie auch nicht als wären sie weniger wert als die Europäer*innen, sondern pflegt mit ihnen einen gleichsam respektvollen Umgang. Auch in diesem Aspekt wird somit nicht dem orientalistischen Diskurs gefolgt, da die Araber*innen nicht als fremdartig und von den Europäer*innen völlig verschieden und ihnen unterlegen dargestellt werden.⁸⁴⁹

Es gilt dabei auch die Kritik an Saids Konzept des Orientalismus in Bezug auf belletristische Werke zu beachten. In dieser wurde erwähnt, dass Autor*innen fiktionaler Werke mitunter gar nicht versuchen, realitätsnahe Darstellungen des Orients zu vermitteln, sondern sich bewusst für die Fiktion entscheiden.⁸⁵⁰ Aussagen, die in belletristischen Werken getroffen werden, sind deswegen nicht immer einfach als orientalistisch zu klassifizieren. Vor allem da die orientalistischen Ansichten nur von Siegfried getroffen werden und es auch Figuren wie Arn gibt, die diesen Auffassungen widersprechen und versuchen ein differenzierteres Bild der orientalischen Bevölkerung zu vermitteln, handelt es sich bei den beschriebenen Aussagen vermutlich eher um intendierte Fiktion und nicht um Einflüsse des Orientalismusdiskurses.

Auch auf der Ebene der Erzählinstanz gibt es keine Gründe das Werk als orientalistisch zu klassifizieren. Die Erzählperson bezeichnet die muslimischen Figuren nicht auf herabwertende Weise oder stellt sie als den christlichen Figuren in irgendeiner Weise unterlegen dar.

⁸⁴⁴ GUILLOU, *Der Kreuzritter*, 280.

⁸⁴⁵ ebd. 280.

⁸⁴⁶ vgl. SAID, *Orientalismus*, 72.

⁸⁴⁷ vgl. GUILLOU, *Der Kreuzritter*, 272–274.

⁸⁴⁸ vgl. 283–284.

⁸⁴⁹ vgl. SAID, *Orientalismus*, 52.

⁸⁵⁰ vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 602.

Weswegen man das Werk ebenfalls nicht als dem orientalistischen Diskurs folgend bezeichnen sollte, ist, dass die Bevölkerung des Orients auf differenzierte Weise beschrieben wird. Es wird nicht verallgemeinernd von „den Orientalen“, „den Sarazenen“, „den Ungläubigen“ etc. gesprochen, sondern es wird darauf eingegangen, dass es verschiedene Völker mit unterschiedlichen Einstellungen in Bezug auf den Krieg, auf Saladin und auf die Kreuzfahrer gibt. Es werden Muslime beschrieben, die gemeinsam mit den Kreuzrittern kämpfen, jene, die gegen die Franken kämpfen sowie diejenigen, die sich aus dem Krieg heraushalten und ungestört leben wollen. Auch der Umstand, dass viele muslimische Figuren mit Namen genannt werden und nicht nur als „der Orientale“, „der Sarazene“, „der Ungläubige“ etc. klassifiziert werden, weist darauf hin, dass der Versuch unternommen wurde, ein differenziertes Bild der Menschen zu liefern und sie nicht als Teil einer großen, gesichtslosen Masse darzustellen. Sowohl unter den christlichen als auch unter den muslimischen Figuren verhalten sich manche im Roman ehrenhaft und andere wiederum unehrenhaft, weswegen auch hier von einer differenzierten Sichtweise und nicht einer, wie von Said im orientalistischen Diskurs beobachteten, verallgemeinernden Darstellung aller Oriental*innen als homogene Gruppe gesprochen werden kann.⁸⁵¹

Im Roman wird die Bevölkerung des Orients der europäischen Zivilisation nicht nur als ebenbürtig, sondern in manchen Aspekten sogar als überlegen dargestellt. Besonders im Hinblick auf die Ehrenhaftigkeit, die in diesem Werk vor allem durch Saladin verkörpert wird, werden die muslimischen Figuren den christlichen als überlegen dargestellt. Viele der christlichen Figuren zeichnen sich durch Unehrhaftigkeit, Feigheit, Jähzorn und Gier aus. Arn drückt die Sündhaftigkeit seiner Glaubensgenossen Saladin gegenüber mit folgenden Worten aus: „Ich habe zwanzig Jahre lang gekämpft und war gerechterweise auf der unterlegenen Seite. Gerechterweise deshalb, weil Gott uns für unsere Sünden bestraft.“⁸⁵² Er bezieht sich damit auf Personen wie den König Guy de Lusignan, den Patriarchen von Jerusalem, Heraclius, aber auch auf König Richard, die sich im Roman durch ihr unehrenhaftes Verhalten, ihre Feigheit, Gier oder ihren Jähzorn auszeichnen. Entgegen dem orientalistischen Diskurs, wie Said ihn beschreibt, lassen sich somit keine durchgehenden Verallgemeinerungen der orientalischen Bevölkerung, keine Differenzierung zwischen der europäischen und der arabischen Zivilisation und kein Überlegenheitsgefühl des Westens gegenüber dem Osten feststellen.⁸⁵³

⁸⁵¹ vgl. SAID, Orientalismus, 52.

⁸⁵² GUILLOU, Der Kreuzritter, 546.

⁸⁵³ vgl. SAID, Orientalismus, 84–85.

Die geringen Einflüsse des orientalistischen Diskurses auf den Roman, die wahrscheinlich eher intendierter Fiktion als tatsächlicher Beeinflussung entspringen, sind vermutlich auf den sozialen sowie politischen Hintergrund des Autors Jan Guillou zurückzuführen. Sowohl als Journalist als auch als Schriftsteller beschäftigt er sich unter anderem auch mit Geschehnissen in der arabischen Welt und war für seine Recherchen auch bereits in Ländern des Nahen und Mittleren Ostens. Wenn er in seinem Roman über den Orient und dessen Bevölkerung schreibt, so handelt es sich dabei nicht um einen uninformierten Monolog des Westens über den Osten wie dies im Orientalismusdiskurs der Fall ist.⁸⁵⁴ Anders als im orientalistischen Diskurs, wo kein Kontakt und Austausch mit der orientalischen Welt gesucht wird, um Erkenntnisse über diese zu erlangen, befand sich Jan Guillou wiederholt in östlichen Ländern und aufgrund der Erfahrungen, die er dort sammeln konnte, ließ er sich beim Verfassen seines Romans vermutlich weniger vom Orientalismusdiskurs beeinflussen.

6.3 Darstellung Saladins in Tariq Alis „The Book of Saladin“ (1998)

„The Book of Saladin“ wurde 1998 von dem in Pakistan geborenen und nach England emigrierten Autor Tariq Ali verfasst. In seinen Werken thematisiert der Schriftsteller und Filmemacher immer wieder Konflikte, die zwischen dem Westen und dem Islam herrschen und er veröffentlicht in diversen internationalen Medien, wie „The Guardian“, „taz“ oder „Financial Times“, Artikel zur politischen Lage des Nahen und Mittleren Ostens.⁸⁵⁵

Der Roman wird aus der Sicht eines jüdischen Schreibers namens Isaac ibn Yakub erzählt, der von Saladin dazu aufgefordert wird, eine wahrheitsgetreue Biographie über den Sultan zu verfassen.

Die Beschreibungen des Sultans zeigen ihn überwiegend den arabischen Schilderungen folgend. Bereits im zweiten Kapitel zeichnet die Erzählperson ein Bild von Saladins Religiosität, das größtenteils mit den zeitgenössischen muslimischen Quellen übereinstimmt.⁸⁵⁶ Es wird beschrieben, dass er die im Islam vorgeschriebenen rituellen Waschungen jeden Morgen sehr ernst nahm.⁸⁵⁷ Auch in späteren Kapiteln wird der Wert, den Saladin auf die Einhaltung religiöser Rituale legt, betont. „Der Sultan, den ich nie für einen tief religiösen Mann gehalten hatte, war, in seiner Rolle als Befehlshaber seiner Truppen, sehr beharrlich darauf, die Rituale seiner Religion zu beachten.“⁸⁵⁸ Wieso er den Sultan nicht als tief religiös erachtet, führt der Biograph dabei nicht näher aus, allerdings weisen die Schilderungen der Handlungen

⁸⁵⁴ vgl. OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 599; SAID, Orientalismus, 82–84.

⁸⁵⁵ vgl. <http://tariqali.org/about> (14.12.2020); https://de.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ali (14.12.2020).

⁸⁵⁶ vgl. Kapitel 4.3.3.5.

⁸⁵⁷ vgl. ALI, The Book of Saladin, 17.

⁸⁵⁸ ebd. 152. (Übersetzung M.S.)

Saladins darauf hin, dass dieser im Roman durchaus als religiös präsentiert werden soll. Er überwacht nicht nur die Einhaltung der Rituale, sondern er leitet auch die Gebete, die trotz der Hitze der Wüste fünf Mal am Tag abgehalten werden, an.⁸⁵⁹ Diese Beschreibungen stimmen mit den Überlieferungen Ibn Shaddads überein, der ebenfalls berichtete, dass Saladin das vorgeschriebene Gebet mit großer Beständigkeit eingehalten habe.⁸⁶⁰

Auch in Bezug auf den Ausgang von Schlachten und des Krieges gegen die Franken wird Saladin als auf Allahs Willen vertrauend dargestellt. Bevor er aus Damaskus aufbricht, um sich seiner Armee anzuschließen und Jerusalem zu erobern, sagt er zu Ibn Yakub und Imad al-Din: „[...] Was auch immer Allah für uns bestimmt hat, sei es Sieg oder Niederlage, unsere Kinder und deren Kinder werden niemals dazu in der Lage sein zu vergessen, was wir für ihre Zukunft geopfert haben.“⁸⁶¹ In diesem Satz zeigt der Sultan im Roman ein ähnliches Vertrauen in den Willen Allahs, wie es von Ibn Shaddad in seiner Biographie Saladins beschrieben wurde. Sowohl in Sieg als auch in Niederlage glaubte er seinem Biographen zufolge, dass es die Entscheidung Gottes gewesen sei, ihn siegen oder verlieren zu lassen.⁸⁶²

Auch seine erste Handlung nach der Eroberung Jerusalems präsentiert ihn im Roman als einen gläubigen Muslim. Er reitet geradewegs zur Moschee, um dort Allah zu danken.⁸⁶³ „Salah al-Din seinerseits überwachte persönlich die Reinigung des Felsendoms und der al-Asqa Moschee, wo die erste Khutba in vierzehn Tagen abgehalten werden sollte.“⁸⁶⁴ Auch hierin stimmt der Roman in seiner Darstellung der Religiosität Saladins mit den muslimischen Quellen überein. Ibn Shaddad beschrieb zwar nicht, dass Saladin die Reinigung selbst überwachen ließ, allerdings wird auch bei ihm erwähnt, dass am Freitag nach der Eroberung Jerusalems die Khutba wieder in der Stadt abgehalten wurde.⁸⁶⁵

Die Bescheidenheit des Sultans und sein asketischer Lebensstil, die von den arabischen Autoren als Zeichen seiner Religiosität angesehen wurden, werden im Roman nur teilweise übernommen.⁸⁶⁶ Die Korridore und Räume seines Palastes werden im Buch als „mit einer endlosen Vielfalt an Seide und Brokaten, mit in Silber und Gold eingefassten Spiegeln eingerichtet“⁸⁶⁷ beschrieben. Der Erzähler berichtet, er habe *noch nie so viel Luxus gesehen*⁸⁶⁸. Auch das Podium, auf welches sich Saladin im Audienzsaal niederlässt, wird als „von purpurner

⁸⁵⁹ vgl. ebd. 152.

⁸⁶⁰ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130.

⁸⁶¹ ALI, The Book of Saladin, 215. (Übersetzung M.S.)

⁸⁶² vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 150.

⁸⁶³ vgl. ALI, The Book of Saladin, 289.

⁸⁶⁴ ebd. 292. (Übersetzung M.S.)

⁸⁶⁵ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 78.

⁸⁶⁶ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130–131; FRENKEL, Saladin and Joseph, 366.

⁸⁶⁷ ALI, The Book of Saladin, 23. (Übersetzung M.S.)

⁸⁶⁸ ebd. 23. (Übersetzung M.S.)

Seide und von mit Satin und Goldbrokat überzogenen Polstern“⁸⁶⁹ bedeckt beschrieben. Während sein Palast im Roman prunkvoll und luxuriös ist, wird Saladin selbst von Ibn Yakub als einfach gekleidet beschrieben. „Außer zu zeremoniellen Anlässen, bekleidete er sich einfach.“⁸⁷⁰ Auch seine Mahlzeiten werden als bescheiden beschrieben, was ebenfalls mit den zeitgenössischen muslimischen Darstellung Saladins als asketisch lebend übereinstimmt. Der Schreiber Saladins berichtet im Roman, dass die Diener ein „bescheidenes Mahl“⁸⁷¹ servieren, von dem er annimmt, dass es sich um „Brot und drei Sorten Bohneneintopf“⁸⁷² handelt. Dass Saladins Einstellung zum Essen und seine Wahl einfacher Speisen im Roman auf seine Religiosität zurückgeführt werden, zeigt sich während des Feldzugs nach Jerusalem. Saladin besteht darauf, dass alle dasselbe Mahl zu essen bekommen sollen, egal ob Emir oder einfacher Krieger, was ihm zufolge eine der Regeln aus den frühesten Tagen des Islams sei. „Es war notwendig sowohl Freund als auch Feind zu zeigen, dass in einem Dschihad alle gleich waren in den Augen Allahs.“⁸⁷³

Abgesehen von seiner einfachen Kleidung und seinen bescheidenen Mahlzeiten wird im Roman auch seine Einstellung zu persönlichem Reichtum beschrieben. Nach seiner Machtübernahme in Ägypten besteuert er die Bevölkerung Kairos, anders als die fatimidischen Kalifen vor ihm, nicht, da es ihm nicht darum geht persönliches Vermögen anzuhäufen.⁸⁷⁴ Außerdem heißt es im Roman, „Salah al-Dins genügsamer Geschmack war so wohlbekannt, dass selbst der Ärmste der Armen niemals glaubte, dass er viel für sich selbst ausgab.“⁸⁷⁵ Dies stimmt mit den Schilderungen Ibn Shaddads überein, der beschrieb, dass Saladin kaum persönlichen Reichtum besessen habe und sein Vermögen stets als Almosen verschenkt habe.⁸⁷⁶

Abgesehen von seinem luxuriös eingerichteten Heim stellt der Roman Saladin somit in Einklang mit den muslimischen Quellen als einen bescheidenen Herrscher dar, der asketisch lebt und wenig Wert auf Wohlstand legt.⁸⁷⁷

Auch das umfassende Wissen über die religiösen Schriften des Islam, welches er den muslimischen Überlieferungen zufolge besessen haben soll, wird im Roman behandelt.⁸⁷⁸ Das Wissen des Sultans über Pferde wird als gewaltig beschrieben und dass es „nur durch sein

⁸⁶⁹ ebd. 23. (Übersetzung M.S.)

⁸⁷⁰ ebd. 101. (Übersetzung M.S.)

⁸⁷¹ ebd. 143. (Übersetzung M.S.)

⁸⁷² ebd. 143. (Übersetzung M.S.)

⁸⁷³ ebd. 222. (Übersetzung M.S.)

⁸⁷⁴ vgl. ebd. 147.

⁸⁷⁵ ebd. 161. (Übersetzung M.S.)

⁸⁷⁶ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 131.

⁸⁷⁷ vgl. FRENKEL, Saladin and Joseph, 366; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130–131.

⁸⁷⁸ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 132.

Wissen über die Hadithe übertroffen“⁸⁷⁹ wird. Allerdings wird auch darauf Bezug genommen, dass der Sultan zwar immer gelobte, eines Tages nach Mekka zu pilgern und die Kaaba zu küssen, diese Pilgerfahrt aber bis zu seinem Tod nie unternahm.⁸⁸⁰ Im Roman schickt der Kalif von Bagdad Saladin einen Brief, in welchem er ihn fragt, wann er den Kampf gegen die Franken wieder aufnehme und ob er in jenem Jahr Zeit für seine Pilgerreise nach Mekka finden würde. Saladin antwortet ihm, dass er vorhabe den Kampf wiederaufzunehmen und Jerusalem innerhalb des nächsten Jahres zu erobern, dass seine Aufgabe als „Schwert des Glaubens“ ihn aber zu beschäftigt halte und er deswegen noch keine Zeit fände, nach Mekka zu reisen. Nach der Eroberung Jerusalems würde er dieses Versäumnis nachholen.⁸⁸¹ Im Roman äußert der Sultan seinem Sohn gegenüber, dass er eines Tages mit ihm die Pilgerfahrt nach Mekka antreten werde. Er schränkt dies aber ebenfalls damit ein, dass er erst Jerusalem erobern wolle.⁸⁸² Dies weist auch auf seine Rolle als Kämpfer für die Verbreitung des Islam und als Verteidiger des Glaubens und der Gläubigen hin, als welcher er in muslimischen Quellen beschrieben wird.⁸⁸³ Er wird im Roman außerdem wiederholt mit den Titeln „Schwert der Gläubigen“⁸⁸⁴, „Schwert des Islam“⁸⁸⁵ und „Schwert des Glaubens“⁸⁸⁶ bezeichnet, was ihn als Verkörperung dieser Aufgabe darstellt.

In den muslimischen Quellen wurden vielfach seine Tapferkeit und seine kriegerischen Fähigkeiten, die der Sultan im Kampf bewies, beschrieben und gelobt.⁸⁸⁷ Diese Eigenschaften Saladins werden im Roman bereits auf seine Kindheit zurückgeführt. Bereits als Kind habe er sich mit seinen Freunden darin gemessen, Schlangen am Schwanz zu packen und sie zu schwingen. Seine Großmutter erzählte ihm eines Tages, dass sie, während er noch im Bauch seiner Mutter war, geträumt hätte, dass eine große, menschenverschlingende Schlange auf seine Mutter zugekrochen wäre, um sie zu verschlingen. Plötzlich habe sich der Bauch seiner Mutter geöffnet.⁸⁸⁸ „Ein Säugling trat heraus, ein Schwert in der Hand, und entthauptete mit einem mächtigen Schlag die Schlange.“⁸⁸⁹ Die Großmutter versicherte, dass Saladin ein großartiger Krieger werden würden. „Es ist in den Sternen geschrieben und Allah selbst wird dein Führer sein.“⁸⁹⁰ Im Roman wird somit, beabsichtigt oder auch nicht, ein weiterer Aspekt

⁸⁷⁹ ALI, The Book of Saladin, 104. (Übersetzung M.S.)

⁸⁸⁰ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 135.

⁸⁸¹ vgl. ALI, The Book of Saladin, 204–205.

⁸⁸² vgl. ebd. 265.

⁸⁸³ vgl. Kapitel 4.3.2.

⁸⁸⁴ ALI, The Book of Saladin, 108. (Übersetzung M.S.)

⁸⁸⁵ ebd. 153. (Übersetzung M.S.)

⁸⁸⁶ ebd. 204. (Übersetzung M.S.)

⁸⁸⁷ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 13.

⁸⁸⁸ vgl. ALI, The Book of Saladin, 19.

⁸⁸⁹ ebd. 19. (Übersetzung M.S.)

⁸⁹⁰ ebd. 19. (Übersetzung M.S.)

aufgenommen, der auch in muslimischen Quellen zu finden ist. In seiner Beschreibung der Tapferkeit Saladins schrieb Ibn Shaddad, dass Gott den Mut liebe und sei es auch nur eine Schlange zu töten.⁸⁹¹ Es wird dabei von der Großmutter neben der Tapferkeit Saladins auch auf sein von Ibn Shaddad beschriebenes Vertrauen darauf, dass Gott ihn auf seinem Weg und im Kampf gegen die Kreuzfahrer anleiten würde, Bezug genommen.⁸⁹²

Auch seine Rolle als Vorkämpfer der Sunna, der islamischen Orthodoxie, wie sie in muslimischen Quellen beschrieben wurde, wird im Roman behandelt. In den zeitgenössischen Überlieferungen wird berichtet, dass er als Anführer der Armee Nur al-Dins das schiitische Fatimidendenkalifat in Ägypten stürzte und auch nach dem Tod Nur al-Dins Bemühungen unternahm, die islamische Orthodoxie in Ägypten und Syrien zu festigen, auch wenn er anders als sein Vorgänger die Schiiten nicht verfolgen ließ.⁸⁹³ Auch im Roman drückt Saladin seinen Glauben daran aus, dass die sunnitische Glaubensgruppe die wahre Glaubensrichtung des Islam sei. Das Fatimidendenkalifat dagegen bezeichnet er als Herrscher, die im Namen der häretischen schiitischen Sekte regierten. Nach dem Sturz des Kalifats gibt er dem Qadi deswegen die Anweisung, die Gebete zu ändern, sodass sie nur mehr im Namen des Kalifen von Bagdad, der von ihm als der „einzig wahre Kalif“⁸⁹⁴ bezeichnet wird, gesprochen würden.⁸⁹⁵ Diese Darstellung Saladins weist Gemeinsamkeiten mit den zeitgenössischen Schilderungen seiner Taten nach seiner Machtübernahme in Ägypten auf. Auch die muslimischen Chronisten berichteten, dass er Schritte unternahm, um die Sunna im Land am Nil wieder zu festigen und zu verbreiten.⁸⁹⁶

Dass er trotz seiner Rolle als Vorkämpfer der Sunna trotzdem als religiös toleranter Herrscher dargestellt werden soll, lässt sich unter anderem anhand der Personen, mit denen er sich umgibt, beobachten. Sein Biograph Ibn Yakub ist Jude und auch andere Schreiber, die ihn mitunter begleiten und seine Anweisungen niederschreiben, sind Kopten, die bereits unter dem Fatimidendenkalifat gedient haben.⁸⁹⁷ Ibn Yakub beschreibt außerdem, dass sich auch Christen und Juden, wenn auch in geringer Zahl, in Saladins Heer befinden. Die Kopten seien ihm zufolge aufgrund ihrer unversöhnlichen Feindschaft mit Rom und Konstantinopel natürliche Verbündete Saladins.⁸⁹⁸ Vor allem die Beschreibung der koptischen Krieger in seiner Armee stimmen mit den zeitgenössischen Schilderungen hinsichtlich des Umgangs Saladins mit

⁸⁹¹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 141.

⁸⁹² vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 150.

⁸⁹³ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 136; MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik, 423–424.

⁸⁹⁴ ALI, The Book of Saladin, 99. (Übersetzung M.S.)

⁸⁹⁵ vgl. ebd. 98–99.

⁸⁹⁶ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 137; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 116.

⁸⁹⁷ vgl. ALI, The Book of Saladin, 105.

⁸⁹⁸ vgl. ebd. 230.

anderen Religionen in seinem Herrschaftsgebiet überein. In diesen Überlieferungen wurde beschrieben, dass es ihm gelang, die orientalischen Christ*innen auf seine Seite zu ziehen und dadurch ein Bündnis zwischen ihnen und den Kreuzfahrern zu verhindern.⁸⁹⁹

Dass er im Roman als anderen Religionen tolerant gegenüber dargestellt werden soll, zeigt sich auch in seinem Gespräch mit Balian von Ibelin nach der Eroberung Jerusalems. Er sagt ihm, dass die Stadt „all jenen, die an das Buch glauben“⁹⁰⁰, gehört. Damit bezieht er sich sowohl auf den Islam als auch auf das Christentum und das Judentum. Außerdem gibt er Balian sein Wort als Sultan, dass er verbieten werde, dass die heiligen Schreine des Christentums geplündert werden.⁹⁰¹ Auch damit wird auf einen Aspekt eingegangen, der auch von muslimischen und christlichen Chronisten würdigend geschildert wurde. Er soll nicht nur dem Leben seiner Feinde gegenüber Respekt gezeigt haben, sondern auch ihren heiligen Stätten.⁹⁰² Ebenso wie dies im Roman dargestellt wird, beschrieben arabische Chronisten, dass Saladin nach der Eroberung Jerusalems die Plünderung der von den Christ*innen als heilig angesehenen Orte verbot und sogar Wachen abstellte, um diese zu beschützen.⁹⁰³

Seine Ehrenhaftigkeit und seine Treue zu seinem Wort, während die Franken dagegen nicht immer zu ihren Schwüren standen, wird auch an anderen Stellen im Roman behandelt. Shadhi erzählt dem Schreiber Saladins:

Dieser Sultan brach niemals sein Wort, auch wenn seine Feinde oft Nutzen aus dieser Tatsache zogen. Die Franken beispielsweise glaubten, gute Christen, die sie sind, dass keine Versprechungen, die Ungläubigen gegenüber gemacht wurden, bindend waren für diejenigen, die ihr Wort gegeben hatten.⁹⁰⁴

Er erzählt außerdem, dass die Franken „ihr Wort, wann immer es ihnen passte“⁹⁰⁵ brachen. Saladin wird im Gegensatz zu ihnen als „zu ehrenhaft“⁹⁰⁶ beschrieben. Shadhi führt die Ehrenhaftigkeit Saladins auf seine kurdische Abstammung zurück. „In den Bergen wird das Wort eines Kurden, einmal gegeben, nie zurückgenommen.“⁹⁰⁷ Auch das Vertrauen seiner Feinde in sein Wort wird behandelt. Der König von Jerusalem, Balduin IV., „wusste, dass der Sultan sein Wort hielt.“⁹⁰⁸ Der Worttreue des Sultans steht die Leichtigkeit, mit der sich die Kreuzfahrer von ihren Schwüren entbinden lassen können, gegenüber. Während der

⁸⁹⁹ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 140.

⁹⁰⁰ ALI, The Book of Saladin, 289. (Übersetzung M.S.)

⁹⁰¹ vgl. ebd. 290.

⁹⁰² vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122.

⁹⁰³ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 15; AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121–122.

⁹⁰⁴ ALI, The Book of Saladin, 131. (Übersetzung M.S.)

⁹⁰⁵ ebd. 131. (Übersetzung M.S.)

⁹⁰⁶ ebd. 131. (Übersetzung M.S.)

⁹⁰⁷ ebd. 131. (Übersetzung M.S.)

⁹⁰⁸ ebd. 186. (Übersetzung M.S.)

Belagerung Jerusalems durch Saladin wird beschrieben, dass dieser Besuch von Balian von Ibelin bekommt. „Sein Leben war bei Hattin verschont worden und er hat gelobt, nie gegen den Sultan zu kämpfen, solange er lebe. Nun erzählte er uns, dass der Patriarch ihn von seinem Schwur freigesprochen hat.“⁹⁰⁹ Saladin dagegen meint: „[...] Ein Schwur vor Allah kann nicht von irgendeinem Menschen abgeschworen werden, sei er ein Patriarch oder ein Papst. [...]“⁹¹⁰ Diese Beschreibungen entsprechen der muslimischen Wahrnehmung der Worttreue Saladins und gleichzeitig dem Misstrauen, welches in der Umgebung des Sultans der Ehrenhaftigkeit der Franken entgegengebracht wurde.⁹¹¹

Neben den verschiedenen Beschreibungen seiner Religiosität wird auch auf einen anderen Aspekt von Saladins Ritterlichkeit, wie sie bereits von arabischen Chronisten beschrieben wurde, eingegangen. In Kapitel drei wird Saladins Sinn für Gerechtigkeit, aber auch seine Großzügigkeit bei seinen Rechtsprüchen beschrieben. Ibn Shaddad berichtete in seiner Biographie Saladins, dass sich der Sultan jeden Montag und Donnerstag in öffentlichen Sitzungen die Probleme seiner Untertanen angehört und Recht gesprochen hätte.⁹¹² Auch im Roman wird eine solche Sitzung beschrieben. Er zeigt sich dabei in seinen Urteilen gnädig und großzügig. Ein gehörnter Ehemann, der den Liebhaber seiner Frau erstochen hat, wird von Saladin, obwohl vom Kläger die Enthauptung als Strafe für den Mord gefordert wird, nur zum Auspeitschen verurteilt, da die Tat im Affekt geschehen sei.⁹¹³ Aber auch der Ehebrecherin gegenüber wird der Sultan als großzügig in seinem Urteil dargestellt. Sie appelliert an Saladin, dass sie keine Wahl bei der Heirat gehabt hätte und dass es viele Probleme in ihrer Ehe gegeben habe. Als sie ihren späteren Liebhaber getroffen hätte, hätte sie etwas gefühlt, das sie zuvor noch nie gefühlt hätte. Nachdem sie ihre Erzählung beendet hat, spricht Saladin sie von der Strafe der Steinigung, die Ehebrecherinnen im Islam erwartet, frei.⁹¹⁴ In dieser Darstellung des Sultans stimmt der Roman mit den Beschreibungen Ibn Shaddads überein, der in seinen Beschreibungen der Gerechtigkeit Saladins auch dessen Güte und Milde erwähnt.⁹¹⁵

Im Roman wird auch auf die Großzügigkeit Saladins seinen eigenen Leuten gegenüber eingegangen. Ibn Yakub beschreibt, dass Saladin für seine Großzügigkeit bekannt war. „Das war ein Grund für seine große Beliebtheit bei seinen eigenen Soldaten.“⁹¹⁶ Diese Darstellung Saladins entspricht den Beschreibungen Ibn Shaddads über den Sultan. Auch dieser beschrieb

⁹⁰⁹ ebd. 286. (Übersetzung M.S.)

⁹¹⁰ ebd. 289. (Übersetzung M.S.)

⁹¹¹ vgl. KÖHLER, Allianzen und Verträge, 415; MÖHRING, Der Sultan und seine Zeit, 111.

⁹¹² vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 136.

⁹¹³ vgl. ALI, The Book of Saladin, 28–29.

⁹¹⁴ vgl. ebd. 32.

⁹¹⁵ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 136.

⁹¹⁶ ALI, The Book of Saladin, 101. (Übersetzung M.S.)

dessen Freigiebigkeit gegenüber seinen Männern und dass er sich dadurch deren Loyalität gesichert habe.⁹¹⁷

Seine Großzügigkeit wird im Roman auch in Bezug auf die Besteuerung seiner Untertanen und auf die Entlohnung seiner Truppen hervorgehoben. Es wird beschrieben, dass die Einwohner*innen Kairos den Sultan schätzen, denn, anders als die fatimidischen Kalifen hatte Saladin „die Menschen nicht besteuert, um persönliches Vermögen anzuhäufen. Er belohnte seine Soldaten großzügig.“⁹¹⁸ Seine Großzügigkeit bei der Belohnung seiner Männer zeigt sich im Roman nach der Eroberung Akkons. Ibn Yakub beschreibt, dass Saladins Neigungen den Emiren bekannt waren und dass er einen Teil der Beute in den Dschihad investiert und den Rest unter seinen Männern verteilt hätte. Seine Emire, seine Söhne und sein Berater Imad al-Din sprechen sich aber gegen dieses Vorhaben aus. Seine Söhne machen ihn darauf aufmerksam, dass es eine Tradition während des heiligen Krieges sei, dass alles die Söhne bekämen und Imad al-Din rät ihm, alles in den Krieg zu investieren.⁹¹⁹ In dieser Szene wird somit nicht nur darauf Bezug genommen, dass Saladin für sein großzügiges Verhalten in muslimischen, aber auch christlichen Quellen gelobt wurde, sondern es wird auch darauf eingegangen, dass manche seiner arabischen Zeitgenossen, darunter sogar sein eigener Biograph Ibn Shaddad, seine Freigiebigkeit kritisierten.⁹²⁰

Auch Ibn Yakub erfährt im Roman Saladins Großzügigkeit. Der Sultan verspricht ihm, sollte er sein Ziel erreichen, Jerusalem zu erobern und sollte er dieses Vorhaben überleben, dann würde er Ibn Yakub „ein kleines Lehen außerhalb deines geliebten Jerusalems“⁹²¹ schenken. Sollte Saladin dagegen im Kampf fallen, habe er Anweisungen hinterlassen, dass sein Biograph ein Dorf erhalte, wo auch immer er wolle.⁹²² „Die Großzügigkeit des Sultans war kein Geheimnis, aber ich war nur ein bescheidener Schreiber. Ich war überwältigt, dass er sich auch über meine Zukunft Gedanken machte.“⁹²³ Er beschreibt außerdem, dass, während andere Anführer durch Hedonismus oder dem Streben nach persönlichem Reichtum angetrieben würden, sei der Sultan „nur bedacht auf das Wohl anderer“⁹²⁴ gewesen. Auch dies stellt Saladin den arabischen Quellen entsprechend als einen großzügigen Herrscher dar, der gibt, ohne etwas dafür zu erwarten und nicht an persönlichem Reichtum interessiert ist.⁹²⁵

⁹¹⁷ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 131.

⁹¹⁸ ALI, The Book of Saladin, 147. (Übersetzung M.S.)

⁹¹⁹ vgl. ebd. 262.

⁹²⁰ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 139–140.

⁹²¹ ALI, The Book of Saladin, 159. (Übersetzung M.S.)

⁹²² vgl. ebd. 159.

⁹²³ ebd. 159. (Übersetzung M.S.)

⁹²⁴ ebd. 161. (Übersetzung M.S.)

⁹²⁵ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 131.

Auch die Menschlichkeit und Beherrschtheit Saladins, wie sie in zeitgenössischen muslimischen Schilderungen beschrieben wurden, werden im Roman behandelt.⁹²⁶ Im neunzehnten Kapitel fühlt sich Saladin von den Bewohner*innen Aleppos hintergangen, da sie eine Nachricht an die Franken geschickt haben, in der sie ihnen Geld boten, wenn sie dafür den Sultan von der Stadt fernhalten würden. Als er mit seinem Heer vor der Stadt steht, schicken die Einwohner*innen ihm einen Boten, der ihm versichern soll, dass sie jederzeit treu an seiner Seite stehen würden, wenn er gegen Jerusalem ziehe, um es zu erobern. Saladin beschreibt, dass er verärgert war über die Heuchelei des Boten und dass er sich dazu verleitet gefühlt habe, „des Schurkens abgetrennten Kopf zurück nach Aleppo“⁹²⁷ zu schicken. Aber er habe seinen Ärger zurückgehalten und sei über ihn hinausgewachsen. Statt ihn zu töten, schickte er den Boten mit einer Warnung zurück, dass er die Stadt einnehmen würde, wenn sie ihm weiter trotzen würde.⁹²⁸ Auch der Erzähler Ibn Yakub beschreibt, „Salah al-Din war kein rachsüchtiger oder grausamer Mann. Er hegte keinen Groll. Er riet gewöhnlich gegen Rache.“⁹²⁹ Diese Darstellung Saladins entspricht den Beschreibungen Ibn Shaddads, der in seiner Schilderung der Menschlichkeit des Sultans ebenfalls beschrieb, dass Saladin nicht leicht erzürnte und ein nachsichtiger Mensch war.⁹³⁰

Ibn Yakub berichtet aber auch, dass sich die Sache in Bezug auf Rainald von Châtillon anders verhalten habe. „Des Sultans Hass auf Rainald war rein. Er war unbefleckt durch irgendwelche Empfindungen von Vergebung, Großzügigkeit, Güte oder sogar Arroganz, [...]“⁹³¹ Er hörte, „Salah al-Din in einer öffentlichen Versammlung vor Allah schwören, dass, wenn sich jemals die Gelegenheit ergebe, er Rainald mit seinem eigenen Schwert enthaubern würde.“⁹³² Als Grund für Saladins Hass auf Rainald wird im Roman geschildert, dass dieser eine Händlerkarawane auf dem Weg nach Mekka angriff und alle Händler sowie alle, die mit ihnen reisten, brutal umbrachte. Unter den Ermordeten befand sich auch Saladins Tante Samar, die vor ihrem Tod noch Mekka sehen wollte und stattdessen „das düstere Antlitz der Franken“⁹³³ sah. Saladins Aufforderung an König Balduin Rainald zu bestrafen, wird im Roman von diesem mit dem Bekenntnis seiner Machtlosigkeit über seinen Vasallen abgelehnt. „Als sei dies nicht genug gewesen, leitete Rainald einen Überfall auf Mekka selbst und entweihte unseren Heiligen

⁹²⁶ vgl. ebd. 150.

⁹²⁷ ALI, The Book of Saladin, 163. (Übersetzung M.S.)

⁹²⁸ vgl. ebd. 163.

⁹²⁹ ebd. 185. (Übersetzung M.S.)

⁹³⁰ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 150.

⁹³¹ ALI, The Book of Saladin, 185. (Übersetzung M.S.)

⁹³² ebd. 185. (Übersetzung M.S.)

⁹³³ ebd. 188. (Übersetzung M.S.)

Schrein.“⁹³⁴ Imad al-Din, der Ibn Yakub den Grund für Saladins Hass auf Rainald erklärt, berichtet, dass die meisten Angreifer zwar gefangen werden konnten und in Mekka zur Strafe enthauptet wurden, Rainald selbst sei aber entkommen. Zu seiner Überraschung habe Saladin gelächelt, als er diese Nachricht erhielt. „Allah spart den Teufel für mich auf, Imad al-Din. Ich werde ihn mit meinen eigenen Händen töten.“⁹³⁵ Die Darstellung des Hasses Saladins auf Rainald von Châtillon stimmt im Roman somit größtenteils mit den Schilderungen in arabischen Quellen überein, auch wenn im Roman seine Tante ermordet wird und nicht, wie in den Quellen beschrieben, seine Schwester vom fränkischen Ritter gefangen genommen wird. Wie auch in den muslimischen Überlieferungen schwört er auch in „The Book of Saladin“ bei Allah, dass er Rache an Rainald für dessen Taten üben werde.

Als der König von Jerusalem und Rainald von Châtillon nach der Schlacht von Hattin in Saladins Zelt gebracht werden und König Guido dem Ritter den Kelch mit Wasser, den er von Saladin erhalten hat, weiterreicht, wird beschrieben, dass das Gesicht des Sultans „fahl vor Wut“⁹³⁶ wird und er sich an den Übersetzer, der Guido und Rainald begleitet, wendet. „Sag diesem König,“ sagte er mit einer Stimme voller Verachtung und Abscheu, „dass er es war, nicht ich, der diesem Schuft einen Trank anbot.“⁹³⁷ Diese Worte des Sultans im Roman stimmen fasst wortwörtlich mit der von Ibn Shaddad geschilderten Aussage Saladins an Guido von Lusignan überein.⁹³⁸ An Rainald gewendet sagt er außerdem im Roman:

„Du hast es gewagt, ein Sakrileg an unserer Heiligen Stadt Mekka zu begehen. Du hast deine Verbrechen weiter verschlimmert, indem du unbewaffnete Karawanen angegriffen hast und durch deinen Verrat. Zwei Mal schwor ich vor Allah, dass ich dich mit meinen eigenen Händen töten würde und nun ist die Zeit gekommen, meinen Schwur einzulösen.“⁹³⁹

Daraufhin zieht er sein Schwert und treibt es geradewegs durch Rainalds Herz. Rainald stürzt zu Boden, ist aber noch nicht tot, woraufhin er von Saladins Männern aus dem Zelt zerrt und enthauptet wird.⁹⁴⁰ Auch hierin stimmt der Roman größtenteils mit den zeitgenössischen muslimischen Quellen überein, auch wenn in diesen keine derartige Ansprache des Sultans an den Ritter erwähnt wird und er Ibn Shaddad zufolge Rainald den Arm abschlug und nicht das Schwert ins Herz stieß. Ebenso wie in den Quellen wird im Roman auch berichtet, dass nicht er es ist, der dem Kreuzfahrer den Todesstoß versetzt, sondern dass seine Männer die Enthauptung durchführen.⁹⁴¹ Einflüsse christlicher Quellen lassen sich in dieser Darstellung

⁹³⁴ ebd. 188. (Übersetzung M.S.)

⁹³⁵ ebd. 188. (Übersetzung M.S.)

⁹³⁶ ebd. 254. (Übersetzung M.S.)

⁹³⁷ ebd. 254. (Übersetzung M.S.)

⁹³⁸ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 157.

⁹³⁹ ALI, The Book of Saladin, 254. (Übersetzung M.S.)

⁹⁴⁰ vgl. ebd. 254.

⁹⁴¹ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75.

des Sultans dagegen nicht entdecken. Er wird weder als besonders brutal oder blutrünstig dargestellt noch gibt es Beschreibungen, dass er sich am Tod Rainalds besonders ergötzt hätte oder sich gar etwas von dem Blut des fränkischen Fürsten auf das Gesicht getropft hätte, wie es vom französischen Chronisten Ernoul beschrieben wurde.⁹⁴²

Abseits von der Rache an Rainald von Châtillon und dessen Hinrichtung wird im Roman aber auch sein Großmut, den er generell gegenüber seinen Feinden gezeigt haben soll, thematisiert. In der Schlacht von Hattin gibt er seinen Männern Anweisungen, Raimond von Tripolis nicht zu töten. Er sei einst ein Freund gewesen und auch wenn er vom König Guido de Lusignan zum Krieg gegen den Sultan gezwungen wurde, hege Saladin keinen Groll gegen ihn. Der Sultan weist seine Krieger an, sollte es ihnen nicht möglich sein, ihn gefangen zu nehmen, so sollen sie ihn entkommen lassen.⁹⁴³ Saladin beweist damit im Roman gegenüber seinen Gegnern die Güte und den Großmut, die ihm in vielen muslimischen und auch in manchen christlichen Quellen zugeschrieben wurden.⁹⁴⁴ Der Roman widerspricht damit aber auch teilweise den Beschreibungen der Schlacht von Hattin, wie sie in muslimischen und christlichen Quellen zu finden sind. Ibn Shaddad beschreibt beispielsweise zwar auch, dass Graf Raimond entkommen konnte, allerdings berichtet er, dass der Graf auf seiner Flucht von muslimischen Kriegern verfolgt wurde.⁹⁴⁵ Auch die meisten christlichen Quellen schildern, dass Raimond von Tripolis nicht kampflos entkommen konnte.⁹⁴⁶ Trotzdem entspricht die Darstellung des Verhaltens Saladins in gewisser Weise der zeitgenössischen Wahrnehmung des Sultans, da auch von seinen Zeitgenossen sein großmütiger Umgang mit seinen Feinden gelobt wurde. Die Szene folgt somit zwar nicht den Berichten über die Schlacht selbst, aber trotzdem dem allgemeinen Eindruck, den man vom Charakter Saladins hatte. Ob diese Beschreibung Saladins im Roman eher von der muslimischen oder von der christlichen Wahrnehmung des Sultans beeinflusst ist, lässt sich allerdings nicht bestimmen, da sein großmütiger und gnädiger Umgang mit seinen Feinden ein Aspekt war, der von Chronisten beider Seiten gelobt wurde.⁹⁴⁷

Saladins Verhalten gegenüber dem König von Jerusalem lässt sich dagegen eindeutiger auf die zeitgenössischen muslimischen Darstellungen zurückführen. Er weist einen Emir an, dem König Wasser zu geben. „Guido Gastfreundschaft darzubringen war das erste Anzeichen, dass

⁹⁴² vgl. Kapitel 4.2.1.1.

⁹⁴³ vgl. ALI, The Book of Saladin, 251.

⁹⁴⁴ vgl. Kapitel 4.3.3.3.

⁹⁴⁵ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74.

⁹⁴⁶ vgl. Roger of Hoveden, The Annals, online abrufbar unter:

<https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp> (16.04.2020); Ernoul, The Battle of Hattin, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187ernoul.asp> (19.04.2020).

⁹⁴⁷ vgl. Kapitel 4.3.3.3; Kapitel 4.3.4.1.

er nicht auf der Stelle enthauptet würde.“⁹⁴⁸ Wie in den Quellen beschrieben, schließt die Großzügigkeit und Gnade des Sultans auch im Roman Rainald von Châtillon nicht mit ein.⁹⁴⁹ Als der König diesem die Schale reicht, lässt der Sultan ihm von einem Übersetzer mitteilen, dass es Guido war und nicht Saladin selbst, der ihm den Trank gegeben hat.⁹⁵⁰ Ebenso wie in den zeitgenössischen muslimischen Quellen macht er den fränkischen Ritter damit darauf aufmerksam, dass für ihn der Schutz der Gastfreundschaft nicht gelte. Nach Rainalds Enthauptung wird beschrieben, dass der König „verängstigt war vom Schicksal des Ritters“⁹⁵¹ und „er hatte seine Kleidung beschmutzt.“⁹⁵² Der Sultan beruhigt ihn aber mit den Worten, dass ihm nichts geschehen werde und er weist einen seiner Emire an, den Gefangenen wegzu bringen, ihn aber gut zu behandeln.⁹⁵³ Während der König und seine vornehmsten Edelleute als Gefangene nach Damaskus gebracht werden, kommt den Templern und Hospitalitern im Roman, ebenso wie es in den Quellen berichtet wird, die Gnade Saladins nicht zuteil und sie werden allesamt hingerichtet. „Sie müssen sterben, hatte der Sultan verfügt, denn wenn wir sie leben lassen, werden sie nur wieder die Waffen gegen uns erheben.“⁹⁵⁴ Auch hierin stimmt der Roman mit den muslimischen Quellen überein, in denen beschrieben wurde, dass Saladin die geistlichen Ritter hinrichten ließ, um zu verhindern, dass sie der muslimischen Bevölkerung weiteren Schaden zufügen könnten.⁹⁵⁵

Auch bei der Belagerung Jerusalems wird Saladin als mildtätiger Angreifer und Verhandlungspartner beschrieben, wobei er im Roman als großmütiger dargestellt wird, als dies in den zeitgenössischen arabischen und christlichen Quellen der Fall war. Die Einnahme Jerusalems wird im Roman, entgegen sowohl der christlichen als auch der muslimischen Quellen, als unblutig beschrieben. In den Überlieferungen wurde die Schlacht um die Stadt als heftig und blutig beschrieben.⁹⁵⁶ Im Roman dagegen wird nur beschrieben, dass Saladin seine Truppen in Stellung bringt, sie aber nicht angreifen lässt. Stattdessen macht er, obwohl er geschworen hat, „diese Stadt mit Gewalt einzunehmen“⁹⁵⁷, den Franken das großzügige Angebot, dass sie die Stadt unversehrt verlassen können, wenn sie ein Lösegeld zahlen. Er stellt sie vor die Wahl, sein Angebot anzunehmen oder es abzulehnen, in welchem Fall er die

⁹⁴⁸ ALI, The Book of Saladin, 254. (Übersetzung M.S.)

⁹⁴⁹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 157; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75

⁹⁵⁰ vgl. ALI, The Book of Saladin, 254.

⁹⁵¹ ebd. 254. (Übersetzung M.S.)

⁹⁵² ebd. 254. (Übersetzung M.S.)

⁹⁵³ vgl. ebd. 254–255.

⁹⁵⁴ ebd. 255. (Übersetzung M.S.)

⁹⁵⁵ vgl. HAMBLIN, Muslim Perspectives, 103–104; THORAU, Die Ritterorden im Kampf, 146.

⁹⁵⁶ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 38; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 187–189; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 77.

⁹⁵⁷ ALI, The Book of Saladin, 286. (Übersetzung M.S.)

Befestigungsanlagen niederbrennen und keine Gnade zeigen würde. Ohne dass es im Roman zu Kämpfen kommt, wird beschrieben, dass ihm die Stadt am Freitag dem 2. Oktober übergeben wird.⁹⁵⁸

Worin sich der Roman in der Darstellung Saladins bei der Eroberung Jerusalems ebenfalls von den zeitgenössischen Quellen unterscheidet, ist die Beschreibung, wie der Sultan über die Rache für die blutige Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer während des Ersten Kreuzzuges denkt. Während sowohl in muslimischen als auch in christlichen Überlieferungen geschildert wird, dass er anfänglich Vergeltung für das Blutbad, welches die Franken im Zuge der Einnahme der Stadt angerichtet hatten, nehmen wollte, wird er im Roman als vergebend und nicht von Rachegedanken geleitet dargestellt.⁹⁵⁹

„Als ihr Franken das erste Mal diese Stadt einnahmt, Balian, schlachtetet ihr die Juden und Rechtgläubigen ab, als ob sie Vieh wären. Wir könnten dasselbe mit euch machen, aber blinde Rache ist ein gefährliches Elixier. Deshalb werden wir eure Leute in Frieden abziehen lassen. [...]“⁹⁶⁰

Von muslimischen und christlichen Zeitgenossen wurde dagegen berichtet, dass Saladin zwar ebenfalls davon absah, ein ähnliches Blutbad wie die Kreuzfahrer bei ihrer Eroberung der Heiligen Stadt anzurichten, allerdings erst nachdem Balian von Ibelin gedroht hatte, dass alle muslimischen Gefangenen in der Stadt hingerichtet und alle heiligen Stätten des Islam in Brand gesteckt würden, sollte Saladin an seinem Vorhaben festhalten.⁹⁶¹ Der Roman stellt Saladin somit in einem gegensätzlichen Licht sowohl zu christlichen als auch muslimischen Beschreibungen dar. In der christlichen Quelle „De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum“ beispielsweise wurde der Wunsch des Sultans ein Blutbad unter den Christ*innen anzurichten betont. Er habe sich darüber mit seinen weisen Männern beraten, ob er der christlichen Bevölkerung dasselbe antun sollte, wie 89 Jahre zuvor die Kreuzfahrer den Muslim*innen und seine Berater hätten ihm gesagt, dass er die Stadt nur mit dem Blut der Christ*innen reinigen könnte.⁹⁶² Auch die muslimischen Chronisten Ibn al-Athir und Imad ad-Din beschrieben, dass Saladin seine Vergeltung nur aufgrund der Drohung Balians von Ibelin nicht übte.⁹⁶³ Im Roman wird dagegen zwar erwähnt, dass seine Emire ihm raten, Vergeltung zu üben, dass Saladin ihrem Wunsch aber nicht nachkommt. „[...] Diese Straßen wurden mit unserem Blut gewaschen, Balian. Einige Emire würden sie gerne wieder waschen, aber dieses

⁹⁵⁸ vgl. ebd. 286.

⁹⁵⁹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 189; STEVENSON (Hg.), De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp> (17.04.2020).

⁹⁶⁰ ALI, The Book of Saladin, 286. (Übersetzung M.S.)

⁹⁶¹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 189; STEVENSON (Hg.), De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp> (17.04.2020).

⁹⁶² vgl. STEVENSON (Hg.), De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp> (17.04.2020).

⁹⁶³ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 189; ebd. 204–206.

Mal in eurem Blut. [...]“⁹⁶⁴ Saladin selbst zeigt sich aber milde und sagt Balian, dass dieser seinen Leuten sagen soll, „dass wir sie nicht behandeln werden, wie eure Vorfahren uns behandelt haben, als sie das erste Mal diese Stadt einnahmen.“⁹⁶⁵ Auch wenn dies nicht den muslimischen Schilderungen der Eroberung Jerusalems entspricht, stimmt es dennoch mit Ibn Shaddads Beschreibung des Charakters Saladins überein. Dieser beschrieb, dass der Sultan frei von Groll und Rachegedanken gewesen sei, was in dieser Szene des Romans ebenfalls aufgegriffen wird.⁹⁶⁶

Auch das Angebot, welches er den Bewohner*innen Jerusalems macht, wenn sie ihm die Stadt übergeben, entspricht nicht zur Gänze den zeitgenössischen Quellen. Es ähnelt zwar in Teilen den zeitgenössischen Überlieferungen, aber vor allem in Bezug auf das Schicksal der armen Bevölkerung weicht der Roman in seiner Darstellung Saladins von den Beschreibungen der zeitgenössischen Quellen ab. „Allen Christen würde es erlaubt sein zu gehen, vorausgesetzt sie zahlten ein Lösegeld für die Staatskasse. Die armen Christen würden durch das Geld aus dem Schatz des Königs, der von den Hospitalitern aufbewahrt wurde, befreit werden.“⁹⁶⁷ In den zeitgenössischen Quellen wurde beschrieben, dass nur jenen die Freiheit gewährt wurde, die über ausreichend Geld verfügten, um das Lösegeld zu bezahlen.⁹⁶⁸ Im Roman dagegen wird Saladin in dieser Szene als besonders gnädig seinen Feinden gegenüber dargestellt, da er auch an die Armen denkt und ihnen eine Möglichkeit bietet, ebenfalls freizukommen. Auch dass er, wie in manchen muslimischen und christlichen Quellen beschrieben, einen Teil der Bevölkerung umsonst freien Abzug gewährte, wird im Roman aufgenommen.⁹⁶⁹ An Balian von Ibelin gewendet sagt er: „[...] Sag deinen Frauen sie sind frei zu gehen, selbst wenn sie nicht das Lösegeld aufbringen können.“⁹⁷⁰ Dies stimmt zumindest teilweise mit den Schilderungen mancher muslimischer Quellen überein, die beschrieben, dass Saladin den Alten und den Frauen Jerusalems, deren Männer sich in Gefangenschaft befanden, den freien Abzug gewährte.⁹⁷¹

Als er in die Stadt reitet, ähnelt die Beschreibung des Verhaltens der christlichen Bevölkerung teilweise den Darstellungen in manchen christlichen Quellen. In den Straßen weinen und stöhnen die Christ*innen im Roman, was auch beispielsweise in „De Expugnatione Terrae

⁹⁶⁴ ALI, *The Book of Saladin*, 289. (Übersetzung M.S.)

⁹⁶⁵ ebd. 289. (Übersetzung M.S.)

⁹⁶⁶ vgl. GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, 150.

⁹⁶⁷ ALI, *The Book of Saladin*, 286. (Übersetzung M.S.)

⁹⁶⁸ vgl. NICHOLSON, *Chronicle of the Third Crusade*, 39; GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, 210–211.

⁹⁶⁹ vgl. AL-KHALILI, *Arabian Knighthood and Saladin as a Model*, 121.

⁹⁷⁰ ALI, *The Book of Saladin*, 289. (Übersetzung M.S.)

⁹⁷¹ vgl. AL-KHALILI, *Arabian Knighthood and Saladin as a Model*, 121.

Sanctae per Saladinum“ erwähnt wurde.⁹⁷² Außerdem wird beschrieben, dass sie Saladin, als er an ihnen vorbereitet, mit Neugier, die aber von Angst gedämpft wird, ansehen.⁹⁷³ Während die christliche Bevölkerung als unter der Eroberung Jerusalems leidend dargestellt wird, wird Saladin gleichzeitig aber auch als mitfühlend präsentiert. Es wird beschrieben, „der Sultan war bewegt vom bedauernswerten Anblick der stöhnenden und weinenden Christen.“⁹⁷⁴ Obwohl somit ebenso wie in den christlichen Quellen das Leid beschrieben wird, dass die christliche Bevölkerung bei der Eroberung Saladins fühlte, wird Saladin, anders als in diesen Quellen, nicht als herzloser Eroberer, sondern als Mitleid empfindend dargestellt. Er entspricht somit dem Bild des mitfühlenden und gütigen Herrschers, welches Ibn Shaddad von ihm zeichnete. Auch dieser beschrieb, beispielsweise in der Anekdote der christlichen Frau, der das Kind gestohlen worden war, dass den Sultan das Schicksal seiner Mitmenschen bewegte und er Anteil an ihrem Leid nahm.⁹⁷⁵

Die Belagerung Akkons durch die Kreuzfahrer wird im Roman als Katastrophe beschrieben. Nach mehreren Monaten des Kampfes berichtet Ibn Yakub, dass Philipp von Frankreich und Richard von England die Stadt einnehmen. Die Muslime verfügen über keine Schiffe, um sich deren Galeeren zu widersetzen und die Versuche Saladins, der Stadt Unterstützung zukommen zu lassen und die christlichen Belagerer durch Angriffe auf ihre Lager abzulenken, schlagen alle fehl.⁹⁷⁶ „Die Emire in der Festung schickten dem Sultan etliche Nachrichten, in denen sie um Hilfe baten und ihn informierten, dass sie, falls sie nicht befreit würden, keine andere Alternative hätten, als die Franken um Schonung zu bitten.“⁹⁷⁷ Schließlich sieht sich der Führer der Stadt dazu gezwungen, mit den Herrschern von England und Frankreich in Verhandlungen zu treten, um sich mit ihnen über die Kapitulation Akkons und den Abzug der Kreuzfahrertruppen einig zu werden.⁹⁷⁸ Bis zu dieser Stelle stimmt der Roman größtenteils mit den Schilderungen Ibn Shaddads über die Belagerung Akkons und Saladins Machtlosigkeit, die Stadt vor den Kreuzfahrern zu retten, überein. Auch berichtete der Chronist, dass sich die Bewohner*innen schließlich dazu gezwungen sahen zu kapitulieren. Allerdings beschrieb Ibn Shaddad auch, dass Saladin der Stadt die Erlaubnis gab sich zu ergeben, auch wenn er betonte, dass sie Bedingungen aushandeln sollten, die ihre Situation nicht noch weiter

⁹⁷² vgl. STEVENSON (Hg.), *De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum*, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp> (17.04.2020).

⁹⁷³ vgl. ALI, *The Book of Saladin*, 289–290.

⁹⁷⁴ ebd. 289. (Übersetzung M.S.)

⁹⁷⁵ vgl. GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, 156.

⁹⁷⁶ vgl. ALI, *The Book of Saladin*, 318.

⁹⁷⁷ ebd. 318. (Übersetzung M.S.)

⁹⁷⁸ vgl. ebd. 319.

verschlimmerten.⁹⁷⁹ Im Roman dagegen verbietet er die Kapitulation, obwohl es ihm nicht möglich ist, die Stadt zu befreien. „Salah al-Din schickte eine Nachricht, in der er die Kapitulation verbot, aber obwohl unsere Armee Verstärkung erhalten hatte, konnten wir die Belagerung nicht brechen.“⁹⁸⁰ Den Bewohner*innen Akkons bleibt somit nichts anderes übrig als die harten Kapitulationsbedingungen Richards anzunehmen. Der Verlust Akkons wird von Ibn Yakub als „der größte Rückschlag, den Salah al-Din je erlitten hat“⁹⁸¹, beschrieben. „Er fühlte, dass mit einer stärkeren Führung innerhalb der Stadt sie nicht fallen hätte müssen.“⁹⁸² Richard von England schickt nach der Aufgabe der Stadt einen Gesandten zu Saladin und bittet ihn um ein Treffen. Dieser lehnt aber mit Verachtung ab und lässt dem König durch seinen Boten mitteilen: „Sag deinem König, wir sprechen nicht dieselbe Sprache.“⁹⁸³ Der Roman stimmt auch darin mit Ibn Shaddads Beschreibungen, dass Saladin den englischen König nicht treffen wollte, überein.⁹⁸⁴

Ebenso wird von der Wortbrüchigkeit des englischen Königs im Zuge der folgenden Verhandlungen um das Schicksal der muslimischen Geiseln in Akkon, wie sie auch in den muslimischen Überlieferungen beschrieben wurde, berichtet:⁹⁸⁵

Richard brach sein Wort zu etlichen Gelegenheiten. Er hatte Salah al-Din versprochen, dass er unsere Gefangenen freilassen würde, vorausgesetzt wir hielten unsere Seite der Übereinkunft der Kapitulation ein. Wir taten es. Wir schickten ihnen die erste Rate des Geldes. Die fränkischen Anführer antworteten mit der Unaufrichtigkeit, die sie, seit sie erstmals in diese Länder kamen, ausgezeichnet hat.⁹⁸⁶

In den muslimischen Quellen wurde beschrieben, dass Saladin bereit gewesen sei, den Forderungen der Kreuzfahrerherrscher nachzukommen und dass diese allein für den Tod der muslimischen Gefangenen verantwortlich gewesen seien.⁹⁸⁷ Auch im Roman wird die Bereitschaft des Sultans die Bedingungen König Richards zu erfüllen beschrieben und dass er auch seinen Teil der Abmachung einhält, während auf christlicher Seite die Übereinkunft gebrochen wird. Anstatt die Gefangenen freizulassen, „ordnete Richard die öffentliche Hinrichtung von dreitausend Gefangenen an und seine Ritter traten ihre Köpfe in den Staub.“⁹⁸⁸ Saladin schwört daraufhin Rache und ordnet an, dass von nun an kein Franke mehr lebend gefangengenommen werden soll.⁹⁸⁹ Wie auch in Ibn Shaddads Schilderungen wird im Roman

⁹⁷⁹ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 151.

⁹⁸⁰ ALI, The Book of Saladin, 319. (Übersetzung M.S.)

⁹⁸¹ ebd. 319. (Übersetzung M.S.)

⁹⁸² ebd. 319. (Übersetzung M.S.)

⁹⁸³ ebd. 319. (Übersetzung M.S.)

⁹⁸⁴ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 156.

⁹⁸⁵ vgl. ebd. 164.

⁹⁸⁶ ALI, The Book of Saladin, 319. (Übersetzung M.S.)

⁹⁸⁷ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164–165.

⁹⁸⁸ ALI, The Book of Saladin, 319. (Übersetzung M.S.)

⁹⁸⁹ vgl. ebd. 319.

Richard I. von England und nicht Saladin als Schuld am Tod der muslimischen Gefangenen dargestellt.⁹⁹⁰ Allerdings stimmt die Darstellung der Reaktion des Sultans nicht mit den zeitgenössischen Überlieferungen überein. In diesen wurde der Sultan nämlich dafür gepriesen, dass er sich nicht zu Rachegedanken für den Mord an seinen Glaubensbrüdern hinreißen ließ und auch seine Männer von Vergeltungsschlägen gegen die Franken abhielt.

Im Zuge der folgenden kriegerischen Auseinandersetzungen werden im muslimischen Lager auch Geschichten über den englischen König erzählt. Imad al-Din erzählt Ibn Yakub, dass Richard mit der „Wildheit eines Löwen“⁹⁹¹ kämpfen würde und er deswegen auch als Löwenherz bezeichnetet würde. Imad al-Din findet dies eine passende Beschreibung des Charakters des Königs. „Er kämpft wie ein Tier. Er ist ein Tier. Der Löwe, lieber Freund Ibn Yakub, wie wir nur zu gut wissen, ist nicht das kultivierteste unter Allahs Schöpfungen.“⁹⁹² Obwohl dabei Richard Löwenherz beschrieben wird, weicht der Roman mit dieser Beschreibung des Löwen von Darstellungen Saladins in muslimischen Quellen ab. Denn in manchen lobenden Beschreibungen des Sultans wurde dieser mit einem Löwen aufgrund dessen Kraft und Tapferkeit verglichen.⁹⁹³ Indem der Löwe im Roman aber als unkultiviert und wild, anstatt als kraftvoll und als König der Tiere dargestellt wird, lässt sich die lobende Verbindung zwischen Saladin und dem Tier nicht mehr herstellen.

Die Entscheidung die Friedensverhandlungen mit dem englischen König wiederaufzunehmen geht im Roman von Saladin aus und er ist es auch, der die Friedensbedingungen bestimmt.

Er dachte, dies wäre eine gute Zeit Frieden zu schließen. Die Franken könnten ihre Küstenstädte behalten. Lasst sie Tyrus, Jaffa, Askalon und Akkon haben.⁹⁹⁴

Damit stimmt die Beschreibung des Endes der Friedensverhandlungen nur teilweise mit der Weise überein, wie es in zeitgenössischen Quellen geschildert wurde. Denn in diesen wurde beschrieben, dass er Askalon den Kreuzfahrern keineswegs überlassen wollte. Der englische König hatte die Stadt zwar als Teil des Waffenstillstandsabkommens für sich gefordert, der Sultan stimmte diesem Wunsch aber den Berichten zufolge nicht zu. Sowohl in muslimischen als auch christlichen Quellen wurde von der strategischen Bedeutung der Stadt berichtet, weswegen beide Herrscher die Stadt anfänglich für sich beanspruchten und es schließlich zur Übereinkunft kam, ihre Befestigungsanlagen zu zerstören.⁹⁹⁵ Obwohl die Erzählung der Ereignisse im Roman sich somit wiederum nicht an die zeitgenössischen Überlieferungen hält,

⁹⁹⁰ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164–165.

⁹⁹¹ ALI, The Book of Saladin, 321. (Übersetzung M.S.)

⁹⁹² ebd. 321. (Übersetzung M.S.)

⁹⁹³ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 13.

⁹⁹⁴ ALI, The Book of Saladin, 326. (Übersetzung M.S.)

⁹⁹⁵ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 371–372; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 223–224; ebd. 228; ebd. 230.

stimmt die Darstellung des Verhaltens Saladins mit der muslimischen Wahrnehmung seines Charakters hinsichtlich der Großzügigkeit des Sultans, die er sogar seinen Feinden gegenüber bewiesen haben soll, überein. Die freiwillige Abgabe von Tyrus, Jaffa, Askalon und Akkon könnte von den Schilderungen Ibn Shaddads herrühren, dass Saladin fränkischen Fürsten Landesabschnitte, die er ihnen zuvor im Kampf abgenommen hatte, in seiner Großzügigkeit zurückgegeben haben soll.⁹⁹⁶ Somit würde sich die Darstellung Saladins Charakter im Roman wieder an den muslimischen Quellen orientieren.

Der Roman orientiert sich somit größtenteils an den Beschreibungen der Ritterlichkeit Saladins, wie sie in arabischen Überlieferungen zu finden sind. Er wird als Kämpfer für den Islam und als Verteidiger der Gläubigen beschrieben. Auch werden verschiedene Aspekte seiner Ritterlichkeit beschrieben, die auch in zeitgenössischen muslimischen Quellen gelobt wurden. Er wird als großmütig gegenüber seinen Feinden, als gnädig in seinen Urteilen und als großzügig gegenüber seinen eigenen Leuten beschrieben. Ebenso wird im Roman aber auch die Kritik, die in manchen zeitgenössischen arabischen Überlieferungen an seiner Freigiebigkeit geübt wurde, beschrieben. Auch seine Darstellung als religiöser Mann entspricht den arabischen Überlieferungen. Er wird als in Gott vertrauend beschrieben, er erfüllt alle religiösen Praktiken, er verfügt über umfassendes Wissen über den Koran und lebt ein bescheidenes Leben. Er wird außerdem als religiös toleranter Herrscher dargestellt, der Gläubige anderer Religionen in seinen Diensten hat und auch Respekt gegenüber deren heiligen Stätten zeigt. Auch in den Beschreibungen seiner Taten folgt der Roman größtenteils den zeitgenössischen muslimischen Beschreibung Saladins. Dass er Raimond von Tripolis in der Schlacht von Hattin kampflos entkommen lässt, entspricht zwar nicht den Berichten über die Schlacht, allerdings den muslimischen, aber auch den christlichen Beschreibungen, dass sich Saladin gnädig und großmütig gegenüber seinen Gegnern verhalten habe. Dass er König Guido den Schutz des Gasterchts gewährt, die Hinrichtung Rainalds sowie die Begründung, wieso die geistlichen Ritter hingerichtet werden müssen, weisen dagegen eindeutige Einflüsse der arabischen Überlieferungen auf.

Die Beschreibung der Eroberung Jerusalems folgt zwar größtenteils nicht den zeitgenössischen Berichten, trotzdem orientiert sich das Verhalten Saladins an den Charaktereigenschaften, die er den arabischen Quellen zufolge gehabt haben soll. Er wird als frei von Rachegedanken und als großmütig gegenüber seinen Feinden dargestellt. Die Beschreibung, dass er die Frauen umsonst aus der Stadt entließ, scheint von den muslimischen Quellen zur Eroberung Jerusalems beeinflusst zu sein, in denen im Gegensatz zu den christlichen Berichten beschrieben wurde,

⁹⁹⁶ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 153–154.

dass er den Alten und den Frauen gefangen genommener Christen freien Abzug gewährte. Die Schilderung der Gefühle, die die Bewohner*innen Jerusalems Saladin entgegenbringen entspricht zwar den christlichen Quellen, die Beschreibung seiner Reaktion auf ihre Ablehnung zeigt dagegen Einflüsse der arabischen Quellen, die sein Mitgefühl sogar gegenüber Christ*innen betonten. Die Darstellung Saladins während der Eroberung der Heiligen Stadt scheint somit mehr von den muslimischen als den christlichen Überlieferungen beeinflusst zu sein.

Die Verhandlungen um das Leben der muslimischen Gefangenen entsprechen ebenfalls größtenteils den muslimischen Quellen. Wie auch in diesen wird beschrieben, dass Saladin kein Interesse daran hat, sich mit König Richard zu treffen und es wird ebenfalls erzählt, dass der Sultan bereit ist, das Lösegeld für die Geiseln zu bezahlen, aber der englische König sein Wort bricht und sie hinrichten lässt. Die Verhandlungen am Ende des Dritten Kreuzzuges folgen im Roman zwar auch nicht genau den Berichten muslimischer Chronisten, sie zeichnen aber ein Bild Saladins, welches der muslimischen Wahrnehmung des Sultans entspricht. Es wird wieder seine vielfach in arabischen Quellen gelobte Großzügigkeit sogar gegenüber seinen Feinden aufgegriffen.

In Bezug auf Einflüsse des orientalistischen Diskurses lassen sich im Roman nur wenig Anzeichen darauf finden. Der Westen und der Osten werden zwar als voneinander differenziert dargestellt, allerdings geschieht diese Unterscheidung aus arabischer Sicht. Europa und die „Franken“ werden als fremdartig und als andersartig als die muslimische Bevölkerung beschrieben. Als der Templer Bertrand von Toulouse mit Saladin auf Arabisch spricht, wird berichtet, dass er dies „in einer rauen, gutturalen Stimme“⁹⁹⁷ tat und es wird von Muslim*innen im Roman erzählt, dass die Franken sich seit fast 90 Jahren in ihren Ländern „wie wilde Tiere“⁹⁹⁸ herumtreiben würden. Während die Muslim*innen oft als „Gläubige“⁹⁹⁹ bezeichnet werden, werden die Franken meist als „Barbaren“¹⁰⁰⁰, die die islamische Welt mit „ihren barbarischen Sitten und Gepflogenheiten“¹⁰⁰¹ erstaunt hätten, beschrieben. Die Franken hätten die Muslim*innen sogar mit einigen ihrer schlimmsten traditionellen Bräuche angesteckt.¹⁰⁰² „Es waren die Franken, die, vor über hundert Jahren während einer Belagerung, ihre Gefangenen über einem offenen Feuer gebraten und gegessen hatten, um ihren Hunger zu

⁹⁹⁷ ALI, The Book of Saladin, 108. (Übersetzung M.S.)

⁹⁹⁸ ebd. 155. (Übersetzung M.S.)

⁹⁹⁹ ebd. 185. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁰⁰ ebd. 185. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁰¹ ebd. 185. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁰² vgl. ebd. 185.

lindern.“¹⁰⁰³ Dies malt ein Bild des Verhältnisses zwischen Europa und dem Orient, welches nicht mit den im Orientalismusdiskurs vermittelten Ansichten übereinstimmt. Im orientalistischen Diskurs wird die Auffassung verbreitet, die europäische Zivilisation würde ihr „Allerbesten“ in den Orient exportieren und die orientalische Bevölkerung würde vom Kontakt mit dem Westen profitieren.¹⁰⁰⁴ Im Roman wird dies aber auf gegenteilige Weise dargestellt. Die Europäer*innen bringen ihre schlechten Sitten und Gewohnheiten in die orientalischen Länder und beeinflussen die dort lebende Bevölkerung negativ.

Hinsichtlich der Darstellung der Muslim*innen scheint der Roman dagegen Einflüsse des orientalistischen Diskurses aufzuweisen. Saladins erste Frau beschreibt beispielsweise, dass ihre Beziehung zum Sultan nicht allein darin bestand, ihm Kinder zu schenken, sondern dass er mit ihr auch Staatsangelegenheiten, Poesie oder die Hadithe diskutiert habe. Er habe sie aufgrund ihres Wissens fast wie eine Gleichberechtigte behandelt.¹⁰⁰⁵ Bereits in diesen Aussagen lässt sich herauslesen, dass den muslimischen Frauen im Roman generell unterstellt wird, dass ihre Aufgabe vor allem sei, Kinder zu gebären und nur Saladins erste Ehefrau sei eine Ausnahme in dieser Hinsicht. Es wird mit der Aussage, sie werde „fast wie eine Gleichberechtigte behandelt“, außerdem die im Orientalismusdiskurs vertretene Ansicht, dass die arabischen Frauen den Männern als nicht ebenbürtig angesehen werden, aufgegriffen.¹⁰⁰⁶ Die Unterdrückung der Frau durch den Mann zeigt sich im Roman auch anhand der Aussagen Saladins über die Sultana Jamila. Er sagt zwar, er schätzt „die Sultana Jamila und ihre gewaltige Intelligenz“¹⁰⁰⁷ und er lasse zu, dass sie die Frauen im Harem unterrichte.¹⁰⁰⁸ Hierin zeigt sich nicht nur, dass Saladin und die Sultana als nicht gleichberechtigt dargestellt werden, da er ihr es erlaubt, dass sie ihr Wissen weitergibt, sondern es zeigt sich auch ein weiterer Einfluss des Orientalismusdiskurses auf die Darstellung der Frauen. Die Verbindung von Orient und Sex und das Bild der Frau als Konkubine in einem Harem bildet laut Schmitz¹⁰⁰⁹ Teil des orientalistischen Diskurses. Saladin drückt außerdem nicht nur aus, dass er sie für ihren Verstand schätzt, sondern auch, dass er sie tadeln und ihr befehlen musste, dass sie denjenigen Frauen, die nur Interesse an den Freuden des Lebens hätten und nicht an den Belehrungen der Sultana, nicht ihren Willen aufzwingen dürfe. Obwohl das Bild Jamilas als gebildete muslimische Frau nicht dem orientalistischen Diskurs entspricht, wird trotzdem auf die

¹⁰⁰³ ebd. 185. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁰⁴ vgl. SAID, Orientalismus, 42.

¹⁰⁰⁵ vgl. ALI, The Book of Saladin, 117–118.

¹⁰⁰⁶ vgl. DIETZE, Feministischer Orientalismus, 177; SCHMITZ, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, 39.

¹⁰⁰⁷ ALI, The Book of Saladin, 138. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁰⁸ vgl. ebd. 139.

¹⁰⁰⁹ vgl. SCHMITZ, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, 39.

Unterdrückung, die ihr durch Saladin anscheinend zuteil wird, eingegangen und die übrigen Frauen des Harems werden auf das Stereotyp einfacher Konkubinen, „die bevorzugen, die Freuden des Lebens zu genießen“¹⁰¹⁰, reduziert. Auch wird im Roman allgemein die im orientalistischen Diskurs vermittelte Wahrnehmung, dass die Frauen des Orients in der Gesellschaft unterdrückt würden, beschrieben.¹⁰¹¹

„Ein Problem unserer großartigen Religion ist, dass wir die halbe Bevölkerung davon ausschließen, unsere Gemeinschaften zu bereichern. Ibn Rushed äußerte einst, dass, wenn es Frauen erlaubt wäre zu denken und zu schreiben und zu arbeiten, wären die Länder der Rechtgläubigen die stärksten und reichsten der Welt.“¹⁰¹²

Hinsichtlich der Rolle der Frauen scheint es, dass sich im Roman am Frauenbild des Orientalismusdiskurses orientiert wird und sie als in der muslimischen Gesellschaft unterdrückt dargestellt werden.

Ansonsten weist der Roman allerdings keine weiteren Einflüsse des orientalistischen Diskurses auf. Es kommt beispielsweise zu keinem Vergleich zwischen Ost und West. Würde der Roman dem orientalistischen Diskurs folgen, würde er den Islam als rückständig und dogmatisch bezeichnen, während das Christentum als moderne und aufgeschlossene Religion dargestellt würde. In „The Book of Saladin“ findet aber kein derartiger Vergleich statt. Ebenso wenig lassen sich andere Aspekte des Orientalismusdiskurses, wie er von Said beschrieben wird, lassen sich im Roman dagegen nicht identifizieren. Die Oriental*innen werden nicht als rückständig, unzivilisiert oder in anderen Bereichen als dem Westen unterlegen dargestellt. Ebenso wenig werden sie als eine einheitliche Gruppe ohne jegliche Individualität präsentiert, sondern sie werden mit ihren persönlichen Stärken und Schwächen beschrieben. Auch wird der Orient nicht mystifiziert und als Ort der Magie und des Fremdartigen präsentiert. Der Roman scheint somit, außer in Bezug auf die Darstellung der muslimischen Frauen, größtenteils nicht vom Orientalismusdiskurs beeinflusst zu sein.

Die relativ geringe Menge an Einflüssen des orientalistischen Diskurses auf „The Book of Saladin“ ist vermutlich auf den soziokulturellen Hintergrund des Autors zurückzuführen. Tariq Ali wurde in einem „östlichen Land“ geboren und zog erst später in den „Westen“. Er ist mit dem Islam und mit der Kultur im Orient vertraut, was sich auch in seinem Werk widerspiegelt. Anders als von Said in seinem Orientalismusdiskurs identifiziert, handelt es sich deswegen um keinen uninformierten Monolog des Westens über den Osten, der auf keinerlei wirklichem Austausch zwischen beiden Zivilisationen beruht.¹⁰¹³

¹⁰¹⁰ ALI, The Book of Saladin, 138. (Übersetzung M.S.)

¹⁰¹¹ vgl. DIETZE, Feministischer Orientalismus, 177; SCHMITZ, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, 39.

¹⁰¹² ALI, The Book of Saladin, 119. (Übersetzung M.S.)

¹⁰¹³ vgl. SAID, Orientalismus, 82–84; OSTERHAMMEL, „Orientalismus“-Debatte, 599.

6.4 Darstellung Saladins in Jack Hights „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ (2013)

„Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ wurde 2013 von Jack Hight verfasst. Der amerikanische Autor erhielt seinen Doctor of Philosophy in Geschichte an der University of Chicago. Auf seinem persönlichen Blog beschäftigt sich Jack Hight unter anderem auch mit aktuellen Konflikten im Nahen und Mittleren Osten sowie mit Themen des Orientalismus und Neo-Orientalismus. Seine bisherigen historischen Romanen sind vor allem im Mittelalter situiert und behandeln den Konflikt zwischen dem Christentum und dem Islam.¹⁰¹⁴

„Holy War“ spielt in der Zeit nach Saladins Niederlage bei Montgisard. Es wird beschrieben, dass Saladin, nachdem er bei Montgisard gegen die Kreuzfahrer verloren hatte und tausende seiner Männer getötet worden waren, geschworen hat, Jerusalem zu erobern und begonnen hat zu diesem Zweck eine neue Armee aufzustellen, die er Ende des Jahres 1181 in Kairo begutachtet.¹⁰¹⁵

Während er in Kairo die Truppen begutachtet, wird zu Beginn des Romans bereits auf Saladins Gerechtigkeit bei Urteilssprüchen Bezug genommen. Sein jüngerer Cousin Nasir ad-Din wird vor ihn geführt, nachdem er in einer Baracke betrunken zusammen mit zwei Frauen, von denen eine verheiratet war, gefunden wurde. An Nasir gewendet sagt Saladin, dass es nur wenige Verbrechen gebe, die abscheulicher seien, als mit der Frau eines anderen Mannes zu schlafen.¹⁰¹⁶ Obwohl er sein Verwandter ist, lässt er ihn trotzdem nicht ungestraft davonkommen. „Du wirst zehn Peitschenschläge ertragen, und du wirst hundert Denare an den Mann, dem du Unrecht getan hast, zahlen. Von morgen an bist du aus Kairo verbannt. [...]“¹⁰¹⁷ Die Darstellung der Gerechtigkeit Saladins bei Rechtssprüchen ähnelt in dieser Szene den zeitgenössischen muslimischen Überlieferungen über den Sultan. Auch Ibn Shaddad beschrieb, dass Saladin trotz seiner Liebe zu seinem Neffen Taqi ad-Din ein gerechtes Urteil über diesen fällte, als ein Damaszener Klage gegen den Verwandten des Sultans erhob.¹⁰¹⁸

Seine weiteren Urteilssprüche könnte man sowohl als den muslimischen Beschreibungen folgend, als auch ihnen widersprechend beschreiben. Denn in den arabischen Quellen wurde Saladin gleichzeitig als gnädig in seinen Urteilen, aber auch als gerecht beschrieben. Als Beispiel seiner Gnade beschrieb Ibn Shaddad, dass Saladin, als ihm seine Schatzmeister zwei Beutel Gold raubten, diese nur ihres Amtes entnahm, aber nicht zusätzlich bestrafte.¹⁰¹⁹ Seine

¹⁰¹⁴ vgl. <http://jackhight.com/about/> (14.12.2020); <http://jackhight.com/blog/> (16.12.2020).

¹⁰¹⁵ vgl. HIGHT, Holy War, 8–9.

¹⁰¹⁶ vgl. ebd. 9–10.

¹⁰¹⁷ ebd. 10. (Übersetzung M.S.)

¹⁰¹⁸ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 136–137.

¹⁰¹⁹ vgl. ebd. 156.

Gerechtigkeit beschrieb er dagegen mit der Bestrafung seines eigenen Neffen.¹⁰²⁰ Im Roman scheint die Darstellung Saladins als ein nach muslimischem Recht gerecht urteilender Herrscher aufgegriffen zu werden. Erst wird ein Koch vor ihn geführt, der etwas von dem Geld, mit welchem Essen für die Truppen gekauft werden sollte, für sich behalten hat. Saladin enthebt ihn nicht nur seines Amtes, sondern verhängt über ihn auch die für Diebe übliche Strafe im Islam. „Du sollst deinen Posten verlieren und eines Diebes Bestrafung erleiden.“¹⁰²¹ Daraufhin zieht er sein Schwert und trennt die rechte Hand des Kochs ab.¹⁰²² Auch das letzte im Roman beschriebene Urteil des Sultans zeigt ihn nicht als gnädig in seinen Rechtsprüchen. Ein Mann, der die Tochter eines Glashändlers vergewaltigt haben soll, wird vor ihn geführt und Saladin verurteilt ihn zur Steinigung „wie es vom Gesetz verlangt wird“¹⁰²³ und er verfügt, dass die Tochter des Händlers mit hundert Denaren entschädigt wird.¹⁰²⁴ Obwohl er nicht gnädig urteilt, scheint diese Darstellung Saladins trotzdem den muslimischen Beschreibungen des Sultans zu folgen. Denn Ibn Shaddad beschrieb ihn nicht nur als gnädig, sondern vor allem als gerecht in seinen Urteilssprüchen und die Bestrafungen des Kochs und des Vergewaltigers würden nach muslimischem Recht gerechten Urteilen entsprechen.

Im Roman wird eine Beschreibung Saladins, die in manchen christlichen Quellen vermittelt wurde, aufgenommen. Es wird erzählt, dass der Sultan die Nachricht erhält, dass Al-Salih, Saladins Sohn aus seiner Affäre mit Asimat, „als sie noch die Frau seines Herrn, Nur ad-Din, war“¹⁰²⁵, gestorben ist. Er denkt daraufhin zurück an „diese Nächte vor langer Zeit in Aleppo, als er durch das Fenster von Asimats Zimmer hereingeschlichen war, um bei ihr zu sein.“¹⁰²⁶ Im Roman wird damit auf eine christliche Darstellung Saladins als Usurpator der Macht Nur ad-Dins Bezug genommen und dass er eine Affäre mit der Gattin seines Herrn gehabt habe, um nach dessen Tod an die Macht zu kommen.¹⁰²⁷ Im Roman wird er auch von anderen Muslimen als Usurpator bezeichnet. Als er in Aleppo einreitet, stellt sich ihm einer der Emire in den Weg, der sagt, dass er nicht untätig dastünde „während Aleppo einem Usurpator übergeben wird.“¹⁰²⁸ Als Saladin ihm aber anbietet, alle im Koran nicht erlaubten Steuern, die bisher in der Stadt eingehoben wurden, abzuschaffen, schwört auch dieser Emir dem Sultan Treue. Damit wird gewissermaßen auch die Großzügigkeit Saladins gegenüber den eigenen Leuten aufgenommen

¹⁰²⁰ vgl. ebd. 136–137.

¹⁰²¹ HIGHT, Holy War, 11. (Übersetzung M.S.)

¹⁰²² vgl. ebd. 11.

¹⁰²³ ebd. 12. (Übersetzung M.S.)

¹⁰²⁴ vgl. ebd. 12.

¹⁰²⁵ ebd. 13. (Übersetzung M.S.)

¹⁰²⁶ ebd. 13. (Übersetzung M.S.)

¹⁰²⁷ vgl. MÖHRING, Joseph und seine Brüder, 74.

¹⁰²⁸ HIGHT, Holy War, 47. (Übersetzung M.S.)

und dass diese ihm ihre Loyalität verschaffte.¹⁰²⁹ Er ist sich im Roman zwar im Klaren, dass ihm die Steuern im weiteren Verlauf des Krieges geholfen hätten, aber er weiß auch, dass er, indem er diese abschafft, die Leute für sich gewinnen kann.¹⁰³⁰

Auch an anderen Stellen zeigt Saladin gegenüber seinen Truppen seine Freigiebigkeit. Als der Sultan die Verwundeten in seinem Lager besucht, bemerkt er einen Krieger, den der Tod erwartet. Dieser drückt seine Sorge um seine Frau aus. Saladin beruhigt ihn mit den Worten: „Sie wird versorgt werden.“¹⁰³¹ Neben seiner Großzügigkeit wird auch die Milde und das Mitgefühl, welches Ibn Shaddad in seinen Beschreibungen des Sultans lobte, im Roman erwähnt.¹⁰³² Nach der Schlacht von Hattin wandert Saladin über das Schlachtfeld, wo er einen jungen, schwerverletzten Mameluken findet. Der muslimische Krieger fragt den Sultan, ob sie die Schlacht gewonnen haben und stirbt lächelnd, als ihm Saladin den Sieg bestätigt. „Yusuf unterdrückte Tränen als er aufstand. Der Tod des Jungen hatte in auf eine Art bewegt, wie es der Rest des Blutbades nicht hatte.“¹⁰³³ Auch Ibn Shaddad schilderte in seinen Beschreibungen der Milde und des Mitgefühls Saladins, dass der Sultan sich leicht zu Tränen röhren ließ und seine Anteilnahme am Schicksal seiner Mitmenschen zeigte.¹⁰³⁴

Auch seine Darstellung als gläubiger Muslim im Roman weist Gemeinsamkeiten mit den zeitgenössischen muslimischen Überlieferungen auf. Er duldet keinen Alkohol und er bestraft seinen Vetter Nasir ad-Din, als dieser mit einer vom Wein befleckten Tunika vor ihm tritt, damit, dass er ihn als Emir von Homs absetzt.¹⁰³⁵ Auch in den arabischen Quellen wurde seine Ablehnung des Alkohols als Zeichen seiner Religiosität gewertet.¹⁰³⁶ Auch die von seinen Zeitgenossen gelobte Einhaltung der religiösen Praktiken wird beschrieben. Kapitel drei beginnt mit einer Beschreibung, wie Saladin sein Morgengebet vollendet.¹⁰³⁷ Als er dagegen aufgrund eines Besuchs der Wachmannschaften rund um die Stadt Aleppo das Abendgebet verpasst, nimmt er sich vor dieses zu einem späteren Zeitpunkt noch nachzuholen.¹⁰³⁸ Auch sein Wunsch, den Haddsch, die Pilgerfahrt nach Mekka, durchzuführen, aber auch, dass er sie immer wieder verschob, wird im Roman beschrieben. Obwohl ihm aufgrund von Bedrohungen für sein Reich geraten wird, die Pilgerreise nach Mekka zu verschieben, meint er, er habe sie lange genug verschoben. Bevor er nach Ablauf des Waffenstillstands mit den Franken den

¹⁰²⁹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 131.

¹⁰³⁰ vgl. HIGHT, Holy War, 47.

¹⁰³¹ ebd. 17. (Übersetzung M.S.)

¹⁰³² vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 156–158.

¹⁰³³ HIGHT, Holy War, 132. (Übersetzung M.S.)

¹⁰³⁴ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 156.

¹⁰³⁵ vgl. HIGHT, Holy War, 18.

¹⁰³⁶ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130–131; FRENKEL, Saladin and Joseph, 366.

¹⁰³⁷ vgl. HIGHT, Holy War, 37.

¹⁰³⁸ vgl. ebd. 41.

Krieg gegen sie wiederaufnehme, wolle er erst den Segen Allahs. Seine Bereitschaft, die Pilgerfahrt zu machen, wird im Roman betont, allerdings kommt er, wie auch in den Quellen beschrieben, nicht dazu sein Vorhaben durchzusetzen. Er trägt im Roman bereits die Pilgerkleidung, als er erfährt, dass seine Schwester Zimat beim Angriff Rainalds auf eine Pilgerkarawane ums Leben gekommen ist.¹⁰³⁹ „[...] Der Haddsch kann warten. Im kommenden Sommer ziehen wir in den Krieg.“¹⁰⁴⁰ Auch seine genügsame Lebensweise, die ebenfalls in muslimischen Quellen als Zeichen seiner Religiosität angesehen und gelobt wurde, wird im Roman beschrieben.¹⁰⁴¹ Während der ersten Verhandlungen mit den Kreuzfahrerherrschern im Zuge der Belagerung von Akkon wird erzählt, dass er sich in einen schwarzen Kaftan aus Seide, der mit Goldstickereien verziert ist, gekleidet hat. Seine Sandalen werden als mit Smaragden und Saphiren geschmückt beschrieben. Trotz dieser kostbaren Gewänder, die seinen Status unterstreichen sollen, wird im Roman erzählt, dass der Sultan bescheidenere Kleider bevorzugen würde.¹⁰⁴² „Er hätte eine einfache Baumwolltunika und Ledersandalen bevorzugt, aber in dieser Nacht würde das nicht ausreichen.“¹⁰⁴³

Ebenso wird auf seine in muslimischen Quellen beschriebene Rolle als Verteidiger des Islams Bezug genommen.¹⁰⁴⁴ „Seine Autorität beruhte auf seinem Anspruch den Islam gegen die Ungläubigen zu verteidigen. Das war die Rechtfertigung dafür, Syrien zu vereinigen, gegen Aleppo und Mosul vorzugehen.“¹⁰⁴⁵ Allerdings stellen auch manche Personen im Roman seine Behauptung, ein Diener des Islam zu sein und diesen gegen die Franken zu verteidigen, in Frage. Als er Mosul belagert, wird er von der Frau des Herrschers der Stadt, die zusammen mit ihren beiden Töchtern als Gesandte zu Saladin geschickt wurde, gefragt: „Du behauptest ein Diener des Islam zu sein, Malik. Warum also bist du hier im Osten und kämpfst gegen deine Brüder während der Feind weit im Westen in Jerusalem liegt?“¹⁰⁴⁶ Als er das Angebot eines zehnjährigen Waffenstillstandes ablehnt, wird ihm außerdem vorgeworfen, dass die Legende seiner Frömmigkeit falsch und er kein Mann Gottes sei.¹⁰⁴⁷ Saladin sieht es im Roman dagegen als notwendig an, die arabischen Gebiete unter sich zu vereinigen, um die Kreuzfahrer vertreiben und Jerusalem zurückerobern zu können.¹⁰⁴⁸ Auch in muslimischen Quellen wurde von den Autoren, unter anderem von Saladins Sekretär Imad ad-Din, Saladins Eroberung

¹⁰³⁹ vgl. ebd. 109–110.

¹⁰⁴⁰ ebd. 110. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁴¹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 130–131; FRENKEL, Saladin and Joseph, 366.

¹⁰⁴² vgl. HIGHT, Holy War, 211.

¹⁰⁴³ ebd. 211. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁴⁴ vgl. Kapitel 4.3.2.

¹⁰⁴⁵ HIGHT, Holy War, 49. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁴⁶ ebd. 87. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁴⁷ vgl. ebd. 87.

¹⁰⁴⁸ vgl. ebd. 81–83.

muslimischer Herrschaftsgebiete damit gerechtfertigt, dass dies notwendig sei, um die eigentliche Prüfung seiner Frömmigkeit bestehen zu können: die Reinigung des Osten von den Kreuzfahrern.¹⁰⁴⁹

In der Darstellung Saladins als Kämpfer für den Islam wird auch seine Aufopferung dafür, wie sie auch von Ibn Shaddad gelobt wurde, im Roman beschrieben. Der Biograph Saladins beschrieb, dass dieser seine Familie, sein Haus und sein Heimatland zurückließ, um für den Glauben zu kämpfen.¹⁰⁵⁰ Auch im Roman erwähnt der Sultan in einer Ansprache an seine Männer die Opfer, die er für den Krieg gegen die Franken gebracht hat. „Es ist eine lange Belagerung gewesen, Männer. [...] Ich habe meine Frau oder mein Heim seit Jahren nicht gesehen. [...]“¹⁰⁵¹ Auch im weiteren Verlauf des Romans wird darauf eingegangen, dass der Sultan für seinen Glaubenskrieg Heimat und Familie zurücklassen musste. „Er konnte sich kaum an eine Zeit erinnern, in der er nicht im Krieg war. Er hatte Jahre im Sattel verbracht, weit entfernt von seiner Familie. Er hatte schreckliche Dinge getan, alle im Namen Allahs.“¹⁰⁵² Auch hierbei wird zwar darauf eingegangen, dass Saladin für den Kampf für den Glauben viel geopfert hat, es wird allerdings weniger ruhmreich dargestellt als in den zeitgenössischen Beschreibungen. Während Ibn Shaddad den Sultan als bereitwillig, sich ganz der Verteidigung des Islam gegen die Kreuzfahrer zu hinzugeben, dargestellt wurde, scheint es im Roman so, als wäre er nicht vollkommen überzeugt von seinen Taten und als würde er manches bereuen.

In der Darstellung des Umgangs Saladins mit seinen Feinden orientiert sich der Roman nicht nur an den Schilderungen der Gnade und des Großmuts des Sultans, wie sie in den arabischen Quellen beschrieben wurden, sondern es werden auch die Berichte über die Brutalität und Gnadenlosigkeit, wie sie von christlichen Chronisten geschildert wurden, aufgegriffen. Bei der Eroberung Diyarbakirs gibt er, obwohl die muslimischen Verteidiger ihre Waffen niederlegen, den Befehl, sie nicht zu verschonen, sondern alle Krieger zu töten. „Wehrlose Männer zu töten gefiel ihm nicht, aber es musste getan werden.“¹⁰⁵³ Es wird somit zwar nicht wie in manchen christlichen Quellen beschrieben, dass er sich am Tod seiner Feinde erfreute und diesen feierte, allerdings folgt die Darstellung doch eher den christlichen als den muslimischen Überlieferungen, denn er wird als gnadenlos, sogar gegenüber unbewaffneten Gegnern, beschrieben und zeigt nicht die Gnade, mit der laut den arabischen Chronisten generell seine

¹⁰⁴⁹ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 11.

¹⁰⁵⁰ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 143.

¹⁰⁵¹ HIGHT, Holy War, 222. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁵² ebd. 283. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁵³ ebd. 41. (Übersetzung M.S.)

Feinde behandelt haben soll.¹⁰⁵⁴ Bei anderen Eroberungen zeigt er aber auch die in zeitgenössischen Quellen beschriebene Großmut gegenüber seinen Gegnern.¹⁰⁵⁵ Als er Jaffa einnimmt und bei seinem Ritt durch die Stadt den Schrei einer Frau hört, runzelt er missbilligend die Stirn. „Er hatte seinen Truppen befohlen, alle Frauen und die muslimischen Männer zu verschonen, als sie die Stadt einnahmen.“¹⁰⁵⁶ Er befiehlt einem seiner Emire dem Grund für den Schrei der Frau ein Ende zu setzen.¹⁰⁵⁷ Diese Darstellung Saladins bei der Eroberung Jaffas stimmt im Grunde wieder mit den arabischen Beschreibungen seiner Ritterlichkeit und seiner Güte, die er vor allem Frauen gegenüber gezeigt haben soll.¹⁰⁵⁸ Wie auch von seinen muslimischen Zeitgenossen geschildert, lässt er auch im Roman Übergriffe auf besiegte Feinde unterbinden. Diese Darstellung Saladins steht aber trotzdem nicht im Kontrast zu seinem Verhalten während der Eroberung Diyarbakirs, denn er lässt auch bei der Einnahme Jaffas nur die Frauen und die muslimischen Männer verschonen. Den christlichen Männern dagegen wird somit vermutlich das gleiche Schicksal widerfahren, wie den Verteidigern der anderen Stadt. Die Darstellung Saladins im Umgang mit seinen Feinden scheint somit sowohl von den christlichen als auch den muslimischen Beschreibungen des Sultans beeinflusst zu sein, denn er wird zum einen wie in den arabischen Überlieferungen den Frauen gegenüber als gnädig dargestellt. Die christlichen und muslimischen Kämpfer verfeindeter Städte behandelt er dagegen, den Schilderungen christlicher Chronisten entsprechend, mit Unbarmherzigkeit und Brutalität.

Bei Friedensverhandlungen zeigt sich dagegen wieder das in muslimischen Quellen beschriebene Bild des gastfreundlichen Sultans und die Bedeutung, die die Einhaltung des Gastrechts für ihn hatte.¹⁰⁵⁹ Als Saladin Aleppo belagert und der Herr der Stadt in das Zelt des Sultans kommt, bietet ihm dieser Essen und Trinken an, was sein Guest annimmt. Nachdem er ein Stück Brot gegessen und einen Schluck getrunken hat, wird beschrieben, dass sich seine Schultern entspannen. „Jetzt, da er in Yusufs Zelt gegessen hatte, hatte er Gastrechte.“¹⁰⁶⁰ Im Roman werden auch Saladins gelbe Banner erwähnt, die von zeitgenössischen muslimischen Autoren vielfach als Zeichen seiner Macht gesehen wurden.¹⁰⁶¹ Nachdem er mit dem Herrn von Aleppo die Kapitulationsbedingungen ausverhandelt und dieser ihm die Treue

¹⁰⁵⁴ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121; NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34.

¹⁰⁵⁵ vgl. Kapitel 4.3.3.3.

¹⁰⁵⁶ HIGHT, Holy War, 299. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁵⁷ vgl. ebd. 299.

¹⁰⁵⁸ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 122; GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 156; ebd. 191.

¹⁰⁵⁹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 153.

¹⁰⁶⁰ HIGHT, Holy War, 44. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁶¹ vgl. AL-GARRALLAH, Saladin's Chivalry, 14.

geschworen hat, gibt er ihm ein Dutzend seiner gelben Banner mit, die er beim ersten Licht des Tages auf den Wällen entrollen solle, um zu zeigen, dass die Stadt nun in der Hand Saladins sei.¹⁰⁶² Wie auch in den Quellen sind die gelben Banner im Roman ein Zeichen der Überlegenheit und des Sieges Saladins.

In der Schlacht von Hattin wird ebenso wie in den zeitgenössischen Quellen beschrieben, dass Raimond von Tripolis während dem Gefecht mit seinen Männern vom Schlachtfeld flieht. Anders als von Ibn Shaddad berichtet, lässt Saladin ihn aber nicht verfolgen, sondern entkommen, da er für ihn weniger von Bedeutung ist als der König von Jerusalem, Guido von Lusignan.¹⁰⁶³ Den Grafen von Tripolis entkommen zu lassen wird im Roman nicht als Zeichen seines Großmuts Saladins gegenüber einem aufgebenden Feind dargestellt, sondern als eine strategische Entscheidung. Anstatt Männer zu schicken, die die Verfolgung aufnehmen, konzentriert er seine Kräfte auf sein eigentliches Ziel. „Indem ich sie entkommen lasse, schwäche ich unseren Gegner. Raimond von Tripolis ist nicht derjenige, den ich will. Ich will den König.“¹⁰⁶⁴ Nach dem Sieg bei Hattin zeigt sich Saladin gegenüber den weltlichen Rittern und Edelmännern relativ milde. Die Adeligen werden nach Damaskus gesandt, um später gegen ein Lösegeld wieder freigelassen zu werden. Die Ritter, Sergeanten und Gefolgsmänner sollen in die Sklaverei verkauft werden. Die Templer und Hospitaliter dagegen lässt er alle hinrichten. Dass der Großmeister des Templerordens verschont werden soll, wird im Roman nicht erwähnt.¹⁰⁶⁵

Die Beschreibung der Hinrichtung der Mönchsritter stimmt in „Holy War“ allerdings nicht mit den Darstellungen in zeitgenössischen Quellen überein. In den christlichen Überlieferungen wurde betont, dass der Sultan deren Enthauptung genossen habe und die Autoren beschrieben ihn als blutrünstig und brutal.¹⁰⁶⁶ Auch Saladins Sekretär, Imad ad-Din, berichtet, dass sein Herr ein erfreutes Gesicht aufgesetzt habe, während er die Hinrichtung der geistlichen Ritter beobachtete.¹⁰⁶⁷ Im Roman dagegen, zeigt Saladin eher Abscheu als einer der Templer vor seinen Augen getötet wird. „Yusuf schnitt eine Grimasse und wandte den Blick ab.“¹⁰⁶⁸ Als er sein Zelt betritt, schenkt er sich eine Schale mit Wasser ein, spült sich den Mund damit aus und spuckt es aus. „Die Hinrichtungen hatten einen bitteren Geschmack in seinem Mund hinterlassen.“¹⁰⁶⁹ Auch dies zeichnet nicht das Bild eines Mannes, der sich an der Enthauptung

¹⁰⁶² vgl. HIGHT, Holy War, 45.

¹⁰⁶³ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 74; HIGHT, Holy War, 128.

¹⁰⁶⁴ HIGHT, Holy War, 128. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁶⁵ vgl. ebd. 133.

¹⁰⁶⁶ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34.

¹⁰⁶⁷ vgl. HAMBLIN, Muslim Perspectives, 108.

¹⁰⁶⁸ HIGHT, Holy War, 134. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁶⁹ ebd. 134. (Übersetzung M.S.)

seiner Gefangenen ergötzt und entspricht somit weder den zeitgenössischen christlichen noch den muslimischen Beschreibung seines Verhaltens nach der Schlacht von Hattin.

Im Roman wird auch sein Racheschwur an Rainald von Châtillon aufgegriffen, der er ausspricht, nachdem er von der Ermordung seiner Schwester durch den fränkischen Adeligen erfahren hat. „Yusufs Kiefer verkrampt sich während er las. „Ich werde den Bastard selbst töten! Ich schwöre es!“¹⁰⁷⁰ Nach seinem Sieg bei Hattin lässt er den König von Jerusalem und Rainald in sein Zelt bringen, wo er Guido, wie in den Quellen beschrieben, Essen und kühles Wasser reichen lässt.¹⁰⁷¹ Nachdem der König selbst getrunken hat, reicht er die Schale mit Wasser Rainald von Châtillon, der ebenfalls einen Schluck nimmt. Daraufhin fragt Rainald den Sultan was dieser mit ihnen vorhave, worauf dieser antwortet, dass er Rainald töten werde. Als dieser Saladin fragt: „Bedeuten dir deine eigenen Gesetze gar nichts? Du hast mir zu trinken gegeben. Das macht mich zu einem Gast in deinem Zelt.“¹⁰⁷², antwortet der Sultan in Anlehnung an die Schilderungen in den zeitgenössischen Quellen: „Dein König gab dir zu trinken, nicht ich.“¹⁰⁷³ Daraufhin zieht er sein Schwert und schlägt Rainald mit zwei Schlägen den Kopf ab.¹⁰⁷⁴ Die Beschreibung des Todes Rainalds orientiert sich somit eher an den christlichen als an den muslimischen Quellen, denn beispielsweise in den Beschreibungen Ibn Shaddads vollenden Saladins Männer die Hinrichtung des christlichen Edelmannes, während in den christlichen Berichten überwiegend Saladin als dessen Mörder dargestellt wurde.¹⁰⁷⁵ Allerdings wird, wie auch bei der Enthauptung der Templer und der Hospitaliter, im Roman nicht die Brutalität und die Freude an der Enthauptung aufgenommen, die dem Sultan in vielen christlichen Quellen zugeschrieben wurde.

Mit ähnlichen Worten wie in den Berichten Ibn Shaddads beruhigt er daraufhin Guido von Lusignan.¹⁰⁷⁶ „Dein Leben ist sicher. Ein König tötet keinen König. [...]“¹⁰⁷⁷ Er lässt ihn aber schwören, nie wieder seine Waffen gegen den Islam zu erheben, ein Eid, der ebenfalls sowohl in christlichen als auch muslimischen Quellen erwähnt wurde.¹⁰⁷⁸ Wie aber auch in den Überlieferungen erwähnt, bricht der König im weiteren Verlauf des Romans seinen Schwur und belagert die Stadt Akkon.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁰ ebd. 110. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁷¹ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75; Ernoul, The Battle of Hattin, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187ernoul.asp> (19.04.2020).

¹⁰⁷² HIGHT, Holy War, 134. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁷³ ebd. 134. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁷⁴ vgl. ebd. 134–135.

¹⁰⁷⁵ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75; NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 34.

¹⁰⁷⁶ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 75.

¹⁰⁷⁷ HIGHT, Holy War, 135. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁷⁸ vgl. ebd. 135.

¹⁰⁷⁹ vgl. ebd. 161.

Die Beschreibung Saladins im Umgang mit seinen Feinden zeigt im Roman zwar Einflüsse sowohl der muslimischen als auch der christlichen Darstellungen, allerdings weicht sie von ihnen auch in mehreren Aspekten ab und stellt ihn auf eine Weise dar, die keiner der zeitgenössischen Schilderungen wirklich entspricht.

Die folgende Belagerung Jerusalems und die Verhandlungen zwischen Saladin und Balian von Ibelin weisen wiederum Einflüsse der arabischen Überlieferungen der Ereignisse auf. Es wird erzählt, dass die Emire Rache für das Blutbad, welches die Franken bei ihrer Eroberung Jerusalems verursacht haben, fordern. Aber wie von Ibn al-Athir und Imad ad-Din beschrieben, droht Balian dem Sultan, dass die Bevölkerung der Stadt verzweifelt Widerstand leisten und den Märtyrertod sterben würde, wenn es zu keiner Übereinkunft käme.¹⁰⁸⁰ Der Priester John, der Balian im Roman begleitet, droht außerdem damit, dass sie die Häuser und heiligen Orte niederbrennen sowie die muslimischen Gefangenen töten würden, sollte sich Saladin dazu entschließen, die Stadt im Sturm zu erobern.¹⁰⁸¹ Die Drohungen der Gesandten Jerusalems entsprechen jenen, die auch den muslimischen Quellen zufolge Saladin davon überzeugt haben sollen, Bedingungen für die friedliche Übergabe der Stadt auszuhandeln. Sie einigen sich schließlich darauf, dass die Bewohner*innen die Stadt gegen ein Lösegeld verlassen dürfen. Männer müssen zehn Dinare zahlen, Frauen fünf und Kinder unter zwölf Jahren zwei Denare. Wer nicht bezahlen kann, den soll dagegen die Sklaverei erwarten.¹⁰⁸² Diese Bedingungen stimmen größtenteils mit den zeitgenössischen Beschreibungen überein, nur für Kinder dagegen verlangte er laut den Quellen nur einen und nicht zwei Denare.¹⁰⁸³ Den Alten gegenüber wird der Sultan im Roman dagegen wieder als großzügig dargestellt. Er gewährt ihnen freien Abzug. Auch diese Schilderung könnte eventuell von den zeitgenössischen muslimischen Darstellungen Saladins beeinflusst sein. In manchen arabischen Berichten über die Eroberung Jerusalems wurde erwähnt, dass Saladin die ältere Bevölkerung vom Lösegeld befreit hätte.¹⁰⁸⁴

Nachdem Saladin sein Angebot unterbreitet hat, wird er von Balian für seine Haltung gelobt. „John sagte, du seist ein ehrenhafter Mann, Saladin. Ich bin froh zu sehen, dass er Recht hatte.“¹⁰⁸⁵ Ebenso wie in den christlichen Quellen beschrieben, zeigt sich im Roman aber auch der Hass der christlichen Bevölkerung Jerusalems auf Saladin. „Die Christen funkelten Saladin

¹⁰⁸⁰ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 189–190; ebd. 204–206.

¹⁰⁸¹ vgl. HIGHT, Holy War, 145.

¹⁰⁸² vgl. ebd. 146.

¹⁰⁸³ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 210–211; STEVENSON (Hg.), De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp> (17.04.2020).

¹⁰⁸⁴ vgl. AL-KHALILI, Arabian Knighthood and Saladin as a Model, 121.

¹⁰⁸⁵ HIGHT, Holy War, 146. (Übersetzung M.S.)

mit unverhülltem Hass an. Eine rothaarige Frau spie aus als er vorbeiritt.“¹⁰⁸⁶ Saladins Sohn will ihr dafür die Zunge herausschneiden lassen, aber Saladin verbietet es. „Lasst sie!“, befahl Yusuf. „Ich habe verspochen diese Menschen zu verschonen, Al-Afdal. Ich werde mich von dir nicht zum Lügner machen lassen.“¹⁰⁸⁷ Es wird in dieser Darstellung Saladins nicht nur seine Treue zu seinen Schwüren präsentiert, sondern es wird auch ein weiterer Aspekt seiner Persönlichkeit gezeigt, der von Ibn Shaddad vielfach gepriesen wurde.¹⁰⁸⁸ Auch sein Biograph beschrieb den Sultan als einen gnädigen und ruhigen Mann, der auch dann nicht erzürnte, wenn er beleidigt wurde.¹⁰⁸⁹

Auch die Beschreibung der Verhandlungen um die Stadt Akkon zeigen Einflüsse der Schilderungen Ibn Shaddads. Ebenso wie in dessen Überlieferungen, wird auch in „Holy War“ beschrieben, dass Saladin den Kontakt mit den Gesandten der Kreuzfahrer nutzte, um Informationen über seine Feinde zu erlangen.¹⁰⁹⁰

Vor zwei Monaten hatte Yusuf entschieden, die Anführer der Franken einzuladen mit ihm zu speisen, um den Überdruss zu lindern. Zuerst waren die Franken skeptisch gewesen, aber nun war es ein regelmäßiger Brauch geworden. Sie kamen für das Essen und er war glücklich sie im Gegenzug für Informationen zu versorgen.¹⁰⁹¹

Um an Informationen zu kommen, serviert er ihnen sogar Wein, um ihre Zungen zu lösen.¹⁰⁹² Im Roman bitten die Bewohner*innen Akkons Saladin nicht um die Erlaubnis, in Verhandlungen mit den Kreuzfahrern treten zu dürfen, um die Kapitulationsbedingungen auszuhandeln, sondern Saladin sendet von sich aus einen Gesandten ins feindliche Lager, um über die Übergabe der Stadt zu verhandeln. Wodurch sich der Roman ebenfalls von den zeitgenössischen Beschreibungen unterscheidet, ist die Darstellung, dass Saladin mit den Kreuzfahrerkönigen selbst sprechen möchte, diese aber nur Unterhändler schicken. Der Sultan weigert sich deswegen erst die Gesandten zu treffen. „Er [Saladin] hatte darum gebeten, von König zu König zu sprechen und er würde sich nicht dazu herablassen, sich mit ihren Stellvertretern zu treffen.“¹⁰⁹³ Die Darstellung weicht damit von den Beschreibungen Ibn Shaddads ab, der beschrieb, dass es Richard I. war, der persönlich mit Saladin verhandeln wollte und dass der Sultan darauf bestanden hätte, nur mittels Unterhändler zu kommunizieren.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁸⁶ ebd. 151. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁸⁷ ebd. 151. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁸⁸ vgl. Kapitel 4.3.3.2.

¹⁰⁸⁹ vgl. GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, 150.

¹⁰⁹⁰ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 156; HIGHT, Holy War, 211.

¹⁰⁹¹ HIGHT, Holy War, 211. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁹² vgl. ebd. 211.

¹⁰⁹³ ebd. 236. (Übersetzung M.S.)

¹⁰⁹⁴ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 156.

Im Roman verhandelt der Emir Akkons, nachdem es zu keinen Gesprächen zwischen Saladin und den Kreuzfahrerkönigen kommt, selbst mit den Kreuzfahrern und handelt ähnliche Kapitulationsbedingungen aus, wie sie auch in den zeitgenössischen christlichen und muslimischen Quellen beschrieben wurden.¹⁰⁹⁵ Die 3.000 Mann Besatzung der Garnison werden von den Kreuzfahrern als Absicherung in Gefangenschaft gehalten. Als Lösegeld werden vom Sultan 200.000 Denare, die Freilassung von fünfhundert gewöhnlichen fränkischen Gefangenen und hundert Adeligen, die von den Kreuzfahrern genannt werden, sowie das Heilige Kreuz verlangt. Als Frist werden ihm dafür zwei Monate gegeben. Sollte Saladin die Bedingungen erfüllen, wird versprochen die muslimischen Geiseln freizulassen, ansonsten werden sie in die Sklaverei verkauft.¹⁰⁹⁶ Die grundsätzlichen Forderungen orientieren sich somit an den zeitgenössischen Berichten, in denen ebenfalls die Zahlen, wie viele Denare Saladin genau zahlen musste und wie viele Gefangene er freilassen sollte, voneinander abwichen.¹⁰⁹⁷

Wie in den muslimischen Beschreibungen zeigt sich Saladin aber auch im Roman bereit, die Bedingungen zu erfüllen, um das Leben seiner Glaubensgenossen zu retten.¹⁰⁹⁸ Drei Wochen vor Ende der Frist liefern seine Boten die erste Hälfte des Geldes ab.¹⁰⁹⁹ Trotzdem entschließen sich die Kreuzfahrerherrscher die muslimischen Gefangenen hinzurichten, um sie nicht noch drei weitere Wochen mit Nahrungsmitteln versorgen zu müssen, da diese im fränkischen Lager bereits knapp werden.¹¹⁰⁰ Somit wird im Roman, ebenso wie in den muslimischen Quellen, die Schuld am Tod der Gefangenen den Kreuzfahrern gegeben und nicht Saladin, der als bereitwillig, die Forderungen zu erfüllen, dargestellt wird.¹¹⁰¹

Als Saladins Männer sehen, dass die Gefangenen vor der Stadt enthauptet werden, fordern sie Rache. Saladin lehnt einen Angriff ab, da er zu viele Leben der eigenen Leute kosten würde. Als seine Emire fordern, dafür die fränkischen Gefangenen zu töten, verbietet er auch dies mit den Worten: „Nein. Die Franken sind Wilde, aber wir –“¹¹⁰² Obwohl er den Satz nicht vollenden kann, da seine Männer bereits losstürmen, um Rache zu nehmen, zeigt er im Roman dieselbe Haltung, für die er auch in zeitgenössischen Quellen gelobt wurde. Er entscheidet sich dagegen,

¹⁰⁹⁵ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 219–220; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164.

¹⁰⁹⁶ vgl. HIGHT, Holy War, 240.

¹⁰⁹⁷ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 219–220; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164.

¹⁰⁹⁸ vgl. HIGHT, Holy War, 240.

¹⁰⁹⁹ vgl. ebd. 241.

¹¹⁰⁰ vgl. ebd. 243–245.

¹¹⁰¹ vgl. IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 164.

¹¹⁰² HIGHT, Holy War, 250. (Übersetzung M.S.)

Vergeltung zu üben, was bereits sowohl von christlichen als auch von muslimischen Chronisten seiner Zeit, als Zeichen seiner Ritterlichkeit angesehen wurde.¹¹⁰³

Auch bei späteren Gelegenheiten lehnt der Sultan die Aufforderung seiner Emire ab, Vergeltung für die Taten der Kreuzfahrer zu nehmen. Bei der Eroberung Jaffas wollen diese die Gesandten der Stadt ermorden, ebenso wie die Franken die muslimischen Gefangenen bei Akkon ermordet haben. Saladin weist diesen Wunsch seiner Männer zurück und erklärt sich bereit mit den Unterhändlern über die Kapitulation zu verhandeln.¹¹⁰⁴ „[...], wir müssen Frieden anstreben, keine Vergeltung.“¹¹⁰⁵ Er zeigt auch hier im Roman dieselbe Ritterlichkeit und Abwesenheit von Rachegedanken, die von muslimischen Chronisten gelobt wurde.

Die Verhandlungen gegen Ende des Dritten Kreuzzuges beginnen wie in den muslimischen Quellen beschrieben.¹¹⁰⁶ Richard I. sendet Gesandte zu Saladin, um über einen Frieden zu verhandeln. Als Bedingungen für einen Frieden fordert er von Saladin Jerusalem, das Gebiet zwischen der Küste und dem Jordan sowie das Heilige Kreuz. Saladin lehnt die Forderungen des englischen Königs aber ab.¹¹⁰⁷ Der englische König macht sich daraufhin auf den Weg, um Jerusalem zu erobern. Da er seinen Feldzug aber während der Wintermonate durchführt, scheitert er an den Winterstürmen und muss sich nach Tyrus zurückziehen. Saladins Emire wollen die geschlagenen Franken verfolgen, aber der Sultan hält sie zurück und schickt stattdessen Gesandte, um mit Richard I. über Frieden zu verhandeln. Trotz seiner Niederlage zeigt sich dieser aber nicht bereit, die Unterhändler zu empfangen.¹¹⁰⁸ Als der englische König schließlich erkrankt, treten die anderen Anführer der Kreuzfahrer mit Saladin in Friedensverhandlungen. „Aufgrund Richards Krankheit – die ihn immer wieder das Bewusstsein verlieren ließ – gingen die Friedensverhandlungen schnell voran.“¹¹⁰⁹ Die Vereinbarung, zu der Saladin und die Franken kommen, ähnelt den in den zeitgenössischen Berichten beschriebenen Übereinkünften.¹¹¹⁰ Die Franken behalten Teile der Küstengebiete, unter anderem Jaffa, Akkon, Tyrus, Antiochia und Tripolis, während Saladin Askalon erhält, unter der Bedingung, dass die Mauern geschliffen werden. Zwischen den Herrschaftsgebieten soll freies Reisen möglich sein und Jerusalem bleibt in muslimischen Händen, allerdings erhalten die Franken freies Pilgerrecht in die Heilige Stadt.¹¹¹¹ Die getroffene Vereinbarung

¹¹⁰³ vgl. MÖHRING, Der andere Islam, 142.

¹¹⁰⁴ vgl. HIGHT, Holy War, 299.

¹¹⁰⁵ ebd. 299. (Übersetzung M.S.)

¹¹⁰⁶ vgl. ASBRIDGE, Talking to the enemy, 292–293.

¹¹⁰⁷ vgl. HIGHT, Holy War, 267–268.

¹¹⁰⁸ vgl. ebd. 284–290.

¹¹⁰⁹ ebd. 309. (Übersetzung M.S.)

¹¹¹⁰ vgl. NICHOLSON, Chronicle of the Third Crusade, 371; IBN SHADDAD, The rare and excellent history of Saladin, 223–224; ebd. 228; ebd. 230

¹¹¹¹ vgl. HIGHT, Holy War, 309.

stimmt mit den zeitgenössischen Überlieferungen überein, allerdings wird entgegen der Quellen nicht beschrieben, dass es sich um einen langen Verhandlungsprozess zwischen Saladin und Richard I. von England gehandelt habe, in welchem beide ihren Anspruch auf Askalon durchsetzen wollten. Im Roman wird es dagegen als eine schnelle, einvernehmliche Übereinkunft zwischen dem Sultan und den Kreuzfahrerherrschern dargestellt.

Saladins Darstellung in „Holy War“ folgt zwar in Teilen muslimischen und christlichen Quellen, stellt den Sultan teilweise aber auch auf eine Art dar, die ein den Überlieferungen entgegengesetztes Bild von ihm zeichnet. Den arabischen Beschreibungen Saladins folgt der Roman vor allem in Bezug auf seine Wahrnehmung als gerecht, religiös, großzügig gegenüber seinen eigenen Leuten sowie als treu zu seinem Wort stehend. Ebenso wird er meist wie in den muslimischen Quellen als gnädig und frei von Rachegegenden dargestellt, allerdings nicht durchgehend. Teilweise folgt der Roman in der Darstellung seines Umgangs mit seinen Feinden auch den christlichen Überlieferungen und zeigt den Sultan als gnadenlos und brutal. Ebenso folgen Schilderung seiner Affäre mit der Ehefrau Nur ad-Dins und die Aussagen mehrerer Personen im Roman, Saladin sei ein Usurpator, der Darstellung Saladins in manchen christlichen Quellen.

Obwohl sein Umgang mit seinen Feinden nach der Schlacht von Hattin im Roman den muslimischen Quellen entspricht, so widerspricht die Beschreibung seiner Reaktion auf die Hinrichtung der geistlichen Ritter den zeitgenössischen Berichten. In der Schilderung der Geschehnisse unmittelbar nach der Schlacht lassen sich sowohl christliche als auch muslimische Einflüsse in der Erzählung wiederfinden. Der Umgang mit dem König und das Gewähren des Gastrechts scheinen von den arabischen Überlieferungen beeinflusst zu sein, während die Hinrichtung Rainalds von Châtillon sich eher an den christlichen Berichten orientiert.

Auch die Beschreibung der Eroberung Jerusalems folgt weitgehend den zeitgenössischen Schilderungen. Wie sowohl von christlichen als auch muslimischen Chronisten berichtet wurde, wird Saladin von den Drohungen, die Stadt und die heiligen Stätten in Brand zu setzen, davon abgehalten, Rache für die Taten der Kreuzfahrer während des Ersten Kreuzzuges zu üben und auch die Lösegeldforderungen stimmen mit den zeitgenössischen Berichten beider Seiten überein. In Bezug auf die übrige Darstellungen Saladins während der Eroberung wird sich im Roman aber wieder an der arabischen Wahrnehmung des Sultans orientiert. Es wird sein großmütiger Umgang mit der alten Bevölkerung beschrieben und er wird als gnädiger Mensch, der sich auch von Beleidigungen nicht erzürnen lässt, dargestellt.

Die Verhandlungen um die Übergabe Akkons und um das Leben der muslimischen Gefangenen stimmen ebenfalls zu einem großen Teil mit den arabischen Überlieferungen überein, stellen Saladin teilweise aber auch wieder auf eine Art dar, die von den zeitgenössischen Berichten abweicht. Ebenso wie in den muslimischen Quellen nutzt Saladin die Verhandlungen, um Informationen über seine Gegner zu erhalten, allerdings will er entgegen der zeitgenössischen Schilderungen mit den Kreuzfahrerherrschern selbst verhandeln und nicht mittels Gesandter. Seine Darstellung während der Verhandlungen um das Leben der muslimischen Gefangenen stellt ihn wie in den arabischen Überlieferungen als bereitwillig die Forderungen zu erfüllen dar und macht die Kreuzfahrer für den Tod der Geiseln verantwortlich. Die Schilderung der Geschehnisse am Ende des Kreuzzuges stimmen zwar in der Übereinkunft, die am Ende getroffen wird, Quellen überein, allerdings wird der Entscheidungsfindungsprozess als schneller und einvernehmlicher dargestellt, als in zeitgenössischen Beschreibungen.

In Bezug auf die Einflüsse des Orientalismusdiskurses lässt sich in „Holy War“ beobachten, dass vor allem die Darstellung mancher muslimischer Frauen davon beeinflusst zu sein scheint. Saladins Frauen Shama und Asimat werden größtenteils auf die Rollen der Verführerinnen und Haremsdamen beschränkt.¹¹¹² Asimat wird im Roman als Affäre des Sultans beschrieben.¹¹¹³ Auch seine Frau Shama wird nur in ihrer Rolle als Haremsdame und Liebhaberin gezeigt. Dies zeigt sich vor allem als sie versucht Saladin davon abzuhalten, die Pilgerreise nach Mekka durchzuführen. „Ihre Hand bewegte sich an seiner Seite hinunter und sie begann die Schärpe aufzuknoten, die die untere Hälfte seines Ihrams hochhielt. „Ich sollte dir einen Grund geben zu mir zurückzueilen.“¹¹¹⁴ Saladin möchte sie abhalten, da er bereits den Ihram trägt und nur mehr an Allah denken sollte. „Sie lächelte anrüchig. [...]. Sie küsste seinen Nacken während sie seine Schärpe vollends aufknotete. Sie küsste seine Brust und als Nächstes seinen Bauch während sie vor ihm niederkniete.“¹¹¹⁵ Die Rollen dieser beiden Frauen gehen nicht über diese Darstellungen hinaus und können somit durchaus als den Präsentationen der Musliminnen im orientalistischen Diskurs folgend angesehen werden.

Allerdings könnte es sich dabei auch um intendierte Fiktion des Autors handeln, vor allem da nicht alle muslimischen Frauen im Roman auf stereotypische Rollen beschränkt werden. Die Frau und die beiden Töchter des Herrn von Mosul, Izz ad-Din, nehmen dagegen eine bedeutendere Rolle im Roman ein und widersprechen dem im orientalistischen Diskurs

¹¹¹² vgl. DIETZE, Feministischer Orientalismus, 177; SCHMITZ, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, 39

¹¹¹³ vgl. HIGHT, Holy War, 13–14.

¹¹¹⁴ ebd. 110. (Übersetzung M.S.)

¹¹¹⁵ ebd. 110. (Übersetzung M.S.)

vermittelten Stereotyp der Musliminnen als Verführerinnen oder von Männern unterdrückten Frauen. Sie übernehmen die Rolle von Gesandten, die mit Saladin über das Schicksal der von ihm belagerten Stadt Mosul verhandeln. Sie treten unverschleiert vor den Sultan und Asma wagt es auch offen dem Sultan vorzuwerfen, dass er kein Mann Gottes sei und die Erzählungen über seine Frömmigkeit falsch seien.¹¹¹⁶ Die Worte der Gattin Izz ad-Dins, er sei ein gottloser Mann, beeinflussen den Sultan im späteren Verlauf des Romans sogar dazu, seinen Kampf gegen seine Glaubensangehörigen zu beenden und Frieden mit Mosul zu schließen, um sich dem Kampf gegen die Franken widmen zu können.¹¹¹⁷ Diese Frauen sind somit, anders als Asimat und Shama, nicht auf die im orientalistischen Diskurs vermittelten stereotypischen Frauenbilder beschränkt.

Ansonsten lassen keine anderen Aspekte, die laut Said den orientalistischen Diskurs ausmachen, beobachten. Die Muslim*innen werden nicht als Gruppe ohne Individualität zusammengefasst, sondern es wird auf ihre persönlichen Beweggründe für ihre Taten eingegangen. Im Roman findet auch keine Differenzierung zwischen Ost und West statt, die eine Seite als der anderen überlegen darstellen würde. Beide Zivilisationen werden als fehlerhaft beschrieben und begehen mitunter Grausamkeiten, wie die Ermordung Unschuldiger. Auf beiden Seiten gibt es aber auch Personen, die als ehrenhaft und zivilisiert dargestellt werden. Es lassen sich auch nicht die im Orientalismusdiskurs zu beobachtende Dämonisierung des Islam oder die Mystifizierung des Orients im Roman beobachten. „Holy War“ kann somit zwar in Bezug auf die Darstellung der Ehefrauen Saladins als vom orientalistischen Diskurs beeinflusst beschrieben werden, ansonsten lassen sich aber keine weiteren Aspekte, die von Said als den orientalistischen Diskurs ausmachend beschrieben wurden, ausmachen. Deswegen kann der Roman nicht als orientalistisch bezeichnet werden.

Dass der Roman nur wenige Einflüsse des Orientalismusdiskurses aufweist, kann vermutlich auf den akademischen Hintergrund des Autors sowie seine persönliche Beschäftigung mit Konflikten im Nahen und Mittleren Osten sowie mit dem Orientalismus zurückgeführt werden. Seine Auseinandersetzung mit diesen Themen hat möglicherweise zu einer verstärkten Bewusstheit beim Verfassen seines Romans geführt, weswegen er sich weniger vom orientalistischen Diskurs, wie er vielfach immer noch in den Medien und der Politik verbreitet wird, beeinflussen lassen hat.

¹¹¹⁶ vgl. ebd. 86.

¹¹¹⁷ vgl. ebd. 92.

7. Zusammenfassung

Am Beginn der Arbeit wurden die Frage gestellt, wie Saladin von muslimischen und christlichen Zeitgenossen dargestellt wurde und inwiefern es Unterschiede, aber auch Überschneidungen zwischen den Darstellungen gab. Außerdem sollte untersucht werden, welches Bild von ihm seit seinem Tod bis in die Gegenwart in Europa und in muslimischen Ländern verbreitet wurde. Die dritte Forschungsfrage beschäftigte sich damit, welche zeitgenössischen Beschreibungen Saladins sich in den vier Romanen „Der Talisman“, „Der Kreuzritter. Verbannung“, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“ wiederfinden lassen und ob die Darstellungen Saladins eher von der christlichen oder der muslimischen zeitgenössischen Wahrnehmung des Sultans beeinflusst wurden. Als vierte Frage sollte beantwortet werden, ob sich Einflüsse des orientalistischen Diskurses in den vier Romanen beobachten lassen und ob sich der orientalistische Diskurs auf die Darstellung der Eigenschaften Saladins auswirkt.

Hinsichtlich der ersten Frage, wie Saladin von christlichen und muslimischen Zeitgenossen wahrgenommen und beschrieben wurde und wie sie in ihren Darstellungen des Sultans voneinander abwichen beziehungsweise übereinstimmten, konnte herausgefunden werden, dass Saladin in den Beschreibungen seiner Taten von beiden Seiten meist in gegensätzlicher Weise beschrieben wurde. Während in arabischen Quellen zur Schlacht von Hattin seine Tapferkeit, sein Großmut gegenüber dem König von Jerusalem und seine Rolle als Verteidiger der Muslim*innen, indem er die Mitglieder der geistlichen Ritterorden hinrichten ließ, betont wurden, hoben christliche Chronisten seine Brutalität im Umgang mit den Mönchsrittern und auch mit Rainald von Châillon hervor und stellten ihn als Verfolger des Christentums im Heiligen Land dar. Auch in den Schilderungen der Eroberung Jerusalems unterschieden sich die zeitgenössischen Berichte überwiegend. In den muslimischen Quellen wurde sein Verdienst, dass er die heiligen Stätten des Islam befreit und gereinigt habe, gelobt und es wurde auch sein großmütiger Umgang mit den Bewohner*innen Jerusalems gelobt. In den meisten christlichen Überlieferungen wurde dagegen das Abkommen zur Übergabe der Stadt als Fehler und vor allem für die ärmere Bevölkerung als unannehmbar beschrieben und Saladin wurde als brutaler Eroberer beschrieben, der vorgehabt hatte, die christliche Bevölkerung der Stadt zu ermorden. Allerdings gab es vereinzelt auch christliche Chronisten, die Saladins Verhalten gegenüber der christlichen Bevölkerung priesen. In den Schilderungen der Verhandlungen um die muslimischen Geiseln in Akkon wurde Saladin wiederum auf gegensätzliche Weise von muslimischen und christlichen Autoren dargestellt. Während er sich arabischen Quellen zufolge darum bemüht habe, die Forderungen der Kreuzfahrer zu erfüllen und die Gefangenen

zu retten, wurde er in christlichen Überlieferungen als herzlos und nicht interessiert am Schicksal der Geiseln dargestellt und ihm wurde somit die Schuld an deren Hinrichtung gegeben. Hinsichtlich seines Charakters und seiner Eigenschaften wurde herausgefunden, dass die muslimischen Chronisten Saladin primär als Kämpfer für den Islam und als Verteidiger der muslimischen Gläubigen beschrieben und sie außerdem seine Ritterlichkeit lobten, die sich ihren Beschreibungen zufolge durch seine Großzügigkeit, seine Religiosität, seine Tapferkeit, seine Treue zu seinem Wort und seinen Großmut und seine Menschlichkeit charakterisierte. Die christlichen Autoren beschrieben Saladin dagegen als Feind der Christenheit und als Verfolger ihrer Religion. Allerdings gab es auch unter den christlichen Zeitgenossen Saladins jene, die ihn als ritterlich beschrieben und ebenfalls vor allem seine Großzügigkeit und seinen Großmut gegenüber seinen Feinden als Zeichen seiner Ritterlichkeit ansahen. Diese Tugenden des Sultans versuchten sie allerdings dadurch zu erklären, dass sie ihn auf verschiedene Weisen als vom Christentum beeinflusst darstellten, wodurch der „edle Heide“, als welcher er auch zu seinen Lebzeiten mitunter schon bekannt war, seine ritterliche Verhaltensweise angenommen habe.

In Bezug auf die zweite Frage, wie sich die Wahrnehmung Saladins in muslimischen Ländern und in Europa nach seinem Tod bis in die Gegenwart entwickelt hat, wurde herausgefunden, dass es zwar lange Zeit die Annahme gab, dass Saladin in arabischen Staaten nach seinem Tod bis ins 19. Jahrhundert hinein in Vergessenheit geraten war, dass diese Ansicht aber nicht mehr haltbar ist. Auch nach seinem Tod erschienen weiterhin Biographien über ihn und Texte, in denen er als Eroberer Jerusalems und als Verteidiger des Islam gelobt wurde und auch politisch wurde er als Symbol für den Kampf der muslimischen Länder gegen Europa instrumentalisiert. Auch in den europäischen Staaten wurde er nach seinem Tod nicht vergessen und sein Bild wandelte sich vom Feind und Verfolger der Christenheit zu jenem des „edlen Heiden“. Auch in Europa wurden Biographien über ihn verfasst und er wurde für seine Großzügigkeit und Toleranz gepriesen. In literarischen Werken wie „El conde Lucanor“ (1335) von Don Juan Manuel, „Divina Commedia“ (1321) von Dante Alighieri, „Nathan der Weise“ von Gotthold Ephraim Lessing (1779) oder „Der Talisman“ (1825) von Sir Walter Scott wurde das Bild des toleranten, ritterlichen und edlen Saladin immer wieder aufgegriffen und verbreitet.

Hinsichtlich der dritten Frage, welche zeitgenössischen Beschreibungen Saladins in den Romanen zu finden sind und ob diese eher von den christlichen oder den muslimischen zeitgenössischen Darstellungen beeinflusst wurden, konnte herausgefunden werden, dass die Präsentation Saladins in Sir Walter Scotts „Der Talisman“ aus dem Jahr 1825 sich überwiegend an den christlichen Quellen orientiert. Saladin wird als Feind und Verfolger der Christenheit

dargestellt und er und seine Glaubensangehörigen werden als Abkömmlinge des Teufels bezeichnet. Gleichzeitig wird aber auch das Bild des Sultans als „edler Heide“ vermittelt, der sich durch seine Worttreue, Ehrenhaftigkeit und seinen Großmut gegenüber seinen Feinden auszeichnet. Diese Zuschreibungen, wie man sie in christlichen Quellen findet, sind die überwiegenden Darstellungen Saladins in „Der Talisman“. Beschreibungen der Tapferkeit oder der Religiosität des Sultans, wie sie in arabischen Überlieferungen zu finden sind, wurden zwar auch in den Roman aufgenommen, weichen aber zum Teil von den Quellen ab und stellen ihn teilweise auf gegensätzliche Weise zu den zeitgenössischen muslimischen Beschreibungen dar. Die Darstellung Saladins in „Der Talisman“ scheint somit primär auf der Wahrnehmung seiner christlichen Zeitgenossen zu beruhen und stellt ihn als einen edelmütigen Heiden dar.

In Jan Guillous „Der Kreuzritter. Verbannung“ aus dem Jahr 2005 wird Saladin zwar ebenfalls als Feind und Verfolger der Christenheit beschrieben, allerdings wird zugleich auch auf seine Rolle als Kämpfer für den Islam eingegangen. In seiner Darstellung werden im Roman generell mehr die arabischen als die christlichen Überlieferungen aufgegriffen. Neben der Darstellung Saladin als Feind und Verfolger des Christentums beruhen nur die Erzählung von einem christlichen Ritter, der Saladin die christlichen Tugenden lehrt und die Schilderung der Enthauptung Rainalds von Châillon sowie die Freude, die er an der Hinrichtung der geistlichen Ritter verspürt haben soll, auf den christlichen Überlieferungen. Die übrigen Darstellungen Saladins und Beschreibungen seiner Taten orientieren sich an den arabischen Quellen. Neben seiner Rolle als Kämpfer für den Islam, wird auf verschiedene Aspekte seiner Ritterlichkeit, wie sie von muslimischen Autoren beschrieben wurde, eingegangen. Er wird als großzügig, großmütig gegenüber seinen Feinden, treu zu seinem Wort und als gläubig beschrieben, wobei sich die Erzählungen nicht konstant, aber doch größtenteils an die arabischen Quellen halten. Auch die Beschreibung der Taten Saladins bei der Schlacht von Hattin, bei der Eroberung Jerusalems und bei den Verhandlungen um das Leben der muslimischen Geiseln Akkons weisen umfassende Einflüsse der muslimischen Schilderungen auf und nur in der Behandlung des Tempelritters Arn weicht der Roman von den zeitgenössischen Schilderungen des Umgangs Saladins mit geistlichen Rittern ab. Es lassen sich somit zwar Einflüsse christlicher Quellen auf die Darstellung Saladins in „Der Kreuzritter. Verbannung“ beobachten, vorwiegend orientiert sich die Präsentation des Sultans im Roman allerdings an den muslimischen Überlieferungen, in denen er als edelmütigen Muslim dargestellt wurde.

Tariq Alis „The Book of Saladin“ aus dem Jahr 1998 orientiert sich größtenteils an den Beschreibungen der Ritterlichkeit Saladins, wie sie in arabischen Überlieferungen zu finden sind. Er wird als Kämpfer für den Islam und als Verteidiger der Gläubigen beschrieben und es

werden verschiedene Aspekte seiner Ritterlichkeit, wie seine Großmut, seine Gnade, seine Religiosität und seine Freigiebigkeit, beschrieben. Ebenso wird im Roman auch die Kritik, die in manchen zeitgenössischen arabischen Überlieferungen an seiner Freigiebigkeit geübt wurde, beschrieben. Er wird als religiös toleranter Herrscher dargestellt, der Gläubige anderer Religionen in seinen Diensten hat und Respekt gegenüber deren heiligen Stätten zeigt. Auch in den Beschreibungen seiner Taten während und nach der Schlacht von Hattin bei der Eroberung Jerusalems und bei den Verhandlungen um Akkon folgt der Roman größtenteils den zeitgenössischen muslimischen Beschreibungen Saladins und nimmt nur wenige Aspekte der christlichen Überlieferungen auf. Die Ereignisse werden zwar nicht immer den Quellen folgend beschrieben, die Darstellung des Verhaltens Saladins entspricht aber generell der arabischen Wahrnehmung des Sultans und stellt ihn als einen edelmütigen Muslim dar.

Saladins Darstellung in Jack Hights „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ aus dem Jahr 2013 folgt zum größten Teil den muslimischen Quellen, weist aber auch Einflüsse christlicher Berichte auf und stellt den Sultan teilweise auch auf eine Art dar, die ein den Überlieferungen entgegengesetztes Bild von ihm zeichnet. Wie in den arabischen Beschreibungen Saladins wird er als gerecht, religiös, großzügig gegenüber seinen eigenen Leuten, als treu zu seinem Wort stehend und meist als gnädig und frei von Rachegedanken dargestellt. Teilweise folgt der Roman in der Darstellung seines Umgangs mit seinen Feinden auch den christlichen Überlieferungen und zeigt den Sultan als gnadenlos und brutal und auch die Schilderung seiner Affäre mit der Ehefrau Nur ad-Dins sowie die Bezeichnung als Usurpator scheinen den christlichen Quellen zu entspringen. Seine Darstellung während und nach der Schlacht von Hattin, bei der Eroberung Jerusalems, im Zuge der Verhandlungen um Akkon und um das Schicksal der muslimischen Gefangenen sowie am Ende des Dritten Kreuzzuges folgen größtenteils den muslimischen Überlieferungen über Saladin. Teilweise gibt es aber auch christliche Einflüsse beziehungsweise Abweichungen, die den zeitgenössischen Quellen in keiner Weise entsprechen. Der Roman folgt größtenteils den muslimischen Überlieferungen, mit wenigen Einflüssen der christlichen Wahrnehmung des Sultans und teilweise auch deutlichen Abweichungen von der zeitgenössischen Darstellung Saladins auf beiden Seiten und es wird von ihm grundsätzlich das Bild eines edelmütigen Muslim vermittelt, der allerdings nicht immer edel handelt.

In Bezug auf die Frage nach den orientalistischen Einflüssen auf die vier Romane ließ sich feststellen, dass in „Der Talisman“ sowohl auf Ebene der Personen als auch der Erzählinstanz Einflüsse des Orientalismus zu finden sind und häufig eine Differenzierung zwischen Europa und dem Orient getroffen wird, die den Westen gegenüber dem Osten als überlegen darstellt.

Auch andere Elemente des orientalistischen Diskurses, wie die Mystifizierung des Orients und die abwertende Darstellung des Islam, konnten im Roman identifiziert werden. Auf die Darstellung von Saladins Charakter im Roman ließen sich zwar keine Einflüsse des Orientalismusdiskurses beobachten, allerdings durchaus in der Beschreibung des Körpers des Sultans und dessen physische Unterlegenheit im Vergleich zu Richard Löwenherz.

In „Der Kreuzritter. Verbannung“ konnten zwar auf der Ebene der Personen einige Aussagen beobachtet werden, die auf einen Einfluss des Orientalismus hinweisen könnten, da allerdings von anderen Figuren auch Ansichten ausgedrückt werden, die nicht dem orientalistischen Diskurs entsprechen und sich auch auf der Ebene der Erzählinstanz keine orientalistischen Beschreibungen finden, können die orientalistischen Aussagen als vermutliche intendierte Fiktion des Autors bezeichnet werden. Auch weisen die als eventuell orientalistisch identifizierbaren Stellen keinerlei Einfluss auf die Darstellung des Charakters Saladins auf.

In „The Book of Saladin“ ließen sich ebenfalls weder auf Ebene der Personen noch auf der Erzählebene orientalistische Aussagen über Saladin beobachten. Es wird zwar eine Differenzierung zwischen Osten und Westen vorgenommen, allerdings wird dabei nicht wie im Orientalismus eine Unterlegenheit des Orients gegenüber Europa ausgedrückt, sondern es wird die orientalische Kultur vielmehr der westlichen Zivilisation als überlegen dargestellt. Einzig in Bezug auf die Darstellung der Frauen als Haremsdamen konnte ein orientalistischer Einfluss beobachtet werden, der aber keinen Einfluss auf die Darstellung von Saladins Charakter im Roman hat.

In „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ ließ sich beobachten, dass die Darstellung der Frauen im Roman vermutlich von dem im orientalistischen Diskurs vermittelten Frauenbild der vom Mann unterdrückten Musliminnen und der Haremsdamen beeinflusst wurde. Weitere Einflüsse des Orientalismusdiskurses ließen sich dagegen nicht finden. Es wird zwar eine Differenzierung zwischen dem Orient und Europa vorgenommen, allerdings wird dabei der Westen dem Osten nicht wie im Orientalismus als überlegen dargestellt, sondern es wird stattdessen eine Überlegenheit der orientalischen Kultur gegenüber der europäischen Zivilisation ausgedrückt. Auch die Darstellung Saladins wird vom orientalistischen Diskurs nicht beeinflusst.

Die vier Romane zeigen somit, dass die Einflüsse des Orientalismusdiskurses in den drei neueren Werken „Der Kreuzritter. Verbannung“, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“ im Vergleich zu „Der Talisman“ deutlich abgenommen haben. Sir Walter Scott, der selbst angab keine eigenen Erfahrungen mit der muslimischen Welt gehabt zu haben, schrieb sein Werk im 19. Jahrhundert, als Großbritannien eine Kolonialmacht

war und Auffassungen des orientalistischen Diskurses sowohl in der britischen Politik als auch Literatur verbreitet waren. Die drei Romane „The Book of Saladin“, „Der Kreuzritter. Verbannung“ und „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ scheinen dagegen den Hintergrund der Autoren und die Auswirkungen der Globalisierung widerzuspiegeln. Die drei Autoren Tariq Ali, Jan Guillou und Jack Hight beschäftigen sich auch außerhalb ihrer belletristischen Arbeit mit Konflikten in arabischen Ländern sowie mit dem Islam und haben auch bereits wiederholt Zeit in diesen Ländern verbracht. Außerdem bieten ihnen die Globalisierung und die digitalen Medien Möglichkeiten, sich über den Osten und die östlichen Kulturen zu informieren, die Sir Walter Scott im 19. Jahrhundert nicht besaß. Anders als der schottische Schriftsteller müssen sie ihre Werke nicht auf Basis reiner Quellenarbeit und den eigenen Vorstellungen, wie der Orient sein könnte, verfassen, weswegen ihre Romane vermutlich auch weniger vom Orientalismusdiskurs beeinflusst sind.

Die erste These, dass sich die Werke „Der Talisman“ und „Der Kreuzritter. Verbannung“ primär an den zeitgenössischen christlichen Quellen orientieren und „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ sowie „The Book of Saladin“ vorwiegend die Darstellungen Saladins gemäß der zeitgenössischen arabischen Überlieferungen wiedergeben, wurde teilweise widerlegt. In „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“ ließen sich zwar wie angenommen überwiegend Einflüsse aus muslimischen Quellen finden und die Darstellung Saladins in diesem Roman entsprach größtenteils dem Bild, welches von arabischen Zeitgenossen des Sultans vermittelt wurde. Auch die Beschreibung Saladins in „Der Talisman“ belegte die These, da Saladin überwiegend den christlichen Berichten folgend dargestellt wurde. In „Der Kreuzritter. Verbannung“ dagegen, fanden sich zwar auch Einflüsse christlicher Wahrnehmungen Saladins, allerdings entsprachen auch viele Beschreibungen des Sultans im Roman den Überlieferungen seiner arabischen Zeitgenossen. Im Hinblick auf dieses Werk ist die These somit widerlegt.

Auch die zweite Annahme muss als widerlegt angesehen werden. „Der Talisman“ entspricht eindeutig der These, da sich deutliche Einflüsse des orientalistischen Diskurses entdecken lassen. Auch „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ weist zumindest in Bezug auf das Frauenbild orientalistische Einflüsse auf. „Der Kreuzritter. Verbannung“ scheint dagegen nicht vom Orientalismusdiskurs beeinflusst zu sein. Ebenso widerlegt die Darstellung der Frauen in „The Book of Saladin“ die These, dass der Roman als Werk eines pakistanischen Autors keine Einflüsse des orientalistischen Diskurses aufweisen würde.

Hinsichtlich der dritten These hat sich gezeigt, dass die vier Romane „Der Talisman“ von „Der Kreuzritter. Verbannung“, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of

Saladin“ zwar alle sich in unterschiedlichem Ausmaß an muslimischen und christlichen Quellen orientierten beziehungsweise teilweise Saladin auch in entgegengesetzter Weise zu den zeitgenössischen Überlieferungen darstellten, trotzdem wird von allen ein relativ ähnliches Bild des Sultans gezeichnet. In allen vier Romanen wird er als prinzipiell großzügig, gnädig, religiös, großmütig gegenüber seinen Feinden und treu zu seinem Wort stehend beschrieben. Zwar gibt es vereinzelt Beschreibungen, in denen er von diesem Verhalten abweicht, trotzdem wird in den Romanen weiterhin das seit Jahrhunderten überlieferte Bild des edlen, ritterlichen und toleranten muslimischen Herrschers vermittelt und die drei neueren Romane „Der Kreuzritter. Verbannung“, „Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy“ und „The Book of Saladin“ greifen auch vermehrt die Bedeutung auf, die ihm in der muslimischen Welt als Kämpfer für den Islam und Verteidiger der Gläubigen zugeschrieben wird, auf.

Bibliographie

Quellen

ALI, Tariq, The Book of Saladin. Book Two of the Islam Quintet, New York 1998.

ANSBERT, Letter from the East to the Master of the Hospitallers, 1187, in: Translations and Reprints from the Original Sources of European History, 1/4 (1968), 18–20, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187ansbert.asp>.

Ernoul, The Battle of Hattin, 1187, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187ernoul.asp>.

IBN SHADDAD, Baha al-Din Yusuf ibn Rafi, The rare and excellent history of Saladin. Or al-Nawādir al-Sūltāniyya wa'l-Mahāsin al-Yūsufiyya, Aldershot u.a. 2001.

GABRIELI, Francesco, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, Zürich 1973.

GUILLOU, Jan, Der Kreuzritter. Verbannung, München 2009.

HIGHT, Jack, Holy War. Book Three of the Saladin Trilogy, London 2013.

o.A., Chronicle of the Third Crusade. A Translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi, Übers. von NICHOLSON, Helen J., Aldershot u.a. 1997.

SCOTT, Walter, Der Talisman, Berlin / Frankfurt am Main / Ullstein 1988.

STEVENSON, Joseph (Hg.), De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum. The Capture of the Holy Land by Saladin, Milwaukee 1962, 159–163, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/1187saladin.asp>.

RILEY, Henry T., The Annals of Roger de Hoveden. Comprising the History of England and other Countries of Europe from AD 732 to AD 1201, London 1853, 62–63, 65–70, 74–75, online abrufbar unter: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/hoveden1187.asp>.

Literatur

- ABOUALI, Diana, Saladin's Legacy in the Middle East before the Nineteenth Century, in: *Crusades* 10 (2011), 175–189.
- AL-GARRALLAH, Aiman Sanad, Saladin's Chivalry in Arabic 12th Century Poetry, in: *Cross-Cultural Communication* 6/4 (2010), 9–19.
- AL-KHALILI, Raja Khaleel, Migration of a Cultural Concept. Arabian Knighthood and Saladin as a Model, in: *Advances in Language and Literary Studies* 10/4 (2019), 118–124.
- ASBRIDGE, Thomas, Talking to the enemy. The role and purpose of negotiations between Saladin and Richard the Lionheart during the Third Crusade, in: *Medieval History* 39/3 (2013), 275–296.
- ATTIA, Iman, Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischen Rassismus, Bielefeld 2009.
- BELLMANN, Uta, Orientierungen. Über die Entstehung europäischer Bilder vom Orient und von Arabien in der Antike. Einflussfaktoren und stereotype Fortführungen im Mittelalter, 2009.
- BRUNS, Peter, „Eines Tages brüllte der Jungleu wie ein Donner...“. Richard Löwenherz in der christlich-orientalischen Literatur des Mittelalters, in: BENNEWITZ, Ingrid / VAN EICKELS, Klaus (Hg.), *Richard Löwenherz, ein europäischer Herrscher im Zeitalter der Konfrontation von Christentum und Islam. Mittelalterliche Wahrnehmung und moderne Rezeption*, Bamberg 2018, 135–148.
- COLE, Penny J., Christian perceptions of the battle of Hattin (583/1187), in: *Al-Masāq* 6/1 (2009), 9–39.
- COSSÍO OLAVIDE, Mario Antonio, The Other-for-Me. The Construction of Saladin in El conde Lucanor, in: *eHumanista* 41 (2019), 246–265.
- DIETZE, Gabriele, Feministischer Orientalismus und Sexualpolitik. Spuren einer unheimlichen Beziehung, in: HOSTETTLER, Karin / VOEGLE, Sophie (Hg.), *Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen*, Bielefeld 2014, 255–290.
- FÄHNDRICH, Hartmut, Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen „Islamstudien“, in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), 178–186.
- FRENKEL, Yehoshua, Crusaders, Muslims and Biblical Stories. Saladin and Joseph, in: BOAS, Adrian J. (Hg.), *The Crusader World*, London / New York 2015, 362–377.
- GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen, The Arabic Sources of the Life of Saladin, in *Speculum* 25/1 (1950), 58–72.
- HAMBLIN, William J., Muslim Perspectives on the Military Orders during the Crusades, in: *BYU Studies Quarterly* 40/4 (2001), 97–118.

HAMILTON, Bernard, Knowing the Enemy. Western Understanding of Islam at the Time of the Crusades, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 7/3 (1997), 373–387.

HEDE, Jesper, Jews and Muslims in Dante's Vision, in: *European Review* 16/1 (2008), 101–114.

HILLENBRAND, Carole, The Evolution of the Saladin Legend in the West, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005), 1–13.

JÄCKEL, Dirk, Deutungen der christlichen Niederlagen im Heiligen Land (12. Jahrhundert). Ein Vergleich okzidentalischer und christlich-orientalischer Bewältigungsstrategien, in: *Comparativ* 3/4 (2008), 95–107.

JÄCKEL, Dirk, Saladin und Antichrist. Das andere Bild des Ayyubidensultan im 12. Jahrhundert, in: BRANDES, Wolfram / SCHMIEDER, Felicitas (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010, 117–134.

JACOBY, David, Knightly values and class consciousness in the Crusader states of the Eastern Mediterranean, in: *Mediterranean Historical Review* 1/2 (1986), 158–186.

JOHNSON, Galen, Muhammad and Ideology in Medieval Christian Literature, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* (2000) 11/3, 333–346.

KEPPLER-TASAKI, Stefan, Britische Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Gustav Freytags Die Ahnen und der Maßstab Walter Scotts, in: HERWEG, Matthias / KEPPLER-TASAKI, Stefan (Hg.), *Rezeptionskulturen. Fünfhundert Jahre literarischer Mittelalterrezeption zwischen Kanon und Populärkultur*, Berlin / New York 2012, 185–209.

KÖHLER, Michael A., Allianzen und Verträge, in: NOTH, Albrecht (Hg.), *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. 12, Berlin / New York 1991.

LEDER, Stefan, Sunni Resurgence, Jihad Discourse and the Impact of the Frankish Presence in the Near East, in: LEDER, Stefan (Hg.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East. Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th–14th centuries)*, Würzburg 2016, 81–102.

LITTLE, Donald P., Mujir al-Din al-Ulaymi's Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century, in: *Journal of the American Oriental Society* 115/2 (1995), 237–247.

LUYENDIJK, Joris, Beyond Orientalism, in: *International Communication Gazette* 72/1 (2010), 9–20.

MÖHRING, Hannes, Heiliger Krieg und politische Programmatik. Salahadinus Tyrannus, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Bd. 39, Köln u.a. 1983, 417–466.

MÖHRING, Hannes, Der andere Islam. Zum Bild vom toleranten Sultan Saladin und neuen Propheten Schah Ismail, in: ENGELS, Odilo / SCHREINER, Peter (Hg.), *Die Begegnung des*

Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todestages der Kaiserin Theophanu, Sigmaringen 1993, 131–156.

MÖHRING, Hannes, Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung. Erfolge und Ziele Sultan Saladins im Spiegel zeitgenössischer Dichtung und Weissagung, in: LEV, Yaakov (Hg.), War and Society in the Eastern Mediterranean. 7th–15th Centuries, Köln / Leiden /New York 1997, 11–224.

MÖHRING, Hannes, Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138–1193, München 2005.

MÖHRING, Hannes, Joseph und seine Brüder im Mittelalter. Sultan Saladin und der Aufstieg des Aiyubidengeschlechtes, in: BENNEWITZ, Ingrid / VAN EICKELS, Klaus (Hg.), Richard Löwenherz, ein europäischer Herrscher im Zeitalter der Konfrontation von Christentum und Islam. Mittelalterliche Wahrnehmung und moderne Rezeption, Bamberg 2018, 73–94.

NEWMAN, Jay, The Parable of the Three Rings in „Nathan der Weise“, in: Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal 12/4 (1979), 1–8.

OSTERHAMMEL, Jürgen, Edward W. Said und die „Orientalismus“-Debatte. Ein Rückblick, in: Asien Afrika Lateinamerika 25 (1997), 597–607.

PHILLIPS, Jonathan, Vor der Orientreise Wilhelms II. Die Erinnerung an Saladin und die Kreuzzüge im Nahen Osten vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, in: HINZ, Felix (Hg.), Kreuzzüge des Mittelalters und der Neuzeit. Realhistorie – Geschichtskultur – Didaktik, Hildesheim u.a. 2015, 67–86.

RICHTER, Carola, Orientalismus und das Andere, in: HEPP, Andreas u.a. (Hg.), Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden 2015, 313–321.

SAID, Edward W., Orientalismus, Berlin / Frankfurt am Main / Wien 1981.

SCHMITZ, Markus, Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen, in: GÖCKEDE, Regina / KARENTZOS, Alexandra (Hg.), Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur, Bielefeld 2015, 39–66.

SPENCER, Stephen J., Emotions and the „Other“. Emotional Characterizations of Muslim Protagonists in Narratives of the Crusades (1095–1192), in: PARSONS, Simon Thomas / PATERSON, Linda M. (Hg.), Literature of the Crusades, Woodbridge 2018, 41–54.

THORAU, Peter, Die Ritterorden im Kampf gegen die Ayyūbiden und Mamlūken, in: die Welt des Orients 31 (2001), 145–164.

Online-Literatur

<http://jackheight.com/about/> (14.12.2020).

https://de.wikipedia.org/wiki/Jan_Guillou (14.02.2020).

https://en.wikipedia.org/wiki/Jan_Guillou#Crusades_trilogy (15.12.2020).

<http://tariqali.org/about> (14.12.2020).

https://de.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ali (14.12.2020).