

# *Die Kreuzfahrer, ihre muslimischen Untertanen und die heiligen Stätten des Islam*

VON HANNES MÖHRING

## I. DIE ISLAMISCHEN HEILIGTÜMER IN JERUSALEM UNTER DER HERRSCHAFT DER KREUZFAHRER

Das abendländische Islambild war entscheidend von der Ansicht bestimmt, daß rücksichtslose Gewalt, gepaart mit äußerster Grausamkeit, den Grundzug der islamischen Religion bilde und diese somit in völligem Gegensatz zur christlichen Religion der Liebe stehe. Im Abendland wußte man nicht oder wollte man nicht wahrhaben, daß die islamische Herrschaft zwar auf die politische Unterwerfung aller Menschen ziele, nicht aber auf deren religiöse Bekehrung, und daß sie nach dem Niedergang des abbasidischen Kalifats in den einzelnen islamischen Reichen durchaus verschiedene Züge tragen konnte. Dieses negative Bild rief förmlich zur Intoleranz gegenüber den Muslimen auf und war geeignet, im Kampf gegen sie alle Mittel erlaubt erscheinen zu lassen. Als Papst Urban II. den ersten Kreuzzug als Antwort auf die angebliche Verfolgung der orientalischen Christen durch die Muslime propagierte, wurde das negative Islambild auch in der abendländischen Politik wirksam<sup>1)</sup>.

Die grauenvollen Ereignisse, die auf die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099 folgten, sind hinlänglich bekannt<sup>2)</sup>: Als die Kreuzfahrer die Mauern der Stadt überwunden hatten, suchten viele Muslime ihre Zuflucht in der Aqṣā-Moschee auf dem arabisch als al-Ḥaram aš-Šarīf bezeichneten Tempelbezirk. Indem sie ein hohes Lösegeld versprachen, ergaben sie sich dem Normannen Tankred, dessen Leute sich bereits plündernd des Felsendoms bemächtigt hatten. Doch das auf der Aqṣā-Moschee aufgefllanzte Banner Tankreds bot ihnen nicht den erhofften Schutz. Mit Ausnahme des Stadtgouverneurs, seiner Truppen und einiger Juden, die zunächst noch die Zitadelle des Davidssturmes<sup>3)</sup> behaupten konnten und dann gegen die Zusicherung freien Geleits nach Askalon

1) Vgl. Hannes MÖHRING, Der andere Islam. Zum Bild vom toleranten Sultan Saladin und neuen Propheeten Schah Ismail, in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten, hg. von O. ENGELS und P. SCHREINER, Sigmaringen 1993, S. 146.

2) Vgl. Joshua PRAWER, The History of the Jews in the Latin Kingdom, Oxford 1988, S. 19–33; Steven RUNCIMAN, A History of the Crusades, Bd. 1, Cambridge 1951, S. 286f.

3) Zum Davidsturm vgl. Heribert BUSSE, The Tower of David/Miḥrāb Dāwūd. Remarks on the History of

abzogen, töteten die Kreuzfahrer im Blutrausch die meisten Bewohner Jerusalems, darunter vermutlich auch orientalische Christen, die einer Verwechslung zum Opfer fielen. Am nächsten Tag drangen einige Kreuzfahrer sogar in die Aqṣā-Moschee ein und erschlugen alle Muslime, die dort Sicherheit gesucht hatten. Den Juden, die zuvor offenbar gemeinsam mit den Muslimen die Mauern Jerusalems verteidigt hatten, erging es nicht besser. Die meisten flüchteten zu ihren Gebetsplätzen oder Synagogen, die von den Kreuzfahrern erbarungslos mitsamt den darin befindlichen Menschen in Brand gesteckt wurden. Andere wurden als Sklaven verkauft, vielfach jedoch durch Spenden auswärtiger Glaubensbrüder ausgelöst – wie übrigens auch eine Fülle hebräischer Schriften, darunter acht Tora-Rollen, welche die Kreuzfahrer bemerkenswerterweise nicht den Flammen überlassen hatten.

Juden und Muslimen war es hinfert verboten, in Jerusalem zu wohnen<sup>4)</sup>. Statt dessen siedelte Balduin I. melkitische Christen aus Transjordanien in Jerusalem an<sup>5)</sup>. Mit dieser Maßnahme konnte er den schweren Bevölkerungsverlust allerdings nicht einmal annähernd wettmachen.

Angesichts dieser Umstände, aber auch wegen der Zerstörung Santiagos und der Grabeskirche durch die Muslime etwa hundert Jahre zuvor<sup>6)</sup>, ist es erstaunlich, daß die islamischen Heiligtümer in Jerusalem, nämlich der Felsendom und die Aqṣā-Moschee, von den Kreuzfahrern nicht zerstört wurden: Kurz nach seiner Investitur machte Gottfried von Bouillon nicht nur die Grabeskirche, sondern auch den von den Kreuzfahrern als *Templum Domini* bezeichneten Felsendom zu einem Kollegiatsstift von Säkularkanonikern<sup>7)</sup>. Die Aqṣā-Moschee – *Palatium* oder *Templum Salomonis* genannt – wählte Gottfried als seine Residenz<sup>8)</sup>.

Nach der Gründung des Templerordens 1119 überließ ihm Balduin II. einen Teil der Aqṣā-Moschee als Sitz. Zehn Jahre später erhielten die Templer sie ganz<sup>9)</sup>. Trotz verschiedener Umbauten durch die Christen<sup>10)</sup> blieb die Gebetsnische (arab. miḥrāb) des Kalifen

a Sanctuary in Jerusalem in Christian and Islamic Times, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 17 (1994), S. 142–165.

4) Vgl. Joshua PRAWER, The Latin Settlement of Jerusalem, in: DERS., Crusader Institutions, Oxford 1980, S. 90, Anm. 21.

5) Vgl. Hans Eberhart MAYER, Die Kreuzfahrerherrschaft Montréal (Šōbak). Jordanien im 12. Jahrhundert (= Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins 14), Wiesbaden 1990, S. 30 und 48f.

6) Vgl. unten S. 153.

7) Es wurde später in ein reguliertes Chorherrenstift umgewandelt; vgl. Bernard HAMILTON, Rebuilding Zion: The Holy Places in Jerusalem in the Twelfth Century, in: Renaissance and Renewal in Christian History, hg. von D. BAKER (= Studies in Church History 14), Oxford 1977, S. 109, Anm. 38; Hans Eberhard MAYER, Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem (= Schriften der MGH 26), Stuttgart 1977, S. 222.

8) Vgl. HAMILTON (wie Anm. 7), S. 110. Tankred wurde von Gottfried mit 700 Mark Silber entschädigt. Im Jahre 1109 erhielt Tankred nochmals das *Templum Domini*; vgl. MAYER (wie Anm. 7), S. 225.

9) Vgl. HAMILTON (wie Anm. 7), S. 110.

10) Vgl. 'Imādaddīn al-İṣfahānī, Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin, tr. H. MASSÉ (= Documents relatifs à l'histoire des croisades 10), Paris 1972, S. 51; Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil fī t-ta'riḫ, Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux, Bd. 1, Paris 1872, S. 704.

‘Umar erhalten und zumindest bis 1173 auch sichtbar, wie sich aus dem von al-Harawī verfaßten Pilgerführer ergibt<sup>11)</sup>. Außerdem lesen wir dort von einer arabischen Inschrift an der Decke, die sogar ein Zitat aus dem Koran enthielt, ohne daß die Templer sie deswegen getilgt hätten.

Der älteste Altar des *Templum Domini* – ein Altar des hl. Nikolaus – stammt dem Bericht des Theodericus zufolge aus dem Jahre 1101<sup>12)</sup>. Fünfzehn Jahre nach der Eroberung Jerusalems und der Installierung der Kanoniker wurde im *Templum* der den Muslimen heilige Felsen mit einem Marmorfußboden bedeckt und darauf ein Chor mit Hochaltar errichtet. Erst am Osterdienstag 1141 wurde die Kirche durch den Kardinallegaten Alberich von Ostia geweiht, nachdem der Prior 1137–1138 die Abtswürde erhalten hatte<sup>13)</sup>. Während nach der Rückeroberung Jerusalems durch Saladin im Felsendom alle christlichen Inschriften, Altäre und Bildwerke weitgehend spurlos entfernt wurden<sup>14)</sup> und davon kaum mehr als die Beschreibung durch Johannes von Würzburg und Theodericus erhalten ist<sup>15)</sup>, ergibt sich aus den Berichten von al-Harawī und Wilhelm von Tyrus<sup>16)</sup>, daß unter der Herrschaft der Kreuzfahrer im Felsendom die arabischen beziehungsweise koranischen Inschriften unangetastet und sichtbar blieben – und somit wie in der Aqṣā-Moschee vielleicht auch noch in anderen von den Kreuzfahrern in Kirchen umgewandelten Moscheen. Die Kreuzfahrer begnügten sich im Felsendom damit, lateinische Inschriften anzubringen<sup>17)</sup>, die nicht etwa die arabischen verdeckten. Vor dem Hintergrund der erbitterten christlichen Polemik gegen Muḥammad und die von ihm verkündete Religion ist es erstaunlich, in der Kreuzzugsforschung bisher aber unbeachtet geblieben<sup>18)</sup>, daß die Kreuzfahrer die noch heute erhaltenen koranischen Inschriften nicht zerstörten oder übermalten, obwohl sich die ältesten von ihnen, die an der eckigen kufischen Schrift zu erkennen sind, ausgerechnet im *Templum Domini* gezielt gegen die Gottessohnschaft Jesu und gegen die Trinität richteten und den von den Christen als Verführer geschmähten Muḥammad als den Gesandten Gottes und Fürsprecher der Muslime beim jüngsten Gericht priesen<sup>19)</sup>.

11) Vgl. al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, tr. J. SOURDEL-THOMINE, Damas 1957, S. 64. Dagegen schreibt ‘Imādaddīn (wie Anm. 10), die Templer hätten vor dem miḥrāb eine Wand errichtet und ihn zum Kornspeicher gemacht. Vielleicht geschah dies erst nach dem Besuch von al-Harawī im Jahre 1173.

12) Vgl. Theodericus, in: *Peregrinatores tres. Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*, ed. R. B. C. HUYGENS (= CC Cont. Med. 139), Turnholti 1994, S. 161.

13) Vgl. MAYER (wie Anm. 7), S. 224.

14) Vgl. ‘Imādaddīn (wie Anm. 10), S. 54f.; Ibn al-Aṭīr (wie Anm. 10), S. 705f.

15) Vgl. Johannes von Würzburg (wie Anm. 12), S. 88–96; Theodericus (wie Anm. 12), S. 159–162.

16) Vgl. al-Harawī (wie Anm. 11), S. 63; Guillaume de Tyr, *Chronique I 2*, ed. R. B. C. HUYGENS (= CC Cont. Med. 63), Turnholti 1986, S. 107, außerdem Johannes von Würzburg (wie Anm. 12), S. 92f., sowie die *Descriptio locorum circa Hierusalem adjacentium*, in: Melchior DE VOGUÉ, *Les églises de la Terre Sainte*, Paris 1860, S. 426.

17) Vgl. Anm. 15.

18) Selbst BUSSE (wie Anm. 19) macht in dieser Beziehung keine Ausnahme.

19) Vgl. Heribert BUSSE, *Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem*, in: *Das Heilige*

Der umayyadische Kalif ‘Abdalmalik<sup>20)</sup> wollte mit dem Bau des Felsendoms ganz bewußt ein Gegengewicht zur Grabeskirche schaffen und ließ vier lange Inschriften deutlich sichtbar am oberen Rand der Türflügel des Ost- und des Nordtores sowie an beiden Seiten der Arkaden anbringen, die den Umlauf um den Heiligen Felsen in ein äußeres und ein inneres Ambulatorium teilen. Den muslimischen Pilgern, die den Umlauf machten und die Inschriften sahen, sollte klar werden, daß das Christentum als Religion durch den Islam überholt war. An der dem Heiligen Felsen zugewandten Seite der Arkaden steht unter anderem zu lesen: ... *Jesus, der Sohn der Maria, ist (nicht Gottes Sohn. Er ist) nur der Gesandte Gottes ... Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei) ! ... Gott ist nur ein einziger Gott ... (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben ... Es steht Gott nicht zu, sich irgendein Kind zuzulegen ... Als (einzig wahre) Religion gilt bei Gott der Islam*<sup>21)</sup>.

Sicherlich ist in der Haltung der Kreuzfahrer kein Zeichen religiöser Toleranz zu sehen, sondern ein Zeichen schier unglaublicher Ignoranz<sup>22)</sup>. Obwohl sie die arabischen In-

Land 109 (1977), S. 11–14; DERS., Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem, in: Theologische Quartalschrift 161 (1981), S. 171–176.

20) Es ist in der Forschung umstritten, ob ‘Abdalmalik selbst mit dem Bau begann bzw. ob der Felsendom im Jahre 72 (691–692 A. D.) fertiggestellt oder begonnen wurde; vgl. Heribert BUSSE, Zur Geschichte und Deutung der frühislamischen Hārambauten in Jerusalem, in: Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 107 (1991), S. 145–147. Entgegen der Angabe von BUSSE, ebd. S. 147, sieht Rotter übrigens in dem Jahr 72 das Datum des Baubeginns und nicht etwa des Abschlusses; vgl. Gernot ROTTER, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680–692) (=Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45,3), Wiesbaden 1982, S. 229f.

21) Vgl. BUSSE, Monotheismus (wie Anm. 19), S. 173f. Die ältesten Inschriften des Felsendoms enthalten mehrere, nicht zusammenhängende Koranzitate, die manchmal durch Paraphrasen koranischer Texte oder frei formulierte Passagen miteinander verbunden sind; vgl. ebd., S. 171.

22) Der ausgesprochen antichristliche Inhalt der Inschrift des ‘Abdalmalik schließt aus, daß die Kreuzfahrer sie etwa wegen ihrer ornamentalen Wirkung unangetastet gelassen hätten, wenn ihnen ihr Sinn bekannt gewesen wäre. Es kommt hinzu, daß die Inschrift sich nicht durch besondere kalligraphische Schönheit auszeichnet, sondern in der sehr nüchternen Grundform der kufischen Schrift gehalten ist, die sich nicht mit deren später entwickelten, erheblich schwerer zu lesenden floralen Formen oder anderen kalligraphisch viel ansprechenderen Schriftarten messen kann. Außerdem hätte die Tilgung oder Übermalung der Inschriften an den Arkaden den Gesamteindruck des Felsendoms kaum beeinträchtigt. Um ein Bild vom wenig ornamentalen Charakter der Inschriften des ‘Abdalmalik zu gewinnen, vgl. Melchior DE VOGUÉ, Le temple de Jérusalem, Paris 1864, S. 85 mit der sehr schönen Wiedergabe auf Tafel 21, sowie Christel KESSLER, ‘Abd al-Malik’s Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration, in: Journal of the Royal Asiatic Society (1970), S. 4–9. – Auch die kufischen Inschriften der in eine Kirche umgewandelten großen Moschee von Cordoba blieben unangetastet und wurden selbst nach der Vertreibung der Muslime aus Spanien und dem »Einbau« der Kathedrale nicht zerstört; vgl. E. LÉVI-PROVENÇAL, Inscriptions arabes d’Espagne, Leyde/Paris 1931, S. 1f. und 8–21; Manuel GÓMEZ-MORENO, El arte árabe español hasta los Almorávides. Arte mozárabe (= Ars Hispaniae 3), Madrid 1951, S. 57, 102, 104f., 107, 115–117, 120–122, 134, 138, 141, 147f., 151–154 und 164 (jeweils die Abbildungen). – Zu den im Mittelalter von den Christen vorgenommenen Veränderungen vgl. Henri STERN, Les mosaïques de la grande mosquée de Cordoue, (= Madrider Forschungen 11), Berlin 1976, S. 3; Manuel NIETO CUMPLIDO, Historia de la iglesia en Cordoba,

schriften als solche durchaus erkannten<sup>23)</sup>, war ihnen deren Inhalt offensichtlich nicht klar, ließen sie ihn sich also auch nicht etwa von Muslimen oder orientalischen Christen übersetzen. Das beste Beispiel dafür gibt Wilhelm von Tyrus<sup>24)</sup>, der unter Berufung auf die Bauinschrift<sup>25)</sup> schreibt, der Kalif 'Umar habe den Felsendom gebaut. Außerdem behauptet er, die Inschrift gebe die Daten von Baubeginn und Fertigstellung an. Tatsächlich aber nennt sie nur ein einziges Datum, nämlich das Jahr 72 der islamischen Zeitrechnung (691–692 A. D.), und bezeichnet als Bauherrn den abbasidischen Kalifen al-Ma'mūn, der den Namen des umayyadischen Kalifen 'Abdalmalik durch seinen eigenen ersetzen ließ, freilich vergaß, auch das auf 'Abdalmalikweisende Baudatum der eigenen Regierungszeit

Bd. 2, Cordoba 1991, S. 368–371. Der Fall des Felsendoms bzw. *Templum Domini* ist damit aber nicht vergleichbar, weil die Inschriften der Moschee von Cordoba keine offen gegen das Christentum gerichtete Polemik enthalten und von der Schriftform her wesentlich schwerer zu lesen sind als die Inschriften des 'Abdalmalik. – Vom 11. Jahrhundert an erfreuten sich arabische Schriftzeichen im christlichen Abendland als Mittel der Ornamentik zunehmender Beliebtheit, vgl. Kurt ERDMANN, Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse, 1953, Nr. 9), Wiesbaden 1953; Rudolf SELLHEIM, Die Madonna mit der Schahāda, in: FS Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag, hg. von E. GRÄF, Leiden 1968, S. 308–315; Martin FORSTNER, Zur Madonna mit der Šahāda, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 122 (1972), S. 102–107; F. LEEMHUIS, The Mystery of Arabic Letters on a Painting of Elisha, in: Non Nova, Sed Nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen, hg. von M. GOSMAN und J. VAN OS (= Medievalia Groningana 5), Groningen 1984, S. 175–182. Besonders bemerkenswert ist der Heiligenschein einer Madonna des Masaccio († 1428), der das islamische Glaubensbekenntnis (Es gibt keinen Gott außer Gott, Muḥammad ist der Gesandte Gottes) in Spiegelschrift enthält; vgl. SELLHEIM (wie oben). Arabische Schriftzeichen, in denen FORSTNER (wie oben) ebenfalls das islamische Glaubensbekenntnis oder Teile davon zu erkennen glaubt, weisen auch die Heiligenscheine mehrerer Madonnen des Gentile († 1427) auf. Ob Masaccio und Gentile wußten, was sie da malten, ist mit LEEMHUIS (wie oben), S. 175f., zu bezweifeln, zumal im Falle des Masaccio die Spiegelschrift dafür kein Argument bildet, denn sie wurde auch von den Muslimen selbst verwendet; vgl. Ernst KÜHNEL, Islamische Stoffe aus ägyptischen Gräbern, Berlin 1927, S. 19, Nr. 3121. Wie weit die Unkenntnis ging, zeigt ein Fresko des Giotto, in dem das Jesuskind den Namen Muḥammads auf der Brust trägt! Vgl. LEEMHUIS (wie oben), S. 176. – Bekanntlich trugen teilweise auch aus islamischen Ländern stammende Gefäße, die im Abendland als Altargerät dienten, und die Seidengewänder hoher Geistlicher, in denen diese (wie in Bremen) sogar beerdigt wurden, arabische Schriftzeichen. Es dürfte reiner Zufall sein, daß sich darunter offenbar kein Zitat aus dem Koran findet, denn man war im Abendland selbst nach der ersten lateinischen Koranübersetzung natürlich nur ausnahmsweise in der Lage, ein Koranzitat als solches zu erkennen. Hätte man diese Möglichkeit ausschließen wollen, hätte man auf Gegenstände und Stoffe mit arabischen Schriftzeichen generell verzichten müssen. Zur eigenen Verteidigung mag man darauf hingewiesen haben, daß gegen Koranzitate oder andere Texte rein zum höheren Lobe Gottes und ohne antichristliche Polemik doch nicht unbedingt etwas einzuwenden sei. Ich komme an anderer Stelle auf diese Thematik zurück.

23) Vgl. Anm. 16.

24) Ebd.

25) Sie befindet sich am Ende der langen, mehrere Koranzitate enthaltenden Inschrift der dem Heiligen Felsen abgewandten und dem äußeren Ambulatorium zugewandten Seite der Arkaden; vgl. BUSSE, Inschriften (wie Anm. 19), S. 13; DE VOGUÉ (wie Anm. 22); KESSLER (wie Anm. 22), S. 9.

anzupassen. Wenn Wilhelm auch nur das Schriftbild des Namens 'Umar und die arabischen Zahlen in ausgeschriebener Form vertraut gewesen wären, hätte er nicht einem solchen Irrtum unterliegen können. Es kommt noch hinzu, daß entgegen den von Wilhelm gemachten Angaben die für den Bau aufgebrauchten Mittel in der Inschrift keinerlei Erwähnung finden<sup>26)</sup>.

Die Tatsache, daß der Felsendom ein Bauwerk der Muslime war, nahmen die Kreuzfahrer zunächst ebenfalls nicht zur Kenntnis, und darin liegt wohl auch der Grund dafür, daß sie ihn nicht zerstörten<sup>27)</sup>. Klar war ihnen zweifellos, daß er nicht mit dem durch die Römer zerstörten Tempel Salomons identisch war, an dessen Stelle er stand. Abgesehen von mehreren reichlich unbestimmten Angaben, galten vielfach bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts hinein Constantin der Große, dessen Mutter Helena, Justinian oder Heraklius als die Erbauer<sup>28)</sup>. Diese Namen fallen auch in der »Descriptio locorum circa Hierusalem adjacentium«, deren Verfasser aber unter Berufung auf eine Inschrift<sup>29)</sup> außerdem noch einen Herrscher aus Memphis in Ägypten als möglichen Bauherrn nennt<sup>30)</sup>. Entsprechende Angaben machen Rorgo Fretellus und Johannes von Würzburg<sup>31)</sup>. Dagegen schrieb der russische Abt Daniel, der sich zwischen 1106 und 1108 in Jerusalem aufhielt: *Diese jetzige Kirche aber hat ein Ältester der Sarazenen namens Amir gebaut*<sup>32)</sup>. Und bei Sigebert von Gembloux, dessen Chronik bis zum Jahre 1111 reicht, steht zum Jahre 644 zu lesen: *Haudmar amiras templum sibi Hierusalem aedidificat ...*<sup>33)</sup>. Zumindest ein

26) Vgl. Hannes Möhring, Zu der Geschichte der orientalischen Herrscher des Wilhelm von Tyrus. Die Frage der Quellenabhängigkeiten, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 19 (1984), S. 173f.

27) Deshalb ist dieser Umstand nicht etwa als Dokumentation des Sieges und der vermeintlichen Überlegenheit des Christentums über den Islam zu interpretieren.

28) Vgl. Heribert BUSSE, Vom Felsendom zum Templum Domini, in: *Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident*, hg. von W. FISCHER und J. SCHNEIDER (= Schriften des Zentralinstituts für fränkische Landeskunde und allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg 22), Neustadt a. d. Aisch 1982, S. 24f.

29) Vermutlich ist damit eine der Inschriften gemeint, in denen von der Restaurierung des Felsendoms durch den Fatimidenkalifen az-Zāhir in den Jahren 1022 und 1027 die Rede ist. Zu deren Inhalt vgl. Guy LE STRANGE, *Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*, London 1890, S. 125.

30) Vgl. *Descriptio locorum* (wie Anm. 16).

31) Vgl. Rorgo Fretellus, *Descriptio de locis sanctis*, cap. 53, in: P. C. BOEREN, *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte. Histoire et édition du texte* (= Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afdeling letterkunde, verhandelingen nieuwe reeks 105), Amsterdam 1980, S. 32; DERS., *De locis sanctis terre Jerusalem*, in: Ebd. S. 58; Johannes von Würzburg (wie Anm. 12), S. 88.

32) Vgl. A. LESKIEN, Die Pilgerfahrt des russischen Abtes Daniel ins Heilige Land 1113–1115, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* 7 (1884), S. 29. Unklar ist dabei, ob Daniel mit Amir den Namen des Kalifen 'Umar oder lediglich den Kalifentitel amir al-mu'minīn (= Beherrscher der Gläubigen), also gänzlich unbestimmt nur irgendeinen Kalifen gemeint hat. Zur Datierung des Aufenthalts im Heiligen Land vgl. *LexMA*, Bd. 3, München/Zürich 1986, Sp. 541 s.v. Daniil igumen (Artikel von Ch. HANNICK/A. POPPE).

33) Vgl. Sigebert von Gembloux, *Chronica*, ed. L. C. BETHMANN, *MGH SS 6*, Hannoverae 1844, S. 324. Diese Nachricht könnte sich allerdings auch auf eine Vorstufe der Aqṣā-Moschee beziehen.

Teil der Wahrheit dürfte also auch den Kreuzfahrern bekannt gewesen sein, längst bevor Wilhelm von Tyrus behauptete, der Kalif 'Umar sei der Bauherr.

Indem die Kreuzfahrer mit dem Felsendom vor allem die im Tempel spielenden Episoden des Neuen Testaments verbanden, fiel es ihnen nicht schwer, das Bauwerk mit christlichem Sinngehalt zu erfüllen<sup>34</sup>). So wurde beispielsweise der von den Muslimen verehrte Fußabdruck Muḥammads an der Südwestecke des Heiligen Felsens, der angeblich bei des Propheten Himmelfahrt entstanden war, in einen Fußabdruck Jesu bei der Tempelreinigung umgedeutet<sup>35</sup>). Von besonderer Bedeutung aber war die auch den Muslimen bekannte<sup>36</sup>) Erzählung von der Aufnahme der dreijährigen Maria in die Schar der Tempeljungfrauen<sup>37</sup>). Johannes von Würzburg, der nach 1149 in Jerusalem weilte, zitiert eine sich darauf beziehende Inschrift im Inneren des *Templum Domini*, und der etwas später schreibende Theodericus bemerkt, das *Templum Domini* sei (1141) der Maria geweiht worden<sup>38</sup>). Die Bezeichnung des Felsendoms als *Templum Domini* blieb allerdings trotz der Konsekration auf die Muttergottes bestehen.

Wie andere islamische Überlieferungen, die sich auf den Tempelbezirk beziehen, so haben die Kreuzfahrer von den Muslimen offenbar auch die Lokalisierung der Legende von der Tempeljungfrau Maria übernommen, und zwar vermutlich durch die Vermittlung orientalischer Christen, auf die sich beispielsweise der 1102 in Jerusalem weilende Saewulf bei der Beschreibung des Bades und der Wiege Jesu beruft<sup>39</sup>).

Bereits für die Muslime war nämlich der Felsendom nicht zuletzt auch ein Marienheiligtum. Bei der Sinnfüllung des Tempelplatzes hatten die Muslime nicht nur an jüdische, sondern auch an christliche Traditionen angeknüpft, in deren Mittelpunkt Erzählungen aus der Kindheit Jesu standen. Im Anschluß vor allem an die apokryphen Kindheitsevangelien hatten sie teilweise bereits im Koran Aufnahme gefunden<sup>40</sup>). Hauptquelle der islamischen Marienlegende, die auf der koranischen Grundlage erweitert wurde, scheint das aus dem 2. Jahrhundert stammende Protevangelium des Jakobus zu sein.

Schon bald nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer trat das *Templum Domini* in Konkurrenz zur Grabeskirche. Als dort am Ostersonntag 1101 das Feuerwunder ausblieb, zog man in feierlicher Prozession von der Grabeskirche zum *Templum Domini* und betete dort, worauf es alsbald zu dem erhofften Ereignis in der Grabeskirche kam<sup>41</sup>). Das *Templum Domini* wurde auch in die Liturgie der kirchlichen Hochfeste ein-

34) Vgl. BUSSE (wie Anm. 28), S. 22f.

35) Vgl. ebd., S. 30. Laut 'Imādaddīn schnitten die Franken mehrere Stücke aus dem Felsen heraus und verkauften sie nach Europa; vgl. 'Imādaddīn (wie Anm. 10), S. 56.

36) Vgl. unten.

37) Vgl. dazu BUSSE (wie Anm. 28), S. 23.

38) Vgl. Johannes von Würzburg (wie Anm. 12), S. 90; Theodericus (wie Anm. 12), S. 163.

39) Vgl. BUSSE (wie Anm. 28), S. 26–29.

40) Sure 3, 33–57 und 19, 1–33. Vgl. Der Koran, tr. R. PARET, Stuttgart 1980<sup>2</sup>, S. 45–47 und 212–214; BUSSE (wie Anm. 28), S. 22.

41) Vgl. BUSSE (wie Anm. 28), S. 27 und 32.

bezogen, die bereits die Byzantiner in den der Gelegenheit angepaßten Stationskirchen gefeiert hatten, wobei die Grabeskirche Ausgangspunkt oder Ziel der Prozessionen zu den Stationskirchen war. Unter den Kreuzfahrern jedoch führte die Prozession am Palmsonntag nicht mehr vom Ölberg zur Grabeskirche, sondern durch die *Porta Aurea*<sup>42)</sup> zum *Templum Domini*, und zwar in Anlehnung an Matthäus 21, 1–17, wo von der Tempelreinigung direkt im Anschluß an den Einzug Jesu in Jerusalem berichtet wird. Speziell am *Templum Domini* wurden außerdem zwei Marienfeste gefeiert, nämlich *Mariae Lichtmeß* (*Purificatio*) am 2. Februar und die *Oblatio* beziehungsweise *Praesentatio B. Mariae Virginis* am 21. November. Es ist zugleich das Fest der *Praesentatio Jesu im Tempel*, der im Heiligtum ein eigener Altar gewidmet war. Diesem kam übrigens bei Krönungsfeierlichkeiten eine besondere Funktion zu: indem der neue König dort seine Krone niederlegte, weihte er sich Gott, so wie Jesus von seinen Eltern im Tempel Gott geweiht worden war<sup>43)</sup>.

An jenen kirchlichen Hochfesten, an denen das *Templum Domini* Stationskirche war, zelebrierte dort der Patriarch mit den Kanonikern der Grabeskirche und im Falle von dessen Abwesenheit deren Prior, also nicht etwa der Abt des *Templum*<sup>44)</sup>.

Vor diesem Hintergrund wird die äußerst negative Reaktion der christlichen Gegner Friedrichs II. eher verständlich, als der Kaiser 1229 mit Sultan al-Kāmil einen Vertrag auf zehn Jahre schloß, der das aller Befestigungswerke entkleidete Jerusalem mit Ausnahme des Tempelbezirks wieder unter christliche Kontrolle brachte<sup>45)</sup>.

Was die Muslime betrifft, so war es ihnen während der Kreuzfahrerherrschaft zwar verboten, in Jerusalem zu wohnen, aber es war ihnen erlaubt, ihre Heiligtümer zu betreten. Beispielsweise gestatteten die Templer dem mit ihnen befreundeten Emir Usāma ibn Munqid, in einem kleinen Betraum an der Seite der ehemaligen Aqṣā-Moschee zu beten, und den Felsendom, der unter islamischer Herrschaft im Unterschied zur Aqṣā-Moschee nicht etwa die Funktion einer Moschee gehabt hatte<sup>46)</sup>, besuchte Usāma gemeinsam mit

42) Zur *Porta Aurea* vgl. Myriam ROSEN-AYALON, *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf. An Iconographic Study* (= Qedem 28), Jerusalem 1989, S. 33–45. Dieses Tor wurde nur zweimal im Jahr geöffnet; vgl. Johannes von Würzburg (wie Anm. 12), S. 96; Theodericus (wie Anm. 12), S. 146 und 167.

43) Vgl. BUSSE (wie Anm. 28), S. 31; zu den Krönungsfeierlichkeiten Hans Eberhard MAYER, *Das Pontifikale von Tyrus und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem. Zugleich ein Beitrag zur Forschung über Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 21 (1967), S. 159.

44) Vgl. BUSSE (wie Anm. 28), S. 32.

45) Vgl. Norman DANIEL, *The Arabs and Medieval Europe*, London 1979<sup>2</sup>, S. 159–161; Hans L. GOTTSCHALK, *al-Malik al-Kāmil und seine Zeit. Eine Studie zur Geschichte Vorderasiens und Egyptens in der ersten Hälfte des 7./13. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1958, S. 156–158; Ernst KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927, S. 172f.; Michael A. KÖHLER, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert* (= *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Neue Folge, 12), Berlin/New York 1991, S. 364f. und 409.

46) Vgl. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Bd. 5, Leiden 1986, S. 299 s. v. *Ḳubbat al-Ṣakhra* (Artikel von O. GRABAR).

Muʿinaddīn Unur, der als Regent von Damaskus mehrere Jahre (1140–1147) mit dem Königreich Jerusalem verbündet war<sup>47)</sup>. Beide Fälle sind keineswegs als Ausnahme zu betrachten, denn auch der weder besonders mächtige noch prominente -Harawī, der sich 1173 offenbar mehrere Tage oder Wochen in Jerusalem aufhielt, besuchte den Felsendom und die Aqṣā-Moschee<sup>48)</sup>. Der Bericht des -Harawī ist in diesem Zusammenhang bisher ebensowenig beachtet worden wie derjenige des Johannes von Würzburg. Dieser schreibt, daß viele Muslime bei dem wenig mehr als 22 Schritte vom Felsendom entfernten Opferaltar der Juden zu beten pflegten, der von den Muslimen als Sonnenuhr benutzt worden sei<sup>49)</sup>. Damit scheint nicht etwa der östlich direkt neben dem Felsendom gelegene kleine Kettendom<sup>50)</sup> gemeint zu sein, der sich wie der einstige Altar des jüdischen Tempels genau in der Mitte<sup>51)</sup> des Tempelbezirks befindet, sondern entsprechend der Beschreibung des -Idrīsī eine Stelle gegenüber dem Westtor des Felsendoms<sup>52)</sup>. Da den Muslimen also nicht einmal in Jerusalem der Zutritt zu ihren Heiligtümern verboten war, konnten sie im Königreich Jerusalem wohl alle von ihnen verehrten Heiligtümer – nicht zuletzt in Hebron die Gräber Abrahams, Isaaks, Jakobs und Josephs<sup>53)</sup> – besuchen und dort vermutlich auch beten. Zumindest teilweise war dies für die Christen ein recht einträgliches Geschäft. So schreibt Saladins Sekretär ʿImdādaddīn über die von den Franken in eine Kirche umgewandelte Grabstätte Johannes' des Täufers in Sebaste, daß der Besuch nur zu bestimmten Zeiten und gegen die Gabe reicher Spenden gestattet gewesen sei<sup>54)</sup>. Ebensowenig wie bei al-Harawī<sup>55)</sup> ist davon die Rede, daß die Muslime etwa keinen Zutritt gehabt hätten. Nachweislich hat zumindest Usāma ibn Munqid̄ das Grab Johannes' des Täufers besucht<sup>56)</sup>. Es ist nicht auszuschließen, daß die Franken mancherorts kaum weniger an den muslimischen als an den christlichen Pilgern verdient haben.

47) Vgl. Usāma Ibn Munqidh, Des enseignements de la vie. Kitāb al-Iʿtibār. Souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades, tr. A. MIQUEL, Paris 1983, S. 297. Vielleicht betete Usāma bei der Gebetsnische der sog. ʿUmar-Moschee, des kleinen östlichen Anbaus der Aqṣā-Moschee.

48) Vgl. al-Harawī (wie Anm. 11), S. 62–64 und 69.

49) Vgl. Johannes von Würzburg (wie Anm. 12), S. 92.

50) Unter der Kreuzfahrerherrschaft als Jakobskirche bezeichnet; vgl. die beiden Karten in: Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968–1974, Jerusalem 1975, S. 95 und 105.

51) Vgl. David M. JACOBSON, Ideas Concerning the Plan of Herod's Temple, in: Palestine Exploration Quarterly 112 (1980), S. 36f.

52) Vgl. al-Idrīsī, Opus geographicus sive »Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant«, ed. E. CERULLI u. a., Neapoli/Romae 1970–1984, S. 360 Zeile 11f.

53) Vgl. al-Harawī (wie Anm. 11), S. 72–74; Ibn al-Qalānīsī, *Dail ta'riḥ Dimašq*, tr. R. LE TOURNEAU, Damas de 1075 à 1154, Damas 1952, S. 151.

54) Vgl. Abū Šāma, Kitāb ar-Rauḍatain fi aḥbār ad-daulatain, RHC Hist. orient., Bd. 4, Paris 1898, S. 302. Irrtümlich spricht ʿImādaddīn von Zakariyā' statt von Yaḥyā ibn Zakariyā'.

55) Vgl. al-Harawī (wie Anm. 11), S. 59f.

56) Vgl. Hartwig DERENBOURG, Ousāma ibn Mounqidh. Un émir au premier siècle des croisades (1095–1188), Première partie: Vie d'Ousāma (= Publications de l'École des langues orientales vivantes, 2<sup>e</sup> série, 12, 1) Paris 1889–1893, S. 189 und 528f.

## 2. ZUR LAGE DER MUSLIME IN DEN KREUZFAHRERSTAATEN

Bei der Frage nach der Lage der Muslime unter der Herrschaft der Kreuzfahrer, der sogenannten Franken der arabischen Quellen, sind einige grundsätzliche Bemerkungen zur Haltung der Muslime vorzuschicken: Viele von ihnen unterwarfen sich nicht der christlichen Herrschaft, sondern wanderten nach Syrien oder Ägypten aus – oder zunächst nur in die für besonders sicher gehaltenen Hafenstädte Tyrus<sup>57)</sup> und Askalon<sup>58)</sup>, die erst 1124 und 1153 von den Franken eingenommen wurden. Sie wanderten aber nicht nur deshalb aus, weil sie von den Christen dazu gezwungen worden wären<sup>59)</sup> oder ihnen jene Blutbäder wenig Gutes verhießen, welche die Europäer nicht nur in Antiochia (1098), Jerusalem (1099), Haifa (1100), Caesarea (1101), Tortosa (1102) und Beirut (1110) angerichtet hatten, sondern unter Wortbruch sogar auch in Ma'arrat an Nu'mān (1098), Akkon (1104) und Tripolis (1109)<sup>60)</sup>. Die Muslime waren nämlich vielfach der Ansicht, es sei für einen Muslim unmöglich, unter christlicher Herrschaft zu leben<sup>61)</sup>: das durch Muḥammad gegebene Beispiel des Auszugs aus dem heidnischen Mekka gebiete, eher die Heimat zu verlassen als unter christlicher Herrschaft zu leben, denn diese mache es den Muslimen unmöglich, ihren religiösen Verpflichtungen nachzukommen, und setze sie zudem der Gefahr der Apostasie aus<sup>62)</sup>.

Nur ein Jurist ist bekannt, der anders urteilte, nämlich der 1141 im heutigen Tunesien gestorbene -Māzarī, dessen Eltern aus Sizilien stammten<sup>63)</sup>. Auch um dadurch die erhoffte Rückeroberung des Landes zu erleichtern, hielt al-Māzarī es für erlaubt, unter einem ungläubigen Herrscher zu leben und dessen Befehlen zu gehorchen, solange das islamische Recht gültig bleibe<sup>64)</sup>. al-Māzarī gestand dem nicht-muslimischen Herrscher sogar die Er-

57) Vgl. Guillaume de Tyr (wie Anm. 16), XIII 5, S. 592.

58) Vgl. Hadia DAJANI-SHAKEEL, Displacements of the Palestinians during the Crusades, in: *The Muslim World* 68 (1978), S. 167f. Die Ausführungen S. 163–166 enthalten viele Fehler, da die Angaben häufig nicht den genannten Quellen entsprechen.

59) Wie beispielsweise Kedar glaubt, vgl. Benjamin Z. KEDAR, *The Subjected Muslims of the Frankish Levant*, in: *Muslims under Latin Rule 1100–1300*, hg. von J. M. POWELL, Princeton (New Jersey) 1990, S. 146; vgl. dazu unten S. 145 die Bemerkungen über die Kapitulation von Haifa.

60) Zu den genannten Städten sind die Quellenbelege bei KÖHLER (wie Anm. 45), S. 102–104, zu finden.

61) Vgl. auch Ibn Jobair, *Voyages*, tr. M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES (= *Documents relatifs à l'histoire des croisades* 4–7), Paris 1949–1965, S. 359.

62) Vgl. Bernard LEWIS, *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991, S. 175f.; Ḥusain MU'NIS, »Asnā al-matāğir fi bayān aḥkām man ġalaba 'alā watanihi an-našāra wa-lam yuhāğir« li Abi l-'Abbās Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Muḥammad at-Tilimsānī al-Wanšārīšī, in: *Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid* 5 (1957), S. 129–191 und 273–275 (spanisches Résumé); Abdel-Magid TURKI, *Consultation juridique d' al-imām al-Māzarī sur le cas des musulmans vivants en Sicile sous l'autorité des Normands*, in: *Mélanges de l'Université St. Joseph* 50,2 (1984), S. 695; Joseph DRORY, *Ḥanbalīs of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in: *Asian and African Studies* 22 (1988), S. 96.

63) Vgl. TURKI (wie Anm. 62), S. 692.

64) In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß es auf Sizilien trotz der von Friedrich II. veran-

nennung von Qāḍīs zu<sup>65</sup>). Er berief sich dabei auf den Grundsatz der Notwendigkeit (arab. *ḍarūra*), dessen sich muslimische Juristen häufig bedienten, um eigentlich Unannehmbares annehmbar zu machen. Letztlich beruhte diese Anerkennung eines ungläubigen Herrschers auf der Argumentation früherer Juristen, daß ein muslimischer Usurpator die Unrechtmäßigkeit seiner Machtergreifung durch gerechte Machtausübung wettmachen könne<sup>66</sup>).

Was die Lage der in den Kreuzfahrerstaaten verbliebenen Muslime betrifft, so ergeben die darüber in den Quellen zu findenden Angaben ein äußerst lückenhaftes Bild: Nur im Falle der nordsyrischen Hafenstadt Ḡabala lesen wir von einem Qāḍī<sup>67</sup>), und lediglich in Tyrus und Nablus sind Moscheen nachzuweisen. Ibn Ḡubair, der 1184 auf der Rückkehr von seiner Pilgerfahrt nach Mekka die Städte Tyrus und Akkon besuchte, um von dort die Seereise in die andalusische Heimat anzutreten, berichtet in seiner Reisebeschreibung, daß er in einer der den Muslimen von Tyrus verbliebenen Moschee Ruhe gefunden habe<sup>68</sup>). Leider gibt Ibn Ḡubair nicht an, ob den Muslimen in Tyrus wie ihren Glaubensbrüdern im normannischen Sizilien<sup>69</sup>) auch der Gebetsruf erlaubt war.

Im Falle von Nablus schreibt Saladins Sekretär 'Imādaddīn<sup>70</sup>), die Franken hätten in der Stadt selbst und in deren Umland keine einzige der den Muslimen durch ihre Religion gegebenen Vorschriften geändert. Wenn er an anderer Stelle behauptet<sup>71</sup>), nach der Einnahme von Nablus durch Saladins Truppen sei dort endlich wieder der Gebetsruf zu hören gewesen, so ist dies demnach wohl bloße Rhetorik. Jedenfalls hatten die Muslime in Nablus unter der Kreuzfahrerherrschaft mehr als eine Moschee. Dies ergibt sich aus einer von Diyā'addīn al-Maqdisī († 1245) in seinem biographischen Lexikon berichteten Episode, in der von der westlichen Moschee in Nablus die Rede ist<sup>72</sup>), was voraussetzt, daß es im Osten, Norden oder Süden mindestens eine weitere Moschee gab.

laßten Deportation nach Lucera auch später noch heimliche Muslime gab; vgl. Louis CARDAILLAC, *El problema morisco en Sicilia*, in: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981), S. 638–644.

65) Vgl. TURKI (wie Anm. 62), S. 701–704 (ed.) und 697–700 (tr.).

66) Vgl. LEWIS (wie Anm. 62), S. 172 und 177.

67) Vgl. unten S. 141.

68) Vgl. Ibn Jobair (wie Anm. 61), S. 358f.

69) Vgl. ebd., S. 389.

70) Vgl. D. S. RICHARDS, *A Text of 'Imād ad-Dīn on the 12<sup>th</sup> Century Frankish-Muslim Relations*, in: *Arabica* 25 (1978), S. 203.

71) Vgl. 'Imādaddīn (wie Anm. 19), S. 36.

72) Vgl. Benjamin Z. KEDAR, *Some New Sources on Palestinian Muslims before and during the Crusades*, in: *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert*, hg. von H. E. MAYER (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 37), München 1997, S. 135. Von dem biographischen Lexikon des Diyā'addīn al-Maqdisī (*Karāmāt mašāyih al-arḍ al-muqaddasa*) ist nur ein noch unediertes Fragment erhalten; vgl. dazu Daniella TALMON HELLER, *The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Century Jabal Nablus and Jabal Qasyūn*, in: *Studia Islamica* 79 (1994), S. 104 Anm. 5.

Die Verhältnisse in Tyrus und Nablus berechtigen keineswegs zu der Annahme, es habe in allen Städten der Kreuzfahrerstaaten Moscheen gegeben. Dagegen spricht schon, daß Ibn Ğubair im Falle Akkons schreibt, die Moscheen seien zu Kirchen geworden, aber für die auswärtigen Muslime bestehe in der ehemaligen Hauptmoschee die Möglichkeit zum Gebet. Außerdem erwähnt Ibn Ğubair im Osten von Akkon die in eine Kirche verwandelte Moschee von 'Ain al-Baqar, in der den Muslimen ebenfalls erlaubt war, bei ihrer alten Gebetsnische zu beten<sup>73</sup>).

Das Fehlen von Moscheen in Akkon erklärt sich allerdings nicht unbedingt durch deren Verbot, sondern vielleicht auch dadurch, daß nach dem Blutbad von 1104, das die Genuesen unter Bruch der Kapitulationsbedingungen anrichteten<sup>74</sup>), außer muslimischen Sklaven<sup>75</sup>) kaum noch ein Muslim in Akkon geblieben sein mag<sup>76</sup>). Ähnliches könnte für andere Städte gelten. Nicht nur in Jerusalem lebten keine Muslime, sondern auch in Bethlehem, das allerdings bereits bei der Einnahme durch die Kreuzfahrer rein christlich war<sup>77</sup>). Mit Sicherheit hat außerdem Karak in Transjordanien nur wenige oder gar keine muslimischen Bewohner gehabt<sup>78</sup>).

Im Falle der Städte Baisān, Jaffa, Ramla, Tiberias (alle 1099), Artāḥ (1105), Bālis und Manbiğ (beide 1110) wissen wir, daß die muslimische Bevölkerung beim Anmarsch der Kreuzfahrer floh, im Falle der gegen freien Abzug kapitulierenden Städte Arsūf (1101), Akkon (1104), Tyrus (1124) und Askalon (1153) scheinen alle Muslime, die dazu in der Lage waren, ausgewandert zu sein, und im Falle der im Sturm eroberten Städte wurden die Muslime entweder vertrieben wie in Hebron (1099) oder wie in Ma'arrat an-Nu'mān (1098), Haifa (1100), Caesarea (1101) und Tortosa (1102) getötet oder versklavt, wenn ihnen im letzten Augenblick nicht noch die Flucht gelang<sup>79</sup>).

Es ist fraglich, ob in die genannten Städte wenigstens ein Teil der Muslime zurückkehrte, in ihnen außer Sklaven also auch freie Muslime lebten. Belegen läßt sich dies nur für Tyrus<sup>80</sup>), doch ist in diesem Zusammenhang auch zu beachten, daß in Beirut und Ğubail zur Zeit der Rückeroberung durch Saladin überwiegend Muslime wohnten<sup>81</sup>), obwohl die

73) Vgl. Ibn Jobair (wie Anm. 61), S. 355f.; dazu al-Harawī (wie Anm. 11), S. 57. Die Angabe von RUNCIMAN (wie Anm. 2), Bd. 2, Cambridge 1952, S. 88, Balduin I. habe den Muslimen in Akkon eine Moschee zugestanden, läßt sich nicht belegen.

74) Vgl. KÖHLER (wie Anm. 45), S. 103f.

75) 'Imādaddīn erwähnt, daß Saladin bei der Einnahme Akkons 1187 etwa 4000 muslimische Gefangene befreit habe; vgl. Abū Šāma (wie Anm. 54), S. 293.

76) Diese Möglichkeit schließt auch Hans Eberhard MAYER, *Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem*, in: *History* 63 (1978), S. 186 Anm. 43, nicht aus.

77) Vgl. RUNCIMAN (wie Anm. 2), S. 277.

78) Vgl. MAYER (wie Anm. 5), S. 123f.

79) Vgl. Anm. 60.

80) Vgl. unten S. 141.

81) Vgl. Abū Šāma (wie Anm. 54), S. 309.

Kreuzfahrer die Muslime von Ğubail 1104 unter Bruch des geschlossenen Sicherheitsvertrages<sup>82)</sup> ausgeplündert und unter denen von Beirut 1110 ein Blutbad angerichtet hatten<sup>83)</sup>.

Wie Tyrus und Nablus im Königreich Jerusalem, so könnte die nordsyrische Hafenstadt Ğabala im Fürstentum Antiochia eine Sonderstellung eingenommen haben, denn nur dort läßt sich die Existenz eines Qāḍī belegen: Es heißt, der Qāḍī von Ğabala, ein gewisser Maṣṣūr ibn Nabil, habe Saladin im Jahre 1188 zur kampflosen Einnahme der Stadt verholfen<sup>84)</sup>. Leider ergibt sich aus dieser Nachricht nicht, ob den Muslimen von Ğabala bereits bei der Übergabe der Stadt an den Normannen Tankred im Jahre 1108 ein eigener Richter zugestanden wurde. Immerhin aber darf mit Kedar<sup>85)</sup> ganz allgemein vermutet werden, daß die in den Kreuzfahrerstaaten lebenden Muslime untereinander bestehende Streitigkeiten nach eigenem Recht regelten.

In den bisherigen Spezialuntersuchungen ist übersehen worden, daß es im Königreich Jerusalem neben sunnitischen vermutlich auch schiitische Muslime gab. Laut al-Muqaddasī<sup>86)</sup> war Ende des 10. Jahrhunderts in Tiberias die Gesamtheit der Einwohner schiitisch, in 'Ammān die Mehrheit sowie in Nablus und Qadas die Hälfte – also wohl immerhin noch die Mehrheit der Muslime. Diese Angaben sind durch den Bericht des Naṣīr-i Ḥusrau<sup>87)</sup> über seine Mitte des 11. Jahrhunderts unternommene Reise zu ergänzen, demzufolge Schiiten in der Umgebung von Tiberias lebten und in Tyrus die Mehrheit der Bevölkerung bildeten. Es ist anzunehmen, daß sich an dieser Verteilung der Konfessionen bis zur Ankunft der Kreuzfahrer wenig veränderte und die Schiiten danach ebensowenig wie die Sunniten allesamt ihre Heimat verließen, zumal sie nicht die Christen, sondern die Sunniten als ihre Hauptgegner betrachteten, wie an ihrer Einstellung zum Ğihād zu erkennen ist<sup>88)</sup>.

Von besonderem Interesse sind in dieser Hinsicht die Verhältnisse in Tyrus, wohin laut Ibn Ğubair<sup>89)</sup> viele Muslime zurückkehrten, die 1124 bei der Einnahme der Stadt durch die Franken wohl nach Ägypten emigriert waren. Vermutlich handelte es sich dabei überwiegend um Schiiten, da diese vor 1124 die Mehrheit der Einwohner von Tyrus gebildet hatten. Trifft dies zu, dann lag der Grund für ihre Rückkehr wahrscheinlich nicht nur in dem von Ibn Ğubair angegebenen Heimweh, sondern auch darin, daß sie in Ägypten nicht unter sunnitischer Herrschaft leben wollten, nachdem Saladin 1171 das fatimidische Kalifat ge-

82) Vgl. KÖHLER (wie Anm. 45), S. 103.

83) Vgl. RUNCIMAN (wie Anm. 2), Bd. 2, Cambridge 1952, S. 92.

84) Vgl. KEDAR (wie Anm. 59), S. 141f.

85) Ebd., S. 163f.

86) al-Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm* (La meilleure répartition pour la connaissance des provinces), tr. A. MIQUEL, Damas 1963, S. 216.

87) Vgl. Charles SCHEFER, *Sefernameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau* (= École des langues orientales. Publications 2<sup>e</sup> série, 1), Paris 1881, S. 47 und 59.

88) Vgl. Etan KOHLBERG, *The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of jihād*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126 (1976), S. 69f; Werner SCHWARTZ, *Ğihād unter Muslimen* (= Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie 27,6,2), Wiesbaden 1980, S. 31f.

89) Ibn Jobair (wie Anm. 61), S. 359.

stürzt hatte. Es kommt hinzu, daß sich aus der Anwesenheit von Schiiten in Tyrus am einfachsten die für einen lateinischen Christen ungewöhnlich guten Informationen über die Schia erklären, die Wilhelm von Tyrus liefert<sup>90</sup>). Leider ist nichts über die Lage der Muslime von Tyrus während der Belagerung von 1187 durch Saladin bekannt, als Tyrus unter dem Oberbefehl Konrads von Montferrat die einzige den Christen noch verbliebene Stadt des Königreichs Jerusalems war. Es liegt nahe zu vermuten, daß sie nach der Ankunft der vielen christlichen Flüchtlinge<sup>91</sup>) – freiwillig oder gezwungenermaßen – die Stadt verließen.

Gerade in denjenigen Städten des Königreichs Jerusalem also, in denen es mit Sicherheit Moscheen gab – nämlich in Tyrus und in Nablus – lebten höchstwahrscheinlich Schiiten, die unter den dortigen Muslimen vielleicht sogar die Mehrheit bildeten. Möglicherweise liegt darin der Grund für die Existenz mehrerer Moscheen in einer Stadt, möglicherweise aber auch kamen die Franken den Schiiten in der Frage der Religionsausübung stärker entgegen als den Sunniten, denn Wilhelm von Tyrus schreibt, die Lehre der Schia stehe dem Christentum näher als diejenige der Sunna<sup>92</sup>), und er behauptet außerdem, die (von der Schia abgespaltenen) Assassinen hätten sich 1173 zum Christentum bekehren wollen<sup>93</sup>). Nicht zuletzt war es ja auch ein Gebot der politischen Vernunft, die Schiiten besser als die Sunniten zu behandeln, um auf diese Weise zusätzliche Zwietracht unter den Muslimen zu säen.

Was nun läßt sich zur Lage der Muslime auf dem Land sagen? Wie das Beispiel der Kapitulation von Sidon im Jahre 1110 zeigt, hinderten die Franken die nach Sidon geflohenen muslimischen Bauern an der Auswanderung<sup>94</sup>). Je mehr das von den Franken beherrschte Territorium an Geschlossenheit gewann und mit einem Netz von Burgen<sup>95</sup>) überzogen wurde, desto geringer wurde zweifellos für die Muslime auf dem Lande die Möglichkeit, die Flucht zu ergreifen. Es kommt hinzu, daß der Entschluß zur Auswanderung einem Bauern wohl schwerer fiel als einem Städter<sup>96</sup>), wenn er eigenes Land besaß, das er hätte aufgeben müssen, obwohl es seine Existenzgrundlage bildete.

Im Gegensatz zum Fürstentum Antiochia und zur Grafschaft Edessa, wo die christliche Bevölkerung ganz allgemein überwog, scheinen im Königreich Jerusalem die Muslime

90) Vgl. Guillaume de Tyr (wie Anm. 16), XIX 20–22 (= CC Cont. Med. 63 A), S. 889–892.

91) Vgl. Hannes MÖHRING, Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen (= Frankfurter Historische Abhandlungen 21), Wiesbaden 1980, S. 50–56.

92) Vgl. Guillaume de Tyr (wie Anm. 16), I 4, S. 109f.

93) Vgl. ebd., XX 29 (= CC Cont. Med. 63 A), S. 953f.

94) Aus Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* (1095–1127) II 54, ed. H. HAGENMEYER, Heidelberg 1913, S. 548, folgt, daß die militärische Besatzung abziehen durfte, während die aus der Umgebung nach Sidon geflohenen Bauern bleiben mußten, um das umliegende Land zu bewirtschaften; vgl. MAYER (wie Anm. 76), S. 180f.

95) Zu deren genereller Bedeutung vgl. R. C. SMAIL, *Crusading Warfare* (1097–1193) (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series 3), Cambridge 1956, S. 60–62 und 204–215.

96) Dies meint auch KEDAR (wie Anm. 59), S. 170f.

die Mehrheit der ländlichen Bevölkerung gebildet zu haben<sup>97)</sup>, wobei unter ihnen ein hoher Anteil von Sklaven zu vermuten ist<sup>98)</sup>. Die Dörfer zwischen Tibnīn und Akkon sowie im Umland von Nablus waren rein muslimisch<sup>99)</sup>, während die Muslime in der Umgebung von Jerusalem gegenüber den orientalischen Christen offenbar eine verschwindende Minderheit bildeten<sup>100)</sup>. Es ist zu vermuten, daß viele Dörfer entweder rein muslimisch oder rein christlich waren und daß die Muslime wegen dieser Abgeschlossenheit in ihrer Religionsausübung ungestört blieben.

Im Falle des Umlandes von Nablus findet sich diese Vermutung dadurch bestätigt, daß ʿImādaddīn schreibt<sup>101)</sup>, die Franken hätten dort keine einzige der den Muslimen durch ihre Religion gegebenen Vorschriften geändert.

Mitte des 12. Jahrhunderts ist es jedoch gerade in den muslimischen Dörfern südwestlich von Nablus zu Unruhen gekommen<sup>102)</sup>: In der Ortschaft Ġammāʿil pflegte damals der Rechtsgelehrte Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāma, ein Vertreter der ḥanbalitischen Schule, die Freitagspredigt zu halten, zu der auch viele Muslime aus den umliegenden Dörfern kamen. Dieser Umstand – vielleicht aber auch die Predigten selbst, über deren Inhalt wir nichts wissen<sup>103)</sup> – erregte das Mißfallen des Grundherrn<sup>104)</sup>. Hatte er bereits vorher den Muslimen eine viermal höhere Kopfsteuer als normal auferlegt und zudem als Strafe das Abschlagen der Füße eingeführt, so sah er nun die Bauern durch den Besuch der Freitagspredigt unnötig von der Arbeit abgehalten, und er beschloß, den Rechtsgelehrten töten zu lassen. Dieser konnte jedoch nach Damaskus entkommen. Gegen den Widerstand muslimischer Nachbarn gelang auch seiner Familie die Flucht. Andere seiner ehemaligen Zuhörer verließen ebenfalls heimlich ihre Heimat, weil die freie Religionsausübung nicht mehr gewährleistet war. Insgesamt handelt es sich um 155 namentlich bekannte Personen aus Ġammāʿil und acht anderen Dörfern im Umland von Nablus<sup>105)</sup>.

97) Vgl. ebd., S. 148f.

98) Vgl. ebd., S. 152f.

99) Vgl. Ibn Jobair (wie Anm. 61), S. 353; ʿImādaddīn (wie Anm. 10), S. 36. Zur Lage der Muslime im Umland von Nablus vgl. unten.

100) Vgl. KEDAR (wie Anm. 59), S. 149.

101) Vgl. Anm. 70.

102) Zum folgenden vgl. Ibn Ṭulūn aṣ-Ṣāliḥī, *al-Qalāʿid al-ḡauharīya fī taʿrīḥ aṣ-Ṣāliḥīya*, ed. Muḥammad Aḥmad DUHMĀN, Bd. 1, Dimašq 1980, S. 67–78. Dazu Emmanuel SIVAN, *Réfugiés syro-palestiniens au temps des croisades*, in: *Revue des Etudes Islamiques* 35 (1967), S. 137–139; DRORY (wie Anm. 62).

103) Vielleicht propagierte der Rechtsgelehrte weniger den Auszug der Muslime aus dem Königreich Jerusalem – wie SIVAN (wie Anm. 102), S. 138, und MAYER (wie Anm. 76), S. 184, annehmen – als den aktiven oder passiven Widerstand gegen die Herrschaft der Franken.

104) Er ist wohl mit Balduin von Ibelin zu identifizieren; vgl. SIVAN (wie Anm. 102), S. 138, Anm. 3.

105) Vgl. die Aufstellung bei DRORY (wie Anm. 62), S. 108–112, und ergänzend dazu Benjamin Z. KEDAR und Muḥammad AL-ḤAJJŪJ, *Muslim Villagers of the Frankish Kingdom of Jerusalem. Some Demographic and Onomastic Data*, in: *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen* (= *Res Orientales* 6), Bures-sur-Yvette 1994, S. 148, Anm. 11.

Auch im übrigen Königreich Jerusalem scheinen die muslimischen Bauern ein hartes Leben geführt zu haben. Wie Ibn Ğubair betont, waren aber die von ihnen zu zahlenden Steuern nicht so hoch wie diejenigen ihrer Glaubensbrüder unter islamischer Herrschaft<sup>106</sup>). Von der Härte bäuerlichen Lebens auf islamischer Seite zeugen die Unruhen der unter hohen Abgaben leidenden Bauern im Gebiet von Damaskus, die 1192 zu Blutvergießen führten und von Saladins Ratgeber al-Qāḍī al-Fāḍil im Zusammenhang mit der leeren Staatskasse als Problem von größter Wichtigkeit betrachtet wurden<sup>107</sup>). Interessanterweise beschwerten sich bei Saladin nach dem Ende des Dritten Kreuzzuges im Herbst 1192 sogar die Muslime des 1187 von ihm zurückeroberten Nablus über verschiedene Mißstände<sup>108</sup>).

Mehrfach ist von Aufständen der muslimischen Bevölkerung in den Kreuzfahrerstaaten zu lesen: Als im Jahre 1113 Mandūd von Mosul und Tuġtikīn von Damaskus ins Königreich Jerusalem eingefallen waren und Balduin I. südlich des See Genezareth eine Niederlage beigebracht hatten, wurden sie bei der folgenden Eroberung von Baisān und Nablus durch die einheimischen Muslime unterstützt<sup>109</sup>). Ein anderer Aufstand ging von diesen selbst aus. Er ereignete sich 1144 ganz im Süden des Königreiches Jerusalem, als sich die Muslime in Wādī Mūsā mit Hilfe herbeigerufener »Türken« – wie Wilhelm von Tyrus schreibt – der dortigen Festung bemächtigten und die Besatzung töteten. Nur mit Mühe erreichte der noch jugendliche Balduin III. ihre Kapitulation gegen Garantie ihres Lebens und freien Abzug der »Türken«<sup>110</sup>). Zu Aufständen kam es auch im Fürstentum Antiochia, als dort in den 30er und 80er Jahren des 12. Jahrhunderts östlich der Hafenstadt Ğabala die sektiererischen Nuṣairīs rebellierten<sup>111</sup>). Im übrigen wurde natürlich Saladins Siegeszug der Jahre 1187 und 1188 von den einheimischen Muslimen unterstützt<sup>112</sup>).

Zweifellos aber empfanden bei weitem nicht alle in den Kreuzfahrerstaaten gebliebenen Muslime die Herrschaft der Franken als kaum zu ertragendes Joch. Dies zeigt ihre Trauer beim Tode Balduins III. im Jahre 1163. Es heißt, sie seien von den Bergen herabgekommen, um ihm die letzte Ehre zu erweisen, als sein Leichnam von Beirut nach Jerusalem gebracht wurde<sup>113</sup>). Welchen Umständen Balduin dieses Ansehen verdankte, entzieht sich leider unserer Kenntnis.

106) Vgl. Ibn Jobair (wie Anm. 61), S. 352f. Dazu MAYER (wie Anm. 76), S. 177–179, und KEDAR (wie Anm. 59), S. 167–170.

107) Vgl. Abū Šāma (wie Anm. 54), RHC Hist. orient., Bd. 5, Paris 1906, S. 84.

108) Vgl. ebd., S. 87.

109) Vgl. Joshua PRAWER, Histoire du royaume latin de Jérusalem, Bd. 1, Paris 1969, S. 292f.

110) Vgl. Guillaume de Tyr (wie Anm. 16), XVI 6 (= CC Cont. Med. 63 A), S. 721f. Dazu MAYER (wie Anm. 5), S. 129.

111) Vgl. Claude CAHEN, La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris 1940, S. 353 und 428.

112) Vgl. KEDAR (wie Anm. 59), S. 155.

113) Vgl. Guillaume de Tyr (wie Anm. 16), XVIII 34, S. 860. Ähnliches berichtet Fulcher von Chartres (wie Anm. 94), II 64, S. 613, zum Tode Balduins I. im Jahre 1118.

Nach dem Blutvergießen in den bis zum Jahre 1110 eroberten Städten kam es in den Kreuzfahrerstaaten zu keinen weiteren Verfolgungen von Muslimen oder Juden<sup>114)</sup> und auch nicht zum Versuch gewaltsamer Bekehrungen. Über die im Jahre 1100 mit einem Massaker endende Eroberung von Haifa wissen wir, daß die Kreuzfahrer die Muslime vor die von diesen abgelehnte Alternative zu stellen versuchten, entweder das Christentum anzunehmen und dadurch ihren Besitz sowie alle Rechte zu behalten oder aber weiterhin dem Islam anzuhängen und allen Besitz zu verlieren, wobei es den Muslimen freistehen sollte, auszuwandern oder sich der Herrschaft der Kreuzfahrer zu unterwerfen<sup>115)</sup>. Ob die Kreuzfahrer auch die Muslime anderer Städte vor eine derartige Alternative stellten, bleibt unklar<sup>116)</sup>.

Es kam durchaus vor, daß sich in den Kreuzfahrerstaaten ansässige Muslime freiwillig zum Christentum bekehrten. So pilgerten nicht nur Christen zur Kathedrale von Tortosa – der angeblich ältesten der Jungfrau Maria geweihten Kirche überhaupt – sondern auch wundergläubige Muslime, die dort ihre Söhne taufen ließen, damit sie lange lebten oder ihre Gesundheit wiedererlangten<sup>117)</sup>. Vor allem aber wollten sich muslimische Sklaven bekehren, die dadurch die Freiheit zu erhalten hofften und wohl kaum religiös motiviert waren. Die meisten christlichen Herren widersetzten sich denn auch dem Wunsch ihrer Sklaven, getauft zu werden. In einer assise wurde festgesetzt, daß ein seinem Herrn entfloherner und anderswo im Königreich Jerusalem getaufter Sklave nicht die Freiheit erhalten sollte<sup>118)</sup>.

Im Gegensatz zu Sizilien spielten die bekehrten Muslime auf der politischen oder militärischen Ebene ebensowenig eine Rolle wie die politisch rechtlosen<sup>119)</sup> Muslime, die ihrer Religion treu blieben. Da sie zumindest dadurch – etwa als vermeintliche oder tatsächliche Kollaborateure islamischer Mächte – nicht den Haß der christlichen Bevölkerung auf sich ziehen konnten, erklärt sich wohl zu einem guten Teil, warum es in den Kreuzfahrerstaaten nach 1110 zu keinen Gewaltausbrüchen der Christen kam, die sich gegen Muslime richteten. Nicht weniger wichtige Gründe liegen vermutlich darin, daß die aus Europa stammenden Christen der Kreuzfahrerstaaten nicht die Mehrheit der Bevöl-

114) Im 13. Jahrhundert besaß Akkon sogar eine auch kulturell blühende jüdische Gemeinde, die viele Juden aus Europa anzog; vgl. PRAWER (wie Anm. 2), S. 107, 128–168 und 266–291.

115) Vgl. KEDAR (wie Anm. 59), S. 146.

116) KEDAR, ebd., S. 146f., nimmt an, daß den Muslimen im Königreich Jerusalem erst 1110 bei der Einnahme von Sidon die Wahl gelassen wurde, auszuwandern oder ohne Konversion zum Christentum in der Heimatstadt zu bleiben. Dagegen sieht Köhler (wie Anm. 45), S. 103, keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den im Jahre 1100 der Stadt Haifa gebotenen Bedingungen und dem 1110 mit Sidon getroffenen Abkommen.

117) Vgl. Camille ENLART, *Les monuments des croisés dans le royaume de Jérusalem. Architecture religieuse et civile*, Bd. 2 (= Bibliothèque archéologique et historique 8), Paris 1928, S. 403, Anm. 2.

118) Vgl. Benjamin Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton (New Jersey) 1984, S. 74–85.

119) Vgl. KEDAR (wie Anm. 59), S. 165.

kerung bildeten und daß die Kreuzfahrerstaaten an einem Bevölkerungs- beziehungsweise Arbeitskräftemangel litten.

### 3. DIE HALTUNG DER FRANKEN GEGENÜBER DEN MEKKAPILGERN

So wenig eindeutig die Antwort auf die Frage ausfällt, ob die Muslime unter der Herrschaft der Franken in allen von ihnen bewohnten Städten eine Moschee und einen Qāḍī behielten, so überraschend klar, bisher jedoch noch nicht erkannt, ist die Haltung der Franken gegenüber den nach Mekka ziehenden Pilgerkarawanen der Muslime. Ich nehme das Ergebnis gleich vorweg: Während wir in den Quellen mehrfach von Überfällen der Franken auf »normale« Handelskarawanen lesen, ist kein einziger Überfall auf eine Pilgerkarawane bekannt. Dies scheint kein Zufall. Offensichtlich kam es den Kreuzfahrern nicht darauf an, den Zug der muslimischen Pilger aus religiösen Gründen zu behindern oder gar völlig zu unterbinden.

Doch der Reihe nach! Die Könige von Jerusalem und die Barone von Transjordanien haben sich nach Kräften bemüht, die drei sich unweit der nördlichen Spitze des Golfes von 'Aqaba treffenden Verkehrswege zwischen Damaskus und Mekka, Damaskus und Kairo sowie Kairo und Mekka zu kontrollieren und mit Abgaben zu belegen<sup>120</sup>). Bereits im Jahre 1115 begann König Balduin I. jene gewaltige Festung südlich des Toten Meeres und 32 km nördlich von Petra zu erbauen, die er *Mons Regalis* nannte und die als Montréal oder Šaubak bekannt ist<sup>121</sup>). Damit nicht genug, stieß Balduin I. 1116 bis nach Aila am Golf von 'Aqaba vor. Die Festung auf der sogenannten Pharaoneninsel bei Aila aber wurde erst nach 1131 erbaut, bevor sie zur Jahreswende 1170–1171 durch Saladin von Ägypten aus erobert wurde<sup>122</sup>).

Nach 1127, vielleicht aber bereits vor 1131, entstand die bei Petra gelegene Burg von Wādī Mūsā, die erst 1144 in den Quellen – das heißt bei Wilhelm von Tyrus<sup>123</sup>) – nachweisbar ist<sup>124</sup>).

1142 begannen die Franken 18 km östlich des Toten Meeres mit dem Bau der mächtigen Festung Karak. War zunächst Edom von Montréal aus der fränkischen Herrschaft unterworfen worden, so nun auch Moab von Karak aus<sup>125</sup>).

120) Vgl. Albert von Aachen, *Historia Hierosolymitana* XII 21, RHC Hist. occident., Bd. 4, Paris 1879, S. 702; MAYER (wie Anm. 5), S. 47, 64, 91 und 199–203.

121) Vgl. ebd., S. 38–42.

122) Vgl. ebd., S. 50–62; Malcom Cameron LYONS und D. E. P. JACKSON, *Saladin. The Politics of the Holy War* (= University of Cambridge Oriental Publications 30), Cambridge 1982, S. 43f.; Andrew S. EHRENKREUTZ, *Saladin*, Albany (New York) 1972, S. 83f.

123) Guillaume de Tyr (wie Anm. 16), XVI 6 (= CC Cont. Med. 63 A), S. 721f.

124) Vgl. MAYER (wie Anm. 5), S. 129f.

125) Vgl. ebd., S. 49 und 115f.

Militärisch gesehen, schützten die genannten Burgen das Königreich Jerusalem gegen Angriffe aus Ägypten. Ihre strategische Bedeutung wuchs noch, als Ägypten und Syrien zunächst durch Nūraddīn und dann durch Saladin unter einer Herrschaft vereinigt wurden, denn sie kontrollierten den für ein islamisches Heer einzig möglichen Weg zwischen Kairo und Damaskus. Erst in den Jahren 1188 und 1189 gelang es Saladin, die Festungen Karak, Montréal und Wādī Mūsā einzunehmen<sup>126</sup>).

126) Vgl. MÖHRING (wie Anm. 91), S. 148. In den Jahren 1183 und 1184 hat Saladin die Festung Karak vergeblich angegriffen; vgl. Hannes MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus, in: DA 39 (1983), S. 462, Anm. 213. MAYER (wie Anm. 5), S. 220f., nimmt dies auch für das Jahr 1173 an und verwirft die von mir (wie oben, S. 426 und 435) vertretene Ansicht, daß Saladins Aktion sich gegen die Beduinen richtete, ohne zu einem Angriff auf die Franken zu führen. Abgesehen davon, daß bereits vor mir aus gutem Grund auch andere Forscher dieser Meinung waren – vgl. H. A. R. GIBB, *The Armies of Saladin*, in: DERS., *Studies on the Civilization of Islam*, London 1962, S. 83; EHRENKREUTZ (wie Anm. 122), S. 110f.; LYONS und JACKSON (wie Anm. 122), S. 62 –, schenkt Mayer dem bei Abū Šāma überlieferten Bericht des ‘Imādaddīn († 1201) nicht die nötige Aufmerksamkeit, wenn er die Darstellung späterer Autoren wie Ibn al-Aṭīr († 1233), Bahā’addīn († 1234) und al-Maqrīzī († 1442) vorzieht. ‘Imādaddīn schreibt – vgl. Abū Šāma (wie Anm. 54), S. 156f. –, Saladin habe Karak, Montréal und andere Festungen angegriffen und die Beduinen aus diesem Gebiet vertrieben. Die Zahl der genannten Burgen zeigt, daß es sich bei dieser Aktion bestenfalls um Überraschungsangriffe, aber keine systematischen Belagerungsversuche gehandelt haben kann. Entscheidend kommt hinzu, daß ‘Imādaddīn im Anschluß an seine knappe Information ein vom -Qāḍī al-Fāḍil verfaßtes offizielles Schreiben Saladins an seinen Oberherrn Nūraddīn (dort mit dessen Titel al-malik al-‘ādil = der gerechte König bezeichnet) zitiert, in dem Saladin sein Vorgehen gegen die Beduinen statt gegen die Franken damit rechtfertigt, daß die Vertreibung der mit den Franken kooperierenden Beduinen aus diesem Gebiet von größter Bedeutung sei. Offenkundig ist der Bericht ‘Imādaddīns in den späteren Quellen, denen Mayer folgt, vergrößert und damit verfälscht worden. Auch Wilhelm von Tyrus berichtet nur von Verwüstungszügen, aber keinerlei Belagerungsversuchen Saladins; vgl. Guillaume de Tyr (wie Anm. 16), XX 28 (=CC Cont. Med. 63 A), S. 951f. Die Bedeutung der Beduinen für die Sicherheit der Karawanenwege ist kaum zu überschätzen. Sie bereiteten Saladin ständig Kopfzerbrechen. So befahl er beispielsweise 1183–1184 seinem Statthalter in Damaskus, diejenigen Araber (= Beduinen), die sich in fränkischem Gebiet niederließen, anzugreifen, bis sie *Begehren und Furcht auf dem Weg des Gehorsams in eine Reihe* gebracht hätten; vgl. Horst-Adolf HEIN, *Beiträge zur ayyubidischen Diplomatie* (= Islamkundliche Untersuchungen 8), Freiburg i. Br. 1971, S. 134f. Auch im Spätmittelalter, unter der Herrschaft der Mamluken, blieben die Beduinen eine stete Gefahr für den Handelsverkehr; vgl. Subhi Y. LABIB, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171–1517)* (= Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 46), Wiesbaden 1965, S. 168. – Außerdem habe ich entgegen der Angabe von MAYER (wie Anm. 5), S. 221, Anm. 38, nicht allein aus Saladins Aktion von 1173 auf ein Bündnis Saladins mit König Amalrich geschlossen, sondern auch aus einem an Balduin IV. gerichteten Beileidsschreiben Saladins zum Tode Amalrichs (1174), das sich im Kanzleihandbuch des -Qalqašandī († 1418) findet; vgl. MÖHRING (wie oben), S. 433f. Mayer erklärt diesen Brief ohne weitere Argumente für dubios, weil er »nur in einem arabischen Kanzleihandbuch des 15. Jh.« überliefert sei; vgl. Hans Eberhard MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1995<sup>8</sup>, S. 267, Anm. 64. Auch einem anderen Argument von MAYER, ebd., S. 267, Anm. 64 (und DERS., [wie Anm. 5], S. 221, Anm. 38), fehlt die Kraft: Wieso spricht gegen den Abschluß eines Bündnisses zwischen Saladin und Amalrich, daß Amalrich sich im folgenden Jahr nicht mehr an das Abkommen halten wollte? Wie wenig sich Amalrich zumindest durch solche Verträge gebunden fühlte, die er mit Muslimen geschlossen hatte, zeigt sein früheres Verhalten, das ihn

Was den Handels- und Pilgerverkehr betrifft, so hatte der Bau der Burgen Montréal, Wādī Mūsā, Karak und auf der Pharaoneninsel bei Aila zur Folge, daß die Muslime auf andere Routen auswichen: Vielleicht schon kurz nach dem 1115 begonnenen Bau von Montréal zogen die Händler und Pilger aus Ägypten, dem Maghreb und al-Andalus nicht mehr über den Sinai nach Mekka<sup>127</sup>, sondern von Kairo den Nil aufwärts bis Qūs (30 km nördlich von Luxor) oder noch weiter südlich bis Assuan und dann ostwärts durch die Wüste zur Hafenstadt ‘Aidāb<sup>128</sup>, um von dort nach Ğidda auf der anderen Seite des Roten Meeres überzusetzen und schließlich Mekka zu erreichen. Diesen Weg nahm 1183 beispielsweise auch der aus Granada kommende Ibn Ğubair, der sich mehr als neun Monate in Mekka und Umgebung aufhielt. Die Bevölkerung von ‘Aidāb erregte allerdings derart seinen Unmut, daß er sich in seiner Reisebeschreibung der folgenden, für das Dilemma der Pilger bezeichnenden Sätze nicht enthalten konnte: *Möge Gott die Pilger vom Aufenthalt dort [das heißt in ‘Aidāb] befreien, indem er den direkten Weg zu seinem Heiligen Haus wiederherstellt, der von Kairo über ‘Aqabat Aila zum heiligen Medina führt. Dies ist die kürzeste Route mit dem Meer zur Rechten und dem Ğabal aṭ-Ṭūr (Sinai) zur Linken. Aber die Franken besitzen in ihrer Nähe eine Festung, die ihre Benutzung verhindert*<sup>129</sup>.

Auch die syrischen Muslime wählten eine andere Route nach Mekka. Wer nicht einen erheblichen Umweg in Kauf nehmen mochte, um sich der ‘irāqischen Pilgerkarawane anzuschließen – wie 1160 der syrische Emir Usāma ibn Munqid auf dem Hinweg oder 1184 auf dem Weg zurück der gerade zitierte Ibn Ğubair<sup>130</sup> –, der folgte mit der in Damaskus aufbrechenden syrischen Pilgerkarawane nicht mehr direkt der alten Römerstraße über Karak und Montréal, sondern wichen nach Osten bis an den Rand der Wüste aus. So konnten die syrischen Muslime hoffen, die von den Franken geforderten Transitabgaben zu vermeiden. Dadurch entgingen sie freilich nicht völlig der Kontrolle der Franken, denn diese konnten den Karawanenverkehr von Wādī Mūsā und auch noch von Montréal aus in der von den Muslimen kaum zu umgehenden wasserreichen Oase Ma‘ān überwachen<sup>131</sup>.

bereits nach einem Jahr den 1167 mit Kairo geschlossenen Vertrag brechen ließ; vgl. Hannes MÖHRING, Kreuzzug und Dschihad in der mediaevistischen und orientalistischen Forschung 1965–1985, in: Innsbrucker Historische Studien 10–11 (1988), S. 377f.

127) Zu dieser Route vgl. Jacques JOMIER, *Le mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)* (= *Recherches d’archéologie, de philologie et d’histoire* 20), Le Caire 1953, S. 171–204 und Karte nach S. 224.

128) Zu dieser Route vgl. Jules COUYAT, *Les routes d’Aidhab*, in: *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 8 (1911), S. 135–143.

129) Vgl. Ibn Jobair (wie Anm. 61), S. 82f.

130) Nach seinen schlechten Erfahrungen in ‘Aidāb und Ğidda empfahl Ibn Ğubair auch seinen Landsleuten diesen Umweg, der nicht nur in Bagdad so manche Sehenswürdigkeit bot; vgl. Ibn Jobair (wie Anm. 61), S. 81 sowie 80–83 und 87f. Das bedeutete freilich, in einer Hafenstadt der Kreuzfahrerstaaten landen zu müssen und sich dort auch wieder einzuschiffen. Im Gegensatz zum Weg vorbei an Karak und Montréal betrachtete Ibn Ğubair dies nicht als Sicherheitsrisiko. Zur Wallfahrt des Usāma ibn Munqid vgl. Anm. 153.

131) Vgl. MAYER (wie Anm. 5), S. 128, 203 und 207.

Diese Verlagerung der Route galt auch für den Verkehr zwischen Damaskus und Kairo. Als Saladin im Herbst 1176 von Syrien nach Ägypten zurückkehrte, eskortierte er mit seinen Truppen eine Handelskarawane und ersparte ihr dadurch – wie er an den Kalifenhof in Bagdad schrieb – die Abgaben, welche die Franken für den Durchzug durch ihr Gebiet verlangten<sup>132</sup>). Gesandte aus Ḥiṣn Kaifā und Mārdīn, die 1177 in Begleitung eines Gesandten Saladins von Damaskus nach Ägypten reisen wollten und nicht den Weg östlich von Karak wählten, sondern heimlich das Königreich Jerusalem zu durchqueren versuchten, gerieten in fränkische Gefangenschaft<sup>133</sup>). Im Jahre 1177 auch gab Saladin von Ägypten aus seinem Bruder Tūrānšāh in Damaskus den Befehl, alle Kaufleute, die nach Ägypten ziehen wollten, an der Ausführung dieser Absicht zu hindern<sup>134</sup>). Offensichtlich ging es Saladin darum, die Franken keinen Gewinn aus dem Handel zwischen Syrien und Ägypten ziehen zu lassen. Leider ist über die Auswirkungen seines Befehls nichts bekannt. Wie sich an den Karawanenüberfällen Rainalds von Châtillon zeigt<sup>135</sup>), konnte oder wollte Saladin ihn in späteren Jahren nicht aufrechterhalten. Als er Ägypten im Jahre 1182 für immer verließ und mit einem Heer nach Syrien zog, gab er nochmals einer Karawane Begleitschutz<sup>136</sup>).

Die Rückeroberung großer Teile des Königreiches Jerusalem durch Saladin bedeutete, daß der Karawanenverkehr zwischen Damaskus und Mekka kaum noch von den Franken gestört werden konnte. Gefährdet war er allerdings auch weiterhin durch die Beduinen<sup>137</sup>). Deshalb wohl haben die ägyptischen Pilger selbst im Jahre 1258 noch den inzwischen gewohnten Weg über 'Aidāb und das Rote Meer gewählt<sup>138</sup>). Erst unter dem von 1260 bis 1277 regierenden Mamlukensultan Baibars zogen sie wieder wie vor dem Ersten Kreuzzug über die Sinai-Halbinsel<sup>139</sup>).

Obwohl die Franken sich bemühten, die Verkehrsverbindungen Syriens nach Süden hin zu kontrollieren, und die Gelegenheit, die syrische Pilgerkarawane auf dem Hin- oder Rückweg anzugreifen, wegen der kalendarisch festgelegten Pilgerzeit leicht vorauszurechnen war, ist es offenbar zu keinem einzigen derartigen Überfall gekommen. Zwar befürchteten dies die Muslime während des 12. Jahrhunderts wohl immer<sup>140</sup>), doch findet sich darauf selbst in den arabischen Quellen keinerlei Hinweis. Wir lesen lediglich von

132) Vgl. LYONS und JACKSON (wie Anm. 122), S. 113.

133) Vgl. ebd., S. 116.

134) Vgl. ebd., S. 115.

135) Vgl. unten S. 150.

136) Vgl. Ch. CLERMONT-GANNEAU, La marche de Saladin du Caire à Damas avec démonstrations sur Kerak, in: DERS., *Récueil d'archéologie orientale*, Bd. 7, Paris 1906, S. 285–294.

137) Vielleicht zog deshalb im Jahre 700 bzw. 1301 die Pilgerkarawane aus Damaskus über Gaza nach Aila, wo sie sich den ägyptischen Pilgern anschloß; vgl. Ferdinand WÜSTENFELD, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Bd. 2, Leipzig 1859, S. 275, und Bd. 4, Leipzig 1861, S. 244.

138) Vgl. JOMIER (wie Anm. 127), S. 34, Anm. 1.

139) Vgl. ebd., S. 33f.

140) Vgl. Anm. 153 die Bemerkungen zur Wallfahrt von 1179 und 1187.

Überfällen auf »normale« Handelskarawanen<sup>141</sup>). Entgegen den Darstellungen von Hamilton, La Viere Leiser und Mayer<sup>142</sup>) hat sogar der skrupellose Rainald von Châtillon keine Pilgerkarawane angegriffen. Die Überfälle, die Rainald 1179 und – unter Bruch bestehender Waffenstillstände – auch 1182 und 1186 unternahm<sup>143</sup>), galten einfachen Handelskarawanen. Wenn eine davon nach Mekka zog, macht sie dieser Umstand allein nicht schon zur Pilgerkarawane. Wie sich aus dem Zeitpunkt des Kaperkrieges im Roten Meer ergibt, den Rainald Ende 1182 oder Anfang 1183<sup>144</sup>) – also zwei bis drei Monate vor dem Wallfahrtsmonat *Dū l-Ḥiġġa* (28. März–25. April) – begann, zielte auch diese Aktion Rainalds nicht gegen die Pilger, obwohl seinen Leuten laut Ibn Ğubair ein Schiff mit Pilgern in die Hände gefallen sein soll<sup>145</sup>). Vielmehr ging es Rainald darum, den Muslimen zu demonstrieren, wie weit sein militärischer Aktionsradius reiche, und dadurch die Karawanen auf ihre alten Routen zurückzuzwingen, auf denen die Franken Transitabgaben verlangten<sup>146</sup>).

Wenn die Franken jemals eine Pilgerkarawane überfallen hätten, hätten dies die arabischen Quellen vermutlich vermerkt. Es ist kaum einzusehen, warum ein Chronist aus Damaskus wie etwa Ibn al-Qalānisī († 1160) ein solches Ereignis, das sicherlich Stadtgespräch gewesen wäre, hätte verschweigen sollen, zumal Ibn al-Qalānisī einem im Frühjahr 1150 durch Beduinen übernommenen Überfall der auf dem Rückweg befindlichen syrischen Pilgerkarawane große Aufmerksamkeit schenkte<sup>147</sup>). Auch Ibn Ğubair berichtet in der Beschreibung seiner Pilgerfahrt von keinem fränkischen Angriff auf eine Pilgerkara-

141) Beispielsweise durch Balduin I. in den Jahren 1107, 1108–1109, 1112 und 1115–1116. Balduins Opfer waren Kaufleute, die von Ägypten nach Syrien oder umgekehrt zogen. Entgegen der Auffassung von MAYER (wie Anm. 5), S. 30 und 51, Anm. 80, sind davon wohl zwei Überfälle auf große Viehherden in den Jahren 1108 und 1116 zu unterscheiden. Belege für 1107: Albert von Aachen (wie Anm. 120), X 36, S. 648; 1108–1109: Ibn al-Aṭīr (wie Anm. 10), S. 272; 1112: Albert von Aachen (wie Anm. 120), XII 8, S. 693; Ibn al-Qalānisī (wie Anm. 53), S. 118f.; 1115–1116: Sibṭ ibn al-Ġauzī, *Mir'āt az-zamān*, RHC Hist. orient., Bd. 3, Paris 1884, S. 558f. – Aus dem Jahre 1117–1118 ist ein Beispiel bekannt, in dem die Franken von Antiochia volle Wiedergutmachung leisteten für einen trotz gegebener Sicherheitsgarantien südlich von Aleppo unternommenen Überfall; vgl. Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab*, RHC Hist. orient., Bd. 3, Paris 1884, S. 613f. – Im Juni 1192 überfiel Richard Löwenherz zwei für Saladin logistisch wichtige Karawanen, die in Begleitung ägyptischer Ersatztruppen von Ägypten nach Jerusalem ziehen wollten; vgl. Reinhold RÖHRICHT, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100–1291)*, Innsbruck 1898, S. 625–627. Zu den Opfern dieses Überfalls gehörte auch al-Harawī, vgl. al-Harawī (wie Anm. 11), S. 5 und 72.

142) Vgl. Bernard HAMILTON, *The Elephant of Christ: Reynald of Châtillon*, in: *Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian*, hg. von D. BAKER (= *Studies in Church History* 15), Oxford 1978, S. 102; Gary LA VIÈRE LEISER, *The Crusader Raid in the Red Sea in 578/1182–83*, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 14 (1977), S. 88; MAYER (wie Anm. 5), S. 59.

143) Vgl. die Zusammenstellung der Quellenbelege bei MAYER (wie Anm. 5), S. 59, Anm. 103.

144) Vgl. LA VIÈRE LEISER (wie Anm. 142), S. 94.

145) Vgl. Ibn Jobair (wie Anm. 61), S. 66.

146) Vgl. MAYER (wie Anm. 5), S. 60.

147) Vgl. Ibn al-Qalānisī (wie Anm. 53), S. 314f.

wane, obwohl der damals im Roten Meer geführte Kaperkrieg Rainalds von Châtillon unter den Muslimen für größte Aufregung gesorgt hatte<sup>148</sup>). Nicht weniger bezeichnend scheint es, daß selbst die Saladin und seiner Propaganda nahestehenden Chronisten, die von Rainald von Châtillon ein sehr negatives Bild zeichneten, keinen Überfall Rainalds auf eine Pilgerkarawane erwähnen, sondern zum Frühjahr 1187 lediglich entsprechende Befürchtungen Saladins<sup>149</sup>).

Unklar ist allerdings, ob in jedem Jahr eine Pilgerkarawane von Damaskus nach Mekka zog, denn bereits vor den Kreuzzügen war dies keineswegs der Fall: Zuweilen fehlte die irāqische oder die syrische oder ägyptische Pilgerkarawane, und in manchen Jahren sogar kamen überhaupt keine Pilger nach Mekka<sup>150</sup>). Wie auch immer, man darf wohl annehmen, daß die syrischen Muslime während des 12. Jahrhunderts eher in den Zeiten der häufig zwischen Jerusalem und Damaskus geschlossenen Waffenstillstände<sup>151</sup>) als in Kriegzeiten nach Mekka pilgerten. Leider finden sich in den Chroniken der Geschichte Mekkas nur spärliche Angaben über die Pilgerfahrt während der Kreuzzugszeit<sup>152</sup>). Aus den arabischen Quellen, die für die Geschichte der Kreuzzüge maßgeblich sind, ergibt sich jedoch, daß syrische Pilger zumindest im *Dū l-Ḥiġġa* der Jahre 1150, 1155, 1157, 1160, vielleicht auch 1161 sowie 1179, 1180 und 1187 in Mekka waren, und zwar nicht nur in der Zeit von Waffenstillständen, wie die Jahre 1179 und 1187 zeigen<sup>153</sup>).

148) Vgl. LA VIÈRE LEISER (wie Anm. 142), S. 92.

149) Vgl. Ibn al-Aṭīr (wie Anm. 10), S. 677; Abū Šāma (wie Anm. 54), S. 261.

150) Vgl. WÜSTENFELD (wie Anm. 137), Bd. 2, S. 245–252, und Bd. 4, S. 216–221.

151) Zu den Waffenstillständen vgl. KÖHLER (wie Anm. 45), S. 110, 115, 129, 131–133, 135, 185–189, 197f., 213, 216, 222f., 236, 289, 305f. und 330f.

152) Vgl. WÜSTENFELD (wie Anm. 137), Bd. 2, S. 255–260, und Bd. 4, S. 224–230.

153) 544 A.H./1150 A.D. kam es zu einem Überfall der syrischen Pilgerkarawane durch Beduinen; vgl. Ibn al-Qalānisī (wie Anm. 53), S. 314f. – 549 A.H./1155 A.D. pilgerte Ibn ad-Dāya, der Stellvertreter Nūraddīns in Aleppo, nach Mekka; vgl. Ibn al-Qalānisī, *Dail ta'riḥ Dimašq*, ed. H. F. AMEDROZ, Leyden 1908, S. 330, Zeile 15f. – 551 A.H./1157 A.D. führte Saladins Vater Aiyūb die syrischen Pilger nach Mekka; vgl. Sibṭ ibn al-Ġauzī, *Mir'āt az-zamān*, ed. J. R. JEWETT, Chicago 1907, S. 139, Zeile 17f. – 555 A.H./1160 A.D. und/oder 556 A.H./1161 A.D. führte Saladins Onkel Širkūh die syrischen Pilger nach Mekka; vgl. Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī t-ta'riḥ*, ed. C. J. TORNBORG, Bd. 11, Lugduni Batavorum 1851, S. 174 (zu 555 A. H.); Abū Šāma, *Kitāb ar-Rauḍatain fī aḥbār ad-daulatain*, ed. M. ḤILMĪ M. AḤMAD, Bd. 1, al-Qāhira 1956–1962, S. 311, Zeile 13–18. Im Jahre 555 A.H. pilgerte auch Usāma ibn Munqidh nach Mekka, zog auf dem Hinweg allerdings über Mosul und Bagdad; vgl. DERENBOURG (wie Anm. 56), S. 300–304. Entgegen der herrschenden Meinung hat Nūraddīn wohl weder 556 A.H. noch überhaupt je die Mekkawallfahrt unternommen; vgl. Hannes MÖHRING, *Mekkawallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter*, in: *Oriens* 34 (1994), S. 318. – 574 A.H./1179 A.D. pilgerte al-Qāḍī al-Fāḍil, Saladins erster Ratgeber, von Kairo nach Mekka und zog dann (mit der syrischen Pilgerkarawane) weiter nach Damaskus, wobei es in der Nähe von Karak zu einem offenbar unblutigen Zusammentreffen mit der dortigen Besatzung kam, das al-Fāḍil in einem Brief erwähnt, ohne nähere Angaben zu machen; vgl. MÖHRING (wie oben), S. 321; Adolph H. HELBIG, *al-Qāḍī al-Fāḍil, der Wezīr Saladins. Eine Biographie*, Berlin 1909, S. 23. Vielleicht erhoben die Franken dabei nur die von ihnen geforderte Transitabgabe. – 575 A.H./1180 A.D. pilgerte al-Fāḍil von Damaskus nach Mekka, um anschließend wieder nach Kairo zurückzukehren, vgl.

Es ist bemerkenswert, daß die Haltung der Franken gegenüber den Mekkapilgern frei war von religiösem Fanatismus. Ein Wandel in der Einstellung zum Islam folgt daraus jedoch nicht unbedingt, weil sich dafür ganz pragmatische Gründe angeben lassen: Nachdem die Franken durch ihre Festungen dazu erst einmal in der Lage waren, lag ihnen grundsätzlich nicht mehr an Raubüberfällen, sondern an der Erhebung von Transitabgaben, für deren Zahlung sie sicheres Geleit garantierten. Da Überfälle auf reine Handelskarawanen keine schlechtere Beute versprachen, hätten Überfälle auf Pilgerkarawanen die benachbarten islamischen Mächte und die eigenen muslimischen Untertanen auch nur unnötig gereizt. Außerdem waren die Handelskarawanen weniger schwer bewaffnet<sup>154</sup>) als die unter dem Befehl eines amīr al-ḥaġġ stehenden Pilgerkarawanen, der die Pilger auch gegen Überfälle der Beduinen oder Übergriffe der Machthaber in Mekka zu schützen hatte<sup>155</sup>).

Es kommt noch hinzu, daß die Franken mit den Mekkapilgern womöglich die eigenen Untertanen überfallen hätten, denn aus Imādaddīns Feststellung, im Gebiet von Nablus hätten die Franken keine einzige religiöse Vorschrift der Muslime geändert<sup>156</sup>), darf geschlossen werden, daß den Muslimen zumindest dort die Mekkawallfahrt gestattet war. Tatsächlich läßt sich ein aus diesem Gebiet stammender Mekkapilger nennen, nämlich al-Ḥāġġ Saʿd ibn Sulṭān<sup>157</sup>), ein Anhänger des bereits erwähnten ḥanbalitischen Rechtsgelehrten Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāma, der wie dieser nach Damaskus floh. Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß er erst nach seiner Flucht die Pilgerfahrt unternahm, und generell ist zu bedenken, daß jedenfalls unter den Bauern wohl die wenigsten finanziell und von der anfallenden Arbeit her dazu in der Lage waren, nach Mekka zu ziehen.

MÖHRING (wie oben), S. 321. – 582 A.H./1187 A.D. erwartete Saladin mit seinem Heer südlich von Boṣrā die syrische Pilgerkarawane, die am 29. Safar/10. Mai bei ihm eintraf. Obwohl Saladin einen Überfall der Karawane durch Rainald von Châtillon befürchtet hatte, hatte er Karak nicht zu blockieren versucht, sondern verwüstete erst danach das Umland von Karak und Montréal; vgl. Ibn al-Atīr (wie Anm. 10), S. 677; Abū Šāma (wie Anm. 54), S. 261.

154) Bewaffnet waren sie aber auch; vgl. Ibn al-Atīr (wie Anm. 10), S. 676; Bahāʿaddīn ibn Šaddād, an-Nawādir as-sulṭānīya wal-mahāsin al-yūsufīya, RHC Hist. orient., Bd. 3, Paris 1884, S. 81.

155) Vgl. The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. 1, Leiden/London 1960, S. 443f. s.v. Amīr al-Ḥāġġdj (Artikel von J. JOMIER). Nach den Aktionen Rainalds von Châtillon mag die Bewaffnung der Pilgerkarawanen noch verstärkt worden sein. Vor allem aber versuchte Saladin den Franken durch die mehrmalige Verwüstung von Rainalds Baronie (1183, 1184 und 1187) deutlich zu machen, daß sich Karawanenüberfälle nicht lohnten.

156) Vgl. Anm. 70.

157) Vgl. Ibn Ṭūlūn (wie Anm. 102), S. 76, Zeile 8; DRORY (wie Anm. 62), S. 112.

## 4. DIE EROBERUNG MEKKAS ALS ANGRIFFSZIEL DER EUROPÄER IM MITTELALTER

Während die Muslime in den Jahren 997 und 1009 Santiago de Compostela<sup>158)</sup> und die Grabeskirche<sup>159)</sup> in Jerusalem zerstört und damit der europäischen Klischeevorstellung vom Islam<sup>160)</sup> entsprochen hatten, setzten sich die Kreuzfahrer nicht etwa das Ziel, Mekka anzugreifen und dort das größte islamische Heiligtum, die Ka'ba, zu zerstören. Die Aufgabe, die Araber zu vernichten und mit ihnen alle heidnischen Tempel und Idole, blieb dem letzten römischen Kaiser am Ende der Zeiten vorbehalten, den die Weissagung des Pseudo-Methodios und das Constans-Vaticinium der lateinischen Tiburtina verhiessen<sup>161)</sup>.

Mekka und Medina lagen zunächst wohl außerhalb des geographischen Horizonts der Kreuzfahrer, und der Bedeutung der beiden Städte für die Muslime wurde man sich vermutlich erst nach und nach bewußt. Statt dessen dachten die Kreuzfahrer schon früh, das heißt noch vor der Eroberung Jerusalems, an einen Angriff auf Ägypten<sup>162)</sup>, dessen beim römischen Babylon erbaute Hauptstadt Kairo-Fuṣṭāṭ auf christlicher Seite weit eher mit dem antichristlichen Babylon identifiziert wurde als Mekka<sup>163)</sup>. Sie behielten dieses Ziel in den folgenden Jahrzehnten stets im Auge. Die strategische Bedeutung und der Reichtum Ägyptens waren ja auch kaum zu übersehen. Nach dem Verlust Jerusalems 1187 wurde die Eroberung Ägyptens geradezu als *conditio sine qua non* für die Rückgewinnung der heiligen Stadt betrachtet<sup>164)</sup>.

Erst wenige Jahre bevor sie den Großteil des Königreiches Jerusalem an Saladin verloren, stießen die Franken auf die Arabische Halbinsel vor: Wohl im Winter 1181–1182<sup>165)</sup> zog Rainald von Châtillon<sup>166)</sup> weit nach Süden in Richtung der östlich<sup>167)</sup> der Pilgerroute

158) Nicht aber das Jakobusgrab selbst; vgl. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Bd. 2, Paris/Leiden 1950, S. 249f.; Wilhelm HOENERBACH, *Islamische Geschichte Spaniens*. Übersetzung der *A'māl al-a'lām* und ergänzender Texte, Zürich/Stuttgart 1970, S. 164–166.

159) Vgl. Marius CANARD, *La destruction de l'Eglise de la Résurrection par le calife Hākim et l'histoire de la descente du feu sacré*, in: *Byzantion* 35 (1965), S. 16–43.

160) Vgl. Anm. 1.

161) Vgl. Ernst SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle, Halle a. S. 1898, S. 89–91 und 185.

162) Vgl. MAYER (wie Anm. 7), S. 33f.; SMAIL (wie Anm. 95), S. 22.

163) Vgl. MÖHRING (wie Anm. 91), S. 126, Anm. 222.

164) Das zeigt sich am Fünften Kreuzzug und am Kreuzzug Ludwigs des Heiligen, aber auch an späteren Kreuzzugsplänen; vgl. Aziz S. ATIYA, *The Crusade in the Later Middle Ages*, New York 1965<sup>2</sup>, S. 59f., 120–122 und 210.

165) Vgl. PRAYER (wie Anm. 109), S. 597, Anm. 2; LYONS und JACKSON (wie Anm. 122), S. 157.

166) Rainald blieb den Muslimen als einer der schlimmsten Feinde des Islam in Erinnerung, wie sich daran zeigt, daß aṣ-Ṣafadī († 1363) ihm als einem der wenigen Franken in seinem biographischen Lexikon einen Artikel widmete; vgl. aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfi bil-wafayāt*, Teil 6 (= Bibliotheca Islamica 6f.), ed. S. DEDERING, Wiesbaden 1972, S. 182–184; übersetzt von P. M. HOLT, *The Age of the Crusades. The Near East from the Eleventh Century to 1517*, London/New York 1986, S. 57.

167) Entgegen HAMILTON (wie Anm. 142), S. 102, und Gustave SCHLUMBERGER, *Renaud de Châtillon*.

gelegenen Oase Taimā'. Durch den Gegenangriff des Farruḥšāh, eines Neffen Saladins, der von Damaskus aus gegen Rainalds Baronie in Transjordanien vorrückte, sah sich Rainald zum Rückzug veranlaßt<sup>168</sup>). Vielleicht aber hatte er bereits sein Ziel erreicht, die Reichweite der von ihm geführten Truppen zu demonstrieren.

Aus der Sicht der Muslime konnte Rainalds Aktion als ein Angriff auf Medina oder als Vorstufe dazu interpretiert werden. In einem gegen seine muslimischen Rivalen gerichteten Propagandaschreiben berichtete Saladin über diese Ereignisse und gefiel sich dabei in der Rolle des Verteidigers von Muḥammads Grab in Medina. Er bezeichnete die Oase Taimā' als Vorhalle Medinas<sup>169</sup>), obwohl beide Orte über 300 km voneinander entfernt liegen. Vielleicht nur aufgrund dieses Briefes behauptete auch der Geschichtsschreiber Ibn al-Aṭīr, Rainald habe Medina angreifen wollen<sup>170</sup>).

Ende 1182 oder Anfang 1183<sup>171</sup>) dann schickte Rainald von Châtillon mehrere eigens zu diesem Zweck gebaute Schiffe ins Rote Meer<sup>172</sup>). Während zwei davon die zur Jahreswende 1170–1171 von Saladin eroberte Festung auf der Pharaoneninsel bei Aila blockiert hielten, nahmen die übrigen Kurs auf die oberägyptische Hafenstadt 'Aidāb, um die für die nordafrikanischen Mekkapilger und den Indienhandel wichtige Seeverbindung zwischen 'Aidāb und Ġidda beziehungsweise Ägypten und Arabien zu stören. Sie kaperten etwa 20 Schiffe, darunter eines mit Pilgern, und verbreiteten auch auf dem Festland Furcht und Schrecken, indem sie eine vom Niltal nach 'Aidāb ziehende Karawane überfielen. Dann wandten sich die Franken der gegenüberliegenden arabischen Küste zu und griffen zunächst Rābiġ und dann viel weiter im Norden auch die Hafenstadt al-Ḥaurā' an. Einer eilends zusammengesetzten Flotte Saladins gelang es jedoch schon bald, die Blockade der Pharaoneninsel zu brechen und die übrigen Schiffe Rainalds aufzuspüren. Die Franken verloren den anschließenden Kampf und versuchten, ins Landesinnere zu fliehen<sup>173</sup>).

Prince d'Antioche. Seigneur de la Terre d'Outre-Jourdain, Paris 1898, S. 245, nicht an der Pilgeroute gelegen. Zu den Verkehrswegen auf der Arabischen Halbinsel vgl. Ferdinand WÜSTENFELD, Die von Medina auslaufenden Hauptstraßen. Nach Arabischen Schriftstellern beschrieben, in: Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, hist.-philol. Cl. 11 (1862–1863), S. 3–52; DERS., Das Gebiet von Medina. Nach Arabischen Geographen beschrieben, in: ebd. 18 (1873), S. 93–177.

168) Zu diesen Ereignissen vgl. LYONS und JACKSON (wie Anm. 122), S. 157f. Laut MAYER (wie Anm. 5), S. 61, hat Rainald Taimā' tatsächlich erreicht und geplündert. Dafür gibt es jedoch keinen Quellenbeleg.

169) Vgl. Abū Šāma (wie Anm. 54), S. 214.

170) Vgl. Ibn al-Aṭīr (wie Anm. 10), S. 647. Dies glaubt auch LA VIERE LEISER (wie Anm. 142), S. 88. Bemerkenswerterweise erwähnt aṣ-Ṣafadī (wie Anm. 166) keine der Aktionen Rainalds von Châtillon auf der Arabischen Halbinsel und im Roten Meer, sondern lediglich den Bruch des Waffenstillstandes, der den entscheidenden Angriff Saladins auf das Königreich Jerusalem nach sich zog.

171) Vgl. Anm. 144.

172) Zu den folgenden Ereignissen vgl. die Übersetzungen und Inhaltsangaben der arabischen Quellen bei LA VIERE LEISER (wie Anm. 142), S. 89–94.

173) HAMILTON (wie Anm. 142), S. 104, und LA VIERE LEISER (wie Anm. 142), S. 95, nehmen an, daß einige schon vorher ins Landesinnere aufgebrochen waren, um Medina anzugreifen. Dies kann jedoch nur aus den Angaben von Ibn Ġubair und ad-Dahabī geschlossen werden, die Franken seien erst einen Tages-

Nach einer Verfolgung von fünf Tagen waren auch die letzten von ihnen eingeholt und entweder niedergehauen oder gefangengenommen worden. Zwei der überlebenden 170 Franken wurden auf dem Opferplatz von al-Minā bei Mekka getötet, während die übrigen nach Alexandria, vielleicht auch nach Bagdad<sup>174)</sup> gebracht wurden, um dort öffentlich hingerichtet, wahrscheinlich gekreuzigt<sup>175)</sup> zu werden. Saladin hatte befohlen, alle Franken zu töten, damit keiner von ihnen die neu erworbenen Kenntnisse der Schifffahrt im Roten Meer weitergeben könne.

Wie schon gesagt<sup>176)</sup>, ging es Rainald bei den Aktionen gegen 'Taimā' und im Roten Meer wohl vor allem darum zu demonstrieren, wie weit seine Macht reichte, um dadurch den Handels- und Pilgerverkehr auf die alten, von ihm kontrollierten Routen zurückzuzwingen. Möglicherweise befanden sich seine Schiffe bereits auf dem Heimweg, als sie von Saladins Flotte vernichtet wurden. Ihre Route spricht eindeutig dagegen, daß ein Angriff auf Mekka beabsichtigt war, und macht auch den Plan eines Angriffs auf Medina wenig wahrscheinlich, zumal Rainald an einer derartigen Aktion wohl persönlich teilgenommen hätte. Die Behauptung der arabischen Quellen, die Franken hätten Mekka und Medina erobern und die Gebeine Muḥammads aus dem Grab reißen wollen, verdient deshalb wenig Glauben<sup>177)</sup>. In späteren Quellen steht sogar zu lesen, die Franken hätten die Gebeine Muḥammads in fränkisches Territorium überführen wollen, um finanziell von der Wallfahrt der Muslime zum Grab des Propheten zu profitieren<sup>178)</sup>. Wenn diese Aussage aus den genannten Gründen auch wenig glaubhaft ist<sup>179)</sup>, so scheint es doch bezeichnend für die Haltung der Franken gegenüber den muslimischen Pilgern, daß es überhaupt zu einer derartigen Behauptung kommen konnte. In Europa wurde die Aktion der Franken im Roten Meer wahrscheinlich kaum bekannt, denn außer den arabischen Quellen er-

marsch von Medina entfernt gefangen worden; vgl. LA VIERE LEISER (wie Anm. 142), S. 92f. Die auf offiziellen Unterlagen beruhenden Darstellungen des 'Imādaddīn und des -Qāḍī al-Fāḍil stehen dazu in Widerspruch; vgl. ebd. S. 89–91.

174) Claude CAHEN, Some New Editions of Oriental Sources about Syria in the Time of the Crusades, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem*, hg. von B. Z. KEDAR, H. E. MAYER und R.C. SMAIL, Jerusalem 1982, S. 328f.

175) Zur Kreuzigung als Todesstrafe im Islam vgl. Otto SPIES, Über die Kreuzigung im Islam, in: *Religion und Religionen. FS für Gustav Mensching*, Bonn 1967, S. 143–156.

176) Vgl. Anm. 146.

177) Entgegen LA VIERE LEISER (wie Anm. 142), S. 88, 94, 95 und 97; HAMILTON (wie Anm. 142), S. 104, äußert sich vorsichtiger.

178) Vgl. LA VIERE LEISER (wie Anm. 142), S. 92f.

179) Mit den Gebeinen Muḥammads hätte Rainald allerdings ein Faustpfand von höchstem Wert gewonnen, wie es Saladin 1187 mit dem Heiligen Kreuz in die Hände fallen sollte. Auch ist zu bedenken, daß Rainald als Herr von Hebron, wo sich die von Christen wie Muslimen verehrten Gräber Abrahams, Isaaks, Jakobs und Josephs befanden, einen geeigneten Ort für ein neues Grab Muḥammads besaß. Außerdem lesen wir in einer christlichen Quelle von einem vergleichbaren Fall, daß nämlich einer der Herren von Montréal, d. h. Rainald oder einer seiner Vorgänger, zum Sinai gezogen sei, um alle im Katharinenkloster befindlichen Gebeine von Heiligen in seine Gewalt zu bringen; vgl. dazu MAYER (wie Anm. 5), S. 214.

wähnt sie lediglich die altfranzösische Chronik des Ernoul. Sie berichtet sehr knapp, daß fünf Galeeren, von denen man danach nichts mehr gehört habe, zu einer Entdeckungsfahrt ausgelaufen seien<sup>180</sup>). Selbst demjenigen, der dies las, konnte kaum in den Sinn kommen, daß Rainalds kleine Flotte etwa zu einem Angriff auf Mekka oder Medina in See stach.

Immerhin aber scheint in dieser Zeit das Bewußtsein der Europäer von der Bedeutung Mekkas gewachsen zu sein, denn in einer Version des sogenannten Toledo-Briefes, die der französische Geschichtsschreiber Rigord überliefert, wird für das Jahr 1186 geweissagt, ein Sandsturm werde Mekka, Basra, Bagdad und Babylon völlig verschütten, und danach würden alle Muslime vernichtet werden<sup>181</sup>). Mekka wird hier also unter den bedeutendsten Städten des Orients genannt.

Als Angriffsziel faßten die Europäer Mekka aber wohl erst im 13. Jahrhundert ins Auge: Oliver von Paderborn schreibt als Augenzeuge von einer 1219 im Lager der Kreuzfahrer vor Damiette umlaufenden Weissagung, die unter anderem verheißen habe, daß ein König der christlichen Nubier Mekka zerstören und die Gebeine des *pseudopropheta* Muḥammad zerstreuen werde<sup>182</sup>). Ähnlich besagen verschiedene, vielleicht erst Jahre oder Jahrzehnte später zu datierende Versionen einer ebenfalls während des Fünften Kreuzzuges bekannt gewordenen Weissagung, Mekka werde durch einen König von Abessinien oder Kalabrien erobert werden<sup>183</sup>).

Mitte des 14. Jahrhunderts sagte der Franziskaner Johannes de Rupescissa in seinem 1349 fertiggestellten »Liber secretorum eventuum« voraus, daß Ludwig von Sizilien († 1355) die Iberische Halbinsel vom Islam befreien, zur Ausbreitung des Christentums die Herrschaft über ganz Afrika erringen, die Moscheen zerstören und auch jene Stadt erobern werde, in der Muḥammad begraben liege. Anschließend zum Kaiser gewählt, werde Ludwig außerdem die Eroberung Syriens, Jerusalems und Ägyptens gelingen, er sich dann jedoch als der große Antichrist erweisen<sup>184</sup>).

180) Vgl. Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier, ed. M. L. de MAS LATRIE, Paris 1871, S. 69f.

181) Vgl. Hermann GRAUERT, Meister Johann von Toledo, in: Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. und hist. Cl. 1901, München 1902, S. 177f. In einer zweiten Version, die Rigord wiedergibt, heißt es ähnlich, im Westen werde ein schwerer Sturm losbrechen und über die Städte des Orients, u. a. auch über Mekka, hinwegfegen. Es ist dort allerdings weder vom Untergang Mekkas noch der Muslime die Rede, vgl. ebd., S. 179.

182) Vgl. Oliver von Paderborn, Historia Damiatina, cap. 35, ed. HOOGEWEG (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 202), Tübingen 1894, S. 231f.

183) Vgl. Quinti belli sacri scriptores minores, ed. R. RÖHRICHT (= Publications de la Société de l'Orient Latin, série historique, 2), Genevae 1879, S. 213, 221 und 227; dazu Paul PELLIOU, Mélanges sur l'époque des Croisades, in: Mémoires de l'Institut National de France 44, 1, Paris 1960, S. 84f.

184) Vgl. Johannes de Rupescissa, Liber secretorum eventuum, ed./tr. Robert E. LERNER und Christine MOREOD-FATTEBERT (= Spicilegium Friburgense 36), Fribourg 1994, S. 138, 141f., 146, 150, 152–158, 160f. und 214–217, bes. S. 160f. Vgl. auch Jeanne BIGNAMI-ODIER, Études sur Jean de Roquetaillade, Paris 1952, S. 121 und 138.

Während der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde auch dem König von Aragon die Eroberung von Mekka und die Herrschaft über Nordafrika einschließlich Ägyptens geweissagt<sup>185</sup>), und der nach 1412 gestorbene Erzbischof Johannes III. von Sulṭānīya erwähnt in seinem »Libellus de notitia orbis« eine angeblich äußerst vertrauenswürdige Weissagung der Armenier, derzufolge die Franken des Westens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts alle Muslime vernichten, ihren »Tempel« in Mekka zerstören und die Gebeine Muḥammads aus dem Grab herausreißen würden<sup>186</sup>).

Ende des 15. Jahrhunderts gelang es christlichen Reisenden aus Europa erstmals, den Boden Mekkas zu betreten<sup>187</sup>). Mit der portugiesischen Expansion im Gebiet des Indischen Ozeans bestand nun auch wieder eine realistische Möglichkeit, die Stadt anzugreifen, ohne auf ein Bündnis mit Äthiopien angewiesen zu sein. Trotzdem haben die Europäer keine Angriffsversuche unternommen<sup>188</sup>). Besonders groß ist ihr Interesse daran also zu keiner Zeit gewesen. Dasjenige an der Rückgewinnung Jerusalems und der diesem Hauptziel dienenden Eroberung Ägyptens war weit stärker<sup>189</sup>). Es scheint bezeichnend, daß der portugiesische Admiral Afonso de Albuquerque Mekka nicht erobern wollte, um es dem Erdboden gleich zu machen, sondern um ein Faustpfand zum Tausch gegen Jerusalem zu gewinnen<sup>190</sup>).

185) Vgl. J. N. HILLGARTH, *The Spanish Kingdoms 1250–1516*, Bd. 2, Oxford 1978, S. 117f.

186) Vgl. Anton KERN, *Der »Libellus de notitia orbis« Johannes' III. (de Galonifontibus?) O. P., Erzbischofs von Sultanyeh*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 8 (1938), S. 97f.

187) Vgl. dazu die verschiedenen Aufsätze von Beckingham, gesammelt in: C. F. BECKINGHAM, *Between Islam and Christendom. Travellers, Facts and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1983.

188) Zu den Aktivitäten der Portugiesen vgl. Robert Bertram SERJEANT, *The Portuguese off the South Arabian Coast. Haḍramī Chronicles*, Oxford 1963.

189) Vgl. Anm. 164.

190) Vgl. T. F. EARLE und John VILLIERS, *Albuquerque. Caesar of the East. Selected Texts by Afonso de Albuquerque and His Son*, Warminster 1990, S. 38. Afonso de Albuquerque trug sich auch mit dem Plan, die Ägypter durch die Umleitung des Nil in die Knie zu zwingen; vgl. ebd. So phantastisch diese Idee auch erscheinen mag, so war sie doch zu seiner Zeit nicht mehr neu. Bereits Philippe de Mézières hatte einen derartigen Plan erwogen (vgl. ATIYA [wie Anm. 164], S. 276f.), und als der Nil im Jahre 1179 auf einen extremen Tiefstand gesunken war, hatten die Ägypter befürchtet, die Äthiopier hätten den Fluß umgeleitet; vgl. al-Wahrānī, *Manāmāt*, ed. I. ŠA ĻAN und M. NAGAŠ, Mišr 1968, S. 186.