

4° Bh 99999-8

von Elze mit Leben für  
R. Pl.

✓

a103213

NACHLASS R. ELZE

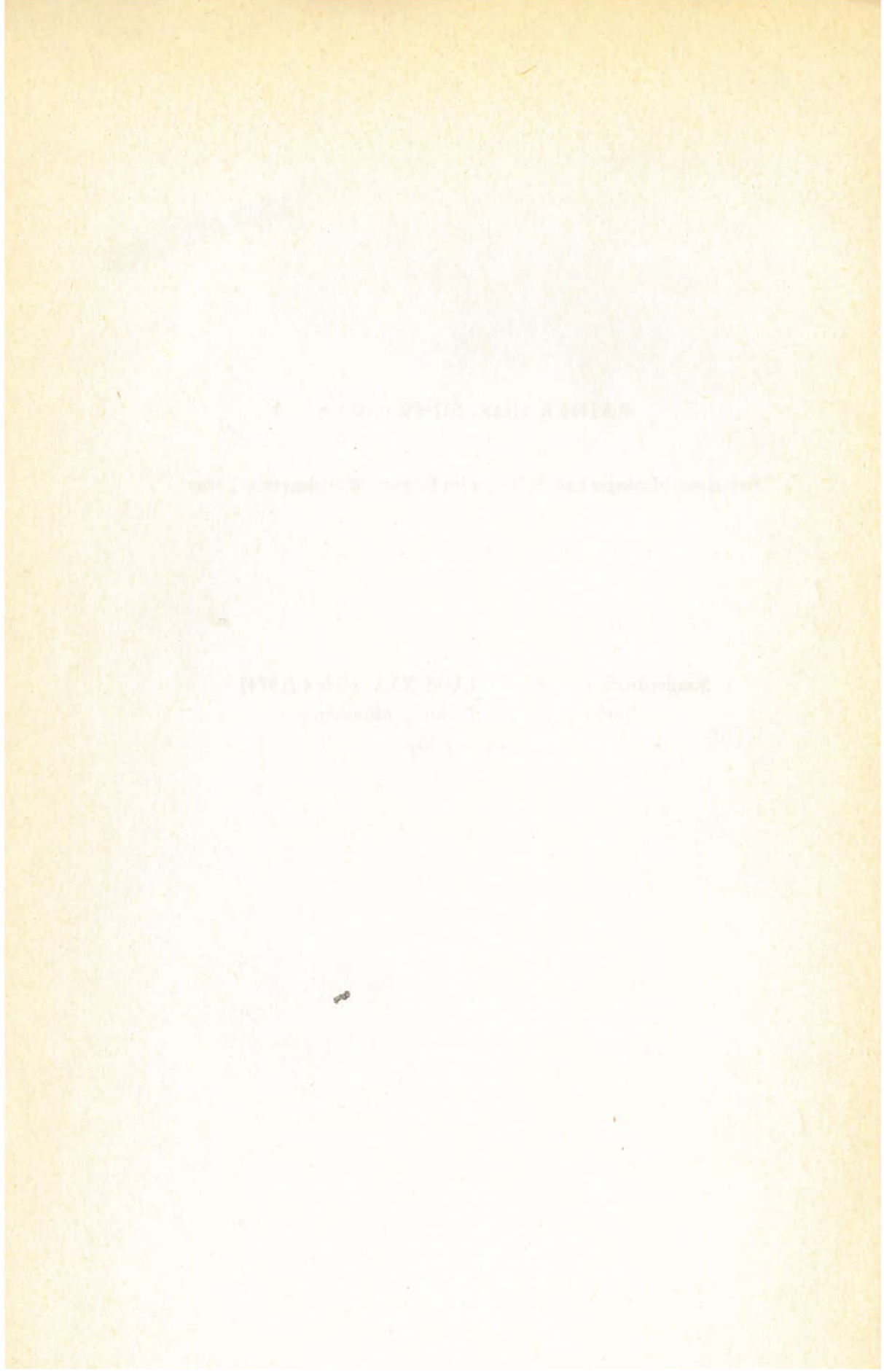
RAINER CHR. SCHWINGES

**Kreuzzugsideologie und Toleranz im Denken Wilhelms von Tyrus**

Sonderdruck aus SAECULUM XXV, Heft 4 (1974)

Verlag Karl Alber Freiburg/München

(208. 1975)



# Kreuzzugsideologie und Toleranz im Denken Wilhelms von Tyrus\*

Von  
RAINER CH. SCHWINGES  
Gießen

Als Papst Urban II. am 27. November des Jahres 1095 auf dem Konzil von Clermont seine berühmte Ansprache hielt, um die Christenheit des Abendlandes zur Befreiung der östlichen Bruderchristen aus der Knechtschaft der Heiden aufzurufen, war der Erfolg außerordentlich und für den Papst selbst überraschend groß<sup>1</sup>. Eine fanatisierte Masse begeisterte sich in dem Bekenntnisruf: *Deus lo volt* – Gott will es! Man zerriß seine Kleider, fertigte aus ihnen Stoffkreuze an und heftete sich diese zum Zeichen der Nachfolge Christi auf die Schultern. Bald kamen die Menschen von überall her zusammen, bereit, die Bürde des Kreuzes – was immer sie darunter verstehen mochten – auf sich zu nehmen und als *cruce signati* die Fahrt nach Jerusalem anzutreten.

In Clermont war eine neue, mächtige Idee ins Leben gerufen worden, ein ideologisches Phänomen von tiefgreifender Bedeutung für die gesamte abendländische Christenheit. (Den Ideologiebegriff verwende ich nur in seiner weitesten Bedeutung, wie er in der sozialwissenschaftlichen Forschung heute großenteils gebräuchlich ist.) Diese Idee des Kreuzzuges, die aber, kaum gedacht, bereits degenerierte und in Politik umschlug, die Hunderttausende unschuldiger Opfer forderte, die ihre dogmatische Schärfe in der lebendigen Begegnung mit den Ungläubigen einbüßte und schließlich an der Selbstsüchtigkeit ihrer Anführer und den aufkeimenden nationalen Rivalitäten der europäischen Völker zugrunde ging, diese Idee besaß trotz alledem eine so ungeheure Anziehungskraft für lateinische Christen, daß die Gemüter selbst dann noch von ihr gefangen genommen wurden, als schon längst niemand mehr an eine wirkliche Ausführung dachte. Heute ist sie wohl kaum noch zu begreifen.

Doch gab es auch im 12. Jahrhundert bereits Menschen, die dem Kreuzzugsgeschehen verständnislos und distanziert, ja sogar kritisch gegenüberstanden haben. Ihre Stimmen wurden besonders dort laut, wo der religiöse Antagonismus den Erfordernissen des Landesausbaus im Wege stand und wo die Beachtung auch der historischen Rechte der Heiden das „kleinere Übel“ zu sein schien, das den eigenen Interessen letzthin förderlicher war als ein so kriegerisches Unternehmen wie der Kreuzzug. Ein von der Forschung merkwürdigerweise oft übersehener Kronzeuge der Entwicklung einer solchen Distanz zum Kreuzzugsgedanken ist der Erzbischof Wilhelm von Tyrus (ca. 1130–1186), zugleich Kanzler des Königreiches Jerusalem. Gewiß würde sich niemand wundern, stünde der Kanzler

\* Der Aufsatz ist eine etwas erweiterte Fassung eines am 20. April 1974 in Marburg gehaltenen Vortrages vor dem Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Es handelt sich um einen Überblick über einige Ergebnisse meines Buches „Kreuzzugsideologie und Toleranz – Studien zu Wilhelm Tyrus“, das voraussichtlich 1975/76 im Jan Thorbecke Verlag (Sigmaringen) erscheinen wird. – Auflösung der verwendeten Abkürzungen am Schluß der vorliegenden Arbeit.

<sup>1</sup> Die Rede Urbans ist nicht authentisch überliefert, aber sie läßt sich aus verschiedenen Berichten sachlich rekonstruieren, vgl. Dana C. Munro, *The Speech of Pope Urban II at Clermont*, in: *American Hist. Review* 11 (1906) S. 231–242. – Die Literatur zur Kreuzzugsforschung ist heute gut überblickbar dank Hans Eberhard Mayer, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge* (Hannover 1965), und ders., *Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge*. Veröffentlichungen 1958–1967, in: *HZ Sonderh.* 3 (1969) S. 641–731.

als Bd. 15 der Monographien zur Geschichte des Mittelalters in 367  
A. Heisenmann-Verlag Stuttgart 1976/77

gerade jenes Reiches, das seine Existenz doch ausschließlich der Zugkraft der Kreuzzugs-idee zu verdanken hatte, in vorderster „ideologischer Front“ gegen die Anhänger des Islam. Um so mehr muß es überraschen, ausgerechnet auf dem Schauplatz harten, unbarmherzigen Ringens zwischen Kreuz und Halbmond einer religiösen und menschlichen Toleranz zu begegnen, die im Mittelalter schwerlich ihresgleichen hat. (Wenn von Toleranz die Rede ist, so halte ich mich an eine zeitlose, technische Definition, in der die Existenz von Devianz von vornherein gegeben ist, und zwar so, daß diese bereits innerhalb eines zulässigen Spielraumes toleriert ist.) Gegenüber der ideologischen Schärfe der westlichen Kreuzzugstheoretiker und -prediger, vom Schlage etwa eines Bernhard von Clairvaux († 1153), erweist sich Wilhelms Toleranz als eine echte, humane Alternative in der Auseinandersetzung mit der nichtchristlichen Welt, eine Alternative, die im Orient sicher auch politisch gangbar gewesen ist. Als Kirchenfürst und Kanzler war Wilhelm von Tyrus ein einflußreiches Mitglied der Regierung des Königreiches, und als solches war er mit Sicherheit kein „einsamer Denker“.

Es ist schwer zu sagen, wenn man die Konzeption der Kreuzzugs-idee im 12. Jahrhundert überdenkt, was eigentlich unter einem so komplexen Ereignis wie dem Kreuzzug verstanden werden soll, der obendrein noch in der Zeit, an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Völkern, Gruppen und Personen unterschiedliche Ziele verfolgen konnte<sup>2</sup>. Im Grunde lassen sich immer nur einige Motive beschreiben, die freilich zusammengenommen erst eine beliebige *expeditio* in eine *expeditio in terram sanctam* verwandeln. Die wichtigsten sind wohl: die stark eschatologisch ausgerichtete Jerusalemsehnsucht, der Wallfahrtsgedanke, die Konzeption des Heiligen Krieges und Heidenkampfes in Verbindung mit der von Papst und Kirche autorisierten *militia christiana* und der Verdienst- und Lohngedanke im Kreuzzugsablaß<sup>3</sup>.

Jedes dieser Motive hatte seine lange Tradition. Wer denn hätte beispielsweise daran gedacht, mit einem Kreuzzug nach Jerusalem zu pilgern, wäre nicht die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten längst eine abendländische Institution gewesen, wäre nicht auch Jerusalem und das Heilige Grab immer schon Symbol der Heilssuche und Heilsgewißheit gewesen. Wer denn hätte ferner daran gedacht, in den Kampf gegen Heiden zu ziehen, wären nicht die Gegner der europäischen Christenheit je schon heidnische Völkerschaften, Normannen, Ungarn, Slawen oder Araber gewesen, so daß sich die augustinische Lehre vom gerechten Krieg zur Verteidigung und zur Wiedererlangung geraubten Gutes automatisch mit dem Heidenkrieg verband. Weder Papst noch Kreuzzugsprediger haben es jemals versäumt, darauf hinzuweisen, daß das Heilige Land die *hereditas Christi* und damit auch das Erbe der gesamten Christenheit sei, das den unreinen Händen der Heiden gerechterweise entrissen werden müsse. So wichtig aber jedes einzelne Motiv auch war, von entscheidender Bedeutung für die Kreuzzugs-idee war erst deren Verknüpfung miteinander. Denn erst die Bewaffnung von Wallfahrern zum Heidenkampf und die Erteilung von geistlichen Privilegien für Reise und Krieg schufen den neuen Typ des Kreuzzuges.

Für die Dauer der Kreuzzugsbewegung spielte das Motiv der geistlichen Belohnung eine überragende Rolle. Der Kreuzzugsablaß versprach – in seiner populären Version freilich – dem Pilger den Nachlaß seiner Sünden, die vollständige Tilgung der Schuld und der Stra-

---

<sup>2</sup> Vgl. die Bemühungen zu einer Definition bei Hans Eberhard Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge* (Stuttgart 1965) S. 264 f., und E. O. Blake, *The Formation of the Crusade Idea*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970) S. 11–31.

<sup>3</sup> Zur folg. Übersicht vgl. Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Nachdruck Darmstadt 1965), und Mayer (wie Anm. 2) S. 15–46, wo neben den von Erdmann wohl überschätzten Kriegstraditionen auch die abendländischen Wallfahrtstraditionen stärker zur Geltung gebracht und auch für die Geschichte des Kreuzzugsablaß neue Aspekte gewonnen werden.

fen. Hans Eberhard Mayer konnte deutlich machen, daß der Papst nur den Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen im Auge hatte, als er von der *remissio peccatorum* sprach, daß aber die Kreuzfahrer aus der undeutlichen Terminologie das ihre gemacht haben, und die Kirche schließlich sich der öffentlichen Auslegung beugen und sie nachträglich sanktionieren mußte<sup>4</sup>. Dieses Motiv brachte nun in erster Linie Bernhard von Clairvaux zur Vorrangigkeit. Bernhard bot dem Gläubigen in seiner berühmten Metapher vom klugen Kaufmann die einmalige Gelegenheit, ein gutes Geschäft, vielleicht das Geschäft des Lebens, abzuschließen. Kreuzzugszeit war das *tempus acceptabile*, die Zeit der Buße in Form der Kreuznahme, um das hohe und kostbare Gut des Heils um ein Geringes, nämlich um ein Stoffkreuz, zu erwerben. Obwohl Bernhard gemäß seiner bekannten Parole nur „Tod oder Taufe“ anzubieten hatte, trat bei ihm das Motiv des Heidenkampfes merklich hinter das subjektiv-religiöse Ziel zurück, für dessen Erreichung es nur das willkommene Mittel war: der Kampf gegen die eigene Sündhaftigkeit und ihre Überwindung in der *militia Dei*<sup>5</sup>. Diese bernhardinische Kreuzzugsinterpretation hat sich im Abendland offiziell durchgesetzt.

Für den Kreuzzug sollte nun von Anfang an nicht nur der Papst, sondern in gewisser Weise auch die gesamte Christenheit Verantwortung tragen. Der Papst hatte nämlich die Kreuzzugsidee nicht nur lokal als Hilfsaktion einer Gottesmiliz für Palästina verstanden, sondern – im Sinne der damaligen geographischen Situation – bereits universal: er sah den gesamten *orbis christianus* auf dem Vormarsch gegen das Heidentum. Obgleich immer nur die Kreuzzüge nach Jerusalem als eigentliche Kreuzzüge betrachtet wurden, bezeichnete und behandelte man doch ganz verschiedenartige und voneinander völlig unabhängige Unternehmungen offiziell als Kreuzzüge und brachte sie damit auf einen gemeinsamen ideologischen Nenner: Reise und Krieg gleichermaßen geistlich privilegierend, bliesen Papsttum und Kirche zum Angriff gegen die Ungläubigen in aller Welt, gegen die Sarazenen im Heiligen Land, gegen die Mauren in Spanien und Portugal, gegen die heidnischen Slawenstämme im Osten, gegen den inneren Glaubensfeind, die Häretiker und Schismatiker in Südfrankreich, und schließlich, die Kreuzzugsidee mißbrauchend, gegen die politisch Ungläubigen im eigenen Machtbereich. Wenn dies auch nicht die „Sicht Westeuropas“ ist, wie Steven Runciman meint<sup>6</sup>, nicht die Sicht des lateinischen Christenvolkes der Kreuzzugszeit, so hat doch der Idee der Übertragung des Kreuzzugsgedankens auf andere Fronten des Heidenkampfes eine gewisse Resonanz nicht völlig gefehlt. Man denke nur an den merkwürdigen Magdeburger Kreuzzugsaufruf zur Befreiung der sächsischen Kirche aus dem Jahre 1108<sup>7</sup>. Es ist jedoch sehr fraglich, ob diese universale Ideologie des Kreuzzuges auf den einzelnen Kriegsschauplätzen überhaupt akzeptiert worden ist. Hier spielten nämlich das jeweilige Bild des ungläubigen Gegners und der gewachsene Verhaltensmodus zu ihm eine entscheidende Rolle.

Schon Carl Erdmann hat seinerzeit davor gewarnt, die Kriege der Reconquista-Spanier

<sup>4</sup> Mayer (wie Anm. 2) S. 32 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Étienne Delaruelle, L'Idée de croisade chez St.-Bernard, in: *Mélanges St.-Bernard* (Dijon 1953) S. 53–67, und Ulrich Mayer, *Pagani necandi. Die Anlage der Kreuzzugsidee Bernhards von Clairvaux in seiner Schrift „De laude novae militiae“* (Manuskript Gießen 1973).

<sup>6</sup> Steven Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 2 (München 1958) S. 239.

<sup>7</sup> Vgl. Hans-Dietrich Kahl, *Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des 12. Jahrhunderts* (Köln–Graz 1964) S. 20, 118 f., und zuletzt Dietrich Claude, *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert*, Teil I (Köln–Wien 1972), S. 401 ff. Bemerkenswert ist, daß der Aufruf das Ostland als „zweites Jerusalem“ betrachtet! – Man denke auch an die franz. Ritter, die zum „Kreuzzug“ nach Spanien ziehen, vgl. Erdmann (wie Anm. 3) S. 124 ff., 267 f.

gegen die Mauren als Kreuzzüge zu werten<sup>8</sup>. Im 11. und 12. Jahrhundert kämpfte man in der Verteidigung um Haus und Habe, im Angriff um die Erweiterung der Grenzen, um Beute, Ehre und Ruhm. Das herausragendste Beispiel für einen Kämpfer dieses Typs ist der spanische Nationalheld Rodrigo Diaz, „El Cid“. Die geistliche Form des Krieger-tums und die spezifische Organisation des Heiligen Krieges und Kreuzzuges mußten hier erst noch „erlernt“ werden. Im übrigen gab es auf der iberischen Halbinsel keine klaren Fronten. Maure und Christ waren nicht die antithetischen religiösen Typen der Kreuz-züge, die unter gar keinen Umständen fraternisieren durften. Man findet hier im Gegen- teil Christen ebenso im maurischen wie Mauren im christlichen Lager. Oft verbündete man sich miteinander gegeneinander. Es ist nur zu klar, daß dann in solchen gemischt- konfessionellen Heeren keine Kreuzzugsstimmung aufkommen konnte. Bei fehlender Ideologie führte man bestenfalls „gerechte Kriege“.

Ähnlich, wenn auch zum Teil unter anderen Gesichtspunkten, stießen Kreuzzug und Kreuzzugsgedanke im slawisch-deutschen Grenzraum auf Unverständnis. Für die dortigen Verhältnisse, die schon sehr gründlich untersucht worden sind, ist Helmold von Bosau († 1177), der Verfasser einer Slawenchronik, ein beredter Zeuge<sup>9</sup>. Helmolds Schilderung der Ereignisse erweckt den Eindruck, daß die ganze Angelegenheit des Kreuzzuges gegen die Wenden von 1147, der zudem bestehende vertragliche Abmachungen brach, den be- teiligten sächsischen Herren mehr als peinlich gewesen ist. Auch der sächsische Klerus distanzierte sich – darauf hat besonders Hans-Dietrich Kahl in mehreren Arbeiten auf- merksam gemacht<sup>10</sup> –, weil die missionarische Aktivität in diesem Lande traditionell alles andere war als eine „Predigt mit eiserner Zunge“ (Translatio St. Liborii), so daß die bern- hardinische Alternative „Vernichtung oder Bekehrung“ geradezu verkehrt und verwerf- lich erscheinen mußte. Die Verschärfung des Feindbildes für einen Heiligen Krieg und Kreuzzug war hier wirklich unpopulär. Nach Helmolds Ansicht hatte man nur einen gerechten Krieg zu führen, um die Tötung und Vertreibung dänischer Christen zu rächen. Schließlich sollen sich die Führer des Kreuzheeres gefragt haben: „Ist es nicht unser Land, das wir verheeren, und unser Volk, das wir bekämpfen“<sup>11</sup>? Wer aber so fragt, stellt auto- matisch die geistliche Zielsetzung des Kreuzzuges in Frage. Helmut Beumann hat gezeigt, daß die beiden Begriffe *unser Land* und *unser Volk* der Vorstellungswelt eines Territorial- staates angehören, „der im Kolonialraum ethnische und religiöse Schranken übergreift“<sup>12</sup>. Damit aber ist einem Kreuzzugsgedanken der Boden entzogen. Schließlich denke man auch an Byzanz, dessen Auseinandersetzungen mit Arabern und Türken ja bekanntlich von der Ideologie des Heiligen Krieges und Kreuzzuges unbelastet geblieben sind; und

<sup>8</sup> Carl Erdmann, Der Kreuzzugsgedanke in Portugal, in: HZ 141 (1930) S. 23–53. Die Muslime selbst setzen allerdings den Beginn der Kreuzzüge mit der Eroberung Toledos (1085) durch die Spanier an. – Vgl. auch Richard Konetzke, Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter, in: Miscellanea mediaevalia 1 (1962) S. 219–238.

<sup>9</sup> Helmold von Bosau, Cronica Slavorum, capp. 59–65, ed. H. Stob (Darmstadt 1963) S. 214–228. Vgl. dazu den Sammelband: Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters, hrsg. v. Helmut Beumann (Darmstadt 1973).

<sup>10</sup> Hans-Dietrich Kahl, Zum Ergebnis des Wendenkreuzzuges von 1147, in: Heidenmission (wie Anm. 9) S. 275–316. – Ders., Die völkerrechtliche Lösung der „Heidenfrage“ bei Paulus Vladimiri von Krakau († 1435) und ihre problemgeschichtliche Einordnung, in: Zs. f. Ostforschung 7 (1958) S. 161–209. – Ders., Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten, in: AfK 44 (1962) S. 72–119. – Ders., (wie Anm. 7) S. 225–235 passim.

<sup>11</sup> Helmold von Bosau (wie Anm. 9) cap. 65, S. 228.

<sup>12</sup> Helmut Beumann, Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im Hohen Mittelalter, in: Heidenmission (wie Anm. 9) S. 143 f.

ebenso haben die sizilianischen Normannen keine glaubenskämpferischen Aktivitäten in ihrem Land entwickelt<sup>13</sup>.

\*

Wie gestalteten sich die Verhältnisse aber im Königreich Jerusalem? Gab es hier einen Kreuzzugsgedanken oder besser, gab es ihn noch, nachdem die Heilige Stadt und das Heilige Land einmal gewonnen waren? Die Frage mag zunächst paradox erscheinen in Verbindung mit einem Reich, das ganz wesentlich der Tiefenwirkung dieses Kreuzzugsgedankens seine Existenz verdankte und zeit seines Bestehens gerade auf den Zustrom von solchen Menschen angewiesen war, die bewaffnet in den Heidenkampf pilgerten, um Buße zu tun und den versprochenen Ablass zu erwerben. In der Forschung hat man denn auch stillschweigend vorausgesetzt, daß der Kreuzzugsgedanke von den abendländischen Gründern der „Kreuzfahrerstaaten“ einmal dorthin getragen, auch weiterhin dort gepflegt worden sei. Man kann das bereits an dem allgemein üblichen Begriff „Kreuzfahrerstaaten“ erkennen.

Schon sehr bald nach der Gründung dieser Staaten in Palästina-Syrien haben sich aber auch dort ganz ähnliche Beziehungen zwischen Christen und Ungläubigen eingestellt, wie sie für die spanische und mitteldeutsche Situation kurz gekennzeichnet worden sind. Obgleich das Heilige Land immer Kriegsschauplatz geblieben ist, setzte doch auf Grund der ständigen sozialen Proximität von Gläubigen verschiedener religiöser Orientierung – dazu gehörten nicht nur lateinische Christen und Muslime, sondern auch die heterodoxen Griechen, Syrer und Armenier und die Juden – ein Prozeß der Umwandlung von alten Vorurteilen ein, der in dem Gegner nicht mehr ausschließlich den Glaubensfeind, sondern auch den Menschen und Partner erblicken ließ. Die Ideologie wandelte sich in Politik.

Der heute führende israelische Kreuzzugsforscher Joshua Prawer hat in seinen Arbeiten immer wieder darauf hingewiesen, daß bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts mit einer sehr starken Einwanderungsbewegung ins Heilige Land zu rechnen ist<sup>14</sup>. Man darf annehmen, daß gerade solche, die sich als Kolonisten im Lande niederlassen wollten, ihren muslimischen Nachbarn weit duldsamer gegenüberstanden als die Scharen der bewaffneten Pilger, die nur für kurze Zeit nach Palästina kamen, um zu kämpfen. Das bekannte zwiespältige Verhältnis zwischen Alteingesessenen und Neuankömmlingen hat nicht zuletzt hier seine Ursache.

Wilhelm von Tyrus war ein Alteingesessener. Er entstammte – etwa um 1130 geboren – einer wahrscheinlich französischen Einwandererfamilie bürgerlicher Herkunft, die vielleicht im Laufe der zwanziger Jahre des 12. Jahrhunderts ins Heilige Land gekommen war und sich in Jerusalem selbst angesiedelt hatte<sup>15</sup>. Stadt und Königreich Jerusalem waren also seine Heimat, und ihr war er zeit seines Lebens in durchaus „nationaler“ Gesinnung verbunden. Wilhelm und sicher schon seine Familie lebten in jenem neuen „National-

<sup>13</sup> Vgl. Paul Lemerle, Byzance et la Croisade, in: Relazioni del X. Congresso Internazionale di Scienze Storiche III (Rom 1955) S. 595–620. – Dietlind Schack, Die Araber im Reich Rogers II. (Diss. Berlin 1969) S. 45 ff., 178 ff.

<sup>14</sup> Joshua Prawer, Colonization Activities in the Latin Kingdom of Jerusalem, in: Revue Belge de Philologie et d'Histoire 29 (1951) S. 1063–1118. – Ders., Histoire du Royaume Latin de Jérusalem I (Paris 1969) S. 463 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Hans Prutz, Studien über Wilhelm von Tyrus, in: Neues Archiv 8 (1883) S. 93–132. – Ders., Kulturgeschichte der Kreuzzüge (Nachdruck Hildesheim 1964) S. 458–469. – August C. Krey, William of Tyre. The Making of an Historian in the Middle Ages, in: Speculum 16 (1941) S. 149–166. – Robert B. C. Huygens, Guillaume de Tyr étudiant. Un chapitre (XIX, 12) de son „Histoire“ retrouvé, in: Latomus 21 (1962) S. 811–829.

gefühl“, dem der Kreuzzugschronist Fulcher von Chartres erstmals die berühmte Formulierung gegeben hatte: „Die wir Abendländer waren, sind jetzt zu Orientalen geworden; wer Römer oder Franzose war, ist in diesem Land zum Galiläer oder Palästinenser geworden; wer aus Reims oder Chartres stammte, wurde zum Tyrer oder Antiochener. Schon haben wir die Orte unserer Geburt vergessen, schon sind sie den meisten von uns unbekannt und nie gehörte Namen . . . Wer ein Fremdling war, ist jetzt gleichsam ein Eingeborener“<sup>16</sup>. Wilhelm selbst verehrte in hohem Maße sein Geburtsland, und die Liebe zur *patria* veranlaßte ihn schließlich auch, die Geschichte seines Landes zu schreiben. Er war stolz darauf, ein Orientfranke zu sein.

Im Mittelalter waren die Bedingungen sozialer Mobilität, obgleich die besondere Situation der „Kreuzfahrerstaaten“ günstigere Möglichkeiten als vielleicht anderswo bot, im wesentlichen doch an militärische oder geistliche Dienste gebunden. Hinzu trat gerade seit Beginn des 12. Jahrhunderts die akademische Ausbildung als Sprungbrett für den Weg nach oben. Wilhelm wählte den geistlich-akademischen Weg. Er legte damit den Grundstein zu einer außerordentlichen Karriere, die ihm neben den Würden eines königlichen Kanzlers und eines Erzbischofs von Tyrus beinahe noch das Patriarchat von Jerusalem eingebracht hätte.

Gegen Ende seiner *pueritia* begab sich Wilhelm um das Jahr 1145 nach Europa, um dort fast zwanzig Jahre lang zu studieren, die Freien Künste und die Theologie vornehmlich in Paris und die Rechte in Bologna. Abgesehen von dem recht erheblichen finanziellen Aspekt – Wilhelms Vater scheint wohl ein reicher Kaufmann gewesen zu sein – ist die Dauer dieses Studiums auch wissenschaftlich bemerkenswert, selbst wenn man diese Zeit um einige Jahre reduzieren müßte, die der junge Palästinenser zunächst einmal zur Vertiefung lateinischer Sprachkenntnisse und anderer elementarer Wissensgebiete gebraucht haben wird. Vergleichsweise studierte der große Gelehrte Johannes von Salisbury (1115–1180) „nur“ zwölf Jahre, und Otto von Freising († 1158) hat wohl gerade nur ein Drittel der Zeit Wilhelms an den Schulen von Paris verbracht<sup>17</sup>. Beinahe denkwürdig wirkt ein solch ausgedehntes Studium vor dem Hintergrund der Klagen Johanns über den allgemeinen Trend in der studentischen Masse seiner Zeit, durch eine kurze und folglich nur oberflächliche Ausbildung zu raschem Erfolg im Erwerbsleben gelangen zu wollen<sup>18</sup>. Wilhelm war also alles andere als der Typ des *Cornificius*, gegen dessen utilitaristische Schnellkurs-Wünsche Johannes von Salisbury so leidenschaftlich gewettert hatte.

Zu seinen Lehrern zählte Wilhelm u. a. den renommierten Grammatiker Petrus Helie, einen Schüler des berühmten Dietrich von Chartres, ferner den bedeutenden Theologen und Systematiker der scholastischen Methode, Robert von Melun, und vor allem – allein sechs Jahre hörte er bei ihm – den *Magister Sententiarum*, Petrus Lombardus. Hinzu kommen noch weitere Carnotenser in Paris, Schüler Dietrichs und Gilberts de la Porrée, und Abaelardianer, wie etwa der brillante Rhetoriker Mainerus und der Poet und Grammatiker Hilarius, bei dem Wilhelm in Orléans die klassische Literatur studierte. Schließlich trifft man ihn in den *auditoria* der berühmten Bologneser Juristen Martinus, Hugo, Bulgarus und Jakobus, die alle vier die prominentesten Schüler des *Illuminator scientiae*

<sup>16</sup> Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana*, ed. Heinrich Hagenmeyer (Heidelberg 1913) III, 37, 3 ff. Dt. Übers. nach Mayer (wie Anm. 2) S. 90.

<sup>17</sup> Zur Orientierung über Johannes vgl. A. Schmitt, in: LThK 5 (1960) S. 1079 f., und über Otto vgl. die Einleitung zur Ausgabe der „*Chronik*“ von Walther Lammers (Darmstadt 1972) S. XXV f.

<sup>18</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon* I, 4; I, 24 ed. C. C. I. Webb (Oxford 1929) S. 12 ff., 57 f. Vgl. den sehr anregenden Aufsatz von Peter Classen, Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert, in: AfK 48 (1966) S. 155–180.



*legalis*, Irnerius von Bologna, gewesen sind<sup>19</sup>. Fast zwanzig Jahre lang hat Wilhelm von Tyrus also die bedeutendsten Schulen des Abendlandes in Paris, Orléans und Bologna und im übertragenen, wissenschaftlichen Sinne auch in Chartres besucht und einige der gefeiertsten und hervorragendsten Lehrer und Gelehrten seiner Zeit gehört, bevor er um das Jahr 1165 nach Palästina zurückgekehrt ist.

Das „Königreich der Kreuzfahrer“ empfing den *litteratus* mit offenen Armen. Von Anfang an begleitete ihn nun die Gunst der Könige Amalrich und Balduin IV. auf seiner Laufbahn. Die Daten der wichtigsten Stationen sind rasch zusammengestellt: Zunächst Domherr an der Kirche von Akkon, wird er bald darauf Archidiakon von Tyrus und später auch von Nazareth. Von 1170–1174 leitet Wilhelm die Erziehung des Sohnes Amalrichs, des späteren Königs Balduin IV., wird nach dessen Thronbesteigung (1174) Erzbischof von Tyrus und Kanzler des Reiches und wird in dieser Funktion politischer Hauptberater des jungen und zudem leprakranken Königs. Im Jahre 1180 allerdings unterliegt er bei der Patriarchenwahl in Jerusalem dem Kandidaten der sogenannten Hofpartei der Abenteurer um Rainald von Châtillon, Balduins Mutter Agnes von Courtenay, seiner Schwester Sibylle und ihrem Mann Guido von Lusignan, die ihn, den Kandidaten der alteingesessenen Barone, zunehmend aus der Politik verdrängen. Zwar findet man Wilhelm auch weiterhin noch im Dienst des Reiches an hervorragender Stelle tätig, doch die Tür zur abschließenden Krönung seiner geistlichen und politischen Laufbahn war jetzt versperrt. Im Jahre 1184 trat er dann vermutlich mit Rücksicht auf seine Gesundheit vom Amt des königlichen Kanzlers zurück. Spätestens 1186 wird Wilhelm von Tyrus gestorben sein<sup>20</sup>.

Wilhelms Tätigkeit im Königreich Jerusalem war meistens mehr politischer denn geistlicher Natur. Er diente dem Hof als Unterhändler und Vertrauensmann in den verschiedensten Angelegenheiten des Reiches; so hat er z. B. im Jahre 1168 das Vertragswerk über die fränkisch-byzantinische Allianz zur Eroberung Ägyptens zum Abschluß gebracht. Überhaupt ist Wilhelm, der über besonders gute Beziehungen zu Kaiser Manuel I. Komnenos (1143–1180) verfügt zu haben scheint, der Initiator und langjährige Befürworter einer byzantinisch orientierten Politik Jerusalems gewesen. In Angelegenheiten der Kirche nahm er am dritten Laterankonzil (1179) in Rom teil, wo er sich der allgemeinen Wertschätzung der Konzilsväter erfreute und den ehrenvollen Auftrag erhielt, den offiziellen Konzilsbericht anzufertigen<sup>21</sup>.

Neben diesen offiziellen Verpflichtungen widmete sich Wilhelm der Geschichtsschreibung. Mehr als fünfzehn Jahre lang hat er an seinem großen Werk, der „*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*“ gearbeitet, einer Kreuzzugschronik in XXIII Büchern, besser gesagt, einer Geschichte der orientalischen „Kreuzfahrerstaaten“ bis ins Jahr 1184, in deren Mittelpunkt aus patriotischen Gründen das Königreich Jerusalem steht<sup>22</sup>. Kon-

<sup>19</sup> Zu Wilhelms Lehrern vgl. den reichen Kommentar bei Huygens (wie Anm. 15) S. 825–829. – Zu Mainerus und Hilarius bes. D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard* (Cambridge 1969) S. 52 ff., 55 f.

<sup>20</sup> Hans Eberhard Mayer, *Zum Tode Wilhelms von Tyrus*, in: *Archiv f. Diplomatik* 5/6 (1959/60) S. 182–201. M. hat in diesem Aufsatz versucht, das in der Forschung seit je umstrittene Todesdatum Wilhelms neu zu bestimmen. Ich möchte ihm folgen, bin aber doch skeptisch, ob man den Bericht Ernouls über den Giftmord an Wilhelm so ohne weiteres verwerfen darf (Chronique d'Ernoult et de Bernard le Tresorier, ed. L. de Mas Latrie (Paris 1871) S. 84–87. Mehr, als daß Wilh. „spätestens 1186“ gestorben ist, kann man m. E. nicht sagen.

<sup>21</sup> WTyr XXI, 26 S. 1049 ff. (vgl. folg. Anm.). – Der Bericht ist verloren. Zur Überlieferung der Konzilsbeschlüsse vgl. Walter Herold, *Die Canones des 3. Laterankonzils* (Diss. Bonn 1952).

<sup>22</sup> Abgedruckt in: *Recueils des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux* I, 1–2 (Paris 1844, Nachdruck 1967). Zit.: WTyr mit Buch-, Kapitel- und Seitenzahlen.

sulziert man die gängigen Handbücher und Lexika, so kann man feststellen, daß die historiographische Leistung Wilhelms kaum einmal ohne Superlative gewürdigt worden ist. Er gilt als einer der bedeutendsten mittelalterlichen Chronisten, „dessen Werk durch die Weite der Konzeption, durch nüchternes Urteil, kritische Haltung gegen die Quellen, Formgefühl und Urbanität des Stils hervorragt“<sup>23</sup>. Sehr explizit hat George Sarton die Aktualität Wilhelms innerhalb der mittelalterlichen Wissenschaft herausgestellt. Der Chronist habe nicht nur die gelehrteste Abhandlung über den Komplex der Kreuzzugsgeschichte geschrieben, sondern überhaupt eine meisterhafte Arbeit vorgelegt<sup>24</sup>. Bekanntlich schrieb Sarton seine „*Introduction to the History of Science*“ aber in synchronischer Manier unter Einbeziehung nicht nur der abendländisch-lateinischen, sondern auch der byzantinischen, arabischen, indischen, japanischen und chinesischen Wissenschaft. Seine Würdigung des Tyrers gewinnt ja erst dadurch ihre besondere Würze und Tragweite.

König Amalrich nahm lebhaftes und förderndes Interesse an der historischen Arbeit seines Beraters und Byzanz-Unterhändlers und verschaffte ihm auch die notwendigen Quellenwerke. Diese sind im wesentlichen die bekannten Autoren des ersten Kreuzzuges und der Anfangsjahre der lateinischen Herrschaft im Heiligen Land: Raimund von Aguilers, Balderich von Dol, Fulcher von Chartres und Albert von Aachen bzw. nach einer These von Peter Knoch eine unbekannte lothringische Kreuzzugschronik, die sowohl Albert als auch Wilhelm vorgelegen haben soll<sup>25</sup>. Darüber hinaus verschaffte ihm der König auch arabische und griechische Bücher für eine Geschichte der orientalischen Fürsten seit Mohammed. Diese „*Historia de gestis orientalium principum*“ oder „*Historia de orientabilibus principibus et eorum actibus*“, die Wilhelm offensichtlich simultan mit der Geschichte Jerusalems verfaßte, muß heute jedoch zu den großen Verlusten der Kulturgeschichte gezählt werden.

Wie man der Existenz eines solchen Werkes aber entnehmen kann, hat sich Wilhelm mit der Bildung im Abendland nicht begnügt. Mit Sicherheit beherrschte er die griechische und arabische Sprache, vielleicht sogar auch die persische und hebräische. Auch Schriften des Ostens hat er studiert. Die Benutzung von „*De fide orthodoxa*“ des Johannes von Damaskus läßt sich in einem Abschnitt nachweisen, den Wilhelm noch nicht bei Petrus Lombardus in Paris hat kennenlernen können<sup>26</sup>. Wahrscheinlich kannte Wilhelm auch den Koran und die Sunna, mit Sicherheit aber Schriften oder mündliche Überlieferungen der islamischen Heterodoxie, des syrischen und ägyptischen Šīʿismus.

Der Erzbischof von Tyrus war also ein hochgebildeter Mann, integriert sowohl in den abendländischen als auch in den orientalischen Kulturraum. Diese doppelte Integration mag bewirkt haben, daß es für ihn bei der Rezeption des Kreuzzugsgedankens in Jerusalem Probleme gegeben hat. Die geistige Tradition des Ostens, sei sie christlicher oder nichtchristlicher Provenienz, und der humanistische Geist und die scholastische Rationalität der Schulen des Westens mögen in Wilhelm von Tyrus eine fruchtbare Symbiose eingegangen sein, in der das Feindbild der Ideologen nicht mehr das seinige war. Bildung und Toleranz korrelieren ja bekanntlich, wenngleich sich in solchen Korrelationen sehr häufig mehr Hoffnungen denn Wirklichkeit spiegeln.

<sup>23</sup> Hans Eberhard Mayer in: LThK 10 (1965) S. 1153 f. – Vgl. auch August C. Krey (wie Anm. 15) S. 162 f. und Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III* (München 1931) S. 433.

<sup>24</sup> George Sarton, *Introduction to the History of Science II* (Nachdruck Baltimore 1962) S. 454 f.

<sup>25</sup> Peter Knoch, *Studien zu Albert von Aachen. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik* (Stuttgart 1966).

<sup>26</sup> Näheres in Teil I, Kap. 3 meiner „*Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*“ (\*).

Dem Heiligen Krieg, einem der wesentlichen Teilaspekte der Kreuzzugsidee, lag im Kampf gegen die Heiden stets ein festumrissenes Feindbild zugrunde. Wenn dieses Bild nun ins Schwanken geriet, so mußte das auch auf die Ideologie dieses Kriegstyps seinen Einfluß nehmen. Es ist bekannt, daß das Feindbild zu der Zeit, da Urban II. den Kreuzzug ins Leben rief, ein sehr negatives und stark verzerrendes Bild gewesen ist, das sich aber im Laufe der Kreuzzüge zu einem positiveren wandelte, vor allem auf Grund der Erfahrungen, die die Kreuzfahrer jeweils an Ort und Stelle sammeln konnten. Diesen Wandel im Heidenbild hat man im Abendland zuerst in der Kreuzzugsdichtung entdeckt. Hans Naumanns Aufsatz über den „wilden und den edlen Heiden“ wies mit diesem programmatischen Titel grundlegend die Richtung, und im Bereich der Kreuzzugsgeschichtsschreibung konnte Marianne Plocher den gleichen Wandel feststellen – offenbar aber intuitiv Wilhelm von Tyrus als Nicht-Abendländer ausklammernd<sup>27</sup>.

Zu Beginn der Kreuzzüge wurde die Heidenschaft pauschal moralisch und religiös abqualifiziert. Die alten Vorstellungen und Vorurteile aus der Zeit der Normannen- und Arabergefahr wurden wieder lebendig. Heiden nannte man z. B.: *inimici crucis – degeneres – gens crudelis – filii falsitatis – canes immundi*. Die Tugenden der Heiden galten in einem Vulgäraugustinismus als glänzende Laster, als Künste des Antichrist, und in Verbindung mit eschatologischen Erwartungen, biblischen und sybillinischen Weissagungen wurden die Heiden zu *satellites antichristi* und *filii diaboli*. Alles Böse, Teuflische und Dämonische konzentrierte sich bei ihnen, so daß Bernhard von Clairvaux in ideologischer Konsequenz die Tötung der Heiden nicht als Menschenmord, sondern als Vernichtung des Bösen apostrophieren konnte<sup>28</sup>. Selbst gegen Ende des Jahrhunderts, bei der Werbung für den dritten Kreuzzug, waren Heiden immer noch Mörder, Giftmischer und Heiligtumschänder.

Allmählich traten jedoch seit Beginn des 13. Jahrhunderts die gehässigen Züge des rein ideologischen Denkens zugunsten neutraler ethnischer Bezeichnungen und gelegentlich auch lobender Erwähnung zurück, die dem dichterischen Idealtyp des „edlen Heiden“, etwa dem Feirefiz im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach, nahe kam. Die Erkenntnis, daß Heiden gar nicht so waren, wie man sie sich nach den klerikalen Schilderungen vorstellte, hat schließlich im 13. Jahrhundert auch im Abendland zur Kritik am Kreuzzugsgedanken beigetragen<sup>29</sup>. Man übersieht aber häufig, daß ein solcher Wandel ohne einen Anstoß von außen nicht möglich sein konnte. Die meisten Kreuzfahrer waren zwar lange unterwegs, hielten sich im Heiligen Land jedoch nur relativ kurz auf, so daß es kaum zu einem gründlicheren Kennenlernen der Muslime und einem Abbauen der Vorurteile gekommen wäre, hätten nicht die fränkischen Einwohner ihren Glaubensgenossen aus dem Westen einen Verhaltenskodex, d. h. ein geändertes Feindbild bereits anbieten können, der die Schroffheiten abbog und so einen Lernprozeß zum positiveren Urteil in Gang setzte.

Für diesen orient-fränkischen Verhaltenskodex gibt es keinen beredteren Zeugen als

<sup>27</sup> Hans Naumann, Der wilde und der edle Heide. Versuch über die höfische Toleranz, in: Festgabe f. G. Ehrismann (Berlin-Leipzig 1925) S. 80–101. – Marianne Plocher, Studien zum Kreuzzugsgedanken im 12. und 13. Jahrhundert (Diss. masch. Freiburg i. Br. 1950), auch zu den folg. Beispielen.

<sup>28</sup> Bernhard von Clairvaux, Liber ad milites Templi de laude novae militiae III, 4 ed. J. Leclercq und H. M. Rochais, S. Bernardi Opera III (Rom 1963) S. 217, „Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur . . . In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus gloriatur“.

<sup>29</sup> Palmer A. Throop, Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda (Amsterdam 1940) S. 5 ff.

den Erzbischof von Tyrus. Wilhelms Verhältnis zur islamischen Umwelt, seine Toleranz und implicite seine Kritik an der Ideologie des Kreuzzuges lassen sich auf verschiedenen Ebenen beobachten und analysieren: zum einen auf der theoretisch-theologischen Ebene der Deutung des Islam, zum anderen auf der praktischen Ebene des sozial-kulturellen Verhaltens zum einzelnen Muslim und schließlich auch auf der Ebene der rechtlichen bzw. völkerrechtlichen Problematik christlich-mohammedanischer Beziehungen im Heiligen Land. Alle drei Ebenen haben füreinander letztthin funktionale Bedeutung, weil nämlich Theorie und Praxis in der Konzeption Wilhelms von Tyrus koinzidieren.

Der gelehrte Kanzler hat es nicht versäumt, sich auch mit der Religion, der Kultur, der Geschichte und der Politik der islamischen Nachbarn seiner Heimat auseinanderzusetzen. Neben seiner Kreuzzugschronik schrieb er, wie schon erwähnt, die Geschichte der orientalischen Fürsten von Mohammed bis auf seine Gegenwart. Man hätte sicher aus dieser leider verlorenen Darstellung wesentliche Aufschlüsse nicht nur über Wilhelms Kenntnisse des Islam, sondern vor allem auch über seine Einstellungen und Urteile ihm gegenüber gewinnen können. Dieses Geschichtswerk haben der Bischof von Akkon, Jakob von Vitry (1180–1254), und gegen Ende des 13. Jahrhunderts der Dominikaner Wilhelm von Tripolis noch gekannt und benutzt. Beider Darstellungen der Lebensgeschichte Mohammeds und des Lehrgebäudes des Islam differieren aber zu stark, als daß man hinter ähnlichen Formulierungen Wilhelms Vorarbeiten bemerken könnte. Nur bei gemeinsamen Sachangaben läßt sich vermuten, daß auch Wilhelm sie gekannt hat. Die Beobachtungen stützen sich also allein auf die „*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*“.

Bemerkenswert ist jedoch überhaupt die Existenz einer Geschichte der islamischen Welt. Wilhelm von Tyrus und der Erzbischof von Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada († 1247), schrieben – soweit ich sehe – als einzige Lateiner im Zeitalter der Kreuzzüge eine selbständige Geschichte nichtchristlicher Völker<sup>30</sup>. Beide warfen damit den alten Grundsatz über Bord, den sich selbst noch der gelehrte Bischof Otto von Freising († 1158), der ältere Zeitgenosse Wilhelms, zu eigen machte: Die *civitas perfida* der ungläubigen Juden und Heiden weise kaum irgendwelche Taten auf, die der Erwähnung wert und der Nachwelt zu überliefern wären; und in ähnlicher Weise hatte auch schon Adam von Bremen († ca. 1081) kurz und bündig formuliert: „*inutile videtur eorum acta scrutari, qui non crediderunt*“<sup>31</sup>. Wilhelm von Tyrus trat also mit seiner Arbeit dieser angeblichen Bedeutungslosigkeit der außerchristlichen Welt strikt entgegen, was ihn freilich nicht hinderte, dem Islam und seinem Propheten auf der dogmatischen Ebene die Abfuhr zu erteilen, die man von einem mittelalterlichen Erzbischof erwarten muß. Allerdings bemerkt man, daß Wilhelms Begriffssprache, in der der Islam als *doctrina pestilens* und Mohammed als *subversor* und *primogenitus Sathanae* bezeichnet werden, durchaus Indifferenzen aufweist. Das gleiche Vokabular tangiert nämlich beispielsweise nicht nur den Propheten des Islam, sondern auch bestimmte Christen, die sich von Wilhelms Linie abweichende, moralische oder politische Verfehlungen haben zu Schulden kommen lassen. Möglicherweise verrät die Indifferenz der Sprache – trotz der deutlichen Absage – auch eine Indifferenz der Haltung gegenüber dem Islam. Nur darf man diese Nuance nicht allein auf der Ebene des dogmatischen Lehrvergleichs verfolgen.

<sup>30</sup> Zu Rodrigo vgl. F. de Lorenzana (Ed.), *Sanctorum Patrum Toletanorum Opera* III (Madrid 1793) S. 1–283, und Pius Bonifacius Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien* III, 1 (Nachdruck Graz 1956) S. 111–154.

<sup>31</sup> Otto von Freising, *Chronica* V, Prolog, ed. Walther Lammers (Darmstadt 1972) S. 374, „*. . . vix aliqua ab eis (Juden und Heiden) gesta stilo digna vel posteris commendanda inveniuntur*“. – Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* I, 61 ed. W. Trillmich (Darmstadt 1961) S. 230.

Im Vergleich zu Positionen der Ostkirche, der griechischen und orientalischen Konfessionen, und zu Positionen der lateinischen Kirche, die hier freilich nicht erörtert werden können, zeigt es sich, daß Wilhelm von Tyrus auf orientalischem Boden auch die orientalische Deutung der islamischen Religion übernommen hat. Während Byzantiner und Lateiner den Islam z. T. als mono-, meistens aber als polytheistisches Heidentum, z. T. aber auch – was eine gewisse Bildung voraussetzte – als Häresie betrachteten, erschien er in orientalischer Auffassung als eine durchaus positive, dem Heiden- und Judentum überlegene, autonome Weltreligion, die dem Christentum durch Monotheismus und vor allem Gottesidentität verwandt war, die sogar am göttlichen Heilsplan teilhatte, wengleich auf einer Stufe minderer religiöser Vollkommenheit<sup>32</sup>. Daß sich Wilhelm in der Tat die orientalische Auffassung zu eigen gemacht hat und sich offenbar der Position, die er dem Islam damit zuschrieb, auch völlig sicher war, legen die folgenden Beobachtungen nahe. Wilhelm vermied in seinem ganzen Werk – in den „*Recueils des Historiens des Croisades*“ immerhin fast 1200 Seiten füllend – strikt den Gebrauch des Begriffs *paganus*, der in der Diktion der Lateiner, besonders auch der Autoren seiner Kreuzzugsquellen, eine polemische Bezeichnung für die Anhänger eines organisierten, widergöttlichen Kultes darstellt. Er präferierte dagegen den Begriff *infidelis*, der analog zur Infidelität des Judentums die bloß andere, von der christlichen abweichende Stellung zu Gott beschreibt<sup>33</sup>. An Häresie dachte Wilhelm offenbar nicht, er läßt es jedenfalls nicht erkennen, obgleich er von einem grundsätzlichen Konsensus zwischen Islam und Christentum, sogar einem *magis consentire* in bezug auf die Šī'a, überzeugt war<sup>34</sup>. Möglicherweise wollte er aber das Gemeinsame zwischen den beiden verwandten Religionen eher betonen als das Trennende, wußte er sich doch mit den Muslimen einig in der Verehrung des einen und gemeinsamen Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs. Wilhelm verwarf zwar den dogmatischen Islam als solchen, wie erwähnt, anerkannte aber in ihm ein religiöses System, das zu Gottesfurcht und Frömmigkeit anleiten konnte – worauf sogleich zurückzukommen ist. Es scheint deutlich geworden zu sein, daß der Erzbischof von Tyrus mit diesen Vorstellungen aus der lateinischen Tradition ausschert und sich in der Tat in die orientalische hineinstellt, eine Tradition, die nicht lange nach der Ausbreitung des Islam im 7. Jahrhundert begann und stets das Verbindende zwischen beiden Religionen suchte, nicht aber den Gegensatz, wie ihn die Idee des westlichen Kreuzzuges forcierte.

\*

Eine solche theologisch-theoretische Einstufung des Islam hat nun für die praktische Seite des Verhaltens zu den Muslimen eine wirklich funktionale Bedeutung. Da Wilhelm in den Mohammedanern keine Heiden, sondern Gottgläubige sah – zwar Ungläubige im Ver-

<sup>32</sup> Aus der Fülle der Byzanz betr. Lit. sei hier nur genannt: Adel-Théodore Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam* (Louvain-Paris 1969). – Zu Islam-Auffassungen in der latein. Welt vgl. Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image* (Edinburgh 1960) mit reicher Bibl., und Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass. 1962). – Für den Bereich der orientalischen Konfessionen fehlt es an einer zusammenfassenden Darstellung. Um einen Einblick in orient. Positionen zu bekommen, vgl. etwa Karl Vollers, *Das Religionsgespräch von Jerusalem*, in: *Zs. f. Kirchengesch.* 29 (1908) S. 29–71 und 197–221, einige Hinweise auch bei A. Lüders, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen* (Berlin 1964): Berliner Byzantinische Arbeiten 29.

<sup>33</sup> Vgl. H. Schmeck, *Infidelis*. Ein Beitrag zur Wortgeschichte, in: *Vigiliae Christianae* 5 (1951) S. 129–147. – Zu *paganus* vgl. die zusammenfassende Skizze bei Hans-Dietrich Kahl, *Compellere intrare*. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts, in: *Heidenmission* (wie Anm. 9) S. 204–208.

<sup>34</sup> WTyr I, 4 S. 15 f.

gleich zu Christen, aber doch von ganz anderer Sorte als Heiden und Häretiker – konnte sein Blick für ihre menschlichen Qualitäten freier werden. Am besten läßt sich dies in den Persönlichkeitsschilderungen islamischer Fürsten erkennen, die ihm um so lebendiger gelingen, je näher die Fürsten seiner selbsterlebten Zeit stehen. Deutlich zeigt sich Wilhelm hierin seinen lateinischen Quellen überlegen, sowohl im Hinblick auf die Darstellung als auch auf die Wertung der islamischen Persönlichkeiten. Die Quellen Wilhelms, die Chroniken des ersten Kreuzzuges, besaßen ein sehr negatives Bild des ungläubigen Gegners und konnten über diese ideologische Präfiguration nur gelegentlich, und dann ausschließlich im militärischen Bereich hinwegsehen<sup>36</sup>. Auch für Wilhelm waren die Muslime Feinde seines Landes und Glaubens, aber er sah dennoch ihre personale Besonderheit. Ihn interessierte nicht mehr allein der Krieger, sondern weit mehr der Politiker und der ganze Mensch mit seinen Tugenden und Untugenden, Fähigkeiten und Leistungen, selbst wenn diese zum Nachteil des Königreiches Jerusalem verwendet wurden. Bemerkenswert ist, daß solche Beurteilungen, die den nichtchristlichen Charakter der Muslime stärker betonen, fast alle in den ersten fünfzehn Büchern der „*Historia*“ zu finden sind, denen ja die Arbeiten der wichtigsten Kreuzzugschronisten, vor allem Fulchers von Chartres und Alberts von Aachen bzw. des lothringischen Chronisten zugrunde liegen. Man muß wohl annehmen, daß diese trotz der kritischen Sorgfalt Wilhelms doch noch einen gewissen Einfluß auf ihn gehabt haben. Denn mit dem sechzehnten Buch, das keiner erkennbaren schriftlichen Vorlage mehr folgt, verliert sich der genannte Aspekt bis zum völligen Verschwinden. Selbst ein so allgemeiner, kategorialer Begriff wie *infidelis* ist bei Persönlichkeitsschilderungen aus der Diktion der letzten Bücher verdrängt worden. An seine Stelle tritt das persönliche Epitheton.

Zengi, der Atabeg von Mosul und Aleppo, der den Christen im Jahre 1146 Edessa wieder entriß, ist ein *sceleratissimus*, *crudelissimus* und *saevissimus*, ein *homo inclemens*, aber auch ein *industrius* und *sagacissimus* und überraschenderweise ein *humanus*<sup>36</sup>. An Širküh, dem Onkel Saladins, mit dem zusammen er zum Leidwesen der Christen Ägypten eroberte, schätzt Wilhelm besonders dessen Selbstvertrauen, Eloquenz und urbane Bildung<sup>37</sup>. Er rühmt Saladins Freigebigkeit und Intelligenz und besonders seinen politischen Weitblick, obgleich er seine Tyrannei und seinen Hochmut sehr scharf verurteilt, was jedoch nichts anderes heißen soll, als daß er sich der Gefährlichkeit Saladins für den Bestand des christlichen Reiches auf orientalischem Boden vollkommen bewußt war<sup>38</sup>. Vom langjährigen Bündnispartner der Franken, dem Atabeg Unur von Damaskus (*tenacissimus et fidelissimus prosector foederis*) spricht Wilhelm mit solcher Hochachtung, daß er ihm sogar die gesellschaftliche Anredeform *dominus* zuerkennt, mit der Wilhelm selbst unter christlichen Adeligen recht wählerisch umging<sup>39</sup>. Dieses Beispiel der Wertschätzung eines Ungläubigen hat in der gesamten Kreuzzugsliteratur, soweit ich sie überblicke, nicht seinesgleichen. Mir sind nur aus pisanischen, venezianischen und genuesischen Geschäftsbriefen an nordafrikanische Herrscher derartige Anreden bekannt<sup>40</sup>.

Besonders eindrucksvoll begreift man aber die Veränderung des alten Feindbildes in der

<sup>36</sup> Beispiele bei Marianne Plocher (wie Anm. 27).

<sup>36</sup> WTyr XIV, 25 S. 643; XIV, 28 S. 648; XIV, 29 S. 650; XV, 7 S. 668; XVI, 4 S. 708 (negativ) – XIV, 25 S. 644; XIV, 29 S. 650 f.; XV, 8 S. 670 (positiv).

<sup>37</sup> WTyr XIX, 5 S. 891 und XIX, 29 S. 935.

<sup>38</sup> WTyr XX, 28 S. 995; XXI, 24 S. 1046; XXI, 30 S. 1058; XXII, 20 S. 1102 (negativ) – XX, 11 S. 958; XXII, 19 S. 1101; XXII, 24 S. 1113 (positiv).

<sup>39</sup> WTyr XV, 11 S. 675 und XV, 9 S. 672 (*dominus*).

<sup>40</sup> Vgl. L. M. de Mas Latrie, *Traité de paix et de commerce et documents divers . . . II* (Paris 1866) S. 27 (frühestes Beispiel aus Pisa 1181), S. 43, 122, 222.

Schilderung der Persönlichkeit des Atabegs Nur ad-Dīn von Aleppo und Damaskus, in die sich auch Wilhelms Auffassung von der Gottesidentität in Islam und Christentum hineingemischt hat. Was der Erzbischof um das Jahr 1180, rund fünf Jahre nach dem Tode Nur ad-Dīns, über ihn zu seinem Regierungsantritt in Aleppo schrieb, klingt bereits wie das Fazit seines geschichtlichen Wirkens. Aber an dieser Stelle muß man Wilhelms Bemerkungen wie ein Programm auffassen, unter dem nicht nur der Zengide in Wilhelms Sicht handelte, unter dem insbesondere auch die Konzeption des neuen Feindbildes des Tyrers sich entfaltete: „*Noradinus, vir providus et discretus, et juxta traditiones illius populi superstitiosas, timens Deum; felix quoque et paternae ampliator hereditatis*“<sup>41</sup>. Und zum Tode Nur ad-Dīns bestätigte Wilhelm in einem ehrenvollen Nachruf sein Programm, im Jahre 1183 notiert, zu einer Zeit, da sich das klägliche Ende Jerusalems schon abzuzeichnen begann, und die Zeit Nur ad-Dīns im Vergleich zur Gegenwart Saladins wie eine Friedensära erschien: „*Noradinus maximus nominis et fidei Christianae persecutor, princeps tamēn justus, vafer et providus, et secundum gentis suae traditiones religiosus . . . defunctus est*“<sup>42</sup>.

Nur ad-Dīns Epitheta *timens Deum* – man beachte, daß der Muslim nicht *suum Deum* verehrt, sondern *Deum*, den einen Schöpfer aller Gläubigen – ferner *felix, justus* und *religiosus* sind gleichsam Schlüsselbegriffe zu einer, wenn man so sagen darf, „christlichen Theologie des Islam“, die Wilhelm von Tyrus entworfen hat. Sie implizieren aber weit mehr als nur das Zugeständnis der islamisch-christlichen Gottesidentität. Bei aller Verschiedenheit des Traditions- und Glaubensgutes – daran läßt der Erzbischof ja gar keinen Zweifel – gesteht er doch der anderen religiösen Orientierung die Fähigkeit zu, innerhalb ihres Systems eine höher organisierte Religiosität hervorzubringen, auf der auch Gottes Segen (*felix*) ruhen kann. Man fühlt sich unwillkürlich an ein Petruswort im Hause des Hauptmanns Cornelius von Caesarea erinnert (Apg. 10, 35): „in jedem Volk ist Ihm angenehm, wer Ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt“, ein Wort, das gewiß nicht allzu häufig die Außenbeziehungen der Christenheit befruchtet hat. Um so bemerkenswerter ist es, wenn man seinen Tenor gerade an der „ideologischen Front“ des Orients entdecken kann. Im Rahmen einer solchen Toleranz hat der Kreuzzugsgedanke wohl kaum noch einen Rückhalt. Das Feindbild des Heiligen Krieges war nicht mehr das Bild Wilhelms, des Kanzlers und Erzbischofs im Reich der Kreuzfahrer, wobei zu fragen ist, ob dieses Reich überhaupt noch ein „Kreuzfahrerreich“ genannt werden darf, wenn ein führendes und einflußreiches Mitglied seiner Regierung eine derartige Konzeption „inklusive“ Christentums vorträgt.

\*

Die Konsistenz des Entwurfes Wilhelms würde nun entscheidend untermauert, wenn sich zeigen ließe, daß die genannte Inklusivität auch „von Rechts wegen“ gültig ist, d. h. Muslime und Christen ohne Unterschied der gleichen Rechts- und Weltordnung unterstehen. Im Abstecken des Platzes der Muslime innerhalb dieser Ordnung ging Wilhelm gleichviel über die radikale und gemäßigte Theologie und Kanonistik des Abendlandes, die den Ungläubigen entweder gar keine oder nur mindere Rechte zubilligten, weit hinaus<sup>43</sup>. Er

<sup>41</sup> WTyr XVI, 7 S. 714.

<sup>42</sup> WTyr XX, 31 S. 1000.

<sup>43</sup> Zu radikalen und gemäßigten Positionen vgl. Carl Erdmann (wie Anm. 3) S. 5 ff., 22 ff., 86 ff., *passim*. Ein guter Überblick bei Hans-Dietrich Kahl, Lösung der „Heidenfrage“ (wie Anm. 10) S. 166 ff., 180, und bei Joseph Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (Trier 1972) S. 55–73.

erreichte schon fast eine Position, die erst ganze vier Jahrhunderte nach ihm die spanischen Neuscholastiker und Kolonialethiker um Francisco de Vitoria, Suarez, Bartolomeo de las Casas und Molina vertraten<sup>44</sup>. Wilhelm anerkannte die völkerrechtliche Gleichstellung und die Souveränität der Muslime. Er zögerte nämlich nicht, den islamischen Nachbarn gerade auch dann das Recht auf Heimat, Freiheit, Eigentum und Familie zuzugestehen, wenn die territoriale Hoheit des muslimischen Gemeinwesens durch ein christliches Heer bedrängt und verletzt wurde, das seinerseits mit dem Anspruch der Verteidigung bzw. Wiedergewinnung der *heredita Christi* im Heiligen Land operierte. Darüberhinaus besitzen die Muslime in den Augen des Kanzlers, der sich erstaunlicherweise in ihren Standpunkt und ihre Denkungsart einfühlen kann, das Recht, sich sowohl gegen christliche *injuriae* zur Wehr zu setzen als auch selbst zur Rache für ein erlittenes Unrecht ein *bellum justum* zu führen. Dieses Recht war absolut, d. h. es galt auch dann, wenn die christliche Seite ein gleiches geltend machte.

Angesichts des Kreuzheeres von 1098 blicken die Bürger von Antiochia mit Sorgen in die Zukunft. Sie fürchteten nämlich, meint der Geschichtsschreiber, für ihre Frauen und Kinder, für ihre väterlichen Besitzungen und, „*quod praecipuum est mortalibus*“, für ihre Freiheit<sup>45</sup>. Juristisch formuliert, heißt das, daß die Antiochener ein Recht auf Familie, Eigentum und sogar Freiheit besitzen, und zwar auf eine Freiheit, wie sie allen Menschen, also auch den Christen, als höchstes Gut erscheint. Daraus folgt, daß diese „bürgerlichen Rechte“ nicht irgendwo im Orient, sondern nur in Antiochia selbst zu verwirklichen sind, und die Bürger daher ein Recht darauf haben, ihre Stadt zu verteidigen. So bittet denn der türkische Stadtherr seine Nachbarn um Beistand, damit er die Heimat vor dem Angriff der Kreuzfahrer schützen könne – „*ut patriam ab eorum possit impugnatione tutam reddere*“<sup>46</sup>. Wohl mit einiger Verblüffung konstatiert man vor dem Hintergrund der abendländischen Kreuzzugs-idee, daß Wilhelm offensichtlich Recht gegen Recht gestellt hat. Vor den Mauern Antiochias halten sich die Kreuzfahrer für berechtigt, Restitution des seit je beanspruchten christlichen Gutes mit Gewalt zu begehren, während hinter den Mauern die muslimischen Bürger mit nicht geringerem Anspruch ihre Rechte auf Heimat und Freiheit etc. verteidigen zu müssen überzeugt sind.

Ähnlich empfinden die Bürger von Askalon. Die Stadtoberen kommen überein, dem fränkischen König Balduin III. die Übergabe der Stadt (1153) zu den üblichen Bedingungen des freien Abzugs anzubieten. Man informiert das Volk: „Männer von Askalon, niemand weiß es besser als ihr, welch gefährlichen und schweren Kampf wir seit fünfzig Jahren mit diesem eisernen Volk gehabt haben; ihr wißt aus Erfahrung, wie oft unsere Väter in der Schlacht unterlagen und wie oft die Söhne die Kriege gegen sie wieder aufgenommen haben in dem Wunsch, die widerrechtlichen Gewalttaten abzuwehren und diesen Ort, wo wir geboren sind, mit Frauen und Kindern und, was noch viel mehr gilt, die Freiheit zu bewahren – *injurias propulsare, et locum hunc, unde originem traximus, cum uxoribus et liberis, et quod majus est, libertatem conservare cupientes*“<sup>47</sup>. Der Wille zur Verteidigung der „bürgerlichen Rechte“ hat also den Askalonitern die Kraft gegeben, dem fränkischen Ansturm so lange zu trotzen. Wiederum sind diese Rechte wie schon in Antiochia an den Boden einer bestimmten Stadt gebunden, nirgends sonst wären sie verifizierbar. Von einem erobierungslustigen Königreich Jerusalem umgeben, hatte Askalon kein anderes Bestreben, als seine territoriale Hoheit zu schützen und zu erhalten. So

<sup>44</sup> Vgl. Joseph Höffner (wie Anm. 43) S. 346–367, *passim*.

<sup>45</sup> WTyr IV, 13 S. 174.

<sup>46</sup> WTyr IV, 11 S. 170.

<sup>47</sup> WTyr XVII, 29 S. 810.



mußte der fränkische Angriff, der dieses Hoheitsrecht verletzte, folgerichtig als eine *injuria* empfunden werden; so sieht und bescheinigt es jedenfalls Wilhelm von Tyrus.

Man muß schon die Fairneß oder vielleicht mehr noch den Mut des Kanzlers von Jerusalem bewundern, der in solchen Zusammenhängen eine juristische Vokabel (*injuria*) benutzt, die für die gerechte Sache der eigenen Partei nicht gerade unverfänglich ist. Ob es sich aber um die Verteidigung der „bürgerlichen Rechte“ oder um Unternehmungen handelt, die Verlorenes zurückzugewinnen sollen, alle diese Aktivitäten gegen die fränkischen *injuriae* haben in der Diktion Wilhelms eines gemein: sie sind in den Augen der Muslime gerecht. Wäre dann nicht der Krieg der Muslime gegen die christlichen Franken ein gerechter Krieg gewesen, obgleich diese selbst von nichts fester überzeugt waren als das Recht allein auf ihrer Seite zu haben? Wilhelm von Tyrus hat diese Konsequenz seiner Begriffssprache in der Tat gesehen.

Im Jahre 1126 kommt es zu einer heftigen Schlacht zwischen den Franken unter König Balduin II. und den Damazenern unter ihrem Atabeg Tuğtakīn. Wilhelm kommentiert diese Schlacht folgendermaßen: „In ihrem Eifer trachteten sie (die Franken) danach, das Gott und zugleich ihnen selbst zugefügte Unrecht zu rächen – *'divinam simul et suas ulcisci nituntur injurias'*. Aber auch Tuğtakīn ermutigte und entzündete nichtsdestoweniger die Seinigen mit Worten und Verheißungen zum Kampf. Er erklärte ihnen, sie würden einen *gerechten Krieg* führen für ihre Frauen und Kinder, sie würden gegen Räuber für ihre Freiheit kämpfen, was noch viel mehr bedeute, und für den Boden ihrer Väter – *asserens eos justum bellum gerere pro uxoribus et liberis; et pro libertate, quod majus est, proque solo patrio cum praedonibus decertare*“<sup>48</sup>.

Der Begriff *bellum justum* ist also tatsächlich gefallen, jener Begriff, der im Kriegsrecht des christlichen Mittelalters die beherrschende Schlüsselposition innehat<sup>49</sup>; und er fällt überdies in einer Situation, in der beide Gegner für eine gerechte Sache zu kämpfen meinen. Wiederum setzt Wilhelm von Tyrus Recht gegen Recht; und rückblickend bemerkt man, daß auch die Muslime von Antiochia und Askalon gerechte Kriege nach Wilhelms Ansicht geführt haben müssen, als es galt, Heimat, Familie, Eigentum und Freiheit gegen die anrückenden Christen zu verteidigen. Wo vom Rächen des Unrechts die Rede ist, meint man – gleichgültig auf welcher Seite – den gerechten Krieg, analog der Definition, die Gratian im Anschluß an Augustinus geboten hat: „*Justa autem bella solent diffiniri, que ulciscuntur injurias*“<sup>50</sup>.

Mit dieser völlig unmitttelalterlichen Erkenntnis der Subjektivität im Recht, die dem traditionellen christlichen Kriegsrecht absolut fremd war, weil es eine *justa causa ex utraque parte* nicht geben konnte, wird man Wilhelm von Tyrus wohl einen hervorragenden Platz innerhalb der Geschichte des mittelalterlichen Völkerrechts zuweisen müssen. Die Anerkennung des gegnerischen Anspruchs auf die Führung des gerechten Krieges zur Verteidigung der Heimat und der Freiheit manövrierte Wilhelm allerdings in einen mit menschlich-juristischen Mitteln im Grunde unlösbaren Interessenkonflikt. Denn Ansprüche auf das Heilige Land wurden nunmehr von Christen und Mohammedanern vortragen, von den einen unter Hinweis auf die historischen Rechte aus dem Erbe Christi, von den anderen unter Hinweis auf Natur- und Völkerrecht. Die Lösung lag in Gottes

<sup>48</sup> WTyr XIII, 18 S. 584.

<sup>49</sup> Vgl. Robert Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours* (Paris 1934). Heinrich Finke, *Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theologischen Literatur*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters 2* (Münster 1935) S. 1426–1434. Ernst Reibstein, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis I* (Freiburg/München 1957) S. 121–147.

<sup>50</sup> *Decretum Gratiani II C. XXIII qu. 2 c. 2 ed. Ae. Friedberg, Corpus Juris Canonici I* (Leipzig 1879) S. 894.

Hand, und Gott – davon muß Wilhelm überzeugt gewesen sein – schien den Konflikt nicht allein auf Kosten der Muslime lösen zu wollen. Wilhelm läßt sogar den Apostel Paulus, bemerkenswerterweise gerade den *doctor gentium*, in der genannten Schlacht von 1126, in der beide Seiten das Recht auf ihrer Seite zu haben meinten, zugunsten der Muslime intervenieren, um sie vor der völligen Niederlage zu bewahren<sup>51</sup>.

Nun zeigt sich wohl deutlich, daß die Ideologie des Heiligen Krieges und Kreuzzuges in Wilhelms Konzeption des islamisch-christlichen Verhältnisses keinen Boden besitzt. Die Kriege, die in Palästina-Syrien geführt werden, haben im wesentlichen einen begrenzten politischen, ja „nationalen“ Charakter; auf seiten der Muslime wie auf seiten der Christen kämpft man um seine territoriale Souveränität.

Die Gründung eines weltlichen Reiches auf dem Boden der *terra promissionis* bringt es ja mit sich, daß nicht mehr der Glaube schlechthin, sondern das neue Reich und seine Unabhängigkeit und Sicherheit nach außen in erster Linie verteidigt werden müssen. Aus bewaffneten Pilgern sind bewaffnete Siedler geworden, die im Orient eine neue Heimat gefunden haben und zu einer wehrhaften orientfränkischen „Nation“ zusammengewachsen sind. Die Belange der „Nation“, Freiheit, Vaterland, Familie, Eigentum, haben nunmehr Priorität, werden als wertvolle Rechtsgüter empfunden, die zu verteidigen es ohnehin lohnt. Dazu bedarf es nicht mehr des Kreuzfahrergeistes. Ein Angriff auf Frauen und Kinder, Vaterland und Freiheit reicht unabhängig von Motiven des Glaubenskampfes als *justa causa* des Krieges vollkommen aus<sup>52</sup>. Es sind die gleichen materiellen Motive, die Wilhelm auch den Muslimen zugestanden hat. Natürlich schließt die Verteidigung des christlichen Vaterlandes und seiner Freiheit die Verteidigung des Glaubens ein, aber der Glaube ist in Wilhelms Konzeption nicht mehr das ausschlaggebende, überragende Motiv, das den echten Kreuzfahrer leitet. Daran ändert auch nichts das Heilige Grab, dessen Besitz lediglich dieses christliche Vaterland vor anderen auszeichnet.

Durch die Einbeziehung der Muslime in die christliche Rechts- und Weltordnung wird freilich auch die Problematik der Vertragstreue gegenüber den Ungläubigen aufgeworfen, die traditionell eine ideologisch heikle Angelegenheit gewesen ist<sup>53</sup>. Die Erlaubtheit des Vertragsschlusses mit einer nicht-christlichen Partei, das *impium foedus*, stand für Wilhelm aber überhaupt nicht in Frage, verknüpft allerdings mit der Bedingung, daß der Vertrag nicht gegen christliche Interessen verstieß<sup>54</sup>. Sehr scharf reagierte der Kanzler auf den Bruch der Vertragstreue, besonders dann, wenn er allein mit der Tatsache der Ungläubigkeit des Kontrahenten begründet wurde; sogleich stellte er sich auf den Standpunkt des um sein Recht Betrogenen. Anderer Auffassung als Wilhelm waren jene *viri impii, filii Belial, Domini timorem prae oculis non habentes*, die König Balduin III. dazu verleiteten, Nomaden bei Banyas zu überfallen, obgleich diese mit ihm ein Friedensbündnis geschlossen hatten und auf seine *gratia* vertrauten. Man kann sich leicht vorstellen, welche Argumente diese *impii* vorgebracht haben, um den König zu bewegen, sich gegen das Recht am Gut seiner Bündnispartner zu bereichern. Es handelte sich ja „nur“ um Ungläubige. „*Sed justus retributor Dominus*“, schreibt Wilhelm, „*Deus ultionum, non diu passus est nos tam turpibus emolumentis laetari; sed significans, quod etiam infidelibus*

<sup>51</sup> WTyr XIII, 18 S. 584.

<sup>52</sup> Zur Idee des gerechten Kampfes für das Vaterland und seine Freiheit gerade im 12. Jahrhundert vgl. besonders Ernst H. Kantorowicz, *The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton 1957) S. 232–272, und Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton 1964) S. 434–453.

<sup>53</sup> Vgl. Giulio Vismara, *Impium Foedus. La illiceità delle alleanze con gli infideli nella Res publica christiana medioevale* (Milano 1950).

<sup>54</sup> WTyr XIII, 22 S. 590.

*fidei tenor observandus sit illibatus . . .*<sup>55</sup>. Ein solcher Satz ist sicher nicht nur als Kommentar zu einer bestimmten Stelle zu verstehen; vielmehr als eine These mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit und Verbindlichkeit. Sie klingt kategorisch und ist wohl auch so gemeint. Wo immer es um Recht und Gerechtigkeit ging, hatte die Verschiedenheit der Religionen für den Kanzler von Jerusalem keine Bedeutung. Im Rahmen seiner Toleranz, hier einer praktisch-juristischen Toleranz, fügte sich dem Recht der Muslime auf Familie, Eigentum, Freiheit und Heimat und dem Recht zur Führung eines gerechten Krieges die *lex pactorum* als formelle Grundlage völkerrechtlicher Gleichstellung mit den Christen hinzu. Ein Vertragsbruch von seiten der Christen legitimierte damit ohne weiteres die *justa causa* des Krieges – selbst auf dem Boden des Heiligen Landes.

Wo man sich aber verbündete und Verträge miteinander schloß, war einem Kreuzzugsgedanken ebenfalls der Boden entzogen. Es muß ein Kuriosum gewesen sein, als ein päpstlicher Legat, ausgestattet mit der *auctoritas apostolica*, im Lager der Franken vor Banyas erschien und die christlichen Krieger durch seine Predigt zu heftigem Kampf stimulierte, zu einem Kampf jedoch, den sie Schulter an Schulter mit den ungläubigen damaszenischen Verbündeten ausfochten<sup>56</sup>.

Nun wären Wilhelms Einstellungen aus seinem Kontext heraus freilich kaum sehr deutlich geworden, wenn ihm nicht ein altfranzösischer Übersetzer seines Werkes aus dem beginnenden 13. Jahrhundert in entscheidenden Situationen der Deutung und Wertung die Gefolgschaft versagt hätte. Dem Verfasser der gemeinhin so genannten „*Estoire de Eracles*“ gingen die Ansichten in seiner lateinischen Vorlage offenbar zu weit<sup>57</sup>. Er übernahm nicht wie Wilhelm die orientalische Deutung des Islam als eine autonome Religion, sondern blieb der alten Vorstellung von einem sarazenischen Heidentum verbunden. Er nahm an den positiven Wertungen der Eigenschaften muslimischer Menschen deutliche Abstriche vor, besonders markant bei Nur ad-Dīn, dessen Gottesfurcht, Frömmigkeit und Gerechtigkeit nicht wie bei Wilhelm an sich, sondern nur innerhalb der Traditionen des Islam Gültigkeit besitzen sollten<sup>58</sup>. Ferner war der Übersetzer nicht bereit, den Muslimen das Recht auf Heimat und Freiheit im Heiligen Land zuzubilligen, und folglich auch nicht die Verteidigung dieser Rechte. Alles, was die Ungläubigen in dieser Richtung unternahmen, taten sie nur *en bonne foi*, nicht aber wie bei Wilhelm im Recht<sup>59</sup>. Einen gerechten Krieg konnten sie nicht führen, sie besaßen höchstens eine *droite reson* zum Schutz ihrer Frauen und Kinder<sup>60</sup>. Grundsätzlich vermied es der Franzose – im Gegensatz zu umgekehrten Fällen – die *injuriae*, die den Muslimen christlicherseits zugefügt wurden, zu erwähnen. Das galt in etwa auch für das Unrecht der Vertragsuntreue, die er zwar nicht gerne sah, aber längst nicht mit einem so engagierten Gewissen anprangerte, wie es Wilhelm von Tyrus tat. Schließlich konnte sich der Übersetzer die „nationale“ Interpretation der Kriege im Heiligen Land, die ja das Zurücktreten der Kreuzzugsidee ganz besonders impliziert, nicht selbst zu eigen machen. Er wollte an die erste Stelle den Kampf für den christlichen Glauben gesetzt wissen. Beinahe ärgerlich formulierte er einmal im Gegensatz

<sup>55</sup> WTyr XVIII, 11 S. 836 f. Der Überfall geschah „*spretis humanitatis legibus*“, XVIII, 14 S. 842.

<sup>56</sup> WTyr XV, 11 S. 674.

<sup>57</sup> Über den altfranz. Übersetzer, einen klerikalen Eiferer, der Wilhelms Werk in einen Abenteuerroman im Stil der *Chansons de geste* übertragen hat, vgl. Franz Ost, Die altfranzösische Übersetzung der Geschichte der Kreuzzüge Wilhelms von Tyrus (Diss. Halle 1899). Die „*Estoire de Eracles*“ ist dem lateinischen Text Wilhelms in den „*Recueils*“ (wie Anm. 22) beige druckt.

<sup>58</sup> Ebd. XX, 31 S. 1000 – WTyr ebd.

<sup>59</sup> Ebd. XX, 8 S. 953 – WTyr ebd.

<sup>60</sup> Ebd. XIII, 18 S. 584 – WTyr ebd.

zum lateinischen Text, die Bürger von Jaffa hätten „*por la foi premierement, après por leur vies, por leur fames et por leur emfanz*“ gekämpft<sup>61</sup>. Man bemerkt, daß der altfranzösische Übersetzer das Zugeständnis Wilhelms an das subjektiv-religiöse Empfinden der Andersgläubigen ebensowenig verstehen und nachvollziehen konnte wie das subjektiv-rechtliche, obwohl auch er im großen und ganzen eine im Mittelalter durchaus nicht übliche Toleranz an den Tag gelegt hat. Aber Wilhelms tiefes Anliegen in seiner Distanz zum Glaubenskampf hat der Franzose nicht begriffen.

\*

Mit einer Spur von Bedauern, vielleicht sogar Bitterkeit, überdenkt der Erzbischof von Tyrus die Problematik des Glaubenskrieges, denn er weiß, daß auch der muslimische Gegner ebenso wie der Christ seiner Religion in Waffen dienen kann. „In Kämpfen dieser Art“, schreibt Wilhelm, „entzündet der Schmerz über die Entweihung des Heiligen und die Verachtung des Gesetzes (der Religion) Haß und Feindschaft aufs äußerste; anders nämlich, nicht so leidenschaftlich sind die Kämpfe zwischen Leuten eines Gesetzes und eines Glaubens; bei denen aber, die verschiedenen und gegensätzlichen Traditionen anhängen, gibt, wenn kein anderer Grund zum Haß vorhanden ist, bereits diese Verschiedenheit der Meinungen in Glaubensartikeln zu ewigem Streit und Hader hinreichend Anlaß“<sup>62</sup>.

Man bemerkt wohl an diesen Sätzen, wie fragwürdig im Grunde der reine Glaubenskrieg für Wilhelm gewesen sein muß. Die tiefe Resignation vor der Tatsache, daß allein schon die Verschiedenheit des Glaubens zu ewiger Feindschaft ausreichen soll, ist kaum zu übersehen. Der altfranzösische Übersetzer hat sie freilich (erwartungsgemäß) nicht geteilt. Dabei gibt es statt der Religion genügend andere Materie für den Krieg im Orient: Familie, Vaterland, Eigentum und Freiheit – wir haben die wichtigsten kennengelernt. Vielleicht ist der tiefere Sinn der Gedanken Wilhelms folgender: Alle profanen Streitigkeiten, Kämpfe und Kriege zwischen Franken und Mohammedanern konnten in der Vergangenheit immer relativ schnell beigelegt und beendet werden; sie waren ohnehin meistens nur begrenzte, lokale Konflikte. Die Hoffnungen, sich eines Tages mit den Muslimen politisch arrangieren zu können, waren sicher nicht unberechtigt. Haß und Feindschaft ließen sich abbauen. Wilhelm selbst gibt ja dafür das beste Beispiel. Aber die Gegensätzlichkeiten der religiösen Traditionen wirkte störend und hindernd. Sie reichte aus, um jeden Frieden wieder zunichte zu machen. Durch sie wurde die gegenseitige Feindschaft und der Krieg perpetuiert, ein leidenschaftlicher Krieg, der die Gesetze der Menschlichkeit außer acht ließ (*spretis humanitatis legibus*), wie es an anderer Stelle einmal heißt<sup>63</sup>.

Interessant ist, daß Wilhelm seine Gedanken über den Glaubenskrieg vermutlich um das Jahr 1175 niederschreibt, zu einer Zeit also, da Saladin bereits seit fünf Jahren in Ägypten und seit einem Jahr auch in Damaskus herrscht. Mit Saladin hat die Gihad-Bewegung, der muslimische „Gegenkreuzzug“, seinen Höhepunkt erreicht und das christliche Jerusalem mehr und mehr in Gefahr gebracht<sup>64</sup>. Was die Erkenntnis der Problematik

<sup>61</sup> Ebd. XI, 24 S. 494 – WTyr ebd.

<sup>62</sup> WTyr XIII, 16 S. 580, „*Solet enim in hujusmodi conflictibus odiorum incentivum et inimicitarum fomitem dare majorem, sacrilegii et legis contemptae dolor: aliter enim et demissius solet inter consortes ejusdem legis et fidei pugna committi; aliter inter discolos et contradictorias habentes traditiones: hic enim sufficit ad materiam jugis scandali, et perpetuorum jurgiorum, quod in ejusdem fidei articulis non communicant, et si nulla alia sit odiorum materia.*“

<sup>63</sup> WTyr XII, 12 S. 529.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu Emmanuel Sivan, *L'Islam et la Croisade* (Paris 1968) S. 93 ff.

des Glaubenskrieges für Wilhelm, der etwa zur gleichen Zeit als Kanzler und Erzbischof Regierungsverantwortung übernimmt, so bitter macht, ist wohl die Tatsache, daß die Chancen für einen Ausgleich mit den Muslimen unter diesen Umständen äußerst gering sind. Man überlege, was diese Erkenntnis für einen Mann mit den Ideen und der Toleranz Wilhelms von Tyrus bedeutet haben muß. Konnten seine Ideen überhaupt noch von Nutzen sein? Kamen sie nicht ganz einfach zu spät, um den ewigen Haß und die ewige Feindschaft zu beenden? Es ist wohl mit Recht eine gewisse Tragik zu nennen, daß die Verständigungsbereitschaft der Franken unter geistiger Führung des Erzbischofs von Tyrus gerade dann am größten war, als der „Gegenkreuzzug“ der Muslime endgültige Konturen gewonnen hatte.

*Abkürzungsverzeichnis*

- AfK = Archiv für Kulturgeschichte (Köln).  
HZ = Historische Zeitschrift (München).  
LThK = Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i. Br.).  
WTyr = Wilhelm von Tyrus, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, Bd. I-XXIII, abgedruckt in: *Recueils des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux I*, 1-2 (Paris 1844, Nachdruck 1967).

## Britische Anwendungen der arischen Rassentheorie auf Indien 1850–1870\*

Von  
JOAN LEOPOLD  
Oxford

Als Thomas Young 1813 mit dem Adjektiv „indoeuropäisch“ eurasische Sprachen, einschließlich des Semitischen und Drawidischen, bezeichnete, die, so meinte man, der klaren, reichen antiken Sprache Sanskrit entwicklungsgeschichtlich oder aber entstehungsgeschichtlich verwandt seien, war dieser Terminus durch kaum mehr gerechtfertigt als durch die vergleichenden Wortlisten von Sir William Jones, H. T. Colebrooke, Friedrich Schlegel und J. C. Adelung und durch die Suche der Romantiker nach Ursprüngen in Indien. 1833 hatten die Arbeiten der Deutschen Franz Bopp, Jakob Grimm und A. F. Pott sowie des Dänen Rasmus Rask zu einer Einengung des Begriffs auf die sanskritischen, persischen, griechischen, italischen, germanischen, slawischen, litauischen, armenischen und (1838) keltischen Sprachen geführt. Die grammatischen Ähnlichkeiten dieser Sprachen, die man auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführte, hatten die Forscher ausführlicher und systematischer belegen können<sup>1</sup>. Die genetische Verbindung zwischen den meisten europäischen Sprachen und dem Sanskrit wurde vor 1850 allgemein kaum beachtet, oder aber sie wurde bestritten, dies insbesondere von Bibelgläubigen<sup>2</sup>, die Hebräisch als den unmittelbaren Ursprung der westlichen Sprachen ansahen, und von Altertumsforschern<sup>3</sup>,

\* Aus dem Englischen übersetzt von Sigrid Winkler, Freiburg i. Br.

<sup>1</sup> Die Meinungen, die in diesem Artikel zitiert werden, sollten weder als maßgebend noch als unbedingt stichhaltig angesehen werden. [Thomas Young] (Besprechung von J. C. Adelung und J. S. Vater, Mithridates I, II, III Teil I) in: *The Quarterly Review* X (Oktober 1813) S. 255–256, 265. Young (1773–1829), ein englischer Arzt, der ebenfalls durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der Optik bekannt geworden ist, unternahm bedeutende Versuche, die Hieroglyphen des Steines von Rosette zu entziffern. Er hatte sich als heranwachsender Quäker selbst Französisch, Italienisch, Hebräisch, Persisch und Arabisch beigebracht. Seine medizinische Ausbildung erhielt er in London, Edinburgh und Göttingen. Siehe [Hudson Gurney] *Memoir of the Life of Thomas Young* (London 1831); Alexander Wood, vollendet von F. Oldham, *Thomas Young, Natural Philosopher* (Cambridge 1954). Zur Geschichte der Linguistik siehe Hans Arens, *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart* (München 1955); Holger Pedersen, *The Discovery of Language, übersetzt von John W. Spargo* (Bloomington, Ind., London 1931); Ernst Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde* (Straßburg 1917; Berlin/Leipzig 1920). Der Begriff „indogermanisch“, den Klaproth 1823 in ethnologischem Sinne gebrauchte, wurde später allgemein angewendet.

<sup>2</sup> Vgl. Arno Borst, *Der Turmbau von Babel* (Stuttgart 1961) Bd. III/2.

<sup>3</sup> Ludo Rocher, *Les philologues classiques et les débuts de la grammaire comparée*, in: *Revue de l'Université Bruxelles X* (1958) S. 251–286, insbesondere S. 278–279. Vgl. auch die etwas übertriebenen Berichte von Friedrich Max Müller: *Lectures on the Science of Language* (London 1861) S. 156, und ders., *India, What can it teach us?* (London 1883) S. 27–28. Sogar nach 1850 noch neigte eine Reihe von Philologen und Anthropologen in England, so T. Hewitt Key, John W. Donaldson, R. G. Latham, Hensleigh Wedgwood, John Crawfurd, Hyde Clarke und E. B. Tylor, dazu, die überragende Bedeutung des Sanskrit für die linguistische Rekonstruktion und Etymologie weniger zu betonen als die Deutschen. Siehe zum Beispiel F. M. Müller, *Lectures on the Science of Language. Second Series* (London 1864) S. 13 und Anm.; Hyde Clarke in einem Brief an B. H. Hodgson, London, den 4. Februar 1867, Bodleian Library, Oxford, Hodgson MS. 9,