

Islam und Kreuzfahrer

VON H.-J. KISSLING

Es scheint uns zunächst notwendig zu betonen, daß der Begriff der »islamischen Welt« spätestens zur Zeit etwa des Chalifen Hârûn ar-Raschîd (786–809), des Zeitgenossen Karls des Großen, nicht mehr unter dem Gesichtswinkel einer geschlossenen politischen Macht, eines Staates, wenn man will, angesehen werden darf. Vielmehr ist mit dem Ende des Umajjadischen Reiches, das wir auf 750 n. Chr. ansetzen wollen, eine Entwicklung zutagegetreten, die eine deutliche Tendenz zur Auflösung des Chalifenstaates in eine bunte Fülle von größeren und kleineren Einzelstaaten in Form durchwegs despotischer Herrschaften erkennen läßt, unbeschadet der Tatsache, daß die islamisch-staatsrechtliche Fiktion eines theokratischen Chalifenreiches noch bis 1258, dem offiziellen Ende des Chalifenreiches aufrecht erhalten bleibt. M.a.W.: als die 'abbâsidische Chalifendynastie 750 zur Macht kam, war das Chalifenreich nur noch theoretisch eine Einheit, in praxi stellte es sich bestenfalls als loser Kulturzusammenhang dar, wobei abgesehen von der rein politischen Aufsplitterung auch eine religiöse Aufsplitterung im Gange war, die von der sunnitischen Orthodoxie kaum mehr überbrückt werden konnte. In engem Zusammenhang damit standen volksmäßige Auseinandersetzungen, die sich gegen die doktrinäre Vorstellung von der gottgewollten Privilegierung des Arabertums¹⁾ wandten und, wie derartige Bewegungen im Islam häufig, über ein buntes Sektierertum abliefen und überdies an den Grundfesten des islamischen kanonischen Rechtes rüttelten. Eine Sonderentwicklung zeichnete sich auf der iberischen Halbinsel ab, wo es dem letzten Umajjaden, der dem Massaker des Jahres 750 entrann, gelang, ein umajjadisches Emîrat weiterzuführen, ein Umstand, der ja im Hintergrund der im einzelnen noch der Aufklärung bedürftigen fränkisch-'abbâsidischen Zusammenarbeit beim Zuge Karls des Großen nach Spanien stand, im übrigen für das folgende außer Betracht bleibt. Freilich hatte das umajjadische Reich den Todeskeim bereits in seinem Riesenleibe, als sich der seit alters vorhandene Gegensatz zwischen dem nördlichen und dem südlichen Arabertum entlud²⁾, interne

1) IGNAZ GOLDZIEHER, Die Shu'ûbijja, in seinen: Muhammedanische(n) Studien I, Halle 1889, S. 147–207; H. A. R. GIBB: The social significance of the Shu'ûbiya, in: Studia Orientalia . . . Ioanni Pedersen septuagenario . . . dicata, Hauniae 1953, S. 105–114.

2) A. FISCHER, Kais-*caillân*, in: Enzyklopaedie des Islâm II, Leiden, Leipzig 1927, S. 698–703.

Familienfehden in den Vordergrund traten und eine unkluge Ausbeutungspolitik einzelner umajjadischer Herrscher den an sich schon bestehenden Gegensatz zwischen privilegierten Arabern und nicht-arabischen Muslimen mehr als nötig verschärften. Unter diesen Umständen war es für die vom fernen Ostpersien aus agierende 'abbâsische Propaganda nicht schwer, jene Untergrundbewegung aufzuziehen, die schließlich zur Unterhöhlung und Auflösung der umajjadischen Macht führte³⁾. Im Mittelpunkt dieser Propaganda stand die Bekämpfung der arabischen Privilegierung mit dem Ziele der Gleichstellung aller Muslime und wir dürfen auch annehmen, daß geheime Fäden sich spannen zu jenem Sammelsurium nicht-orthodoxer Bestrebungen, die man zusammenfassend als Schî'a bezeichnet. Darüber muß allein schon deshalb näher gesprochen werden, als diese Schî'a in den Gebieten, die außerhalb der arabischen Urheimat des Islam lagen, zum Auffangbecken nicht aller anti-orthodoxen Richtungen, sondern auch zahlreicher vom siegreichen Islam überwundener religiöser Vorstellungen wurde, so daß die Schî'a sich allmählich zu dem auswuchs, was man religionswissenschaftlich als »Vorhofreligion« bezeichnet, und das als religiöse Unterschicht und Gegengewicht gegen die orthodoxe Hochreligion sich auswirkte⁴⁾. Ursprünglich war die Schî'a eine rein politische Bewegung, die ihrem Begründer, dem Propheten-Vetter 'Alî das Alleinrecht auf das Chalifat, d. h. auf die Nachfolge des Propheten Mohammed zuerkennen wollte. Die politische Radikalisierung in endlosen Kämpfen und Verfolgungen zog zwangsläufig auch eine religiöse Radikalisierung nach sich, indem sich die Chalifatsfrage zum kanonisch-rechtlichen Problem entwickelte, demgegenüber verschiedene andere dogmatische Fragen in den Hintergrund traten. Immerhin hielt man in der Schî'a an der arabischen Blutszugehörigkeit als Voraussetzung für die Chalifenwürde fest, zwangsläufig, da ja 'Alî nach dieser Auffassung der einzig Berechtigte war. Ein intern-schiitischer Zwist brachte die erste echte Sektenbildung im Islam hervor, indem eine Gruppe Schiiten die Chalifatsfähigkeit nicht mehr an die arabische oder speziell koreischitische Herkunft knüpfen, sondern sie jedem rein ethisch Befähigten zuerkennen wollten, »und wäre er ein schwarzer Sklave«. Dieser, wenn man will, »demokratische« Grundsatz der Châridschiten⁵⁾ – so nannte man die Sektierer – zündete vor allem bei den Berbern, die nun ihr durch die Araber verletztes Nationalgefühl über das Châridschitentum ablaufen ließen⁶⁾. Aber auch in den verschiedensten sonstigen Gegenden fand die Bewegung Anklang und errang sogar da und dort vorübergehend politische Macht. Seit der Schilderhebung der

3) JULIUS WELLHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 306 ff.

4) DWIGHT M. DONALDSON, *The Shi'ite Religion*, London 1933.

5) JULIUS WELLHAUSEN, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Göttingen 1901.

6) C. BEKRI, *Le Kharidjisme berbère: quelques aspects du royaume rustumide*, in: *Annales de l'Institut des Etudes Orientales XI* (1957), S. 55–108.

Umajjaden waren Medîna und Mekka als Zentren politischer Herrschaft praktisch ausgefallen und spielten lediglich ihre unbestrittene Rolle als Heilige Stätten des Islam weiter. Damaskus war unter den Umajjaden das islamische Machtzentrum, das aber nun, nach der Vernichtung dieser Dynastie durch die 'Abbâsiden, seine Stellung abgeben mußte, zunächst an Kûfa und schließlich an das aus einem Militärlager entstandene Bagdâd. Aber mit diesen mehr äußerlichen Veränderungen im Innern des Chalifenreiches war es keineswegs getan. Der nordarabisch-südarabische Gegensatz, der letztlich am Sturz der Umajjaden-Macht den entscheidenden Anteil hatte, wurde keineswegs durch das Aufkommen der 'Abbâsiden-Dynastie zugunsten des einen oder des anderen entschieden. Nicht »Südaraber oder Nordaraber« hieß 750 die innerpolitische Hauptfrage, sondern das Gesamt-Arabertum hatte seine Führungsstellung im Chalifenreiche verloren, verloren an die Iraner, die sich der 'abbâsidischen Propaganda eifrig zur Verfügung gestellt hatten⁷⁾. Das Ergebnis war die endliche Gleichstellung aller Muslime, aber auch das entschiedene politisch-kulturelle Übergewicht der Iraner, dem als kulturelles Gegengewicht lediglich das als Kult- und Reichssprache verwendete Arabische mit seiner reichhaltigen Literatur gegenüberstand⁸⁾. Die Geisteshaltung der Dynastie und damit nicht zuletzt die Einstellung des Volkes zu ihr freilich hatte sich gewaltig geändert. Verkehrten die umajjadischen Chalifen mit dem Volke und mit ihren Statthaltern, den verschiedenen Stammeshäuptlingen usw. noch nach Art alter Beduinen-Scheiche, d. h. als *primi inter pares*, so hatten die 'abbâsidischen Chalifen schon bald mehr und mehr die Mentalität und Allüren persischer Großkönige angenommen. Ein pompöser Hofstaat, umständliches Zeremoniell, Vergebung von Würden und Ämtern nach Willkür und strenge Abschließung nach außen charakterisieren den 'abbâsidischen Chalifen-Hof. Die Staatsverwaltung wird mehr und mehr dem Vorbild der byzantinischen und persischen Kanzleien nachgeformt. Immer fühlbarer macht sich überdies bei den ständigen Unruhen im Reiche und den vielfachen politisch-religiösen Strömungen und Gegenströmungen die Schaffung eines nur dem Chalifen ergebenen, im übrigen an den politischen Verhältnissen des Reiches desinteressierten Machtinstrumentes. Damit gewinnt erstmals jenes Element Eingang im Reich, das späterhin mehr und mehr die tatsächliche Macht an sich reißt und den jeweiligen Chalifen ohnmächtig zum Spielball dieses neuen Elementes macht: das türkische Prätorianertum. Türkische Gefangene, die im Zuge der Auseinandersetzungen mit türkischen Elementen an den Nordost-Grenzen des Reiches in die Hand der Chalifen fielen, wurden unter eigenen türkischen Generalen zu einer Garde formiert, die den Chalifen schützen und in seinen Unternehmungen unterstützen sollte, aber nach Art aller Leibgarden ihren Herrn mehr und mehr in die Rolle ihres Gefangenen dräng-

7) JULIUS WELLMHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 347 ff.

8) JOHANN FÜCK, 'Arabîja, *Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, (= Abh. d. sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-Hist. Kl., Bd. 45, Heft 1), Berlin 1950

ten⁹⁾. Schon um 845 herum führt der türkische Prätorianer-General den Titel »Sultân« und schließlich kommt es so weit, daß die Prätorianer die eigentlichen Chalifen-Macher werden, indem sie nach Belieben und Laune Chalifen ein- und absetzen. Daneben schaffen sie sich eigene Machtbereiche als Statthalter, Militärgouverneure und ähnliche Positionen, geraten natürlich auch in blutige Machtkämpfe und tragen so auf ihre Weise zum Zerbröckeln des Reiches bei. So stellt seit 845 die Geschichte des 'abbâsidischen Chalifates ein trauriges Chaos von ewigen Parteikämpfen, Maßnahmen gegen innere und äußere Feinde und Putschen und Gegenputschen dar, wobei die Person des jeweiligen Chalifen keine Rolle mehr spielt. Er ist wohl theoretisch noch der »Beherrscher der Gläubigen«, aber seine faktische Macht reicht höchstens noch bis vor die Bagdader Stadttore, sofern er es nicht überhaupt vorzieht, in einem der chaliflichen Wüstenschlösser zu residieren. Und wenn sich seine Statthalter in den äußeren Bezirken des einstigen Riesenreiches selbständig machen, so bleibt ihm nichts übrig, als seinen Segen dazu zu geben, d. h. den neuen Status formell durch Belehnung anzuerkennen. Das ist aber auch alles, was er noch darf und sogar gelegentlichen »Gegenchalifen« kann er nichts mehr entgegensetzen. Als 1258 der Mongole Hülägü den letzten 'Abbâsidenchalifen absetzt und im Tigris ertränken läßt, endet eine Schattenherrschaft, die in praxi längst zu bestehen aufgehört hatte, weil andere Mächte die Geschehnisse im Raume bestimmten¹⁰⁾.

Unter der wahrhaft verwirrenden politischen Entwicklung im ersten Jahrtausend in Vorderasien ist, soweit nun die Kreuzzüge in Betracht kommen, festzuhalten, daß schon der erste Kreuzzug nicht mehr in einen in sich gefestigten Block islamischer Macht hineinstieß, sondern in nicht nur rein politisch, sondern auch religiös zersplitterte Räume. Das fâtimidische Reich¹¹⁾, in religiöser Hinsicht schiitisch gestaltet, hatte zwar in Syrien, dem ersten Angriffsziel der Kreuzfahrer, bis etwa 1070 die Macht noch leidlich in der Hand, wenn es auch Aleppo schon zehn Jahre vorher an eine beduinische Kleindynastie, die Mirdâsiden, verloren hatte. Aber seit 1070 war eine neue Macht im Entstehen die für lange Zeit das Gesicht des Vorderen Orients bestimmen sollte: der seldschukische Vormarsch vom Osten des Irans aus ging Schritt für Schritt, aber unaufhaltsam voran und erreichte 1055 bereits Bagdâd. Geschickte Heiratspolitik im Osten sicherte den türkischen Seldschuken eine gewisse Rückenfreiheit, die ihren Expansionsplänen im Westen zugute kam. 1070 fallen Aleppo und Damaskus in seldschukische Hand und es erfolgt nun auch die entscheidende Auseinandersetzung mit Byzanz: bei Melaskert wird der oströmische Kaiser Romanos IV. Diogenes aufs Haupt

9) A. MÜLLER, *Der Islam im Morgen- und Abendland I*, Berlin 1885, S. 519 ff.

10) A. MÜLLER, a. a. O., I, S. 640 ff.; GUSTAV WEIL, *Geschichte der Chalifen III*, Mannheim 1851; CARL BROCKELMANN, *Geschichte der islamischen Völker*, München, Berlin 1939; BERTOLD SPULER, *Die Mongolen in Iran*, 2. Aufl., Berlin 1955.

11) FERDINAND WÜSTENFELD, *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*, Göttingen 1881.

geschlagen und der Weg zur Seldschukisierung weiter Teile Kleinasiens ist frei. Im gleichen Jahre 1071 wird auch Jerusalem den Fâtimiden entrissen¹²⁾. Damit ist, äußerlich gesehen, der Kreuzzugsgrund insofern gegeben, als die Störung der Pilgerfahrten nach Jerusalem einen äußeren Anlaß zum Eingreifen bietet.

Wir halten hier einstweilen inne und versuchen nun ein Bild der religiösen und geistigen Situation jener Zeit zu zeichnen, um verständlich zu machen, wie sehr die Stellung des Islam in jener Zeit bereits innerlich untergraben war. Die schiitische Bewegung war durch den Sieg der 'Abbâsidendynastie keineswegs auf ihre Rechnung gekommen. Eine wirklich schlagkräftige Einheit stellte sie nicht mehr dar, vielmehr zerfiel sie in ein buntes Sektierertum, das sich nicht selten gegenseitig bekämpfte. Zu politischer Macht gelangten schiitische Gruppen durch die Begründung des Fâtimiden-Reiches, das in praxi in Gestalt seiner eigenen Herrscher regelrechte Gegenchalifen in Kairo sitzen hatte. Die seldschukische Eroberung bedeutete zwar eine offizielle Re-Sunnitisierung, aber keineswegs die Herstellung religiösen Friedens. Vielmehr ging nun eine besonders aktive schiitische Gruppe, die sogenannte Siebener-Schî'a (Ismâ'îliten) zum Untergrundbetrieb über, wobei sich ihre militante Organisation, der als Assassinen-Orden bekannte Männerbund, von Großmeistern geleitet, besonders hervortrat. Mancher Staatsmann oder gar Herrscher ist einem Assassinen-Mord zum Opfer gefallen und der schauerliche Ruf der haschîschberauschten Attentäter war so, daß die ihnen angehängte arabische Bezeichnung Haschschâschîn, also eigentlich »Haschîsch-Süchtige«, in mehrere romanische Sprachen geradezu als Fachausdruck für gedungene Meuchelmörder überging (franz. assassin, ital. assassino)¹³⁾. Bei der Siebener-Schî'a kam noch ein geistesgeschichtliches Moment hinzu, das gerade sie besonders gefährlich und sogar zu einem Element der religiösen Zersetzung machte: ihre Ideologie war für nichtislamische Ideen am zugänglichsten und was sich an Gedankengut bei ihr fand, reichte bis an die Auflösung des Gottesbegriffes heran, nach orthodox-islamischer Auffassung die Generalsünde schlechthin¹⁴⁾. Neo-Platonismus, Gnostikertum, Pantheismus und sonstiges vorislamisches unterschichtiges Ideengut gaben sich ein buntes Stelldichein und eine fast zwangsläufige Folge war ein immer weiter greifendes Verschwinden-Lassen aller Religionsunterschiede – von der orthodoxen Seite aus gesehen also eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber den eigentlichen islamischen Belangen. Aber die Siebener-Schî'a war keineswegs die einzige Strömung dieser Art. Fünfer-Schiiten (Zeiditen), die sich freilich als der Orthodoxie am nächsten

12) CLAUDE CAHEN, *The Turkish Invasion: The Selchûkids*, in: *A History of the Crusades I*, hrg. v. K. M. Setton und M. W. Badlwin, Philadelphia 1958, S. 135–176.

13) BERNARD LEWIS, *The Ismâ'îlites and the Assassins*, in: *A History of the Crusades I*, hrg. v. K. M. Setton und M. W. Baldwin, Philadelphia 1958, S. 99–132; M. G. S. HODGSON, *The Order of the Assassins*, s'Gravenhage 1955.

14) BERNARD LEWIS, *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge 1940; WLADIMIR IVANOV, *The alleged Founder of Ismailism*, Bobay 1946.

stehend erwiesen¹⁵⁾, Zwölfer-Schiiten (seit 1500 Staatsreligion in Persien und bei abendländischen Laien die Schî'a par excellence)¹⁶⁾ und sogenannte Ghulât («Extremisten»), die ihr Idol 'Alî noch über Mohammed stellten, ja ihn sogar zur Emanation Allâhs beförderten, und die in monotheistischer Hinsicht etwas anrühigen, des Pantheismus verdächtigen Mystiker bildeten ein ebenso verbreitetes, wie schwer faßbares religiöses Feld, das von der Sunna nicht mehr beherrscht wurde. Auch die orthodoxe Hochreligion selbst wurde durch dogmatische Streitigkeiten erschüttert, die, wie so oft in der islamischen Geschichte, keineswegs akademisches Gezänk blieben, sondern zu machtpolitischen Auseinandersetzungen ausarteten. Man braucht ja nur das Verhalten der türkischen Emîre zu betrachten, als der erste Kreuzfahrer-Angriff auf Antiochia erfolgte. Nach der islamischen Lehre hätte sofort ein Zusammenstehen im *Dschihâd* (im »Heiligen Krieg«) gegen die »Ungläubigen« erfolgen müssen. Aber die kleinen türkischen Machthaber in Syrien dachten gar nicht daran, ihrem Kollegen in Antiochia beizustehen, sondern ließen es ruhig geschehen, daß er in seiner Feste belagert wurde. Ja, Verrat war es sogar, was den Kreuzfahrern am 3. Juni 1098 Stadt und Festung Antiochia in die Hand fallen ließ. Den fâtimidischen Machthabern kam die Bedrängnis, in der sich die seldschukischen Emîre in Syrien befanden, gerade recht, um sich Jerusalem wieder zu holen. Aber wie sehr auch ihre Machtmittel bereits erschöpft waren, erhellt daraus, daß sie schon ein Jahr später Jerusalem so gut wie widerstandslos den Kreuzfahrern überlassen mußten. Die übrige Ausbreitung der Kreuzfahrermacht über Syrien war nur noch Nachspiel. So zeigte bereits der erste Kreuzzug im Islam eine bedenkliche innere machtmäßige und moralische Schwäche auf. Man würde aber unvollständig sein, wollte man nur darin allein die Ursache dieser Erfolge sehen. Vielmehr traten neben die Schwächung der Stellung des 'abbâsidischen Chalifates, die immerhin rein machtpolitisch bedingt war, aber auch auf ideologischem Gebiete von Nachteil war, verschiedene andere Umstände, die darzutun wir uns hier wenigstens überschlägig bemühen wollen. Die Aufsplitterung der religiösen Ideen des Islam durch den Streit um die Chalifatsfrage zwischen Schiiten und Sunniten haben wir ebenso schon erwähnt wie das ausgedehnte Sektierertum, das merkwürdige Synkretismen zeitigte und in einzelnen Fällen schon die islamische Grundidee verlassen hatte. Aber auch im orthodoxen Bereich hatten sich seit dem Auftreten des Propheten Muhammed Veränderungen vollzogen. Man muß sich darüber klar sein, daß die Rechtsvorschriften, wie sie im Koran enthalten sind, schon zu Zeiten des Frühislam ergänzungsbedürftig waren. Der Prophet war kein folgerichtiger Denker (woraus

15) C. VAN ARENDONK, *De opkomst van het zaidietische imamaat in Yemen*, Leiden 1919; WILFRED MADELUNG, *Der Imam al-Qâsim ibn Ibrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

16) RUDOLF STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schî'a*, Leipzig 1926; G. SARWAR, *History of Shâh Ismâ'îl Safavî*, Aligarh 1939.

sich die zahlreichen Abrogationen im Koran erklären)¹⁷⁾. Viele seiner Vorschriften waren auf Augenblickssituationen zugeschnitten und sein Gesetzgebungswerk ist im Grunde unvollständig geblieben, da sein Tod unverhofft erfolgte, so daß keinerlei letztwillige Verfügungen vorhanden waren (daher auch der Chalifatsstreit). Vor allem aber ist eines zu beachten: das Milieu, in welchem Muhammed lebte und auf das er seine Anordnungen zuschnitt, war mit der Ausbreitung des Islam über ein so riesiges Gebiet wie von Spanien bis Indien so grundsätzlich anders geworden, daß sie in der ursprünglichen Form entweder nicht ausreichten oder so nicht mehr durchgeführt werden konnten. Dies bedingte eine Systematisierung des kanonischen islamischen Rechtes, in welchem vieles nur noch toter Buchstabe war, vieles aber auch neuartig und den neuen Realitäten angepaßt¹⁸⁾. Hier muß vor allem der Einstellung gegenüber den Christen gedacht werden, da sie auch in der uns hier interessierenden Zeit ihre entscheidende Rolle spielte. Schon der Prophet hatte grundsätzlich unterschieden zwischen sogenannten »Schriftbesitzern« und den »Heiden«. Unter »Heiden« – der Prophet faßte das Heidentum als geschlossene religiöse Einheit auf – verstand Muhammed die Polytheisten, die gegen den Kernsatz seiner Lehre, den persönlichen einen Gott, verstießen und gegenüber denen es keinen Kompromiß gab. Für sie hieß die Alternative nur: Muslim werden oder Sterben. Anders lagen die Dinge bei den »Schriftbesitzern«, worunter man in erster Linie Christen und Juden, später auch die Zoroastrier verstand. Der Prophet hatte ja zunächst nicht daran gedacht, eine eigene Religion zu schaffen. Vielmehr war sein Bestreben, die Religion Abrahams in der alten Form wiederherzustellen. Christen und Juden waren nach seiner Auffassung zwar auch im Besitze der Religion Abrahams, aber sie hatten sie irrig ausgelegt und sogar verfälscht. Die national-arabische Färbung nahm der Islam erst unter der Einwirkung religionspolitischer Widerstände von seiten der Juden und Christen an. Noch in der frühesten Periode wandte man sich beim Gebet nach Jerusalem, erst später nach Mekka. Die schriftliche Offenbarung, wie sie Christen und Juden in Gestalt ihrer Heiligen Schrift besaßen, war also im Prinzip richtig und konnte daher nur im einzelnen bekämpft oder abgelehnt werden. Aus dieser Grundvorstellung entstand das staatsrechtliche Prinzip, daß »Schriftbesitzer« nicht, wie die Heiden, unter Todesandrohung zum Übertritt zum Islam gezwungen werden durften, wenn man sie auch nicht daran hindern konnte. Sie traten zu den muslimischen Eroberern in ein schutzrechtliches Verhältnis (*dhimma*), das den »Schriftbesitzern« gegen Zahlung einer Kopfsteuer (*charâdsch*) ungestörtes Leben, insbesondere ungestörte Religionsausübung gewährleistete. »Sie konnten sich religiös zanken, so viel sie wollten«, sagt nicht ohne Ironie ein muslimischer Historiker. Da ein massenhafter Übertritt von Christen (Juden) zum Islam eine Verminderung des Kopfsteuereinganges bedeutet hätte, war man im übri-

17) F. BABINGER in: C. CLEMEN: Die Religionen der Erde, ihr Wesen und ihre Geschichte III, München 1966, S. 102 ff.

18) TH. W. JUYNBOLL, Handbuch des islamischen Gesetzes, Leiden–Leipzig 1910.

gen auf Massenübertritte ganz und gar nicht versessen¹⁹⁾. Nicht immer haben, wie hier nebenbei bemerkt sei, Gruppen mit schriftlicher Offenbarung von den Vorteilen der sogenannten *dhimma* (s. u.) Gebrauch gemacht. So nahmen z. B. die Jezîden, eine kurdische Gruppe mit stark iranisierenden Glaubensvorstellungen, die man, u. E. absurderweise, als Reste umajjadenfreundlicher Gruppen angesehen hat, lieber alle möglichen Verfolgungen durch sunnitische Mächte (Türken) auf sich, obwohl sie im Besitze zweier Offenbarungsschriften sind. Die fälschlich als »Teufelsanbeter« bezeichneten, auch in Laienkreisen (durch Karl May) sehr bekannten Sektierer leben überwiegend in Seitentälern des oberen Tigris und im Sindschar-Gebirge (bei Mosul)²⁰⁾. So kann also gegenüber Christen und Juden eine nicht unbedeutende Duldsamkeit im Islam festgestellt werden, – wenn diese auch nicht primär ist, sondern das Ergebnis von Umständen, die nur praktisch auf Toleranz hinauslaufen – und zwar schon im hochreligiösen Bereiche, wo die Kompromißlosigkeit sonst stärker betont wird als in den religiösen Unterschichten. In der religiösen Unterschicht, im Vorhof, reichten ohnehin synkretistische Fäden ins Christentum hinein. Es sei nur an die sogenannten »utraquistischen Heiligen« – eine nicht sehr glückliche, bei den Orientalisten aber eingebürgerte Bezeichnung – erinnert, alte Kultstätten, die z. T. noch in die Antike zurückreichen, und die nun von Christen und Muslimen gleichzeitig verehrt und bepilgert wurden²¹⁾. Ja, der Gebrauch etwa des »Regengebotes« (an dem sich Muslime, Christen und Juden beteiligten) hat sogar im islamischen Gesetz seine Stätte gefunden. Die vielen Volksbräuche, die sich über Islam und Christentum bis in die Antike zurückführen lassen, zeigen ebenfalls, daß der vorder-asiatische seelische Boden ganz anders gestaltet war als etwa der Innerarabiens, von dem aus der Islam seinen Marsch begonnen hatte. Diesen Verhältnissen hat das islamische Recht irgendwie Rechnung tragen müssen, so daß ein leidliches religiöses Nebeneinander an die Stelle eines sonst zu erwartenden intransigenten Untereinander oder Übereinander trat. Auch im Verkehr mit nicht unterworfenen nichtmuslimischen Staaten mußte zwangsläufig die islamische Theorie sich als praktisch schwerlich durchführbar erweisen. Dies gilt besonders für die theoretische Einteilung der Welt in die islamische Ökumene (*dâr-al-islâm*) und das »Kriegsgebiet« (*dâr-al-harb*), das die gesamte nichtislamische Ökumene meint. Theoretisch herrscht zwischen diesen beiden Teilen der Welt ununterbrochener Kriegszustand. Da die Praxis solches natürlich nicht kennt, mußte ein Weg des Ausgleiches gefunden werden: immerhin sind die Friedenszeiten zwischen

19) D. DENETT, *Conversion and the Poll-tax in Early Islam*, Cambridge, Mass. 1950.

20) K. E. MÜLLER, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien* (= *Studien zur Kulturkunde XXII*), Wiesbaden 1967, S. 132 ff.

21) HANS JOACHIM KISSLING, *Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab im thrakischen Raume*, in *Zeitschrift für Balkanologie I* (Wiesbaden 1962), S. 46–59; derselbe: *Das islamische Derwischwesen als Bewahrer volksreligiöser Überlieferung*, in: *Beiträge zur Volks-tumsforschung XIV* (Volkach 1964), S. 81–96.

den beiden Weltteilen nach islamischem Rechte nur Waffenstillstandszeiten, die jederzeit enden können. Die Problematik des *impium foedus*, d. h. die Frage, ob und inwieweit ein Bündnis, Vertrag usw. mit »ungläubigen« Mächten Gültigkeit hat, bestand auch für die muslimische Seite. Ein freundliches Verhältnis zum nichtmuslimischen Gegner während der Waffenstillstandszeiten wird zwar durch das islamische Recht nicht absolut ausgeschlossen, gilt aber (in sich logisch) als *mudârâ*, »Verstellung«, »Heuchelei«. Im allgemeinen darf behauptet werden, daß im Falle eines *impium foedus* die muslimische Vertragstreue nicht schlechter war als die christliche, wenn auch weniger edle Machthaber den Grundsatz der *mudârâ* als erlaubten, d. h. auch moralisch gerechtfertigten Trick, um ahnungslose Gegner zu überfallen usw. ansahen. Man wird aber in jedem Falle bei der Bewertung muslimischen Handelns die hier grob dargelegten Grundsätze berücksichtigen müssen.

Als weiteres einschlägiges Moment darf die seit der großen islamischen Eroberung übliche Praxis erwähnt werden, die eroberten Staatengebilde, d. h. die gestürzten Despoten lediglich zu »enthaupten«, den eingesessenen Verwaltungsapparat aber zu belassen. So hielten sich vielfach Christen in muslimischen Amtsstuben und arbeiteten christliche (und jüdische etc.) Gelehrte an muslimischen Höfen. Vor allem aber ist das sogenannte Grenzkämpfertum zu erwähnen, das in den Zeiten friedlichen Nebeneinanderlebens mit dem feindlichen Nachbarn eine gleichartige Geisteshaltung züchtete und sogar so etwas wie kulturellen Austausch ermöglichte. Dies war im Chalifenreiche und in den Folgestaaten durchaus Tradition und ist eine dem Byzantinisten wie dem Orientalisten wohlvertraute Erscheinung. Sie starb auch im Zeitalter der Kreuzzüge nicht aus, sondern bildete mit den übrigen schon erwähnten Toleranzmomenten eine psychologische Grundlage für ein zwar immer wieder von kriegerischen Auseinandersetzungen unterbrochenes, aber dauerhaftes Zusammenleben auch zwischen den Kreuzfahrerstaaten und der muslimischen Welt²²⁾.

Es ist nun keineswegs etwa einer Änderung dieser Verhältnisse zu verdanken, wenn in der weiteren Folge die Lage der Kreuzfahrerstaaten prekär wurde. Es kann nicht Aufgabe dieser Ausführungen sein, die verwirrenden Vorgänge des 12. Jahrhunderts zu schildern, wohl aber darf hervorgehoben werden, daß eine gewisse innere Stärkung des Islam dadurch eintrat, daß einige hervorragende Herrscherpersönlichkeiten ihre Staaten nicht als Ausbeutungsobjekt ansahen, sondern sich aus religiös-ethischen Überzeugungen heraus Allâh gegenüber für das Wohl ihrer Untertanen verantwortlich fühlten. Dieser Umstand band die Untertanen stärker an ihr Fürstenhaus und die Förderung religiöser Belange (etwa durch Errichtung von Medresen, Moscheen, Karawansereien usw. als religiöse Stiftungen) festigte wiederum die Stellung des Islam als solchen. Die von dem seldschukischen Prinzenzieher (Atabeg) Sengi stammende

22) M. CHENÏRA, La butte entre Arabes et Byzantins, la conquête et l'organisation des frontières aux VII et VIIIe siècle, Alexandrie 1947.

Dynastie zeichnete sich hier besonders aus und hier liegt wohl einer der Gründe des Falles von Edessa, das nach 50jähriger Kreuzfahrerherrschaft in sengidische Hand fiel²³⁾. Insbesondere aber strahlt nun der Name des kurdischen Ejjûbiden Salâheddîn (Saladin) auf, der einer ganzen Epoche seinen Stempel aufprägte und seinen tiefen Eindruck auch bei seinen christlichen Gegenspielern nicht verfehlte²⁴⁾. Sieht man von seinen rein politischen und militärischen Erfolgen ab, so hat die Stärkung der islamischen Position gerade unter ihm und durch ihn ihre Ursache darin, daß er in dem von ihm erledigten fâtimidischen Ägypten die Orthodoxie wieder zur Macht brachte, nicht etwa durch Gewaltmaßnahmen, sondern durch die Erledigung der Fâtimiden als solche, durch die der Schî'a dort der Boden und Rückhalt entzogen wurde. Nur mit Widerstreben bestätigte er das Todesurteil gegen den schiitischen Umtriebler Suhrawardî, obwohl dessen Gedankengänge einen gefährlichen Zündstoff enthielten und noch Jahrhunderte später fortwirkten²⁵⁾. Im übrigen sah Salâheddîn die Dinge rein realpolitisch an. Handelsverträge mit christlichen Staaten, Abkommen mit den Kreuzfahrern, Kulturaustausch (das Wappenwesen im Rittertum soll ejjûbidischen Ursprungs sein)²⁶⁾ – all dies zeugt von völliger religiöser Unvoreingenommenheit gegenüber dem Christentum und das nicht nur für die Person Salâheddîn's. Liest man etwa die Memoiren des arabischen Ritters Usâmâ ibn Munkidh, eines besonders typischen Vertreters seiner Zeit, so fällt die völlig unvoreingenommene Würdigung der christlichen Gegner seiner Lehensherren auf. Er suchte und fand persönliche Freundschaften mit fränkischen Rittern, unbeschadet daß er als politischer Gegner gegen sie kämpfte²⁷⁾.

Wollte man noch einmal zusammenfassen, was für die Beurteilung der islamischen Situation zur Kreuzzugszeit entscheidend war, so wäre also hervorzuheben:

1. Ein geschlossenes theokratisches Chalifenreich mit dem Chalifen als weltlichem und geistlichem Herrscher an der Spitze bestand nicht mehr. Die Chalifatsidee war weitgehend verblaßt und konnte über das Schicksalsjahr 1258 überhaupt nur durch ein umstrittenes Schatten-Chalifat in mamlûkischer Hand und in gänzlich verändertem Sinne hinübergerettet werden. Die Vorstellung des *Dschihâd*, des Heiligen Krieges, war nur noch graue Theorie und bestenfalls staatsrechtliche Formel ohne zündende Wirklichkeit. Die Kreuzfahrer standen also keinem geschlossenen Machtblock gegenüber, sondern einer problematischen Ansammlung größerer und kleinerer muslimischer Despotien ohne gemeinsame Grundidee.

23) H. A. R. GIBB, Zengi and the Fall of Edessa, in: A History of the Crusades I, hrg. v. K. M. Setton und M. W. Baldwin, Philadelphia 1958, S. 449–462.

24) HANS JOACHIM KISSLING, Saladino, in: I Protagonisti della Storia Universale 94, Milano 1967, S. 113–140 mit Bibliographie.

25) H. CORBIN, Suhrawardi d'Alep, Paris 1939.

26) YACOB ARTIN PASHA, Contribution à l'étude du blason au Orient, London 1902.

27) USÂMÂ IBN MUNKIDH, Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge, übs. v. GEORG SCHUMANN, Innsbruck 1905.

2. Die islamische Welt stellte auch religiös keine Einheit mehr dar. Über einer weitgehend schiitisch angehauchten Unterschicht steht ein in sich keineswegs einiger, seinerseits von Dogmenkämpfen geschüttelter orthodoxer Oberbau, dessen theologisch-rechtliches Gebäude veraltet und daher nicht mehr vor den neuen Tatsachen bestehen kann. Versuche großer muslimischer Weiser – etwa al-Ghazâlî's und al-Quschairî's – die Orthodoxie und die auseinanderstrebenden 'alîdisch-mystischen Ideen jener Zeit miteinander zu versöhnen, schlagen im Grunde fehl²⁸⁾.

3. Die islamische Welt fußt noch immer im letzten Grund auf der hellenistischen Weltzivilisation, die Muslime und Christen in gleicher Weise erfaßt und geprägt hat²⁹⁾. Über alle religiösen Unterschiede hinweg besteht eine gleichartige Geisteshaltung in Lebensauffassung und Gepflogenheiten. Aus ihr ergeben sich religiöse Synkretismen, die sich auf die Länge zugunsten des christlichen Elements auswirken.

4. Die durch das islamische Recht garantierte Sonderstellung des Christentums (und Judentums) innerhalb der islamischen Rechtsvorschriften gestattet auch auf staatsrechtlichem Gebiete eine tolerante Linie, die gegenüber den »Heiden« (Polytheisten und Nicht-Schriftbesitzern) unmöglich wäre. Sie ermöglicht eine anschießendere, den machtpolitischen Realitäten angepaßte Politik auf seiten der muslimischen Machthaber.

5. Die Grenzkämpfertradition schafft die psychologischen Voraussetzungen für ein Nebeneinanderleben von muslimischen und Kreuzfahrerstaaten, das zwischen den Kriegsperioden kulturellen Austausch ermöglicht.

Es kam uns nicht darauf an, hier ein erschöpfendes Bild der Kreuzfahrerzeit auf der islamischen Seite zu zeichnen. Vielmehr wollten wir stichwortartig auf die wesentlichsten Momente hinweisen, die die Situation der Kreuzfahrer grundsätzlich begünstigt haben. Vor allem aber würde es uns freuen, wenn aus diesen anspruchslosen Ausführungen, um deren fragmentarischen Charakter niemand besser Bescheid weiß als wir selbst, ein wenig Licht auf eine Welt gefallen wäre, die dem Historiker normalerweise zwangsläufig verschlossen ist, die aber doch unserem christlichen Abendlande immer wieder schicksalhaft verbunden war und heute, im Zeitalter der steten Verkleinerung unserer Welt, es mehr denn je sein wird.

28) RICHARD HARTMANN, Al-Kuschairîs Darstellung des Sûfîtums (= Türkische Bibliothek Bd. 18), Berlin 1914.

29) JÖRG KRAEMER, Das Problem der islamischen Kulturgeschichte, Tübingen 1959; FRANZ ROSENTHAL, Das Fortleben der Antike im Islam, Zürich-Stuttgart 1965.