

Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung

*Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus († 1186)
und Rodrigo Ximénez' de Rada († 1247)*

VON RAINER CHRISTOPH SCHWINGES

*Hans-Dietrich Kahl,
dem Lehrer und Freund,
zum 75. Geburtstag*

Die christliche Welthistorie, konzipiert als Heilsgeschichte, ließ Andersgläubigen keinen eigenen historischen Platz. Nichtchristen nahm man in der Regel nur als Feinde, als Missionsobjekte, als Zeugen der Wahrheit, als Mirabilien, als Agenten Gottes oder als Unterworfene mit bestimmten Verhaltensaufgaben wahr, nicht aber als selbstbestimmende Gestalter und Subjekte ihrer Geschichte. Seiner Meinung nach, so Adam von Bremen († ca. 1081), der Geschichtsschreiber der Hamburger Kirche und ihrer Skandinavienmission, sei es unnützlich, die Taten derer zu erforschen, die nicht im Glauben gestanden haben – *inutile videtur eorum acta scrutari, qui non crediderunt*; das sei ebenso unnützlich wie es unfromm wäre, das Heil der Bekehrten und der Glaubensboten zu übergehen. In dieser Meinung wurden Wissen und Nichtwissen ideologisiert und die Geschichtlichkeit von Mensch und Region an den Christenglauben geknüpft. Erst die Annahme des Christentums gab den Bekehrten die historische Existenz zurück, von der der Bremer dann aus dem nordeuropäischen Raum durchaus viel zu berichten wußte¹⁾.

Adam blieb mit seiner Auffassung nicht allein. Jahrzehnte später griff Bischof Otto

Abkürzungen: AKG = Archiv für Kulturgeschichte; BGQM = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters; CChr CM = Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis; CHE = Cuadernos de Historia de España; DA = Deutsches Archiv; FS = Festschrift für; FvStG = Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe; GWU = Geschichte in Wissenschaft und Unterricht; HA = Historia Arabum; HRH = Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica; HZ = Historische Zeitschrift; MGM = Monographien zur Geschichte des Mittelalters; RHC Hoc = Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux; VRCS = Variorum Reprints Collected Studies; VuF = Vorträge und Forschungen; WTyr = Wilhelm von Tyrus, Chronicon; ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

1) Magister Adam Bremensis, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum I, 61, bearb. von W. TRILLMICH, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (= FvStG 11), Darmstadt 1978², S. 230ff.; dazu H.-D. KAHL, Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des 12. Jahrhunderts (= Mitteldeutsche Forschungen 30), Köln 1964, S. 30 mit 607, Anm. 35; G. THEUERKAUF, Die Hamburgische Kirchengeschichte Adams von Bremen. Über Gesellschaftsformen und Weltbilder im 11. Jahrhundert, in: Historiographia mediaevalis. Studien zur Geschichtsschrei-

von Freising († 1158) sie auf und ging sogar noch einen Schritt über das Nützlichkeitsdenken des Bremer Missionars hinaus. Trotz eines halben Jahrhunderts Kreuzzugsgeschichte und eigener Kreuzzugserfahrung im Orient als Teilnehmer am Zweiten Kreuzzug erklärte er die nichtchristliche Welt, gleichgültig, ob jüdisch oder gentil, für bedeutungslos, für *ignobilis*, und Berichte darüber für nahezu wertlos; kaum ließen sich irgendwelche von Juden oder Heiden ausgeführte Taten finden, die der Erwähnung wert und der Nachwelt zu überliefern wären – *vix aliqua ab eis gesta stilo digna vel posteris commendanda inveniuntur*²⁾. Der Grund für diese Einschätzung lag in Ottos Geschichtsphilosophie, die wohl innerchristlich zu erschüttern war (Investiturstreit, Bannung des Kaisers durch den Papst), offensichtlich aber nicht von außen her, etwa durch heidnische Erfolge, bei aller Einsicht in die *mutatio rerum* in Frage gestellt werden mußte.

Die zitierten Worte stehen im Prolog zum 5. Buch der *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, in dem Otto die augustinische Zweistaatenlehre und die Ost-West-Translations-Ideen von *potentia vel sapientia*, von Weltreich und Wissenschaft miteinander verknüpfte: Seitdem das Imperium Romanum unter Kaiser Theodosius I. wirklich christlich geworden sei, und mit ihm andere bedeutende Reiche bis an die Grenzen des Erdkreises, habe praktisch nur noch einer der beiden Staaten den Fortgang der Geschichte bestimmt, die *civitas Christi* oder *ecclesia*, freilich in Form einer *civitas permixta*, in der Auserwählte und Verworfenen, Gute und Böse gemeinsam wie in einem Hause lebten. Die *civitas mundi*, der Erdenstaat der ungläubigen Juden und Heiden, sei dagegen völlig betäubt und dem Untergang geweiht. Zwar bestehe er noch immer, doch vor Gott und der Welt ohne jede historische Bedeutung³⁾.

Ungläubige haben also, wenn man Otto von Freising recht versteht, augenblicklich nur noch eine pure Existenz, aber keine eigene Geschichte mehr, die etwas zur künftigen Heilsgeschichte beitragen könnte. Darüber hinaus sollte diese Existenz zu gar nichts mehr beitragen, womit die Geschichtslosigkeit zusätzlich unterstrichen wurde. Auch die Translationen hatten Bedeutung absorbiert. So lagen die neuen Zentren der Weltherrschaft und der Weltweisheit nicht mehr im Orient, sondern im Okzident, im Bereich jener allein herrschenden *civitas Christi*, die sich als römische Papstkirche oder lateinische Christenheit in Europa verstand. Der Schwerpunkt des Weltgeschehens und des Fortschritts war in den Westen gewandert, das römische Reich als letztes der providentiellen Reiche an die Franken und Deutschen gelangt, und Weisheit und Wissenschaft hatten sich in gleicher Weise westwärts bewegt, von einem Ende der Erde zum anderen, um in Ottos Zeitgeschichte in Gallien und Spanien zu blühen. So konzentrierte sich alles von Bedeutung und Wert: Heil,

bung und Quellenkunde des Mittelalters. FS F.-J. Schmale zum 65. Geb., hg. von D. BERG und H.-W. GOETZ, Darmstadt 1988, S. 118–137, bes. 129ff.

2) *Otonis Episcopi Frisingensis, Chronica sive Historia de duabus civitatibus V, Prologus*, hg. von W. LAMMERS (= FvStG 16), Darmstadt 1972, S. 374; vgl. dazu Kapitel III/1–6 in der Einleitung von W. LAMMERS, S. XXXVIII–LXII.

3) Ebd. S. 372ff.

Herrschaft und fortschreitendes Wissen, in einem, dem christlichen Teil der Welt, während dem anderen als der *civitas perfida* nichts blieb und nichts bleiben sollte. Sehr zu Recht hat man darauf hingewiesen, daß Otto mit dieser Lehre vom Richtungslauf der Geschichte auf Jahrhunderte das einzig gültige Paradigma europäischen Geschichtsdenkens entworfen hatte⁴⁾. Noch Hegel hat es zum Ausgangspunkt seiner Geschichtsphilosophie gemacht⁵⁾. Die Konsequenz solcher Lehre war freilich jener beherrschende Eurozentrismus, der noch viele moderne Wissenschaften vor schwerwiegende konzeptionelle und methodische Probleme stellte, in älterer Zeit jedoch, zumal seit dem 12. Jahrhundert, eine mächtige, kaum noch durchdringbare geistige Barriere errichtete, die jede Auseinandersetzung mit der Geschichtlichkeit Anderer verhinderte und sie als eine *res negligenda* betrachtete.

Ein solches Geschichtsbild hinderte indessen nicht daran, Wissen über Andere anzuhäufen, Details aus Vergangenheit und Gegenwart, aus Lektüre, Hörensagen und eigener Anschauung zusammenzutragen, mitgebracht von Reisen und Pilgerfahrten, Details über das ganze Spektrum der Lebensgewohnheiten in fremden Ländern, einschließlich des angehäuften und vermittelten Wissens durch Übersetzungen ins Lateinische. Eine europäische Erfahrungswissenschaft, um einen Begriff von Johannes Fried⁶⁾ aufzunehmen, ließ

4) W. GOEZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958, S. 113–119; *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, hg. von W. LAMMERS (= Wege der Forschung 21), Darmstadt 1965, S. XVIIff.; DERS., *Einleitung* (wie Anm. 2), S. LVIff. mit der älteren Literatur; H.-W. GOETZ, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts* (= Beihefte AKG 19), Köln 1984, S. 131ff., 210ff.

5) Vgl. etwa K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1964⁵, S. 44ff.

6) J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, in: HZ 243 (1986), S. 287–332. – Zum Erfahrungs- und Begegnungswissen in Auswahl: H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge* (1883), Ndr. Hildesheim 1994; N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960 (Ndr. 1966); R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1962 (dt.: *Das Islambild des Mittelalters*, 1981); H. GREGOR, *Das Indienbild des Abendlandes* (= Wiener Diss. aus dem Gebiete der Geschichte 4), Wien 1964; A.-D. VON DEN BRINCKEN, *Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts* (= Kölner Hist. Abh. 22), Köln 1973, bes. S. 420–444; *Relations between East and West in the Middle Ages*, ed. D. BAKER, Edinburgh 1973; V. RITTNER, *Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter. Kreuzzüge im Licht einer mittelalterlichen Biographie*, Köln 1973; J. RICHARD, *Orient et Occident au Moyen Age: Contacts et Relations, XII^e–XV^e Siècles* (= VRCS 49), London 1976; DERS., *Croisés, Missionnaires et Voyageurs. Les Perspectives Orientales du Monde Latin Médiéval* (= VRCS 182), London 1983; C. CAHEN, *Orient et Occident au Temps des Croisades*, Paris 1983; R. C. FINUCANE, *Soldiers of Faith: Crusaders and Moslems at War*, London/Melbourne 1983; P. SÉNAC, *L'Image de l'Autre. Histoire de l'Occident Médiéval face à l'Islam*, Paris 1983; *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, hg. von A. ZIMMERMANN und I. CRAEMER-RUEGENBERG (= *Miscellanea Mediaevalia* 17), Berlin 1985; *The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, ed. V. P. GOSS and C. VERZÁR BORNSTEIN (= *Studies in*

ihrer Neugier freien Lauf. Was die *civitas mundi* zu bieten hatte, war durchaus nicht alles schlecht, das lehrte schon Augustinus, es stand nur nicht im Dienste Gottes⁷⁾.

Was jedoch fehlte, war die historische Verarbeitung des vielfach Erfahrenen, die Darstellung fremder Geschichte, die Wahrnehmung des Anderen nicht bloß in der Geschichtsschreibung, wie zum Beispiel kapitelweise in Weltchroniken⁸⁾, sondern durch Geschichtsschreibung. Bis heute sind mir lediglich zwei mittelalterliche, lateinisch-christliche Ausnahmen bekannt geworden, doch immerhin aus der klassischen Phase des sogenannten Kreuzzugszeitalters, die jede auf ihre Weise das verordnete Desinteresse, die »Ideologie des Schweigens«, wie treffend formuliert worden ist, durchbrachen⁹⁾. Man sollte diese beiden gewiß nicht überschätzen, was ihren Erfolg betrifft, denn am offiziellen Weltbild änderte sich nichts, man sollte sie aber auch nicht unterschätzen, allein schon der

Medieval Culture 21), Kalamazoo, Mich. 1986; Europa und der Orient 800–1900 (Ausstellungskatalog und Lesebuch), hg. von G. SIEVERNICH und H. BUDDE, München 1989; R. MITSCH, Studien zu Kulturkontakten, Alteritätserfahrungen und zur Konfliktwahrnehmung im Zeitalter der Kreuzzüge, Diss. Phil. Mannheim 1990; F. E. REICHERT, Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter (= BGQM 15), Sigmaringen 1992; Die Begegnung des Westens mit dem Osten, hg. von O. ENGELS und P. SCHREINER, Sigmaringen 1993; A. KLOPPROGGE, Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters (Asiatische Forschungen 122), Wiesbaden 1993; F. SCHMIEDER, Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert (= BGQM 16), Sigmaringen 1994; Kommunikation zwischen Orient und Okzident: Alltag und Sachkultur (= Veröff. d. Inst. f. Realienkunde d. Mittelalters u. d. frühen Neuzeit 16), Wien 1994.

7) Vgl. J. ERNST, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg i. Br. 1871, S. 133–146; G. WALTER, Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus, Münster 1921, S. 42ff.; H. A. DEANE, The Political and Social Ideas of St. Augustine, New York/London 1963, passim.

8) Vgl. z. B. die Mongolenberichte im Speculum historiale XXIX–XXXI des Vinzenz von Beauvais, Speculum maius, Douai 1624, Ndr. Graz 1964; dazu A.-D. VON DEN BRINCKEN, Die Mongolen im Weltbild der Lateiner um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des »Speculum Historiale« des Vincenz von Beauvais OP, in: AKG 57 (1975), S. 117–140. Zu weiterem oben Anm. 6, insbes. ENGELS und SCHREINER (1993); REICHERT, S. 212–225; SCHMIEDER, S. 202f.; RITTNER, S. 74ff., 140ff., 153ff.; D. BERG, Kreuzzugsbewegung und Propagatio Fidei: Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie, in: Orientalische Kultur (wie Anm. 6), S. 59–76.

9) So C. J. HALPERIN, The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier, in: Comparative Studies in Society and History 26 (1984), S. 442–466 (für Byzanz, Spanien, Palästina, Rußland). – Eine dritte Ausnahme könnte der Tractatus de statu Saracenorum (ed. H. PRUTZ, Kulturgeschichte [wie Anm. 6], S. 573–598) des geborenen Orientfranken Wilhelm von Tripolis (ca. 1271/73) sein, der das Werk Wilhelms von Tyrus vermutlich sogar gekannt hat (Literatur wie Anm. 17, v. a. PRUTZ); doch handelt es sich eher um einen theologisch, missionarisch orientierten Traktat mit historischen Informationen über die Ausbreitung des Islam als um ein vergleichbares Geschichtswerk. – Weitere Ausnahmen betreffen vielleicht die verlorene Ystoria Mongalorum des Johannes von Plano Carpini OFM oder die nur sehr fragmentarisch überlieferten Fais des Tatars Davids von Ashby OP, obwohl die Mongolen als hoffnungsvolle Missionsobjekte vielleicht einen anderen Stellenwert besaßen als die Muslime; vgl. J. RICHARD, The Mongols and the Franks, in: Journal of Asian History 3 (1969), S. 45–57, 53 (Ndr. in: DERS., Orient et Occident, wie Anm. 6, Nr. 27); SCHMIEDER (wie Anm. 6), S. 48ff., 95.

Tatsache wegen, daß es sie gegeben hat und sie den Eindruck der Geschlossenheit des lateinisch-christlichen Mittelalters ein wenig verwischen; ganz abgesehen von den persönlichen Leistungen und den Bedingungen, unter denen diese möglich waren. Es handelt sich in beiden Fällen um historische Darstellungen der Muslime von der Zeit des Mohammed bis in die jeweilige Zeitgeschichte, zum einen um die *Gesta orientaliū principum* des Erzbischofs Wilhelm von Tyrus (ca. 1130–1186), zum anderen um die *Historia Arabum* des Erzbischofs von Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada (1170/80–1247).

Nun ist diese Situation nahezu völliger Abschottung sicher nicht spezifisch christlich, nicht einmal spezifisch lateinisch-christlich gewesen, obgleich es mehrere Arbeiten orientchristlicher oder mozarabischer Herkunft gibt¹⁰⁾. Sie scheint eher ein Wesenszug der großen Heilslehren überhaupt zu sein: Auch Juden¹¹⁾, Hindus¹²⁾ und Muslime¹³⁾ haben so

10) Vgl. etwa L. BERNHARD, Universalgeschichtsschreibung des christlichen Orients, in: Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung, hg. von A. RANDA (= Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundlagen der Wissenschaften Salzburg 7), Salzburg/München 1969, S. 111–141, bes. 122ff. zu den Syrern Michael († 1199) und Bar Hebraeus († 1286) sowie dem Kopten Georgius Elmacinus oder Al-Makīn ibn al-‘Amīd († 1273), der in arabischer Sprache als 2. Teil seiner Weltchronik eine *Historia Saracenicā* von Mohammed bis ins Jahr 1260 geschrieben hat (vgl. unten Anm. 22). Interessante Hinweise auf eine lateinisch-nestorianische Gemeinschaftsarbeit bietet A.-D. VON DEN BRINCKEN, Eine christliche Weltchronik. Wilhelm von Rubruck OFM und der Nestorianismus, in: AKG 53 (1971), S. 1–19. Weitere Hinweise bei G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur 1–2, Vatikanstadt 1947; M. BALLESTEROS GAIBROIS, Die hispanische Universalgeschichtsschreibung im 16. und 17. Jahrhundert, in: Mensch und Weltgeschichte (wie oben), S. 173–202, mit Hinweis. S. 177 auf den Andalusier Saīd von Toledo (1029–1069), der ein Völker klassifizierendes Buch *Tabacat Alóman* (ed. Cheikho, Beirut 1912) schrieb, ein anderes, »Sammler der Völkergeschichten«, ist verloren. Zusammenstellungen und Editionen in *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* 1–2, ed. J. GIL FERNÁNDEZ, Madrid 1973.

11) Juden bildeten in nachbiblischer Zeit weder eigene historische Traditionen in Europa aus noch nahmen sie die der Christen zur Kenntnis noch wurden sie in deren Geschichte einbezogen; vgl. dazu grundlegend F. GRAUS, Historische Traditionen über Juden im Spätmittelalter (Mitteleuropa), in: Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. von A. HAVERKAMP (= MGM 24), Stuttgart 1981, S. 1–26.

12) Zur religiös und sprachlich (Sanskrit) begründeten, auch historischen Xenologie im hinduistischen Indien W. HALBFASS, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel 1981, bes. S. 191–221. Allerdings bestand auch an eigener Geschichtsschreibung – außerhalb buddhistischer Kreise – nur geringes Interesse; vgl. dazu H. BECHERT, Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich, in: Nachrichten d. Akad. d. Wiss. in Göttingen I, Philol.-Hist. Klasse 1969, Nr. 2, S. 33–58.

13) Zur grundsätzlichen Distanz vgl. etwa H. BUSSE, Islam und Christentum. Zwei Weltreligionen auf verschiedenen Wegen zum Heil, in: GWU 32 (1981), S. 726–737; B. RADTKE, Auserwähltheitsbewußtsein und Toleranz im Islam, in: *Saeculum* 40 (1989), S. 70–79; B. LEWIS, The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam, in: Religionsgespräche im Mittelalter, hg. von B. LEWIS und F. NIEWÖHNER (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Wiesbaden 1992, S. 371–382. – Zur sehr begrenzten historischen Wahrnehmung, die kaum über Herrscherlisten hinausgeht, vgl. B. LEWIS, The Muslim Discovery of Europe, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20 (1957), S. 409–462 [Separat New York 1982]; DERS., The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources, in: *Historians of the Middle East*, ed. B. LEWIS and P. M. HOLT, London 1964, S. 180–191; K. JAHN, Universalgeschichte im islamischen Raum, in: Mensch und Weltgeschichte (wie Anm. 10), S. 145–170; DERS., Das christliche Abendland in der

gut wie keine Historiographie oder Geschichtsphilosophie vorgelegt, die sich eigens mit der Subjektivität der anderen Seite befaßt; zu sehr ist man mit sich selbst und der eigenen, jeweils beanspruchten Vollkommenheit beschäftigt. Wenn man einmal von der »Frankengeschichte« als Teil der Weltchronik des Persers Rašīd ad-Dīn (gest. 1318) absieht, die zudem nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf Befehl der mongolischen Ilkhane in einer Umbruchszeit des islamischen Iran entstanden ist¹⁴⁾, so läßt sich, soweit mir derzeit bekannt ist, nur eine wirkliche Ausnahme nennen: »Die Geschichte der Franken in den Ländern des Islam« des muslimischen Chronisten Ḥamdān ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Aṭḥarībī (gest. 1147/48) aus der Nähe von Aleppo in Syrien, ein jüngeres Gegenstück also zur »Geschichte der orientalischen Fürsten« Wilhelms von Tyrus¹⁵⁾. Beide Werke sind freilich als ganze nicht überliefert worden – bezeichnenderweise, wie man vor dem oben geschilderten Tatbestand historisch-ideologischer Ausgrenzung sagen müßte. Von Ḥamdāns Frankengeschichte sind bisher nur Fragmente bekannt geworden, die zudem noch einer Edition harren¹⁶⁾. Wilhelms Geschichte der orientalischen Fürsten, noch im 13. Jahrhundert im lateinischen Orient vielleicht benutzt, ist dagegen nach 1300 in Vergessenheit geraten und dann wohl verloren gegangen¹⁷⁾. Daß ihr im Gegensatz zu seiner »Kreuzfahrerchronik«, die fortgesetzt und in andere Sprachen übersetzt, vielfach abgeschrieben und gelesen wurde, kein Erfolg beschieden war, zeigt nur allzu deutlich, wie stark die Vorbehalte und wie anders gelagert die Interessen im Westen gewesen sind, zumal am Ende der lateinischen

islamischen Geschichtsschreibung des Mittelalters, in: *Anzeiger d. Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse* 113, Nr. 1, Wien 1976, S. 1–19; im Überblick auch F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968², S. 48–58, passim; B. RADKTE, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Stuttgart 1992.

14) Sie bietet größtenteils nur Papst-Kaiser-Kolumnen mit Namen, Herrschaftsdaten und Miniaturen, wobei u. a. möglicherweise, aber sehr reduziert, die Papst- und Kaiserchronik Martins von Troppau benutzt worden ist; vgl. J. A. BOYLE, *Rašīd al-Dīn and the Franks*, in: *Rašīd al-Dīn Commemoration Volume (1318–1968)*, *Central Asiatic Journal* 14 (1970), S. 62–67; K. JAHN, *Die Frankengeschichte des Rašīd ad-Dīn*. Einleitung, vollständige Übersetzung, Kommentar und 58 Texttafeln (*Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse, Denkschriften 129: Veröff. d. Iranischen Kommission 4*), Wien 1977, S. 12–15; DERS. (wie Anm. 13). Wie vage ansonsten mongolische »Westkenntnisse« waren, zeigt H. FRANKE, *Europa in der ostasiatischen Geschichtsschreibung des 13. und 14. Jahrhunderts*, in: *Saeculum 2* (1951), S. 65–75.

15) Zu Ḥamdān vgl. C. CAHEN, *La Syrie du Nord à l'Époque des Croisades et la Principauté Franque d'Antioche*, Paris 1940, S. 41f., 343f.; ROSENTHAL (wie Anm. 13), S. 55, 390.

16) Vgl. B. Z. KEDAR, *The Subjected Muslims of the Frankish Levant*, in: *Muslims under Latin Rule 1100–1300*, ed. J. M. POWELL, Princeton 1990, S. 135–174, 137 mit Anm. 3.

17) H. PRUTZ, *Studien über Wilhelm von Tyrus*, in: *Neues Archiv* 8 (1883), S. 93–132, 107–114; R. H. C. DAVIS, *William of Tyre*, in: *Relations between East and West in the Middle Ages*, ed. D. BAKER, Edinburgh 1973, S. 64–76, 71ff.; R. C. SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus (= MGM 15)*, Stuttgart 1977, S. 41ff.; kritisch, aber vage im Ausloten der Möglichkeiten H. MÖHRING, *Zu der Geschichte der orientalischen Herrscher des Wilhelm von Tyrus. Die Frage der Quellenabhängigkeiten*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 19 (1984), S. 170–183; zuletzt auch P. W. EDBURY and J. G. ROWE, *William of Tyre, Historian of the Latin East (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th Series 8)*, Cambridge 1988, S. 23f.

Präsenz im Orient. Ralph Davis formulierte dazu kurz und bündig: »Crusades were interesting, but Muslims were not«¹⁸⁾.

Anders war die Ausgangslage in Spanien, wo nicht nur die Reconquista gelang, sondern auch als überseeische Conquista fortgeführt wurde, wobei man sich auf ältere Verhaltens- und Denkweisen und auf Erfahrungen mit nichtchristlicher Bevölkerung abstützen konnte¹⁹⁾. Jedenfalls blieb trotz der Vertreibungen und des künftigen Missionsdruckes ein historisches Interesse am muslimischen Spanien bestehen. Nicht nur Rodrigos Hauptwerk, die Geschichte Spaniens (*Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*)²⁰⁾, sondern auch seine *Historia Arabum* wurden noch im ausgehenden Mittelalter in der iberischen Chronistik benutzt und frühzeitig gedruckt. Eine erste separate Ausgabe besorgte 1603 der gelehrte Antwerpener Jesuit Andreas Schott, der lange Jahre als Professor für Griechisch an spanischen Universitäten, unter anderem auch in Toledo, gelehrt und Texte zur spanischen Geschichte gesammelt hatte²¹⁾. Durch ihn erhielt der berühmte holländische Frühorientalist Thomas van Erpe (Erpenius), Professor für Arabistik in Leiden, Kenntnis von dieser Schrift Rodrigos, die er dann 1625 erneut publizieren ließ²²⁾, so wie auch der Toledaner Kirchenfürst, Francisco Antonio Kardinal de Lorenzana, der die *Historia Arabum* unter den historiographischen Werken Rodrigos in seiner Sammlung der *Opera Toletanorum Patrum* 1793 noch einmal herausbrachte²³⁾. Die moderne kritische Edition ließ freilich lange auf sich warten; erarbeitet von José Lozano Sanchez²⁴⁾, erschien sie 1974, doch ist sie in der einschlägigen »Begegnungs-Literatur« außerhalb Spaniens noch kaum zur Kenntnis genommen worden²⁵⁾. Strenggenommen liegt also heute nur noch ein einziges Werk aus dem lateinisch-europäischen Mittelalter vor, auf das sich der Titel dieses Beitrags, »Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung« bezie-

18) DAVIS, William (wie Anm. 17), S. 71.

19) Vgl. etwa J. HÖFFNER, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter, Trier 1972³; treffend auch W. L. BERNECKER, Von der Reconquista zur Conquista, in: Wort und Antwort 32 (1991), S. 148–153.

20) Roderici Ximenii de Rada, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, ed. J. FERNÁNDEZ VALVERDE (= CChrCM 72), Turnhout 1987.

21) A. SCHOTT, *Hispania Illustrata* 1–4, Frankfurt 1603–1608; die HA in 2, 1603, S. 162–195.

22) Th. ERPENIUS (Ed.), *Historia Saracenicæ, Historia Arabum*, postum ed. J. GOLIIUS, Leiden 1625. Die HA bildet den 2. Teil des Werkes nach der zweisprachigen, arabisch-lateinischen Ausgabe der *Historia Saracenicæ* des Kopten Georgius Elmacinus/Al-Makīn (oben Anm. 10); vgl. J. FÜCK, Die arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts (1944), Ndr. Leipzig 1955, S. 59–73.

23) *Sanctorum Patrum Toletanorum Opera*, ed. F. A. DE LORENZANA, Tom. 3, Madrid 1793 (Ndr. Valencia 1968), S. 242–283. Zu den übrigen hier gedruckten Werken Rodrigos (die HRH S. 1–208, neue Edition oben Anm. 20) vgl. die Übersicht bei M. C. DIAZ Y DIAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum* (= Acta Salmanticensia, Serie de Filosofia y Letras 13,1–2), Salamanca 1958–1959, Nrr. 1241ff., S. 266f.

24) Rodrigo Jimenez de Rada, *Historia Arabum*, ed. J. LOZANO SANCHEZ (= Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie de Filosofia y Letras 21), Sevilla 1974.

25) Sie ist nicht einmal benutzt in der sonst einschlägigen Monographie von Ron BARKAI, *Christianos y Musulmanes en la España Medieval*, Madrid (1984) 1991².

hen könnte; ich erlaube mir aber ersatzweise die Kreuzfahrerchronik Wilhelms von Tyrus vergleichend heranzuziehen, von der ich überzeugt bin, daß sie Auffassungen birgt, die man in ähnlicher, wenn nicht gar dichter Form auch in seiner Geschichte der Orientherrscher gefunden hätte²⁶). Dieses Verfahren gibt zwar keine Sicherheit, und man kann durchaus Vorbehalte anmelden, es enthält aber, wie ich schon in meinen Studien zu Wilhelm von Tyrus von 1977 bemerkt habe²⁷), ein gutes Stück an Plausibilität, die mangels Alternativen ohnehin genügen muß.

Meine Ausführungen zu Wilhelm von Tyrus²⁸) und Rodrigo Ximénez²⁹), die als gelehrte Juristen und Theologen, als Kirchenfürsten, Hofmänner und Geschichtsschreiber viele Gemeinsamkeiten aufzuweisen scheinen, teile ich in fünf Abschnitte ein. In den ersten drei Abschnitten geht es um Inhalte und Formen der Wahrnehmung des Anderen auf den am häufigsten genannten Gebieten: Religion, Mensch und Recht, im vierten Abschnitt um das Problem von Wahrnehmung und Toleranz und im fünften Abschnitt geht es um die Konditionen solcher Wahrnehmung durch Geschichtsschreibung.

26) Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon, ed. R. B. C. HUYGENS (= CChrCM 63, 63A), Turnhout 1986.

27) SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 39, 41f., 108ff.

28) PRUTZ, Studien (wie Anm. 17); A. C. KREY, William of Tyre, the Making of an Historian in the Middle Ages, in: *Speculum* 16 (1941), S. 149–166; R. B. C. HUYGENS, Guillaume de Tyr étudiant. Un chapitre (XIX,12) de son »Histoire« retrouvé, in: *Latomus* 21 (1962), S. 811–829; DERS., Introduction (wie Anm. 26), S. 1ff.; D. W. T. C. VESSEY, William of Tyre and the Art of Historiography, in: *Medieval Studies* 35 (1973), S. 433–455; SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 19–64, passim; DERS., Kreuzzugsideologie und Toleranz im Denken Wilhelms von Tyrus, in: *Ideologie und Herrschaft*, hg. von M. KERNER, Darmstadt 1982, S. 356–384 (= Ndr. aus *Saeculum* 25, 1974); R. HIESTAND, Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus, in: *DA* 34 (1978), S. 345–380; EDBURY and ROWE (wie Anm. 17); Th. RÖDIG, Zur politischen Ideenwelt Wilhelms von Tyrus (= *Europäische Hochschulschriften* III, 429), Bern/Frankfurt a. M. 1990. Weiteres bei H. E. MAYER and J. McLELLAN, *Select Bibliography of the Crusades*, in: *A History of the Crusades 6: The Impact of the Crusades on Europe*, ed. H. W. HAZARD and N. P. ZACOUR, Madison 1989, S. 524f.

29) Eine moderne Monographie fehlt; vorerst J. GOROSTERRATZU, *Don Rodrigo Jiménez de Rada. Gran Estadista, Escritor y Prelado*, Pamplona 1925; E. ESTELLA ZALAYA, *El Fundador de la Catedral de Toledo. Estudio Histórico del Pontificado de Don Rodrigo Jiménez de Rada*, Toledo 1926; M. BALLESTEROS GAI-BROIS, *Don Rodrigo Jiménez de Rada*, Barcelona 1943²; J. F. RIVERA, *Los Arzobispos de Toledo en la Baja Edad Media*, Toledo 1969; H. GRASSOTTI, *Don Rodrigo Ximénez de Rada, Gran Señor y Hombre de Negocios en la Castilla del Siglo XIII*, in: *CHE* 55/56 (1972), S. 1–302; D. W. LOMAX, *Rodrigo Jiménez de Rada como Historiador*, in: *Acta del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, Bordeaux 1977, S. 587–592; B. F. REILLY, *Rodrigo Gimenez de Rada's Portrait of Alfonso VI of Leon-Castile in the »De rebus Hispaniae«: Historical Methodology in the Thirteenth Century*, in: *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años III (Anexos de CHE)*, Buenos Aires/Madrid 1985, S. 87–97. FERNÁNDEZ VALVERDE, *Introducción* (wie Anm. 20), S. IXff.; P. LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford 1993, S. 313ff., 350ff., 385ff., Index.

I. DIE RELIGION

Die Tatsache, daß Muslime historiographisch zu Subjekten ihrer Geschichte gemacht wurden, und man damit sowohl in Tyrus als auch in Toledo der angeblichen Bedeutungslosigkeit der Anderen widersprach, läßt schon eine andere Einstellung erwarten, als sie gemeinhin im europäischen Mittelalter den *hostes crucis* in vielhundertfachen Dokumenten der Feindschaft entgegengebracht worden ist. Doch ihre historischen Interessen hinderen die beiden Kirchenfürsten nicht daran, was gleichwohl zu erwarten war, den Islam und seinen Propheten in aller Deutlichkeit abzulehnen. In ihrer Begrifflichkeit standen sich der Ältere und der Jüngere, die im Abstand von 50 bis 60 Jahren und auf verschiedenen Schauplätzen schrieben, in nichts nach. Für Wilhelm von Tyrus war der Islam *doctrina pestilens* und *superstitio*, Mohammed der *primogenitus Sathanae*³⁰. Für Rodrigo war Mohammeds Lehre eine infame, eine erlogene Offenbarung (*mentita revelatio*) und ein *virus pestiferum* und er selbst ein Betrüger und dafür in der Hölle begraben³¹. Solch starke Worte konzentrieren sich indes vor allem auf die Prologe und Anfangskapitel, in denen vom Leben Mohammeds und den Anfängen des Islam die Rede ist, so als müsse der Leser darauf eingestimmt werden – Rodrigo weist auch ausdrücklich und warnend darauf hin³² – nun beim Studium der historischen Aufzeichnungen nicht zu vergessen, daß es sich um die Geschichte einer falschen Doktrin handelt; und Rodrigos bunte Folge von Mohammed-Legenden tut ein übriges³³. Jenseits dieser klaren Diktion gibt es jedoch noch eine andere und anders zu wertende Dimension der Wahrnehmung von Religion; sie birgt sich im Fortschreiten der Erzählung und hängt ganz entschieden davon ab, wie der Islam theologisch eingeordnet wird.

Die christliche Welt kannte drei prinzipiell verschiedene Typen der Einordnung des Islam³⁴:

Der *erste Typ* kennzeichnet ihn als eine autonome Weltreligion, die dem Juden- und Christentum durch Monotheismus und den identischen Gott der Väter verwandt ist,

30) WTyr (wie Anm. 26), Prolog, S. 100, I, 1, S. 105f., I, 3, S. 109, X, 17, S. 472; vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 116f.

31) Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 4, 13; vgl. GOROSTERRATZU (wie Anm. 29), S. 355; B. RICHARD, L'Islam et les Musulmans chez les Chroniqueurs Castellans du Milieu du Moyen Age, in: Hespéris-Tamuda 12 (1971), S. 107–132, 113ff.; BARKAI (wie Anm. 25), S. 220ff.

32) Rodrigo, ebd. S. 3f.

33) Ebd. S. 4–13 mit Erläuterungen S. 73f. Die Legenden, teils arabischer, teils mozarabischer Herkunft, sind allerdings – schon von daher – weitgehend frei von den dumpfen Polemiken und Verunglimpfungen vieler westlicher Mohammed-Viten; eine der Quellen ist die *Chronica Muzarabica de 754*, ed. J. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum* 1 (wie Anm. 10), S. 15–54; vgl. BARKAI (wie Anm. 25), S. 20ff. – WTyr zeigt eine ähnliche Distanz: SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 108–119, bes. 115f. mit Literatur zum Bild Mohammeds; dazu v. a. DANIEL, Islam (wie Anm. 6), S. 79–108.

34) Zusammenfassend nach SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 68–104; zu solchen Typen auch B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984 (Paperback 1988), S. 85ff.

wenngleich sie auf einer Stufe minderer religiöser Vollkommenheit verharret. Mohammed selbst habe gewußt und die Muslime auch darüber belehrt, daß der Glaube stärker und schwieriger sei als der Islam, »und da ihr« (Muslime) »nicht stark genug seid zum« (christlichen) »Glauben, so hat Gott euch den Islam befohlen,« hieß es um die Mitte des 9. Jahrhunderts in einem Religionsgespräch zu Jerusalem, das der Melkitenmönch Ibrāhīm aṭ-Ṭārānī (Abraham von Tiberias) als ein zwischen ihm und dem Emir ‘Abd ar-Raḥmān stattgefundenes aufgezeichnet hat³⁵). Dieser Typ der Einordnung war der verbreitetste unter den orientalischen Christen der Ostkirche aller Konfessionen. Er war präsent, als Kreuzfahrer und Siedler ins Heilige Land strömten, und folglich war er prinzipiell zugänglich.

Der *zweite Typ* kennzeichnet den Islam als eine von Christentum und Judentum ausgehende Häresie, die zwar ebenfalls Monotheismus und Gottesidentität beobachtet, aber doch Irrlehren verbreitet, vor allem was die Göttlichkeit Christi und das Dogma der Trinität betrifft. Auch diesen Typus findet man vornehmlich in der Nähe des Islam, in den orientalischen Kirchen Syriens und Palästinas, im Milieu und in Nachfolge der *Sarakänophronen* um den orthodoxen Kirchenvater Johannes von Damaskus und den Jerusalemer Sabas-Kloster-Mönch Theodor Abū Qurra mit Ausstrahlungen ins offizielle, kaiserliche Byzanz; man findet ihn ferner verbreitet unter den Mozarabern auf der Iberischen Halbinsel³⁶). Um nach beiden Typen den Islam einordnen zu können, bedurfte es einer Reihe von Kenntnissen und vor allem der Grundstimmung, nicht Trennendes, sondern Gemeinsames betonen zu wollen. Die westliche Welt im Bereich der lateinischen Papstkirche fand erst sehr spät Anschluß an diese Interpretation, nicht vor dem ausgehenden 11. Jahrhundert und dann auch nur vereinzelt. Der erste Typ blieb dem westlichen Mittelalter dagegen weitgehend fremd.

Der *dritte Typ* kennzeichnet den Islam als Heidentum, und zwar überwiegend in der widergöttlich organisierten Form des Paganismus. Vorhandene Kenntnisse wurden als vermeintliche Beweise gegen eine antichristliche, götzendienerische Religion eingesetzt, Monotheismus und Gottesidentität geleugnet. Die Absicht war fast immer eine ideologische. Es ging nicht um Verständnis, um das Herausarbeiten einer gemeinsamen Basis, sondern um kämpferische Widerlegung und Verwerfung, um das Ziehen eines Grabens, vor allem um Prävention für Christen, um die eigenen Leute durch die Abqualifizierung des Gegners

35) K. VOLLERS, Das Religionsgespräch von Jerusalem, in: ZKG 29 (1908), S. 29–71, 197–221, hier S. 70 mit S. 46 und 208; dazu GRAF, Arabische Literatur (wie Anm. 10), S. 28ff. Zur Problematik von Religionsgesprächen dieses Raumes vgl. jetzt S. H. GRIFFITH, Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286), in: Religionsgespräche im Mittelalter (wie Anm. 13), S. 251–273.

36) Wie Anm. 34; dazu noch S. RISSANEN, Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule, Åbo 1993; D. SAHAS, The Arab Character of the Christian Disputation with Islam. The Case of John of Damascus (ca. 655–ca. 749), in: Religionsgespräche im Mittelalter (wie Anm. 13), S. 185–205; Th. E. BURMAN, Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200 (= Brill’s Studies in Intellectual History 52), Leiden 1994.

zu immunisieren. Man findet diesen Typus nur vereinzelt und früh im Orient, dann jedoch seit dem 9. Jahrhundert in Byzanz, wo er die »Reichspolemik« gegen den Islam, gegen Araber wie Türken absolut beherrschte, wie man dies insbesondere am Werk des Niketas Byzantios und seiner Rezeption bis ins späte Mittelalter bemerken kann. Der gleiche Heidentypus trat auch in Spanien auf, schon in der aggressiven Situation der Märtyrerbewegung von Cordova des 9. Jahrhunderts und dann in der historiographischen Begleitung der Reconquista; schließlich findet man ihn auch im Westen, in Italien und nördlich der Alpen, wo er am Vorabend der Kreuzzugsbewegung so gut wie ausschließlich als Leitfaden für die kommende Auseinandersetzung bereit stand und langfristig sehr stabil geblieben ist. Vielleicht hat daran auch die Kanonistik mitgewirkt, da Muslime im römischen Kirchenrecht nie und zu keiner Gelegenheit anders denn als Heiden eingestuft worden sind³⁷⁾.

Unter diesen drei Optionen wählten Wilhelm von Tyrus und Rodrigo Ximénez trotz eines gewaltigen Traditionsdrucks nicht die heidnische: Wilhelm von Tyrus scheint auf orientalischem Boden auch die orientalische Position übernommen zu haben, in der der Islam als eigenständige, dem Heidentum überlegene und dem Christen- und Judentum verwandte Religion gesehen wurde. Auch Rodrigo scheint dieser Position zuzuneigen, wenn er sich den Islam zusammengefügt denkt *de fide catholica, perfidia Judayca et scientiis naturalibus*³⁸⁾. Doch käme auch Häresie in Betracht; mehrfach fällt anders als in Wilhelms Werk der Begriff *secta*, ein allerdings nicht eindeutiger Begriff, der nicht einfach als Sekte, sondern auch als Partei, Gruppierung, Schule und deren Ansicht oder Lehre interpretiert werden kann. Zugunsten solcher Positionen sprechen folgende Beobachtungen:

Wilhelm vermied in seiner monumentalen Kreuzfahrerchronik strikt den Begriff *paganus*, der eine polemische Bezeichnung für die Anhänger eines heidnischen, hartnäckig-widdergöttlichen Kultes darstellte. Er bevorzugte dagegen den Begriff *infidelis*, der analog zur Infidelität des Judentums aber bloß die andere, vom Christentum abweichende Stellung zu Gott beschrieb³⁹⁾. Dies ist nicht einfach eine statistische Argumentation, wie zu bagatellisieren versucht wurde⁴⁰⁾, sondern eine qualitativ höchst wichtige und folgenrei-

37) B. Z. KEDAR, *De Iudeis et Sarracenis. On the Categorization of Muslims in Medieval Canon Law*, in: *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, curante R. I. Card. CASTILLO LARA, Roma 1992, S. 207–213. – Zu Byzanz neben Anm. 34 noch A.-Th. KHOURY, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam*, Louvain/Paris 1969²; P. ELEUTERI, A. RIGO, *Eretici, Dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una Raccolta Eresiologia de XII Secolo*, Venedig 1993; zu Spanien BARKAI (wie Anm. 25) und BURMAN (wie Anm. 36); zum Westen auch J. BRAY, *The Mohammedan and Idolatry*, in: *Persecution and Toleration (= Studies in Church History 21)*, hg. von W. J. SHEILS, Oxford 1984, S. 89–98.

38) Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 5; vgl. dazu B. RICHARD (wie Anm. 31), S. 111–117; DANIEL, Islam (wie Anm. 6), S. 80f.

39) SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie* (wie Anm. 17), S. 90ff., 121ff. mit der begriffsgeschichtlichen Literatur. Vgl. jetzt auch S. I. LUCHITSKAYA, *The Arab as seen by the Frank: a Confessional Aspect of the Perception of Moslem Culture*, in: *Odysseus. Man in History. Image of the »Other« in Culture 1993*, Moskau 1994, S. 19–37 (russ. mit engl. Zusammenfassung S. 319).

40) RÖDIG (wie Anm. 28), S. 72ff.

che Aussage. Auch Rodrigo vermied ebenso strikt den Begriff *paganus*, sowohl in seiner Geschichte der Araber als auch in der wesentlich umfangreicheren Geschichte Spaniens. Sprachlich aber noch radikaler und konsequenter als Wilhelm von Tyrus nahm er bis auf den Sarazenen- und Agarenerbegriff überhaupt Abstand von jeglichen Bezeichnungen der religiösen Sphäre⁴¹⁾. Er sprach zumeist von *Arabi*, gelegentlich auch von *Mauri* oder verwendete regionale und lokale Herkunftsnamen innerhalb wie außerhalb Spaniens. Beider Autoren Umgang mit solcher Begrifflichkeit war in der westlichen Kreuzzugsliteratur etwas Ungewöhnliches, in der spanischen Historiographie der Reconquistazeit vor und nach Rodrigo war das »exzeptionell«⁴²⁾.

Darüber hinaus waren Wilhelm und Rodrigo von einem grundsätzlichen Konsens zwischen Islam und Christentum überzeugt, Wilhelm sogar von einem *magis consentire* in bezug auf den Schiismus. In der Verehrung des einen und identischen Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs konnte man sich begegnen⁴³⁾. Gerade hierin sah Rodrigo die besondere Bosheit Mohammeds, den eigentlichen Trick der Verführung, indem dieser den Idolatristen in Mekka – gewissermassen in Konkurrenz zu Katholiken und Juden – auch *einen Gott* predigte: *Et aliquos seducebat, quia unum deum tantummodo predicabat*⁴⁴⁾.

Muslime wurden also von beiden Gewährsmännern als Gottgläubige wahrgenommen, die den gemeinsamen Gott verehrten, wenn auch auf andere Weise als die Christen. Die Verehrung an sich erschien jedoch beiden Autoren ein durchaus positives Verhalten zu sein, das heißt, Wilhelm von Tyrus und Rodrigo Ximénez waren in der Lage, obwohl sie sich von der anderen Religion schärfstens distanzierten, der Religiosität der Menschen dennoch Achtung entgegen zu bringen. Ich nenne daher diese Form der inhaltlichen Wahrnehmung den Vorrang der Religiosität. Beide anerkannten im Islam eine Lehre, die ebenfalls, wenn auch nur in dessen Denken und eigenen Traditionen und nicht auf der Stufe der christlicherseits beanspruchten Vollkommenheit, zu Gottesfurcht und Frömmigkeit und zu einem reinen, heiligmäßigen Lebenswandel anleiten konnte. Begriffe wie *religiosus, timens deum* (Wilhelm), *sanctimonia, clementia pietatis* (Rodrigo) charakterisieren solche Religiosität, dazu das von beiden wohl bemerkte strenge Einhalten der religiösen Vorschriften, das Austeilen von Almosen, Eintreten für Arme und Schwache, das Bemühen um Gerechtigkeit, das Bauen, Restaurieren oder Ausschmücken der *Mezquitas*⁴⁵⁾. Mit solchen

41) Zur Begriffsgeschichte SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 70, 98f.; BARKAI (wie Anm. 25), S. 19 ff.; ausführlich E. ROTTER, Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter (= Beihefte zur Zeitschrift »Der Islam« 11), Berlin 1986, bes. S. 231ff.

42) So auch BARKAI (wie Anm. 25), S. 219–226, bes. 223; vgl. dazu SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 94f. über den »paganistischen« Sprachgebrauch in leonesisch-aragonesischen Quellen des 8.–13. Jhts., BARKAI, S. 22ff., 156ff.; für Rodrigo und die kastilischen Quellen auch B. RICHARD, L'Islam (wie Anm. 31), S. 118ff.

43) WTyr (wie Anm. 26), I,4, S. 110; SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 111f. – Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 6–13, 52.

44) Rodrigo, ebd. S. 13.

45) Ebd. S. 19, 34–37, 45–49; zu Wilhelms Ritus-Kenntnissen z. B. WTyr (wie Anm. 26), VIII,3, S. 387, u. a.

Auffassungen, die allesamt ein persönliches Moment im Umgang mit Religion betonten, stellten sich die beiden Autoren, obwohl Lateiner, doch in der Tat in eine orientchristliche beziehungsweise mozarabische Tradition hinein, die nicht lange nach der Ausbreitung des Islam begann und erst einmal das Verbindende zwischen beiden Religionen suchte.

2. MENSCHEN

Der Vorrang der Religiosität kündigt im Grunde bereits an, in welcher Weise Menschen, handelnde Völker, Gruppen und Personen durch die beiden Geschichtsschreiber betrachtet worden sind. Die Masse der Muslime oder einzelne Völker, die Araber, die Türken, die Berber, die Ägypter bleiben seltsam amorph und farblos. Ethnische Vorurteile, positive wie negative, finden sich nur selten, und mit den zugeschriebenen Eigenschaften müssen nicht nur die christlichen Nachbarn, sondern auch die muslimischen Herrscher fertig werden: Araber sind wild und verschlagen, Türken kämpfen tapfer, standhaft und männlich, Ägypter sind weich und verweiblicht, Nordafrikaner, *berberi-barbari*, sind Barbaren im Vergleich zu Andalusiern. In der Masse aber waren sie alle schlicht Feinde, Glaubens- und Landesfeinde⁴⁶).

Ganz anders schrieben Wilhelm von Tyrus und Rodrigo Ximénez, wenn es um überschaubare Einheiten, um Städte oder Landesteile oder mehr noch um einzelne Personen ging, freilich um Standesgenossen, um jene Individuen der politischen Klasse, die die tragenden Rollen der Landesgeschichte spielten; dann wurden sie aus der Masse herausgegriffen, mit ihren Tugenden und Untugenden, ihren Fähigkeiten und Leistungen, auch dann, wenn dieselben zum Schaden christlichen Landes, Jerusalems oder Kastiliens, verwendet wurden. Ich nenne diese Art der Wahrnehmung von Anderen den *V o r r a n g d e s I n d i v i d u e l l e n*. Dabei haben wir es im Grunde mit einer allgemeinen Erfahrung aus der Begegnung mit Anderen und Fremden zu tun, was auch in der Vorurteilsforschung längst Folklore ist: Die Masse lehnt man in der üblichen Stereotypen-Mischung von Angst und Faszination ab, den einzelnen aber, den man auf welche Weise auch immer kennt, vermag man positiv zu zeichnen⁴⁷).

Rodrigo beurteilte arabische Herrscher von Damaskus bis Córdoba vornehmlich danach, wie sie die *virtutes politici* ausübten, zum Nutzen oder zum Schaden ihrer Reiche und Völker, ihrer *patriae*, ohne dabei Rücksicht auf christliche Belange zu nehmen. Wo

zusammengestellt von E. DREESBACH, *Der Orient in der altfranzösischen Kreuzzugsliteratur*, Diss. Breslau 1901; sonstige Belege bei SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie* (wie Anm. 17), S. 129ff.

46) SCHWINGES, ebd. S. 153f. (Türken, Ägypter); Rodrigo, ebd. z. B. S. 3 (Araber), S. 53ff. u. ö. (Barbaren); B. RICHARD (wie Anm. 31), S. 117ff.; BARKAI (wie Anm. 25), S. 225f.

47) Vgl. auch POWELL, *Muslims* (wie Anm. 16), S. 205ff.; R. SCHNELL, *Die Christen und die »Anderen«*. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven, in: ENGELS und SCHREINER (wie Anm. 6), S. 185–202, 186ff.

einer der Herrscher Großen und Kleinen, besonders auch den Armen Gerechtigkeit *aequo iudicio* erwies, wo er freigebig war, milde und gütig (*liberalis, clemens, benignus*), wo er *moderatus* und *pacificus* war, ein *bonus, dignus, paciens*, wo er seinen Untertanen *civiliter et communiter* begegnete, sie *humane et provide* gubernierte und vor allem und immer wieder *justicia* und *patientia* übte, aber auch im Krieg seinen Mann stand (*strenuus, constans*), da wurde er von allen gelobt und geliebt, und das Land lag in Frieden, und seine Regierung galt als glücklich (*fortunatus, felix, prosper*)⁴⁸). Solch ein beliebter Fürst verdiente es, daß man ihn nach seinem Tode in der *Mezquita* begrub⁴⁹). Schlecht beurteilt wurde dagegen ein Herrscher, der entweder seine *potentia* mißbrauchte, Unrecht tat, inhuman und tyrannisch regierte oder aber nur einfach schwach war, *animo et virtute vilis*, der mehr Interesse am süßen Leben hatte als an der Verteidigung des Landes, der sich nicht als guter Wirtschaftler (*dispensator*), sondern als ein Verschwender (*dissipator*) im Lande erwies, der überhaupt ein *regalibus actis alienus* war⁵⁰). Am schlimmsten jedoch dürfte es für den Historiographen gewesen zu sein, wenn ein Fürst ein solches Leichtgewicht war, daß in seiner Regierungszeit nichts passierte, was würdig gewesen wäre, überliefert zu werden – *hic fuit uir leuitate plenus et uacuuus gravitate. Pre paucitate autem temporis nil dignum memoria legitur peregrisse*: Welch ein Unterschied zu Otto von Freising, der noch die Würde der Überlieferung von ihrem christlichen Gehalt abhängig machte⁵¹).

Gleichwohl sind Rodrigos Herrscherbeschreibungen ein wenig eintönig geraten und nach Idealen stilisiert, vielleicht in Anlehnung an Herrscherlob und -schelte seiner arabischen Quellen – daß er solche benutzte, geht klar aus Wendungen wie *ut gentis eius geneatici dogmatizant* hervor –, vielleicht auch in Parallele zum eigenen Herrscherbild oder wohl besser Herrscherwunschild⁵²). Doch lassen sich durchaus Nuancen erkennen, besonders dann, wenn sie mit persönlicher Faszination verbunden waren: mit der Vorliebe etwa für bautätige Herrscher, wie die Emire Hišām (788–796) und ‘Abd ar-Raḥmān II. (822–852), die die große Brücke von Córdoba errichten, Plätze und Straßen der Stadt mit Steinplatten pflastern, Wasserleitungen von den Bergen herunterführen und Brunnen anlegen ließen⁵³). Ein Mann wie Mahomat, unabhängiger Emir von Córdoba (852–886), muß Rodrigo durch seinen nüchternen Realitätssinn tief beeindruckt haben. Von ihm erzählt er eine der wenigen Anekdoten seines Werkes: Der Herrscher lustwandelte in seinem Palastgarten und ein Ritter aus seiner Begleitung schwärmte: »Was für ein schöner Garten, was für ein schöner

48) Rodrigo, HA (wie Anm. 24), z. B. S. 19, 22, 25, 35–37, 45–47, 56, 63, 70f.

49) Ebd. S. 55

50) Ebd. S. 27f., 50, 71.

51) Ebd. S. 23; zu Otto oben Anm. 2.

52) Ebd. S. 41; ein Nachweis dieser *geneatici* (Sterndeuter, Historiker) fehlt noch, vgl. Lozano SANCHEZ, ebd. S. XXXIX; GOROSTERRATZU (wie Anm. 29), S. 205, 355. Zum Herrscherbild Linehan (wie Anm. 29), S. 298f., passim.

53) Rodrigo, ebd. S. 34, 35f., 43.

Tag, was für eine süße Welt, wenn nur der Tod nicht käme.« Darauf habe der Emir geantwortet: »Du redest Unsinn. Wenn der Tod nicht wäre, könnte ich hier nicht regieren«⁵⁴).

Nun urteilte Rodrigo mehr als hundert Jahre nach den zuletzt aufgezeichneten Ereignissen sozusagen in der Gelassenheit der Geschichte und im Gefühl, Mitsieger von Las Navas de Tolosa zu sein, dem bedeutenden Sieg (1212) der vereinigten Spanier gegen die Almohaden, der den Weg nach Andalusien öffnete. Wilhelm von Tyrus stand dagegen für einen großen Teil seiner Chronik in der Aufregung unmittelbarer und bedrohlicher Zeitgeschichte, die mehr und mehr vom Feind in der Person des Sultans Saladin gestaltet wurde⁵⁵). Seine Wahrnehmung – bei ansonsten demselben politischen Maßstab – war daher etwas beweglicher, nuancenreicher und farbiger, aber auch widersprüchlicher. Rodrigo schrieb seine *Historia Arabum* in einem Zuge im Jahre 1243 und benötigte auch für seine *Historia de rebus Hispanie* nur wenige Jahre⁵⁶). Wilhelm von Tyrus schrieb an seiner Chronik 15 Jahre lang und hatte dabei nicht die Zeit zur Überarbeitung, um viele Ungeheimheiten zu glätten, Fehler und Widersprüche auszumerzen, zum Vorteil freilich für die Nachwelt, die nun nachvollziehen kann, wie zum Beispiel der Vorrang des Individuellen im Urteilen über islamische Herrscher auch eine Folge von persönlicher Haltung oder gar Entwicklung wurde. Es ist bemerkenswert, daß Beurteilungen, die noch den nichtchristlichen Charakter der Anderen betonten, fast allesamt in den ersten 15 Büchern der 23 Bücher umfassenden Kreuzfahrer-Historia zu finden sind, denen die wichtigsten westlichen Kreuzzugschroniken zugrundelagen. Mit dem 16. Buch jedoch, das keiner erkennbaren Vorlage mehr folgte, verlor sich dieser Aspekt bis zum völligen Verschwinden. Selbst ein so allgemeiner Begriff wie *infidelis* fehlte schließlich bei Persönlichkeitsbeschreibungen. Vielmehr kamen dann neben den üblichen politischen Tugenden auch besonders prägende individuelle Merkmale, Sympathien und Antipathien zum Vorschein, wie zum Beispiel einerseits Selbstvertrauen, Eloquenz, urbane Bildung, scharfer Verstand, diskretes Auftreten, die gesellschaftliche Anrede mit *dominus*, mit der Wilhelm selbst unter christlichen Adeligen und Kirchenmännern sehr wählerisch umging, andererseits aber auch neureiches, anmaßendes, übermütiges oder insolentes Verhalten⁵⁷).

Besonders eindrucksvoll und gewissermaßen als Gegenbild des für Wilhelm eigentümlich unfaßbaren und nicht einzuordnenden Phänomens des Sultans Saladin gelang das Bild Nūr ad-Dīns, des Herrschers von Aleppo und Damaskus (1118–1174). Wilhelm attestierte ihm Weitsicht und Umsichtigkeit und die Fähigkeit zu weisem, humanem und besonnenem Verhalten. Er hielt ihn für einen gerechten, gottesfürchtigen, religiösen und deswegen

54) Ebd. S. 45: »*Quam pulcrum uiridarium, quam pulcra dies, quam dulce seculum, si mortis sententia non ueniret!*« *Tunc rex inquit: »Erras in uerbo, quia si mors non esset, ego nullatenus hic regnarem.«*

55) LINEHAN (wie Anm. 29), S. 297f., 318. – SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 201f.; E. SIVAN, *L'Islam et la Croisade: Idéologie et Propaganda dans les Réactions Musulmanes aux Croisades*, Paris 1968, S. 93–122.

56) BARKAI (wie Anm. 25), S. 210f.; LINEHAN (wie Anm. 29), S. 350ff.

57) SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 40, 126, 155–214, bes. 160f., 172f. (Beurteilungstabellen).

auch glücklichen, gesegneten Menschen (*iustus, timens Deum, religiosus, felix*). Das sind bemerkenswertere Eigenschaften, die in einem Wort des Petrus in der Apostelgeschichte den heidnisch-römischen Hauptmann Cornelius von Caesarea charakterisieren, und von dem Petrus sagt: »In jedem Volk ist Ihm angenehm, wer Ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt« (Apg. 10, 35).

Solche Eigenschaften, denen sich noch Klugheit, Ideenreichtum und Tatkraft hinzugesellten, qualifizierten Nūr ad-Dīn in gleicher Weise als hervorragenden Führer der Muslime, aber auch gefährlichen Gegner der Christen. Wilhelm von Tyrus war sich dieser Diskrepanz sehr bewußt. Aber er stellte beide Seiten nicht getrennt nebeneinander, sondern faßte sie vielmehr zu einer qualitativen Bildeinheit zusammen. So notierte er gleichsam als Nachruf zum Tode des Fürsten: *Noradinus, maximus nominis et fidei christiane persecutor, princeps tamen iustus, vafer et providus et secundum gentis sue traditiones religiosus ... defunctus est* – gestorben ist Nūr ad-Dīn, der größte Verfolger des christlichen Namens und Glaubens, ein Fürst, der dennoch gerecht, klug und weitblickend und im Rahmen seiner islamischen Glaubensstraditionen religiös war⁵⁸). Hier begegnen sich der Vorrang der Religiosität und der des Individuellen, womit Wilhelm von Tyrus eben nicht den Islam, sondern den persönlich erfolgreichen und frommen Muslim anerkannt hat.

Mit einem Satz wie dem folgenden, gemünzt auf den Omajjaden-Emir Hišām von Córdoba (gest. 796), hätte ihm Rodrigo Ximénez vermutlich zugestimmt: *Hic fuit sapiens et strenuus in agendis et, ut legis eorum ratio asserit, fortunatus*⁵⁹). Dies war zudem, was die Eigenschaften betrifft, ein außergewöhnliches Lob und zugleich ein idealfürstliches Programm: So nämlich sah Rodrigo seine Könige (und ein wenig sich selbst), vor allem Alfons VIII. von Kastilien, den Sieger von Las Navas de Tolosa; nur durch *sapientia* und *strenuitas*, die wichtigsten der königlichen Tugenden, war Kastilien groß und siegreich geworden, und nur durch sie würde es dabei bleiben⁶⁰).

3. DAS RECHT

Die lateinischen Gesellschaften in Spanien und im Heiligen Land werden oft als Pionier- oder Frontgesellschaften beschrieben, wobei man bewußt oder unbewußt assoziiert, daß ununterbrochen Reconquista-Kriege, Heilige Kriege oder Kreuzkriege geführt worden seien. Insgesamt waren jedoch Friedens- und Waffenruhezeiten viel häufiger und länger als die Kriegszeiten, und nicht selten waren jene auch vertraglich gesichert. Ein *modus vivendi* spielte sich ein, den man zu beiden Seiten des Mittelmeeres im Prinzip auch zu halten versuchte. Die Basis dazu war das Recht. Wilhelm von Tyrus und Rodrigo Ximénez,

58) WTyr (wie Anm. 26), XVI,7, S. 723; XX,31, S. 956; SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 129ff., 187–199.

59) Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 37.

60) Rodrigo, HRH (wie Anm. 20), VIII,15, S. 280; dazu LINEHAN (wie Anm. 29), S. 298ff.

beide hochrangige politische Mitgestalter ihrer Reiche, konnten auf solches Recht beziehungsweise auf Rechtsbeziehungen Einfluß nehmen; sie taten das auch so intensiv, wenigstens reflexiv in ihren Geschichtswerken, daß sie damit auch inhaltlich in eine ähnliche Ausnahmestellung gerieten wie schon durch die bloße Existenz ihrer Werke. Im Gegensatz nämlich zu den herrschenden Vorstellungen in der lateinischen Papstkirche, in denen Ungläubigen entweder gar keine oder nur mindere Rechte zugebilligt wurden, weitgehend deshalb, weil sie als Ungetaufte keine juristischen Personen waren⁶¹⁾, machten Wilhelm und Rodrigo keinerlei Unterschiede. Christen und Muslime unterstanden in ihren gegenseitigen Beziehungen der gleichen Rechts- und Weltordnung. Ich nenne daher diese Form inhaltlicher Wahrnehmung den **V o r r a n g g l e i c h e n R e c h t s**.

Für diesen Vorrang trat insbesondere Wilhelm von Tyrus ein. Er zögerte nicht, den feindlichen Nachbarn gerade auch dann das Recht auf Heimat, Freiheit, Eigentum und Familie zuzugestehen, wenn die territoriale oder städtische Hoheit des muslimischen Gemeinwesens durch ein christliches Heer bedrängt und verletzt wurde, ein Heer, das seinerseits mit dem Anspruch der Verteidigung der *hereditas Christi* im Heiligen Land operierte. Darüber hinaus besaßen die Muslime in den Augen des Tyrers das Recht, sich nicht nur gegen christliche *iniuriae* zur Wehr zu setzen, sondern auch selbst aktiv zur Rache für ein erlittenes Unrecht ein *bellum iustum*, einen gerechten Krieg zu führen. Dieses Recht war absolut, das heißt es galt auch dann, wenn die christliche Seite ein gleiches geltend machte. Und selbstverständlich und folgerichtig fügte sich allem Recht der Muslime die *lex pactorum*, das Vertragsrecht, als formelle Grundlage der rechtlichen Gleichstellung mit Christen hinzu. Wilhelm von Tyrus war zutiefst überzeugt, selbstverständlich schon aus politischer Notwendigkeit, daß Verträge gehalten werden müssen, und zwar uneingeschränkt *etiam infidelibus*, was für ihn nicht nur im römischen oder kanonischen Recht (*pacta sunt servanda*), sondern mehr noch in der Gerechtigkeit Gottes, des *iustus retributor*, begründet war. Ein Vertragsbruch von seiten der Christen legitimierte damit ohne weiteres die *iusta causa* des Krieges auch gegen Christen auf dem Boden des Heiligen Landes⁶²⁾.

Das alles galt vermutlich ebenso auf dem Boden Spaniens; denn auch Rodrigo Ximénez, Bologneser Jurist wie Wilhelm, maß dem Einhalten von Abmachungen und Verträgen (*treuga firmare, pacta complere, pacta servare*) höchste Bedeutung zu⁶³⁾. Ein leichtfertiger Umgang mit dem sogenannten *impium foedus* kam weder hier noch dort infrage⁶⁴⁾.

61) A. GÓMEZ DE AYALA, Gli Infedeli e la Personalità nell'Ordinamento Canonico, Mailand 1971, S. 555ff., 676ff.; H.-D. KAHL, Die völkerrechtliche Lösung der Heidenfrage bei Paulus Vladimiri von Krakau (†1435) und ihre problemgeschichtliche Einordnung, in: Zeitschrift für Ostforschung 7 (1958), S. 161–209, 171ff.; SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 227ff., 241ff.

62) Mit allen Belegen SCHWINGES, ebd. S. 214–267.

63) Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 39, 55, 57, 63.

64) G. VISMARA, Impium foedus. La Illiceità delle Alleanze con gli Infedeli nella Res Publica Christiana Medioevale, Mailand 1974², S. 158ff. (spanische Beispiele); vgl. auch SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 246ff.; M. A. KÖHLER, Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13.

Solches verlangte in Spanien natürlich der *modus vivendi*, der schon jahrhundertlang durch ebensoviele Kriege und Kämpfe wie *foedera, pacta, treugae oder securitates* untereinander, miteinander, gegeneinander gestaltet war⁶⁵). In Rodrigos historiographischer Reflexion wurde die Vertragstreue jedoch zur Doktrin erhoben, und zwar für beide Seiten. Ein Fürst wie Sulaimān, Kalif von Córdoba (gest. 1016), wies sich darin für Muslime wie Christen vorbildlich aus, daß er entgegen allen Einflüsterungen durch einen Barbaren/Berber, man beachte hier besonders die Anspielung, am Bündnis mit Sancho von Kastilien festhielt: »In der Sicherheit meiner Bündnistreue sind sie gekommen, daher werde ich dieses Verbrechen niemals begehen«, soll er gesagt haben (*in securitatem mei fidei aduenerunt, et ideo numquam hoc facinus perpetrabo*)⁶⁶). Der Bruch eines Paktes ist also ein Verbrechen; er kann wie jede Form von *iniuria* geahndet werden und Widerstand oder Strafe gegenüber jedem Verursacher, Muslim oder Christ, begründen. So ließ es Rodrigo klaglos, aber eben begründet zu, daß eine große Menge von Christen – *quod pactis concordie interiectis* – zur Arbeit am Bau der Mezquita von Córdoba gezwungen wurden. Nicht die geringste Differenzierung zugunsten der Christen ist in den Werken Rodrigos auszumachen, es sei denn, man werte seine Neigung entsprechend, die Realität dadurch etwas zu deformieren, daß die christlichen Partner selbst in ihren asturischen Bergnestern den Emiren und Kalifen von Córdoba gleichgeachtet werden⁶⁷). Ob freilich Rodrigo, was den Vorrang gleichen Rechts betrifft, soweit gegangen wäre wie sein älterer Zeitgenosse in Tyrus, muß mangels Belegen dahingestellt bleiben.

Wilhelm von Tyrus hatte jede der kriegführenden Parteien, Jerusalem und Damaskus, das Recht formulieren lassen, wegen erlittenen Unrechts ein *bellum iustum* zu führen⁶⁸), hatte Recht also gegen Recht gestellt und sich damit auf den neuzeitlichen Weg zur Erkenntnis der Subjektivität im Recht begeben. Diese nämlich war dem traditionellen christlichen Kriegerrecht absolut fremd, weil es eine *iusta causa ex utraque parte* nicht geben

Jahrhundert, Berlin 1991. Eine grundsätzliche Analyse des Problems unternimmt einer meiner Schüler; vgl. vorerst P. T. ZWAHLEN, Normative Grundlagen des Rechtsverkehrs zwischen lateinisch-christlicher und islamischer Welt. Eine vergleichende Studie zur vormodernen Völkerrechtsgeschichte im Mittelmeerraum, ungedr. Lic. phil. hist.-Arbeit an der Universität Bern 1996.

65) L. VONES, Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter 711–1480. Reiche-Kronen-Regionen, Sigmaringen 1993, S. 78ff., passim, mit reicher, kommentierter Literatur; vgl. noch B. F. REILLY, The Contest of Christian and Muslim Spain, Oxford 1992, bes. S. 231–262; DERS., The Medieval Spains, Cambridge 1993. Daß die Gegenseite das auch nicht anders sah, zeigt B. MÜNZEL, Feinde, Nachbarn, Bündnispartner. Themen und Formen der Darstellung christlich-muslimischer Begegnungen in ausgewählten historiographischen Quellen des islamischen Spanien (= Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, 2. Reihe 32), Münster 1994.

66) Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 53.

67) So z. B. Rodrigo, HRH (wie Anm. 20), V,10, S. 157, eine Beobachtung von B. RICHARD (wie Anm. 38), S. 124.

68) Die entscheidende Stelle: WTyr (wie Anm. 26), XIII,18, S. 609; dazu SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 219ff.

konnte; das Recht des einen mußte auf dem Unrecht des anderen basieren⁶⁹). Die Anerkennung des gegnerischen Anspruchs, einen gerechten Krieg am gleichen Ort und bei gleicher Gelegenheit zu führen, wofür man dem Chronisten einen besonderen Platz in der Geschichte des Völkerrechts zuweisen sollte, stürzte ihn aber in einen mit den Mitteln seiner Zeit nicht mehr zu lösenden Interessenkonflikt. Denn die historisch-rechtlichen Ansprüche auf das Heilige Land als Erbe Christi oder Erbe der Väter wurden nunmehr von Christen und Muslimen nicht nur formuliert, sondern legitimerweise auch mit *bellum iustum* durchgesetzt. Da lag die Entscheidung zwischen Christenrecht und Völkerrecht letztlich in Gottes Hand; und Gott schien – ich greife etwas vor – den Konflikt nicht allein auf Kosten der Anderen lösen zu wollen⁷⁰).

4. WAHRNEHMUNG UND TOLERANZ

Die Aufwertung der Anderen durch Geschichtsschreibung und der darin betonte Vorrang der Religiosität, des Individuellen und des gleichartigen Rechts stieß in der Rezeption der Werke auf Unverständnis und zum Teil harsche Kritik. Im Falle Wilhelms von Tyrus spricht bereits der Verlust der Geschichte der orientalischen Herrscher Bände; aber auch seine vielbenutzte Kreuzfahrerchronik traf nicht überall, was seine Art der Wahrnehmung Anderer betrifft, auf Gegenliebe. Seine Fortsetzer im Heiligen Land griffen sein Denken ebensowenig auf wie seine Übersetzer im Westen. Die älteste altfranzösische Version, die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Nordfrankreich entstand und unter dem Namen *L'Estoire de Eracles* bekannt ist, wurde ihrer lateinischen Vorlage in keiner Weise gerecht⁷¹). Der Übersetzer hielt die Orientlateiner für unzuverlässig und verkommen, und

69) Zur *bellum-iustum*-Lehre SCHWINGES, ebd. S. 221ff. mit der älteren Literatur; DERS., Kreuzzug als Heiliger Krieg, in: Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von P. HERRMANN (= Veröff. d. Joachim Jungius-Gesellschaft d. Wiss. Hamburg 83), Göttingen 1996, S. 93–108; dazu die grundlegenden Studien von A. MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Florenz 1963; F. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975; E.-D. HEHL, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit* (= MGM 19), Stuttgart 1980; die Übersichten ferner von P. ENGELHARDT, *Die Lehre vom »gerechten Krieg« in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise*, in: *Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus* (= Friedensanalysen 12), hg. von R. STEINWEG, Frankfurt a. M. 1980, S. 72–124, hier 72–87; J. RIEF, *Die bellum-iustum-Theorie historisch*, in: *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik* (FS M. Gritz), hg. von N. GLATZEL und E. J. NAGEL, Freiburg i. Br. 1982, S. 15–40; G. BEESTERMÖLLER, *Der Gerechte Krieg bei Thomas von Aquin. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae* (= Theologie und Frieden 4), Köln 1989.

70) Vgl. unten Anm. 104.

71) *L'Estoire de Eracles Empereur et la Conqueste de la Terre d'Outremer*, in: RHC Hoc I, 1–2, Paris 1844, hier dem lateinischen Text Wilhelms beige druckt; eine bessere Version sonst in: *Histoire Générale des Croisades par les Auteurs Contemporaines. Guillaume de Tyr et ses Continuateurs. Texte Français du XIII^e Siècle 1–2*, ed. P. PARIS, Paris 1879–1880. Zu ihr und ihrem Umgang mit der lateinischen Vorlage: F. OST, *Die*

Wilhelms historiographischer Umgang mit den Ungläubigen, als Abbild möglicherweise tatsächlichen Verhaltens, schien ihm zutiefst suspekt zu sein. Folglich veränderte er Wilhelms Wahrnehmungen, deutete um, schwächte ab, verfälschte, unterschlug oder mißverstand sie einfach. Für ihn waren die Muslime weiterhin Heiden, zu positive Eigenschaften wurden grundsätzlich zurückgenommen, und ein Handeln der Muslime im Recht kam für ihn nicht infrage, Muslime handelten höchstens *en bonne foi*⁷²⁾.

Durch die beinahe ständige Verweigerung der Gefolgschaft wird man freilich erst recht darauf aufmerksam, daß Wilhelms Wahrnehmungen des Anderen nichts Alltägliches gewesen sein können, vielmehr der herrschenden Meinung im Westen entgegenstanden. Das gleiche gilt für Rodrigo Ximénez, der auch in diesem Punkt Wilhelms Schicksal teilte; seine unmittelbare Fortsetzung aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts, die sogenannte *Primera Crónica General*, die ganz Spanien umfassende, erstmals spanisch geschriebene offizielle Hofhistoriographie Alphons X. von Kastilien (1252–1284), nahm das andere Denken Rodrigos nicht auf, sondern bearbeitete die Vorlage ganz in Anlehnung an die ältere Historiographie Leóns und Aragóns und die zeitgenössischen kastilischen Werke wie die Weltchronik des Bischofs Lucas von Túy (bis 1236) und die *Cronica latina regum Castilie* (970–1236), die Bischof Juan von Osma zugeschrieben wird⁷³⁾. Sie allesamt gebärdeten sich als Glaubenskampfideologen, die gerade dort wieder auf Feindbilder setzten, wo Rodrigo Gemeinsamkeiten und individuell Lobenswertes hervorgehoben hatte⁷⁴⁾. Muslime waren wieder Heiden, positive Wesenszüge ihrer Fürsten nicht Normalität, sondern nur besondere Ausnahmen, die das üble und treulose Maurenvolk nicht einmal verdiene. Und wer bei Rodrigo gerecht und gut regierte, tat das in der *Crónica General* nur noch, »obwohl er ein Muslim war«⁷⁵⁾. Kein Wunder, daß bei dieser Art von Wahrnehmung Verträge

altfranzösische Übersetzung der Geschichte der Kreuzzüge Wilhelms von Tyrus, Diss. Halle 1899; DREESBACH, Orient (wie Anm. 45); SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 22, 43ff., 322 (Register); J. PRYOR, The Eracles and William of Tyre: An Interim Report, in: The Horns of Hattin, ed. B. Z. KEDAR, Jerusalem/London 1992, S. 270–293. Zu den Fortsetzungen Paris (wie oben); Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier, ed. L. DE MAS LATRIE, Paris 1871 (Ndr. Brüssel 1974); M. SALLOCH, Die lateinische Fortsetzung Wilhelms von Tyrus: Continuatio Guilelmi Tyrii, Diss. Berlin 1934; M. R. MORGAN, The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre, Oxford 1973; DIES., La Continuation de Guillaume de Tyr 1184–1197 (= Documents Rélatifs à l'Histoire des Croisades 14), Paris 1982; DIES., The Rothelin Continuation of William of Tyre, in: Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer, ed. B. Z. KEDAR, H. E. MAYER and R. C. SMAIL, Jerusalem 1982, S. 244–257.

72) *Estoire*, ebd. XX,8, S. 953.

73) *Primera Crónica General de España* (que mandó componer Alfonso X el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289) 1–2, ed. R. MENÉNDEZ PIDAL, Madrid 1955; Lucas Tudensis, *Chronicon Mundi*, in: SCHOTT 4 (wie Anm. 21), S. 1–116; *Chronique latine des rois de Castille jusqu'en 1236*, ed. G. CIROT, Bordeaux 1913; *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, ed. L. CHARLO BREA, Cádiz 1984.

74) Vergleichende Studien mit vielen Belegen bei RICHARD (wie Anm. 38), bes. S. 119–127, und vor allem BARKAI (wie Anm. 25), bes. S. 237–246. Vgl. auch DENS., *Les Trois Cultures Ibériques entre Dialogue et Polémique*, in: R. BARKAI (Hg.), *Chrétiens, Musulmans et Juifs dans l'Espagne Médiéval*, Paris 1994, S. 227–251.

75) *Primera Crónica* (wie Anm. 73), S. 325, 721; dazu RICHARD (wie Anm. 38), S. 124.

und Bündnisse zwischen den Parteien wie eine unerlaubte Heirat als *colligatio impietatis* verurteilt wurden⁷⁶).

Die vielen, oft zurechtweisenden Korrekturen lassen freilich die Haltung der beiden Gewährsleute umso klarer hervortreten, eine Haltung, die ich seinerzeit in meinen Studien zu Wilhelm von Tyrus Toleranz genannt habe oder genauer, in der Absicht zu differenzieren, eine mit inhaltlicher Intoleranz gepaarte informelle Toleranz, die allein Sache des Tyrers war⁷⁷). Dies ist zum Teil vehement, jedoch ausschließlich in Deutschland, vermutlich vor dem Hintergrund des unsäglichen deutschen Idealismus, kritisiert worden, wo man verlangte, den Begriff Toleranz durch Realpolitik oder Pragmatik zu ersetzen⁷⁸). Selbstverständlich war Wilhelms Haltung – und Rodrigo beziehe ich jetzt mit ein – auch eine politische und ganz und gar pragmatische, aber sie ging doch entschieden über die Notwendigkeiten der Tagespolitik, selbst längerfristiger Politik für einen geordneten *modus vivendi* hinaus. »There can also be no doubt«, so Robert Huygens, der Autor der neuen Edition der »Kreuzfahrerchronik«, »that his tolerance was more than the sum, however important, of political common sense and the lawyer's respect of agreements«⁷⁹). Niemand hat Wilhelm oder Rodrigo gezwungen, das zu schreiben, was sie geschrieben haben, und Rücksichten waren nicht zu nehmen. Kein Muslim dürfte jemals eine Zeile gelesen haben, die positiv oder negativ auch gar nicht für ihn, sondern für ein christliches Hofpublikum in beiden Ländern bestimmt war. Im übrigen waren Pragmatik und Toleranz kein Gegensatz, jedenfalls nicht in der Zeit, von der hier die Rede ist. Mittelalterliche Toleranz, wie sie auch Klaus Schreiner in seinem großen Beitrag in den »Geschichtlichen Grundbegriffen« herausgearbeitet hat, ist immer eine pragmatische Toleranz gewesen⁸⁰). Man er-

76) In beiden Fällen steht in der *Cronica latina regum Castilie* dieser Begriff: *Chronique Latine* (wie Anm. 73), S. 36, 45f.; vgl. RICHARD (wie Anm. 38), S. 124f.

77) SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie* (wie Anm. 17), S. 64–67, 328 (Register). Bemerkenswert in diesem Zusammenhang die Forderung in der neueren vergleichenden Religionswissenschaft, Toleranz u. a. dogmatisch, sozial oder institutionell zu differenzieren, vgl. U. BERNER, *Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen*, in: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, hg. von P. SEGL (= *Bayreuther Historische Kolloquien* 7), Köln 1993, S. 269–284.

78) So v. a. H. E. MAYER, *Hist. Pol. Buch* 26 (1978), S. 264f., DA 34 (1978), S. 254f., und seine Schülerin M.-L. FAVREAU-LILIE, *HZ* 228 (1979), S. 686ff. Einen großen Teil seines Aufsatzes widmet der Sache H. MÖHRING, *Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus*, in: DA 39 (1983), S. 417–466; neuerdings bestreitet RÖDIG (wie Anm. 28), S. 68–86, 151–162, damit einen gewichtigen Teil seiner ansonsten dünnen Münchner Dissertation. Die internationale Kritik stimmte zu, befaßte sich aber zumeist mit ganz anderen Problemen, vgl. z. B. J. RICHARD, *Erasmus* (1978), S. 310f.; M. DE WAHA, *Byzantion* 48 (1978), S. 555–559; J. WALTZ, *American Hist. Review* 83 (1978), S. 983f.; J. RILEY-SMITH, *The Catholic Hist. Review* 66 (1980), S. 627f. Jetzt auch MITSCH (wie Anm. 6), S. 319ff.

79) R. B. C. HUYGENS, *Editing William of Tyre*, in: *Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen* 27 (1984), S. 461–473, 469.

80) K. SCHREINER, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 6, hg. von O. BRUNNER, W. CONZE und R. KOSELLECK, 1990, S. 445–605, hier v. a. 446–466; DERS., »Duldsamkeit« (*tolerantia*) oder »Schrecken« (*terror*), in: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen*

trug mehr oder weniger gelassen, was man doch nicht oder im Augenblick nicht ändern konnte. Das Problem war nur, daß ein solches Ertragen, erst recht ein im modernen Sinne bewußtes Geltenlassen von anderen Meinungen und Verhaltensweisen gar nicht begrifflich durch *tolerantia* oder *tolerare* wiedergegeben werden mußte⁸¹). Wilhelms und Rodrigos Toleranz war keine *tolerantia*. Bei ihnen stand dieser Begriff nur für das Aushalten von Hunger und Durst, für das Ertragen von Unrecht und Beschwerden aller Art, von Gebetslasten und Steuerlasten und mutwilligen Umtrieben⁸²). Ihre »tolerante Wahrnehmung« des Anderen drückte sich sprachlich vielmehr in einer Reihe von Synonymen des klassischen Lateins aus: *humanitas, humanus, moderamen, moderatus, discretus, clementia, paciencia, paciens, pacificus*⁸³), Begriffe, die allesamt im antiken und frühchristlichen Denken Toleranz meinten oder wenigstens teilweise abdeckten⁸⁴). Ein Rückgriff auf römische Wertvorstellungen ist ohne weiteres anzunehmen.

5. KONDITIONEN DER WAHRNEHMUNG

Fünf Konditionen scheinen mir wesentlich gewesen zu sein, die zusammenwirkend die in ihrer Zeit besonderen und über die Tagespolitik hinausragenden Haltungen Wilhelms und Rodrigos begründen könnten:

1. *Die Nähe zur islamischen Kultur.* Wilhelm von Tyrus wurde um 1130 sehr wahrscheinlich bereits in der dritten Generation von Einwanderern in Jerusalem geboren, fühlte sich als Orientlateiner und war stolz darauf⁸⁵). Rodrigo Ximénez de Rada entstammte, ge-

und östlichen Mittelalter, hg. von D. SIMON (= Ius Commune, Sonderheft 48), Frankfurt a. M. 1990, S. 159–210. Vgl. grundsätzlich auch H.-D. KAHL, Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, Congrès de Stockholm, Août 1960 (= Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 38), Louvain 1961, S. 50–90.

81) In diesem Sinne eher selten gebraucht, bezeichnenderweise aber im Milieu von Intellektuellen, vgl. W. EBERHARD, Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg, in: *HJb* 105 (1985), S. 353–387.

82) WTyr (wie Anm. 26), XIX,5, S. 871, über den alten Feldherrn Širkūh: *sitim et famem equanimiter tolerans supra id quod illa etas soleat sustinere*. Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 32, *intollerabili fame*; S. 12, tägliche Gebete: *non posset tantum honus cotidie tolerare*; S. 22, Steuern: *emunctionis iniurias non poterant tolerare*; S. 56, Umtriebe: *quorum (der Barbaren) incursus dampnosa paciencia tolerabat*.

83) Zu WTyr vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 160f., 172f. (Tabellen), zu *humanitas* S. 176f., 196f. u. ö. (Register); Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 19, 22, 25, 35ff., 45, 48, 63.

84) Vgl. etwa Römische Wertbegriffe, hg. von H. OPPERMANN (= Wege der Forschung 34), Darmstadt 1967; J. VOGT, Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik, in: *Saeculum* 19 (1968), S. 344–361; W. SCHADEWALDT, *Humanitas Romana*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* I,4, hg. von H. TEMPORINI, Berlin 1973, S. 43–62; Ch. SCHÄUBLIN, Christliche *humanitas* – christliche Toleranz, in: *Museum Helveticum*. Schweiz. Zs. f. klass. Altertumswissenschaft 32 (1975), S. 209–220; P. GARNSEY, Religious Tolerance in Classical Antiquity, in: *Persecution* (wie Anm. 37), S. 1–27; K. SCHREINER (wie Anm. 80), S. 448ff.

85) Vgl. oben Anm. 17 und 28, v. a. die Arbeiten von HIESTAND, SCHWINGES, EDBURY and ROWE.

boren um 1170, einem navarresischen Hochadelsgeschlecht und war über die Mutter königsverwandt. Nach Studien im Ausland zog es ihn jedoch nicht zurück nach Navarra, sondern nach Toledo, an den Hof Kastiliens, der Vormacht des christlichen Spanien und Hauptnutznießers der Reconquista⁸⁶). Zwischen Jerusalem und Tyrus beziehungsweise in Toledo kamen beide auf vielfache Weise mit Islam und Muslimen in Berührung, sammelten Wissen und Erfahrungen, wobei Rodrigo in Toledo, dem Zentrum mozarabischer Kultur und arabischer Studien⁸⁷), vielleicht die besseren Chancen hatte; beide kamen neben anderen Sprachen auch mit dem Arabischen zurecht und nutzten für ihre Werke arabisch geschriebene Quellen. Rodrigo wurde darüber hinaus zu einem bedeutenden Anreger von Übersetzungen aus dem Arabischen, die in seinem Domkapitel angefertigt wurden, darunter die zweite lateinische Koran-Übersetzung durch den Kanoniker Marcus von Toledo (nach der ersten für Petrus Venerabilis von Cluny) sowie dessen Übertragung von Schriften des Ibn Tūmart, Vordenkers der Almohaden⁸⁸). Weder physische noch geistige Nähe waren jedoch ein Garant für tolerante Wahrnehmungsfähigkeit. Viele, die im Orient oder in Spanien gewesen sind, zum Teil reiche Kenntnisse nachweislich mitgebracht oder zuhause die Kenntnisse Anderer verwertet hatten, konnten oder wollten nicht die Konsequenzen ihres Wissens ziehen und behaupteten noch in denselben oder in je verschiedenen Schriften sogar Gegenteiliges, um Gott am Ende nicht mit den Muslimen teilen zu müssen. Beispiele dafür lieferten Papst Gregor VII., Guibert von Nogent, Wilhelm von Malmesbury, Petrus Venerabilis, Otto von Freising, Oliver von Paderborn, Jakob von Vitry und viele andere mehr nebst den Fort- und Übersetzern Wilhelms und Rodrigos und im übrigen die spanische Reconquista-Historiographie⁸⁹).

86) FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 20), S. IX; GOROSTERRATZU (wie Anm. 29), S. 19ff.; BALLESTEROS (wie Anm. 29), passim.

87) Grundlegend A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Los Mozárabes Toledanos en los Siglos XII e XIII*, 3 Vol. y Vol. Preliminar, Madrid 1926–1930. Tiefe Schatten auf die viel gerühmte *convivencia* wirft jetzt aus herrschafts- und kirchenpolitischen, d. h. latinisierungspolitischen Gründen mit Recht L. VONES, *Reconquista und Convivencia. Die Könige von Kastilien-León und die mozarabischen Organisationsstrukturen in den südlichen Grenzzonen im Umkreis der Eroberungen von Coimbra (1064) und Toledo (1085)*, in: ENGELS und SCHREINER (wie Anm. 6), S. 221–242 mit reicher Literatur. Offenbar hatte der politische Druck im Laufe des 12. Jhs. aber wieder nachgelassen; Rodrigo selbst fand in Toledo und in seinem Domkapitel noch immer einen »sprachlichen und kulturellen Pluralismus« vor, vgl. LINEHAN (wie Anm. 29), S. 227, 317, 344; GOROSTERRATZU (wie Anm. 29), S. 204ff., 273, und bes. F. J. HERNÁNDEZ, *Language and Cultural Identity: The Mozarabs of Toledo*, in: *Boletín Burriel* 1 (1989), S. 29–48.

88) M.-Th. D'ALVERNY, *Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 16 (1947/48), S. 69–131; DIES. und G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart*, in: *Al-Andalus* 16 (1951), S. 99–140 (Texte S. 259–307); DIES., *Translations and Translators*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. BENSON and G. CONSTABLE, Oxford 1982, S. 421–462. In allgemeinen Zusammenhängen: J. VERNET, *La Cultura Hispanoárabe en Orient y Occidente*, Barcelona 1978.

89) SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie* (wie Anm. 17), S. 134–141; R. M. THOMSON, *William of Malmesbury and Some Other Western Writers on Islam*, in: *Medievalia et Humanistica* 6 (1975), S. 179–187; BARKAI (wie Anm. 25), passim; vgl. auch oben Anm. 71–74.

2. *Die Bildung.* Wilhelm und Rodrigo hatten beide in Paris und Bologna Theologie und Recht studiert, der eine zwischen 1145 und 1165 im Vorfeld, der andere zwischen 1195 und 1205 in den entscheidenden Jahren der Entstehung der Universitäten⁹⁰). Beide gehörten damit in den wachsenden Kreis der *litterati* des 12. und 13. Jahrhunderts, die sich als Intellektuelle, mithin als »unbequeme Experten« gebärdeten und auf geistige Arbeit und rationales Denken und später die eigene Bildungs-Biographie enorm stolz waren. Vieles von dem, was sich aus christlicher wie nichtchristlicher Tradition erst sehr viel später im Zuge der Institutionalisierung der Universitäten zu einem kontrollierten, fast kanonischen und auch methodisch formalisierten Lehrgebäude verfestigen sollte, das galt besonders auch für die Theologie, war in diesem Milieu noch im Flusse und im besten Sinne »fragwürdig«⁹¹). Offen fragte man hier auch nach der Güte außerchristlicher Ethik und ihrer Heilswirksamkeit und war geneigt zu lehren, daß Gott dem guten Willen eines jeden Menschen keine Hindernisse bereite, die den Heilerfolg vereitelten, so zum Beispiel in den Pariser Schulen des Petrus Lombardus und des Robert von Melun, die beide Lehrer Wilhelms von Tyrus gewesen sind⁹²). Möglich ist, daß neben den Bologneser Rechtstudien hier ein Raum geöffnet wurde, den Wilhelm und Rodrigo (seine Lehrer kennt man leider nicht)⁹³) später mit eigenen Erfahrungen der Nähe zum Islam füllen konnten.

3. *Karrieren.* Beide Gewährsleute durchliefen herausragende politische und geistliche Karrieren und wurden Mitgestalter der Politik ihrer Länder zwischen Krieg und Frieden, Kreuzzügen und Allianzen. So lag der Zugang zur Welt der Anderen bereits auf einem hohen politischen Niveau. Erzbischof Wilhelm von Tyrus war Hofmann und Prinzenerzieher, Rat, Diplomat und Kanzler des Königreichs Jerusalem, vor allem befaßt mit byzantinischen und ägyptischen Angelegenheiten und war dabei ein scharfer Interessenvertreter der alteingesessenen, auf Eroberung wie auf Ausgleich bedachten Kräfte der Kreuzfahrerstaaten⁹⁴).

90) Wie oben Anm. 28, v. a. HUYGENS. – GOROSTERRATZU (wie Anm. 29), S. 24–29.

91) Hier sei nur hingewiesen auf J. LE GOFF, *Die Intellektuellen im Mittelalter*, Stuttgart 1986 (frz. 1957); P. CLASSEN, *Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert*, in: AKG 48 (1966), S. 155–180 (Ndr. in: DERS., *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, Stuttgart 1983, S. 1–26); *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, hg. von P. WEIMAR, Zürich 1981; *Renaissance and Renewal* (wie Anm. 88); *Geschichte der Universität in Europa 1*, hg. von W. RÜEGG, München 1993.

92) So etwa F. STEGMÜLLER, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Diss. Münster 1929, S. 38ff.; L. CAPÉLAN, *Le Problème du Salut des Infidèles 1*, Toulouse 1934, S. 70–186; M.-D. CHENU, *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris 1957, S. 28ff., 394f.; J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, München 1963, passim; K. FLASCH, *Freiheit des Willens: 850–1150*, in: *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im Europäischen Vergleich*, hg. von J. FRIED (= VuF 39), Sigmaringen 1991, S. 17–47, bes. 40–47.

93) Ob Rückschlüsse aus seiner bekannten Bibliothek möglich sind, wird sich noch zeigen müssen, vgl. T. ROJO, *La Bibliotheca del Arzobispo Don Rodrigo Jiménez de Rada y los Manuscritos de Santa Maria de Huerta*, in: *Revista Eclesiástica*, 1930, S. 196–219.

94) SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie* (wie Anm. 17), S. 29–35; mit wichtigen Ergänzungen und Korrekturen zum Karriereverlauf HIESTAND (wie Anm. 28), S. 354ff., passim; EDBURY and ROWE (wie Anm. 17), S. 13–22.

Rodrigo Ximénez spielte als Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien von Anfang an eine herausragende Rolle am kastilischen Hof; auch er war Hofmann und Diplomat, anders aber als Wilhelm auch Krieger und als solcher persönlich an Kampf, Organisation und Leitung von Reconquista-Feldzügen von Las Navas bis Valencia (1212–1238) beteiligt. Dabei handelte er ebenso in königlichem wie als Kreuzzugslegat für ganz Spanien in päpstlichem Auftrag⁹⁵). Politik machen und Krieg führen war das eine, unabhängig denken freilich das andere.

4. *Die Landesgeschichte.* In Wilhelms und Rodrigos Werken ist die jeweilige Landesgeschichte der gemeinsame Nenner für christliche wie muslimische Geschichte. Zwar erhoben beide unbedingten Anspruch auf Reconquista, auf ein Wiederanknüpfen an die unterbrochene christliche Herrschaft. Deswegen ließ Wilhelm seine »Kreuzfahrerchronik« im 7. Jahrhundert beginnen, in den Tagen des oströmischen Kaisers Heraklius, unter dem die orientalischen Provinzen verloren gegangen waren; der Bogen spannte sich von 638 bis 1099 und jedem Jahr danach, vom Verlust bis zur Wiedergewinnung Jerusalems. Und deswegen nannte Rodrigo seine Spaniengeschichte *Historia Gothica* und schrieb beziehungsweise gestaltete die Zeit zwischen 711 und 1212, zwischen Gibraltar und Las Navas im Geiste einer vollen »Regothisierung«, vor allem freilich zugunsten Kastiliens und ganz besonders Toledos, als der alten westgotischen königlichen wie geistlichen Metropole. In aller Selbstverständlichkeit behauptete Rodrigo, der erste arabische Gouverneur, ‘Abd al-‘Azīz, habe sich *more regum Gothorum* gekrönt, wenn auch nur in Sevilla, statt, wie es sich gehört hätte, in Toledo⁹⁶). Und doch waren sich beide bewußt, daß die Muslime selbständige und subjektiv bedeutende Anteile an der Geschichte des gemeinsamen Bodens hatten. Dieser Boden war *patria* der Christen und zugleich auch *patria* der Anderen, der *Orientalis* Syrien-Palästinas wie der *Hispani Arabes* – freilich nur dieser, sozusagen der »guten Muslime«, nicht auch der nordafrikanischen *barbari*, der Almoraviden und Almohaden⁹⁷). Diese *patria* war mit weit zurückreichenden historischen Rechten ausgestattet, die zu verteidigen auch niemand rechtlich bestritt. So schrieben Wilhelm und Rodrigo nicht einfach ein Kapitel über die Anderen (wie in manchen späteren Weltchroniken), sondern eigenständige Historien mit konsequenter Datierung nach islamischer Zeitrechnung⁹⁸) und überwiegend moderaten Inter-

95) LINEHAN, S. 297ff., 315ff., passim; ferner GOROSTERRATZU, GRASSOTTI (alle wie Anm. 29); FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 20), S. IXf.

96) Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 17, vgl. dazu LINEHAN (wie Anm. 29), S. 391f. – Zu den historiographischen Konzeptionen LINEHAN, Kapitel 11–12, S. 350–412; EDBURY and ROWE (wie Anm. 17), bes. S. 23–31, 65ff., 151–166.

97) SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 234f., 239–242. – Rodrigo, HA (wie Anm. 24), S. 27, 30; BARKAI (wie Anm. 25), S. 225f., zeigt, daß Rodrigo in HRH Siege der *Hispani Arabes*, der Andalusier, gegen die Almohaden »al estilo de un rito de purificación de pecados« beschreibt, so wie andere Chroniken Christensiege über Muslime bejubeln.

98) Höchstwahrscheinlich zählte WTyr in seiner verlorenen *Gesta orientaliū principum* nach Jahren der Hiġra, vgl. PRUTZ, Studien (wie Anm. 17), S. 108; MÖHRING (wie Anm. 17), S. 177f. – Rodrigo, HA (wie Anm. 24), passim: *anno Arabum, anno imperii, regni Arabum*. Bis zum Tode Mohammeds (S. 13) sind noch

pretationen, um vielleicht den anderen Teil ihrer eigenen und eben nicht unwürdigen Geschichte nicht zu verdrängen⁹⁹). Das mag auch ein Grund dafür sein, daß der Impetus des Glaubenskrieges in ihren Werken so wenig zu spüren ist, obwohl beide als politische Köpfe sehr wohl auf die Wirkung von Kreuzzugspropaganda setzten. Wilhelm von Tyrus verabscheute sogar den puren Glaubenskrieg, weil der die *leges humanitatis* mehr verletze als andere Kriege¹⁰⁰). Beide Autoren gaben den vergangenen wie den gegenwärtigen Kriegen in ihren *patriae* eher nüchtern den Charakter von begrenzten Herrschaftskonflikten, die dem Landesausbau und der territorialen Sicherheit dienten. Allerdings betraf das Konzept gemeinsamer Landesgeschichte die Muslime nur, solange sie sich in eigenen Reichen als eigene Herren gegenüber christlichen Nachbarn und Gegnern durchsetzten; von Anderen als Untertanen, von *Mudéjares*, von Muslimen unter christlicher Herrschaft, ist bei den Geschichtsschreibern zu beiden Seiten des Mittelmeers höchst selten die Rede, nicht einmal von ihnen als Missionsobjekten¹⁰¹).

5. *Die persönliche Entscheidung.* Wilhelm und Rodrigo waren Hofhistoriographen, beide offiziell durch ihre Könige beauftragt, so daß man geneigt sein könnte, wenigstens von einem hofgesellschaftlichen Konsensus zu sprechen¹⁰²). Ich möchte dennoch davon Ab-

die Jahre der christliche Ära sowie die Herrscherjahre der oströmischen Kaiser und westgotischen Könige mitangeführt.

99) LINEHAN (wie Anm. 29), S. 353, ganz konzentriert auf *Gothic revival*, drängt die von Rodrigo auch verfaßten Geschichten der anderen Iberer, von den Römern bis zu den Arabern, zu sehr an den Rand (vgl. DIAZ Y DIAZ, wie Anm. 23, S. 266f.). Sie existieren und vervollständigen, wenn auch viel schmaleren Umfangs als die HRH, das Gesamtbild, was eben in Rodrigos Absicht lag. Die HA, vielleicht als Anhang gedacht, bezieht sich und verweist mehrmals ausdrücklich auf die Gotengeschichte, vgl. z. B. S. 49, 69–71.

100) WTyr (wie Anm. 26), XIII,16, S. 606; SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 237f. Bei Rodrigo ist selbst die Schlacht von Las Navas relativ nüchtern gezeichnet, obwohl »gotische Schicksalswende« und indulgenzwürdiger Hl. Krieg gegen die Almohaden, nur werden diese hier anders als sonst und v. a. anders als die Andalusier durchgängig als Agarener oder Sarazenen bezeichnet, HRH (wie Anm. 20), VIII,5–11, S. 264–275.

101) Zur Lage der Muslime vgl. H. E. MAYER, Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem, in: *History* 63 (1978), S. 175–192, SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 261–267, und den einschlägigen Sammelband von POWELL, Muslims under Latin Rule (wie Anm. 16), v. a. mit den Arbeiten von J. F. O'CALLAGHAN, The Mudejars of Castile and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries, S. 11–56; R. I. BURNS, Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon, S. 57–102, und KEDAR, Subjected Muslims (wie Anm. 16), passim. – Ebenso wie Wilhelm von Tyrus (SCHWINGES, wie oben, S. 275–281, KEDAR, Crusade and Mission, wie Anm. 34, S. 82f.) scheint Rodrigo jede Art von Zwang und unfreiwilliger Bekehrung abzulehnen (HA, S. 46f.). Es ist möglich, wie O. Engels in der Diskussion vermutet, daß Rodrigo in den Anfängen der Überzeugungsmission steht, wie sie dann Ramon Lull vertreten hat (KEDAR, wie oben, S. 189–199), doch läßt sich das kaum belegen; Rodrigo war ähnlich wie WTyr Diplomat und Hofpolitiker, womit die Interessen der Geschichtsschreibung umschrieben sind, kein Missionar; vgl. dazu das Protokoll der Herbst-Tagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte über »Toleranz im Mittelalter«, Nr. 340, 1994, S. 49f.

102) Zu Kastilien vgl. z. B. O'CALLAGHAN (wie Anm. 101), S. 42ff.; LINEHAN (wie Anm. 29), S. 215ff. Für Jerusalem ergeben sich einige, wiederum aber sehr persönliche Anhaltspunkte, z. B. WTyr (wie Anm. 26), XIX,3, S. 867: Glaubenszweifel und Gespräche am Hofe König Amalrichs; XXI,5, S. 967: Der Gönner

stand nehmen zu generalisieren. Was diese beiden gelehrten Politiker von Anderen an Religiosität, Individualität und Rechtsgleichheit wahrnahmen und in einem inklusiven Geschichtsbild unterbringen konnten, stand so klar über der im Westen und gerade auch in Spanien weitverbreiteten *plebeia opinio*, um ein Wort Guiberts von Nogent aufzunehmen¹⁰³), daß man letztlich der persönlichen und, wie es scheint, unabhängigen Entscheidung den wichtigsten Effekt unter den Konditionen »toleranter Wahrnehmung« zubilligen muß.

Wilhelm von Tyrus freilich brachte sich mit dieser Entscheidung in ein Dilemma, das mit irdischen Mitteln nicht mehr zu lösen war, aber doch zeigt, wie weit eine sehr persönliche Wahrnehmung der Anderen gehen konnte¹⁰⁴): Eine Schlacht zwischen Jerusalem und Damaskus, beide Gegner führten sie als *bellum iustum*, tobte schon den ganzen Tag, ohne daß sich ein Sieg der einen oder anderen Seite abzeichnen wollte. Die Muslime erlitten hohe Verluste, was selbst den Christen, den späteren Siegern, furchtbar erschienen sei. Da endlich, unterstützt durch *divina clementia* griff der Apostel Paulus, der *doctor gentium* ein, nicht aber, um den Christen direkt zum Sieg zu verhelfen, sondern um die Muslime, die gerechterweise für Freiheit und Heimat gekämpft hatten und jetzt fliehen konnten, gleichsam als *protector gentium* vor der Niederlage und Vernichtung zu bewahren.

Wilhelms, Graf Raimund III. von Tripolis, habe sich eine gewisse gelehrte Bildung (*modice litteratus*) in muslimischer Gefangenschaft erworben; SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 54–62, 35 mit Anm. 72.

103) Guibert von Nogent, *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos* I,3, in: RHC Hoc 4, Paris 1879, S. 127.

104) WTyr (wie Anm. 26), XIII,18, S. 610; SCHWINGES, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 17), S. 244f.