Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th centuries)

edited by
Stefan Leder

Orient-Institut Istanbul

Istanbuler Texte und Studien 24

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Crossroads between Latin Europe and the Near East:

Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th centuries)

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

BAND 24

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Crossroads between Latin Europe and the Near East:

Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12^{th} – 14^{th} centuries)

Edited by
Stefan Leder

WÜRZBURG 2016

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagbild: Basin, called ‚font of Saint Louis'
Gefertigt von Muhammad Ibn al-Zain (14. Jh.)
Es befindet sich im Musée du Louvre, Paris.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de.

ISBN 978-3-95650-197-5
ISSN 1863-9461

© 2016 Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung)
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Istanbul. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Istanbul, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Contents

Introduction 7

Latin Europe and Byzantium: Shift of Power

David Abulafia
The Kingdom of Sicily: From Arab-Norman kingdom to Latin kingdom 15

Ralph-Johannes Lilie
Die Auswirkungen der Kreuzzüge auf die Gesellschaft
des Byzantinischen Reiches 41

Sara Nur Yıldız
Manuel Komnenos Mavrozomes and His Descendants
at the Seljuk Court:
The Formation of a Christian Seljuk-Komnenian Elite 55

Islamic Near East: Policies in Face of the Frankish Presence

Stefan Leder
Sunni Resurgence, *Jihād* Discourse and the Impact
of the Frankish Presence in the Near East 81

Yehoshua Frenkel
Jihād in the Medieval Mediterranean Sea:
Naval War and Religious Endowment under the Mamluks 103

Reuven Amitai
Dealing with Reality:
Early Mamluk Military Policy and the Allocation of Resources 127

Frankish Presence in the Near East: Ambivalent Interests and Alliances

Marie-Luise Favreau-Lilie
Die italienischen Seestädte und die islamische Levante
(Syrien, Ägypten) im Zeitalter der Kreuzzüge (11.-13. Jh.) 147

Hubert Houben
The Staufen Dynasty and the Teutonic Knights
in the Eastern Mediterranean 179

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Bruns
Franken und Syrer in der Kirchenchronik
des Gregor Barhebräus († 1286) 191

Peter Herde
The Relations of the Papacy with Mongol
and Muslim Rulers in the Late Thirteenth Century 203

Europe and the Crusades: Ideologies and Insight

Georg Gresser
Hagarener, Sarazenen, Mauren, Türken, Moabiter –
Wahrnehmung und Wertung der Araber und Muslime
in päpstlichen Dokumenten bis zum 12. Jahrhundert 229

Maria Vittoria Molinari
Kreuzzugslieder und Kriegswerbung im Minnesang 251

Dietrich Lohrmann
Die Rolle Antiochiens bei der Einführung
der *scientia Arabum* in Westeuropa (11.-12. Jh.) 269

About the Authors 287

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Introduction

The Eastern Mediterranean world witnessed the expansion of Latin Europe during the time of the crusades. From Sicily in the West to the Syrian coast and beyond, to Mesopotamia and Transjordan, and from Constantinople to the Nile delta, Frankish presence was effective in taking over political rule, establishing dominions, carrying out military campaigns and intensifying trade. After a little less than two hundred years, the crusaders' rule came to an end in face of a politically more united and militarily empowered Near East which was strong enough to also withstand the Mongol threat. However meaningful or marginal local milieus of confessionally mixed societies may have been during that time, there was obviously no ideological foundation for a lasting cohabitation of Muslims and Christians under Latin rule, neither in Sicily nor in the Near East. In the overall perspective, their strategic alliances and political objectives remained committed to confessional concerns and were nourished by the rivalry towards Greek dominance in the East.

The crusades instigated the formation of a Muslim antibody, against which the Franks, their allies in the region and the weakening support from the European homeland could not resist. However, despite conflict and ideological constraints, the impact of the events, directly and indirectly, gave rise to political alignments cutting across regional and cultural boundaries. The Frankish alliance with Eastern Christianity, the consequences of the Latin presence in Byzantium, which incited a Byzantine elitist reaction and finally induced new alliances with the Seljuks, illustrate such policies. The presence of the Franks in the region also left its imprint on the image of Muslims in Latin Europe: Although the culturally alien and heretical character of Muslims remained an unchallenged attribution, Latin Europe's perception of Muslims gradually liberated itself from invalid stereotypes, and the crusades were identified more as a political than a religious movement. The multi-faceted processes of change in the social and political fabric of Muslim society should also be seen as interrelated with the Frankish presence in the region. The Muslim side, often quite pragmatic in their dealings with the Franks of the Levant, transformed the challenge into a more activist vision of Islam and Islamic institutions. The crusades indeed prompted an increase of contact, commerce, and fostered, even if limited, a growth of discernment and mutual impulse between the agents divided by creed and political alignment. In this vein, the period of the crusades may be seen as heir to the Mediterranean legacy of cross cultural contacts, controversial as this may seem in view of the violence and suffering which they brought about.

The time of the crusades is commonly perceived as a period of confrontation, innovation and, to an extant which remains a matter of debate, exchange. Seen from a Western perspective, the heroic character of the enterprise, its religious

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

motivation and political background, constraints and dynamics naturally demand attention. Seen from the Muslim East, emphasis is rather on the aggressive character of the Frankish intrusion, its effects upon local societies and political rule, and its defeat through Muslim armies. However, the dynamics of the crusades go well beyond any bi-polar constellation: Latin Europe was not united, of course, nor was the Near East; Byzantium, the Armenian kingdom in Cilicia and Eastern Christianity also played their role.

Modern historiography tends to contain these perspectives in an attempt to incorporate contemporary perceptions of all sides into a comprehensive tableau. This remains a challenging endeavour, as source material from Latin Europe, Byzantium, the Arab Near East, as well as historiography on the Seljuks needs to be considered; the role and vision of Armenians, Syrian Orthodox Christians, possibly also Nestorians and Jews, later Mongols, demand due attention, too. In response to this rather wide range of highly specialized requirements, the present volume offers an interdisciplinary collection of studies which include most of the aspects mentioned above.

The contributions to this volume go back to the conference entitled "The Eastern Mediterranean between Christian Europe and the Muslim Near East (11th to 13th centuries)" held by the Orient-Institut Beirut/Istanbul in Istanbul in May 2007 under the auspices of its former director Professor Manfred Kropp.* Dr. Axel Havermann, who had designed and organized the meeting, brought together experts of European and Near Eastern history with the aim of presenting a variety of visions and approaches in different fields. Dr. Christoph Herzog, affiliated with the Orient-Institut at that time and now Professor of Turkish Studies at the University of Bamberg, Germany, took the initiative of inviting the conference participants to publish their contributions. Quite some time has elapsed before this book could be brought to print, but this does not result in an outdating of its contents. All contributions published at this instant have undergone recent amendments and completion.

Choice and focus of the studies compiled in this volume are informed by our interest in the processes of change which accompanied the crusades or resulted from the Frankish presence in the Near East. Beyond the general framework of a gradual erosion of the Frankish power and the reorganization of the Muslim Near East, as it is set up by the course of history, manners and effects of the Frankish engagement in the Near Eastern polities and societies are addressed. The contributions are organized into four chapters. Chapter one deals with the shift of power between Latin Europe and Byzantium and its repercussions on societies in Sicily and Anatolia (12th and 13th centuries). Chapter two discusses the

* Since 2009, the Orient-Institut Istanbul has been an independent institution within the *Foundation of German Humanities Institutes Abroad* (Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ideological and political reaction of the Muslim Near East to the crusades (12th to 14th centuries) with particular attention given to the question as to what extent we may discern an impact of the Frankish presence. Chapter three is dedicated to the particular interests and strategies which guided the Frankish policies, and their various agents, in their dealings with Near Eastern society. Chapter four sheds light upon the ideological dimensions of the Frankish attitudes regarding the religion of their Muslim adversaries, depicting a gradual and timid rationalization of attitudes moving away from the heritage of early medieval discourse. This chapter, and in fact the entire volume, ends by highlighting the benefits which the encounter between Latin Europe and the Near East was able to bring about for the study of scientific knowledge in Europe.

David Abulafia offers a panorama of Sicily in the 12th century, the famous mosaic of ethnic groups, often living in rivalry, and home to Greek, Latin and Muslim Arab populations. Retracing the ascent and history of the Norman kingdom, he highlights the process of gradual Latinisation instigated by their rule. According to the author's careful analysis, the accounts of al-Idrīsī, Benjamin of Tudela, Ibn Jubayr, and the "letter of Peter", indicate a growing awareness that the ethnic balance on the island was changing and that crisis was imminent.

Ralph-Johannes Lilie describes the circumstances and impact of the increasing presence of Franks in Byzantium during the 12th century. Their indispensable military services and growing influence posed a threat to the Greek elite and buttressed the deep-rooted antagonism between "cultured" Greeks and "barbarian" Latins. This conflict was also nourished by religious rivalry and was exacerbated by the crusaders' rule in regions of the Near East which had been before – in substantial parts – under Byzantine rule.

Sara Nur Yıldız carefully introduces an aspect of Byzantine-Seljuk elite interaction which offers some surprise. Particularly as a result of the tumult of the Fourth Crusade, the integration of Byzantine elites – as illustrated by the Mavrozomes clan – into Seljuk elites came as a response to the loss of territories and positions. As the author suggests, the assimilation of the Komnenian legacy into the Seljuk system contributed to the "Byzantinization" of the Seljuk political culture.

Stefan Leder summarizes the recent discussion concerning the revitalization of *jihād* in the wider context of the resurgence of Sunnī Islam and political reorganization. He suggests that the crusades indeed presented a stimulus and direct inspiration for this process. The *jihād*-ideal depicted in Ibn Shaddād's portrayal of Saladin illustrates the religious, ethical and aesthetic mobilization by combining militant defense of Islam with inner edification. It promotes the ideal society unified in the struggle against the Franks and also gives evidence of a new "islamified" terminology which developed during the 12th century.

Yehoshua Frenkel depicts various areas in which mobilization was effective during the Islamic re-conquest of the Frankish dominions (12th-13th century): *Jihād*-rhetoric in epigraphy and treatises, political discourse and official *jihād*-policy

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

supported by the religious establishment; encouraging the establishment of pious endowments for the safeguarding of coastal settlements, for redemption of war prisoners, and for entertaining religious institutions; encouraging loyal Muslims to settle in coastal towns. The author's panoramic survey demonstrates that the re-conquest shaped the administrative institutions in the Syrian provinces.

Reuven Amitai takes us in detail to the realities of the Mamluk state and its most important segment: the military apparatus. He explains how the allocation of resources was obtained – through re-conquered territories – and offers insight into the complex organization of the armed forces including the intelligence service and communication. The driving force behind the extraordinary efforts of the Mamluk state was the Mongol threat and fears of a Mongol-Frankish coalition, thus classifying the Frankish presence second in danger to the Muslims of the second half of the 13th century.

Marie-Luise Favreau-Lilie offers a comprehensive survey on the extent, value and conditions of trade organized from the rivaling Italian port cities in the Islamic Levant (11th – 13th century). Trade, which predated and outlived the crusades, was essential to both sides of the Mediterranean and created a diverse and complex network of relationships: Securing the juridical status necessary for the protection of their activity and settlements required continuous costly efforts and adaptation to unstable conditions. The engagement in the crusaders' enterprise, which promised safe ports, constituted a danger to commercial interests elsewhere in the Islamic Levant.

Hubert Houben studies the curious activity and possessions of the Teutonic Order in the Eastern Mediterranean, particularly in the two new kingdoms of Cyprus and Armenia, tied to the Staufen Empire by a bond of vassallage. The Armenians of Cilicia, who were seeking support from the Western world in an attempt to counterbalance their Byzantine and Turkish adversaries, offered the Teutonic Order an important gateway to their expansion to the East, as they were able to establish an Armenian bailiwick. Cyprus even remained a stronghold of the Teutonic Order even after the fall of the Staufen dynasty.

Peter Bruns retraces the alliance and narrow ties between Catholic Franks and the Syrian-Orthodox Church. United by their anti-Byzantine stance, and propelled by the ambition of allying themselves against Muslim hegemony, the Frankish role of arbitrators in Syrian Orthodox church matters was welcome, and in fact needed, in a society characterized by factionalism. Disturbance occasionally occurred through Frankish ignorance of the pragmatic rules of Christian-Muslim cohabitation on a local level.

Peter Herde contributes a study of the efforts that the Papacy undertook for a strategic alliance with Christianized Mongols against the Mamluks, who threatend the Frankish dominions in the Levant. Careful analysis of correspondence and reports reveals that the ambitious policy was hampered by the priority of missionary efforts, which were a purely dogmatic requirement. In contrast, the

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

evaluation of confessional divides between Nestorians and the Latin Church shows that differences, although important in local perspectives, were not insurmountable.

Georg Gressner summarizes the long history of Christian terminology and stereotypes used to characterize Muslims, from biblical exegesis in Late Antiquity to papal documents contemporary to the crusades. In contrast to the image of heathendom apparent in exegesis, the second half of the 12th century recognizes Islam as a – heretical – religion which needs to be taken seriously. The correspondence with the Ḥammādid an-Nāṣir in which Gregor VII refers to Abraham as a historical link between the religions is discussed as a particular and exceptional case probably informed by the Pope's acquaintance with Jewish religion.

Maria Vittoria Molinari discusses the propagation of crusade ideology in literature distinguishing between the popular genre containing bold depictions of the hero and the poetry of the Minnesong giving voice also to inner conflict and individual stance. Notwithstanding these differences, she identifies a repertoire of common ideas and images, revealing a concerted propaganda project at the time of the Third Crusade. In contrast, the praise of the crusades by Walther von der Vogelweide is more political in character, reflecting the conflict between Emperor Frederic II and the papacy.

Dietrich Lohrmann demonstrates that our reconstruction of the Western reception of Arabic science needs to take the Eastern centres, particularly Antioch, into account. The author draws attention to many details giving evidence that Western access to knowledge was part of the culture of the crusade period. First acquaintance with Ptolemaic Arabic astronomy seems to have taken place in Antioch, which thus may be seen as rivaling the importance of Spain as a centre of the transmission of knowledge.

The editor is indebted first of all to the organizers of the conference mentioned above. Without their inspired initiative, the present collection of contributions would not have materialized. Antje Seeger, Martin-Luther-Universität at Halle, Germany, who was charged with the desktop-editing, has spared no efforts in verifying references and applying a unified page style for the two languages used in this book. The experienced assistance of Dr. Barbara Pusch, Orient-Institut Istanbul, guided and encouraged the editor all the way through the work on this volume. The publication was produced in cooperation between the Orient-Institut Beirut and the newly-founded Orient-Institut Istanbul. We hope that it will contribute to the good auspices of a fruitful cooperation of both institutes in the future.

Stefan Leder, Beirut

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Latin Europe and Byzantium: Shift of Power

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The Kingdom of Sicily: From Arab-Norman kingdom to Latin kingdom

David Abulafia

The abbey and cathedral of Monreale was founded and constructed at a time of significant political, cultural, and economic change in the Norman kingdom of Sicily, from 1179 onwards. While the cathedral still reminds its visitors of the complex cultural legacy that had been passed down in the kingdom of Sicily, with its mixed population of Greeks, Muslims, Jews and Latins, it is also a statement of the primacy of the Latin Church within the kingdom, under the protective authority of the king; it is a reminder of the changes that had been taking place in the Regno, which transformed the kingdom into a predominantly Christian, indeed, Catholic, entity. A salient comparison would be with the Cappella Palatina in Palermo. There, we can see Latin elements in the architecture, Byzantine elements in the mosaics and Arabic elements in the wooden roof; and, while there is no stylistic element that could be described as Jewish, the presence of Old Testament scenes and the coded references to Jerusalem that have been identified in the building might also have put observers in mind of the fourth religious group in the kingdom. Whether the Cappella Palatina was really a symbol of the meeting of cultures in the kingdom, as some have supposed, or whether it was an eclectic mix of styles that did not really match one another, is a topic that will remain controversial. But what is important in Monreale is what was missing: the Arabic element, for the cathedral possesses mosaics in a Byzantine style, encompassing scenes from the Old and New Testaments, and there is still the Latin ground plan. Maybe the interlacing arches traced out on the exterior betray architectural influences from Islam, but this is quite clearly an abbey church, visible from afar standing on its ridge and proclaiming the triumph of Christianity.

Probing deeper, we find that the abbey of Monreale was more than an abstract symbol of Christian ascendancy. King William II granted the abbey control of vast estates on the island of Sicily that were inhabited in large measure by Muslim peasants – areas mainly in the west of the island (the Val di Mazara) which had proved difficult to master, and which were seen as fruitful terrain for the conversion of the Sicilian Muslims to Christianity. Fortunately, lists of these peasants have survived, and it is possible, with a reasonable degree of certitude, to argue that at least 80% were Muslims (in some areas many more), while even among the Christian peasantry there are signs that the use of the Arabic language was common, alongside Greek. This conclusion depends on how we read the personal names of the peasants listed in the remarkable inventories (jarida) of Sicilian estates, particularly the estates of Monreale, drawn up in Latin, Greek and Arabic;

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

here we can deduce from the peasants' names that some were certainly Christian (with names like Nicholas) and a majority were Muslim (with names like Muhammad). Some others apparently belonged to families who adopted a mixture of names from Greek and Arabic, which may be evidence that these peasants were suspended between the two religions, perhaps as a result of inter-marriage or as a result of the conversion of some members but not all to Christianity, a process described, as we shall see, by the Spanish traveller Ibn Jubayr; in the same way, following the Muslim conquest of Spain in the eighth century, families had found themselves suspended between Islam and Christianity, though then the movement had been the other way, towards Islam.[1]

This was, for both Muslim and Greek Sicilians, a world apart from that of the royal court in Palermo: in rural areas, Latin priests were rarely seen – even the bishops did not reside in their dioceses – and, if the Muslims were to convert from Islam, it would be to Greek Orthodoxy rather than to Roman Catholicism. Many of the Christians were undoubtedly bilingual, and some may have been primarily Arabic-speaking, after three and a half centuries of living side by side with Muslims. There is even some evidence that attempts were made to encourage the development in Sicily of an Arabic-speaking Church, with a liturgy in Arabic, alongside that of the Greeks and the Latins; the British Library preserved an Arabic manuscript of the Gospels from Sicily; and in the days of King Roger the priest Grizandus dedicated a memorial inscription in honour of his mother Anna, written in Latin, Greek, Arabic and Judaeo-Arabic (Arabic in Hebrew letters); this symbolised the four religious groups on the island, but it was also a sign that Latin Christians aimed at their incorporation into a single Church.[2] Roger II himself, at the end of his life, is said to have tried to lure Jews and Muslims to convert by offering them gifts. And indeed an Arabic-speaking community of Christians did survive, on the island of Malta, which was part of the Regno. The Jews too were, as Henri Bresc has insisted, "arabi per lingua, ebrei per religione", and the use of Arabic among the Sicilian Jews persisted until the fifteenth century; so here, as in Spain, being arabised did not mean the same thing as being islamised.[3] What we can therefore say is that peasant communities, at least in western Sicily, had a strongly arabised identity, even if they were not fully islamised.

This was, however, rather different to eastern Sicily: in the Val Demone, around Mount Etna, Arabic influence had always been much weaker, even in the period when the Muslims ruled the whole island (they had only conquered the last redoubt in eastern Sicily, Rometta, in 965). There, a Greek population long flour-

1 Metcalfe, Alex 2003, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic speakers and the end of Islam*, London / New York; Metcalfe, Alex 2009, *The Muslims of medieval Italy*, Edinburgh.

2 Zeitler, Barbara 1996, "'Urbs Felix Dotata Populo Trilingui': Some Thoughts about a Twelfth-Century Funerary Memorial from Palermo 1", *Medieval Encounters* 2,2, 114-139.

3 Bresc, Henri 2001, *Arabi per lingua, ebrei per religione: l'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Catania / Mesogea.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ished, with its main centre of activity at Messina. Moreover, in the towns on the southern flank of Etna, such as Randazzo, or in Patti, to the west of Messina, a large number of Latins had settled following the Norman conquest of the island in the eleventh century. The settlement of Patti began as far back as 1090, when a privilege explicitly excluded other ethnic and religious groups; and Lombardi from northern and southern Italy trickled into the island throughout the twelfth century and after, bringing with them forms of Romance speech which became dominant in Sicily. A particular source of these Lombardi was Savona and Liguria, coming in the wake of Adelasia del Vasto, the wife of Roger I, the 'Great Count', and mother of the future King Roger II.[4] The island was thus a mosaic of ethnic groups by the time of the foundation of Monreale, and they lived in rivalry: in the 1160s Roger Sclavus, a relative of the king, launched fearsome pogroms:

> They made unprovoked attacks on nearby places [wrote Hugo Falacandus], and massacred both those who lived alongside the Christians in various towns as well as those who owned their own estates, forming distinct communities. They made no distinction of sex or age. The number […] of those of that community who died is not easy to reckon, and the few who experienced a better fate (either by escaping by secret flight or by assuming the guise of Christians), fled to less dangerous Muslim towns in the southern part of Sicily. To the present day they hate the Lombard race so much that they have not only refused to live in that part of Sicily again, but even avoid going there at all.[5]

The polarisation of the communities in the countryside led eventually to the rising of the Muslims in the west, which continued with no long breaks until Frederick II suppressed their independent emirate in Iato and Entella and deported the survivors of his tough campaigns to the isolated outpost of Lucera in Puglia, where they lingered until 1300.[6]

A similar story could be told of the cities, of tensions at the time of the assassination of Maio of Bari by his rivals in 1160, and of violence between Christians and Muslims on the streets of Palermo. The much-vaunted harmony of peoples and religions in Sicily should not, then, be exaggerated. It is tempting, all the same, to stress that there was one area where Sicilians of different backgrounds lived side by side and worked together: the royal court, which was capable of producing charters in three languages, was staffed by Greeks, Arabs and Latins, and was also the focus of patronage of the arts and letters. Yet the court represented an alien world, almost literally: just as several of the best-known cultural figures came from abroad, for instance the geographer al-Idrīsī, so too many of the most successful royal officials, Latin, Greek and Muslim, were born outside the island. These figures included Roger II's great admiral, George of Antioch; the bureaucrat

---

4 Abulafia, David 1983, "The Crown and the Economy under Roger II and his Successors", *Dumbarton Oaks Papers* 37, 1-14.

5 Translation adapted from that by Loud, Graham A. and Thomas Wiedemann, eds. and trans. 1988, *The History of the Tyrants of Sicily by 'Hugo Falcandus'*, 1154-69, Manchester 1998, 121f.

6 Abulafia, David 2007, "The Last Muslims in Italy", *Dante Studies* 126, 271-287.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

and naval commander, later burned as a renegade to Islam, Philip of Mahdia; the controversial Emir of Emirs Maio of Bari; Frenchmen such as Stephen de la Perche; Englishmen such as Robert of Selby, the last of whom contributed much to the building of an effective administration, and was also known for the delight he took in drinking parties.

I

I have spelled out these aspects of the Norman kingdom because there has been a tendency to understand its ethnic and religious diversity in entirely positive and rather romantic terms. Court and country differed in important respects; and what happened on the mainland, in the vast swathes of Calabria, Basilicata, Apulia, Molise, Abruzzo and Campania ruled by the Norman king was very different from the experience of the island of Sicily, for Islam was largely absent from the mainland and there the Greek population was concentrated mainly in Calabria and Apulia. In fact, the whole historiography of the Norman kingdom divides at the Straits of Messina. Those historians who have examined the kingdom from the perspective of the south Italian lands have tended to underplay the significance of the meeting of cultures in Sicily, presenting the Regno as essentially a western kingdom implanted on the frontiers that joined Latin Europe to Byzantium and the Islamic world. This was often the perspective of Léon-Robert Ménager in France, or of Mario Caravale in Italy.[7] Historians of the Norman expansion across eleventh-century Europe, have sought to identify similarities between the government of Norman Italy and Sicily and that of Norman states further to the north, beginning with the American historian Charles Homer Haskins and the English historian Evelyn Jamison, both writing early in the twentieth century; traces of these views can be found in modern works by Salvatore Tramontana, Donald Matthew and others, though no one nowadays would wish to lay too much stress on the 'Norman' identity of the rulers of the Regno.[8] Another school of historians has absorbed itself in the study of Islamic aspects of the Regno; Jeremy Johns in England and Hiroshi Takayama in Japan have mastered the Arabic documentation and have sought to understand the origins of its elaborate bureaucracy, and Takayama has written a number of books in Japanese which present Sicily as a "medieval kingdom of mystery" characterised by the meeting of cultures.[9] Art historians, too, have their own perspective, drawn to Sicily by the simple fact that Palermo, Mon-

7 Ménager, Leon-Robert 1981, *Hommes et institutions de l'Italie normande*, (Variorum Collected Studies Series 136), London; Caravale, Mario 1966, *Il regno normanno di Sicilia*, Milan.

8 Matthew, Donald 1992, *The Norman Kingdom of Sicily*, Cambridge et. al; Tramontana, Salvatore 1970, *I Normanni in Italia. Line di ricerca sui primi insediamenti*, Messina.

9 Takayama Hiroshi 1993, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden 1993, followed by prolific production in Japanese; Johns, Jeremy 2002, *Arabic Administration in Norman Sicily: the Royal Dīwān*, Cambridge.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reale and Cefalù present to view the largest quantity of twelfth-century Byzantine mosaics, far in excess of what survives from the heartlands of the Byzantine empire from the same period. Thus scholars such as Otto Demus and Ernst Kitzinger brought their enormous command of Byzantine art to bear on their interpretation of the Sicilian mosaics. Finally, economic historians have a distinctive and highly instructive perspective of their own. The twelfth century is seen as the period in which Sicily lost its distinctive character as a nodal point in the trading networks of the Islamic world; Sicily, under the impetus of Genoese and Pisan merchants, was drawn into new networks which linked the island increasingly to the shores of continental Europe. At the same time, Sicily (including the Monreale estates) lost its traditional role as a source of specialised crops such as sugar and indigo, and became increasingly a source of wheat, though it remained for a while an important supplier of cotton on the international stage. Within this interpretation, which has been advanced in different ways by Illuminato Peri, Henri Bresc and myself (in my book *The Two Italies*), one can perceive an attempt to measure the impact of the changes that were taking place in Sicilian society and culture, as the island lost its 'oriental' character and was increasingly occidentalised.[10]

What then was this kingdom? It had come into existence only in 1130, more than a century after the first Norman adventurers arrived in southern Italy, seeking employment as mercenaries. The family of Tancred de Hauteville was able to establish its predominance in Apulia, under Robert Guiscard (d. 1085), and it was with his help that his younger brother (and, often, his rival) Roger, 'the Great Count', conquered Sicily from the 1060s onwards. But even then the conquest was a slow process, which most historians would say was only completed when Noto fell in 1090. But in an important sense this is to misunderstand what was in fact happening as Count Roger's men gained control of the island. Muslim leaders such as Ibn al-Thimnah in Catania invited the Normans to help them defeat rivals who were competing for power on the island. Conquest was accompanied by surrender on agreed terms, with a guarantee that the Muslims would be able to practise their religion. This was simply a reversal of the old arrangements which the Muslims had imposed on Christians and Jews as they swept through north Africa, Spain and, ultimately, Sicily in the seventh to ninth centuries. It seems that taxes similar to the *jizyah*, imposed by the Muslims on Christian and Jews, were now collected from the Muslims; the very name *gesia* actually appears in documents of Frederick II in the early thirteenth century. Payment of this tax was a guarantee that the ruler would protect his subjects of another faith.

But, even after Noto fell, the life of the islanders was not greatly disrupted by Norman rule. The terms of the surrender treaties meant that the Muslim communities continued largely to govern their own affairs. They had lost the freedom to

10 Bresc, Henri 1986, *Un monde méditerranéen: économie et société en Sicile 1300-1450*, 2 vols., Rome/Palermo; Abulafia, David 1977, *The Two Italies: Economic relations between the Norman Kingdom of Sicily and the Northern Communes*, Cambridge.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

become involved in the internecine strife that had consumed the island in the mid-eleventh century; but peace brought dividends of its own. Across Sicily, the economy began to recover, after several decades of disorder which had damaged production and had led to the abandonment of some settlements. Messina flourished as it had not done since antiquity, attracting Latin merchants, and acting as a staging-post on the trade routes linking Genoa and Pisa to the crusader kingdom of Jerusalem, created in 1100, to the great spice port of Alexandria, and sometimes to Constantinople. The Great Count benefited from taxes on the trade in wheat sent to north Africa. Using the expertise of Byzantine Greeks from Calabria, the count's administration gradually became more efficient, so that tax revenues increased and records were kept in Arabic and Greek. Roger entered into a special relationship with Pope Urban II, who granted him authority equivalent to that of a papal legate in Sicily, apparently in the hope that he would organise the Church effectively on the island, setting up dioceses and encouraging Latin settlement (as he did at Patti in 1090); this authority over the insular Church was a distinguishing feature of Norman rule in Sicily throughout the twelfth century. Although Count Roger died in 1101 before his sons were adults, his determined wife Adelasia di Savona ensured that government did not break down before Roger II was ready to take the reins in 1114.

Roger II's great achievements can only be listed briefly.[11] He gained control of the mainland possessions of his Hauteville cousins, and eventually extended his authority over other areas too, right up to Abruzzo and Molise and over the lands of his rivals the princes of Capua. He was able by 1130 to persuade Pope Anacletus II to grant him a crown (with the support of his own barons); Anacletus did not manage to hold on to Rome and the papacy, but his rival, Pope Innocent II, was eventually forced to make the same concession, and to grant Roger his crown, subject to acknowledgement that the 'king of Sicily, of the duchy of Apulia and of the principality of Capua' was his vassal and would pay the pope a tribute. His relations with the Greek world were even more complicated. Within Sicily, he favoured Greek administrators and made generous grants to Greek monasteries (he also took care, as his father had done, not to allow powerful lay landlords to gain control of vast estates on the island). He even expressed interest in the views of the Greek scholar Nilus Doxapater, who argued against the primacy of the Roman Church in his History of the Five Patriarchates. It was useful to have a stick with which he could beat the pope when disagreements with Rome arose. But Roger was seen by metropolitan Byzantium, by the Greek emperors of the Komnenos dynasty, as no better than a pirate and tyrant, or *tyrannos*, who had seized provinces of the Byzantine empire, even if one of them, Sicily, had for several centuries been lost to the Arabs. Roger responded to Byzantine hostility by raiding Greece

11 Excellent account in Houben, Hubert 1997, *Roger II. von Sizilien*, Darmstadt, engl. transl. (Graham D. Loud and Diane Milburn) 2002, *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*, Cambridge.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in 1147-8, at the time of the Second Crusade; his navies attacked Corinth and his troops carried away from Thebes dozens of Jewish silk-workers, whose skills were much appreciated in Sicily. In the same period, he launched very effective naval campaigns in north Africa, seizing a line of cities, notably Mahdia (the main terminal of the route carrying gold across the Sahara) and Tripoli. There is no reason to doubt that he saw this series of conquests as the first stage in the establishment of a 'kingdom of Africa', and his attempts to settle Christians in Mahdia suggest that one aim was the re-christianisation of the north African towns. But this was also part of a wider strategic plan, aiming to gain control of the seas around his kingdom – he had already re-occupied Malta in 1127 (after an initial occupation by Roger I in 1090), and he was keen to establish his influence over the Ionian islands. He even took an interest in plans for naval campaigns off the coast of Spain. He was thus on the verge of creating a great thalassocracy (to use Thucydides' description of King Minos of Crete) by the time that he died in 1154.[12]

Much of the credit for this must go to his admiral, George of Antioch, a Greek who had served the emir of Mahdia before entering Roger's service. George may also have played a role in the way Roger presented himself to his subjects, at least on occasion, as a ruler in the Byzantine style, for it was George who built the church of Santa Maria dell'Ammiraglio (now often called the Martorana) in Palermo, with its vivid representation in mosaic of King Roger being crowned by a Christ who shares the same facial features as the king, while Roger wears the vestments of a Byzantine emperor. The inscription ΡΟΓΕΡΙΟΣ ΡΗΞ 'King Roger' uses a Latin term but is in Greek characters (but in the mosaics of the Palatine Chapel there appears NERO REX, so the terms 'king' and 'emperor' were freely confused). Also from Roger II's time we have an astonishing survival, the king's cape, made in 1133-34 by Muslim craftsmen or craftswomen in Palermo. Here, unlike the image in the Martorana, we seem to see the king dressed as a Muslim potentate, except that the theme of the design, two lions or tigers pouncing on camels, may well represent the victory of Christianity over Islam.

Roger's success was achieved in significant measure by sheer force of personality. The succession of his fourth son William I in 1154 marked the beginning of a time of troubles. Efficient the government of Roger II may have been; but under less charismatic rulers opposition began to articulate itself. One focus of discontent was the failure of the Sicilian army and navy to hold on to Mahdia, which was lost in 1158. No doubt the opposing forces were indeed too strong to resist, because the Sicilians now faced the fanatical Moroccan Almohads and their allies; but this provided a good opportunity to contrast the failures of King William's rule with the successes of King Roger. The elevation of the Bari patrician Maio to the office of Emir of Emirs – in effect, the royal vizier – was matched by the king's with-

12 Abulafia David 1985, "The Norman Kingdom of Africa and the Norman expeditions to Majorca and the Muslim Mediterranean", *Anglo-Norman Studies* 7, Woodbridge, 26-49.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

drawal from the day-to-day running of the kingdom's affairs; whether he really spent his time carousing in his harem is doubtful, but the bitterness at Maio's partisan rule was forcefully expressed in one of the most remarkable chronicles of the Middle Ages, the History of the Tyrants of Sicily, the name of whose author is unknown but is usually given as Hugo Falcandus. Falcandus was certainly very familiar with the inner workings of government in Palermo, and had walked the corridors of the royal palace. The assassination of Maio in the streets of Palermo in 1160, the rise and fall of Matthew Bonellus, the tensions between Muslims and Christians were all described in elegant classical prose.[13]

Although our understanding of William's reign is strongly coloured by the negative comments of Falcandus, there is no doubt that this king was far less successful in holding together the fabric of the kingdom than his father. That said, he (or his advisers) showed some skill in foreign relations, negotiating a treaty with the Genoese in 1156 which ensured that they would not take part in a planned invasion of southern Italy and Sicily, to be led by the German emperor Frederick Barbarossa. Another diplomatic success was achieved when the pope, Hadrian IV, was forced against his better judgment to recognise William's succession to his father's throne, and to abandon his support for the south Italian opposition, in the Treaty of Benevento. William also defeated a Byzantine invasion of the kingdom, which was looking for allies among disaffected south Italian barons and townsmen, and he was able to come to terms with Manuel Komnenos, the first time a Byzantine emperor gave grudging recognition to the kingdom's legitimacy. The price Bari paid for rebellion was that the city was razed to the ground. Success in these areas was, in fact, far more important to the survival of his kingdom than the preservation of Sicilian rule over Mahdia and its neighbours. In these senses, the kingdom was actually more secure in 1166, when William died, than his sobriquet, 'the Bad', acquired some time later, might suggest.

Yet leaving a kingdom which was already under internal strain to a minor, also named William, created a new wave of tensions in and around the court. These tensions were accentuated by the regency of Queen Margaret of Navarre and her favouritism towards a relative apparently of limited tact and talent, Stephen de la Perche. Stephen was happy to bring into the kingdom a number of his followers; it was probably for this reason, and not because Norman French speech had survived from the days of Roger I, that Falcandus stressed the importance of being able to speak French if one wanted to succeed at court. 'Norman' identity was by now an issue of little importance, a vague ancestral memory, though it was put to use when a marriage was arranged between William and Joanna, the daughter of the king of the Anglo-Norman realm, Henry II. This was proof that the Sicilian monarchy had arrived on the world stage; no longer was little Navarre the chosen

13 Siragusa G. B., ed. 1897, *La Historia o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie Thesaurium di Ugo Falcando*, (Fonti per la Storia d'Italia 22), Rome; see also the valuable information in the translation by Loud and Wiedemann cited earlier.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

partner of pirate Sicily in royal marriages. The Sicilians could aspire to much more – eventually, indeed, the hand of the future German emperor, but more of that shortly. Once William was in harness, he took a strong interest in wider Mediterranean affairs, capitalising on the existence of a large and powerful fleet. In 1174 he launched a massive attack on Alexandria in Egypt; in 1182 he set his sails in the direction of Majorca; in 1185 he sent his ships to the Byzantine towns of Durazzo, in modern Albania, and Thessalonika, and one of his naval commanders, his cousin Tancred, fired arrows at the walls of the Blachernai palace in Constantinople.

There was thus something grandiose and ambitious about this king. He saw himself as a fighter for Christ against both the Muslims and the Greeks, though he was also willing to make peace for practical reasons with the Almohads of Tunis, an event commemorated in Boccaccio's tale of Gerbino in the Decameron.[14] And his wars against the Byzantines were officially motivated by the wish to return the legitimate Greek claimant to the imperial throne, though contemporaries such as the archbishop of Thessalonika, Eustathios (a famous Homeric scholar) saw the war of 1185 as a naked attempt to secure Constantinople for himself. And that is perfectly possible. His Norman ancestor Robert Guiscard had also attacked Durazzo and the Ionian isles a century earlier. We could think of this as part of the dynasty's grand master-plan: once Sicily was secure they would seek dominion in other lands that were or had been part of the Roman and Byzantine empire. On the other hand, he was content to come to terms with the German emperor. Frederick Barbarossa had never accepted the right of the Hautevilles to rule Sicily as kings, seeing the Italian South as part of his own Regnum Italicum. But when in 1176 he suffered defeat at the hands of the Lombard cities, who had been subsidised by gifts of money from Sicily, he realised that the wisest course was to assent to a pan-Italian peace. One of the outcomes was a marriage alliance between Henry, Barbarossa's ruthless son and heir, and Constance, the equally strong-minded daughter of King Roger II. There is no clear indication that the aim was to unite Sicily and Germany under the rule of a son whom Henry and Constance would engender. William had just married Joanna of England; no one could predict that they would have no children (Joanna did have children by her second marriage later, to the count of Toulouse). Constance herself took a long while to produce an heir, Constantine Roger, born on 26 December 1194, the future Emperor Frederick II.

By then everything had unravelled. William died in 1189, as he was planning to send relief to the crusader states in the East, overwhelmed by Saladin. Constance was now the legitimate heiress to the kingdom; but the barons, who had traditionally played a role in electing the king, did not wish to let the German

14 Abulafia David 1979, "The reputation of a Norman king in Angevin Naples", *Journal of Medieval History* 5,2, 135-147.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

prince Henry into the kingdom through the back door. Tancred, who had already distinguished himself in 1185, but was illegitimate, became king, and had to hold the kingdom against invading German armies led by the irate Henry. He also had to face rising resentment among the Muslims in the west of Sicily; a long-brewing revolt broke into the open by 1190, and royal authority in parts of the island vanished. In any case, Tancred had to make grand concessions to the towns and nobles in order to guarantee their support, which gravely weakened the monarchy and undermined its tax base. Short-term gains were, understandably, given priority over long-term interests. After Tancred's death and the succession of the minor William III, Henry was at last able to conquer the kingdom, and was crowned in Palermo the day before his wife gave birth at Jesi in the Marches. The victorious Henry took back to Germany the lavish coronation vestments of the Norman kings, adopting them as the imperial coronation vestments; long preserved in Nuremberg, they can now be seen in the imperial treasury in Vienna. Henry's victory did not mark the end of the Norman Regno, for after his death in 1197 his widow Constance did her best to re-invigorate the Norman system of administration, which managed to hold together through the long and difficult minority of Frederick II. And Frederick did much to restore the old system, constantly harking back in his laws to 'the days of King William', which were seen as the apex of good government and internal peace in Sicily. This was, certainly, an exaggerated view of the reign of William 'the Good'; but on the surface at least William II appeared to have enjoyed a successful reign.

In fact, the reign marked a decisive period in the process of latinisation of Sicily. In order to understand this, it is helpful to look at some travellers' accounts which describe Norman Sicily and which can be used to demonstrate how and when these changes were occurring.

II

There are three windows through which we can look at the Norman kingdom of Sicily, provided by al-Idrīsī, Benjamin of Tudela and Muḥammad Ibn Jubayr; a fourth description, by the chronicler Falcandus, survives from the end of the century. The first is the Book of King Roger by the north African scholar Muḥammad al-Idrīsī, a man of high birth who probably had spent much of his life in Ceuta in northern Morocco, but who also knew Spain well. Political pressures propelled him eastwards, and he found an enthusiastic patron in Roger II and possibly William I, writing a geography of the world around 1154.[15] This work was particularly

[15] References here are to Bresc, Henri and Anneliese Nef, eds. 1999, *Idrîsî, La première géographie de l'Occident*, Paris; for Sicily see also Amari, M. and C. Schiaparelli, ed. 1883, *L'Italia descritta nel 'Libro del Re Ruggero' compilato da Edrisi*, (Atti della Reale Accademia dei Lincei, ser. 2a, vol. 8), Rome; all translations in the following citations are by the author.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rich in detail concerning Sicily and neighbouring areas such as north Africa, though it also extended as far as China in the east and Finland in the north.[16] Written in Arabic, it incorporated large chunks of earlier material, which was normal practice among those writing narrative history or works of description at this time. But this does sometimes mean that the surviving text contradicts itself, where al-Idrīsī did not iron out differences between conditions reported centuries before and conditions in his own day. The work was not widely read; it was never translated into a western language. Perhaps one idea in Roger's mind was to obtain descriptions of lands he might attack and conquer, but the book ranged far wider than the central Mediterranean and was clearly intended to satisfy his wider, and genuine, curiosity about the world.[17] It was accompanied by an engraved map, lost when rioters sacked the royal palace during the reign of King William I; however, late medieval manuscripts do contain maps which seem to reflect al-Idrīsī's view of the shape of the continents. It is now known that these maps were themselves based to a very large extent on earlier maps, of which one, in the Book of Curiosities, originally compiled in the eleventh century, has recently come to light after it was purchased by the University of Oxford.[18]

Al-Idrīsī was well aware that his patron was King Roger and did not hold back from praising him and his island of Sicily, which was a "pearl" blessed by its excellent qualities.[19] Many a traveller, he said, praised its extraordinary beauty. Moreover, those who ruled the island were famous for their success in war and for their nobility. This encomium led al-Idrīsī to describe how Roger the Great Count had seized the island from quarrelling and tyrannical petty governors.[20] Rather than presenting him as someone who was ever ready to arrange a surrender treaty, he portrayed Roger I as a ruthless figure who never set down his sword, conquering Sicily systematically zone by zone. But once the island was under his command, he set in place a system of justice and guaranteed the practices of the different religions, as well as the right to be governed by the law-code of the group to which one belonged. He ensured that his subjects lived in peace and safety and were able to pass on their possessions to their children. Such praise might indeed have been

16 Dozy, R. and M. J. de Goeje, eds. and trans. 1866, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, Leiden; Tallgren-Tuulio O. J. and A. M. Tallgren, eds. 1930, *Idrīsī, La Finlande et les autres pays baltiques orientaux* (Géographie, VII 4), Helsinki; Lewicki, Tadeusz 1945-54. *Polska i kraje sasiednie w świetle 'Księgi Rogera': geografa arabskiego z XII w. al-Idrīsī'ego*, 2 vols., Warszawa; Ahmad, S. Maqbul, ed. and trans. 1960, *India and the neighbouring territories in the Kitāb nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq of al-Sharīf al-Idrīsī: a translation, with commentary, of the passages relating to India, Pakistan, Ceylon, parts of Afghanistan, and the Andaman, Nicobar, and Maldive Islands, etc.*, Leiden.

17 Drecoll, Carsten 2000, *Idrísí aus Sizilien: Der Einfluß eines arabischen Wissenschaftlers auf die Entwicklung der europäischen Geographie*, Egelsbach u.a.

18 Savage-Smith E., E. and Y. Rapoport, eds. 2007. *The Book of Curiosities: a critical edition*, www.bodley.ox.ac.uk/bookofcuriosities, Oxford.

19 Amari and Schiaparelli 1883, 2; Bresc and Nef 1999, 305.

20 Amari and Schiaparelli 1883, 23f.; Bresc and Nef 1999, 306.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

attached to a Muslim ruler; al-Idrīsī, however, side-stepped the embarrassing fact that this Roger was a Christian conquering Muslims.

Of course, when he came to Roger II, al-Idrīsī was even more enthusiastic. He was said to have set in motion the system of government on the island, and to have given great attention to the maintenance of justice and peace.[21] This, we can agree, is a fair enough statement of Roger's aims, and in some degree of his achievements. He raised the prestige of the royal throne to such a point that lesser kings "confided to him the keys of their kingdoms".[22] It is hard to identify any such individuals, though al-Idrīsī might have been thinking of the grudging submission of the prince of Capua, or of the submission of several north African emirs to his authority. On balance, though, it is best to view this statement as fawning hyperbole. What it added up to was that "the influence, glory and grandeur of his kingdom have not stopped growing day by day right up to the time when I write this book".[23] In his description of the north African towns, al-Idrīsī also emphasised the great achievement of King Roger in establishing Sicilian power along the African coast; he sought to present this Christian king as a liberator.

Yet what interested al-Idrīsī most was the layout and resources of the kingdom itself, especially its wealthy coastline. Naturally, he began his description with Palermo, which he singled out among the cities of the world for its size and beauty and also for its importance.[24] He was impressed by the tall, solid buildings that lined the main street of the Cassaro quarter, by the many bath-houses, and by the Great Mosque, though in a roundabout way he pointed out that it had reverted to its original use – that is, it was now the Christian cathedral. The Cassaro was very well defended, taking advantage of its elevation; at its peak was the great fortress which Roger had repaired and which was covered in mosaics; inside the palaces of this quarter one could find painted walls and marvellous examples of calligraphic art.[25] Taking Palermo as a whole, it was impossible not to be impressed by the water courses that ran through the city; the suburbs also contained extensive areas given over to shops, markets and baths, but there were parks and gardens too, and around the town were many mills powered by the River Oreto.[26]

Talking about the western Sicilian countryside, al-Idrīsī also observed the production of grain and something apparently similar to pasta, which was exported to Calabria, Muslim lands and the Christian north.[27] His emphasis on the richness of the soil was consistent. Round Brucato there were mills, gardens, fine fields, and in

21 Amari and Schiaparelli 1883, 24; Bresc and Nef 1999, 306.
22 Amari and Schiaparelli 1883, 24; Bresc and Nef 1999, 306.
23 Amari and Schiaparelli 1883, 24; Bresc and Nef 1999, 307.
24 Amari and Schiaparelli 1883, 25ff.; Bresc and Nef 1999, 307ff.
25 Amari and Schiaparelli 1883, 27; Bresc and Nef 1999, 309.
26 Amari and Schiaparelli 1883, 27; Bresc and Nef 1999, 309.
27 Amari and Schiaparelli 1883, 28.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the interior, lands which were "perfectly cultivated".[28] Cefalù impressed al-Idrīsī for similar reasons: rather surprisingly to a modern reader, he did not mention the cathedral, but of course this was the period of its construction; he was impressed, rather, by the great brooding rock that overhangs the town.[29] Al-Idrīsī also noted, when describing Santo Stefano Vecchio, which he called "the fortress of the boats", that ships arrived regularly to take on board the cereals which were cultivated in that area. Al-Idrīsī thus provides precious evidence for the extent of cultivation of cereals in Sicily at this time. Nearby, at San Marco, ships were actually built with wood brought down from the neighbouring mountains.[30] Some silk was, he says, produced in that area, and in fact the range of products was quite varied; the land was well watered. His encomium of the beauty and fertility of Sicily continued along the north shore of the island, encompassing such locations as Patti, which, as has been seen, was in fact a focus of Latin settlement (though he did not mention this), Oliveri and Milazzo, the last two of which were famous for their tunny-fishing industry.[31] We know from royal charters that the crown tried to gain control of tunny-fishing, insisting that tunny "belonged" to the crown.[32] Milazzo also exported good-quality flax.

However, al-Idrīsī reserved most praise in this part of the island for Messina. He noted that ships arrived there from all parts of the Christian Mediterranean, and that the town had flourishing markets, where goods were sold at attractive prices. Messina exported iron, which was mined locally, but it was also surrounded by orchards and gardens which, as ever, earned al-Idrīsī's fulsome praise. It was here, he said, that big ships would put in, carrying travellers, both Christian and Muslim, from many lands; ships could come right up to the shoreline, making it easy to offload goods from their holds.[33] The implication of al-Idrīsī's wording is that the ships themselves tended to be Christian-owned vessels, while those on board were of mixed origin; and this fits well with what we know from other sources, such as the archival records in Genoa, about navigation in these waters during the twelfth century. The problem, he confessed, was that the Straits of Messina were dangerous waters, and when the sea was turbulent only God could save travellers from disaster – later, we shall see how the pilgrim Ibn Jubayr became caught in these cross-currents thirty years later, and was lucky to escape with his life.

Elsewhere in Sicily, al-Idrīsī noted the presence of ancient remains: the baths at Termini, where there was also a remarkable amphitheatre; the Roman amphitheatre at Taormina (where he says there existed a gold mine).[34] The export of

28 Amari and Schiaparelli 1883, 28; Bresc and Nef 1999, 309.
29 Amari and Schiaparelli 1883, 29; Bresc and Nef 1999, 310.
30 Amari and Schiaparelli 1883, 30; Bresc and Nef 1999, 311.
31 Amari and Schiaparelli 1883, 30; Bresc and Nef 1999, 311f.
32 Abulafia 1983, 6f.
33 Amari and Schiaparelli 1883, 30f.; Bresc and Nef 1999, 312f.
34 Amari and Schiaparelli 1883, 31; Bresc and Nef 1999, 313.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pitch from the east coast, which he described, is also mentioned in documents from the time of Roger II; pitch featured among the products whose trade the crown sought to control. Al-Idrīsī made it plain that the export of grain was not simply characteristic of western Sicily; large quantities were exported from the coast near Catania as well.[35] His portrait of Catania is once again an image of a busy trading centre with warehouses, inns, mosques and bath-houses. But by the time we reach Noto we may feel that al-Idrīsī's constant refrain about the excellence of cultivation, the quantity of water available to irrigate the fields, and the number of mills, is becoming rather monotonous. The point he is making, about the great agricultural wealth of Sicily, is made well and made often. Al-Idrīsī himself seems to have tired of the encomium at a certain point, for he said of Syracuse that it was not necessary to describe the city in detail, for it was already so well known throughout the world.[36] What is most important in his account of south-eastern Sicily is the series of references to local trade routes, which we cannot identify in other sources. Thus he speaks of the coast around Scicli, and of the arrival of boats on its shore from north Africa, Calabria and Malta (elsewhere, al-Idrīsī notes the importance of Malta as a source of sheepskins, fruit and honey, not mentioning its famous cotton, rather surprisingly).[37] What comes into focus, remarkably, is a whole network of short-distance connections, dominated by the trade in wheat, alongside the much more celebrated long-distance trade in grain in which the Genoese and Pisans were becoming heavily involved.

Al-Idrīsī emphasizes how the middle-sized towns like Noto and Ragusa had ports on the coast which were frequented by merchants of many lands.[38] Agrigento was one place where he said that larger ships tended to arrive; the fertility of the surrounding lands meant that they could rapidly be filled to the brim with the products of its gardens and wheat-fields.[39] It is therefore interesting to note that the treaty of 1156 between King William I and Genoa singled out for attention the trade in cotton through Agrigento.[40] Sciacca, al-Idrīsī says, was much visited by boats from Tripoli and north Africa (an interesting comment, because at this time Tripoli was ruled by King Roger; indeed, the king clearly used the dependence of the African towns on Sicilian grain as a means to ensure their submission). But what is also remarkable is the similarity between the picture of trade in grain from ports along the southern coast of Sicily and the clearer evidence from the thirteenth century for a vibrant trade in grain from the same ports – Licata, Agrigento, Sciacca, and then, on the western edge, Mazara.[41]

35 Amari and Schiaparelli 1883, 32f.; Bresc and Nef 1999, 314.
36 Amari and Schiaparelli 1883, 33f.; Bresc and Nef 1999, 315.
37 Amari and Schiaparelli 1883, 34ff. (and 21f.); Bresc and Nef 1999, 316 (and 304f.).
38 Amari and Schiaparelli 1883, 34f.; Bresc and Nef 1999, 315f.
39 Amari and Schiaparelli 1883, 37; Bresc and Nef 1999, 320-8.
40 Abulafia 1977, 93f., 222.
41 Amari and Schiaparelli 1883, 37; Bresc and Nef 1999, 318.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Most of these towns are treated as places with a long and continuous history, rooted in the ancient buildings which one could see on every side. Marsala was a rather different case, because Roger I had repopulated the city after its earlier destruction, but it was now full of flourishing markets, brought in a good tax revenue, and was much visited by north African merchants.[42] But what distinguished Trapani was the enormous tunny-fish that were captured there, as well as the local supply of coral. Because of its calm waters, Trapani was also accessible in the winter.[43] There were other parts of western Sicily that specialised in interesting products. Round Carini, almonds, figs and carobs were cultivated, and many of them were exported from the island. Taken as a whole, then, al-Idrīsī's description of the coast of Sicily confirms the importance of the island as the granary of the Mediterranean. It is necessary to insist on this point, since some modern research has tended to stress the importance of the domestic market and has undervalued the significance of the trade in Sicilian wheat and other agricultural products.

A largely similar picture obtains for the interior.[44] Towns are described as "well-fortified" and the surrounding countryside is praised for its fertility. There is little variety in the information (though we are told that at Iato there is an underground dungeon in which prisoners are kept); the whole point is to show the peaceful prosperity of the island under its Norman king. These are lands, as he says of Raia, "blessed by God".[45] Nothing is said about the inhabitants, and the emphasis is consistently on the growing of cereals, whether he speaks of Caltanissetta or Castrogiovanni, of Castelvetrano or Corleone. In the south-east, al-Idrīsī singles out Centorbi for its profitability and its wealth in cereals.[46] In the north, he notes the market and impressive fortress at Petralia.[47] References to livestock are rare; he mentions sheep and cattle at Collesano, while Montalbano was notable not just for its flocks but for its honey.[48] Caronia, with its fine castle, was able to live off tunny, its vineyards and other agricultural produce, all of which must have been traded with the grain-producing areas.[49] In conclusion, al-Idrīsī insisted, "we do not know of any island in the world situated in the middle of the sea which contains more inhabited places and more inhabitants".[50] By comparison, he passed very quickly over Sardinia, noting the existence of silver mines and observing that the Sardinians were of Roman African origin, but that

42 Amari and Schiaparelli 1883, 38; Bresc and Nef 1999, 318f.
43 Amari and Schiaparelli 1883, 38; Bresc and Nef 1999, 319, also 320-38.
44 Amari and Schiaparelli 1883, 38-63.
45 Amari and Schiaparelli 1883, 43; Bresc and Nef 1999, 323.
46 Amari and Schiaparelli 1883, 56; Bresc and Nef 1999, 333.
47 Amari and Schiaparelli 1883, 58; Bresc and Nef 1999, 334.
48 Amari and Schiaparelli 1883, 60; Bresc and Nef 1999, 335f.
49 Amari and Schiaparelli1883, 61; Bresc and Nef 1999, 337.
50 Amari and Schiaparelli 1883, 49; Bresc and Nef 1999, 338.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

they had lived apart from other Latins and had become barbarians. He only noted three towns on the island.[51]

Al-Idrīsī's account of Sicily therefore offered the Norman kings an idea of the material resources available on the island, which was the part of their kingdom where they possessed by far the greatest amount of land. Al-Idrīsī's book reinforced the existing sense that the great strength of Sicily was its fertility and the amount of wheat the island produced. Al-Idrīsī made it abundantly clear that this wheat was not just consumed locally but was sent for export. Thus it is certain, using not just al-Idrīsī but the Sicilian treaties with Genoa and many narratives written by both Christian and Muslim authors, that the elaborate grain trade from Sicily, so well documented in later centuries, was very active in the years around 1150. Taxes on this trade clearly were one of the major sources of the wealth of the Norman kings of Sicily.

III

Some reflection of this wealth can be found in the travel narratives of Benjamin of Tudela, the Jewish traveller from Spain, and of Ibn Jubayr, the Muslim pilgrim also from Spain. Benjamin's aim was to describe the lands of the Mediterranean, large areas of Europe, and Asia as far as China, for a Jewish audience; he wrote his book in Hebrew somewhere around 1160, and the book seems to reflect genuine travels across the Mediterranean, though Benjamin's descriptions of more remote areas are clearly based on report and rumour, which became more fantastic the further his imagination ventured.[52] It is likely that he enhanced his description of his travels with material borrowed from other travel writers, including Arab ones; on the other hand, his account can be located fairly exactly in time. On his way to Constantinople and Jerusalem, Benjamin visited the mainland territories of the Sicilian kingdom, noting the destruction of Bari and the large number of Greeks in southern Puglia – the reference to Bari is one of the indications that he made his journey around 1160.[53] On his return, he passed through Sicily, apparently arriving in Messina. Like al-Idrīsī, he was aware of the importance of Messina as the departure point for those bound on long voyages: "Here most of the pilgrims assemble to cross over to Jerusalem, as this is the best crossing."[54] Benjamin recorded the presence of about two hundred

51 Amari and Schiaparelli 1883, 16f.; Bresc and Nef 1999, 302.

52 Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Marcus Nathan Adler, ed., London 1907; other editions include that of M. Signer (Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages*, Marcus Nathan Adler, trans., introd. by Michael A. Signer, Marcus Nathan Adler, and A. Asher, Malibu 1983), which, however, excludes the Hebrew text.

53 Benjamin of Tudela, *Itinerary* 9.

54 Ibid. 78.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jews in Messina, which probably means two hundred households rather than individuals; but this did not compare with Palermo, where he identified 1,500 Jews and many Christians and Muslims.[55]

Palermo stood in an area that abounded in water and was rich in wheat and barley, as well as being full of gardens and orchards, so that there was nothing to compare with it anywhere in Sicily. Most remarkable was the king's garden, surrounded by walls, which contained an artificial lake filled with fish; the king maintained boats plated with gold and silver on this lake, and would take trips accompanied by the women of his court, by which we are no doubt to understand his harem. This was the great park that extended from the royal palace towards the future site on Monreale, and Benjamin was also astonished by the sight of the palace, with its painted and mosaic-encrusted walls, and its marble floors laid out in amazing designs, so that "there is no building like this anywhere".[56] These comments may well have been based on reports of the Palatine Chapel, though whether he visited it is doubtful. In any case, there is a basic similarity between what Benjamin says about the decorated walls of the royal palace and what al-Idrīsī, writing only a few years earlier, reports. As for the other towns of Sicily, he mentioned a few, all but one on the coast, but singled out Trapani for its coral.[57]

Finally, we come to Ibn Jubayr.[58] His account of the kingdom of Sicily has much more to say about its inhabitants, particularly the Muslims. As secretary to the Almohad governor of Granada, he was able to gain access to important figures on the island and to penetrate some way into the entourage of the king. Moreover, he was writing at a time when conditions were deteriorating as far as the Muslim population was concerned. He arrived from the kingdom of Jerusalem, where he expressed his disgust at the conduct of the Christian rulers of the crusader state.[59] In Sicily, his mood was at first not very different. He almost drowned when his ship was wrecked in the Messina roads; even the king had come out to watch the drama. Messina was full of "worshippers of the Cross" and was filthy, while the inhabitants were rude.[60] The city, he said, had no Muslim residents, apart from a few craftsmen, "so the Muslim stranger there will feel lonely".[61] This is an important point, if true; it had long been the major centre of Greek Christian settlement, and the Latin population was also growing in this period, as merchants from Amalfi, Liguria, Tuscany and further afield set up shops and homes in the city. Despite Benjamin's remark that it contained a couple of hundred Jews, it had not been a

55 Ibid.
56 Ibid. 79.
57 Ibid.
58 Ibn Jubayr, *The travels of Ibn Jubayr*, J. C. Broadhurst, trans., London 1952, repr. New Delhi 2001.
59 Ibid. 315-25.
60 Ibid. 335-339.
61 Ibid. 340.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

significant Jewish centre in the eleventh century, when the Jewish merchants of Cairo, many of whose letters survive in Cambridge in the Cairo Genizah collection, also thought the town dirty and believed there were far fewer Jews living there. Only a few years after Ibn Jubayr's visit, in 1190, tension between Greeks and Latins in the city would boil over, exacerbated by the stay in Messina of the English king Richard Coeur-de-Lion on his way to the Holy Land. But Ibn Jubayr did note that the city was safe and that foreigners were not molested. Like al-Idrīsī, Ibn Jubayr was amazed at the way big ships came close up to the shore and good were unloaded straight on to the shore, without having to use lighters to transport goods to land. "You will observe ships ranged along the quay like horses lined at their pickets or in their stables." The port was also a major arsenal with "an uncountable number of ships".[62]

Ibn Jubayr was so impressed by the fertility of Sicily that he was prepared to compare it with his own homeland of al-Andalus:

> the prosperity of the island surpasses description. It is enough to say that it is the daughter of Spain in the extent of its cultivation, in the luxuriance of its harvests, and in its well-being, having an abundance of varied produce, and fruits of every kind and species.[63]

On the other hand, Muslim farmers, though well treated by the Christians, had a tax imposed on them, collected twice a year, which deprived them of some of the wealth that they had possessed when the land was in Muslim hands. This must be a reference to the Christian tax modelled on the *jizya* of the Muslims, mentioned earlier.[64] Overall, the tone of Ibn Jubayr's account oscillates between admiration of the fair treatment of the Muslims by the Christian rulers of the island, and resentment at the difficulties faced by Muslims living in Sicily. At times, this results in contradictory viewpoints. Clearly, Ibn Jubayr was puzzled by what he saw. He tried to make sense of Christian kings who immersed themselves in the glitter of an oriental court, and had Muslims, or at least people of Muslim origin, among their courtiers; equally, as a devout Muslim, Ibn Jubayr complained at the loss of this land to Christendom, and the erosion of Islam on the island. He was less offensive in his comments than he was when he wrote of "that pig" the king of Jerusalem.[65] We could, indeed, take his confusion as a sign that the Norman kings were still up to a point succeeding in their attempt to present themselves as rulers immersed in Arabic culture, even if the trend towards latinisation was now quite far advanced.

The king of Sicily spent his time in his magnificent palaces enjoying a life of luxury, but he was also active in legislating, in administering his kingdom, and in

62 Ibid. 343.
63 Ibid.
64 Ibid. 339f.
65 Ibid. 324.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

displaying his magnificence, "in a manner that resembles the Muslim kings".[66] In fact, he even read and wrote Arabic. King William II "is admirable for his just conduct, and for the use he makes of the industry of the Muslims".[67] He surrounded himself with eunuchs who were of Muslim origin, most of whom pretended, however, to have accepted the Christian religion. William trusted his Muslim courtiers, so that even his kitchen was run by a Muslim (trust indeed, for if anyone were to attempt to poison the king, this was the obvious place to begin); he also made use of Muslim physicians and astrologers, and when a foreign physician or astrologer was heard to be visiting his kingdom, he would detain him and induce him to forget his native country by showering him with gifts. He chose ministers from the ranks of his courtiers and was protected by a guard composed of black Muslim slaves. His Muslim courtiers fasted during Ramadan and gave out alms, as required by Islam.[68] He possessed many Muslim concubines. Ibn Jubayr met the king's embroiderer who told him that "Frankish Christian women"[69] working in the royal palace had even been converted to Islam by the Muslim concubines and servants; but the king knew nothing of this. Of course, this was mere rumour, and Ibn Jubayr's story was double-edged: on the one hand his faith had survived against the odds at the court of this Christian king; on the other hand, here was a Christian king who was at best ambiguous in his attitude to his Muslim subjects. Ibn Jubayr told how on one occasion a powerful earthquake had struck Sicily, and the terrified men and women of the court had been heard to cry out to Allah; then they saw the king in their midst and were even more terrified, but William simply remarked: "Let each invoke the God he worships, and those that have faith shall be comforted."[70]

Ibn Jubayr met in Messina one of the king's Muslim courtiers, named ʿAbd al-Masīḥ ('slave of the Messiah', in Greek Christodoulos). He had heard of the dramatic arrival of Ibn Jubayr's party and asked to see the Granadan pilgrims. But before he spoke with Ibn Jubayr, he sent away any of his servants who might be untrustworthy. He showed great interest in the shrines at Mecca and Medina which Ibn Jubayr had visited. He said:

> You can boldly display your faith in Islam, […] and are successful in your enterprises and thrive, by God's will, in your commerce. But we must conceal our faith, and, fearful of our lives, must adhere to the worship of God and the discharge of our religious duties in secret. We are bound in the possession of an infidel who has placed on our necks the noose of bondage.[71]

66 Ibid. 341, also 337.
67 Ibid. 341.
68 Ibid. 340f.
69 Ibid. 341.
70 Ibid.
71 Ibid. 342.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The royal eunuchs even managed to pray regularly; when the time for Muslim prayer came, they would individually make their excuses and leave the king's presence. It was not always easy to find somewhere out of sight where they could pray (bearing in mind that Muslim prayer is very visible and involves prostration), but "Almighty and Glorious God conceals them".[72] That, at least, was what Ibn Jubayr reported; but the overall impression is that the king was content with the outward adherence of his courtiers to Christianity and knew perfectly well that they continued to practise Islam all the while. His policy was thus a pragmatic compromise.

From Messina, Ibn Jubayr moved westwards by sea and by land to Palermo, passing Cefalù (where like al-Idrīsī he noted the great rock but not the cathedral) and Termini, which he praised for the fertility of the surrounding countryside.[73] As they approached Palermo, Ibn Jubayr was struck by the great friendliness of the Christians he passed on the road, but he decided that this was mere seduction "which would offer temptation to ignorant souls",[74] an attempt, therefore, to win Muslims to Christian manners and ultimately the Christian faith. He was clearly in an ungenerous mood towards the Sicilian Christians, and they could do nothing right – either they were insidiously polite or plain rude, as at Messina. In a mosque outside Palermo, where Ibn Jubayr spent the night, he heard the Muslim call to prayer, which, he says, he had not heard in a long while. Impressed as he was by the facilities for Muslims, Ibn Jubayr could not help noticing the Christian hospitals that lined the roads leading into Palermo; "we marvelled at such solicitude".[75] But when they reached the gates of Palermo, Ibn Jubayr and his companions were sent down to another gate near the royal palace, so they could be questioned, "as they do in the case of all strangers".[76] No doubt he meant strangers of importance, because it is hard to believe all travellers were led through the palace courtyards and gardens, past the royal dining-hall. A high official came to meet them; he spoke good Arabic, but it does not appear that he came from the Muslim community; his "long white moustaches"[77] conjure up the image of a Greek official, perhaps, such as Admiral Eugenius, Emir of Emirs at the court of King William.[78] His main interest was apparently in news about Constantinople, for the king was at this moment planning his great assault on the Byzantine empire, which took place the next year and was described in harrowing detail by Eustathios, archbishop of Thessalonika, which the Sicilians captured.[79]

---

72 Ibid. 343; cf. 356.
73 Ibid 344f.
74 Ibid. 345.
75 Ibid. 346.
76 Ibid.
77 Ibid. 374.
78 Ibid.; cf. Jamison, Evelyn 1957, *Admiral Eugenius of Sicily. His life and work, and the authorship of the Epistola ad Petrum and the Historia Hugonis Falcandi Siculi*, London.
79 Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, Stilpon Kyriakidis, ed., Palermo 1961; Hunger, Herbert, Hg. und Übers. 1967, *Die Normannen in Thessalonike: die Eroberung*

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Palermo excited Ibn Jubayr's admiration, or rather his envy. "It is an ancient and elegant city, magnificent and gracious, and seductive to look upon." The city was full of gardens and it possessed broad roads and avenues. The higher parts of Palermo were surrounded by royal palaces, "like pearls encircling a woman's full throat".[80] Here the king spent his leisure time, enjoying the gardens and courtyards. It is thus a very similar picture to that painted by Benjamin of Tudela. But Ibn Jubayr also mentions the churches which the king had endowed, and it is hard not to suppose that Monreale was the main example he had in mind: "how many fine monasteries whose monks he has put in comfort by grants of large fiefs, and how many churches with crosses of gold and silver!"[81] Typically, this observation then prompted Ibn Jubayr to pray for the return of Sicily to the Islamic faith.

Still, there were practising Muslims in Palermo. Ibn Jubayr says that most mosques were still operating, and contained Islamic schools; however, the Friday sermon was banned and so there were no big gatherings on Fridays, the Muslim holy day. This was because the sermon was accompanied by the recitation of the name of the Caliph, an indication of the loyalty of the congregation to one or another branch of Islam; particularly worrying to the royal court would have been any attempt to name as Caliph the Almohad ruler in north Africa and Spain.[82] Still, it was permitted to recite the name of the Sunni Caliph in Baghdad on Muslim feast days, who was so far away that loyalty to him was of little consequence. The Muslims followed their own laws under the supervision of a Muslim judge or *qāḍī*, but Ibn Jubayr felt that they enjoyed little real security, and that their possessions, even their women and children, were at the mercy of the Christians. There were suburbs where the Muslims lived separately from the Christians. They were very active in trade: "they are the merchants of the place", and the market-places were full of Muslims.[83]

As for the Christians, Ibn Jubayr ventured into their parts of the city as well. He visited the "Church of the Antiochian", as has been seen. It was Christmas Day, 1184. The church was filled with men and women. What struck Ibn Jubayr most forcefully was the way the walls seemed to be covered with gold; he had never seen anything like the marble and mosaics within the church, or the glass windows, themselves gilded, "which steal all looks by the brilliance of their rays and bewitch the soul". Ibn Jubayr discovered that the church had been built by "the vizier to the grandfather of this polytheist king", that is, Admiral George of Antioch. Ibn Jubayr begged Allah to turn the church into a mosque and to make

von Thessalonike durch die Normannen, (1185, n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Erzbischofs Eustathios, (Byzantinische Geschichtsschreiber 3), 2. Aufl., Graz, 1967; Eustathios of Thessaloniki, *The capture of Thessaloniki*, John R. Melville Jones, ed. and trans., (Byzantina Australiensia 8), Sydney 1987.

80 Ibn Jubayr, *Travels* 348.

81 Ibid.

82 Ibid.

83 Ibid.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

its beautiful bell tower into its minaret.[84] But he was also struck by the behaviour of the Christian women, who went around veiled like Muslim women, though on this feast day they had dressed in silk robes embroidered with gold. They wore similar jewellery to the Muslim women, and even decorated their hands with henna in the north African fashion.[85]

Ibn Jubayr's travels took him westwards through rich countryside, richer even than that of Córdoba (praise indeed), with its orange groves and planted fields. He made his way to Trapani, which was alive with rumours that the king was preparing a great fleet to raid Majorca, or Alexandria, or possibly Constantinople – in fact, he had raided Majorca a couple of years earlier and was now turning his attention to Byzantium, but the destination of the fleet was a closely guarded secret.[86] Ibn Jubayr also met Ibn Ḥammūd, one of the leading figures in the Muslim community in Sicily, who had been favoured at court, or rather, kept at court out of harm's way; but in the end he had been stripped of his office and of much of his great wealth, and he described the lot of the Sicilian Muslims in deeply pessimistic terms.[87] Young girls were sent abroad to Muslim lands to marry for fear that they would become Christian if they stayed in Sicily, for some had obstinately done so against their parents' wishes.[88] It was a portrait of a community in sharp decline, demoralised, losing numbers, lacking favour at court. Of course, this was the sort of negative report Ibn Jubayr expected and wanted to receive; on the other hand, it is clear that the ethnic balance within the island was indeed changing, and that the west of Sicily – including the lands granted to Monreale – was an area in which tension was rising, as the Muslims found themselves under greater pressure. This was soon to result in the outbreak of rebellion; and, as has been seen, it was impossible effectively to suppress the rebellion while the monarchy was in crisis following the death of King William in 1189.[89]

IV

The depth of this crisis can be measured from the letter sent to Peter, treasurer of the Church in Palermo, by the author of the chronicle attributed to Hugo Falcandus. Here a Latin Christian bewails the fate of the island now that it is threatened by the armies of the German empire. The letter combines an encomium of the beauty and wealth of Sicily with an overpowering sense that a mighty tragedy is about to befall the island:

84 Ibid. 349.
85 Ibid. 349f.
86 Ibid. 350ff., 354.
87 Ibid. 358ff.
88 Ibid. 359f.
89 On this see Metcalfe 2003.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> But if the force of the raging storm were to strike that blessed island which deserves above all kingdoms the privilege of wonderful gifts and great deserts, if the inexorable clash of weapons were to disturb its pleasant peace and quiet, made more attractive by every type of enjoyable thing, then who could stop his mind from exceeding the proper measure of grief?[90]

The writer asked what line the "Sicilians" should follow. Should they resist the Germans, "that disgusting race", or accept "the yoke of slavery"?[91] Maybe if the Muslims worked with the Christians, some unity in the face of the invasion could be achieved; but the Muslims felt they had been persecuted long enough, and there was a danger that they would act independently, perhaps seizing strongholds in the mountains (as in fact happened) or along the coast. Still, a king could be chosen both by Christians and by Muslims who, showing generosity to potential supporters, would win allies in Sicily and Calabria (the rest of the mainland was apparently regarded as lost, or not worth defending, since the Apulians, he said, were always plotting rebellion).

Sicily was a beautiful island; but it was also an island "whose condition is wretched, and fate damned".[92] Ibn Jubayr may have been deeply pessimistic about the Sicilian Muslims, but here was a Christian writer who was profoundly pessimistic about the whole island. He felt betrayed by Constance, a Sicilian princess, who now retuned in the invading armies – unable to predict that she would prove very hostile to the Germans in Sicily once her husband died in 1197. So, immersing himself in classical allusions, the writer called on the ancient cities of Messina, Catania and Syracuse to resist bravely this foreign onslaught.[93] But when he came to describe Palermo, what he saw was, rather, the city as it was in his day: he saw the Sea Castle and the royal palace, with its Pisan Tower which still survives; he saw the sparkling decoration on the walls, alluding to the mosaics in the palace chambers; he saw the pavilions and kiosks scattered around the royal park in which the royal concubines and eunuchs resided, including small palaces (such as the Cuba and Zisa, one presumes), 'shining with great beauty, where the king discusses the state of the realm in private' with his advisers. He saw the silk workshops, describing in loving detail the elaborate processes by which the different weaves were made, and embroidery in gold and pearls was added to the silk cloth. He saw the extraordinary mosaics of Biblical scenes in the Cappella Palatina, and the elegant sculptures within the chapel. And then he looked down on the city itself to observe its great long streets, its fine churches, such as that of Admiral George, and the houses of wealthy and powerful Latins and Muslims. He singled out for attention the Amalfitan quarter, towards the port, where silk cloth and

90 Cited from the translation of the "Letter of Peter" in Loud and Wiedemann 1988, 252-263, at 253.
91 Ibid. 253f.
92 Ibid. 255.
93 Ibid. 256-8.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

French or Flemish textiles made of wool could be bought. But there was also the lush countryside to consider: the vineyards and orchards of the plain that stretched for miles from Palermo, "holding in its lap every sort of tree and fruit". Water wheels helped irrigate the land. There were citrus groves; there were melons and squash, pomegranates and bitter oranges, cultivated more for their fine appearance than their usefulness. Olives, figs, walnuts, carobs and an amazing reed that produces a substance like honey, known as sugar, were all cultivated in these open spaces.[94]

The tragedy Peter feared was, then, the loss of this great kingdom to rude foreigners from the north, with their grunting speech and bestial ways, who would rape the Sicilian women and cut down with the sword those who resisted them: "the madness of the Germans is not accustomed to being controlled by reason".[95] His idealisation of Sicily before its impending fall is eloquent and moving; and yet the changes that had been taking place in Sicily during the twelfth century had already transformed the ethnic, religious and cultural balance in the island. "Sicilians" (to use his word) were now predominantly Latins, though he himself was quite sympathetic to the Muslims. In fact, the Jews rather than the Muslims would become the standard-bearers of the culture of the Arabic world in thirteenth-century Sicily. The Greeks would decline in importance and lose control of the trade of Messina to brash Latin merchants from Tuscany, Liguria and beyond. Even without the German invasion, even without the years of disorder that stretched from the death of King William to the decisive reassertion of royal authority under Frederick II, particularly from 1220 onwards, the kingdom of Sicily was undergoing a massive transformation. The Arab-Norman kingdom of Sicily had become the Latin kingdom of Sicily.

Bibliography

Abulafia, David 1977, *The Two Italies: Economic relations between the Norman Kingdom of Sicily and the Northern Communes*, Cambridge.

Abulafia David 1979, "The reputation of a Norman king in Angevin Naples", *Journal of Medieval History* 5,2, 135-147.

Abulafia, David 1983, "The Crown and the Economy under Roger II and his Successors", *Dumbarton Oaks Papers* 37, 1-14.

Abulafia David 1985, "The Norman Kingdom of Africa and the Norman expeditions to Majorca and the Muslim Mediterranean", *Anglo-Norman Studies* 7, Woodbridge, 26-49.

Abulafia, David 2007, "The Last Muslims in Italy", *Dante Studies* 126, 271-287.

94 Ibid. 258-62.
95 Ibid. 253.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ahmad, S. Maqbul, ed. and trans. 1960, *India and the neighbouring territories in the Kitāb nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq of al-Sharīf al-Idrīsī: a translation, with commentary, of the passages relating to India, Pakistan, Ceylon, parts of Afghanistan, and the Andaman, Nicobar, and Maldive Islands, etc.*, Leiden.

Amari, M. and C. Schiaparelli, ed. and trans. 1883, *L'Italia descritta nel 'Libro del Re Ruggero' compilato da Edrisi*, (Atti della Reale Accademia dei Lincei, ser. 2a, vol. 8), Rome.

Benjamin of Tudela, *The itinerary of Benjamin of Tudela*, Marcus Nathan Adler, ed., London 1907.

Benjamin of Tudela. *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages*, Marcus Nathan Adler, trans., introd. by Michael A. Signer, Marcus Nathan Adler, and A. Asher, Malibu 1993.

Bresc, Henri 1986, *Un monde méditerrannéen: économie et société en Sicile 1300-1450*, 2 vols., Rome/Palermo.

Bresc, Henri and Anneliese Nef, eds. 1999, *Idrîsî, La première géographie de l'Occident*, Paris.

Bresc, Henri 2001, *Arabi per lingua, ebrei per religione: l'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Catania / Mesogea.

Caravale, Mario 1966, *Il regno normanno di Sicilia*, Milan.

Dozy, R. and M. J. de Goeje, eds. and trans. 1866, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, Leiden.

Drecoll, Carsten 2000, *Idrísí aus Sizilien: Der Einfluß eines arabischen Wissenschaftlers auf die Entwicklung der europäischen Geographie*, Egelsbach u.a.

Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, Stilpon Kyriakidis, ed., Palermo 1961.

Eustathios of Thessaloniki, *The capture of Thessaloniki*, John R. Melville Jones, ed. and trans., (Byzantina Australiensia 8), Sydney 1987.

Houben, Hubert 1997, *Roger II. von Sizilien,* Darmstadt, engl. transl. (Graham D. Loud and Diane Milburn) 2002, *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*, Cambridge.

Hunger, Herbert, Hg. und Übers. 1967, *Die Normannen in Thessalonike: die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen, (1185, n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Erzbischofs Eustathios*, (Byzantinische Geschichtsschreiber 3), 2. Aufl., Graz, 1967.

Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, J. C. Broadhurst, transl., London 1952, repr. New Delhi 2001.

Jamison, Evelyn 1957, *Admiral Eugenius of Sicily. His life and work, and the authorship of the Epistola ad Petrum and the Historia Hugonis Falcandi Siculi*, London.

Johns, Jeremy 2002, *Arabic Administration in Norman Sicily: the Royal Dīwān*, Cambridge.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lewicki, Tadeusz 1945 – 54. *Polska i krąje sasiednie w świetle 'Księgi Rogera': geografa arabskiego z XII w. al-Idrīsī'ego*, 2 vols., Warszawa.

Loud, Graham A. and Thomas Wiedemann, eds. and trans. 1988, *The History of the Tyrants of Sicily by 'Hugo Falcandus'*, 1154-69, Manchester 1998.

Matthew, Donald 1992, *The Norman Kingdom of Sicily*, Cambridge et. al.

Ménager, Leon-Robert 1981, *Hommes et institutions de l'Italie normande*, (Variorum Collected Studies Series 136), London.

Metcalfe, Alex 2003, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic speakers and the end of Islam*, London / New York.

Metcalfe, Alex 2009, *The Muslims of medieval Italy*, Edinburgh.

Savage-Smith E., and Y. Rapoport, eds. 2007. *The Book of Curiosities: a critical edition*, www.bodley.ox.ac.uk/bookofcuriosities, Oxford.

Siragusa G. B., ed. 1897, *La Historia o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie Thesaurium di Ugo Falcando*, (Fonti per la Storia d'Italia 22), Rome.

Takayama Hiroshi 1993, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden 1993.

Tallgren-Tuulio, O. J. and A. M. Tallgren, eds. 1930, *Idrīsī, La Finlande et les autres pays baltiques orientaux* (Géographie, VII 4), Helsinki.

Tramontana, Salvatore 1970, *I Normanni in Italia. Line di ricerca sui primi insediamenti*, Messina.

Zeitler, Barbara 1996, "Urbs Felix Dotata Populo Trilingui': Some Thoughts about a Twelfth-Century Funerary Memorial from Palermo 1", *Medieval Encounters* 2,*2*, 114-139.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Auswirkungen der Kreuzzüge auf die Gesellschaft des Byzantinischen Reiches

Ralph-Johannes Lilie

Nach allgemeiner und im Endeffekt kaum zu bestreitender Auffassung ist die Zerstörung des Byzantinischen Reiches durch die Kreuzfahrer des Vierten Kreuzzugs eigentlich das einzige wirklich nachhaltige Ergebnis gewesen, das die Kreuzritter im Laufe ihrer rund 200 Jahre dauernden Bemühungen erreicht haben. Die Ereignisse als solche sind bekannt und müssen an dieser Stelle nicht ein weiteres Mal wiederholt werden. Weniger bekannt dürfte sein, dass die Kreuzzüge – oder besser: die durch die Kreuzzüge provozierte und mit ihr einhergehende Entwicklung – schon vor 1204 zu massiven Störungen in der byzantinischen Gesellschaft geführt hatten, durch die die Katastrophe von 1204 eigentlich erst möglich wurde. Diese Einwirkungen auf die byzantinische Gesellschaft und die durch sie verursachten Folgen sollen im Folgenden in einem kurzen Überblick behandelt werden. Dass es sich dabei aufgrund der Vielschichtigkeit des Themas nur um einen kurzen Einblick handeln kann, ist schon angesichts des beschränkten Umfangs dieses Artikels offensichtlich.[1]

Jedoch zunächst eine Einschränkung: Wenn in diesem Zusammenhang von Gesellschaft gesprochen wird, ist nicht die gesamte byzantinische Gesellschaft gemeint, sondern nur der Teil, den man heutzutage wohl als „Eliten" bezeichnen würde. Über die Gesellschaft auf dem flachen Land ist nur wenig bekannt, und ähnliches gilt für die „unteren" Schichten in den Städten, wobei eigentlich nur Aussagen über die Bevölkerung Konstantinopels möglich sind, da die Quellenbasis für die anderen Städte zu schmal ist. Allerdings fällt diese Einschränkung nicht so sehr ins Gewicht, da wir annehmen können, dass dieser Teil der Bevölkerung sich ohnehin an den besagten Eliten orientiert hat.[2]

Um zu sehen, inwieweit die Kreuzfahrer Einfluss auf die byzantinische Gesellschaft nehmen konnten, ist zunächst ein Blick auf diese Gesellschaft selbst notwendig: Was waren ihre wesentlichen Merkmale, durch die sie sich von den Ge-

---

1 Daher wäre es auch unsinnig, die gesamte Literatur zu der behandelten Thematik im Einzelnen anzuführen; zu dem Verhältnis zwischen Byzanz und den Kreuzfahrern vgl. zuletzt den Überblick bei Lilie, Ralph-Johannes 2004, *Byzanz und die Kreuzzüge*, (Urban Tb 595), Stuttgart; dort auch die neuere Literatur zum Thema.

2 Insofern ist die Ausrichtung der Quellen auf die „Eliten" zwar bedauerlich, fällt hier aber nicht so sehr ins Gewicht. Ein kurzer Überblick mit den wichtigsten Literaturhinweisen findet sich bei Lilie, Ralph-Johannes 2007, *Einführung in die byzantinische Geschichte*, (Urban TB 617), Stuttgart, Kap. 5 (Gesellschaft) 111-131, sowie Kap. 11 (Bildung und Kultur) 224-238.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sellschaften des lateinischen Europa unterschied, und machten diese Unterschiede sie besonders verwundbar?

Es ist klar, dass diese Fragen in einem kurzen Artikel nur angerissen werden können und dass vieles hypothetisch bleiben muss: Letzteres schon deshalb, weil fast alle Quellen, auf die wir uns stützen, gleichfalls aus dieser Gesellschaft kommen, genauer: aus der intellektuellen Elite, wenn man sie denn so nennen will. Insofern vertreten sie auch deren Standpunkt, so dass eine „objektive" Auswertung nur unter Schwierigkeiten möglich ist.[3]

Das Hauptmerkmal der byzantinischen Gesellschaft scheint mir ihre prinzipielle Offenheit – sowohl nach oben als auch nach unten – zu sein, dem auf der Gegenseite das Fehlen einer Absicherung durch Gesetze oder andere traditionell festgelegte Normen entspricht. Dies ist ein Erbe der Spätantike, gilt aber, wenn auch in etwas abgeschwächter Form, die ganze byzantinische Zeit hindurch. Das heißt nicht, dass es in Byzanz keinen anerkannten Geburtsadel gegeben hätte. Zweifellos gab es ihn, aber er war nicht institutionell definiert, wie es etwa in den germanischen Reichen mit dem Lehnswesen der Fall war. „Man" wusste natürlich, welchen Stammbaum eine Familie hatte, und es besteht kein Zweifel daran, dass eine bessere Herkunft auch in Byzanz günstigere Startmöglichkeiten bot. Aber einen festgeschriebenen Anspruch auf ein Amt, einen Titel oder auf besondere Ehrungen gab es nicht. Im Prinzip konnte auch ein absoluter Außenseiter die soziale Leiter emporklettern, und zwar bis zur absoluten Spitze: dem Kaiserthron. Nach dem 11. Jahrhundert ist das nicht mehr vorgekommen, aber dass Leute, die nicht aus den eingesessenen Eliten kamen, höchste Staatsämter erreichten, ist bis ins 14. Jahrhundert belegt.[4]

Diese Aufsteiger konnten sowohl aus einer niederen sozialen Schicht kommen als auch ganz von außen, eben aus dem Ausland. Aber die Möglichkeit zum sozialen Aufstieg hatte natürlich auch ihre Kehrseite: Ebenso wie man in der byzantinischen Gesellschaft die gesellschaftliche Leiter emporsteigen konnte, konnte man auch wieder von ihr herunterfallen. Zwar boten etwa ab dem 10. Jahrhundert die Besitzungen einer Familie in den Provinzen ein gewisses Auffangbecken, aber hier kollidierte der Adel wiederum mit dem Kaiser, dessen Einfluss in den Provinzen sich in dem Maße verminderte, in dem der Adel sich dort festsetzen konnte. Im 11. Jahrhundert hatte der Adel sich in der Provinz mehr oder

---

3 Es gibt natürlich Ausnahmen. Man denke etwa an Ptochoprodromos, der in einigen Gedichten durchaus als Kritiker der Verhältnisse auftritt, aber mit seinen Gedichten eben auch wieder den Beifall der finanzkräftigen Kreise suchte; zu Ptochoprodromos vgl. Kazhdan, Alexander 1991b, Art. „Ptochoprodromos", in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 3, New York / Oxford, 1756, sowie ders. 1991a, Art. „Prodromos, Theodore", *ebd.*, 1726f.

4 Zur Aristokratie in komnenischer Zeit vgl. Angold, Michael, Hg. 1984, *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, (BAR International Series 221), Oxford; zu den Verhältnissen in der Provinz vgl. auch Neville, Leonora 2004, *Authority in Byzantine Provincial Society, 950-1100*, Cambridge; wichtig ist auch Kazhdan, Alexander und Silvia Ronchey 1997, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell' XI alla fine dell' XII secolo*, Palermo.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weniger durchgesetzt, aber zugleich führten die äußeren Bedingungen – konkret: die Angriffe durch Petschenegen und Türken sowie Bürgerkrieg im Inneren – dazu, dass diese Basen in der Provinz an Solidität verloren. Wollte eine Familie ihren Status wirklich sichern, musste sie auch in Konstantinopel präsent sein und sich mit dem Kaiser gut stellen, was im 11. Jahrhundert angesichts der zahlreichen Kaiserwechsel nicht ohne Probleme war.[5]

Tatsächlich können wir gerade zu der Zeit, als die Truppen des Ersten Kreuzzugs in Byzanz erschienen, eine besonders labile Situation feststellen: Nach der Niederlage von Mantzikert 1071 hatte Byzanz fast gesamt Kleinasien verloren. Damit standen auch diejenigen Adelsfamilien, die ihre wesentlichen Besitzungen in Kleinasien besaßen, vor dem Ruin, wenn es ihnen nicht gelang, sich auf dem Balkan neue Basen zu schaffen, wo sie aber auf den Widerstand der dort etablierten Familien stießen. Kaiser Alexios I. Komnenos profitierte in gewisser Weise von dieser Situation – obwohl seine Familie selbst gleichfalls ihre Güter in Kleinasien verloren hatte. Er schaffte es, die geschwächten Familien auf seine Seite zu ziehen, indem er sie durch Heiratsverbindungen und sorgfältig ausgesuchte Teilhabe an der Macht in eine persönliche Bindung zur herrschenden Dynastie der Komnenen brachte, die in gewisser Weise dem feudalen Herrschaftssystem in Westeuropa ähnelte, freilich nicht wie dieses durch einen formellen Rahmen gesichert war. Jedoch war dieses „System", um es einmal so zu nennen, zur Zeit des Ersten Kreuzzugs beileibe noch nicht gesichert und problemlos in sich selbst tragfähig.[6]

Eines der Mittel, die die Kaiser des 10. und vor allem des 11. Jahrhunderts gegen den konkurrierenden Adel einsetzten, war die Anwerbung ausländischer Söldner. Diese Söldner schienen loyaler zu sein als die Einheiten, die sich aus Reichsbewohnern zusammensetzten und unter dem Befehl zumeist byzantinischer Adliger standen. Die Lateiner galten hierbei als besonders kampfkräftig, allerdings auch als unzuverlässig und geldgierig. Aber wie Söldner aus anderen Nationen auch – Armenier, Petschenegen, Türken, Waräger, um nur einige zu nennen –, waren sie einzeln oder in kleineren Gruppen gekommen und konnten daher relativ problemlos integriert werden. Erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts nahm die Zahl von normannischen Exulanten aus Süditalien zu, die von den Hautevilles verdrängt worden waren. Mit den Kreuzzügen aber änderten sich die Verhältnisse

---

5 Zu den gesellschaftlichen Problemen im 11. Jh. vgl. immer noch Lemerle, Paul 1977, *Cinq Études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris; speziell zu dem Widerstand der Aristokratie gegen die Kaiser, soweit er sich in Verschwörungen und Aufständen zeigt, vgl. Cheynet, Jean-Claude 1990, *Pouvoir et Contestations à Byzance (963-1210)*, Paris; s. aber auch die in der folgenden Anm. genannten Arbeiten.

6 Lilie, Ralph-Johannes 1984a, „Des Kaisers Macht und Ohnmacht. Zum Zerfall der Zentralgewalt in Byzanz vor dem vierten Kreuzzug", in: *Varia I.*, Ralph-Johannes Lilie und Paul Speck, Hg., (Poikila Byzantina 4), Bonn, 9-120; zu Alexios vgl. Mullett, Margaret und Dion C. Smythe, Hg. 1996, *Alexios I Komnenos*, (Belfast Byzantine Texts and Translations 4), Belfast; zuletzt Malamut, Élisabeth 2007, *Alexis I^er Comnène*, Paris (mit unzureichender Dokumentation).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlagartig. Jetzt zogen auf einmal Lateiner in großer Zahl durch das Reich, Lateiner, von denen man nicht recht wusste, ob es sich um Gegner oder Freunde handelte, und ein nicht geringer Teil dieser Fremden blieb auch in Byzanz. Wir wissen, dass z. B. Alexios Komnenos nach der Eroberung Nikaias, als viele Kreuzfahrer sich in finanziellen Schwierigkeiten befanden, eine ganze Reihe von Rittern in seine Dienste nahm, und auch in den folgenden Jahren nahm die Zahl der lateinischen Söldner im Reich zu, so dass die Eliteregimenter des Kaisers sich zu einem nicht geringen Teil aus „fränkischen" Rittern, wie man sie in Byzanz nannte, zusammensetzten.[7]

Eine militärische Karriere war in Byzanz, wie anderswo auch, ein bevorzugtes Mittel zum sozialen Aufstieg. Das galt zum Beispiel für die Armenier, die im Laufe der byzantinischen Geschichte sogar eine ganze Reihe Kaiser stellten. Im 12. Jahrhundert kamen die Lateiner dazu. Nicht wenige von ihnen nahmen hohe Positionen in der Armee und in der Verwaltung ein. Sie traten so in direkte Konkurrenz zu dem byzantinischen Adel, und zwar nicht nur am Hofe, sondern bis hinunter in die „mittlere" Verwaltung. Es reicht, als Beispiel den byzantinischen Niketas Choniates zu zitieren, der über die Bevorzugung der Lateiner unter Kaiser Manuel I. Komnenos (1143-1180) schreibt: „Von den Kämmerern, den Verschnittenen und sogar von den ausländischen Dienern mit ihrer barbarischen Aussprache, denen bei jedem Wort der Speichel aus dem Mund spritzte, ließ sich Manuel leicht beeinflussen und war ihnen gegenüber sehr umgänglich. Ihnen lieh er meist ein geneigtes Ohr und erfüllte bereitwillig ihre Bitten. Alle machte er reich, einige von ihnen lebten in solchem Überfluß, dass sich bei ihnen das Geld häufte und sie von herrlichem Schmuck umgeben waren wie die mächtigsten Herren bei den größten Völkern, und dabei waren sie ohne jegliche Bildung und konnten die griechische Sprache nur nachplappern, so wie das Echo das Flötenspiel der Hirten vom Felsen widerhallen läßt. Aber Manuel vertraute ihnen am meisten als seinen getreuesten und ergebensten Dienern. Ihnen verlieh er die höchsten Ämter, ja, er übertrug ihnen sogar Richterstellen, zu denen selbst ein Mann mit reicher Erfahrung auf dem Gebiete des Rechtswesens erst spät gelangt. Wenn, was häufig vorkam, eine Provinz für die Steuervorschreibung neu aufzunehmen war, wurde diese Bande gebildeten, angesehenen Männern vorgezogen. Wurde ihnen aber ein vornehmer Rhomäer beigegeben, ein Mann voll Geist und Klugheit, dann zu dem Zweck, dass er die Aufzeichnungen mache und die Unterlagen bearbeite [...] Der Ausländer aber führte den Vorsitz [...] und er versiegelte die Geldsäcke, die an den Kaiser geschickt werden sollten."[8]

---

7 Zur komnenischen Armee s. zuletzt Birkenmeier, John W. 2002, *The Development of the Komnenian Army: 1081-1180*, (History of Warfare 5), Leiden / Boston / Köln.

8 Niketas Choniates, *Historia*, Jan-Louis van Dieten, Hg., (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 21,1), Berlin / New York 1975, 205; hier zitiert nach der dt. Übersetzung von Grabler, Franz 1958a, *Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Kom-*

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier haben wir in einem Zitat das ganze Problem und zugleich einen Hinweis darauf, wie die betroffenen Byzantiner ihm begegneten: Die Lateiner bedrohten die byzantinische Führungselite sowohl unmittelbar, indem sie mit ihren Vertretern um konkrete Stellen konkurrierten, als auch langfristig, indem sie die Position des Kaisers stärkten, der sie – mit gewissen Einschränkungen natürlich – als Gegengewicht zu dem byzantinischen Adel zu nutzen suchte. Der hier zitierte Vorwurf des Niketas Choniates ist beileibe nicht der einzige in dieser Hinsicht. Insbesondere Manuel I. Komnenos galt seinen Zeitgenossen als ausgesprochen latinophil. Hierfür sei noch einmal ein Zitat aus Niketas Choniates angeführt: „Der Kaiser überging mißtrauisch die Rhomäer, weil er sie für diebisch hielt, und merkte nicht, dass er dadurch nur geldgierige Barbaren bereicherte und erbärmlichem Gesindel Wohltaten erwies und die angeborene und anerzogene Biederkeit und Treue seines Volkes ins Gegenteil verkehrte. Denn den Rhomäern blieb das kränkende Misstrauen des Kaisers nicht verborgen. Sie merkten, dass der Kaiser sie eher als Handlanger denn als zuverlässige Beamte betrachtete und ihnen deshalb Ausländer an die Seite setzte und dass er sie zu zweit ausschickte, weil er sie sozusagen bloß als Beipferde am Staatskarren und den anderen als Leitpferd ansah.“[9]

Es ist nicht nur ihre hohe Anzahl und die Bevorzugung durch den Kaiser, durch die die Lateiner in Byzanz den alteingesessenen Eliten Unbehagen bereiteten. Zwei andere Dinge kamen hinzu: Neben der Religion, über die gleich noch zu handeln sein wird, war es das Verhalten der Lateiner, das sie von anderen Einwanderern, seien sie nun temporär oder auf Dauer ansässig, grundsätzlich unterschied. Bis dahin hatten Einwanderer im Prinzip die byzantinische „Leitkultur“, um einen weiteren modernen Begriff zu gebrauchen, grundsätzlich akzeptiert und sich bemüht, sich selbst und ihre Angehörigen an diese Leitkultur anzupassen, nicht selten mit gutem Erfolg. Es reicht aus, hier als Beispiel die makedonische Dynastie zu nennen: Basileios I. war noch ein weitgehend ungebildeter Aufsteiger aus der Provinz, sein Vater ein armenischer Immigrant. Sein Sohn, Kaiser Leon VI., erhielt bereits den Beinamen σοφός (der Weise), und sein Enkel, Konstantin VII. Porphyrogennetos, gilt bis heute geradezu als Personifikation des Gelehrten auf dem Kaiserthron. Daneben gab es natürlich auch Gruppen, die sich nicht anpassten, jedoch waren dies in der Regel nur wenige, die dann zumeist auch für ganz bestimmte Aufgaben gewünscht wurden, wie etwa die Varäger in der kaiserlichen Garde.[10]

---

nenos (1118-1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates, (Byzantinische Geschichtsschreiber 7), 2. unveränd. Aufl., Graz / Wien / Köln, 253f.

9 Ebd.

10 Grundsätzlich zu dem Problem der Fremden in Byzanz vgl. Lilie, Ralph-Johannes 1995, „Fremde im Byzantinischen Reich“, in: *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Alexander Demandt, Hg., München, 93-107. 252-257; Prinzing, Günter 1997, „Vom Umgang der Byzantiner mit den Fremden“, in: *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne*, Christoph Lüth, Rudolf W. Keck und Erhard Wiersing, Hg., Köln / Weimar / Wien, 117-143; speziell zu den Lateinern in Byzanz vgl. jetzt auch Ciggaar, Krijnie N. 1996, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: Cultural*

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aber bei den Lateinern des 12. Jahrhunderts ist von einem solchen Anpassungswillen so gut wie gar nichts zu spüren. Sie blieben Lateiner, die keinerlei Wert darauf legten, zum orthodoxen Glauben zu konvertieren oder sich der in Byzanz herrschenden Kultur anzupassen. Im Gegenteil: Sie erwarteten, dass die Byzantiner auf ihre Bedürfnisse Rücksicht nahmen – was auch geschah: So war es den Lateinern beispielsweise gestattet, eigene Kirchen im Byzantinischen Reich zu unterhalten, die nicht dem Patriarchen von Konstantinopel, sondern letztendlich dem Papst in Rom unterstanden. Hier sind vor allem die Kirchen in den Quartieren der italienischen Kaufleute aus Venedig, Pisa und Genua zu nennen. Aber daneben gab es auch andere lateinische Kirchen und Klöster. Selbst der Johanniterorden unterhielt eine Niederlassung in Konstantinopel.[11]

Ein weiteres Zeichen für die umgekehrte Anpassung des Reiches an die Lateiner ist die Übernahme lateinischer Unterhaltungsformen: etwa des Turniers, das zuvor in Byzanz unbekannt gewesen war. Selbst im Bereich der Rechtsnormen unternahmen die Kaiser Anstrengungen. So schloss Alexios I. Komnenos Verträge mit den Teilnehmern des Ersten Kreuzzugs ab, die zumindest der Form nach Lehnsverträgen ähnelten. Sehr klar zeigt sich dies auch im Vertrag von Devol 1108 mit dem Normannen Bohemund. Weitere Abmachungen dieser Art können wir im Laufe des 12. Jahrhunderts feststellen, auch wenn sie noch nicht allzu zahlreich sind. Aber sie zeigen, dass die frühere byzantinische Haltung – der Kaiser erweist Wohltaten, lässt sich aber nicht durch einen beidseitigen Vertrag binden – unter dem Druck der Verhältnisse mehr und mehr bröckelte.[12]

Aber was konnten die byzantinischen Adligen dagegen tun? Eine offene Auflehnung gegen den Kaiser war nicht möglich, zumindest wäre sie von großen Gefahren begleitet gewesen, und außerdem werden selbst die Feinde der komnenischen Annäherungspolitik begriffen haben, dass man auf die Lateiner als Söldner in Heer und Armee nicht verzichten konnte.

Die Antwort ist relativ einfach: Man zog sich auf die Kultur zurück! Für die Byzantiner war ihre Kultur seit alters her das *non plus ultra*, das sie über alle anderen hinaushob, nicht zuletzt deshalb, weil es eben den Beweis für die direkte Verbindung von Byzanz mit dem alten Imperium Romanum darstellte. Darüber hinaus war es aber auch eines der wenigen Gebiete, auf denen der Adel den Kaiser unge-

and Political Relations, (The Medieval Mediterranean 10), Leiden / New York / Köln; zu den Varägern in Byzanz s. immer noch Davidson, H. R. Ellis 1976, *The Viking Road to Byzantium*, London; Blöndal, Sigfús 1978, *The Varangians of Byzantium*, Benedikt S. Benedikz, Hg. und Übers., Cambridge.

11 Lilie, Ralph-Johannes 1989, „Die lateinische Kirche in der Romania vor dem vierten Kreuzzug. Versuch einer Bestandsaufnahme", *Byzantinische Zeitschrift* 82, 202-220.

12 Zu diesen Verträgen s. die *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, bearb. v. Franz Dölger, 2. Teil: *Regesten von 1025-1204*, 2. erw. u. verb. Auflage, bearb. v. Peter Wirth, mit Nachträgen zu Regesten Faszikel 3, (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A, Abt. I), München 1995, Nr. 1196, 1200, 1202f. (1. Kreuzzug), 1243 (Vertrag von Devol); zu weiteren Lehnsverträgen bzw. zu Verträgen, die solchen ähnlich sind, s. Lilie 1984a, 64-70 u. ö.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

straft herausfordern konnte: Nur wer gebildet war, und zwar in byzantinischem Sinne gebildet, war ein richtiger Byzantiner, alle anderen waren Barbaren, die schon aus diesem Grund niemals als gleichwertig angesehen werden konnten.[13]

Dieses Pochen auf Bildung als Voraussetzung für die Anerkennung innerhalb der byzantinischen Gesellschaft ist paradoxerweise eine Folge der oben angesprochenen „offenen" byzantinischen Gesellschaft. Da es keine förmliche Mitgliedschaft in den „besseren Kreisen" gab, musste man andere Kriterien finden, die festlegten, wer nun „dazugehörte" und wer nicht. Solche Kriterien konnten nicht vom Kaiser oder von einer anderen Autorität erlassen werden, sondern sie etablierten sich im Konsens der byzantinischen Gesellschaft, die auf diese Weise selbst die notwendigen Voraussetzungen schuf, sich auch weiterhin als Elite zu begreifen. In diesem Rahmen konnte beruflicher Erfolg nicht die allein ausschlaggebende Grundlage für Akzeptanz sein, denn diesen konnte auch ein Aufsteiger oder ein Ausländer haben, besonders in der militärischen Hierarchie. Dasselbe galt für Reichtum. Ein ausschlaggebendes Kriterium war daher die Bildung, will heißen: die spezifisch byzantinische Bildung, die die Kenntnis sowohl der christlichen als auch der klassischen antiken Autoren erforderte. Dies war eine Voraussetzung, die ein Ausländer oder Aufsteiger kaum je erbringen konnte, weil es in der Regel hierfür mehrere Generationen brauchte. Auf diese Weise wahrte die byzantinische Gesellschaft weiterhin einen gewissen Zusammenhalt und eine Abgrenzung gegenüber den anderen, die eben nicht dazugehörten, vor allem gegenüber den Lateinern, die allerdings ihrerseits zumeist auch gar nicht danach strebten, sich diese Bildung anzueignen, womit sie deren Wert für die Byzantiner nur noch attraktiver machten. So begegnen wir während des 12. Jahrhunderts einer ausgesprochenen Renaissance der klassischen antiken und byzantinischen Autoren, die ihre Ursprünge zumindest teilweise in der Verunsicherung hatte, der sich die byzantinische Gesellschaft während des 12. Jahrhunderts durch die Lateiner ausgesetzt sah.[14]

Der Gegensatz zwischen beiden wurde daher jetzt auch wesentlich offener und härter thematisiert, als es zuvor die Regel gewesen war. Überraschend ist, dass die Byzantiner dabei im Grundsatz nicht einmal zwischen befreundeten und verfeindeten Lateinern unterschieden, wie wir an einem weiteren Beispiel sehen können: Wohl 1148 oder kurz vorher wurde die byzantinische Prinzessin Theodora mit dem Markgrafen Heinrich II. Jasomirgott verheiratet, der zu dieser Zeit Herzog

---

13 Zur klassischen Bildung in Byzanz s. den Überblick bei Lilie 2007, Einführung Kap. 11 (Bildung und Kultur), 224-238.

14 Allgemein zum Problem der „Renaissance" in Byzanz s. zuletzt Schreiner, Peter 2004, „Ewige Antike oder immerwährende Renaissance? Formen von Verständnis und Akzeptanz der Antike in Byzanz", in: *Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1999 bis 2002*, Ludger Grenzmann et al., Hg., (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge 263), Göttingen, 389-412; vgl. auch die betreffenden Abschnitte bei Magdalino, Paul 1993, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Bayern war. Heiratsbeziehungen zwischen Byzanz und dem Deutschen Reich waren in dieser Zeit häufig Gegenstand von Verhandlungen; selbst die Gattin des byzantinischen Kaisers Manuel I. Komnenos war eine Deutsche, Bertha von Sulzbach, die in Byzanz den Namen Eirene erhalten hatte. Trotzdem wurde Theodora in der Hofrhetorik betrauert, als würde man sie einer Bestie zum Fraß vorwerfen. Heinrich Jasomirgott war für die Byzantiner, selbst für die offizielle Hofrhetorik, im Wortlaut „das wilde Tier aus dem Westen", das man mit diesem Opfer an die Seite von Byzanz zu ziehen versuchte. Und diese Einschätzung konnte offenbar sogar am Kaiserhof selbst geäußert werden, obwohl die Heirat der offiziellen Politik des Reiches und also des Kaisers entsprach. Man wird sich ohne Schwierigkeiten ausmalen können, wie das Urteil in den Kreisen ausfiel, die einer Zusammenarbeit mit den verhassten Lateinern negativ gegenüberstanden.[15]

Diese Ablehnung hat nicht nur rein materielle Gründe. Dann wäre sie in dieser Schärfe nur schwer verständlich. Aber es kommen zwei weitere Punkte hinzu: die Außenpolitik und vor allem die religiöse Komponente.

Zur Außenpolitik: Wenn bis dahin Ausländer nach Byzanz kamen, dann entweder als Feinde, als kurzzeitige Besucher – Gesandte, Händler usw. – oder als Immigranten, die die Brücken zu ihren Herkunftsländern abgebrochen hatten und in Byzanz eine neue Heimat suchten. Die ersten beiden Bereiche brauchen uns nicht weiter zu interessieren. Aber der dritte ist relevant, denn hier gibt es einen signifikanten Unterschied zu früher: Die Lateiner, die sich im 12. Jahrhundert in Byzanz aufhielten, haben zu einem überwiegenden Teil nicht die Kontakte zu ihren Herkunftsländern abgebrochen. Demzufolge hatten sie auch kein großes Interesse an einer Anpassung. Wir wissen z. B., dass italienische Schiffsbesatzungen für eine oder zwei Schifffahrtssaisons in byzantinische Dienste traten und dann wieder zurückkehrten. Ähnlich war es mit Söldnern, die im Heer dienten. Da aber auf der anderen Seite die Kontakte mit den lateinischen Staaten sich häufig änderten, aus Freunden Feinde wurden und umgekehrt, waren auch die Lateiner in Byzanz mal willkommen als Angehörige befreundeter Reiche, mal wurden sie misstrauisch beargwöhnt, weil ihre Heimatländer sich im Krieg mit Byzanz befanden. Die italienischen Seestädte bieten hier ein gutes Beispiel.[16]

Auf die byzantinische Gesellschaft wirkte dies insofern irritierend, als die Lateiner im Reich damit eine grundlegend andere Rolle spielten, als es frühere Immigranten taten. Das Misstrauen ihnen gegenüber war daher auch weitaus größer, als dies früher der Fall gewesen war.

---

15 Dazu Jeffreys, Elizabeth und Michael Jeffreys 2001, „The 'Wild Beast from the West': Immediate Literary Reactions in Byzantium to the Second Crusade", in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Laiou und Roy Parviz Mottahedeh, Hg., Washington D.C. 2001, 101-116.

16 Zu den Beziehungen vgl. Lilie, Ralph-Johannes 1984b, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204)*, Amsterdam.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wichtiger noch war allerdings die religiöse Komponente, die hier natürlich nur kurz angerissen werden kann. Ganz kurz und simpel formuliert: Im Mittelalter – und das heißt, auch in Byzanz – wirkten Erfolg und Misserfolg auch als Gradmesser für die moralische Qualifikation: Ein Misserfolg kam nicht aus dem Nichts, sondern war das Ergebnis eigenen Fehlverhaltens. Der Kreuzfahrerhistoriker Wilhelm von Tyrus begründete Misserfolge häufig mit der Bemerkung, sie seien *peccatis nostris exigentibus* geschehen.[17] Ähnliche Urteile findet man immer wieder, auch bei byzantinischen Historikern und Chronisten. Insofern war es eigentlich nicht möglich, dass ein Sünder Erfolg hatte. In der byzantinischen Geschichtsschreibung führte das im Extremfall so weit, dass Erfolge „schlechter" Menschen schlicht geleugnet oder sogar ins Gegenteil verfälscht werden, um auf diese Weise der höheren Wahrheit zu genügen. Wir können dies beispielsweise in der Darstellung Kaiser Konstantins V. bei den Geschichtsschreibern Theophanes und Nikephoros im 8. Jahrhundert feststellen.[18] Dem Beispiel ließen sich beliebig viele andere hinzufügen.

Für die Byzantiner des 12. Jahrhunderts aber ergab sich damit ein Problem: Die Lateiner waren erfolgreicher als die Byzantiner, obwohl sie Schismatiker, wenn nicht gar Häretiker waren, die als solche eigentlich keinen Erfolg haben durften. Dies galt noch mehr für die Lateiner, die sich in Byzanz aufhielten und die ganz offenkundig erfolgreich waren, obwohl sie sich weder den byzantinischen Normen anpassten noch den Patriarchen von Konstantinopel als ihr kirchliches Oberhaupt anerkannten und auch an den Praktiken festhielten, die im lateinischen Europa akzeptiert wurden, die aber in Byzanz als fehlerhaft galten: etwa die Verwendung ungesäuerter Brote in der Liturgie oder – noch schlimmer – das *filioque*: die Behauptung, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne zugleich ausging.

Wie sehr hier die Diskrepanz zwischen falschem Glauben und dem trotzdem feststellbaren wirtschaftlichen und politischen Erfolg die Byzantiner verunsicherte, zeigt ein letztes Beispiel. Während es in der Zeit vor den Kreuzzügen relativ wenig direkte Berührungspunkte zwischen Byzantinern und Lateinern gegeben hatte, nahmen sie jetzt in starkem Maße zu, und auch lateinische Theologen hielten sich häufig in Byzanz auf, mit denen es nicht selten auch zu Streitgesprächen kam. Ein bekanntes Beispiel ist Bischof Anselm von Havelberg, später Erzbischof von Ra-

---

17 Das gilt sogar für die byzantinische Niederlage bei Myriokephalon 1177, deren negative Auswirkungen auf die Lage der Kreuzfahrer Wilhelm genau sah und die er daher mit den Sünden der Kreuzfahrer (!) begründete; s. Wilhelm von Tyrus [Willelmi Tyrensis archiepiscopi], *Chronicon*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII), Turnhout 1986, XXI, Kap. 11, 977; zu der Niederlage und ihrem Niederschlag in den Quellen vgl. Lilie, Ralph-Johannes 1977, „Die Schlacht von Myriokephalon (1176). Auswirkungen auf das byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jahrhundert", *Revue des Études Byzantines* 35, 257-275.

18 Vgl. dazu Rochow, Ilse 1991, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813*, (Berliner Byzantinistische Arbeiten 57), Berlin, 179.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

venna, der sich zweimal in Byzanz aufhielt, an solchen Streitgesprächen beteiligt war und auch selbst darüber berichtete.

In einem ersten Religionsgespräch 1136 mit dem Metropoliten Niketas von Nikomedeia scheint es eine gewisse Annäherung der Standpunkte gegeben zu haben, jedenfalls wenn man der Darstellung Anselms glauben will. In dem zweiten Dialog 1156 mit Basileios von Ochrid hat Anselm, soweit wir wissen, keinen Erfolg verzeichnen können.[19]

Ganz anders sein Kontrahent, der den Disput genau wiedergegeben hat und der dabei Anselm Worte in den Mund legt, die diesem, hätte er sie wirklich benutzt, sofort die Verurteilung als Häretiker durch die Römische Kirche eingetragen hätten. So soll Anselm angeblich Folgendes gesagt haben: „Ich werde dir aber meine Meinung nicht vorenthalten. Diejenigen scheinen mir anmaßend zu sein, die die Dyarchia (d. h. die gleichberechtigte Herrschaft von Vater und Sohn) einführen. Denn ich verehre allein die Monarchia (d. h. die alleinige Herrschaft des Vaters) und kenne nur einen einzigen Anfang und eine Ursache des Sohnes und des Geistes, nämlich den Vater, und niemals werde ich zwei Anfänge lehren." Und weiter: „Ich habe ein eigenes Werk zusammengestellt auf der Grundlage der heiligen Männer, die lehren, dass der Geist von Beginn an von dem Vater ausgeht, wie auch der Sohn aus jenem geboren wird."[20]

Kurz zusammengefasst, leugnete Anselm hier – am Ende und damit sozusagen als Fazit des Dialogs – den Ausgang des Heiligen Geistes von Vater und Sohn, wie er von Rom gelehrt wurde, und übernahm damit völlig die byzantinische Position. Das aber ist so gut wie ausgeschlossen. Wir haben es zweifelsfrei mit einer Fälschung durch Basileios von Ochrid zu tun, dem Dialogpartner Anselms.

Aber man könnte es, um zu unserem Thema zurückzukommen, auch als Indiz für die Verunsicherung der Byzantiner nehmen: Da Basileios nicht zugeben konnte, dass der Dialog im besten Fall zu nichts geführt hatte, fälschte er den Part seines Widersachers und ließ ihn sozusagen zur griechischen Seite überlaufen. Damit blieb die byzantinische Auffassung doch die richtige – und sei es um den Preis der Wahrheit, die dem eigenen Anhang offenbar nicht zuzumuten war.

---

19 Zu Anselm vgl. zuletzt Lees, Jay T. 1998, *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century*, (Studies in the History of Christian Thought 79), Leiden; allgemein zur Rolle solcher Unterhändler s. immer noch Spiteris, Jannis 1979, *La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, (Orientalia Chistiana Analecta 208), Rom.

20 Von den beiden Disputen Anselms mit Vertretern der Ostkirche ist besonders der erste mit Niketas von Nikomedeia bekannt und auch häufiger untersucht worden; vgl. z. B. Russell, Th. Norman 1978, „Anselm of Havelberg and the Union of the Curches", *Κληρονομία* 10, 85-120; der Dialog mit Basileios von Achrida hat weniger Aufmerksamkeit gefunden, ist aber natürlich gleichfalls nicht unbekannt; zu dem hier zitierten Text s. Schmidt, Josef, Hg. 1901, *Des Basilius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas*, (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 7), München, 50f., eigene Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fassen wir zusammen: Während des 12. Jahrhunderts war für viele Byzantiner die stärkere Präsenz von Lateinern in Byzanz beunruhigend. Insbesondere der byzantinische Adel fühlte hier eine Konkurrenz, die er in früherer Zeit nicht gekannt hatte. Vor allem in der Armee, aber auch in der Verwaltung und am Kaiserhof spielten Lateiner eine bedeutende Rolle, die naturgemäß zumindest teilweise auf Kosten der einheimischen Aristokratie ging. Die Privilegien für die italienischen Kaufleute empfand man als Beeinträchtigung der eigenen Handelsklasse und die Existenz lateinischer Kirchen im Reich als Einschränkung der Autorität des orthodoxen Klerus. Zusammen mit der religiösen Komponente, die infolge der Kreuzzüge für beide Seiten die Unterschiede noch wesentlich verstärkte, führte das offenbar zu einer tiefgreifenden Verunsicherung der Byzantiner, die sich auch in der Literatur und Kunst der Komnenenzeit zeigt. Insgesamt betrachtet, scheint die byzantinische Bildungselite in dieser Zeit noch konservativer geworden zu sein, als sie es ohnehin schon war. Der kulturelle Bereich war der einzige, in dem man sich den herandrängenden Lateinern nach wie vor überlegen fühlen konnte. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die byzantinischen Intellektuellen gerade in diesem Bereich die Schranken gegenüber den lateinischen Barbaren höher zu ziehen suchten. Als letztes Beispiel für die griechische Einstellung sei noch einmal Niketas Choniates zitiert, der schreibt: „[Sie – gemeint sind die Lateiner] tragen [...] die unselige Begier nach unseren Gütern in sich und sinnen unserem Volk immer Böses und richten immer Unheil an [...] So klafft zwischen ihnen und uns die tiefste Kluft der Feindschaft, unser Denken und Wollen ist mit dem ihren unvereinbar, und wir stehen in schärfstem Gegensatz zueinander.“[21]

Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass dieser Gegensatz sich erst durch die Kreuzzüge so sehr verschärft und vertieft hat, dass er zu einer völligen Ablehnung der Lateiner im überwiegenden Teil der byzantinischen Gesellschaft führte, zu einer Ablehnung, die auch den Fall von Byzanz 1453 überdauert hat und in gewisser Weise noch heute anhält, selbst wenn das Schisma zwischen Rom und Konstantinopel seit 1965 offiziell aufgehoben worden ist.[22]

Bibliographie

Angold, Michael, Hg. 1984, *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, (BAR International Series 221), Oxford.

21 Niketas Choniates 301, hier zitiert nach der dt. Übersetzung von Grabler, Franz, Hg. und Übers. 1958b, *Abenteurer auf dem Kaiserthron, Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180-1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates*, (Byzantinische Geschichtsschreiber 8), 2. unveränd. Aufl., Graz / Wien / Köln, 96.

22 Vgl. dazu Nikolaou, Theodor, Hg. zus. mit Peter Neuner und Gunther Wenz 2004, *Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche, 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)*, (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 2), Münster.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Birkenmeier, John W. 2002, *The Development of the Komnenian Army: 1081-1180*, (History of Warfare 5), Leiden / Boston / Köln.

Blöndal, Sigfús 1978, *The Varangians of Byzantium*, Benedikt S. Benedikz, Hg. und Übers., Cambridge.

Cheynet, Jean-Claude 1990, *Pouvoir et Contestations à Byzance (963-1210)*, Paris.

Ciggaar, Krijnie N. 1996, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*, (The Medieval Mediterranean 10), Leiden / New York / Köln.

Davidson, H. R. Ellis 1976, *The Viking Road to Byzantium*, London.

Grabler, Franz, Hg. und Übers. 1958a, *Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118-1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates*, (Byzantinische Geschichtsschreiber 7), 2. unveränd. Aufl., Graz / Wien / Köln.

Grabler, Franz, Hg. und Übers. 1958b, *Abenteurer auf dem Kaiserthron, Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180-1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates*, (Byzantinische Geschichtsschreiber 8), 2. unveränd. Aufl., Graz / Wien / Köln.

Jeffreys, Elizabeth und Michael Jeffreys 2001, „The 'Wild Beast from the West': Immediate Literary Reactions in Byzantium to the Second Crusade", in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Laiou und Roy Parviz Mottahedeh, Hg., Washington D.C. 2001, 101-116.

Kazhdan, Alexander 1991a, Art. „Prodromos, Theodore", in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 3, New York / Oxford, 1726f.

Kazhdan, Alexander 1991b, Art. „Ptochoprodromos", in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 3, New York / Oxford, 1756.

Kazhdan, Alexander und Silvia Ronchey 1997, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell' XI alla fine dell' XII secolo*, Palermo.

Lees, Jay T. 1998, *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century*, (Studies in the History of Christian Thought 79), Leiden.

Lemerle, Paul 1977, *Cinq Études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris.

Lilie, Ralph-Johannes 1977, „Die Schlacht von Myriokephalon (1176). Auswirkungen auf das byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jahrhundert", *Revue des Études Byzantines* 35, 257-275.

Lilie, Ralph-Johannes 1984a, „Des Kaisers Macht und Ohnmacht. Zum Zerfall der Zentralgewalt in Byzanz vor dem vierten Kreuzzug", in: *Varia I.*, Ralph-Johannes Lilie und Paul Speck, Hg., (Poikila Byzantina 4), Bonn, 9-120.

Lilie, Ralph-Johannes 1984b, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204)*, Amsterdam.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lilie, Ralph-Johannes 1989, „Die lateinische Kirche in der Romania vor dem vierten Kreuzzug. Versuch einer Bestandsaufnahme", *Byzantinische Zeitschrift* 82, 202-220.

Lilie, Ralph-Johannes 1995, „Fremde im Byzantinischen Reich", in: *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Alexander Demandt, Hg., München, 93-107, 252-257.

Lilie, Ralph-Johannes 2004, *Byzanz und die Kreuzzüge*, (Urban Tb 595), Stuttgart.

Lilie, Ralph-Johannes 2007, *Einführung in die byzantinische Geschichte*, (Urban TB 617), Stuttgart.

Magdalino, Paul 1993, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180,* Cambridge.

Malamut, Élisabeth 2007, *Alexis Ier Comnène*, Paris.

Mullett, Margaret und Dion C Smythe, Hg. 1996, *Alexios I Komnenos*, (Belfast Byzantine Texts and Translations 4), Belfast.

Neville, Leonora 2004, *Authority in Byzantine Provincial Society, 950-1100*, Cambridge.

Niketas Choniates, *Historia*, Jan-Louis van Dieten, Hg., (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 21,1), Berlin / New York 1975.

Nikolaou, Theodor, Hg. zus. mit Peter Neuner und Gunther Wenz 2004, *Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche, 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)*, (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 2), Münster.

Prinzing, Günter 1997, „Vom Umgang der Byzantiner mit den Fremden", in: *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne*, Christoph Lüth, Rudolf W. Keck und Erhard Wiersing, Hg., Köln / Weimar / Wien, 117-143.

Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453, bearb. v. Franz Dölger, 2. Teil: *Regesten von 1025-1204*, 2. erw. u. verb. Auflage, bearb. v. Peter Wirth, mit Nachträgen zu Regesten Faszikel 3, (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A, Abt. I), München 1995.

Rochow, Ilse 1991, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813*, (Berliner Byzantinistische Arbeiten 57), Berlin.

Russell, Th. Norman 1978, „Anselm of Havelberg and the Union of the Curches", *Κληρονομία* 10, 85-120.

Schmidt, Josef, Hg. 1901, *Des Basilius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas*, (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 7), München.

Schreiner, Peter 2004, „Ewige Antike oder immerwährende Renaissance? Formen von Verständnis und Akzeptanz der Antike in Byzanz", in: *Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1999 bis 2002*, Ludger Grenzmann et al., Hg., (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge 263), Göttingen, 389-412.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spiteris, Jannis 1979, *La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, (Orientalia Chistiana Analecta 208), Rom.

Wilhelm von Tyrus [Willelmi Tyrensis archiepiscopi], *Chronicon*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII), Turnhout 1986.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Manuel Komnenos Mavrozomes and His Descendants at the Seljuk Court: The Formation of a Christian Seljuk-Komnenian Elite[1]

Sara Nur Yıldız

"Elite interaction", observes Keith Hopwood, "had long been a means by which Byzantine and Turkish cultures had merged in the frontier zone."[2] Hopwood aptly attributes the frontier as a space of intense intermingling and interaction between two cultural entities of vastly different origins and identities. Byzantine-Seljuk elite interaction, however, was not a phenomenon relegated to the frontier alone. In fact, Seljuk rulers welcomed renegade Byzantine aristocrats at the center of Seljuk power as members of the imperial household and court. Following the fall of Constantinople to the Latins in 1204, dislocated Byzantine aristocrats such as Manuel Komnenos Mavrozomes found unique opportunities for elite advancement in the Seljuk realm. Drawing upon Byzantine and Seljuk sources, this paper traces the integration of the Mavrozomes clan into the highest echelons of the Seljuk elite after Manuel Komnenos Mavrozomes assisted Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw I (r. 1192-1196; 1205-1211) in regaining the Seljuk throne in Konya in 1205. Furthermore, the Komnenian identity of the "Seljukicized" descendants of Mavrozomes is examined as a strategy of symbolic capital for the centralizing Seljuk polity amidst the fractionalized world of Byzantium during the 13th century.

The Byzantinists' perspective: Mavrozomes as rebel in the frontier

Much has been written about provincial separatism in Anatolia before and after the Fourth Crusade.[3] Akropolites considers the confusion ensuing from the Latin

1 This paper owes much to Scott Redford's ideas and research, as well as to extensive discussions with him and Suzan Yalman, who both brought to my attention some sources I may have otherwise overlooked. I am likewise grateful to Niels Gaul for his expertise in Greek, and indebted to Himmet Taşkömür for his superb skills in Arabic.

2 Hopwood, Keith 2006, "Nicaea and Her Eastern Neighbours", in: *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, Eugenia Kermeli and Oktay Özel, eds., Istanbul, 39-45, at 42.

3 See Hoffmann, Jürgen 1974, *Rudimente von Territorialstaaten im Byzantinischen Reich (1071-1210): Untersuchungen über Unabhängigkeitsbestrebungen und ihr Verhältnis zu Kaiser und Reich*, Munich; Brand, Charles M. 1968, *Byzantium Confronts the West, 1180-1204*, Cambridge (Mass.), 86ff. For the case of the local landowning magnate Sabbas Asidenos' assertion of independence in Sampsôn (Priene), near Miletos along the Maeander in 1204, known only from Akropolites' account, see Orgels, Paul 1935, "Sabas Asidénos, dynaste de Sampsôn",

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

conquest of Constantinople as the main factor underlying the phenomenon of the emergence of independent rulers, or *proichontes* ("prominent men"), or, as Akropolites puts it, those "who seized power for themselves, either on their own initiative or 'summoned to the defence of the land by its inhabitants'."[4] As Akropolites points out, these men either had family interests in the areas where they seized power, or had held local office, often of a military nature.[5] Indeed, this phenomenon goes back more than a decade following the death of Manuel I Komnenos I in 1181. Byzantinists have regarded Manuel Komnenos Mavrozomes primarily in such terms – yet another Byzantine aristocrat asserting his independence in western Asia Minor following the deterioration of Byzantine authority.[6] Mavrozomes' historical importance, according to the prevailing view, derives from his fleeting control of the Maeander valley as an independent or rebellious ruler, supported by Seljuk power against his rivals for the legacy of Byzantium, his kinsmen, the Laskarids.[7] Hopwood presents Manuel Mavrozomes as a 13th-century Byzantine counterpart or predecessor to the Turkish warlords or *bey*s, who later emerged as independent entities and created mini-states in the border region, such as with the founding of the Menteshid, Aydinid and Ottoman principalities on the Byzantine-Turkish frontier in the 14th century. According to Hopwood, Mavrozomes' case demonstrates how the "frontier zone would welcome charismatic leadership which built on personal ties of loyalty/protection and links with the other major rulers".[8] This view of Mavrozomes, nevertheless glosses over the fact that, after 1204, Mavrozomes entered Seljuk service and, as such, he and his descendants refashioned themselves as Seljuk elites without es-

Byzantion 10, 67-80 and Akropolites/Macrides, Ruth, trans. 2007, *George Akropolites: The History. Introduction, translation and commentary*, New York, 85. The most outstanding example of this trend is seen with Theodore Mankaphas (Mangaphas), also known as Morotheodoros, a local notable from a military family. Ruth Macrides surmises that he may have been a *doux* (duke) of the Thrakesion theme. He assumed power twice in his native city of Philadelphia (Alaşehir). He first rebelled against Isaac II in ca. 1188-1190, minting coins and claiming the title of emperor. He began operating independently again in 1203 (Angold, Michael 1999, "The road to 1204: the Byzantine background to the Fourth Crusade", *Journal of Medieval History* 25,3, 257-278, at 271; Akropolites/Macrides 2007, 85). See also Cheynet, Jean-Claude 1984, "Philadelphie, un quart de siècle de dissidence, 1182-1206", in: *Philadelphie et autres études*, (Byzantinea Sorbonensia 4), Paris, 39-54; repr. in: idem 2006,*The Byzantine Aristocracy and its Military Function*, Aldershot / Burlington, IX.

4 Akropolites/Macrides 2007, 84.

5 Ibid.

6 I have not had access to Hoffmann 1974. Hoffmann treats Mavrozomes as a separatist from Byzantium (Brand, Charles M. 1977, "Review of Jürgen Hoffmann, Rudimente von Territorialstaaten im Byzantinischen Reich (1071-1210): Untersuchungen über Unabhängigkeitsbestrebungen und ihr Verhältnis zu Kaiser und Reich", *Speculum* 52,3, 698f., at 699).

7 Finlay, George 1877, *A history of Greece, from its conquest by the Romans to the present time, B. C. 146 to A. D. 1864*, vol. 3, part 2: *The Byzantine and Greek Empires, 1057-1453*, Oxford, 288f.

8 Hopwood 2006, 43.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chewing their Byzantine and Christian identity; rather their Komnenian credentials were prominently displayed in the Seljuk realm.[9]

Manuel Komnenos Mavrozomes, indeed, possessed an impressive lineage. He was a descendant of the Mavrozomes ("black broth") family, provincial magnates believed to have emerged into prominence in the Peloponnesos in the 12th century and who subsequently became associated with the most intimate circles of Komnenian power. In the 1170s, his father Theodore[10] rose to the post of top general of Manuel I Komnenos (1143-1181),[11] and, as a favorite of the emperor, was granted the status of son-in-law, or *gambros*[12] with his marriage to an unnamed daughter Manuel had with his wife, Theodora Vatatzina. Theodore Mavrozomes also briefly served as chief of the imperial secretaries under Andronikos I Komnenos (1183-1185). As a result of his father's high posts under both Manuel I Komnenos and Andronikos I, and as a maternal relative of both the Komnenoi and the Vatatzes, Manuel Mavrozomes must have moved within the highest aristocratic circles of Byzantium. Furthermore, as a maternal descendant of Manuel I Komnenos, Manuel Komnenos Mavrozomes had the right to the Komnenos name, as was the custom of the time.[13]

In contrast to his father, who remained at the heart of imperial power as a general and son-in-law, or *gambros*, of Manuel I Komnenos, Mavrozomes' role in the Byzantine state remains obscure. One may speculate that with the rise of the Angeloi from 1185 onwards, Mavrozomes may have distanced himself from the imperial center. He may have withdrawn to a family estate, where he was, according to Ibn Bībī's testimony, when he became the host of the wayward Seljuk sultan, Kaykhusraw I. It is, therefore, not surprising that the sources reveal little of

---

9 Akropolites/Macrides 2007, 84; Cumont, Franz 1895, "Note sur une inscription d'Iconium", *Byzantinische Zeitschrift* 4,1, 99-105, at 103.

10 Sophie Métivier raises the possibility that Manuel Mavrozomes was the son of the *sebastos* John Mauvrozomes, rather than of Theodore (Métivier, Sophie 2009, "Les Maurozômai, Byzance et le sultanat de Rūm. Note sur le sceau de Jean Comnène Maurozômès", *Revue des Études Byzantines* 67, 197-207, at 204).

11 Kazhdan, Alexander P. 1991a, art. "Maurozomes", in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, New York / Oxford, 1319f.; Magdalino, Paul 1993, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180,* Cambridge, 210ff., 257f.; Birkenmeier, John W. 2002, *The Development of the Komnenian Army: 1081-1180*, Leiden / Boston / Köln, 129; Brand 1968, 9, 59, 61, 165. A certain John Mavrozomes led an army from the Peloponnesos to the relief of Thessalonike in 1185. Theodore Mavrozomes was the commander of the left wing of Manuel I's army during the battle of Myriokephalion (1176). Sophie Métivier raises the possibility that Manuel Mavrozomes was the son of the *sebastos* John Mauvrozomes, rather than of Theodore (Métivier 2009, 205).

12 *Gambros*, related to the ancient Greek term *kedestes*, refers to any male relative who is related through marriage, such as a son-in-law, brother-in-law or father-in-law (Miller, M. 1953, "Greek Kinship Terminology", *The Journal of Hellenic Studies* 73, 46-52, at 46).

13 See Oikonomidès, Nicolas 2001, "Pictorial propaganda in XIIth c. Constantinople", *Glas 390 de l'Académie serbe des sciences et des arts. Classe des sciences historiques* 11, 93-102; repr. in: idem 2005, *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Elizabeth Zachariadou, ed., (Variorum Collected Studies Series 824), Aldershot / Burlington, XII.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

his earlier career, for at this time he may have been far removed from the centers of power. It was only with the fall of Constantinople that Mavrozomes began to play an active role in events in Asia Minor. According to Choniates, Mavrozomes emerged in the Maeander river valley as a rival to Theodore I Laskaris, the son-in-law of the deposed emperor Alexios II Angelus (1195-1203) and founder of the Byzantine empire at Nicaea in 1205. Theodore I defeated Mavrozomes in 1205,[14] and after having been proclaimed emperor at Nicaea, he made a truce with Mavrozomes the following year in order to avoid further clashes, allowing him to keep the border fortresses of Chonae and Laodicea as a vassal under the recently restored Kaykhusraw I.[15]

Choniates' account of Manuel Komnenos Mavrozomes

The main sources for Manuel Komnenos Mavrozomes' activities are Choniates'[16] and Ibn Bībī's accounts.[17] These two sources, however, have little accord with one another. Byzantinists assume that Choniates' account, the Byzantine source most contemporary to the events, provides the most reliable information for tracing Manuel Mavrozomes' relations with the Seljuks. Scholars of Seljuk history, on the other hand, have primarily relied on Ibn Bībī's narrative. The two separate fields have thus co-existed somewhat independently of one another. Rather than reconstructing a seamless narrative of events by extracting material from both works,[18] I subject the written accounts to analysis with the goal of re-

---

14 Akropolites/Macrides 2007, 84. The individual mentioned by Choniates as wielding authority in the Maeander valley and fighting against Theodore Laskaris was Manuel Mavrozomes, not Theodore Mavrozomes as Macrides states.

15 Treadgold, Warren 1997, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford (Cal.), 714.

16 Intimately connected with the court as secretary *logothetes con sekreton* and head of the senate under Alexios III (1195-1203), Niketas Choniates wrote the *Historia*, which is considered the most important Byzantine source for the 12th and early 13th centuries, covering the late Comnenian and Angelan periods, as well as the Fourth Crusade and its aftermath, to which he was an eyewitness. His lengthy, complex and highly elaborate account has been praised for its penetrating insight and cultivation (Simpson, Alicia 2006, "Before and After 1204: The Versions of Niketas Choniates' 'Historia'", *Dumbarton Oaks Papers* 60, 189-221, at 200f.). The monumental critical edition of the Greek text of Niketas Choniates' *Historia* was produced by Jan-Louis van Dieten (Choniates/van Dieten, Jan-Louis 1975, *Nicetae Choniates Historia*, Berlin). I have relied on Harry J. Magoulias' translation (Choniates/Magoulias, Harry J. 1984, *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, Detroit).

17 Ibn Bībī's Persian dynastic chronicle of the Seljuks of Anatolia, *al-Avāmir al-ʿalāʾiyya fī l-umūr al-ʿalāʾiyya*, the main source for 13th-century Seljuk Anatolia, was completed in 1282. Ibn Bībī's work is a notoriously difficult text composed in an ambiguous and complicated Persian, which in some ways parallels that of Choniates, with its subtle manipulation of the narrative for didactic purposes. For more on the ideological contours of Ibn Bībī's historical framework, see Yıldız, Sara Nur 2011, *Mongol Rule in Seljuk Anatolia: the Politics of Conquest and History Writing, 1243-1282*, Leiden / Boston.

18 One such recent attempt to integrate the disparate Byzantine and Seljuk narratives may be seen in Korobeinikov, Dimitri 2007, "A sultan in Constantinople: the feasts of Ghiyāth al-

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vealing how ideological concerns and generic considerations shaped the two somewhat incongruent narratives of events.

Choniates' presentation of Mavrozomes is shaped by his intent of chronicling the fall of Byzantium. The *Historia* accomplishes this narrative goal by tracing the crimes of the Komnenoi and subsequent emperors. The work culminates with the dispersal of the empire upon the 1204 debacle, and the victorious emergence of Theodore I Laskaris of Nicaea in 1206-07.[19] Choniates completed the final version of his history sometime after Theodore I Laskaris' 1211 victory over Kaykhusraw I at Antioch-on-the-Maeander. With this victory, Laskaris thwarted the Seljuk sultan's attempt to oust him from the throne in favor of his father-in-law, Alexios III. Presented as a miraculous work of God, Laskaris' victory over the Seljuks, as well as his spectacular slaying of the sultan, is loaded with great symbolic value, with the victory granting divine legitimacy to Theodore I Laskaris' reign despite his usurpation of the emperorship from his father-in-law. Highly conscious of the precariousness of the Laskarid claims to rulership in its early years, Choniates likewise sought to present Mavrozomes along narrative lines which emphasized Laskaris' legitimacy affirmed by divine approval as manifested by victory in battle. Mavrozomes is also framed according to Choniates' anti-Komnenian rhetoric. Choniates depicts Mavrozomes, together with David and Alexios Komnenos, as one of Theodore's three main illegitimate rivals in Asia Minor. Choniates attributes the factionalizing and fragmenting of Byzantine Anatolia to the "corrupt mind" of these men, who, as a result of their short-sighted ambition, ignored the good of the people as well as the obligations of their own kinship ties: "And once again Polyarchy spread over the East, a three-headed monster constituted of the stupid."[20] Mavrozomes, thus, is just another example of the general problem afflicting Byzantium, the result of Komnenian rule:

> "It was the Komnenos family that was the major cause of the destruction of the empire; because of their ambitions and their rebellions, she [the empire] suffered the subjugation of provinces and cities and finally fell to her knees. These Komnenoi, who sojourned among the barbarian nations hostile to the Romans, were the utter ruin of their country, and whenever they attempted to seize and hold sway over our public affairs, they were the most inept, unfit, and stupid of men."[21]

Choniates employs a wide definition for the Komnenoi, including aristocrats from the Komnenian maternal line such as Alexios III Angelos, whom he deni-

---

Dīn Kay-Khusraw I", in: *Eat, Drink and Be Merry (Luke 12:19). Food and Wine in Byzantium. In Honour of Professor A. A. M. Bryer*, Leslie Brubaker and Kallirroe Linardou, eds., Aldershot / Burlington, 97-108.

19 Simpson, Alicia 2009, "Introduction, Niketas Choniates: The Historian", in: *Niketas Choniates. A Historian and a Writer*, Alicia Simpson and Stephanos Efthymiadis, eds., Geneva, 13-34, at 17.

20 Choniates/Magoulias 1984, 343.

21 Ibid. 290.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grates for trying to capitalize on Komnenian charisma: "The emperor repudiated his patronymic of Angelos and chose that of Komnenos instead, either because he held the former in low esteem in comparison with the celebrated name of Komnenos, or because he wished to have his brother's surname disappear with him."[22] Choniates and his contemporary audience likewise must have been well aware of Mavrozomes' maternal Komnenian line. Thus, Choniates presents Mavrozomes as typical of the ruinous Komnenoi, who, in order to gain the title of empire, "contrived all kinds of plots".[23] Thus, with no qualms for the ruination of Byzantium, he cast his lot with the Turks. As typical of the Komnenoi, Mavrozomes was not averse to sojourning "among the barbarian nations hostile to Romans", as seen with his intimate association with Kaykhusraw I.[24] Thus, according to Choniates, Mavrozomes was so base as to insinuate "himself into favor with Kaykhusraw", and bestow his daughter in marriage to the sultan.[25] And, as typical of the Komnenoi, he remained unconcerned as to the consequences of this ambition fostered by Turkish support. Mavrozomes, nevertheless, was not strong enough to match Theodore I Laskaris. Sometime in the summer of 1205, Laskaris overthrew Mavrozomes and was proclaimed emperor in Asia Minor.[26]

Ibn Bībī's saga of Kaykhusraw I and Mavrozomes

We learn nothing of Mavrozomes' activities in the Maeander valley as narrated by Choniates in Ibn Bībī's work. Indeed, Ibn Bībī presents us an entirely different perspective, with Kaykhusraw I's alliance with Mavrozomes framed according to the sultan's adventures at Byzantium just before the fall of Constantinople in 1204. Deposed from the throne in 1196 by his older brother Rukn al-Dīn Sulaymānshāh (r. 1196-1204), Kaykhusraw I spent many years wandering in exile, seeking military aid from neighboring rulers by which to reclaim his sultanate. Not bothering to provide his name (most likely Alexios III Angelos), Ibn Bībī describes the Byzantine emperor as relishing in the opportunity to offer refuge to the Seljuk sultan in exile, regarding him as precious booty (*maghnam-i buzurg*) adorning his court. He thus extended great favor to the sultan as well as his retinue-in-exile of *mulāzim*s (young courtiers in attendance), *khavāṣṣ* (favorites), and *ḥujjāb* (chamberlains; most likely *ghulam* attending to the sultan).[27]

---

22 Ibid. 252.
23 Ibid. 343.
24 Ibid. 290.
25 Ibid. 343.
26 Ibid.
27 Ibn Bībī, Nāṣir al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad/Erzi, Adnan Sadık and Necati Lugal, eds. 1957, *İbn-i Bībī. El-Evāmirü'l-ʿAlā'iyye fi'l-Umūri'l-ʿAlā'iyye*, Ankara, 51 (translation here and in the following by the author).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Every evening the Byzantine emperor lavishly feted and feasted Kaykhusraw I and his entourage, and in this atmosphere of intimacy, strong bonds between the two developed. The Christian emperor even reminded his court that religion had no bearing on his relationship with Kaykhusraw, declaring: "Do not suppose that the difference of religion and belief will pose an obstacle to our sincere friendship and bonds of alliance and unity."[28]

Conflict with Latins at the Byzantine court, however soon brought an end to the sultan's sojourn at the Byzantine capital. Kaykhusraw I, as Ibn Bībī tells us, was found brawling with the Franks after punching an unnamed knight for insulting both himself and the emperor. Afterwards, lamenting to the emperor his unhappy fate for having to endure the insults of a lowly Latin – he himself of noble Seljuk lineage going back to Malikshāh – Kaykhusraw I instilled upon the emperor that his illustrious Seljuk lineage demanded revenge. He thus redeemed his honor by challenging the Frank to one-on-one combat. Needless to say, Kaykhusraw I emerged as the winner in the contest with the Latin knight, staged in front of a large crowd in the city.[29] Ibn Bībī's detailed description of the sultan's duel with the Frankish knight, composed in an artful mix of prose and verse, likewise reveals the vestiges of an entertaining heroic epic originally meant for oral delivery, and which may have been in circulation at the Seljuk court.

Kaykhusraw I's victory over the Latins, however, was not without a price. Immediately after the duel, the emperor urged the sultan to absent himself from the capital city until the wrath of the Franks dissipated. The emperor recommended that the sultan go before the lord Mavrozomes, a man "of noble lineage from the emperors of Rum, whose moral probity and generosity of association is renowned throughout the world".[30] Kaykhusraw I left with his retinue and household for the island where Mavrozomes had his estates – a heavenly spot with lush gardens, according to Ibn Bībī, reminiscent of the Garden of Eden.[31] Although he does not mention the impending Latin occupation of Constantinople, Ibn Bībī nevertheless emphasizes the weak position of the Byzantine emperor vis-à-vis the Latins, with the emperor unable to command obedience or respect from Latins in his service and pay. Indeed, despite his occupation of the illustrious throne of Byzantium, the emperor's weakness and inability to assert his imperial will are an important dynamic in Ibn Bībī's narrative leading up to the sultan's acquaintance with Mavrozomes.

Ibn Bībī's account of Kaykhusraw's adventures in Byzantium concludes at Mavrozomes' estate, with the appearance of the sultan's former chamberlain,

---

28 Ibid.

29 Ibid. 52-56.

30 Ibid. 57: *nazd-i Malik-i Mafrozōm kih az najād-i akābir-i qayāṣara-yi Rūm-ast va bi-ḥusn-i akhlāq u lutf-i muʿāsharah shuhra-yi āfāq shuda[…]*.

31 Ibid. 57f. While Ibn Bībī gives us no clue regarding the location of this island, it may have been somewhere between Constantinople and Nicaea.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ḥājib Zakariyyā, disguised in the garb of a common monk complete with a walking stick.[32] Bringing the sultan news of his brother's death and the enthronement of his nephew, ʿIzz al-Dīn Qılıç Arslan III, the figure of Ḥājib Zakariyyā finds a counterpart in Akropolites' text (yet without the location of Mavrozomes' estate). Akropolites claims that, after having fled Constantinople with Alexios, a few days later, a man secretly approached the sultan, reporting to him his brother's death. "And Iathatines, dressed in pitiful rags, returned with the man and when he had made himself known to his followers, he was acclaimed ruler of the Persians."[33]

Ḥājib Zakariyyā, according to Ibn Bībī, had been sent by the Saljuk *malik al-umarā'*, or commander-in-chief of the imperial armies, Muẓaffar al-Dīn Maḥmūd b. Yaghıbasan, in order to deliver before the sultan the *taʿahhudnāmah* (letter of oath), recalling the sultan to the throne now occupied by Rukn al-Dīn's minor son, ʿIzz al-Dīn Qılıç Arslan III, with the sworn support of many followers, whose association with Kaykhusraw I probably began when he, as a young prince, served as imperial governor of the western frontier region centered at Uluborlu (Sozopolis, Burghulu),[34] a region conquered by his father in 1180-1182. Indeed, Kaykhusraw was anxious to return to his realm now that he had the backing of the powerful frontier chiefs, Muẓaffar al-Dīn Maḥmūd and his brothers Ẓāhir al-Dīn İli and Badr al-Dīn Yūsuf – known collectively as the sons of Yaghıbasan. Ibn Bībī describes Muẓaffar al-Dīn Maḥmūd as the lord (*malik*) of the frontier provinces (*vilāyāt-i ūj*), ruling over the governors (*sarvar*), military commanders (*sarlashgar*), administrative officials (*farmanravā*), amirs (*umarā'*) and cavalrymen (*sarkhaylān*).[35]

With Kaykhusraw now set on returning home, Mavrozomes decided likewise to abandon the Byzantine realm and his own estates and join the sultan, offering him his assistance. Although Ibn Bībī makes no mention of the Latin occupation of Constantinople and its hinterland, Mavrozomes must have feared losing his estates to the Latins, if not to Laskaris. To seal the deal, Mavrozomes gave the sultan his daughter in marriage, and offered his sons in service.[36] As they set out

---

32 Ibid. 77.

33 Akropolites/Makrides 2007, §8, 124.

34 When Sultan Qılıç Arslan divided his realm among his 12 sons sometime in the 1180s, he granted possession of Uluborlu/Borghulu and its impressive stronghold to Kaykhusraw I (Ibn Bībī/Erzi and Lugal 1957, 22). Lying to the southwest of Akşehir (Philomelion), and immediately west of Eğridir Lake (Limnai), the fortress of Sozopolis/Borghulu, was a major bulwark of the Byzantine Phrygian frontier, and likewise played an important role in Anatolian Seljuk history in defense of the western borders of the empire. Of particular significance was its location along the ancient great road, the Pisidian Highway heading east towards Konya (Foss, Clive 1998, "Byzantine Reponses to Turkish Attack: Some Sites of Asia Minor", in: *AetoΣ: Studies in honour of Cyril Mango*, Ihor Sevcenko and Irmgard Hutter, eds., Stuttgart / Leipzig, 154-171, at 158; Ramsay, William Mitchell 1923, "Geography and History in a Phrygo-Pisidian Glen", *The Geographical Journal* 61,4, 279-296, at 280).

35 Ibn Bībī/Erzi and Lugal 1957, 76f.

36 Ibid. 80.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

for Konya, the party, however, ran into trouble at Nicaea. Theodore I Laskaris detained them, claiming that he was obliged to prevent Kaykhusraw I from returning to Konya with the purpose of ousting the young sultan from the throne according to a treaty he had just officiated with ʿIzz al-Dīn Qılıç Arslan III. After several days of negotiations, Kaykhusraw struck up a deal with Laskaris: Kaykhusraw would be allowed free passage to the Seljuk realm on the condition that he surrender all the recently conquered Byzantine territories stretching from Chonai (Honas, Khunas)[37] and Ladik (Denizli)[38] up to the borders of Konya. Until all the fortresses and lands were firmly in the hands of the emperor's representatives, the sultan's sons, escorted by Ḥājib Zakariyyā, would remain with the emperor as hostages. The sultan thus proceeded together with Mavrozomes to the Seljuk frontier to arrange for the transfer of territories. Ḥājib Zakariyyā's cunning, however, served the sultan well. Proficient in the five languages of Rūm, and "eloquent in speech and convincing in word", Zakariyyā fooled Laskaris, bribed his men, and escaped with the princes unharmed. He sent a messenger informing the sultan not to surrender the fortresses and surrounding territories to the Byzantines since they had escaped the clutches of the emperor.[39] Overjoyed by this news, Kaykhusraw directly made his way to Konya. After securing the throne, the sultan rewarded Mavrozomes with a top military commandership, and likewise appointed his relatives and members of his retinue to high posts.[40] With this episode coming to a close, Ibn Bībī tells us nothing further about Manuel Komnenos Mavrozomes.

The major discrepancies between the accounts of Choniates and Ibn Bībī lie in the framing of Kaykhusraw I's initial contact with Mavrozomes. Thus, whereas Ibn Bībī situates Kaykhusraw I's meeting with Mavrozomes within the context of

---

37 During the Byzantine period, Chonae (Khunas, Honas, Honaz) was an important highway fortress which served as a bastion of the south-western Asia Minor theme of Thrakesion. Located in the Lycus valley at the headwaters of the Maeander (Menderes) River, and in the vicinity of the ancient city of Kolossae, Chonai was the neighboring town of Laodicaea (Ladik, Denizli). After the region fell into Seljuk control ca. 1206-07, it served as the center of the Seljuk governateship (Foss, Clive 1991, art. "Chonai", in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, New York / Oxford, 427; Baykara, Tuncer 1979, "Honaz Şehri ve Selçuklu devrindeki önemi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7,3-4, 207-210, at 207-209; Baykara, Tuncer 1994, art. "Denizli", in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 9, Istanbul, 155-159, at 155f.).

38 Ladik lies nine kilometers to the east of Laodicaea ad Lycum (Laodikeia), the ruins of which stand at Eski Hisar. An important center for the development of early Christianity, Laodicaea lies in the lower valley of the Lycus River (Çürük Su), on the fertile plain of the Maeander (Menderes) River, some one hundred miles from the south-central Aegean coast (Johnson, Sherman E. 1950, "Laodicea and Its Neighbors", *The Biblical Archaeologist* 13,1, 1-18, at 1ff.; Darkot, Besim 1979, art. "Denizli", in: *İslam Ansiklopedisi*, vol. 3, Ankara, 527-531, at 527; Mélikoff, Irene 1965, art. "Deñizli", *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 2, Leiden, 204f., at 204; Baykara 1994, 155ff.; Gökçe, Turan 2000, *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Lâzikiyye (Denizli) Kazâsı*, Ankara, 14-20).

39 Ibn Bībī/Erzi and Lugal 1957, 77-81.

40 Ibid. 81-83, 90.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the sultan fleeing Alexios III's court due to the incident with the Frankish knight, Choniates remains silent on this point.[41] Indeed, Choniates make no mention of the exiled Seljuk sultan's visit to Alexios III's court. Thus, the reader of Choniates is left to presume that, in accordance to the usual topos of the Byzantine rebel, Mavrozomes may have approached the Seljuks at the frontier. Although he glosses over the sultan's stay at Alexios III's court just before the fall of Constantinople to the Latins in 1204, Choniates, however, tells us that the sultan came to Constantinople in 1197 to negotiate a peace with Alexios III Angelos; in fact, it was during this absence from Konya that his brother Rukn al-Dīn Sulaymānshāh ousted him from the throne.[42] Choniates makes it clear, however, that the Seljuk sultan was not well received:

> "But Kaykhusraw's hopes were not realized, for he met with a response that was less than anticipated. He received but few favors […]; finding no support in his opposition to his brother he returned home."[43]

That Choniates chose to relate the earlier less friendly reception of Kaykhusraw I by the Byzantine emperor ca. 1196, yet neglected to mention Alexios III's subsequent warm reception of him in ca. 1203, may reveal the author's deep-seated ideological objection to Byzantine alliances with Muslim rulers.[44] Choniates' silence is all the more conspicuous considering that, as secretary to the grand logothete, he must have been intimately familiar with the goings-on at Alexios III's court.[45]

Akropolites, on the other hand, partly echoes Ibn Bībī's account, stating that Kaykhusraw I was received with great honor by the Byzantine emperor. He adds, however, that the emperor had the Seljuk sultan baptized as his godson, a detail absent from Ibn Bībī's account. Akropolites, on the other hand, makes no mention of Mavrozomes, or of his association with Kaykhusraw I. Instead he claims that the sultan fled the city with Alexios III in September 1203, and then headed for his own realm.[46] Ibn Bībī's work thus remains the sole source for Mavozomes' and Kaykhusraw's relationship, with the latter acting as host to the Seljuk sultan after Alexios III had been forced to abandon this role due to his impotence vis-à-vis the Latins. Ibn Bībī's Mavrozomes remains, nevertheless, a shadowy figure, for his

---

41 Dimitri Korobeinikov claims that Choniates states that Kaykhusraw I married the daughter of the great *patriokios*, Manuel Mavrozomes (Korobeinikov 2007, 101).

42 Savvides, Alexios G. S. 2003, "Soleyman Shah of Rûm, Byzantium Cilician Armenia and Georgia (A. D. 1197-1204)", *Byzantion* 73, 96-111, at 100.

43 Choniates/Magoulias 1984, 286.

44 In an oration he delivered at court in 1190, Choniates openly opposed Isaac II's tactical alliance with Saladin in the 1190s, exhorting him instead to seize the holy land of Jerusalem from the infidel Muslims (Angelov, Dimiter G. 2006, "Domestic opposition to Byzantium's alliance with Saladin: Niketas Choniates and his epiphany oration of 1190", *Byzantine and Modern Greek Studies* 30,1, 49-68, at 68).

45 Choniates/Magoulias 1984, xiv.

46 Akropolites/Macrides 2007, §8, 124.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

narrative function is that of side-kick to the narrative's main hero, Kaykhusraw I, in an episode which serves to extol Seljuk dynastic glory and its rising fortunes. Here we see Kaykhusraw I emerging triumphant against his opponents, in contrast to Byzantium on the verge of collapse. That Mavrozomes, a displaced Byzantine aristocrat of distinguished lineage, chose to join Seljuk service reaffirms the rise of fortunes of the Seljuk ruling house under Kaykhusraw I.

Thus consigned by Ibn Bībī to a secondary role in the exploits of Kaykhusraw I, Mavrozomes' high position at the Seljuk court is intimated yet not elaborated. Indeed, Ibn Bībī's lack of information regarding Mavrozomes' activities while in Seljuk service presents the second troubling discrepancy with Choniates' account. Choniates specifically states that after Laskaris made a peace treaty with Kaykhusraw I, the sultan then "assigned a part of his dominion" to his father-in-law, territory which included Chonai, Laodicaea and "the lands through which the Maeander wends to discharge its waters into the sea".[47] The treaty must have also been officiated in February 1205, immediately after the sultan's enthronement in Konya that same month. Choniates also relates that sometime in 1205,[48] presumably after Kaykhusraw had granted him command of the frontier, Mavrozomes "contrived all kinds of plots to gain the title of emperor", and "[m]arching out with Turks, he plundered and laid waste the land watered by the Maeander River."[49] By that summer however, in 1205, Choniates tells us that Laskaris defeated Mavrozomes and his Turkish troops in battle.[50] Presumably the lower Maeander valley was then put under Byzantine rule again, with the border set at Laodicaea and Chonai, which remained in Seljuk hands.

While there is nothing in Ibn Bībī that contradicts Choniates' claim that Mavrozomes was assigned to the western frontier by Kaykhusraw, and put in command of Turkish troops, and, in addition, pursued his own agenda in making claims to the imperial title in western Anatolia, the absence of any subsequent trace of the Mavrozomes along the frontier is curious.[51] Rather than Mavrozomes or his son(s), we see a commander of *ghulām* origins, Asad al-Dīn Ayāz b. ʿAbd Allāh al-Shihābī appointed to the post of Seljuk governor in Chonai, as epigraphic evidence dating from 1214-15 testifies.[52] Indeed, that there is no further association of

47 Choniates/Magoulias 1984, 350.

48 Magoulias dates the treaty as occurring sometime before March 1205 (Choniates/Magoulias 1984, 350). Korobeinikov dates it to March 1206 (Korobeinikov 2009, 106).

49 Choniates/Magoulias 1984, 343.

50 Ibid.

51 Based on Choniates' *Orationes* (127.15-17), Korobeinikov states that Manuel Komnenos Mavrozomes was imprisoned by Theodore I Laskaris after his defeat in 1206, and Mavrozomes subsequently disappeared from the political scene, presumably dying while imprisoned (Korobeinikov 2009, 106).

52 Rogers, J. M. 1976, "Waqf and Patronage in Seljuk Anatolia. The Epigraphic Evidence", *Anatolian Studies* 26, 69-103, at 89; Baykara 1994, 155ff.; Aslanapa, Oktay 1991, *Anadolu'da İlk Türk Mimarisi: Başlangıcı ve Gelişmesi*, Ankara, 121; Özergin, M. Kemal 1965, "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları", *Tarih Dergisi* 15, 20, 141-170, at 146f. Also known

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

any Mavrozomes along the western frontier is curious, for one would expect that Mavrozomes' son(s) would have assumed the frontier lordship just as the Danishmandid descendants, the sons of Yaghıbasan, did in the former Danishmandid lands. The absence of any subsequent trace of the Mavrozomes on the western frontier remains a puzzle, which, due to the lack of evidence, may prove impossible to solve.[53]

Manuel Komnenos Mavrozomes at the Seljuk court

Although Ibn Bībī does not provide any information on Mavrozomes' subsequent years at the Seljuk court, one may assume nevertheless that Mavrozomes, his sons, household and retinue must have played an important role in assisting Kaykhusraw I in reestablishing his authority at the Seljuk capital and enhancing his power among the military and administrative elite at the Seljuk court. In addition to Kaykhusraw's marriage to Mavrozomes' daughter, additional kinship relations were established between the Seljuk ruling house and the Mavrozomes clan. Ibn Bībī tells us that Manuel Komnenos Maurozomes' son, "Amīr Kumnanōs Mafruzōm",[54] likewise married a daughter of Kaykhusraw I:

---

as Asad al-Dīn al-Ghālibī (with the al-Ghālibī referring to his origins as a *mamlūk* of Kaykāʾūs I, who himself was known as *al-sulṭān al-ghālibī*), he was among the amirs whose names were inscribed on the walls of Sinop following the Seljuk conquest in 1215. It may be possible that Asad al-Dīn Ayāz/Ayās is the same as Ayāz al-Atabegī, known from an inscription at the Konya Alaeddin Camii dated 1220, and possibly the atabeg of ʿAlāʾ al-Dīn Kayqūbad (Parla, Canan and Erol Altınsapan 2008, "Atabak Ayaz ve Figürlü Bezemeleriyle Denizli Çardak Han", *Erdem* 51, 195-215, at 195ff.; Gün, Recep 1999, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı*, Ph.D. dissertation, Samsun Ondokuzuncu Mayıs Üniversitesi, 31, 33).

53 Mikâil Bayram's misguided attempt to identify Mehmed of Denizli, the Turkmen chief who rebelled against Seljuk sovereignty and sought Hülegü's confirmation of his independent rule at Ladik in 1259, as a son of Manuel Komnenos Mavrozomes, appears to be based on wishful thinking rather than substantial evidence and must be contested on two points. First, in an unspecified manuscript identified as Naṣīr al-Dīn Maḥmūd al-Khuyī's *Manāḥij-i Sayfī*, Bayram reads a name written in a barely legible hand as Mehmed el-Mevrāzomī, whom he identifies as the very same Mehmed of Denizli (Bayram, Mikâil 2003, "Türkiye Selçukluları Uc Beği Denizlili Mehmet Bey", in: *Turkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya, 132-142, esp. 137f.). This reading is clearly incorrect. A more likely reading would be Muḥammad al-Valvājī (I would like to thank Ümit Taşkömür for his assistance in deciphering this name). Secondly, even if the name could be read as Bayram proposes, the use of Mavrozomes as a *nisba* would indicate this individual as a *ghulām* of Mavrozomes, rather than a member of that family, as Scott Redford has pointed out (personal conversation).

54 Although Claude Cahen identifies Amīr Kumnanōs as a descendant of Isaac Komnenos, the original unabridged text of Ibn Bībī clearly refers to this commander as both Amīr Kumnanōs Mafruzōm and Amīr Kumnanōs, thus making it highly probably that he was a son of Manuel Komenos Mavrozomes (Cahen, Claude 1968, *Pre-Ottoman Turkey: A general survey of the material and spiritual culture and history, c. 1071-1330*, J. Jones-Williams, trans., London, 125). Due to his reliance on the abridged version of Ibn Bībī's text, which leaves

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> "[Kaykhusraw I] himself granted him [Amīr Komnenōs] a princess from among his chaste womenfolk in the ties of marriage (*dar ḥibāla-yi ḥukm-i tazavvuj*, and was thus distinguished by the honor of proximity and kinship with the sultanate. Following the martyrdom of Ghiyās al-Dīn Kaykhusraw, in respect to Sultan ʿIzz al-Dīn Kaykāʾūs and Sultan ʿAlāʾ al-Dīn Kayqubād, he was regarded with honor and affection and admitted to the source of favor."[55]

Intermarriage between the Mavrozomes clan and the Seljuk ruling family thus led to the integration of Byzantine elites in the heart of the nascent Seljuk empire in the early 13th century. Prior to defecting to the Seljuks, Manuel Komnenos Mavrozomes appears to have been the possessor of a vast estate, which must have provided him with the necessary financial means to keep in his employ a large complex of aristocratic clients and servants, and possibly detachments of mercenary soldiers.[56] Since it may be presumed that Mavrozomes and his family traveled with their household servants and entourage of dependents to the Seljuk realm, one may surmise that the fusing of the Mavrozomes and Seljuk households through marriage likewise facilitated a significant transference of Byzantine manpower to the Seljuk palace, court and realm. Filling high military and administrative posts, the Mavrozomes clan thus comprised a ready-made faction of

---

out the designation Mafruzōm as found in the original unabridged addition, Cahen was unable to connect him with the Mavrozomes clan. There remains much confusion in the secondary literature over the identity of Amīr Kumnanōs. Speros Vryonis likewise considers him to be John Comnenus, the nephew of Emperor John II Comnenus, who deserted to the sultan at Konya, converted to Islam, and married the sultan's daughter (Vryonis, Speros 1975, "Nomadization and Islamization in Asia Minor", *Dumbarton Oaks Papers* 29, 41-71, at 63).

55 Ibn Bībī, Nāṣir al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad/ Erzi, Adnan Sadık, facs. ed. 1956, *El-Evāmirü'l-ʿAlāʾiyye fi'l-Umūri'l-ʿAlāʾiyye*, Ankara, 305: *Sultān Ghiyās al-Dīn Kaykhusraw shahīd [anāra allāh burhānahu] chunānkih dar sābbiqa dhikr rafta ast karīmaī-rā az mukhaddarāt-i ū dar ḥibāla-yi ḥukm-i tazavvuj khud āvarda būd; bi-sharaf-i qarābat va muṣāharat-i salṭanat ikhtiṣāṣ yāfta va baʿd az ayālat-i sultān daraja-yi shahādat-rā dar naẓar-i sulṭān ʿIzz al-Dīn Kaykāʾūs va sulṭān ʿAlāʾ al-Dīn Kayqubād malḥūẓ-i bāṣira-yi ihtirām va manẓūr-i ʿayn-i ikrām būdī.*

56 Theodore Mavrozomes was sent by Manuel I Komnenos in 1169 to Acre in command of 60 ships transporting horses for the Frankish cavalry in Byzantine service as part of the fleet sent in support of Amalric I of Jerusalem's assault against Egypt (Pryor, John H. and Elizabeth M. Jeffreys 2006, *The Age of the ΔΡΟΜΩΝ. The Byzantine Navy, ca. 500-1204*, Leiden / Boston, 415f.). Considering his father's role in commanding the imperial Byzantine Frankish cavalry, Manuel may have had his own supply of military detachments, including Frankish mercenary cavalrymen. Furthermore, as a possessor of vast estates, Manuel Maurozomes seems to have had the financial resources to support his own forces. Ostrogorsky observes that "[t]he size of the *pronoiar*'s estate must have corresponded to that of the suite which accompanied him on campaign. The existence of personal suites and, indeed, of military detachments belonging to Byzantine noblemen and generals is amply attested" (Ostrogorsky, George 1971, "Observations on the Aristocracy in Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers* 25, 1-32, at 12, [emphasis in the original]). For more on the use of Frankish mercenaries by the Byzantines, see Shepard, Jonathan 1993, "The Uses of the Franks in Eleventh-Century Byzantium", *Anglo-Norman Studies* 15, 275-305; repr. in: Haldon, John, ed. 2007, *Byzantine Warfare*, Aldershot / Burlington, 189-219.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

loyal dignitaries solely dependent on their benefactor's patronage. If one also considers that, during his impoverished years of exile, the sultan's supply of *ghulāms* must have dwindled, then the fresh infusion of loyal aristocratic supporters, together with their servants and military detachments, may have been instrumental in consolidating the sultan's authority at the Seljuk capital. Indeed, after being absent from Konya for almost a decade, Kaykhusraw I had to renew bonds with the Seljuk elite of the capital, many of whom had previously sworn allegiance to his rival, Sulaymānshāh, as well as to his son, Qılıç Arslan III. Indeed, it was the frontier lords, the sons of Yaghıbasan, who called Kaykhusraw I back to the throne – not the urban elite of Konya. Upon his return to Konya, Kaykhusraw's relations with the city's Muslim community, and especially, the religious elite, appear to have been severely strained. The newly reinstated sultan felt insecure enough to go to the extreme measure of ordering the execution of a popular religious figure for having issued *fatwa*s condemning him as unfit for the throne after having led a lifestyle contrary to Islam while living in Byzantium.[57] Considering the precariousness of Kaykhusraw's position, and opposition among certain sectors of the urban population, the Mavrozomes clan must have provided a greatly needed additional source of elite support for the sultan at court.

The Mavrozomes clan: Christian Byzantine aristocrats in Seljuk service

While we learn nothing of the subsequent fate of Manuel Komnenos Mavrozomes from Ibn Bībī's account, Mavrozomes' son is later given an important supporting role to the Seljuk sultan, ʿAlāʾ al-Dīn Kayqubād (1220-1237). Manuel's son, Amīr Kumnanōs Mafruzōm, is described as a powerful man "who had land and territories in Rūm, and was a lord to be obeyed (*malik-i muṭāʿ*), a possessor of fortresses and followers (*aṭbāʿ*)".[58] Unfortunately Ibn Bībī neglects to tell us which territories he governed, which fortresses he held, and which administrative posts he had been granted. As husband of a Seljuk princess, Amīr Kumnanōs was a member of the inner circle of the imperial house. In fact, he was an intimate confidant of the sultan, ʿAlāʾ al-Dīn Kayqubād (1220-1237), and played a pivotal role in the newly enthroned young sultan's plot to purge the realm of its powerful and dangerous *amīr*, Sayf al-Dīn Ay-aba *chashnigīr*,[59] and his faction

---

57 Ibn Bībī/Erzi and Lugal 1957, 94; Turan, Osman 1993, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyâsi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*, 3rd ed., Istanbul, 276.

58 Ibn Bībī/Erzi 1956, 305: *Amīr Komnenōs Mafrozōm-rā ki dar bilād u biqāʿ-i Rūm malik-i muṭāʿ va ṣāḥib-i qilāʿ va aṭbāʿ būd.*

59 Ibid. 271. Sayf al-Dīn Ay-aba *chashnigīr* (imperial food-taster) was the commander of Ankara, and was responsible for building the original structure of the Arslanhane Camii (Ahi Şerafeddin Camii) in Ankara in 1211. See Eyice, Semavi 1988, art. "Ahî Şerafeddin Camii", in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 1, Istanbul, 531f., at 531, and Öney, G. 1990, *Ankara Arslanhane Camii*, Ankara, 1ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of senior commanders and officials. After the brutal murder of Sayf al-Dīn Ayaba (Ayba/Aybe) *chashnigīr*, Amīr Kumnanōs was promoted to his post of *beylerbegi* (commander-in-chief).[60] Together with the seasoned commander Mubāriz al-Dīn Chavlī, he was put in charge of the Seljuk campaign against Cilicia Armenia in the mid-1220s.[61] No further mention is made of him by Ibn Bībī, however, after this campaign.[62]

The discovery of an Arabic inscription originally on the walls of Konya dating from ca. 1220 recently deciphered by Scott Redford sheds valuable light on the identity of Amīr Kumnanōs. The inscription refers to him specifically as "Kumnanūs Kalūyān Mafruzūm" (more phonetically correct as Komnanōs Kalōyān Mafrozōm), or as John "the Good" Komnenos Mavrozomes,[63] and provides solid evidence that he was among ʿAlāʾ al-Dīn Kayqubād's entrusted amirs given the task of rebuilding the Seljuk capital city's walls. Indeed, this epigraphic evidence of John Komnenos Mavrozomes' association with ʿAlāʾ al-Dīn Kayqubād (1220-1237) resonates with Ibn Bībī's textual portrayal. Redford points out that the inscription, grandiose in size and expertly executed, is more on par with sultanic inscriptions than the more humble inscriptions generally characteristic of emirial buildings. This, Redford reasons, is indicative of the elevated position in the realm that this Byzantine aristocrat held as the sultan's favorite. Redford also points out that the prominent display of the Komnenian designation on the city walls of Konya may be interpreted as an "intentional act exceeding personal ties of friendship and loyalty"[64] which served to link the Seljuks to the past glory of one of the most militarily successful Byzantine dynasties, defunct since the death of Manuel I Komnenos in 1180.

In addition to this inscription, another clue regarding Amīr Kumnanōs' identity has also recently come to light in the form of a lead seal, housed at the Niğde Museum, which is identified by Sophie Métivier as having belonged to John Komnenos Mavrozomes, or Amīr Kumnanōs. Although Métivier dates the seal to the second half of the 13th century, it seems more likely that it was issued in the mid-13th century, considering that John Komnenos Mavrozomes is known to have been active only during the early part of Kayqubād's reign.[65] The portrait

60 Ibn Bībī/Erzi 1956, 266f., 271.

61 Ibid. 305, 334.

62 For more on this campaign, see Yıldız, Sara Nur 2005, "Reconceptualizing the Seljuk-Cilician Frontier: Armenians, Latins and Turks in Conflict and Alliance during the Early Thirteenth Century", in: *Borders, Barriers, and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, Florin Curta, ed., Turnhout, 91-120, at 107.

63 Redford, Scott 2010, "Mavrozomês in Konya", in: *1. Uluslararası Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler, İstanbul, 25-26 Haziran 2007=First International Byzantine studies symposium proceedings, Istanbul 25-26 June, 2007*, Ayla Ödekan, Engin Akyürek, and Nevra Necipoğlu, eds., Istanbul, 48ff.

64 Ibid.

65 Métivier 2009, 197.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of Saint John Prodromos (Ioannis Prodromos), or John the Baptist, decorates one side of the seal.[66] A Greek inscription on its reverse side refers to the issuer of the seal as John,[67] of the Komnenoi from his mother's side, and of the Mavrozomes from his father's side, employing a phrasing similar to that found on seals issued by 11th-century members of the Mavrozomes clan, as Métivier points out.[68] Thus, whereas Amīr Kumnanōs' inscription on the walls of Konya asserts his Seljuk identity as an intimate associate of the sultan almost on a par in grandeur, this seal clearly emphasizes his Byzantine Christian identity. And both items attest to the importance of this amir's Komnenian identity, a feature found in Ibn Bībī's text as well.

With a funerary inscription executed on a marble block of a sarcophagus dating from 1297, we have evidence of members of the third and fourth generation of the Komnenos Mavrozomes clan in the Seljuk realm. The grave is attributed to a young boy, Michael, the Amīr Arslan,[69] who was "a descendant of aristocrats" (the *Porphyrogennetos*, that is, those 'born in the purple'), and "the grandson of the very noble grandson of the illustrious emperors born in the purple, the Lord (*Kyr*) Ioannis Komnenos Mavrozomes, and son of this lowly one, Ioannis Komnenos".[70] Of additional significance is that the inscribed sarcophagus slab was found lying before the portal of the Church of Panaghia Spiliotissa of the monastery of St. Chariton.[71] Situated under a perpendicular precipice on the north side of a glen, and carved out of rock within what had been the mountain stronghold of Gevele, just outside of the important Christian center of Sille (Sil-

---

66 This side also contains the acronymn IΔEOA , which stands for *ἰδὲ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (Métivier 2009, 198ff.). This passage is from John 1:29: "Behold the Lamb of God which taketh away the sin of the world."

67 The inscription specifically states that the seal issuer is a homonym of John the Baptist, who is extorted to protect him (*Ομ[ώ]νυμον σκέποις με*). Although Métivier provides the Greek text on the inscription, she deprives us of a translation.

68 Métivier 2009, 198.

69 Wittek, Paul 1935, "L'épitaphe d'un Comnène Konia", *Byzantion* 10, 505-515; idem 1937, "Encore l'épitaphe d'un Comnène Konia", *Byzantion* 12, 207-211, at 207ff.; Cumont 1895, 99. Ever since the late 19th century when it was discovered, this Greek funerary inscription has been interpreted differently by various scholars. Wittek first rendered Cumont's reading of Amīr Arslan as Amīr Oghlan, then corrected it back to Amīr Arslan, defining the term as a sobriquet for a young man. Wittek, however, erroneously considers the grandfather of Michael Mavrozomes, John Komnenos Mavrozomes, to be the grandson, rather than the son of Manuel Mavrozomes. Scott Redford conclusively demonstrates that the individual buried in this sarcophagus was indeed the grandson of Amīr Komnenos, or John Komnenos Mavrozomes (Redford 2010, 49).

70 Wittek 1935, 507 (author's translation of Wittek's French translation of the original Greek).

71 The monastery of St. Chariton is also known as Hagia Chariton, Dayr-i Aflatūn, and Akmanastır. The monastery is believed to have been first built by St. Chariton in 274 A.D. The church of Maria Spiliotissa ("Maria of the Cave") is one of the three rock-carved grotto churches within the walled monastic complex. The rock-carved *masjid* found in the complex is believed to have been built by Mawlanā Jalāl al-Dīn al-Rūmī (Sarıköse, Barış 2009, *Sille. Bin Yıllık Birliktelik. Tarihçesi ve Sosyal-Ekonomik Yapısı*, Konya, 179, 181).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

laion),[72] a mountain town some eight kilometers northwest of Konya, this church was used as a catacomb, or underground burial chamber.[73] The presence of a monastic complex within the Gevele fortress, a stronghold which played a very important role in the defense of Seljuk Konya, points to a parallel between the churches in the citadels of Konya and Alanya.

The presence of churches in the citadels of Konya (Church of St. Amphilochios[74]), Gevele and Alanya in close vicinity to Seljuk residential palaces served to meet the worship needs of the substantial number of Christians attached to the Seljuk imperial household and court. Not only did the sultans have Christian wives and mothers, such as Kaykhusraw I; these Christian members of the imperial family also had entourages and retinues comprising a large number of Christian companions, churchmen and servants.[75] Although the existence of churches or chapels in the citadels of Seljuk centers has received some attention by scholars, the relationship between the churches, their congregations and the Seljuk ruling elite has not been well understood. Scholars such as William Ramsay and F. W. Hasluck have pointed to this phenomenon as indicative of the syncretistic nature of Seljuk and Anatolian Turkish Islam.[76] According to Ramsay, who visited the Chariton monastery and noted the shrines of the Virgin Mary, of St. Saba, and of St. Amphilochius, the monastic complex was regarded "as holy even by the Moslems".[77] Mevlevi associations with the Chariton monastery have likewise been noted.[78] The relationship between the Chariton monastery and the Seljuk elite should likewise be seen in the context of Sille's relationship with Konya. Ottoman records indicate that the predominantly Christian town of Sille had the prestigious status of being an endowed property attached to ʿAlāʾ al-Dīn Kayqubād's *waqf* in Konya.[79] One may assume that requirements

---

72 As one of the stopping points for pilgrims traveling from Constantinople to Jerusalem in the Byzantine period, Sille has long been an important Christian center. While passing through Sille on her way to Jerusalem on a pilgrimage, Emperor Constantine's mother established a church in Sille in the early 3rd century, known today as the Hagia Elena or Aya Eleni Church. During the Seljuk period, as part of ʿAlāʾ al-Dīn Kayqubād's endowed properties, the town of Sille underwent great settlement during Kayqubād's reign (Sarıköse 2009, 27, 167, 556ff.).

73 Ibid.183.

74 The church contained a tomb, identified as that of Plato or St. Amphilochios, the bishop of Ikonion (ca. 373 A.D., d. after 394) (Tekinalp, V. Macit 2009, "Palace churches of the Anatolian Seljuks: tolerance or necessity", *Byzantine and Modern Greek Studies* 33,2, 148-167, at 154).

75 Tekinalp, V. Macit 2009, 148, 154.

76 Hasluck, F. W. 1912-13, "Christianity and Islam under the Sultans of Konia", *The Annual of the British School at Athens* 19, 191-197.

77 Ramsay, William Mitchell 1907, *The Cities of St. Paul: Their influence on His Life and Thought. The Cities of Eastern Asia Minor*, London, 375.

78 Eyice, Semavi 1989, art. "Akmanastır", in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 2, Istanbul, 281f.

79 Sarıköse 2009, 167, 556ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of the *waqfiyya* date back to its establishment in the mid-13th century, including the duty of select members of Sille's Christian community to perform special services for the sultan, his palace, as well as the Alaeddin Mosque in the citadel of Konya.

What we see here, regarding the so-called syncretistic nature of early Turkish Anatolian Islam, is a complex set of political and social networks between Christians and Muslims who served the Seljuk state. Redford raises the possibility that the Panaghia Spiliotissa church in the Chariton Monastery may have served as a dynastic burial ground for this branch of the Mavrozomes family.[80] In addition to being servants of the Seljuk state, the Mavrozomes must have wielded much socio-political capital among all levels of Seljuk Christian society. What kind of intermediary role did the Mavrozomes, as Christian members of the Seljuk ruling elite, play between the Seljuk state and these Christian communities? Unfortunately it remains obscure how this Seljuk elite of Byzantine background continued to enact its Christianity according to the parameters of Seljuk Muslim society. Joint research between historians, art historians and archaeologists may further reveal the murkier aspects of this problem.

Conclusion

Uprooted from his estates in the vicinity of Constantinople or Nicaea following the tumult in Byzantium as a result of the Fourth Crusade, Manuel Komnenos Mavrozomes may have initially sought independence in the Maeander river valley, as Choniates claims. Yet, this is only a small part of the story. Seljuk narrative and epigraphic evidence reveals that Mavrozomes and his descendants refashioned themselves as Seljuk courtiers and commanders, without relinquishing their Byzantine and Christian identities. The Mavrozomes represent a particularly salient case of Seljuk-Byzantine elite interaction.[81] While much has been said about the assimilation of Turks into Byzantine ruling ranks, we nevertheless know little of the absorption of Byzantine elites by the Seljuks. The high number of marriages of Seljuk sultans and princes to Byzantine princesses indicates an ongoing pattern of Seljuk integration of Byzantine elites into their imperial

80 Redford 2010, 50. Unfortunately no survey or further investigation of this monastery is now possible since it falls within a military zone (Sarıköse 2009, 181). For more on Gevele, Yıldız, Sara Nur 2009, "Razing Gevele and Fortifying Konya: The Beginning of the Ottoman Conquest of the Karamanid Principality in South-Central Anatolia, 1468", in: *The Frontiers of the Ottoman World*, A. C. S. Peacock, ed., Oxford, 307-329.

81 It was, however, not the first time Byzantine military and bureaucratic elites joined the Seljuks, as earlier isolated cases demonstrate, such as that of *sebastokrator* Isaak Komnenos, the brother of the Byzantine emperor John II Komnenos (1118-1143). Not only did Isaak Komnenos take refuge at Masʿūd I's (1116-1155) court in Konya in 1123, but he was later joined by his son John in 1140, who, in turn, converted to Islam and married the daughter of the sultan (Jurewicz, Oktawiusz 1970, *Andronikos I. Komnenos*, Amsterdam, 30).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

households throughout the Seljuk period.[82] Presumably the Seljuks, just like the Byzantines, relied on fresh infusions of aristocracy from time to time to bolster their own imperial power vis-à-vis more established notables. Integrating foreign elites into the dynastic household through kinship ties formed an additional protective ring around the sovereign in face of dynastic competition and other dangers to the authority or personhood of the ruler. Periodic infusions of new aristocratic blood, regardless of religious orientation, likewise enriched the elite culture of the court, and bestowed additional prestige to its members. This is a phenomenon that may be seen throughout the medieval Eastern Mediterranean.[83]

The induction of the members of the Mavrozomes clan into high military and administrative posts during the early 13th century, however, represents a new phase of intensified integration of Byzantine elites into the Seljuk elite. Despite their integration into the highest echelons of the Seljuk ruling elite, the Mavrozomes did not subsume their Byzantine and Christian identities into a Muslim Seljuk one, for, as the 1297 inscription shows, Christian descendants of Manuel continued to publicly display their Komnenian lineage. Post-1204 Byzantine splinter states rivaling with the Laskarids over the legacy of Byzantium likewise emphasized links to the Komnenian dynasty;[84] indeed, Choniates found the strategy of harkening back to one's Komnenian credentials, as Manuel Komnenos Mavrozomes presumably did, quite objectionable. Indeed, by forging intimate links with the Komnenoi Mavrozomoi, the Seljuks likewise participated in this ideological strategy, finding that it had resonance among Christian subjects of the former Byzantine lands. As Redford has argued, the prominent display of Amīr Kumnanōs' inscription on the capital city walls is a salient example of the Seljuk attempt to capitalize on their Christian kinsman's Komnenian credentials. The manipulation of ancestral memory by linking the illustrious name of the Komnenoi with the Seljuks was a way of evoking the military power of the Komnenians and of linking the Seljuks to the Komnenian age, when Byzantium was at its height in the late medieval period.

The case of the Mavrozomes is instructive in how cultural boundaries were negotiated in the process of becoming Seljuk, and points to the assimilation of the Komnenian legacy into the Seljuk system as a symbolic resource. The fall of Byzantium in 1204 presented a unique opportunity for the Seljuks to capitalize on the symbolic capital of Byzantine aristocracy by integrating the Komnenoi Mavrozomoi into their political and military ranks. One may consider, therefore,

---

82 Shukurov, Rustam 2012 (forthcoming), "Harem Christianity", in: *Court and Society in the Medieval Middle East: The Seljuks of Anatolia*, A. C. S. Peacock and S. N. Yıldız, eds., London / New York.

83 See Brand, Charles M. 1989, "The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 43, 1-25; and Savvides, Alexios G. S. 2000, art. "Tourkopo(u)loi", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 10, Leiden, 571f.

84 Redford 2010, 48ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the possibility that Seljuk political culture underwent a more intense "Byzantinization" than previously witnessed. It is interesting to note that the "Byzantinization" likewise coincides with Seljuk efforts to solidify rule over Anatolia. Further research is necessary for a better understanding of how Byzantine political culture may have contributed to the reconstitution of the Seljuk state as a centralizing and unifying polity during the first half of the 13th century at a time when Byzantine power in Anatolia and the eastern Mediterranean witnessed extreme fragmentation.

Bibliography

Akropolites/Macrides, Ruth, trans. 2007, *George Akropolites: The History. Introduction, translation and commentary*, New York.

Angelov, Dimiter G. 2006, "Domestic opposition to Byzantium's alliance with Saladin: Niketas Choniates and his epiphany oration of 1190", *Byzantine and Modern Greek Studies* 30,1, 49-68.

Angold, Michael 1999, "The road to 1204: the Byzantine background to the Fourth Crusade", *Journal of Medieval History* 25,3, 257-278.

Aslanapa, Oktay 1991, *Anadolu'da İlk Türk Mimarisi: Başlangıcı ve Gelişmesi*, Ankara.

Baykara, Tuncer 1979, "Honaz Şehri ve Selçuklu devrindeki önemi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7,3-4, 207-210.

Baykara, Tuncer 1994, art. "Denizli", in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 9, Istanbul, 155-159.

Bayram, Mikâil 2003, "Türkiye Selçukluları Uc Beği Denizlili Mehmet Bey", in: *Turkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya, 132-142.

Birkenmeier, John W. 2002, *The Development of the Komnenian Army: 1081-1180*, Leiden / Boston / Köln.

Brand, Charles M. 1968, *Byzantium Confronts the West, 1180-1204*, Cambridge (Mass.).

Brand, Charles M. 1977, „Review of Jürgen Hoffmann, Rudimente von Territorialstaaten im Byzantinischen Reich (1071-1210): Untersuchungen über Unabhängigkeitsbestrebungen und ihr Verhältnis zu Kaiser und Reich", *Speculum* 52,3, 698-699.

Brand, Charles M. 1989, "The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 43, 1-25.

Cahen, Claude 1968, *Pre-Ottoman Turkey: A general survey of the material and spiritual culture and history, c. 1071-1330*, J. Jones-Williams, trans., London.

Cheynet, Jean-Claude 1984, "Philadelphie, un quart de siècle de dissidence, 1182-1206", in: *Philadelphie et autres études*, (Byzantinea Sorbonensia 4), Paris, 39-54; repr. in: idem 2006,*The Byzantine Aristocracy and its Military Function*, Aldershot / Burlington, IX.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Choniates/van Dieten, Jan-Louis 1975, *Nicetae Choniates Historia*, Berlin.

Choniates/Magoulias, Harry J. 1984, *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, Detroit.

Cumont, Franz 1895, "Note sur une inscription d'Iconium", *Byzantinische Zeitschrift* 4,1, 99-105.

Darkot, Besim 1979, art. "Denizli", in: *İslam Ansiklopedisi*, vol. 3, Ankara, 527-531.

Eyice, Semavi 1988, art. "Ahî Şerafeddin Camii", in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 1, Istanbul, 531-532.

Eyice, Semavi 1989, art. "Akmanastır", in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 2, Istanbul, 281-282.

Finlay, George 1877, *A history of Greece, from its conquest by the Romans to the present time, B. C. 146 to A. D. 1864*, vol. 3, part 2: *The Byzantine and Greek Empires, 1057-1453*, Oxford.

Foss, Clive 1991, art. "Chonai", in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, New York / Oxford, 427.

Foss, Clive 1998, "Byzantine Reponses to Turkish Attack: Some Sites of Asia Minor", in: *AetoΣ: Studies in honour of Cyril Mango*, Ihor Sevcenko and Irmgard Hutter, eds., Stuttgart / Leipzig, 154-171.

Gökçe, Turan 2000, *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Lâzikiyye (Denizli) Kazâsı*, Ankara.

Gün, Recep 1999, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı*, Ph.D. dissertation, Samsun Ondokuzuncu Mayıs Üniversitesi.

Hasluck, F. W. 1912-1913, "Christianity and Islam under the Sultans of Konia", *The Annual of the British School at Athens* 19, 191-197.

Hoffmann, Jürgen 1974, *Rudimente von Territorialstaaten im Byzantinischen Reich (1071-1210): Untersuchungen über Unabhängigkeitsbestrebungen und ihr Verhältnis zu Kaiser und Reich*, Munich.

Hopwood, Keith 2006, "Nicaea and Her Eastern Neighbours", in: *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, Eugenia Kermeli and Oktay Özel, eds., Istanbul, 39-45.

Ibn Bībī, Nāṣir al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad/ Erzi, Adnan Sadık, facs. ed. 1956, *El-Evāmirü'l-ʿAlā'iyye fi'l-Umūri'l-ʿAlā'iyye*, Ankara.

Ibn Bībī, Nāṣir al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad/ Erzi, Adnan Sadık and Necati Lugal, eds. 1957, *İbn-i Bībī. El-Evāmirü'l-ʿAlā'iyye fi'l-Umūri'l-ʿAlā'iyye*, 1 vol. Ankara.

Johnson, Sherman E. 1950, "Laodicea and Its Neighbors", *The Biblical Archaeologist* 13,1, 1-18.

Jurewicz, Oktawiusz 1970, *Andronikos I. Komnenos*, Amsterdam.

Kazhdan, Alexander P. 1991a, art. "Maurozomes", in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, New York / Oxford, 1319-1320.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Korobeinikov, Dimitri 2007, "A sultan in Constantinople: the feasts of Ghiyāth al-Dīn Kay-Khusraw I", in: *Eat, Drink and Be Merry (Luke 12:19). Food and Wine in Byzantium. In Honour of Professor A. A. M. Bryer*, Leslie Brubaker and Kallirroe Linardou, eds., Aldershot / Burlington, 97-108.

Magdalino, Paul 1993, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge.

Mélikoff, Irene 1965, art. "Deñizli", *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 2, Leiden, 204-205.

Métivier, Sophie 2009, "Les Maurozômai, Byzance et le sultanat de Rūm. Note sur le sceau de Jean Comnène Maurozômès", *Revue des Études Byzantines* 67, 197-207.

Miller, M. 1953, "Greek Kinship Terminology", *The Journal of Hellenic Studies* 73, 46-52.

Oikonomidès, Nicolas 2001, "Pictorial propaganda in XIIth c. Constantinople", *Glas 390 de l'Académie serbe des sciences et des arts. Classe des sciences historiques* 11, 93-102; repr. in: idem 2005, *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Elizabeth Zachariadou, ed., (Variorum Collected Studies Series 824), Aldershot / Burlington, art. XII.

Orgels, Paul 1935, "Sabas Asidénos, dynaste de Sampsôn", *Byzantion* 10, 67-80.

Ostrogorsky, George 1971, "Observations on the Aristocracy in Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers* 25, 1-32.

Öney, G. 1990, *Ankara Arslanhane Camii*, Ankara.

Özergin, M. Kemal 1965, "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları", *Tarih Dergisi* 15,20, 141-170.

Parla, Canan and Erol Altınsapan 2008, "Atabak Ayaz ve Figürlü Bezemeleriyle Denizli Çardak Han", *Erdem* 51, 195-215.

Pryor, John H. and Elizabeth M. Jeffreys 2006, *The Age of the ΔΡΟΜΩΝ. The Byzantine Navy, ca. 500-1204*, Leiden / Boston.

Ramsay, William Mitchell 1907, *The Cities of St. Paul: Their influence on His Life and Thought. The Cities of Eastern Asia Minor*, London.

Ramsay, William Mitchell 1923, "Geography and History in a Phrygo-Pisidian Glen", *The Geographical Journal* 61,4, 279-296.

Redford, Scott 2010, "Mavrozomês in Konya", in: *1. Uluslararası Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler, İstanbul, 25-26 Haziran 2007=First International Byzantine studies symposium proceedings, Istanbul 25-26 June, 2007*, Ayla Ödekan, Engin Akyürek, and Nevra Necipoğlu, eds., Istanbul, 48-50.

Rogers, J. M. 1976, "Waqf and Patronage in Seljuk Anatolia. The Epigraphic Evidence", *Anatolian Studies* 26, 69-103.

Sarıköse, Barış 2009, *Sille. Bin Yıllık Birliktelik. Tarihçesi ve Sosyal-Ekonomik Yapısı*, Konya.

Savvides, Alexios G. S. 2000, art. "Tourkopo(u)loi", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 10, Leiden, 571-572.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Savvides, Alexios G. S. 2003, "Soleyman Shah of Rûm, Byzantium Cilician Armenia and Georgia (A. D. 1197-1204)", *Byzantion* 73, 96-111.

Shepard, Jonathan 1993, "The Uses of the Franks in Eleventh-Century Byzantium", *Anglo-Norman Studies* 15, 275-305; repr. in: Haldon, John, ed. 2007, *Byzantine Warfare*, Aldershot / Burlington, 189-219.

Shukurov, Rustam 2012 (forthcoming), "Harem Christianity", in: *Court and Society in the Medieval Middle East: The Seljuks of Anatolia*, A. C. S. Peacock and S. N. Yıldız, eds., London / New York.

Simpson, Alicia 2006, "Before and After 1204: The Versions of Niketas Choniates' 'Historia'", *Dumbarton Oaks Papers* 60, 189-221.

Simpson, Alicia 2009, "Introduction, Niketas Choniates: The Historian", in: *Niketas Choniates. A Historian and a Writer*, Alicia Simpson and Stephanos Efthymiadis, eds., Geneva, 13-34.

Tekinalp, V. Macit 2009, "Palace churches of the Anatolian Seljuks: tolerance or necessity", *Byzantine and Modern Greek Studies* 33,2, 148-167.

Treadgold, Warren 1997, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford (Cal.).

Turan, Osman 1993, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyâsi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*, 3rd ed., Istanbul.

Vryonis, Speros 1975, "Nomadization and Islamization in Asia Minor", *Dumbarton Oaks Papers* 29, 41-71.

Wittek, Paul 1935, "L'épitaphe d'un Comnène Konia", *Byzantion* 10, 505-515.

Wittek, Paul 1937, "Encore l'épitaphe d'un Comnène Konia", *Byzantion* 12, 207-211.

Yıldız, Sara Nur 2005, "Reconceptualizing the Seljuk-Cilician Frontier: Armenians, Latins and Turks in Conflict and Alliance during the Early Thirteenth Century", in: *Borders, Barriers, and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, Florin Curta, ed., Turnhout, 91-120.

Yıldız, Sara Nur 2009, "Razing Gevele and Fortifying Konya: The Beginning of the Ottoman Conquest of the Karamanid Principality in South-Central Anatolia, 1468", in: *The Frontiers of the Ottoman World*, A. C. S. Peacock, ed., Oxford, 307-329.

Yıldız, Sara Nur 2011, *Mongol Rule in Seljuk Anatolia: the Politics of Conquest and History Writing, 1243-1282*, Leiden / Boston.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Islamic Near East: Policies in Face of the Frankish Presence

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sunni Resurgence, *Jihād* Discourse and the Impact of the Frankish Presence in the Near East

Stefan Leder

The gradual emergence of political structures capable of integrating larger parts of the Near East under one rule during the 12th and 13th centuries was bolstered by religious loyalties and framed and propagated by Sunni Islam. The Muslim reconquest of Edessa by ʿImād al-Dīn Zangī in 1144, the unification of Aleppo and Damascus under one rule, established in 1154 under Nūr al-Dīn, and Saladin's takeover of Aleppo in 1183 can be recognized as significant incidents along this path. Whether these events were substantially sustained by a religiously motivated resistance against the crusades is an issue discussed, or implicitly treated in nearly every modern study of that period. Moreover, the question seems to be of unrelenting ideological relevance in our day, as the rhetoric of confrontation between the imagined entities of "the West" and "Islam" cannot be ignored. Answers concerning the historical period differ considerably depending on whether one wants to concede that the Frankish presence was of particular significance at all, and whether emphasis is given to the aspects of conflict, or to contacts and interaction emerging from the confrontation between the Franks and the societies of the Near East. Consequently, the role assigned to the concept of *jihād*, which serves as a shibboleth indicating the acknowledgement of Islam as a formative element of Near Eastern politics, is at the heart of the debate.

Historical evidence does not support an unambiguous answer, and interpretation therefore may be all the more guided by opinion. If we want to understand the role of *jihād* and its specific relationship with the historical situation marked by the presence of the Franks, we need to avoid a narrowed view as it necessarily leads to an overestimation of single elements within the complex process of change which occurred in the period. Several intersecting spheres of related activities have to be considered: Military confrontation and its political framework, the broader movement of Sunni resurgence, the perception of the crusades by contemporary Muslims, and the discourse of *jihād*, i.e. reference to *jihād* in religious scholarship, historiography, epigraphy and poetry in a context of glorifying and encouraging the struggle against the Franks.

It seems helpful to dissociate, more than is done usually, the discourse of *jihād* from proper military engagement against the Frankish enemy, as the latter is exposed to practical constraints and part of complex political set-ups. It is also recommendable to approach the conflict situation of the crusade period as one

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

which allowed exchange, communication and stimulation. The discourse of *jihād* is related to the Muslim perception of Frankish practices in this respect, including the notion of a Christian *jihād*. It is part of the reinforcement of religious scholarship and Sunni piety during this period. Under these premises, we indeed observe an increase of *jihād* discourse, which was related to the Frankish presence. This is particularly manifest in the reign of Sultan Saladin (1174-1193).

Warfare, alliances and cohabitation

Jihād was not a dominating ideology, however, shaping politics and popular attitudes in reaction to the Frankish intruders. Assessments of this kind cannot be maintained.[1] They fall short of recognizing historical circumstance and fail to understand the nature of *jihād* discourse, as it was advocated by distinct social groups, used in particular contexts and underpinned by a wider religious-political concept of just rule.

Military activities against the Franks were imbedded in a continuous struggle over hegemony among competing Muslim rulers. After the death of Saladin, who had united Egypt and Syria under his rule and established his hegemony well beyond,[2] interests of local political rule prevailed until the region was again united in the reign of Sultan Baybars (1260-1277). Under this circumstance, resistance against the crusaders in the name of Islam was, even if acknowledged as an obligation, not a binding rule or guiding principle. For the Mamluk state in the second half of the 13th century, the dangers emerging from the advent of the Mongols was more important and yet made it necessary to take a fierce stance towards the remnants of Frankish presence in the coastal regions of Syria.[3]

During the last decades, research has given attention to realities which were more complex than what a simplistic division into co-religionists and enemies can depict. Diverse interests and compelling situations generated various stances and reactions, including alliances, personal relationships, support and services from Muslims for the crusaders. At least before 1183, war against the Franks was not a political priority.[4] Also the Bedouin of the region, not a decisive power on their own, but acting on their own behalf, could effectively contribute to the advantage

---

1 The most prominent voice advocating the concept of a Muslim counter crusade, based on the ideology and practice of *jihād,* is the study of Sivan, Emmanuel 1968, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans les Réactions Musulmanes aux Croisades*, Paris. The author suggests that *jihād* ideology gained grounds continuously from the early 12th century onwards.

2 Möhring, Hannes 2005a, *Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138-1193*, München, 70ff.

3 See the contributions of Peter Herde and Reuven Amitai to this volume.

4 Köhler, Michael A. 1991, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert*, Berlin / New York, 281f., 316f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of one side or the other.[5] Particularly in the early 12th century, but not limited to this period, many cases of alliances, as well as tributary relationships between Muslims and crusaders are noted.[6] As a consequence, the accommodation of the crusaders in the Near Eastern web of political relations was as much factual as was the resistance against their presence.[7]

Contact between Muslims and crusaders, civil exchange and trade, often were woven into warfare. The siege of Antioch which lasted for almost one year, from autumn 1097 to June 1098, is a good example of a constellation accommodating both military confrontation and civil contacts.[8] Heroic struggle against the crusaders and friendly attitudes could in fact coexist. The double feature which is at work in the poetry of Ibn al-Qaysarānī (d. 1153) is an obvious example. He sang the praise of Sultan Nūr al-Dīn (d. 1174) as a hero of the struggle against crusaders, described warfare against the Franks as fighting the unbelievers and idolaters; but he also indulged in delightful descriptions of life in Antioch among the Franks, depicting the beauty of its churches, its women and – nuns! He thus represents the coexistence of two strands of common attitudes to the crusades – and illustrates the cohabitation of seemingly contradictory stances.[9]

Cohabitation of Muslims and Christians, even under strained circumstance, is also reported for the antecedent period. A letter written by ʿAlī b. Maqlad b. Naṣr

---

5 Abū l-Aʿazz Dubays, leader of the Banu Mazyad, allied with Balduin II in an attack on Aleppo in 1124 (Bosworth, C. E.1991, art. "Mazyad", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 6, Leiden, 965f., at 965); see also the memories of Ibn al-ʿAdīm's father about this incident in Ibn al-ʿAdīm, *Bughyat al-ṭalab fī taʾrīkh Ḥalab*, Suhayl Zakkār, ed., 12 vols., Damascus 1406/1988, vol. 7, 3481. In the biography of Saint Louis by Jean de Joinville (d. 1317) particular attention is paid to the Bedouin (Housley, Norman 2002, *The crusaders*, German transl. (Thomas Bertram) 2004, *Die Kreuzritter*, Darmstadt, 108; Mouton, Jean-Michel 2001, "Saladin et les Bédouins du Sinaï", in: *Le Sinaï de la conquête arabe à nos jours*, Jean-Michel Mouton, ed., Cairo, 197-206).

6 Drory, Joseph 2001, "Early Muslim reflections on the Crusaders", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25, 92-101, at 95. The author concludes: "The Franks were incorporated into the network of feuds and quarrels in such a way that some local powers looked upon them as a legitimate military force." See also on the disunity between Duqāq and Riḍwān b. Tutush b. Alp Arslan, ruler of Aleppo (1095-1113), who was mainly interested in extending his territories to the expense of his Muslim rivals: Dajani-Shakeel, Hadia 1993, "Diplomatic Relations Between Muslim and Frankish Rulers 1097-1153 A.D.", in: *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, Maya Shatzmiller, ed., Leiden / New York / Köln, 190-215, at 191. See also on the fidelity of the relation between Tancred and the Muslims: Eddé, Anne-Marie 2001, "Francs et musulmans de Syrie au début du XIIe siècle d'après l'historien Ibn Abī Ṭayyiʾ", in: *Dei gesta per Francos. Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley Smith, eds., Aldershot, 159-169.

7 Lev, Yaacov 2008, "The 'jihād' of sultan Nūr al-Dīn of Syria (1146-1174): history and discourse", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35, 227-284, at 254.

8 France, John 2001, "The Fall of Antioch during the First Crusade", in: *Dei gesta per Francos. Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley-Smith, eds., Aldershot, 13-20.

9 Ibrāhīm, Maḥmūd 1391/1971, *Ṣadā al-ghazw al-ṣalībī fī shiʿr Ibn al-Qaysarānī*, Damascus / Amman, 92-102, 140-146.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

b. Munqidh informs us about how he took possession of the fortress of Shayzar in central Syria from the Byzantine conquerors in 474/1081-82. He mentions his fair treatment of the Christian population and his conviviality with them.[10] His famous grandson, warrior, courtier, diplomat and man of letters, Usāma b. Munqidh (d. 1188), spoke of his engagement in warfare against the Franks in the same breath with hunting. He had hardly any consideration for *jihād*, and might have viewed fighting the Franks as one of the things which were expected from noble men like him.[11] Usāma indeed visited Frankish territories, and Frankish merchants sold their ware to the Muslim population.[12] In addition to this circumstance which clearly speaks against an unquestionable dominance of *jihād* ideology, it must be noted that in military practice, *jihād* as a pious practice was not of decisive importance.[13] Campaigns were carried out and battles fought mainly by regular troops, organized by political powers. This does not mean, however, that there was no engagement by pious and scholarly people in *jihād*, of course. Usāma's brother Abū l-Ḥasan ʿAlī, for instance, poet and scholar and lord of Shayzar, participated in the campaign defending Ashkelon in 1153. His volunteer engagement was preceded by the audition of a reading of Ibn al-Mubārak's work on *jihād*, conducted by Ibn ʿAsākir.[14]

Mobilization and militant piety

In the light of the complex political realities, the image of Sultan Nūr al-Dīn, commonly known for his engagement in *jihād*, has undergone a revision. Considering the relatively limited number of military campaigns exclusively directed against the Franks by Sultan Nūr al-Dīn, Yaacov Lev suggests that "war against the Franks neither dominated his reign, nor his public image".[15] In this view religious and social politics were more important to Nūr al-Dīn's rule than *jihād*.

---

10 Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿibar wa dīwān al-mubtadaʾ wa-l-khabar*, vol. 2, 9, Yaḥyā Muṣṭafā Kāmil and Aḥmad ʿAbd al-Sattār ʿAbd al-Ḥalīm, ed., Tunis 2008, 715f. He quotes Ibn Khallikān, whose work *Wafayāt al-aʿyān* does not include the text. Cf. Sivan 1968, 18.

11 Cobb, Paul M. 2007, "Infidel Dogs: Hunting Crusaders with Usama ibn Munqidh", *Crusades* 6, 57-68, at 67.

12 Drory 2001, 96.

13 Cf. Chabbi, Jacqueline 1995, art. "Ribāṭ", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 8, Leiden, 493-506.

14 Shukrī Fayṣal in his edition of ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, *Kharīdat al-qasr wa-jarīdat al-ʿaṣr*, qism *shuʿarāʾ al-Shām*, 1-2, Damascus 1955-59, vol. 1, 549, refers for this information to the *Muntakhab Taʾrīkh Dimashq* of Ibn ʿAsākir. The version accessible to me does not mention ʿAlī b. Munqidh, however; cf. Mottahedeh, Roy Parviz and Ridwan al-Sayyid 2001, "The Idea of the Jihād in Islam before the Crusades", in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Laiou and Roy Parviz Mottahedeh, eds., Washington D.C., 23-29, at 29.

15 Lev 2008, 277.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reference to *jihād* was present in public representation, of course, and the ruler's titles referring to his struggle against the enemies of God are rich and varied. The famous inscription on the *minbar* at the Great Mosque of Aleppo ordered by him in 1169, refers to him as, among other epithets, "the one who strives for the sake of God (lit.: in His path; *mujāhid fī sabīlihi*), "the warrior against the enemies of His religion" (*murābit li-aʿdā'i dīnihi*)".[16] But this can hardly be taken as a proof for a paramount significance of his championship in war against the crusaders, as it is often advocated,[17] since the term *mujāhid* is part of a sequence of titles listed, and is not of outstanding importance at other occasions either.[18]

Evidence of fear, hatred and religious disdain which Frankish warfare instigated among contemporary Muslims does not contradict the conclusions concerning Nūr al-Dīn's image as a ruler. There can be no doubt that the depiction of the enemies' malefaction in reaction to Frankish hostilities contributed to the formation of an Islamic defiance. Whereas Fatimid Egypt did not develop a *jihād* response to the crusades,[19] Syria was much more affected by the crusaders' aggression, and the testimony of complaints as well as references to the *jihād* ideal abound. References to the Frankish enemy, from the earliest sources on the period onwards, emphasized the violence and destruction emanating from them. The poet Ibn al-Khayyāṭ (d. 1123), for instance, complained about the lawless violence of the "polytheists" who came from the lands of *Ifranja* like a strong torrent: "They keep in distance to those who opt for violence, and allow to defer payment to those who prefer to pay tribute;[20] […] to the one who is the worst in malice, hatred for unbelief does not occur; the people of polytheism do not reject evil doing, and do not know restraint in tyranny; they do not spare anyone from being slain, and spend any effort to commit atrocities."[21] The poet's allusion to their lenience for those who submit to paying tribute reflects the scattered fronts of his time.

---

16 Berchem, Max von 1925, *Matériaux pour un Corpus Inscriptiorum Arabicum*, part 2: *Syrie du Sud*, vol 10: *Jerusalem 'Ḥaram'*, Cairo, 394.

17 Tyerman, Christopher 2006, *A New History of the Crusades*, London, 269, referring to Hillenbrand, Carole 1999, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh,150ff.

18 Lev 2008, 271f.

19 Lev, Yaacov 2009, "From revolutionary violence to state violence; the Fāṭimids (297-567/909-1171)", in: *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th -19th Centuries CE*, Christian Lange and Maribel Fierro, eds., Edinburgh, 67-86.

20 Christie, Niall 2006, "Religious Campaign or War of Conquest? Muslim Views of the Motives of the First Crusade", in: *Noble Ideals and Bloody Realities. Warfare in the Middle Ages*, Niall Christie and Maya Yazigi, eds., Leiden, 57-72, at 62. The verse seems to have been misunderstood here: "they treat well whoever gives way to adversity, and are pleasant to whoever criticizes war", *turākhūna man yajtarī shiddatan, wa-tunsūna man yajʿalu l-ḥarba naqdan (naqdā)*.

21 Ibn al-Khayyāṭ, *Dīwān Ibn al-Khayyāṭ, riwāyat al-Qaysarānī*, Khalīl Mardum Bek, ed., Damascus 1377/1958, 184f., translation by the author.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The historian Ibn al-Qalānisī (d. after 1161), one of the first to deal with the crusades' intrusions, gives testimony of their terrible deeds and cruelty, as well as to the destruction and criminal crushing (*mustabsha*ᶜ) of Islamic rights effected by them.[22] He regularly uses the term *jihād* for warfare against the Franks,[23] or in his terms, unbelievers (*al-kafara*)[24] and polytheists,[25] and refers to the Frankish warriors as the miserable army,[26] or, at the occasion of a general description of their invasion of the land of Islam, with many invective attributes.[27] Expressions highlighting the abyss of unbelief which the Franks represented, as well as descriptions of atrocities which they committed, reflect anger and fear and the mobilizing effects of depicting these emotions. Participation of the civilian population in the defence of cities under attack was a common phenomenon. When attacking Damascus during the second crusade in 1148, the Franks, who outnumbered the Muslim defenders by far, were confronted with defence forces composed of regular troops, militia and volunteers from the city. Ibn al-Qalānisī, who witnessed the successful organisation of resistance and the reorganisation of regional political rule in the fragmented political environment of pre-Ayyubid Syria undertaken by the Zangid ruler Nūr al-Dīn Maḥmūd, describes how the prince appealed to the untrained population of different social strata, militias and volunteers, scholars and pious ascetics, to participate in an attempt to re-conquer the fortified city of Bāniyās, declared as a *jihād* against unbelief in 1157. He systematically gathered irregular "*ghāzī* warriors [who aspired to fighting the infidels and looting the intruders], *mujāhid*s, militias and volunteers from the population of Damascus and surrounding villages, as well as foreigners; […] a large number of militias, volunteers, religious scholars, Sufis, and pious people" responded to his call.[28]

This report is characteristic of both the ruler's systematic policy of accommodating popular expectations in his *jihād* propaganda, and the author's conviction expressed at that occasion by evoking his firm believe in God's compensation by granting victory. This is a rhetorical formula, of course, as the author must have known that the attempt had failed when he wrote this, as Bāniyās was seized from the Franks in 559/1164 only; it is at the same time his explication of the event: The righteous prince called for support of *jihād* and many people obliged with the conventional pious belief that their readiness to sacrifice for the righteous cause would not fail to incite God's benevolent support.

---

22 Drory 2001, 96.
23 Ibn al-Qalānisī, *Dhayl taʾrīkh Dimashq*, H. F. Amedroz, ed., Leiden / Beirut 1908, 140.
24 Ibid. 148, 200.
25 Ibid. 146, 149.
26 Ibid. 159, 162: *al-*ᶜ*askar al-makhdhūl* which is the opposite of *al-*ᶜ*askar al-manṣūr*, the victorious army, supported by God, of the Muslims.
27 Ibid. 200.
28 Ibid. 340.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In a comparable manner, the historian Ibn al-Athīr from Mosul (1160-1233), presents in his chronicle "The shining history of the Atābak dynasty" prince Nūr al-Dīn's father, ʿImād al-Dīn Zangī (d. 1146), founder of the dynasty, as an instrument of God's unfathomable plans.[29] In his account he unfolds a panorama of the miserable state of Muslims in northern and central Syria, as they were subdued by the Franks, victims of their infamous and cruel tyranny, until God decided to stop them in discontentment about what the enemy had done *vicariously* to the Muslims – i.e. as a God inflicted punishment – and thus sent the heroic prince. Ibn al-Athīr underlines in his depiction of the hero that just rule and benevolent deeds will certainly be compensated and provide a framework of righteousness to *jihād* activities. His account *post eventum* may give witness to the attitudes of Saladin's époque more than it depicts common perceptions of Zangī's time. It remains, however, a document of perceiving *jihād* as a legitimizing practice.

Jihād activity particularly related pious scholars to militant activity and Muslim campaigns against the Franks. When Yūsuf al-Fandalāwī,[30] a scholar who originated from Morocco, for instance, was killed during the second crusade's attack on Damascus in 1148, because he neither withdrew from the front nor sought shelter, Ibn al-Qalānisī comments that he was martyred while applying the prescriptions of the Quran in an exemplary manner.[31] Participation of scholars remained during all of the 12th century a proof of piety and an attestation of the dignity of the *jihād*. Muwaffaq al-Dīn al-Maqdisī, a famous Hanbali jurist, together with his brother Abū ʿUmar, the saintly scholar, accompanied Saladin's campaign against Jerusalem in 1187,[32] and Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abī ʿUmar participated at the reconquest of Tripoli.[33]

Religious scholars and the perception of jihād

Scholars of course were also the most important element of a movement which often was described as Sunni resurgence: Rulers and the military class, religious officials and experts, as well as lay people, i.e. wide parts of the population, participated in accommodating, developing, and furthering pious practices and religious scholarship together with its institutions. The expansion of Sunni religious education strengthened ideological bonds within Sunni Muslim society, redefined delineations and increased the authority and public presence of religious officials:

---

29 Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn, *al-Taʾrīkh al-bāhir fī l-dawla al-atābikiyya*, ʿAbd al-Qādir Aḥmad Ṭulaymāt, ed., Cairo 1963, 32ff.

30 Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, vol. 29, Māhir Jarrār, ed., Beirut 1418/1997, 195f.

31 Ibn al-Qalānisī, *Dhayl*, 298.

32 Ibn al-Jawzī, Sibṭ, *Mirʾāt al-zamān fī tārīkh al-aʿyān*, vol. 8,1-2, Hyderabad 1370/1951-52, 548.

33 Ibn Ṭulūn, Shams al-Dīn Muḥammad, *Quḍāt Dimashq. Al-thaghr al-bassām fī dhikr man wulliya qaḍāʾ al-Shām*, Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid, ed., Damascus 1956, 273.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"In their capacities as *khatibs* [official preachers], *qadis*, *muftis*, and jurisconsults, as well as prayer leaders, popular preachers, reciters of the Qur'an, and humble transmitters of *hadith* in mosques, cemeteries, open public spaces, and the courts of rulers, *'ulama'* secured the place of the *shari'a* [sic!] as the symbol of the proper social order in the public sphere."[34] The process of Sunni self definition and the beginning of institutionalization of Sunni education in *madrasa*s can be traced back to the 11th/12th centuries in Bagdad,[35] but the movement gained unprecedented momentum during the crusaders' period, especially from the time of Nūr al-Dīn onwards. This development was buttressed by the multiplication of pious *waqf* donations in Ayyubid Syria, the spread of institutions of religious learning and the resulting urban and social development.[36]

Muslim defence against the Franks and the enforcement of Sunni Islam against other sects thus were interrelated. In this respect one may subscribe to the assessment of the Frankish presence and rule serving "as a significant stimulus in the process of the intensification of religious fidelity and the setting forward of higher inter-religion barriers that were the prime characteristics of the movement often called the 'Sunnī revival'."[37] Confrontation certainly was an engine propelling this movement. But the complexity of the process to which the encounter between Muslims and Franks contributed, demands a consideration of the heterogeneity of experiences and the reactions in the wake of the crusades, the dynamics of social political and religious reorganization, as well as the impulses which arose from what Muslims perceived from the crusades.

The perception of the crusades by some contemporary authors was discussed recently as evidence of their insight into the matter and as an argument for incorrect and in fact apologetic Western assessments concerning the Muslims' ignorance of the nature of the crusade.[38] In fact, awareness that the crusades were part of a larger effort aiming at conquering Muslim territories in the West and in the East, as well as the notion of a Christian *jihād*, or religiously justified war, deserve attention. The fact that this insight is absent in the majority of our sources, does not invalidate the extant evidence.

---

34 Talmon-Heller, Daniella 2002, "Religion in the Public Sphere: Rulers, Scholars and Commoners in Syria under Zangid and Ayyubid Rule (1150-1260)", in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, eds., Albany, 49-63, at 59f., emphasis in the original.

35 Ephrat, Daphna 2000, *A Learned Society in a Period of Transition. The Sunni ʿUlama' of Eleventh-Century Baghdad*, Albany, 3.

36 Leder, Stefan 2005, „Damaskus: Entwicklung einer islamischen Metropole (12.-14. Jh.) und ihre Grundlagen", in: *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur*, Thomas Bauer and Ulrike Stehli-Werbeck, eds., Wiesbaden, 233-250.

37 Ephrat, Daphna and Mustafa Daud Kabha 2003, "Muslim Reactions to the Frankish Presence in Bilād al-Shām: Intensifying Religious Fidelity within the Masses", *Al-Masāq* 15,1, 47-58, at 56f.

38 Chevedden, Paul E. 2006, "The Islamic Interpretation of the Crusade: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades", *Der Islam* 83, 90-136.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

One may first note that crusade and *jihād* concepts, although developing independently, indeed show some affinity. Both are meant to overcome discord and internal strife; they sustain faith; they are defensive in nature; an obligation to all; the adversaries are enemies of faith; there is a common focus on Jerusalem (the extent of which can be discussed of course); engagement promises spiritual rewards; both seem to know martyrdom for the right cause; and *jihād* and crusades legitimate political rule.[39] It may thus not come as a surprise that the crusaders' activity could be deciphered by Muslims. However humble this may seem, when compared to knowledge about Muslims in Latin Europe at the beginning of the crusades and during the first campaigns, which remained stereotyped and errant, it remains a remarkable fact.[40]

The earliest document of a Muslim interpretation of the crusades is related to the Muslim concept of *jihād*. The treatise is by ʿAlī b. Ṭāhir al-Sulamī (431/1039-40 – 500/1106-07), known mainly for his expertise of Arabic grammar,[41] who read his treatise on *jihād* to audiences in mosques in Damascus and a neighbouring village during the years 1105 and 1106, as we know from notes on the margins of the manuscript.[42] Al-Sulamī's work is a direct reflection of the first crusade, as he reports, for instance, the words of an inhabitant of Antioch from the time of the siege of the city by the crusaders, explaining that *jihād*, from the position of Islamic law, contains the obligation to come to the help of those who are defenceless, such as the inhabitants of Antioch who cannot resist the enemy.[43]

Jihād was rather a slumbering tradition, dozing in the textbooks of Islamic Tradition than a vital religious ideal at the time of the crusaders' intrusion. Its revival was not a reflex, but a constructive reaction to a specific situation, which required the recognition of the crusaders' motivation and intentions. In the treatise, which explains the *jihād* obligation with the support of citations from the teachings of Islamic Tradition, al-Sulamī refers to the crusades as an endeavour of conquest and, most interestingly, as a Christian holy war inflicted upon Muslims by God because of their neglect of the religious duties.

> "So God dispersed their unity and incited their enemies to wrest from them their territories and to cure their heart of them. A group of them invaded the island of Sicily – while the Muslims were in discord, and in this manner they took possession of many territories in Muslim Spain. When reports were confirmed that the rulers of these countries were quarrelling with each other, and that the attention of their leaders was ab-

39 Christie, Niall and Deborah Gerish 2003, "Parallel Preachings: Urban II and al-Sulamī", *Al-Masāq*, 15,2, 139-148.

40 Jaspert, Nikolas 2007, "Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit", in: *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, Bernd Schneidmüller and Stefan Weinfurter, eds., Darmstadt, 307-340.

41 Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, vol. 21, Muḥammad al-Ḥujayrī, ed., Beirut 1408/1988, 154f.

42 Al-Sulamī, ʿAlī b. Ṭāhir, "Kitāb al-jihād", in: *Arbaʿatu kutubin fī l-jihād min ʿaṣr al-ḥurūb al-ṣalībiyya*, Suhayl Zakkār, ed., Damascus 2007, 41-182, at 169ff.

43 Ibid. 170.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> sorbed by disorder and trouble, they directed their resolve towards setting out, Jerusalem being their highest wish. They looked out to isolated principalities of Syria, to the discord which dominated the hearts of people, the divergence of opinions which were tied to hidden stratagems. So their appetite intensified and extended to what their ambitious imagination could reach, *and they did not cease to strive on their jihād against the Muslims*, while the latter were sluggish, allying against fighting the enemy and were proud of being in peaceful contact with them."[44]

The notion of a Christian *jihād* deserves attention. In a critical vein, we may assert that tangible historical proof for al-Sulamī's acquaintance with the ideological dimension of the crusade idea does not exist. Already the Byzantine emperor Nikephoros Phocas (963-969), in charge of the eastern frontier since 953, had tried to extend the concept of martyrdom to the soldier who lost his life in war against Islam, but his approach was opposed by the clergy.[45] Apparently there was no notion of a Byzantine *jihād* among the Muslims. Whether ideas propagated by Urban II in 1095 at Clermont might have spread to the east, can hardly be established; the transmission of his famous preaching is in itself problematic. It must also be taken into consideration that the encyclical of Pope Eugenius III which circulated widely in the Latin West half a century later, between 1146 and 1147, calling for the Second Crusade, was more elaborate with respect to objectives and spiritual rewards.[46] It would offer firm grounds for al-Sulamī's recognition of the *jihād*-scheme, but did not yet exist when he wrote his treatise.

However, Urban's call has to be situated in the context of a Christian reconquest, even if Jerusalem might not yet have been aimed at from the beginning, as has been recently argued.[47] Al-Sulamī's reference to this aspect is thus justified by the conceptual background of the crusades. There is also good reason to believe that al-Sulamī may have identified the first wave of the crusades as a Christian *jihād*: It is true: The devotional aspect of the Christian engagement, particularly the idea of pilgrimage promising redemption from sin, which was quite prominent at the time of the First Crusade, is not explicitly mentioned by him. But his use of the term *jihād* was surely not restricted to the military aspects of the Frankish enterprise. It implicitly recognizes the spiritual dimension of the crusade, of which he must have had an idea. It thus seems reasonable to argue that he must have learned about the religious enthusiasm of the Franks from oral sources, which were Frankish or reported about them from a close-by perspective.

---

44 Ibid. 45, translation by the author; cf. Christie 2006, 64.

45 Canard, Marius 1936, "La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", *Revue Africaine* 79,2, 605-623, at 617f.; repr. in: idem 1973, *Byzance et les musulmans du Proche Orient*, (Variorum Collected Studies Series 18), London, VIII.

46 Asbridge, Thomas 2010, *The Crusades*, London, 199-204.

47 Becker, Alfons 1964-1988, *Papst Urban II. (1088-1099)*, 2 vols., Stuttgart; Gresser, Georg 2005, "Die Kreuzzugsidee Papst Urbans II. im Spiegel der Synoden von Piacenza und Clermont", in: *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204*, Peter Bruns and Georg Gresser, eds., Paderborn, 133-154.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Al-Sulamī's insight was exceptional. The historian Ibn al-Qalānisī (d. 555/1160), a court official and eyewitness of the second crusade, notes for the year 490/1097 that news was beginning to arrive about the forthcoming arrival of a large number of Frankish troops who were believed to approach from the sea of Constantinople.[48] His report seems to indicate that information about an invasion of Frankish warriors spread quickly. As he correctly refers to their siege of Antioch in the same year, we may infer that his report is chronologically accurate and that news about the approach of Frankish troops preceded their actual appearance in Syria. This report of a contemporary perception of the arrival of the Franks is confirmed by the historian of Aleppo, al-ᶜAẓīmī (483/1090 – after 556/1161), who lived at about the same time as Ibn al-Qalānisī. He notes for the same year that Frankish ships appeared in the harbour of Constantinople.[49] Like Ibn al-Qalānisī, he also had a vague notion of the strained relationship between the Franks and the Byzantine emperor: "They promised the Byzantine king that they would pass on to him (*yusallimu*) the first fortress they would conquer, but they did not fulfil their promise".[50] They were clearly perceived as being a separate force and disloyal allies of the Byzantines. As for the reasons and intention of the crusades, he only notes that some years before the Muslim population of the coast prevented Frankish and Byzantine pilgrims from crossing to Jerusalem and that therefore the Franks prepared to invade the land.[51]

Neither he nor Ibn al-Qalānisī seem to have had any notion of a religious background of the Frankish endeavours in the Near East. If we take into account that also Usāma b. Munqidh (d. 584/1188), a man well acquainted with the crusaders as mentioned before, and not specially interested in the *jihād* concept, perceived the crusades as an invasion motivated by the expectation of worldly gains,[52] we suppose that only those authors who themselves disposed of expertise in Islamic law and tradition and were themselves interested in the legal and religious implications of *jihād* were inclined to understand the crusades in this religious and political context. Individual strategies of religious scholars seem to have mingled in the conception of *jihād* and in the perception of the particularities of the crusades compared to other intrusions.

This suggestion is confirmed by another voice giving an assessment of the crusades which is similar to al-Sulamī's vision. Ibn al-Athīr, whose treatise on the Atābak dynasty was mentioned before, was, besides being a historian, an expert of

48 Ibn al-Qalānisī, *Dhayl*, 218f.; cf. Christie 2006, 57.

49 Al-ᶜAẓīmī, Muḥammad b. ᶜAlī, *Ta'rīkh Ḥalab*, Ibrāhīm Zaᶜrūr, ed., Damascus 1984, 358.

50 Ibid. As a proof of their disloyality, Ibn al-Qalānisī, *Dhayl*, 218f., mentions that they did not hand over Nicaea – which in fact was not conquered by the Franks, but seized by the Byzantines.

51 Al-ᶜAẓīmī, *Ta'rīkh Ḥalab*, 356.

52 Ibn Munqidh, Usāma, *Lubāb al-ādāb*, Aḥmad Muḥammad Shākir, ed., repr., Beirut 1400/1980, 132; Cobb, Paul M. 2006, "Usāma Ibn Munqidh's 'Lubāb al-Ādāb' (The Kernels of Refinement): Autobiographical and Historical Excerpts", *al-Masāq* 18,1, 67-78.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Islamic tradition as his work on the companions of the prophet proves.[53] Writing roughly one hundred years after al-Sulamī, he offers an explanation – in fact more than one – of the political framework of the crusades. He sees them as a Christian *jihād* for the sake of Jerusalem, and, most interestingly, situates them in a wider movement of Christian conquest of Muslim territories in Sicily and Spain.[54] Ibn al-Athīr, who was personally present at Saladin's campaigns after his triumphant victory at Ḥiṭṭīn,[55] in fact seems to be inclined to see Muslim *jihād* as the adequate response to Christian *jihād*.

Not only does conflict not exclude, nor necessarily ban, cooperation; confrontation may also encourage, or instigate, processes of adopting concepts from the adversary side, where they fit into one's own framework. *Jihād* was such a concept. The Frankish presence was relevant as a tangible representation of hostility and danger to Islam, and also offered a model, parts of which could be used in order to construe the discourse of *jihād*. The revival of *jihād* discourse, and the wider context, Sunni resurgence, thus arose *with* the crusades. This notion includes that recognizable traits of the crusaders' endeavour served as a stimulation for the organization of defence and the struggle against them.

The image of Saladin's singularity resulted not only from his military success against the crusaders; a discourse was produced in his surroundings which presented him as the only ruler capable of fighting the Franks and saving the Muslim community. His enemies were depicted as being either inactive or collaborating with the enemy.[56] This spirit is also manifest in a monumental inscription highlighting his war against the "slaves of the cross".[57] The public image depicted the Frankish enemy as adhering to polytheistic beliefs, as being cruel and impure. This image was not the habitual Islamic perception of Christians, but a militant interpretation instigated by conflict. In this respect, the Frankish presence was an impulse triggering the reinforcement of adherence to Islam and its delineation towards others.

Not only were the crusades deciphered in a context of re-conquest and holy war by some contemporary observers; the Frankish attitudes of sacrifice and dedication, were, occasionally, presented as an incentive and model. Even if such state-

---

53 Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn, *Usd al-ghāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba*, M. Ibrāhīm al-Bannā et al., eds., 7 vols., Cairo 1390/1970-1393/1973.

54 Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn, *al-Kāmil fī l-taʾrīkh*, Carl Johann Tornberg, ed., 14 vols., Leiden 1851-76, vol. 10, 272-275.

55 Rosenthal, Franz 1971, "Ibn al-Athīr", in *Encyclopaedia of Islam*, new. ed., vol. 3, Leiden, 723ff.

56 Eddé, Anne-Marie 2008, *Saladin*, Paris, 201.

57 Ibid. 202; Wiet, Gaston 1922, "Les inscriptions de Saladin", in: *Syria. Revue d'Art Oriental et d'Archéologie* 3, 307-328, at 311: *Qāmiʿ ʿabadat al-ṣulbān*. The inscription dates from 1180, years before Saladin turned his armies against the Franks. His biographer, Ibn Shaddād (as note 65), used the same formula (49). Earlier we meet with the use of this term in historiography when the suppression of heresy is referred to.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ments remained relatively isolated and were situated in a context of propagandistic rhetoric, they testify to a recurrent reference to the Frankish endeavour which is based upon the recognition of similarities between Muslim and Christian conceptual frameworks.

The attitude of the Franks coming to the Near East for the sake of their religious community (*fī ṣawn millatihim*), for instance, appears in an invocation which is said to have been given by Saladin himself and which probably was written by his secretary and historiographer ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī (d. 1201).[58] The keenness of the Franks to sacrifice what they possess for God, their pride (*nakhwa*) in their religion, which stayed above, or at least controlled, political interests, is praised in many words.

> "But look at the Franks! […] There is no king in their lands and islands, no mighty or grand from their nobles, who would not compete with his neighbour in the arena of providing help, who would not try to outrival his peer with serious engagement and strive for the *jihād* (*ijtihād*). For the sake of their religious community they do not find it worth mentioning to spend their life and limb. They equipped the populace from their storehouses (*maddū ajnāsahum al-anjās*) with all sorts of arms, with all one needs for war. What they did and expended, they spent only assiduously for their Lord and out of pride for their creed. Not one of the Frankish (*al-franjiyya*) is seriously worried (*yastashʿiru*), that in the coastal area, when it was taken in possession (by their enemies) and the veil of their honour was lifted and torn, a certain place would be taken away from him and another would have the chance to take hold of it."[59]

Also Ibn al-Athīr speaks highly of the religious and psychological motivation (*al-bāʿith al-dīnī wa-l-nafsānī*) of the Franks leaving their homeland for the sake of participating in the crusades. He was impressed with what he heard when meeting with them.[60]

Jihād ideal exemplified

In general, and from its very outset, *jihād* combines outward activity with inner moralization,[61] and also al-Sulamī gives priority to the *jihād* against the lower self.[62] As a comprehensive concept, *jihād* also advocated principles of just rule as defined by Islam, and served to promote piety, such as obedience to religious rules and obligations, as well as modesty and restraint in lifestyle.[63] In this sense,

---

58 Abū Shāma, *Kitāb al-rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāḥiyya*, Ibrāhīm Zaybaq, ed., 5 vols., Beirut 1997, vol. 4, 101f.; al-Iṣfahānī, ʿImād al-Dīn, *al-Fatḥ al-qussī fī l-fatḥ al-qudsī*, Muḥammad Maḥmūd Ṣubḥ, ed., Cairo 1965, 316f.

59 Ibid., translation by the author.

60 Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, vol. 12, 33.

61 Chabbi 1995, 497.

62 Al-Sulamī, "Jihād", 55; cf. Sivan, Emmanuel 1966, "La genèse de la contre-croisade: Un traité damasquin du début du XII^{e} siècle", [= Translation of selected passages], *Journal Asiatique* 254, 197-224, at 219.

63 Al-Sulamī, "Jihād", 49, 67; Sivan 1966, 218.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jihād discourse not only legitimized the rulers' striving to gain control over their contenders' territories, and was not only an instrument of mobilization furthering the coalition between political power and religious authority; it also framed the idea of the community united under righteous rule.

This aspect is particularly prominent in the case of Saladin. In addition to the scholarly tradition of *jihād* which explains the parameters of God's punishment and compensation as well as the believers' obligation and acquiescence, a heroic image of Saladin was shaped depicting his efforts, convictions and afflictions and demonstrating his virtues and his strive for human values. There is no figure on the Near Eastern side of the Mediterranean more famous during this period than the champion of Ḥiṭṭīn and the re-conqueror of Jerusalem, Saladin, the founder of the Ayyubid rule as a system of confederates.

As Anne-Marie Eddé explained in her recent biography,[64] Frankish and modern Western authors contributed to giving shape to the legend of Saladin. The portrayal which supplied Saladin's Islamic image in the Ayyubid period in the Middle East in the most effective way is the work of Bahāʾ al-Dīn b. Shaddād (1145-1239), a scholar of religious law and prophetic tradition, and Saladin's military judge. He was the sultan's close companion for six years, even sharing his habitat from summer 1188 to the latter's death 1193. Ibn Shaddād's famous biography "The Sultanic rarities about the Yūsufite qualities" – Yūsuf being Saladin's first name – is a unique document which can also be read as a manual of good governance, as it explicates *jihād* comprehensively through the heroic figure of Saladin, who is depicted from a close up perspective.[65] Saladin's triumphant victory, crowned by the re-conquest of Jerusalem is recorded from the author's "reliable sources". The author is an eyewitness of Saladin's unsuccessful struggle for the defence of Akko in the face of the Third Crusade, which was lost in 1191. However, his book is not an eyewitness report. There is no stylistic difference between the narrative reproduced from his sources and his own account; the work forms an integrated whole. In addition, the author was not at all innocent in ideological matters. As he mentions in his work, he also wrote a book on the merits of *jihād*, which he dedicated and partly read to Saladin.[66] Saladin's dedication to the defence of Muslim territories, his courage and personal involvement are depicted with many details stressing his commitment. The work is coloured by the spirit of *jihād* as a concept representing

64 Eddé 2008; see also Möhring, Hannes 2005b, "'Saladin, der edle Heide' – Mythisierung und Realität", in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller, and Stefan Weinfurter, eds., Mannheim / Mainz, 160-175.

65 Ibn Shaddād, Bahāʾ al-Dīn, *Al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-yūsufiyya*, Aḥmad Ībish, ed., 2nd ed., Damascus 2003; Richards, Donald S., trans. 2007 [2002], *The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-yūsufiyya*, repr., Aldershot. For the beginning of the author's company with Saladin (Jumādā I 584/July 1188), see *Nawādir*, 166, 169.

66 Ibn Shaddād, Bahāʾ al-Dīn, "Kitāb faḍāʾil al-jihād", in: *Arbaʿatu kutubin fī l-jihād min ʿaṣr al-ḥurūb al-ṣalībiyya*, Suhayl Zakkār, ed., Damascus 2007, 183-273; cf. *Nawādir*, 168.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Islam as a political entity, a common destiny, and an ecumenical way of experience and articulation. This interesting piece of literature was written after the sultan's death when the author, who was only seven years younger than the sultan, but outlived him by more than four decades, was head of a famous *madrasa* in Aleppo and in the service of Ayyubid princes there, direct descendants of Saladin.[67] It is conceived as a glorious monument of an ideal ruler representing an exemplary dedication to *jihād* which had vanished in the time when the work was conceived.

The shape of *jihād* depicted by Ibn Shaddād in his presentation of a heroic fulfilment of the predicaments refers in accordance with Islamic tradition to a combination of militant defence of Islamic territories and the struggle for inner edification. Saladin gives many proofs of his patience in the face of fate, as e.g. the loss of relatives,[68] high-spirited engagement in military activity,[69] self-restraint,[70] exaggerated generosity[71] and nearly brotherly conviviality,[72] also demonstrated when sharing his daily meals.[73] His engagement, or the stress which he allows himself to be exposed to, is such, that eating and sleeping become impossible in situations of intense struggle with the enemy. Disabled by illness the sultan weeps because he must stay away from the battlefield.[74] The image conveyed comes close to a comprehensive Islamic ideal combining *jihād* as war in defence of Islam, with the virtues mentioned, as well as personal interests in and respect for scholarship,[75] and serious efforts in applying justice in his government.[76] Ibn Shaddād's relationship with Saladin is referred to by the key term "service", or governmental service (*khidma, khidma sulṭāniyya*).[77] Although the author was particularly close to Saladin and indeed proud of the fact that he received the favour of his attention, his decision to serve him was made on the basis of his esteem for the sultan's rule, as he says.[78] The signification of "service" here surpasses the stance of a courtier acknowledging his duties, and designates a

---

67 The Jerusalem manuscript of the work was produced in 622/1225 (*Nawādir*, 42); Ibn Khallikān, disciple of Ibn Shaddād, wrote a detailed biography: *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, Iḥsān ʿAbbās, ed., 8 vols., Beirut 1968-72, vol. 7, 85-100.

68 Death of his nephew: *Nawādir*, 84; Richards 2007, 32.

69 *Nawādir*, 83; Richards 2007, 31f. For courage, see also *Nawādir*, 72f., Richards 2007, 26f.

70 Did not eat for several days during campaign: *Nawādir*, 195; Richards 2007, 99.

71 *Nawādir*, 70f.; Richards 2007, 25f.

72 With Ibn Shaddād, who used to assist the sultan daily in the first prayer of the day, he shared the discomfort of sleepless nights (*Nawādir*, 62; Richards 2007, 21).

73 On a daily basis, *Nawādir*, 85; Richards 2007, 33; or for particular occasions, like the celebration of a victory, *Nawādir*, 170; Richards 2007, 90.

74 He then behaves "like a mother bereaved of a child" (*al-wālida al-thaklā*):*Nawādir*, 195, 241, 290; Richards 2007, 99, 127, 162.

75 *Nawādir*, 57, 89f.; Richards 2007, 18, 35f. He also had *ḥadīth* read between the rows lined up for battle (*Nawādir*, 74; Richards 2007, 27).

76 *Nawādir*, 65; Richards 2007, 22f.

77 *Nawādir*, passim.

78 *Nawādir*, 169; Richards 2007, 81.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

concept according to which ruler and servant are united in their service of a higher cause.

Jihād thus became constitutive for the concept of good governance. As argued before, the Frankish presence and its perception by contemporary Muslims gave an impulse. The presence of the Franks and the Christians in Ibn Shaddād's portrayal is noteworthy for its integration into an ideal of humanity, which allows for respect, compassion and sympathy.[79]

Islamic territories

Unfortunately, this encounter between Franks and Muslims in the Near East led in the longer run to a retreat of the Islamic vision, a withdrawal to a self-centered perspective. During the immediately ensuing intensification of diplomatic contacts between Frederic II and Sultan al-Kāmil, Muslim perception of the emperor was dominated by authors unable to perceive al-Kāmil's politics in their proper context. The image of the emperor as a friend of Islam gradually emanated from the inner dynamics of explaining his stance from legendary traits surrounding the figure, and was not a response to the historical circumstance of his political role.[80]

Especially during the Third Crusade, when after the re-conquest of Jerusalem support for Saladin from among his allies was decreasing, his demand to unify against the enemy became more urgent. He had to convince his allies that war against the Franks was more than a good occasion to take rich booty, but that the conflict was significant for Islam, as one of his letters says.[81] In a speech, Ibn Shaddād reports, he employs two arguments. One consists in his reference to the superior engagement of the Franks, who can count on ongoing support from Europe brought over by ship. The second is the religious cause: "they are the enemy of God and our enemy, who intrudes our territories and treads on the land of Islam (*arḍ al-islām*)."[82]

This term draws attention to a more political vision of Islam to which the crusades gave rise. A wide-spread linguistic feature which seems to be typical of the period of the crusades consists in adding the attribute "Islamic" (*al-islāmī*) to military terms, such as, in Ibn Shaddād's book, the Islamic armies (*al-ʿasākir al-islāmiyya*),[83] the Islamic territories, the Islamic camp, or fortifications, or fleet.[84]

---

79 The famous story about his compassion with a kidnapped infant's mother: *Nawādir* 275f.; Richards 2007, 147f.; forgiveness of the enemy: *Nawādir*, 91; Richards 2007, 38.

80 Leder, Stefan 2008, "Der Kaiser als Freund der Muslime", in: *Friedrich II. (1194-1250). Welt und Kultur des Mittelmeerraums*, Mamoun Fansa and Karen Ermete, eds., Mainz, 83-91.

81 *Nawādir*, 253; Richards 2007, 134.

82 *Nawādir*, 205f.; Richards 2007, 105; translation by the author.

83 *Nawādir*, 241, 271.

84 Ibid. 207 et al. (*bilād*), 229 (tents: *khiyam*), 362 (*ḥuṣūn*), 217 et al. (*usṭūl*).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In contemporary writings we find these same expressions[85] and also others, such as the Islamic cavalry, strongholds,[86] the Islamic fleet or vessel.[87]

Naturally, neither fleets nor military encampments are Islamic; the most which can be said in this respect is that they serve Islam if we conceive of it as a political body. We meet such expressions first in contemporary writings from the 12th century onwards. The *reference* to Islam here denotes the political entity of the Muslims and perhaps not only the Muslims, but the Islamic lands in contrast to the Frankish dominions. This tendency to Islamify the territories dominated by Muslims can perhaps be seen as a form of cultural translation of the experience brought about by the Frankish presence in the Near East.

In addition to the prominence of the conceptual vision presented by Ibn Shaddād, his portrayal of Saladin is also interesting, if not unique, for its literary features. In comparison to earlier examples of political biography centered upon a princely ruler,[88] the *Nawādir* are characterized by the presence of an authorial voice. The author relates that he spent nights talking to the sultan in his tent when the latter felt grief and despair during military campaigns, shared meals and ritual prayers with the sultan alone, was consulted by him in juridical cases, and, during endless days of regular duty, was a witness of his way of dealing with people, military officers, relatives, petitioners, prisoners, Frankish princes, and so forth. The personal relationship with Saladin functions as a continuously reappearing narrative focus point creating an atmosphere of intimacy which the reader shares. The resulting personalization of the character, based upon the personalization of the narrator, has in fact no parallel in earlier texts. This focus is consistent with the message as Saladin's emotional and spiritual sides are exposed always in relation to the dedication to his cause and his honest and profound piety.

Impact of the Frankish presence

The socio-political dynamics, which gradually led to the enhancement of military organization and its role within state administration as well as to the increase of authority and influence of Sunni religious scholars, were at the beginning related to the Frankish presence, and to the *jihād* discourse which was established in reaction to it. The Frankish presence served as a stimulus for the formation of an antibody and as an incitement on the basis of the Muslim perception of a competing positive model giving evidence of the identity of political and religious aspirations.

---

85 Ibn al-Qalānisī, *Dhayl*, 299 (*al-ʿasākir al-islāmiyya*); the expressions used by Ibn Shaddād can also be found in Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, and Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab min taʾrīkh Ḥalab*, Sāmī al-Dahhān, ed., 3 vols., Damascus 1951-68, for instance.

86 Abu Shāma, *Rawḍatayn*, vol. 2, 267: *al-khayl al-islāmiyya*; vol. 1, 385: *al-maʿāqil al-islāmiyya*.

87 Ibn al-Athīr, *Kāmil*, vol. 12, 47: *al-usṭūl al-islāmī*; Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat*, vol. 3, 118: *al-markab al-islāmī*.

88 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭulūn*, Muḥammad Kurd ʿAlī, ed., 2nd ed., Damascus 1959.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bibliography

Abū Shāma, *Kitāb al-rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāḥiyya*, Ibrāhīm Zaybaq, ed., 5 vols., Beirut 1997.

Asbridge, Thomas 2010, *The Crusades, The War for the Holy Land*, London.

al-ʿAẓīmī, Muḥammad b. ʿAlī, *Taʾrīkh Ḥalab*, Ibrāhīm Zaʿrūr, ed., Damascus 1984.

al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭulūn*, Muḥammad Kurd ʿAlī, ed., 2nd ed., Damascus 1959.

Becker, Alfons 1964-1988, *Papst Urban II. (1088-1099)*, 2 vols., Stuttgart.

von Berchem, Max 1925, *Matériaux pour un Corpus Inscriptiorum Arabicum*, part 2: *Syrie du Sud*, vol. 10: *Jerusalem 'Ḥaram'*, Cairo.

Bosworth, C. E. 1991, art. "Mazyad", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 6, Leiden, 965-966.

Canard, Marius 1936, "La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", *Revue Africaine* 79,2, 605-623; repr. in: Marius Canard 1973, *Byzance et les musulmans du Proche Orient*, (Variorum Collected Studies Series 18), London, VIII.

Chabbi, Jacqueline 1995, art. "Ribāṭ", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 8, Leiden, 493-506.

Chevedden, Paul E. 2006, "The Islamic Interpretation of the Crusade: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades", *Der Islam* 83, 90-136.

Christie, Niall 2006, "Religious Campaign or War of Conquest? Muslim Views of the Motives of the First Crusade", in: *Noble Ideals and Bloody Realities. Warfare in the Middle Ages*, Niall Christie and Maya Yazigi, eds., Leiden, 57-72.

Christie, Niall and Deborah Gerish 2003, "Parallel Preachings: Urban II and al-Sulamī", *Al-Masāq*, 15,2, 139-148.

Cobb, Paul M. 2007, "Infidel Dogs: Hunting Crusaders with Usama ibn Munqidh", *Crusades* 6, 57-68.

Cobb, Paul M. 2006, "Usāma Ibn Munqidh's 'Lubāb al-Ādāb' (The Kernels of Refinement): Autobiographical and Historical Excerpts", *al-Masāq* 18,1, 67-78.

Dajani-Shakeel, Hadia 1993, "Diplomatic Relations Between Muslim and Frankish Rulers 1097-1153 A.D.", in: *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, Maya Shatzmiller, ed., Leiden / New York / Köln, 190-215.

Drory, Joseph 2001, "Early Muslim reflections on the Crusaders", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25, 92-101.

Eddé, Anne-Marie 2001, "Francs et musulmans de Syrie au début du XIIe siècle d'après l'historien Ibn Abī Ṭayyi'", in: *Dei gesta per Francos. Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley Smith, eds., Aldershot, 159-169.

Eddé, Anne-Marie 2008, *Saladin*, Paris.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ephrat, Daphna 2000, *A Learned Society in a Period of Transition. The Sunni ʿUlamaʾ of Eleventh-Century Baghdad*, Albany.

Ephrat, Daphna and Mustafa Daud Kabha 2003, "Muslim Reactions to the Frankish Presence in Bilād al-Shām: Intensifying Religious Fidelity within the Masses", *Al-Masāq* 15,1, 47-58.

France, John 2001, "The Fall of Antioch during the First Crusade", in: *Dei gesta per Francos. Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley-Smith, eds., Aldershot, 13-20.

Gresser, Georg 2005, "Die Kreuzzugsidee Papst Urbans II. im Spiegel der Synoden von Piacenza und Clermont", in: *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204*, Peter Bruns and Georg Gresser, eds., Paderborn, 133-154.

Hillenbrand, Carole 1999, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh.

Housley, Norman 2002, *The crusaders*, German transl. (Thomas Bertram) 2004, *Die Kreuzritter*, Darmstadt.

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn, *al-Kāmil fi l-taʾrīkh*, Carl Johann Tornberg, ed., 14 vols., Leiden 1851-76.

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn, *Usd al-ghāba fi maʿrifat al-ṣaḥāba*, M. Ibrāhīm al-Bannā et al., eds., 7 vols., Cairo 1390/1970-1393/1973.

Ibn al-ʿAdīm, Kamāl al-Dīn ʿUmar, *Zubdat al-ḥalab min taʾrīkh Ḥalab*, Sāmī al-Dahhān, ed., 3 vols., Damascus 1951-68.

Ibn al-ʿAdīm, Kamāl al-Dīn ʿUmar, *Bughyat al-ṭalab fi taʾrīkh Ḥalab*, Suhayl Zakkār, ed., 12 vols., Damascus 1406/1988.

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn, *al-Taʾrīkh al-bāhir fi l-dawla al-atābikiyya*, ʿAbd al-Qādir Aḥmad Ṭulaymāt, ed., Cairo 1963.

Ibn al-Jawzī, Sibṭ, *Mirʾāt al-zamān fi tārīkh al-aʿyān*, vol. 8,1-2, Hyderabad 1370/1951-52.

Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿibar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-khabar*, vol. 2, 9, Yaḥyā Muṣtafā Kāmil and Aḥmad ʿAbd al-Sattār ʿAbd al-Ḥalīm, eds., Tunis 2008.

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, Iḥsān ʿAbbās, ed., 8 vols., Beirut [1968-72].

Ibn al-Khayyāṭ, *Dīwān Ibn al-Khayyāṭ, riwāyat al-Qaysarānī*, Khalīl Mardum Bek, ed., Damascus 1377/1958.

Ibn Munqidh, Usāma, *Lubāb al-ādāb*, Aḥmad Muḥammad Shākir, ed., repr., Beirut 1400/1980.

Ibn al-Qalānisī, *Dhayl taʾrīkh Dimashq*, H. F. Amedroz, ed., Leiden / Beirut 1908.

Ibn Shaddād, Bahāʾ al-Dīn, *al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-yūsufiyya*, Aḥmad Ībish, ed., 2nd ed., Damascus 2003.

Ibn Shaddād, Bahāʾ al-Dīn, "Kitāb faḍāʾil al-jihād", in: *Arbaʿatu kutubin fi l-jihād min ʿaṣr al-ḥurūb al-ṣalībiyya*, Suhayl Zakkār, ed., Damascus 2007, 183-273.

Ibn Ṭulūn, Shams al-Dīn Muḥammad, *Quḍāt Dimashq. Al-thaghr al-bassām fi dhikr man wulliya qaḍāʾ al-Shām*, Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid, ed., Damascus 1956.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ibrāhīm, Maḥmūd 1391/1971, *Ṣadā al-ghazw al-ṣalībī fī shiʿr Ibn al-Qaysarānī*, Damascus / Amman.

al-Iṣfahānī, ʿImād al-Dīn, *Kharīdat al-qaṣr wa-l-jarīdat al-ʿaṣr*, Shukrī Fayṣal, ed., Damascus 1955.

al-Iṣfahānī, ʿImād al-Dīn, *al-Fatḥ al-qussī fī l-fatḥ al-qudsī*, Muḥammad Maḥmūd Ṣubḥ, ed., Cairo 1965.

Jaspert, Nikolas 2007, "Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit", in: *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, Bernd Schneidmüller and Stefan Weinfurter, eds., Darmstadt, 307-340.

Köhler, Michael A. 1991, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert*, Berlin / New York.

Leder, Stefan 2005, "Damaskus: Entwicklung einer islamischen Metropole (12.-14. Jh.) und ihre Grundlagen", in: *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur*, Thomas Bauer and Ulrike Stehli-Werbeck, eds., Wiesbaden, 233-250.

Leder, Stefan 2008, "Der Kaiser als Freund der Muslime", in: *Friedrich II. (1194-1250). Welt und Kultur des Mittelmeerraums*, Mamoum Fansa and Karen Ermete, eds., Mainz, 83-91.

Lev, Yaacov 2008, "The 'jihād' of sultan Nūr al-Dīn of Syria (1146-1174): history and discourse", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35, 227-284.

Lev, Yaacov 2009, "From revolutionary violence to state violence; the Fāṭimids (297-567/909-1171)", in: *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th -19th Centuries CE*, Christian Lange and Maribel Fierro, eds., Edinburgh, 67-86.

Möhring, Hannes 2005a, *Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138-1193*, München.

Möhring, Hannes 2005b, "'Saladin, der edle Heide' – Mythisierung und Realität", in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller, and Stefan Weinfurter, eds., Mannheim / Mainz, 160-175.

Mottahedeh, Roy Parviz and Ridwan al-Sayyid 2001, "The Idea of the Jihād in Islam before the Crusades", in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Laiou and Roy Parviz Mottahedeh, eds., Washington D.C., 23-29.

Mouton, Jean-Michel 2001, "Saladin et les Bédouins du Sinaï", in: *Le Sinaï de la conquête arabe à nos jours*, Jean-Michel Mouton, ed., Cairo, 197-206.

Richards, Donald S., trans. 2007 [2002], *The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-yūsufiyya*, repr., Aldershot.

Rosenthal, Franz 1971, art. "Ibn al-Athīr", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 3, Leiden, 723-725.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, vol. 21, Muḥammad al-Ḥujayrī, ed., Beirut 1408/1988; vol. 29, Māhir Jarrār, ed., Beirut 1418/1997.

Sivan, Emmanuel 1966, "La genèse de la contre-croisade: Un traité damasquin du début du XII[e] siècle", [= Translation of selected passages], *Journal Asiatique* 254, 197-224.

Sivan, Emmanuel 1968, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans les Réactions Musulmanes aux Croisades*, Paris.

al-Sulamī, ʿAlī b. Ṭāhir, "Kitāb al-jihād", in: *Arbaʿatu kutubin fī l-jihād min ʿaṣr al-ḥurūb al-ṣalībiyya*, Suhayl Zakkār, ed., Damascus 2007, 41-182.

Talmon-Heller, Daniella 2002, "Religion in the Public Sphere: Rulers, Scholars and Commoners in Syria under Zangid and Ayyubid Rule (1150-1260)", in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, eds., Albany, 49-63.

Tyerman, Christopher 2006, *A New History of the Crusades*. London.

Wiet, Gaston 1922, "Les inscriptions de Saladin", *Syria: Revue d'Art Oriental et d'Archéologie* 3, 307-328.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jihād in the Medieval Mediterranean Sea: Naval War and Religious Endowment under the Mamluks

Yehoshua Frenkel

Abū l-Fidā al-Ḥamawī (672/1273-732/1331) witnessed the final stage of the Islamic conquest of the Frankish territories along the Syrian coasts. The well-known Syrian prince and warrior participated in violent events, and was a witness to the capture of Acre (690/1291) by the Mamluk armies.[1] In his "Concise History of Humanity" he incorporated the following synopsis:

> "By these conquests (*futūḥāt*) all the [Syrian] coastlands (*al-bilād al-sāḥiliyya*) were brought back to Islam – an event too great to be hoped for or wished. Syria and the coastlands were purged of the Franks after they had been on the brink of taking Egypt and taking possession of Damascus and other places in Syria".[2]

The control of the former Frankish strongholds along the Syrian seashore served as a source of prestige. Al-Malik al-Ashraf Khalīl Ṣalāḥ al-Dīn b. Qalāwūn (689/1290-693/1293), the sultan who commanded the Mamluk armies in the last phase of the fighting against the Crusaders, boasted himself to be the vanquisher of the Frankish enemy. He designated himself as: "the destroyer (*hādim*) of Acre and the coastal provinces (*al-bilād al-sāḥiliyya*)".[3]

Long decades after the conquest of Acre, when the victory was a remote event, Mamluk sultans still plumed themselves with their predecessors' accomplishments. They posted monumental inscriptions that reflect the importance assigned by them to this achievement. A round Mamluk medallion bears the inscription: "Glory to our master, the sultan al-Malik al-Nāṣir, the possessor of the Egyptian territories, the Syrian provinces and the littoral fortresses".[4]

Yet, the Mamluk victories in the battlefields and the withdrawal of the Latin Kingdom from Palestine did not end the violent conflicts between the sultans of Egypt and Syria and the naval forces of several European nations. The ongoing ex-

---

1 Little, Donald P. 1986, "The Fall of ʿAkkā in 690/1291: The Muslim Version", in: *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Moshe Sharon, ed., Jerusalem, 159-181.

2 Abū l-Fidāʾ, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl (672/1273-732/1331), *Al-mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*, Cairo 1325/1907, vol. 4, 25 (690/1290); Holt, Peter Malcolm, trans. 1983, *The Memoirs of a Syrian Prince: Abu'l-Fidā', sultan of Ḥamāh (672-732/1273-1331)*, Wiesbaden, 17.

3 *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe (RCEA)*, Étienne Combe, Jean Sauvaget, and Gaston Wiet, eds., vol. 12-17, Cairo 1943-82, 13, 107 (4957, 691/1292 Aleppo); 14, 88 (5339, 714/1315 Gaza, Sanjar b. al-Jāwalī); Hillenbrand, Carole 1999, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh, 231.

4 *RCEA* 15, 165 (5860, 741/1340-41 Egypt).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

changes of blows impelled the Mamluks to develop a maritime strategy that gave priority to defensive measures. Naval operations against the enemies' coasts and fleets were random and sporadic.[5] Security considerations along Syria's coasts undoubtedly had some bearing also on the history of villages and towns in these districts.[6]

Endeavoring to ponder the links between finance, war and ideology in Bilād al-Shām in the years of the Mamluk sultanate (1250-1517), the present chapter will concentrate on three related issues: the conspicuousness of *jihād*, the part played by pious endowments (*waqf*) in funding war and defense, and the role of Islamic relief institutions in ransoming Muslim prisoners.

Mamluk Administration of the Syrian Coastline

The re-conquest of the Crusaders' territories shaped the administrative institutions in the Syrian provinces of the Mamluk sultanate.[7] To control the territories taken from the Franks, an exclusive office was set up, that of "the viceroy of the conquered lands and the coastal districts".[8] It seems most likely that the Mamluk governor (*nā'ib*) of the coastal regions was stationed in Ḥiṣn al-Akrād (Crac des Chevaliers), at least in the decades immediately following the conquest (in 669/1271). After the capture of Tripoli (Ṭarābulus in 688/1289) his seat was moved to this city.[9] Monumental inscriptions from the early Mamluk sultanate illuminate the prestige attributed to this office.

An inscription proclaims that a mosque in Akkār was renovated by "the general governor of the noble provinces that recently were seized [from the Franks] (*kāfil al-mamālik al-sharīfa bi-l-futūḥāt al-saʿīda*)".[10] Another inscription from Lebanon reads: "Glory to our master, the august sultan who raised the word of belief and subjected the worshipers of the cross, the conqueror of the littoral strongholds (*fātiḥ al-thughūr al-sāḥiliyya*)".[11]

---

5 Fuess, Albrecht 2001a, *Verbranntes Ufer: Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250-1517)*, Leiden / Boston / Köln; idem 2001b, "Rotting Ships and Razed Harbors: The Naval Policy of the Mamluks", *Mamlūk Studies Review* 5, 45-71; Terdiman, Moshe 2007, *The Mamluk maritime policy in the eastern Mediterranean and in the Red Sea*, unpubl. Ph.D. dissertation, University of Haifa.

6 Hillenbrand 1999, 244ff., 570.

7 Gaudefroy-Demombynes, M. 1923, *La Syrie à l'Époque des Mamelouks d'après des Auteurs Arabes: description géographique, économique et administrative*, Paris.

8 Frenkel, Yehoshua 1997, "The impact of the Crusades on the rural society and religious endowments: The case of Medieval Syria", in: *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7-15th centuries*, Yaacov Lev, ed., Leiden, 242; Tsugitaka, Sato 1997, *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqta's and Fallahun*, Leiden 1997, 80.

9 Guo, Li 1998, *Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yūnīnī's Dhayl Mir'āt al-zamān*, 2 vols., Leiden, vol. 2, 129, 199.

10 *RCEA* 13, 58f. (4886, 686/1287 Akkār).

11 *RCEA* 13, 100 (4947, 690/1291 Baalbek).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In the great mosque of Tripoli a wooden plank states that its construction was supervised by Aybak the treasurer of al-Ashraf Khalīl b. Qalāwūn, who served as the lieutenant general of the newly conquered districts.[12] Another inscription refers to "the lieutenant general of the magnificent sultanate in the maritime and mountainous provinces".[13] An inscription in Cairo mentions the "master of the littoral citadels".[14]

The elevated titles of the Mamluk governors curtain the grim reality in the coastal districts. Following the victory in Ḥiṭṭīn almost the entire Latin Kingdom of Jerusalem had fallen into the hands of Saladin. The Franks hung on grimly in three coastal towns: Antioch, Tripoli and Tyre. This enabled the landing of the Third Crusade (1191). Richard Coeur de Lion advanced, threatening to regain Jerusalem. The lesson that the Muslim leadership in Syria and Egypt gleaned from the successful progress of the Frankish forces was that the demolition of ports and the knocking down of fortifications are the best defensive tools.[15]

The Mamluk sultans analyzed the history of the Third Crusade and the events of St. Louis' invasion of the Nile delta (1250) and concluded that they would follow the Ayyubid policy of demolition,[16] although not of total flattening, of Syria's coastal cities and fortifications.[17] It is evident that the measures they carried out did not result in a complete desolation of the Syrian coast.[18] Hand in hand with the administrative measures, Mamluk sultans invested in the defenses of the coastline. In strategic locations overlooking the Mediterranean waters,

---

12 *RCEA* 13, 122 (4975, 693/1294 Tripoli, grand mosque); cf. 13, 186 (5065, 698/1298 Tripoli, tomb lapidary of Aybak); 13, 249 (5170 Jabala, mausoleum of Ibrāhīm b. Adham; 16, 105 (6157, 751/1350 Jabala, mausoleum of Ibrāhīm b. Adham).

13 *RCEA* 16, 104 (6155, 750/1350 Jerusalem, al-Aqṣā Mosque).

14 *RCEA* 17, 126 (770 005, 770/1368 Cairo).

15 Richards, Donald S., trans. 2007, *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fī 'l-ta'rīkh*, part 2: *The years 541-589/1146-1193: The Age of Nur al-Din and Saladin*, Aldershot, 391f.; Anonymous 2006, "The History of Jerusalem and Hebron", in: *Abʿād fī adab faḍā'il al-arḍ al-muqaddasa*, Ghālib Ibrāhīm ʿAnābisa, ed., Beit Berl, 171f.

16 Ayalon, David 1967, "The Mamluks and Naval Power: A Phase of the Struggle between Islam and Christian Europe", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 1,8, 1-12; idem 1968, "The Muslim City and the Mamluk Military Aristocracy", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2,14, 311-329.

17 When later Syrian generations looked for explanations for the ruins along the shorelines, the common answer was that the demolition resulted from a strategic decision taken by sultan Saladin. This popular vision can even be seen in an Ottoman period epistle on the merits of Jerusalem and Hebron, ʿAnābisa, Ghālib Ibrāhīm 2006, *Abʿād fī adab faḍā'il al-arḍ al-muqaddasa: Dirāsa fī baʿd al-maṣādir mundhu nihāyat al-fatra al-mamlūkiyya wa-ḥattā l-fatra al-ʿuthmāniyya, ḥawla marākiz dīniyya muntakhaba fī l-Shām*, Beit Berl, 171-175.

18 *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae (CIAP)*, Sharon Moshe, ed., vol. 1-4, addendum, Leiden 1997-2009, 1, 33 (840/1436-37 Acre, an inscription by Barsbāy). Cf. the poetic description by a certain Muḥyī al-Dīn who visited Caesarea in Palestine in 640 a.h., al-Khalīlī, Shams al-Dīn Muḥammad, *Tārīkh al-Quds wa-l-Khalīl*, Nūfān Rajā al-Ḥammūd Sawāʾiyya and Muḥammad ʿAdnān Bakhīt, eds., London 2004, 162.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

towns were pontificated by sultans and *amīr*s,[19] who also built settlements[20] and shrines.[21] Some of these projects were financed not only by the state's budget (*bayt al-māl*), but also by religious endowments.[22]

The Mamluk sultan as a super-warrior

The Mamluk sultans who invested in coastline fortifications used the walls and gates of these constructions to project the image of the protectors of the believers. In order to achieve this, the inscribers employed early Islamic vocabulary as well as new titles. The association of *thaghr* and *ribāṭ* with coastal fortification and maritime operations is familiar to students of early Islamic Mediterranean history: the Umayyad and ʿAbbasid caliphs enhanced their political position by accomplishing the construction of naval fleets and guarding forts.[23] This policy was also executed by the Ayyubid and Mamluk sultans and governors, who faced the dangers of Frankish naval raids.[24]

The Ayyubid sultans employed in their insignia titles that projected images of warriors for the cause of Islam. Among other titles they used the designation *murābiṭ*. An inscription on a brass vase produced for the royal buttery (*sharābkhāna*) of al-Malik al-Ẓāhir Yūsuf reads: "glory to our sultan, the august king, the victorious, the savant, the just, the assistant of Allah, the triumphant (*muẓaffir*), the conqueror (*manṣūr*), the defender (*mujāhid*) of faith (i.e. of Islam),[25] the combatant at the frontier (*murābiṭ*), the reformer of earthly and religious conducts, the pillar of Islam and of the Muslims".[26]

---

19 Salam-Liebich, Hayat 1983, *The Architecture of the Mamluk City of Tripoli*, Harvard (Mass).

20 *CIAP* 1, 185 (700/1300 Majd al-ʿAsqalan).

21 Taragan, Hana 2004, "The Tomb of Sayyidnā ʿAlī in Arsūf: the Story of a Holy Place", *Journal of the Royal Asiatic Society* series 3,14,2, 83-102.

22 Kofler, Hans, ed. 1934, "Handbuch des islamischen Staats- und Verwaltungsrechtes von Badr-ad-Dīn ibn Ǧamāʿah", *Islamica* 6, 349-414, at 363.

23 Elad, Amikam 1982, "The Coastal Cities of Palestine During the Early Middle Ages", *The Jerusalem Cathedra* 2, 146-167; Khalilieh, Hassan Salih 1999, "The Ribât System and Its Role in Coastal Navigation", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42,2, 212-225.

24 The use of pre-Crusade sources by Mamluk authors ensured the continuation of this historical narrative. Thus the Mamluk historian Ibn Shaddād for example often uses the chronicles of al-Balādhurī, al-Ṭarsūsī and other writings for the Abbasid period to reconstruct his version of the history of the Syrian territories.

25 Tapestry with gold threads, "[Glory to our master] the sultan the great al-Malik al-Ashraf Ṣālāḥ […] defender of the community", Museum of Islamic Art, Cairo, no. 15626, in: Mackie, Louise W. 1984, "Toward an Understanding of Mamluk Silks: National and International Considerations", *Muqarnas* 2: *The Art of the Mamluks*, 127-146, at 132.

26 *RCEA* 12, 49f. (4468, 4469, 658/1260 Syria); cf. 89f. (4532, 662/1264 inscription of al-Malik al-Mughīth).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The Mamluk sultans continued the Ayyubid policy, and toiled hard to project the image of fighters (*mujāhid*) for the cause of Islam.[27] They maintained that conducting *jihād*; i.e. military operations against the Franks, was their fundamental mission.[28] This is well visible in their honorific titles. An inscription provided at the occasion of the reconstruction of the citadel in Damascus opens with the declaration: "our master al-Malik al-Ẓāhir [i.e. Baybars] ordered the renovation of this site and its reconstruction". The next sentences carry the sultan's additional titles: "the warden of the marches (*muthāghir*) and the vanquisher (*ghāzī*)".[29]

The Mamluk sultans used, since the days of Baybars, an array of royal titles that indicated their self-proclaimed image as victorious warriors (*al-manṣūr*).[30] The sultans proclaimed themselves as the suppressors of the infidels (*qāmiᶜ al-kafara*)[31] and of the polytheists (*mushrikīn*),[32] and boasted themselves as: "the king who fought to replace the Evangel with the Qurʾān".[33] An inscription placed by Baybars on the walls of the White Mosque in Ramla announces: "he had advanced leading his army from Egypt with the intention to declare a *jihād*, aiming to attack the polytheists and the wrong doers (*ahl al-ᶜinād*). He besieged the port town of Jaffa (666/1268) and conquered it."[34]

The minaret of the White Mosque in Ramla carries an additional plaque (718/1318). It praises the sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammad: "the defender of faith (i.e. Islam; *mujāhid*), the combatant at the frontier (*murābiṭ*) and the warden of the marches (*muthāghir*), the eradicator of the infidels and of the polytheists (*qātil al-kafara wa-l-mushrikīn*)".[35] The Mamluk elite also aspired to radiate the message that they were the commanders of maritime operations. Sultanic em-

---

27 By executing this policy they cultivated popular support as can be deduced from the verses by Sharaf al-Dīn al-Būṣīrī (d. ca. 696/1294), who saw in a dream that Acre would be conquered, Ibn Iyās, Muḥammad b. Aḥmad (852/1448-930/1524), *Badāʾiᶜ al-zuhūr fī waqāʾiᶜ al-duhūr [Die Chronik des Ibn Ijas]*, Muḥammad Muṣṭafā, ed., vol. 1,1, Wiesbaden 1975, 369.

28 This hypothesis can be deduced from inscriptions on metal works and walls, Mayer, L. A. 1933, *Saracenic Heraldry: A Survey*, Oxford, 48, 49, 66, 85.

29 *RCEA* 12, 57f. (4476, 4477 Damascus, Citadel); 14, 42 (5264, 710/1310-11 Egypt, al-sulṭān al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn, "the killer of the infidels").

30 Aigle, Denise 2003, "Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Šām. Une expression de la légitimité du pouvoir", *Studia Islamica* 97, 57-85, at 62f., 81; Compare with *RCEA* 12, 65 (4488 an inscription from Dibsho, Syria).

31 *RCEA* 13, 234 (5147, 702/1302 Hebron); Shawkat, Shibli 1984, *Mamluk Inscriptions from Hebron*, Hebrew University MA thesis, Jerusalem, 49.

32 *RCEA* 12, 50 (4469, 658/1260 Syria), 105 (4557 Homs, tomb of Khālid b. al-Walīd).

33 *RCEA* 12, 125f. (4589, 666/1268 Ṣafad, Baybars).

34 *RCEA* 12, 124 (4588, 666/1268 Ramla).

35 *RCEA* 14, 128f. (5401 Homs, tomb of Khālid b. al-Walīd); cf. 144f. (5423, 720/1320 a lapidary inscription from Granada), 14, 242f. (5558, 728/1328, Egypt, a round bronze table), 15, 143 (5832 Egypt), 149 (5839), 161 (5855), 228 (5960); Reinfandt, Lucian 2003, *Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts: nach den Urkunden der Stifter al-Ašraf Īnāl und al-Muʾayyad Aḥmad Ibn Īnāl*, Berlin,137 (l. 5), 155 (l. 4).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blems, inscriptions[36] and official documents[37] contain the royal title "the king of the two seas" (*malik al-baḥrayn*). In addition to these titles, Mamluk sultans presented themselves also as the "contemporary Alexander".[38]

The Faḍāʾil al-Jihād *and* Faḍāʾil al-Shām *genres*

The ongoing struggle between the Islamic armies and the Franks certainly affected various aspects of Mamluk society, including the political discourse among the governing echelons of the sultanate. Army officers, state officials, religious scholars and even private civilians participated in the *jihād*.[39] Soldiers boasted their ego by partaking in fighting. Civilians donated property and cash money to finance the war against the Franks and contributed to the *jihād* literature.

The Mamluk rulers' official *jihād* policy was supported by the Islamic religious establishment. The continuing Frankish pressure on the Syrian and Egyptian shores persuaded scholars and jurists to compile *ḥadīth* collections that were designed as a tool to encourage the Muslim warriors.[40] They highlighted the religious values of fighting in the cause of Allah and even extolled being killed during this mission. By accumulating early Islamic traditions on fighting in the cause of Allah and on the virtue of sticking to locations that were threatened by the enemies of the faith, Mamluk authors aimed to strengthen the spirits of their fellow Muslim civilians and soldiers.[41] Due to these efforts two well-developed

---

36 Mayer 1933, 107; *RCEA* 12, 104ff. (4556, 4557, 664/1266 Homs, Baybars, mausoleum of Sayf al- Islām Khālid b. al-Walīd), 128ff. (4593, 666/1257 Homs, Baybars, mausoleum of Khālid b. al-Walīd), 141ff. (4612, 668/1270 Nabī Mūsā, Baybars); 13, 9f. (4815, 681/1282 Baalbek, Qalaʾūn), 15ff. (4823, 4824, 682/1283 Baalbek, Qalaʾūn), 105f. (4956, 691/1292 Homs, Qalaʾūn); 15, 218 (5945, 742/1342 Egypt, al-Manṣūr al-Muẓaffar), 250 (5995, 746/1345 Egypt, Sulṭān al-baḥrayn Ismāʾīl).

37 Reinfandt 2003, 152 (863/1458 *waqfiyya*).

38 Cf. Aigle 2003, 73-77.

39 Ibn Yaḥyā, Ṣāliḥ, *Tārīkh Bayrūt wa-huwa akhbār al-salaf min dhurriyyāt Buḥtur b. ʿAlī amīr al-gharb bi-Bayrūt*, Kamāl Ṣalībi and Francis Hours, eds., Beirut 1969; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad (773/1372-852/1449), *Inbāʾ al-ghumr bi-abnāʾ al-ʿumr*, Ḥasan Ḥabashī, ed., Cairo, 1419/1998, vol. 4, 209-216, 226; Moukarzel, Pierre 2007, "Les expéditions militaires contre Chypre (1424-1426) d'après Ṣāliḥ b. Yaḥyā: Quelques remarques sur la marine mamelouke", *al-Masāq* 19,2, 177-198; Bosworth, Clifford Edmund 1996, "Arab Attacks on Rhodes in the Pre-Ottoman Period", *Journal of the Royal Asiatic Society* 6,2, 157-164, at 163.

40 Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad (661/1263-728/1328), *Qāʿida fī l-ingḥimās fī l-ʿadw wa-hal yubāḥ*, Abū Muḥammad Ashraf b. ʿAbd al-Maqṣūd, ed., Riyad 2002, 65 quotes the saying: "either victory and triumph or martyrdom and paradise" (*immā al-naṣr wa-l-ẓafar wa-immā al-shahāda wa-l-janna*).

41 Al-Sulamī, al-ʿIzz b. ʿAbd al-Salām (578/1182-660/1262), *Targhīb ahl al-Islām fī suknā al-Shām*, Iyād Khalīd al-Ṭabbāʿ, ed., Damascus / Beirut 1413/1992; Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Masʾala fī l-murābata bi-l-thughūr afḍal am al-mujāwara bi-Makka*, Abū Muḥammad Ashraf b. ʿAbd al-Maqṣūd, ed., Riyad 2002, 54 argues that *jihād* is a collective action (*farḍ ʿalā l-kifāya*) and not an individual duty. Yet, in line with his philosophy, serv-

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

literary genres proliferated in the Mamluk realm: the virtues of *jihād* (*faḍā'il al-jihād*) and the merits of Syria (*faḍā'il al-shām*).[42]

A case in point is a short booklet by the well-known jurist Ibn Jamāʿa al-Ḥamawī. His exposition includes thirty concise chapters. Two of them, the one on the involvement of women in *jihād* and the other on seafaring for the cause of God, have a common subject matter. Both highlight the role of naval operations and fighting. The author narrates the renowned story of Umm Ḥaram, who is said to have participated in the Umayyad landing on the shores of Cyprus, where her tomb can be seen to this very day.[43] He depicts her as the model of a fighting woman.[44]

Another example of this literary genre is a thin epistle by the famous Damascene jurist and historian Ibn Kathīr (701/1301-774/1373).[45] He dedicated his tractate to Sayf al-Dīn Manjak al-Yūsufī (d. 776/1375),[46] who among his various positions served as the armor-bearer (*silāḥdar*) and the governor (*kafīl*) of Damascus.[47] The author presents the current conditions along the sultanate's shorelines. He outlines destructive events that have befallen the Muslims. Among them the Christian raid on Alexandria (767/1366) and its pillage, the killing and enslaving of

---

ing on the front lines is considered to be more meritorious than dwelling in the Arabian holy cities, ibid. 17.

42 The composition of tracts about the merits of *jihād* and Syria certainly can be traced in the pre-Crusades era, al-Ṭarsūsī, ʿUthmān b. ʿAbd Allāh (d.1011/1602-3), "Siyar al-thughūr", in: *Shadharāt min kutub mafqūda fī l-tārīkh*, Iḥsān ʿAbbās, ed., Beirut 1988, 437-459; idem, *Baqāyā Kitāb Siyar al-thughūr min khilāl makhṭūṭat Bughyat al-ṭalab li-Ibn al-ʿAdīm*; Shākir Muṣṭafā, ed., Damascus 1998; Bosworth, Clifford Edmund 1993, "Abū ʿAmr ʿUthmān al-Ṭarsūsī's Siyar al-thughūr and the last years of Arab rule in Tarsus (fourth/tenth century)", *Graeco-Arabica* 5; repr. in: idem 1996,*The Arabs, Byzantium and Iran: Studies in Early Islamic History and Culture*, (Variorum Collected Studies Series 529), Aldershot / Brookfield, XV; al-Qarrāb, Isḥāq b. Ibrāhīm (352/963-429/1038), *Faḍā'il al-ramī fī sabīl Allāh taʿālā*, Mashhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, ed., al-Zarqāʾ 1989, was transmitted in Mamluk Aleppo. Another example is the collection of forty traditions by al-Muqriʾ, Abū l-Faraj Muḥammad (517/1124-618/1221), *Kitab al-arbaʿīn fī l-jihād wa-l-mujāhidīn*, Badr b. ʿAbd Allāh Badr and ʿAbd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn ʿIrāqī, eds., Beirut 1992. It was transmitted at the *Madrasat Nūr al-Dīn* in Damascus in the nineties of the 6th/12th century (certificate of edition, 91f.).

43 Cook, David 2005, "Women Fighting in Jihad?", *Studies in Conflict & Terrorism* 28,5, 375-384, at 375f.

44 Ibn Jamāʿa, Muḥammad b. Ibrāhīm (639/1241-733/1333), *Mustanad al-ajnād fī ālāt al-jihād wa-mukhtaṣar fī faḍl al-jihād*, Usāma Nāṣir al-Naqshbandī, ed., Baghdad 1983, 45-48, 93.

45 Ibn Ḥajar, *Inbāʾ*, vol. 1, 39f.

46 Ibn Kathīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar (701/1301-774/1373), *Kitāb al-ijtihād fī ṭalab al-jihād*, Cairo 1993, 26, 33.

47 Mayer 1933, 153ff.; *RCEA* 16, 35 (6048, 748/1347 Cairo, palais de Manjak). This publication offers a better decoding of Manjak designations than the reading by the editor of Ibn Kathīr's tractate; cf. Sauvaget, Jean 1932, "Décrets Mamelouks de Syrie (Premier Article)", *Bulletin d'Études Orientales* 2, 1-52, at 4 (769/1368 Damascus,); *RCEA* 17, 110f. (769 003, 769/1368 Damascus, abolition of taxes); Guérin, Alexandrine 2001-02, "Un corpus des inscriptions arabes de la Syrie méridionale", *Bulletin d'Études Orientales* 53-54, 229-278, at 239 (Busra).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muslims. Then the attack on Tripoli where the local population and garrison were betrayed (*baʿḍ munāfiqīhā yukhādiʿu al-muslimīn*) and the Christians wreaked havoc in the city. Only the advance of a Turkmen party drove back the Franks.[48]

A couple of years after this chain of raids, the Franks' fleet attacked Āyās (Lajazzo; Yumurtalik) in Southern Turkey (769/1367). On this occasion the Mamluk army, headed by Manjak and by Sayf al-Dīn Mankalī Bughā al-Shamsī (d. 774/1372),[49] the viceroy of Aleppo (763/1363-768/1366) succeeded in defeating the enemy.[50] It was narrated that the king of Cyprus was among the wounded Christians.

That the Mamluk establishment regarded the victory over the intruders as a major achievement can be deduced from the construction inscription in the Mankalī-Bughā mosque (*jāmiʿ*) in Aleppo. It reads: "this flourishing mosque was built by Abū ʿAbd al-Raḥīm Mankalī Bughā al-Ashrafī following the defeat he inflicted on the Franks at Āyās on the first day of Ṣafar 769 (27 September 1367). At that time he served as the marshal (*atabeg*) of the Egyptian armies".[51]

War has political and moral dimensions. Arguing that the struggles of the day were a continuation of the historical efforts to spread the call of Islam in Bilād al-Shām, Ibn Kathīr encouraged the Mamluk state to staff the coastal fortifications with combatants. The Damascene historian employs a simple literary device. By readapting historical stories he endeavors to convince his audience to enlist in the armies of *jihād*.

Indeed, he narrates, Syria was in the past inhabited by Christians from various denominations, but then the Prophet converted Arabia and advanced as far as the Byzantine territory. Following Muhammad's death the armies of Islam accomplished the mission. The Franks were able to take advantage of the weakening of the Islamic state and conquered the Holy Land in about the year 500/1106-07. But Saladin and his successors were able to drive them out. However, nowadays, the king of Cyprus is venturing to capture the Syrian coast. Hence, Ibn al-Kathīr claims, the Muslims should be on guard. Yet, he ensures them, quoting apocalyptic traditions, Islam will not lose Jerusalem again.[52]

Ibn Naḥḥās al-Dumyāṭī (d. 814/1411) composed a bulky volume on the merits of *jihād* and the law of war.[53] The fighting along the Syrian coastlines is a link

48 Ibn Kathīr, *Ijtihād*.

49 Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Inbāʾ*, vol. 1, 54. In Aleppo he donated an astrolabe to a library (li-l-*khizāna*), Reich, Sigismund and Gaston Wiet 1939, "Un astrolabe syrien du XIVe siècle", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 38, 195-202, 196-99; *RCEA* 17, 87 (767 003, 767/1366 Aleppo), 112f. (769 005, 769/1367 Aleppo citadel).

50 Laoust, Henri 1955, "Ibn Kathir historien", *Arabica* 2, 42-88, at 62.

51 *RCEA* 17, 113f. (769 006, 769/1367 Aleppo), 115 (769 007).

52 Ibn Kathīr, *Ijtihād*, 32-40.

53 Peters, Rudolph 2005, *Jihad in Classical and Modern Islam: a reader*, updated and expanded ed., Princeton, 104, 196; Cook, David and Olivia Allison 2007, *Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Faith and Politics of Martyrdom Operations*, Westport (Conn.), 11, 150.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in the chain of wars that shaped the history of Islam since the campaigns of the Prophet. Some chapters summarize the traditions that eulogize the Muslim fighters who inhabit Bilād al-Shām's port towns and fortification. The author claims that *ribāṭ* means to reside in a coastal fort in preparation for the enemy's landing. A particular chapter deals with the merits of maritime fighting. He describes the seasick mariner as a martyr lying in his blood (*al-mā'id fī l-baḥr ka-l-shahīd al-mutashaḥḥiṭ fī dammihi*).[54] Hence Ibn al-Naḥḥās encourages his readers to donate alms-money that will finance the *jihād*.[55]

Towards the end of the Mamluk sultanate, the well-known scholar Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849/1445-911/1505) compiled a collection of forty traditions on the virtue of *jihād*.[56] Yet, though living in the Mamluk realm, he dedicated the work "to our Great Master, the Enormous Sultan" Muḥammad b. ʿUthmān, i.e. the Ottoman *ikinci* Mehmet, explaining that it is a gift (*hadīya*), a sample extracted from a work that comprises ten thousand traditions on the merits of the holy war.[57] Probably the dedication expressed al-Suyūṭī's gratitude to the sultan who became known as Muḥammad al-Fātiḥ (1432-1481) the conqueror of Constantinople (1453). One of the traditions that are very popular in these *ḥadīth* collections says that participation in the holy war, including migration to the frontier zones or the dwelling in garrison towns, is a rewarded deed. Muslims occasionally transmitted the *ḥadīth* "residing in a fortification for 24 hours is better than a month's fasting".[58]

Closely related to the conflict between the sultanate and the Franks is another literary genre, that of traditions on the virtue (*faḍā'il*) of Bilād al-Shām.[59] As in the genre of "the merits of holy war" also in collections on "the merits of Syria and the Holy Land", the Mamluk period authors continued earlier practices.[60] Yet from a diachronic examination, it is clear that the *faḍā'il* writing was not an

---

54 Ibn Naḥḥās, Abū Zakariyyā Aḥmad (d. 814/1411), *Mashāriʿ al-ashwāq ilā maṣāriʿ al-ʿushshāq wa-mutlhīr al-gharām ilā dār al-salām, fī: faḍā'il al-jihād*, Idrīs Muḥammad ʿAlī and Muḥammad Khālid Isṭanbūlī, eds., Beirut 1990, 248.

55 Cf. ibid. 244-265, 296f., 366-393, 408-411, 550ff., 908-950. Among his sources he mentions late medieval authors: Abū l-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī (d. 742/1341-2; 385); Ibn Taymiyya (386) and others.

56 Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (849/1445-911/1505), *Arbaʿūna ḥadīthan fī faḍl al-jihād*, Marzūq ʿAlī Ibrāhīm, ed., Cairo 1988.

57 Ibid. 50.

58 Muslim, *Ṣaḥiḥ*, quoted by Ibn Kathīr, *Ijtihād*, 29; Ibn Taymiyya, *Mas'ala,* 58; al-Suyūṭī, *Arbaʿūna,* 86 (no. 31).

59 Anabsi, Ghalib 2008, "Popular Beliefs as Reflected in 'Merits of Palestine and Syria' (Faḍā'il al-Shām) Literature: Pilgrimage Ceremonies and Customs in the Mamluk and Ottoman Periods", *Journal of Islamic Studies* 19,1, 59-70.

60 This genre reflects a virtual vision of the territory and its inhabitants. See the sermon delivered by Saladin after his victorious entry to Jerusalem, Ibn Wāṣil, Jamāl al-Dīn Muḥammad, *Mufarrij al-kurūb fī akhbār Banī Ayyūb*, Jamāl al-Dīn al-Sayyāl, ed., vol. 1-5, Cairo, 1954, vol. 2, 218-22.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

archaic recycling of old materials.[61] The classification of the Syrian lands changed in line with political and military developments. This is clearly visible in Mamluk period writings about Syria.[62]

The number of epistles on the merits of Bilād al-Shām that were composed in Mamluk Syria is considerable. To make my point it is sufficient here to dwell only upon a handful of illustrative writings. One example is a short epistle concerning the "true" location of Moses' tomb (*qabr al-kalīm*),[63] which was composed by Ibn al-Firkāḥ (d. 729/1329),[64] a fairly well-known scholar from Jerusalem.[65] A second epistle is a short tract named *Istiqbāl al-qiblatayn*, which was composed by Burhān al-Dīn Ibrahīm b. Jamāʿa (725/1325-790/1388).[66] The text mirrors the Syrian-Palestinian tradition of writing about disputed sacred locations. The author refutes the suggestion that no prophet had prayed facing towards Jerusalem. He relies on al-Zuhrī's transmission but rectifies the content: "on the night of the miraculous journey to Jerusalem all the prophets have assembled behind Muḥammad and he led them in prayer. This happened prior to his flight and before the direction of prayer (*qibla*) became oriented towards the Kaʿba in Mecca".

The Damascene scholar Ibn Rajab al-Ḥanbalī asserts in his introduction to a compilation about the merits of Syria that: "In this book I collected [traditions] on the faith and true religion that reside in Syria. It protects al-Shām and safeguards it. I composed this volume as a tool to encourage the believers and hearten them to face the disturbing events that shook Bilād al-Shām in the years 791-792 [1389-90]".[67]

---

61 As such it displays primordial patriotism (*ḥubb al-waṭan min al-imān*). Ibn Shaddād, ʿIzz al-Dīn Muḥammad (613/1217-684/1285), *al-Aʿlāq al-khaṭīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-l-Jazīra*, Yaḥyā Zakariyyā ʿAbbāra, ed., Damascus 1991, 11f.

62 ʿAnābisa, Ghālib Ibrāhīm, ed. 2007, *Min adab faḍāʾil al-Shām. Nuṣūs mukhtāra min makhtūtāt mamlūkiyya wa-ʿuṯmāniyya [from the 'Merits of al-Shām Literature'. Selected texts from manuscripts of the Mamluk and Ottoman periods]*, Beit Berl.

63 On it Sadan, Joseph 1981, "Le Tombeau de Möise a Jéricho et à Damas. Une compétition entre deux lieux saints principalement á l'epoque ottomane", *Revue des Études Islamiques* 49,1, 59-99; Elʿad, Amikam 1988, "Some Aspects of the Islamic Traditions Regarding the Site of the Grave of Moses", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11, 1-15.

64 The National and University Library (Hebrew University Jerusalem), ms Arab 809.

65 Matthews, Charles D. 1932, "The Wailing Wall and al-Buraq", *The Muslim World* 22,4, 331-339. Ibn al-Firkāḥ, Burhān al-Dīn, "Kitāb bāʿith al-nufūs ilā ziyārat al-Quds al-maḥrūs", Charles D. Matthews, ed., *The Journal of the Palestine Oriental Society* 15,1-2 (1935), 51-87; see also Ibn al-Firkāḥ, Burhān al-Dīn, "Kitāb bāʿith al-nufūs ilā ziyārat al-Quds al-maḥrūs", Madīḥa al-Sharqāwī, ed., in: *Arbaʿatu rasāʾil fī faḍāʾil al-masjid al-Aqṣā*, Muḥammad Zaynahum, ed., Cairo 1420/2000, 53-109.

66 Ibn Jamāʿa al-Maqdisī, Burhān al-Dīn, *Istiqbāl al-qiblatayn*, Jewish National and University Library, ms Arab, Yahudah 318; King Saud University ms 4812.

67 Ibn Rajab,ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad (706/1306-795/1393), "Faḍāʾil al-Shām", in: *Faḍāʾil al-Shām*, Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿĀdil b. Saʿd, ed., Beirut 2001, 153-281, at 159.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Shams al-Dīn al-Suyūṭī employs the opposite approach. In a chapter on the coastal town of Ascalon (Ashkelon; ʿAsqalān)[68] he selects and quotes several earlier sources, using them not merely to narrate the story of the place but also to promote its qualities.[69] He concludes this chapter by stating: "the transmission of these traditions resulted from the location of the place. It was a salient garrison town and a border fortification that the enemy had attacked endlessly. A great number of Muslims lost their lives defending the site; however since at present times the enemy is not attacking, it is superior to serve as guardians of other places".[70]

The message projected by these texts induced the Muslim civil population in Syria to devote time and private money for the sake of safeguarding coastal settlements. The religious establishment used the texts to sanction the collection of dues and the endowment of property to finance the *jihād*. The political weight of fighting in the name of Islam can be easily construed from the language and the symbols that the ruling elite manipulated. These and similar *faḍā'il* writings most probably shaped the Muslim public opinion within the boundaries of the sultanate.

Thus for example narrating the merits of Muḥammad b. Yūsuf al-Mizzī (d. in Damascus 788/1386) a contemporary chronicler says: "he devoted considerable attention to horse maneuvers and weapons and liked very much those who shared this hobby with him. He often returned to Sidon and Beirut (in the Lebanon) to participate in the defense (*ribāṭ*) of these cities. In one case he had experienced a severe crush (*nawba*) [inflicted upon the Muslims by the Franks] and built a fortified tower (*burj*) on the coastline."[71]

---

68 Le Strange, Guy, trans. 1965 [1890], *Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650-1500, translated from the works of the mediaeval Arab geographers*, Beirut, 400-403; Anabseh, Ghaleb 2006, "The Sanctity of the City of ʿAsqalan in the 'Merits Literature' of Palestine: An Examination of Mamluk and Ottoman Sources", *Holy Land Studies* 5,2, 187-198.

69 Ibn Tamīm al-Maqdisī, Shihāb al-Dīn (714/1314-765/1363), *Muthīr al-gharām ilā ziyārat al-Quds wa-l-Shām*, Aḥmad Khuṭaymī, ed., Beirut 1415/1994; Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. al-Ḥasan b. Hibbat Allah (d. 571/1176), *Tārīkh madīnat Dimashq*, ʿUmar b. Gharāma al-ʿAmrawī, ed., Beirut 1995-98.

70 Al-Suyūṭī, Shams al-Dīn (816/1413-880/1475), *Itḥāf al-akhiṣā bi-faḍā'il al-masjid al-aqṣā*, Aḥmad Ramaḍān Aḥmad, ed., Cairo 1982-84, vol. 2, 170; yet in his short epistle on the merits of Syria al-Suyūṭī does not restate this position, al-Suyūṭī, Shams al-Dīn, "Faḍā'il al-Shām", in: *Faḍā'il al-Shām*, Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿĀdil b. Saʿd, ed., Beirut 2001, 350f.; I would like to thank Dr. O. Livne for this footnote.

71 Ibn Ḥajar, *Inbā'*, vol. 1, 329.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Financing the Jihād

Mamluk sultans were aware that war is a pricey enterprise. No wonder then that military expenditures were their main concern.[72] The payment to the professional army (*al-ajnād al-murtaziqa*) was the top priority of the sultanate's treasury (*bayt al-māl al-ʿāmma*).[73] Administrative and legal writings, particularly in the chapters dealing with taxation and land-tenure, clearly reflect this awareness. They define the arable fields as the property of the community (*waqf muʾabbad ʿalā maṣāliḥ al-muslimīn*).[74] Theoretically the treasury granted farming estates to the army commanders (*iqṭāʿ*) for a definite period of time.[75]

The financial aspects of the *jihād* were not administered only by the army commander charged with Syria's coastal districts. The "supervisor of the [Muslim] captives and the [maintenance of the] walls (*naẓẓār al-asrā wa-naẓẓār al-aswār*)" was one of the administrative officers (*al-waẓāʾif al-dīwāniyya*) in Damascus. The nomination patent to this office introduces the ideology of the Mamluk regime. The text represents the Prophet and the Companions as a model "who by their restless efforts have guarded the community of Islam. They built unreachable walls, discouraged the enemies and rescued the captives".[76]

Yet the *jihād* was also financed by special taxes, especially in emergency cases. The first collection of this kind coincided actually with the emergence of the Mamluk sultanate. As the Mongol armies were conquering Syria, the new sultan Qutuz taxed the population of Cairo.[77] Another example is the effort by Baybars to confiscate farming lands in the vicinity of Damascus.[78] With the passing of

---

[72] It included the construction of fortifications and weapons in addition to other projects such as shipyards and of ship building, ibid., vol. 1, 302, 313.

[73] Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad (661/1263-728/1328), *al-Siyāsa al-sharʿiyya fī ṣalāḥ al-rāʿī wa-l-raʿiyya*, Beirut 1409/1998, 54; Laoust, H. 1948, *Le Traité de droit public d'Ibn Taymīya*, Beirut, 47.

[74] For an early (Fatimid) illustration of this method, see the inscription from southern Palestine that was published in *CIAP* 3, 15f.

[75] Al-Anṣārī, Abū Yaḥyā Zakariyyā b. Muḥammad (d. 926/1520), *al-Iʿlām wa-l-ihtimām bi-jamʿ fatāwā shaykh al-Islām Abī Yaḥyā Zakariyyā b. Muḥammad*, ʿAbd al-ʿAzīz ʿIzz al-Dīn al-Sīrwān, ed., Beirut 1984, 89; Ibn Jamāʿa al-Ḥamawī, *Mukhtaṣar*, 125, 128ff.; al-ʿUmarī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Faḍl Allāh (700/1301-750/1349), *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār, Dawlat al-mamālik al-ūlā [description of Syria and Egypt]*, Dorothea Krawulsky, ed., Beirut 1986, 94; Tsugitaka Sato 1997, *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqtaʿs and Fallahun*, Leiden / New York / Köln.

[76] Al-Jazarī, Shams al-Dīn Muḥammad (658/1259-739/1338), "Ḥawādith al-zamān wa-anbāʾihi wa-wafayāt al-akābir wa-l-aʿyān min abnāʾihi", in: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*, 2nd ed., Ulrich Haarmann, ed., Freiburg i.Br. 1970, 106; al-Qalqashandī, Aḥmad b. ʿAlī (756/1355-821/1418), *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshāʾ*, repr., Cairo 1963, vol. 12, 393 (the nomination letter of Ibn al-Qalānisī).

[77] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr*, vol. 1, 305f. (the verses by Ibn ʿAnīn are particularly noteworthy).

[78] Sublet, Jacqueline 1976, "Le Séquestre sur les jardins de la Ghouta (Damas 666/1267)", *Studia Islamica* 43, 81-86.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

time, the ongoing financing crisis went from bad to worse. The revenues collected by the sultanate had shrunk. Facing this harsh economic reality, sultans did not hesitate to seize the coffers of the religious endowments, a policy that was not sanctioned by all jurists.[79]

Mamluk sources mention several confiscations of *waqf* money in order to finance military operations.[80] When Barqūq learned about the advance of Tīmūr Lank (Tamerlane) towards Anatolia, he summoned the Mamluk elite and discussed with them possible steps that should be taken. Troubled by the weakness of the Egyptian army, the sultan looked for financial resources.[81] In another case *waqf* money was levied to fund war in Anatolia (872/1468).[82]

The Waqf

The steady re-conquest of the Crusaders' districts by the Mamluk armies provided the sultanate with domains in the coastal districts of Syria.[83] Frankish estates and villages were endowed to support public Muslim institutions (*awqāf*). Baybars for example, did not hesitate to finance the shrine of Abū ʿUbayda, by endowing a village in central Syria although the farming land was held jointly (*condominia*; *min munāṣafat Ḥimṣ*) with the Latins.[84] A fragment of a court document from the second half of the 8th/14th century is a clear indicator of this development and illuminates the use of pious foundations to this purpose.[85] The original record was presumably copied during legal procedures that took place in Jerusalem and revolved around a religious endowment established by the Mamluk sultan Abū l-Maʿālī Muḥammad b. Abī l-Fatḥ Qalāwūn al-Ṣāliḥī (first reign 693/1294; second

---

79 Al-Balāṭunsī, Taqī al-Dīn Muḥammad (851/1447-936/1530), *Taḥrīr al-maqāl fī-mā yaḥillu wa-yaḥrumu min bayt al-māl*, Fatḥ Allāh Muḥammad Ghāzī al-Ṣabbāgh, ed., Manṣurah 1989, 102ff. (quoting Abū Shāma on the virtue of Nūr al-Dīn).

80 Ibn Kathīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, ʿAbd Allah b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, ed., Cairo 1998, vol. 18, 111 (711/1311-12).

81 Ibn Taghrī Birdī, Abū l-Maḥāsin Yūsuf, *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, William Popper, ed., vol. 5, Berkeley 1936, 384 (788/1387).

82 Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr*, vol. 3, 14; Wiet, Gaston, trans. 1945, *Histoire des mamlouks circassiens: Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr par Ibn Iyās*, Cairo, 14.

83 Oppenheim, Max, ed. 1909, *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien, und Kleinasien, gesammelt im Jahre 1899*, part 1: *Arabische Inschriften*, Leipzig 1909, 5f. (inscription 3, 666/1267 Homs, Baybars).

84 *RCEA* 12, 208ff. (4714, Mazār Abū ʿUbayda, Baybars). This territory is specified in the treaty signed between Baybars and the Hospitallers Knights; al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-aʿshā*, vol. 14, 34; Holt, Peter Malcolm 1995a, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christian rulers*, Leiden, 34.

85 The document was found in the collections of the Ḥaram al-Sharīf in Jerusalem, Little, Donald P. 1984, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem*, Beirut / Wiesbaden, 374 (Ḥaram doc. 306).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reign 698/1299-708/1309; third reign 709/1309-741/1340).[86] The record shed light on the close contact between war and property.[87] Despite being incomplete, it illuminates the legal maneuvers that the founder of the endowment accomplished, as well as the transfer to an Islamic religious endowment of property owned by Christian orders during the Crusader period.[88]

Iqṭāʿ- farms were another source of *awqāf*. Sultans, governors and officers grabbed hold of "state properties". They converted these fields, which were not the private property (*mulk*) of the founder, into religious endowments,[89] an act that was not in line with the prescriptions of Islamic Law.[90] The rapid growth of the *awqāf* affected the army administration (*dīwān al-jaysh*) that suffered from heavy loss of *iqṭāʿ*-fields. The economic dependence of the Mamluk society and government on the *waqf* broadened with the growth in size and wealth of the religious endowments. This development widened the range of activity of the religious endowments.[91]

It is well known that pious foundations played an important role during the Mamluk period. Among other activities they also played a significant role in supporting Muslim communities in those districts snatched from the Latins.[92] The

---

86 Holt, Peter Malcolm 1995b, "An-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (684/1285-741/1341): his Ancestry, Kindred, and Affinity" in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 73), Urbain Vermeulen and D. De Smet, eds., Leuven, 313-324; Levanoni, Amalia 1995, *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310-1341)*, Leiden / New York / Köln.

87 Frenkel, Yehoshua 1997, "The Impact of the Crusades on the Rural Society and Religious Endowments: The Case of Medieval Syria (Bilad al-Sham)", in: *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th centuries*, Yaakov Lev, ed., Leiden / New York / Köln, 237-248.

88 The continuation of the Crusaders' administrative practices by the Mamluks is evident from their use of Latin technical terms. Thus for example the Latin *vassal* was transcribed into Arabic *faṣal*, Cahen, Claude 1975, "Aperçu sur les impôts du sol en Syrie au moyen âge", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18,3, 233-244, at 238; *CIAP* 3, 190, 195-200.

89 *CIAP* 3, 53 (the endowment of villages by Sanjar al-Dawadārī). Abū Shāma, ʿAbd al-Raḥmān b. Ismāʿīl, *Kitāb al-rawḍatayn fī ʾakhbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāḥiyya*, Muḥammad Ḥilmī Muḥammad Aḥmad, ed., Cairo 1956-62, vol. 1, 41; Ibn Qāḍī Shuhba, Abū Bakr b. Aḥmad, *Al-kawākib al-durriyya fī l-sīra al-nūriyya*, ed. Maḥmūd Zayid, Beirut 1971, 47.

90 The so-called *waqf irṣād*. Cuno, Kenneth M. 1999, "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of Irsad", *Islamic Law and Society* 6, 136-163. On later periods see Deguilhem, Randi 2008. "The Waqf in the City", in: *The City in the Islamic World*, vol. 1, Salma Khadra Jayyusi et al., eds., Leiden, 923-950, at 940; Ener, Mine 2003, *Managing Egypt's poor and the politics of benevolence, 1800-1952*, Princeton, 8.

91 The growth of *awqāf* had a clear impact on the Mamluk economy and administration. Farming lands that financed the military elite were moved from the military department to the endowments departments. Thus for example some villages that Baybars granted to his officers are named in the *waqf* record of the sultan al-Ashraf Inal; Irwin, Robert 1977, "Iqṭāʿ and the end of the Crusader states", in: *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, P. M. Holt, ed., Warminster (Engl.), 62-77; Reinfandt 2003, 156.

92 Ḥaram document no. 306 reflects the use by sultans of farming lands that their armies have taken from the Latins. Yet because of the deficient conditions of the document we

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

awqāf contributed to the general welfare of the believers by paying for social activities and other enterprises of the Islamic community.[93] They financed the building of mosques,[94] tombs,[95] and shrines. Some of the capital was used to decorate towns and to construct fortifications and ramparts[96] along the Syrian shores. For example a plaque in the Nabī Yūnus mosque reads that it was built by Ḥusām al-Dīn Lājīn the governor of Balāṭunus in 708/1308.[97] Another case in point can be seen in the mausoleum of Ibrāhīm b. Adham in Jabala (Lebanon).[98]

The construction of fortifications by Mamluk rulers along the Mediterranean coast and the staffing of the seashores with warriors did not result merely from a romantic view or nostalgia for earlier glorious ages of Islam; it had a concrete function. The Mamluk ventured to rebuff naval raids on the beaches,[99] and warriors were needed to man the fortifications that guarded the sultanate's shoreline (*aḥad ajnād al-thaghr al-maḥrūs*).[100] To encourage loyal Muslims to come to the port towns, their accommodation was paid by religious endowments.

An inscription on the walls of a mosque (Masjid al-Ṭaylān) in Tripoli (Lebanon) states: "The surplus money left in the coffers of this endowment after the salary payment to the functionaries and other disbursements, will be spent on the Ṣūfīs and on the poor, both those who are currently dwelling in Tripoli and those who would arrive".[101] In the list of Barqūq's favorable deeds, the chronicles mention his restoration of the armories in the front city of Alexandria and the construction of a Ṣūfī lodge (*zāwiya*) named al-Barzakh at Dumyaṭ (Damietta).[102]

In the medieval Islamic world and in neighboring civilizations, men and women were regarded as a commodity. The ransom of Muslim prisoners (*fakk al-asīr*) was seen by jurists, rulers and the general public as a valuable accomplishment.[103] They considered this deed as a fulfillment of a general statement in the

---

cannot narrate fully the history of this particular institution, nor identify its beneficiaries. This lacuna remains open for further enquiry. Cf. the list on villages in Reinfandt 2003, 138-141.

93 The founding of a pious endowment to finance war is well documented in pre-Mamluk documentation, Lev, Yaacov 2005, *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*, Gainesville, 68f.

94 *RCEA* 14, 266 (5587, 730/1329 Gaza).

95 *RCEA* 13, 186 (5065, 698/1298 Tripoli); 16, 215f. (6324, 760/1359 Tripoli).

96 *RCEA* 13, 204 (5099, 700/1300 Majdal al-ʿAskalān).

97 *RCEA* 14, 21 (5234).

98 *RCEA* 15, 232 (5964, 743/1342 Jabala, Lebanon).

99 Cf. al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad (766/1364-845/1441), *Kitāb al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ʿAshūr, ed., Cairo 1970, vol. 3, 489, 499 (785/1383), 515 (786/1384).

100 *RCEA* 13, 145 (5008, 695/1296 Egypt, lapidary).

101 *RCEA* 15, 60ff. (5690, 5691).

102 Ibn Taghrī Birdī, *al-Nujūm*, vol. 5, 421 (791/1389).

103 Littmann, Enno 1949, *Syria: publications of the Princeton University archaeological expeditions to Syria in 1904-5 and 1909*, div. 4: *Semitic inscriptions*, sect. D: *Arabic inscriptions*, Leiden, 28 (line 5; 542-544/1147-50 Bosra).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Qurʾān: "the alms are only for the poor and the needy, and those who collect them and those whose hearts are to be reconciled, and to free the captives and the debtors, and for the cause of Allah (*fī sabīli-llāh*), and for the wayfarers; a duty imposed by Allah".[104] Mamluk period chronicles contain numerous references to the activity of the *dīwān al-asrā* in releasing Muslim prisoners captured by Christian mariners.[105]

The prospect of gaining ransom money encouraged Europeans to amass Muslim captives and deliver them to Mamluk representatives.[106] Contemporary sources describe the arrival of Frankish merchants with Muslim prisoners to the Mamluk sultanate. Late Mamluk period chronicles mention Christian naval operations against Muslim targets and report on the arrival of ransomed prisoners back to the Abode of Islam. Money was collected (*istikhrāj*) in mosques and neighborhoods to pay for the release of Muslims captured by the Christian foe. The money was not amassed only to redeem Syrian or other Eastern Muslims but even to pay for "Western" (Maghribis, i.e. Spanish and North African) Muslims.[107]

The ransom of Muslim prisoners captured by Christian mariners could not be accomplished without funds. And indeed the budget of the *dīwān al-asrā* was provided, at least partially, by funds from another administrative branch, that of the endowments department (*dīwān al-waqf*).[108] Hence it is not surprising to find that Muslims bequeathed resources to free captives. A dedicatory inscription in Bosra (southern Syria) reads: "This bakery and mill were constructed and made into a pious foundation for the sake of Allah. The income from these workshops is endowed for the sake of ransoming Muslim captives from the infidels' prisons. It will pay the release for Muslims who have no families or means to free themselves".[109] The Muslim captives' foundation (*waqf al-asrā*) in Damascus owned yielding property. Merchants hired shops from it and in this way contributed to a charity institution that paid European merchants who traded in Muslim prisoners.[110]

---

104 Qurʾān, Sūrat al-Tawba 9:60 (trans. by Mohammed Marmaduke Pickthall 1954, *al-Qurʾān al-karīm: The meaning of the Holy Qurʾān*, New York 1954). The founders of *awqāf* could interpret the words *fī sabīli-llāh* as commanding *jihād*, cf. Qurʾān, Sūrat al-Baqara 2:195: *waʾanfiqū fī sabīli-llāh* ("spend your wealth for the cause of Allah").

105 Ibn Yaḥyā, *Tārīkh Bayrūt*, 29; Ibn al-Jazarī, Muḥammad b. Ibrahim,*Tārīkh ḥawādith al-zamān wa-anbāʾihi wa-wafayāt al-akābir wa l-aʿyān min abnāʾihi, al-maʿrūf bi-Tārīkh Ibn al-Jazarī*, ʿUmar ʿAbd al-Salām al-Tadmurī, ed., Beirut 1419/1998, vol. 2, 151.

106 Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Kitāb al-muqaffā al-kabīr*, Muḥammad al-Yaʿlāwī, ed., Beirut 1991, vol. 2, 611; al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Cairo 1998, vol. 33, 184. (727/1327 quoting Tārīkh al-Birzālī).

107 Ibn Ṭawq, Shihāb al-Dīn Aḥmad (834/1430-915/1509), *al-Taʿlīq: mudhakkarāt kutibat bi-Dimashq fī awākhir al-ʿahd al-mamlūkī*, Jaʿfar al-Muhājir, ed., vol. 1: *885-908/1480-1502*, Damascus 2000, 83f., cf. also ibid., vol. 1, 181.

108 Al-Qalqashandi, *Ṣubḥ al-aʿshā*, vol. 12, 390f.

109 *CIAP* add., 47f. (circa 544/1149).

110 Ibn Ṭawq, *Taʿlīq*, vol. 1, 127, 128 (887/1482); Ibn al-Jazarī, *Tārīkh*, vol. 2, 155 (*waqf*), 192 (a synopsis of a legal decision).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A relatively lengthy account from Damascus illuminates the modus operandi of the *dīwān al-asrā*. Riding a racing camel, an official emissary (*hajjān*)[111] arrived from Cairo bringing with him a Christian from the island of Rhodes named Nicola. The Damascenes were told that this Nicola had released 23 Muslim prisoners. The local judge was ordered to collect 960 golden coins; this was the price of wheat that Nicola had bought from the sultan. The extra payment of 326 coins would be paid by the *waqf* established by Nūr al-Dīn Zangī.[112] A detailed account is provided by Ibn al-Ṭawq (887/1482-83). He names Salmūn (Solomon), a delegate Christian from Cyprus, who turned up with a group of Muslim prisoners. 220 golden Ashrafi dinars were collected to ransom the eight Muslims brought by Salmūn.[113]

An account by al-Maqrīzī sheds light on this ransoming operation. He reports on the return of the *amīr* Fakhr al-Dīn Julbān from the land of the Franks carrying with him a band of prisoners (664/1264). His rescue mission was paid by the funds that the governor of Damascus provided him. Among the prisoners liberated by Julbān were children and women. They were brought to Damascus and the local judge undertook to marry the women to suitable husbands.[114] Another example of the activity of *waqf al-asrā* is a legal question concerning two religious endowments that were established to finance the ransom of Muslims. It was addressed from the Syrian town of Ḥamah to the well-known jurist al-Subkī. The enquirer wanted to know if money in endowment coffers could be used for other purposes, such as construction.[115]

It should be mentioned that this type of public endowments were not a unique phenomenon in Mamluk Bilād al-Shām.[116] Evidence of the operation of prisoners' endowments (*waqf al-asrā*) can be found in pre-Mamluk chronicles,[117] as well as in other lands. Thus for example a testimony from Spain says: "the surplus of the incomes will be spent on the release of the poor Muslim prisoners, a sum of ten silver coins will be allocated to each of them".[118]

Conclusion

Effective propaganda spread the seeds of commitment to the cause of Islam among Muslim civilians and soldiers throughout the long confrontation between

111 Milwright, Marcus 2008, *The fortress of the raven: Karak in the Middle Islamic period (1100 - 1650)*, Leiden, 91.
112 Ibn Ṭawq, *Taʿlīq*, vol. 1, 83f.
113 Ibn Ṭawq, *Taʿlīq*, vol. 1, 204, 213.
114 Al-Maqrīzī, *Sulūk*, vol. 1, 544.
115 Al-Subkī, Taqī al-Dīn (683/1284-756/1355), *Fatāwā al-Subkī*, Beirut [1975], vol. 2, 105.
116 Al-Maqrīzī, *Sulūk*, vol. 4, 665 (827/1424).
117 Hillenbrand 1999, 553f., Lev 2005, 138f.
118 De Lucena, Luis Seco, ed. and trans. 1961, *Documentos Arábigo-Granadinos*, Madrid, 14 (doc. #7c, dated 29 Rabīʿ I 834/15 December 1430).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Islam and the Franks. The spirit of *jihād* encouraged them to endow property that financed the building of fortifications and religious institutions as well as the redemption of Muslim prisoners.

The Mamluk sultans adopted a functionalist approach towards the religious endowments. The *awqāf* served them as a tool to take hold of arable lands, to construct defenses along the sultanate's shores and to build holy shrines, as well as to finance religious functionaries and family members. In times of crisis they used the *awqāf* coffers to pay for military operations that their treasury could not afford.

Bibliography

Abū l-Fidāʾ, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl, *al-Mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*, Cairo 1325/1907.

Abū Shāma, ʿAbd al-Raḥmān b. Ismāʿīl, *Kitāb al-rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāḥiyya*, Muḥammad Ḥilmī Muḥammad Aḥmad, ed., Cairo 1956-62.

Aigle, Denise 2003, "Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Šām. Une expression de la légitimité du pouvoir", *Studia Islamica* 97, 57-85.

Anabseh, Ghaleb 2006, "The Sanctity of the City of ʿAsqalan in the 'Merits Literature' of Palestine: An Examination of Mamluk and Ottoman Sources", *Holy Land Studies* 5,2, 187-198.

ʿAnābisa, Ghālib Ibrāhīm 2006, *Abʿād fī adab faḍāʾil al-arḍ al-muqaddasa: Dirāsa fī baʿd al-maṣādir mundhu nihāyat al-fatra al-mamlūkiyya wa-ḥattā l-fatra al-ʿuthmāniyya, ḥawla marākiz dīniyya muntakhaba fī l-Shām*, Beit Berl.

ʿAnābisa, Ghālib Ibrāhīm, ed. 2007, *Min adab faḍāʾil al-Shām. Nuṣūs mukhtāra min makhtūtāt mamlūkiyya wa-ʿuṯmāniyya [from the 'Merits of al-Shām Literature'. Selected Texts from manuscripts of the Mamluk and Ottoman Periods]*, Beit Berl.

Anabsi, Ghalib 2008, "Popular Beliefs as Reflected in 'Merits of Palestine and Syria' (Faḍāʾil al-Shām) Literature: Pilgrimage Ceremonies and Customs in the Mamluk and Ottoman Periods", *Journal of Islamic Studies* 19,1, 59-70.

Anonymous 2006, "The History of Jerusalem and Hebron", in: *Abʿād fī adab faḍāʾil al-arḍ al-muqaddasa*, Ghālib Ibrāhīm ʿAnābisa, ed., Beit Berl, 171-172.

al-Anṣārī, Abū Yaḥyā Zakariyyā b. Muḥammad, *al-Iʿlām wa-l-ihtimām bi-jamʿi fatāwā shaykh al-Islām Abī Yaḥyā Zakariyyā b. Muḥammad*, ʿAbd al-ʿAzīz ʿIzz al-Dīn al-Sīrwān, ed., Beirut 1984.

Ayalon, David 1967, "The Mamluks and Naval Power: A Phase of the Struggle between Islam and Christian Europe", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 1,8, 1-12.

Ayalon, David 1968, "The Muslim City and the Mamluk Military Aristocracy", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2,14, 311-329.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

al-Balāṭunsī, Taqī al-Dīn Muḥammad, *Taḥrīr al-maqāl fī-mā yaḥillu wa-yaḥrumu min bayt al-māl*, Fatḥ Allāh Muḥammad Ghāzī al-Ṣabbāgh, ed., Manṣurah 1989.

Bosworth, Clifford Edmund 1993, "Abū ʿAmr ʿUthmān al-Ṭarsūsī's Siyar al-thughūr and the last years of Arab rule in Tarsus (fourth/tenth century)", *Graeco-Arabica* 5; repr. in: idem 1996,*The Arabs, Byzantium and Iran: Studies in Early Islamic History and Culture*, (Variorum Collected Studies Series 529), Aldershot / Brookfield.

Bosworth, Clifford Edmund 1996, "Arab Attacks on Rhodes in the Pre-Ottoman Period", *Journal of the Royal Asiatic Society* 6,2, 157-164.

Cahen, Claude 1975, "Aperçu sur les impôts du sol en Syrie au moyen âge", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18,3, 233-244.

Cook, David 2005, "Women Fighting in Jihad?", *Studies in Conflict & Terrorism* 28,5, 375-384.

Cook, David and Olivia Allison 2007, *Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Faith and Politics of Martyrdom Operations*, Westport (Conn.).

Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae (CIAP), Sharon Moshe, ed., vol. 1-4, addendum, Leiden 1997-2009.

Cuno, Kenneth M. 1999, "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of Irsad", *Islamic Law and Society* 6, 136-163.

Deguilhem, Randi 2008. "The Waqf in the City", in: *The city in the Islamic world*, vol. 1, Salma Khadra Jayyusi et al., eds., Leiden, 923-950.

Elad, Amikam 1982, "The Coastal Cities of Palestine During the Early Middle Ages", *The Jerusalem Cathedra* 2, 146-167.

Elʿad, Amikam1988, "Some Aspects of the Islamic Traditions Regarding the Site of the Grave of Moses", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11, 1-15.

Ener, Mine 2003, *Managing Egypt's poor and the politics of benevolence, 1800-1952*, Princeton.

Frenkel, Yehoshua 1997, "The Impact of the Crusades on the Rural Society and Religious Endowments: The Case of Medieval Syria (Bilad al-Sham)", in: *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th centuries*, Yaakov Lev, ed., Leiden / New York / Köln, 237-248.

Fuess, Albrecht 2001a, *Verbranntes Ufer: Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250-1517)*, Leiden / Boston / Köln.

Fuess, Albrecht 2001b, "Rotting Ships and Razed Harbors: The Naval Policy of the Mamluks", *Mamlūk Studies Review* 5, 45-71.

Gaudefroy-Demombynes, M. 1923, *La Syrie a l'Époque des Mamelouks d'après des Auteurs Arabes: description géographique, économique et administrative*, Paris.

Guérin, Alexandrine 2001-02, "Un corpus des inscriptions arabes de la Syrie méridionale", *Bulletin d'Études Orientales* 53-54, 229-278.

Guo, Li 1998, *Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yūnīnī's Dhayl Mir'āt al-zamān*, 2 vols., Leiden.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hillenbrand, Carole 1999, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh.

Holt, Peter Malcolm, trans. 1983, *The Memoirs of a Syrian Prince: Abu'l-Fidāʾ, sultan of Ḥamāh (672-732/1273-1331)*, Wiesbaden.

Holt, Peter Malcolm 1995a, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christian rulers*, Leiden.

Holt, Peter Malcolm 1995b, "An-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (684-741/1285-1341): his Ancestry, Kindred, and Affinity", in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 73), Urbain Vermeulen and D. De Smet, eds., Leuven, 313-324.

Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. al-Ḥasan b. Hibbat Allah, *Tārīkh madīnat Dimashq*, ʿUmar b. Gharāma al-ʿAmrawī, ed., Beirut 1995-98.

Ibn al-Firkāḥ, Burhān al-Dīn, "Kitāb bāʿith al-nufūs ilā ziyārat al-Quds al-maḥrūs", Charles D. Matthews, ed., *The Journal of the Palestine Oriental Society* 15,1-2 (1935), 51-87.

Ibn al-Firkāḥ, Burhān al-Dīn, "Kitāb bāʿith al-nufūs ilā ziyārat al-Quds al-maḥrūs", Madihat al-Sharqawī, ed., in: *Arbaʿatu rasāʾil fī faḍāʾil al-masjid al-Aqṣā*, Muḥammad Zaynahum, ed., Cairo 1420/2000.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad, *Inbāʾ al-ghumr bi-abnāʾ al-ʿumr*, Ḥasan Ḥabashī, ed., Cairo, 1419/1998.

Ibn Iyās, Muḥammad b. Aḥmad, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr [Die Chronik des Ibn Ijas]*, Muḥammad Muṣṭafā, ed., vol. 1,1, Wiesbaden 1975; vol. 3, Istanbul 1936.

Ibn Jamāʿa, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Mustanad al-ajnād fī ālāt al-jihād wa-mukhtaṣar fī faḍl al-jihād*, Usāma Nāṣir al-Naqshbandī, ed., Baghdad 1983.

Ibn Jamāʿa al-Maqdisī, Burhān al-Dīn, *Istiqbāl al-qiblataṇ*, Jewish National and University Library, ms Arab, Yahudah 318.

Ibn al-Jazarī, Muḥammad b. Ibrahim,*Tārīkh ḥawādith al-zamān wa-anbāʾihi wa-wafayāt al-akābir wa-l-aʿyān min abnāʾihi, al-maʿrūf bi-Tārīkh Ibn al-Jazarī*, ʿUmar ʿAbd al-Salām al-Tadmurī, ed., Beirut 1419/1998.

Ibn Kathīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar, *Kitāb al-ijtihād fī ṭalab al-jihād*, Cairo 1993.

Ibn Kathīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, ʿAbd Allah b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, ed., Cairo 1998.

Ibn Naḥḥās, Abū Zakariyyā Aḥmad, *Mashāriʿ al-ashwāq ilā maṣāriʿ al-ʿushshāq wa-muthīr al-gharām ilā dār al-salām, fī l-jihād wa-faḍāʾilihi*, Idrīs Muḥammad ʿAlī and Muḥammad Khālid Isṭanbūlī, eds., Beirut 1990.

Ibn Qādī Shuhba, Abū Bakr b. Aḥmad, *al-Kawākib al-durriyya fī l-sīra al-nūriyya*, ed. Maḥmūd Zāyid, Beirut 1971.

Ibn Rajab,ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad, "Faḍāʾil al-Shām", in: *Faḍāʾil al-Shām*, Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿĀdil b. Saʿd, ed., Beirut 2001, 153-281.

Ibn Shaddād, ʿIzz al-Dīn Muḥammad, *al-Aʿlāq al-khaṭīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-l-Jazīra*, Yaḥyā Zakariyyā ʿAbbāra, ed., Damascus 1991.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ibn Taghrī Birdī, Abū l-Maḥāsin Yūsuf, *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, vol. 5, William Popper, ed., Berkeley 1936.

Ibn Tamīm al-Maqdisī, Shihāb al-Dīn, *Muthīr al-gharām ilā ziyārat al-Quds wa-l-Shām*, Aḥmad Khuṭaymī, ed., Beirut 1415/1994.

Ibn Ṭawq, Shihāb al-Dīn Aḥmad, *al-Taʿlīq: mudhakkarāt kutibat bi-Dimashq fī awākhir al-ʿahd al-mamlūkī*, Jaʿfar al-Muhājir, ed., vol. 1: *885-908/1480-1502*, Damascus 2000.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad, *al-Siyāsa al-sharʿiyya fī ṣalāḥ al-rāʿī wa-l-raʿiyya*, Beirut 1409/1998.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Masʾala fī l-murābata bi-l-thughūr afḍal am al-mujāwara bi-Makka*, Abū Muḥammad Ashraf b. ʿAbd al-Maqṣūd, ed., Riyad 2002.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Qāʿida fī l-inghimās fī al-ʿadw wa-hal yubāḥ*, Abū Muḥammad Ashraf b. ʿAbd al-Maqṣūd, ed., Riyad 2002.

Ibn Wāṣil, Jamāl al-Dīn Muḥammad, *Mufarrij al-kurūb fī akhbār Banī Ayyūb*, Jamāl al-Dīn al-Sayyāl, ed., vol. 1-5, Cairo 1954.

Ibn Yaḥyā, Ṣāliḥ, *Tārīkh Bayrūt wa-huwa akhbār al-salaf min dhurriyyāt Buḥtur b. ʿAlī amīr al-gharb bi Bayrūt*, Kamāl Ṣalībi and Francis Hours, eds., Beirut 1969.

Irwin, Robert 1977, "Iqṭāʿ and the end of the Crusader states" in: *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, P. M. Holt, ed., Warminster (Engl.), 62-77.

al-Jazarī, Shams al-Dīn Muḥammad, "Ḥawādith al-zamān wa-ʾanbāʾihi wa-wafayāt al-akābir wa-l-aʿyān min abnāʾihi", in: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*, 2nd ed., Ulrich Haarmann, ed., Freiburg i.Br. 1970.

al-Khalīlī, Shams al-Dīn Muḥammad, *Tārīkh al-Quds wa-l-Khalīl*, Nūfān Rajā al-Ḥammūd Sawāriyya and Muḥammad ʿAdnān Bakhīt, eds., London 2004.

Khalilieh, Hassan Salih 1999, "The Ribât System and Its Role in Coastal Navigation", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42,2, 212-225.

Kofler, Hans, ed. 1934, "Handbuch des islamischen Staats- und Verwaltungsrechtes von Badr-ad-Dīn ibn Ǧamāʿah", *Islamica* 6, 349-414.

Laoust, Henri 1948, *Le Traité de droit public d'Ibn Taymīya*, Beirut.

Laoust, Henri 1955, "Ibn Kathir historien", *Arabica* 2, 42-88.

Lev, Yaacov 2005, *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*, Gainesville.

Levanoni, Amalia 1995, *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310-1341)*, Leiden / New York / Köln.

Little, Donald P. 1984, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem*, Beirut / Wiesbaden.

Little, Donald P. 1986, "The Fall of ʿAkkā in 690/1291: The Muslim Version", in: *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Moshe Sharon, ed., Jerusalem, 159-181.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Littmann, Enno 1949, *Syria: publications of the Princeton University archaeological expeditions to Syria in 1904-5 and 1909*, div. 4: *Semitic inscriptions*, sect. D: *Arabic inscriptions*, Leiden.

de Lucena, Luis Seco, ed. and trans. 1961, *Documentos Arábigo-Granadinos*, Madrid.

Mackie, Louise W. 1984, "Toward an Understanding of Mamluk Silks: National and International Considerations", *Muqarnas* 2: *The Art of the Mamluks*, 127-146.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ʿAshūr, ed., Cairo 1970.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Kitāb al-muqaffā al-kabīr*, Muḥammad al-Yaʿlāwī, ed., Beirut 1991.

Matthews Charles D. 1932, "The Wailing Wall and al-Buraq", *The Muslim World* 22,4 331-339.

Mayer, L. A. 1933, *Saracenic Heraldry: A Survey*, Oxford.

Milwright, Marcus 2008, *The fortress of the raven: Karak in the Middle Islamic period (1100-1650)*, Leiden.

Moukarzel, Pierre 2007, "Les expéditions militaires contre Chypre (1424-1426) d'après Ṣāliḥ b. Yaḥyā: Quelques remarques sur la marine mamelouke", *al-Masāq* 19,2, 177-198.

al-Muqriʾ, Abū l-Faraj Muḥammad, *Kitab al-arbaʿīn fī l-jihād wa-l-mujāhidīn*, Badr b. ʿAbd Allāh Badr and ʿAbd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn ʿIrāqī, eds., Beirut 1992.

al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, vol. 33, Cairo 1998.

Oppenheim, Max, ed. 1909, *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien, und Kleinasien, gesammelt im Jahre 1899*, part 1: *Arabische Inschriften*, Leipzig 1909.

Peters, Rudolph 2005, *Jihad in Classical and Modern Islam: a reader*, updated and expanded ed., Princeton.

Pickthall, Mohammed Marmaduke, trans. 1954, *al-Qurʾān al-karīm: The meaning of the Holy Qurʾān*, New York.

al-Qalqashandī, Aḥmad b. ʿAlī, *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshāʾ*, repr., Cairo 1963.

al-Qarrāb, Isḥāq b. Ibrāhīm, *Faḍāʾil al-ramī fī sabīl Allāh taʿālā*, Mashhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, ed., al-Zarqāʾ 1989.

Reich, Sigismund and Gaston Wiet 1939, "Un astrolabe syrien du XIVe siècle", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 38, Cairo, 195-202.

Reinfandt, Lucian 2003, *Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts: nach den Urkunden der Stifter al-Ašraf Īnāl und al-Muʾayyad Aḥmad Ibn Īnāl*, Berlin.

Répertoire chronologique d'épigraphie arabe (RCEA), Étienne Combe, Jean Sauvaget, and Gaston Wiet, eds., vol. 12 (1943), 13 (1944), 14 (1954), 15 (1956), 16 (1964), 17 (1982), Cairo.

Richards, Donald S., trans. 2007, *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fī 'l-taʾrīkh*, part 2: *The years 541-589/1146-1193: The Age of Nur al-Din and Saladin*, Aldershot.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sadan, Joseph 1981, "Le Tombeau de Möise a Jéricho et à Damas. Une compétition entre deux lieux saints principalement á l'epoque ottomane", *Revue des Etudes Islamiques* 49,1, 59-99.

Salam-Liebich, Hayat 1983, *The Architecture of the Mamluk City of Tripoli*, Harvard (Mass).

Sauvaget, Jean 1932, "Décrets Mamelouks de Syrie (Premier Article)", *Bulletin d'Études Orientales* 2, 1-52.

Shawkat, Shibli 1984, *Mamluk Inscriptions from Hebron*, Hebrew University MA thesis, Jerusalem.

Le Strange, Guy, trans. 1965 [1890], *Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650-1500, translated from the works of the mediaeval Arab geographers*, Beirut.

al-Subkī, Taqī al-Dīn, *Fatāwā al-Subkī*, Beirut [1975].

Sublet, Jacqueline 1976, "Le Séquestre sur les jardins de la Ghouta (Damas 666/1267)", *Studia Islamica* 43, 81-86.

Al-Sulamī, al-ʿIzz b. ʿAbd al-Salām, *Targhīb ahl al-Islām fī suknā al-Shām*, Iyād Khalīd al-Ṭabbāʿ, ed., Damascus / Beirut 1413/1992.

al-Suyūṭī, Shams al-Dīn, *Itḥāf al-akhiṣā bi-faḍā'il al-masjid al-aqṣā*, Aḥmad Ramaḍān Aḥmad, ed., Cairo 1982-84.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Arbaʿūna ḥadīthan fī faḍl al-jihād*, Marzūq ʿAlī Ibrāhīm, ed., Cairo 1988.

Taragan, Hana 2004, "The Tomb of Sayyidnā ʿAlī in Arṣūf: the Story of a Holy Place", *Journal of the Royal Asiatic Society* series 3,14,2, 83-102.

al-Ṭarsūsī, ʿUthmān b. ʿAbd Allāh, "Sīr al-thughūr", in: *Shadharāt min kutub mafqūda fī l-tārīkh*, Iḥsān ʿAbbās, ed., Beirut 1988, 437-459.

al-Ṭarsūsī, ʿUthmān b. ʿAbd Allāh, *Baqāyā Kitāb Siyar al-thughūr min khilāl makhṭūṭat Bughyat al-ṭalab li-Ibn al-ʿAdīm*; Shākir Muṣṭafā, ed., Damascus 1998.

Terdiman, Moshe 2007, *The Mamluk maritime policy in the eastern Mediterranean and in the Red Sea*, unpubl. Ph.D. dissertation, University of Haifa.

Tsugitaka Sato 1997, *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqtaʿs and Fallahun*, Leiden / New York / Köln.

al-ʿUmarī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Faḍl Allāh, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār, Dawlat al-mamālik al-ūlā [description of Syria and Egypt]*, Dorothea Krawulsky, ed., Beirut 1986.

Wiet, Gaston, trans. 1945, *Histoire des mamlouks circassiens: Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr par Ibn Iyās*, Cairo.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dealing with Reality: Early Mamluk Military Policy and the Allocation of Resources[1]

Reuven Amitai

The leadership of the Mamluk Sultanate that ruled Egypt and Syria for over a quarter of a millennium in the late Middle Ages (1250-1517 in Egypt, 1260-1516 in Syria) formulated a systematic military policy in its early decades. Among the factors that influenced its military policy and its implementation were: 1) perceived dangers, needs and other goals; 2) the nature of warfare, including the prevalent technologies; 3) available resources, both economic and human; and, 4) cultural and social norms.[2] In the Mamluk Sultanate we find the rare – perhaps unique – long-term identity of state and army: on the whole, the higher command of the army was also the ruling group of the state, and the sultan was usually drawn from its ranks. Therefore, the Mamluk ruling elite was generally relieved of the need to deal with serious political interference beyond the military society, and by and large was not unduly bothered by economic and social pressure groups from the civilian elites and the "public" at large. Even so, it devoted not insignificant efforts to achieve legitimacy in the eyes of its subjects. One important aspect of this attempt at legitimization was the presentation of the Mamluks as warriors defending Islam and the Muslims. This conscious role of holy warriors may have, in turn, played a certain role in the formation of military policy.

Before attempting to demonstrate that indeed the Mamluk leadership had a well-thought-out military policy, which included a generally rational allocation

---

1 A Hebrew version of this paper was also given at the conference "The Middle Ages Now!", held at the Open University in Raanana, Israel, on 28 April 2007. The research and writing of this paper were conducted with the support of Israel Science Foundation Grant no. 1009/04.

2 Cf. the words of Hans J. Morgenthau 1973, *Politics Among the Nations: The Struggle for Power and Peace*, 5th ed., New York, 144f.: "Good government, then, must start by performing two different intellectual operations. First, it must choose the objectives and methods of its foreign policy in view of the power available to support them with a maximum chance of success. […] Thus the national power available determines the limits of foreign policy. […] Once a government has brought its foreign policy into balance with the power available to it, it must bring the different elements of national power into balance with each other. A nation does not necessarily attain the maximum of national power because it is very rich in natural resources, possesses a very large population, or has built an enormous industrial and military establishment. It attains that maximum when it has at its disposal a sufficient quantity and quality, in the right admixture, of those resources of power which will allow it to pursue a given foreign policy with a maximum chance of success." For the purposes of the present paper, I suggest replacing the phrase "foreign policy" with "military policy", and "nation" with "state".

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of economic and other resources, I will briefly review some salient features of the Sultanate in its early years and also the main military and political challenges that it faced at this time. First of all, we should define the chronological boundaries of our discussion, which will provide an opportunity to look at the dangers that confronted the Mamluks. I will be focusing here on the sixty-year period from 1260 to 1320, skipping the first decade of Mamluk rule in Egypt, since it was a period of political turbulence and initial crystallization of the Mamluk state. In any event, Mamluk rule was then limited to Egypt, and the main serious foreign danger was the Ayyubid princes of Syria, who refused to accept the Mamluk rise to power in Cairo at the expense of the local Ayyubid ruler; the Mamluks met the challenges from that quarter in an ad hoc but effective manner, as they did the disputation of their authority by the Egyptian Bedouin.[3]

On 3 September 1260, the Mamluks under Quṭuz defeated the Mongols at ʿAyn Jālūt in northern Palestine, leading to the advent of Mamluk control over most of Syria up to the Euphrates and its integration into a relatively centralized state based in Cairo. It also was the beginning of a sixty-year war with the Mongols, about which I will expand below. At the same time, it brought the Mamluks into direct contact with the Franks of the Syrian coast, an encounter with profound implications for the latter. The demise of the Frankish presence in the Levant in the aftermath of the Mamluk conquests of the 1260s, 1270s and 1280s, culminating in the taking of Acre in 1291, is well known.[4] In any event, the disappearance of the Franks from the Syrian coast towards the end of the 13th century on the one hand, and the rapprochement with the Mongols ca. 1320 on the other, changes the strategic situation of the Mamluk Sultanate, and therefore seems like a reasonable time to end our discussion. A full exposé of Mamluk military policy and the allocation would require us to continue our investigation into the mid-14th century and beyond, but that will have to wait for another opportunity. I should add, however, that even with the removal of the Franks from the Syrian coast, the danger from the West had not disappeared. Certainly the Mamluk leadership thought a renewed crusade was possible, even in conjuncture with the Mongols. Still, the lack of a bridgehead in the Levant made this a more difficult undertaking for the western Franks, and thus changed the strategic balance. I will be returning to this matter below.

---

3 For these years, see Irwin, Robert 1986, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, London, chapter 2, which is entitled "The Turbulent Decade".

4 For a good review of these events, see the final chapters of Prawer, Joshua 1970, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, G. Nahon, trans., Paris, vol. 2, as well as Ziada, Mustafa M. 1969, "The Mamluk Sultans to 1293", in: *A History of the Crusades*, Kenneth M. Setton, gen. ed., vol. 2: *The Later Crusades, 1189-1311*, Robert Lee Wolff and Harry W. Hazard, eds., 2nd ed., Madison / London, 735-758. For an interpretive essay on early Mamluk attitudes (and those of their Ayyubid predecessors) towards the Franks, see Humphreys, R. Stephen 1998, "Ayyubids, Mamluks and the Latin East in the Thirteenth Century", *Mamlūk Studies Review* 2, 1-17.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The Mamluk ruling class was composed mainly of Turkish-speaking officers who had come up the ranks of the army, many in units of royal Mamluks, i.e. the personal Mamluks of successive sultans. As youngsters, these Mamluks had arrived at the slave markets of Egypt and Syria, transported mostly from the steppe regions north of the Black Sea. They underwent years of training, military and religious, and at around the age of 18 were publicly manumitted and enrolled as mounted archers in the units of their patrons, be they sultans, senior or junior *amīr*s, i.e. officers. In spite of the fact that they officially ceased being slaves, the Mamluks proudly continued to call themselves by this name, alluding to their slave status as youngsters.[5] The Sultanate itself is usually referred to by contemporaries as *dawlat al-turk* or *dawlat al-atrāk*, that is, the "state (or dynasty) of the Turks".[6] This military class was a continually replicating one-generational elite: while sons of Mamluks could serve in the military, they almost invariably were placed in the inferior *ḥalqa* units. In order to keep the Mamluk units up to strength, let alone build up the formations of a new sultan, a massive trade in young Mamluks (and their female counterparts, it should be mentioned) was developed, with the connivance of the Mongol authorities in the Golden Horde of southern Russia and Ukraine, the activities of Muslim merchants and Genoese shippers, and the agreement of the Byzantine emperor, who controlled the Bosphorus.[7]

I will devote just a few words to the question of the resources which were available to the Mamluk elite and state: the wealth of the Sultanate, like virtually all pre-modern states,[8] was mainly derived from systematic collection of surplus from the agricultural sector via taxes. In the Mamluk Sultanate, like many Muslim states before, the mechanism of choice was the *iqṭāʿ* system, by which the officers received land allocations over which they had the right to collect land tax (*kharāj*), but this did not entail administrative control nor was this allocation passed on to one's descendents; the frequent translation of *iqṭāʿ* as "fief," is not only inaccurate, but gives the mistaken impression that we have before us some type of Mamluk feudalism, a term to be eschewed in the Mamluk (and larger

5 *Mamlūk* (pl. *mamālīk*) means literally "possessed", and is generally used to refer to white slaves purchased, trained and employed as soldiers.

6 *Dawlat al-mamālīk* and *al-dawla al-mamlūkiyya* are modern appellations only.

7 For the Mamluk army during the time of the Sultanate, see Ziada 1969, 755-758; Ayalon, David 1953-54, "Studies on the Structure of the Mamluk Army", I-III, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15,2, 203-228; 15,3, 448-476; 16,1, 57-90; repr. in: Ayalon, David 1977, *Studies on the Mamluks of Egypt (1250-1517)*, (Variorum Collected Studies Series 62), London; idem 1951, *L'esclavage du Mamelouk*, (Oriental Notes and Studies 1), Jerusalem; repr. in: Ayalon, David 1979, *The Mamlūk Military Society*, (Variorum Collected Studies Series 249), London. For the institution of military slavery in Muslim societies, see Amitai, Reuven 2006, "The Mamlūk Institution, or One Thousand Years of Military Slavery in the Islamic World", in: *Arming Slaves: From Classical Times to the Modern Age*, Christopher Leslie Brown and Philip D. Morgan, eds., New Haven, 40-78.

8 See the comments in Crone, Patricia 1989, *Pre-Industrial Societies. New Perspectives on the Past*, Oxford / Cambridge (Mass.), 8.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muslim) context.[9] Other revenues were derived from taxes on the non-Muslim communities, urban economic activity, and foreign (mostly transient) commerce.[10] The sultan himself held a chunk of Egypt's land as royal *iqṭāʿ* (*khāṣṣ*), and this was the basis of much – if not most – of the military budget.[11]

The majority of senior positions in the Mamluk state were held by senior *amīr*s.[12] The administrators dealing with matters of money (the most senior being the *wazīr*, which can be translated in this context as "chief minister") and documentation and letters were civilians, many of whom were scions of long-standing bureaucratic families. Most of the financial officials in Egypt at the advent of the Mamluk period were still Copts, although this situation changed over the next few generations due to conversions among this group.[13] However, even in these traditional "civilian" realms, we see a growing militarization: by the 1290s the *wazīr* was more often than not an *amīr* (and in the early 14th century this position was abolished for a while, his responsibilities being turned over to other military and civilian office holders),[14] and over the "writing" bureaucracy was a sort of chancery "czar" known as a *dawādār*.[15] In various government departments, we find a *shādd* or *mushidd*, a kind of Mamluk commissar appointed to keep an eye on the civilian bureaucrats.[16] Given the vital (and growing) role of the army, the military provenance of the sultan himself, the central position of the senior officers in the state's administration and their control over the civilian bureaucracy, I think that we are indeed justified in seeing the almost complete identity between state and military in the Mamluk Sultanate, which I had mentioned at the beginning of this paper.

---

9 Rabie, Hassanein 1972, *The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341*, (London Oriental Series 25), London, 26-72; for a discussion on the taxation of agricultural production, see ibid. 73-79. For the presentations of the *iqṭāʿ* system (and related matters) as a form of feudalism, see Poliak, Abraham N. 1939, *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon, 1250-1900*, (Prize Publication Fund 17), London; Ashtor, Eliyahu 1976, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London, 280-331 (chapter 8: "Mamluk Feudalism").

10 Rabie 1972, 79-132.

11 Irwin 1986, 92f.; 110ff., who describes the growing size of the royal fisc in the period under discussion here, as the sultan was able to increase his proportion of *iqṭāʿ* lands (at the expense of the officers and the non-Mamluk units) through the cadastral surveys (in the singular, *rawq*), especially that of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn in 1315 and in Syria before and after. For the actual payment to the soldiers, see also Ayalon, David 1958, "The System of Payment in Mamluk Military Society", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1,1, 37-65; 1,3, 257-296.

12 For these main offices, see Ayalon 1953-54, III, 57-66.

13 For the civilian bureaucracy, see Rabie 1972, 153-161; Holt, Peter M. 1986, *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, (A History of the Near East), London / New York, 145ff.; Ayalon 1953-54, III, 66f.; Irwin 1986, 40, 110 (for the role of the Copts).

14 Ayalon 1953-54, III, 61; Holt 1986, 145.

15 Ayalon 1953-54, III, 62ff.; Irwin 1986, 39f.; Holt 1986, 146.

16 Irwin 1986, 75, 114, 117; Rabie 1972, 150-153. For the use of the terms *shādd* and *mushidd* for the clerks who collected taxes in the *iqṭāʿāt*, see ibid. 66f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

To my mind this was a unique phenomenon in the pre-modern Muslim world (and evidently beyond). Even the contemporary Mongols, with the great centrality of the army in their society and empire,[17] never reached this degree of congruence between the institutions of state and army.

What were the dangers and challenges facing the new Mamluk state? These are listed in a descending list of importance: the Mongols of Iran; the Franks on the Syrian coast and across the Mediterranean; the Bedouin tribes of Egypt and Syria; the need to strengthen Mamluk authority in the periphery of the state and to extend it beyond the usual frontiers of Egypt and Syria, in areas such as the Hejaz, Cilicia, Yemen and Nubia; and civil unrest in both rural and urban areas. Without a doubt, the Mongols were the number one foreign policy and security concern of the Mamluks. On the one hand, the Ilkhanids of Iran and the surrounding countries (modern-day Turkmenistan, northern Afghanistan, Iraq, the Caucasus and most of Turkey) represented a continual danger to the very existence of the Mamluk Sultanate from 1260. On the other hand, the so-called Golden Horde, the Mongol state centered in the steppe region north of the Black and Caspian Seas, but controlling the Ukraine and most of European Russia, was an important ally, not the least permitting the export of young Qipchaq Turkish (and occasionally Mongol) slaves. The Mamluks had no illusions about the long-term goals of the Ilkhanid Mongols, and knew that they planned to return in force to Syria in order to revenge their defeat at ʿAyn Jālūt, to take Syria and to move on to Egypt. Any doubts as to Mongol goals were dissipated by frequent Mongol raids in the frontier region and beyond, the frequent truculent missives sent by the Ilkhans to the sultans, and the many Mongol missions to the West (at least fifteen from 1262 onward) to garner support for a joint campaign against the common Muslim enemy. The Mamluks, it should be added, had at least some knowledge of these diplomatic démarches, and were aware of the danger of a joint Frankish-Mongol campaign against them.[18]

In fact, I would suggest that it was this perceived danger of Ilkhanid-Frankish cooperation, potentially leading to either having to fight on two fronts at the same time or having to confront a combined Frankish-Mongol army, which may explain the growing belligerency of the Mamluks towards the Franks on the coast. The idea would have been to weaken and ultimately eliminate the Frankish presence in Syria and thus to reduce a future bridgehead that could have served a Crusading

---

17 See the comment in Morgan, David O. 1979, "The Mongol Armies in Persia", *Der Islam* 56, 81-96, at 81: "The army was the basic Mongol institution. Society was organised around it."

18 Mamluk-Mongol relations are discussed at length in Amitai-Preiss, Reuven 1995, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid War, 1260-1281*, (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge, and many of the papers assembled in Amitai, Reuven 2007, *The Mongols in the Islamic Lands: Studies in the History of the Ilkhanate*, (Variorum Collected Studies Series 873), Aldershot / Burlington.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

army from the West.[19] Be that as it may, from 1265 onward the Mamluks adopted a policy of systematically conquering Frankish cities and castles, and by 1291 had only to administer the coup de grâce by taking Acre. These campaigns against the Franks, as well as their Armenian allies in Cilicia (who were also allies of the Ilkhanids), of course could only take place during lulls in the war with the Mongols of Iran. In fact, one could see most of the period between 1260 and 1291 (and perhaps up to the early 1300s) as one of almost incessant campaigning by the Mamluks, alternating between the Mongols, the Franks and the Armenians in Cilicia. This has found expression in the phrase frequently present in the inscriptions of Baybars, where he is described as *mubīd al-faranj wa-l-tatar*, i.e. "the annihilator of the Franks and Mongols".[20] Such unequivocal language may jar our modern sensibilities, but in those times different approaches to international morality and its public expression were acceptable.

The Bedouin, be they in Egypt (mostly the southern part of the country) or Syria, were less of a pressing problem, but they could prove to be more than a mere bother, particularly at times of crisis brought on by other reasons. Thus in the 1250s, the tribes of Egypt refused to accept the new Mamluk political order of the country, while in 1300, the tribes there took advantage of a Mamluk defeat by the Mongols in Syria to attempt to regain their independence from the central authorities. In both cases, the Bedouin were forced to submit after extremely forceful and cruel Mamluk responses, enabled by the latter's military prowess.[21] Normally, the fear of Mamluk power, coupled with careful diplomacy and largesse, enabled the Mamluk authorities to control the Bedouin, and in the case of those in Syria, to integrate them as auxiliaries into the Mamluk military machine.[22]

---

19 This idea is developed in Amitai-Preiss, Reuven 1992, "Mamluk Perceptions of the Mongol-Frankish Rapprochement", *Mediterranean Historical Review* 7,1, 50-65. See also Humphreys 1998, 16.

20 See, for example *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe (RCEA)*, Étienne Combe, Jean Sauvaget, and Gaston Wiet, eds., vol. 12, Cairo 1943, 141f. (4612, 668/1269-70 Nabī Mūsā); 193 (4690, 673/1274-75 Damascus); 195 (4692, 673/1274-75 Damascus); 226f. (4738, 676/1277-78 Damascus). Cf. *RCEA* 12, 128f. (4593, 666/1267-68 Homs): *mubīd al-faranj wa-l-arman wa-l-tatar*, i.e. "the annihilator of the Franks, Armenians and Mongols".

21 For problems with the Bedouin of Egypt in the early Mamluk period, see Irwin 1986, 27, 44f.; for the Bedouin revolt in Upper Egypt after the Mamluk defeat at Wādī al-Khaznadār in late 1299 and its suppression see Weil, Gustav 1860, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, vol. 1: *Das Kalifat unter den Bahritischen Mamlukensultanen von Egypten 652-729 d.H. = 1258-1390 n.Chr.*, Stuttgart, 254f. [=vol. 4 of his *Geschichte der Chalifen, nach handschriftlichen, größtentheils noch unbenutzten Quellen bearbeitet*, 5 vols., Mannheim / Stuttgart 1846-51].

22 Tritton, Arthur S. 1948, "Tribes of Syria in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12,3-4, 567-573; Hiyari, Mustafa A. 1975, "The Origins and Development of the Amīrate of the Arabs during the Seventh/Thirteenth and Eighth/Fourteenth Centuries", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38,3, 509-524; Amitai-Preiss 1995, 64-69.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

There were few examples of serious civilian unrest in the urban centers and rural areas of the Sultanate in the period under discussion. This seems to characterize a later period, especially the 15th century.[23] Yet occasionally in this early period there were problems: One example was in the countryside around Nablus in 1282, where a peasant rebellion was cruelly put down.[24] A second example was in Cairo around 1309-10, when riots took place during the brief and unpopular rule of Baybars II al-Jāshnakīr, disorders that ultimately contributed to this sultan's demise and the return of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn, with whom the masses were in sympathy.[25] Probably a determining reason why the authorities were unable this time to deal effectively with the unrest was that the military elite itself was not of one mind, and the ruling sultan's support among them was weak. Normally, the complete superiority of the Mamluk forces vis-à-vis the civilian masses, combined with ongoing attempts at legitimization and the overall support of the civilian and religious elite, were more than enough to guarantee the acquiescence of the civilian population. However, occasionally part of the rural population might cause trouble that could not be ignored. In the aftermath of the Mamluk defeat at Wādī al-Khaznadār near Homs in late 1299, the mountain dwellers of present-day Lebanon (who were probably mostly Druze) wreaked havoc on retreating Mamluk troops. The Syrian Mamluk leadership was only able to reassert its authority after the immediate Mongol danger to Syria was removed in the spring of 1300 (with the withdrawal of Ghazan Ilkhan and his armies), and after the dispatch of a large army reinforced by civilian militia-like formations from Damascus. Here, too, a massive display of military power, coupled with large-scale civilian support, brought these mountain-dwelling intransigents back into line, or at least reduced them to a forced obedience.[26]

Finally, I will mention briefly on-going Mamluk attempts to extend their influence over the frontiers or into the periphery in different directions: the Armenian Kingdom in Cilicia (known as "Lesser Armenia"); Nubia; and, the Hejaz

---

23 For the urban milieu, see Lapidus, Ira M. 1967, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 143-184 (chapter 5: "The Political System: The Common People between Violence and Impotence").

24 Ibn al-Furāt, Nāṣir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *Taʾrīkh al-duwal wa-l-mulūk* [=*Taʾrīkh Ibn al-Furāt*], vol. 7, Costi K. Zurayk, ed., Beirut 1942, 225f.; al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, ed., Cairo 1934-73, vol. 1, 699f.

25 Irwin 1986, 95.

26 Ibid. 100ff.; Amitai, Reuven 2002, "Whither the Ilkhanid Army? Ghazan's First Campaign into Syria (1299-1300)", in: *Warfare in Inner Asian History (500-1800)*, Nicola Di Cosmo, ed., Leiden / Boston / Köln, 221-264; repr. in: Amitai, Reuven 2007, *The Mongols in the Islamic Lands: Studies in the History of the Ilkhanate*, (Variorum Collected Studies Series 873), Aldershot / Burlington, XV; idem 2003, "Foot Soldiers, militiamen and volunteers in the early Mamluk army", in: *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*, Chase F. Robinson, ed., Leiden / Boston, 233-249, at 242f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(i.e., the holy cities of Mecca and Medina).[27] While most of the campaigns were not major displays of Mamluk military might (with the exception of many of those to Armenian Cilicia), they were facilitated by a well-ordered army from which the necessary contingents could be detached. It is to the creation of this "military machine" and the resources devoted to it that I now turn my attention.

* * *

But first, some general words about the use of resources: the Mamluk leadership was confronted by an age-old problem: balancing the budget. In spite of the relative richness of the lands that they controlled and the fairly organized and centralized bureaucracy at their disposal, resources, be they cash, storable commodities (especially grains), manpower, livestock or otherwise, were limited. At the same time, as we have seen above, the strategic needs of the Sultanate were serious and multi-faceted, and could not be ignored. In addition, not all of the resources under the state's control could be devoted only to military needs: the military-political elite believed that it had certain responsibilities to society at large (primarily in the related realms of religion and education). Perhaps the most important expression of the way this duty was executed was the establishment of extensive endowments (*awqāf*, the plural of *waqf*): mosques, colleges (*madrasa*s), sufi lodges (*khānqāh*s, *zāwiya*s), hostels for pilgrims (*ribāṭ*s), baths, caravansaries, etc.[28] One side effect of these efforts was to strengthen the legitimacy of the regime in the eyes of the subjects, be they religious and civilian elites, common urban dwellers, or even the peasants and nomads.[29] At the same time, the senior members of the military-political elite had a healthy and natural

---

27 For Cilicia, see Stewart, Angus Donal 2001, *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy during the Reigns of Het'um II (1287-1307)*, Leiden / Boston / Köln, esp. chapter 1; Amitai-Preiss 1995, index, s.v. "Lesser Armenia". For Nubia, see Holt 1986, 130-137; Northrup, Linda S. 1998, *From Slave to Sultan: The Career of al-Manṣūr Qalāwūn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)*, (Freiburger Islamstudien XVIII), Stuttgart, 98, 146-149, 179f., 184. For the Hejaz, see: Thorau, Peter 1992, *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, Peter M. Holt, trans., London / New York, 198f.; Irwin 1986, 56, 120; Northrup 1998, 145f.

28 For some discussion of the *waqf* institution under the Mamluks, see Denoix, Sylvie 1999, "Fondations pieuses, fondations économiques, le waqf, un mode d'intervention sur la ville mamelouke", in: *Le Khan al-Khalili et ses environs: Un centre commercial et artisanal au Caire du XIII^e au XX^e siècle*, Sylvie Denoix, Jean-Charles Depaule, and Michel Tuchscherer, eds., (Études Urbaines 4,1), Cairo, 19-26; idem 2000, "A Mamluk Institution for Urbanization: The 'Waqf'", in: *The Cairo Heritage: Essays in Honor of Laila Ali Ibrahim*, Doris Behrens-Abouseif, ed., Cairo / New York, 191-202; Amin, Mohammad M. 1994, "Waqf in the Mamluk Period: A Case Study about Waqf as Public Goods", in: *The Proceedings of the 2nd International Conference on Urbanism in Islam (ICUIT II), November 27-29, 1990, The Middle Eastern Culture Center*, Tokyo.

29 See the preliminary discussion of the matter of Mamluk attempts to find legitimacy in my forthcoming book: *Holy War and Rapprochement: Studies in the Relations between the Mamluk Sultanate and the Mongol Ilkhanate (1260-1335)*, to be published by Brepols, forthcoming, chapter 4.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

proclivity for self-aggrandizement; we should not forget the self-interests of the Mamluk elite.[30]

With the resources earmarked for military and related expenditures, the Mamluk leadership, led by the sultan and advised by civilian officials, had some hard choices to make in light of their perceived needs, their strengths and weaknesses and the available assets. They had no choice but to set priorities. I think that in retrospect they did a pretty good job: during the first generations of their rule, Mamluks bested their different adversaries in the long run and bequeathed to their successors a safe and well-organized state. What then were the strategic policy choices that the Mamluks made?

Firstly, they decided to expand and strengthen the mobile field army, composed mainly of mounted archers. In Egypt and the Levant (as well as neighboring countries), Turkish mounted archers – be they Mamluks or Turcoman tribesmen – had long been the mainstay of the armies of Muslim rulers, even before the advent of the Crusades.[31] But these pre-Mamluk-Sultanate armies had been relatively small, not the least since it was very expensive to purchase, educate and maintain slave soldiers, with all of their advantages. The army of Ayyubid Egypt probably numbered between 10,000-12,000 horsemen, and the armed forces of the Syrian Ayyubid principalities was most probably smaller altogether.[32] Under Baybars, the army of Egypt appears to have doubled; one source speaks of a four-fold expansion, but this statement stretches credibility.[33] There appears to have been a comparative increase of the Syrian army.[34] To what can we attribute this unequivocal expansion of the armed forces? First, the Mamluks perceived an overriding existential danger in the form of a renewed Mongol offensive, which could only be met with a strong cavalry army. Secondly, the Mamluk state was more organized and centralized than its Ayyubid predecessor (or rather predecessors), and therefore could collect funds in a more effective way. Thirdly, as the political power and military were one and the same, resources could be directed in a relatively easy

30 On the wealth accumulated by the senior Mamluk officers and their households, see the comments in Lapidus 1967, 50-59.

31 This is only partially the case of Fatimid Egypt (969-1071), but this exception need not concern us here.

32 For the Ayyubid army of Egypt, see the evidence of al-Yūnīnī, Quṭb al-Dīn Mūsā, *Dhayl mir'āt al-zamān fī ta'rīkh al-aʿyān*, (Dairatu't-Maʿarifi'l-Osmania New Series VIII), Hyderabad 1954-61, vol. 3, 261f.; Ibn Wāṣil, Jamāl al-Dīn Muḥammad, *Mufarrij al-kurūb fī akhbār Banī Ayyūb*, Ḥassanayn M. Rabīʿ, vol. 4, ed., Cairo 1972, 209.

33 Yūnīnī, *Dhayl*, vol. 3, 261f., cf. ibid. 355, where the number 30,000 is given.

34 For the Ayyubid army in Syria, at least at the time of Saladin, see Gibb, Hamilton A. R. 1962, "The Armies of Saladin", in: Gibb, Hamilton A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, Stanford J. Shaw and William R. Polk, eds., Boston, 75-90, at 78ff. Al-Muʿaẓẓam ʿĪsā (d. 1227), who ruled from central Syria to southern Palestine, is reported to have had 3000 horsemen: Ibn Wāṣil, *Mufarrij*, vol. 4, 209. There is yet no systematic study of the size of the Syrian armies in the early Mamluk period.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

way for one main purpose. A military dictatorship perhaps had its advantages, cost efficiency being one of them.

As mentioned above, this field army was mainly composed of mounted archers, mostly but not exclusively of Mamluk (i.e. slave) provenance. This represents a trend in the armies of Muslim states for centuries, accentuated by the arrival of the Mongols, with their large cavalry armies. Probably the only non-cavalry units in the field army would have been engineers, either sappers who specialized in mines and other siege operations or artillery experts who built the trebuchets and other machines of war, along with related specialists such as stone cutters. All of these non-cavalry, however, would not have joined the army when it was not heading for a siege. Infantry, such as it was, was found in the early Mamluk period mainly in fortresses and frontier regions; these may have included professional and militia-type units.[35]

The fact that the main military strength of the Sultanate was a fairly large cavalry army and was on the whole not tied down by garrison duty is related to some aspects of Mamluk fortification policy. By this I mean that a deliberate decision was made to refurbish and maintain certain fortifications, be they isolated castles, city walls or urban citadels, while many others were neglected, even willfully destroyed. Resources would have had to be allocated for several reasons: first, repair and maintenance of fortifications; secondly, keeping up the garrison (at the expense of the field army); and thirdly, providing food and military supplies. The matter was complicated by the acquisition of new fortresses by conquest. This was not only from the Franks. On the northern border, the Mamluks took over important castles, sometimes by conquest and other times by treaty, from the Armenians, but many of these had a tendency to slip back into Armenian control.[36] In Syria, Sultan Baybars spent some years bringing several recalcitrant local rulers to bay, probably the most important being the Ayyubid prince of Karak in Transjordan, who submitted in 1263. Once these castles or fortified cities had submitted, they generally were refurbished, supplied and, of course, garrisoned.[37]

Along the coast, as was pointed out by the late Prof. David Ayalon some years ago, the Mamluk policy towards the fortifications captured from the Franks – mostly well-fortified cities – was one of general destruction, although this may not have been as complete as some contemporary Arab historians would let us believe. In any event, the intent was that they could not be readily used as ports and bridgeheads in the event of future campaigns from the West. Ayalon was completely correct in showing how this reflected a clear weakness on the sea by the Mamluks (more about this below). The European Franks – probably most importantly from Genoa and Venice – could move around the Mediterranean at

35 Amitai 2003, 232-249.

36 Stewart 2001.

37 On the taking of Karak, see Thorau 1992, 134-141; see Amitai-Preiss 1995, 55, for gaining control of some other cities and castles in Syria.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

will and in theory could land forces just about anywhere along the coast. The Mamluks had a choice: On the one hand, they could repair and maintain the coastal fortifications, and man them appropriately, or they could destroy them. As is well known, the Mamluks chose the latter course.[38] This was also a matter of a rational use of resources. Maintaining the fortifications would have been costly, demanding a large budget for construction, maintenance, supply, and manpower. By splitting up a large part of their army among the coastal cities, the Mamluks would have had to dissipate their power and weaken their main strategic asset: their large mobile army. The decision was thus taken, starting with the conquests of Caesarea and Arsuf in 1265, to destroy coastal fortified cities, be they ports or not, as they were taken. The implications of this policy for the demography and economy of the Syrian coast, especially that of Palestine was enormous, but this will not detain us now. In short, let us say that the Mamluk leadership looked carefully at its available resources, be they budgetary or human, and saw destruction as the more cost efficient expedient.

Yet, elsewhere, the Mamluk leadership saw fit to keep their fortresses up to scratch, and in some places extensive repairs and extensions were deemed necessary, not only in fortifications destroyed by the Mongols or during Mamluk sieges. These tended to be important city fortifications (the citadels of Damascus and Aleppo, as well as their walls),[39] major inland fortresses which served as provincial capitals, such as Karak and Safad, other major castles that fitted into the Mamluk fortification scheme vis-à-vis the Mongols and Franks (al-Ṣubayba/Qalʿat Namrūd and Crac des Chevaliers/Ḥiṣn al-Akrād), and important fortresses along the Euphrates frontier with the Mongols (al-Bīra and al-Raḥba). Not only were these fortifications repaired and in some cases significantly expanded, they were well stocked with victuals and armaments, and also properly manned.[40] Many of these garrison troops were – as said above – either professional infantrymen or militiamen, and the border between militia and local inhabitants in the frontier fortresses is not a clear one.[41] There were also some Mamluks stationed there,

---

38 Ayalon, David 1967, "The Mamluks and Naval Power: A Phase of the Struggle between Islam and Christian Europe", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanties* 1,8, 1-12; repr. in: Ayalon, David 1977, *Studies on the Mamluks of Egypt (1250-1517)*, (Variorum Collected Studies Series 62), London; see also the important recent study: Fuess, Albrecht 2001, "Rotting Ships and Razed Harbors: The Naval Policy of the Mamluks", *Mamlūk Studies Review* 5, 45-71.

39 It should be noted, however, that Aleppo's fortifications were only repaired in the 1290s, perhaps due to budgetary constraints, or the fear that this city might be lost yet to the Mongols and therefore there was no point in investing seriously in its defense.

40 A comprehensive review of early Mamluk fortification policy and its execution will be found in the new book by Raphael, Kate 2011, *Muslim Fortresses in the Levant: Between Crusaders and Mongols*, London. Some brief comments are made on this topic in Amitai-Preiss 1995, 76f.

41 Thus Baybars' privy secretary and semi-officer, Ibn ʿAbd al-Ẓāhir uses the term *ahl al-qilāʿ* (literally "the people of the castles"); it is unclear whether he is referring to garrison mem-

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

even royal ones. However, these last-mentioned were not lost to the general cause of Mamluk military might. When the Syrian army gathered for a campaign, the contingents and equipment from the fortresses, at least from those in the center of the country (Safad, Crac des Chevaliers, al-Ṣubayba, etc.) would be called to join up with the field army.[42]

Here, too, we see a rational and well-thought-out decision to use resources of various types to keep up and strengthen key fortifications, whose manned existence contributed significantly to a Mamluk strategic vision and control over the far-flung Syrian provinces. However, the Mamluk leadership could not do everything that it might have wanted: Jerusalem, for instance, was left bereft of repaired city walls, which had been destroyed by the Ayyubids in 1219, sporting only a medium-size citadel.[43] The Mamluks surely understood that the expense of renewing Jerusalem's walls, let alone keeping them up and manning them, was prohibitive: with all due respect to the religious importance of the city, its lack of military, economic and political significance mitigated against repairing the walls. Jerusalem's security was not guaranteed by a wall and garrison, but rather by the military might of the Mamluks that would keep away – at least in theory – all dangers.

I would like to add that not all that was done in the realm of fortifications can be explained only by recourse to rational decision-making by the Mamluks. For example, when one goes to al-Ṣubayba in the north of the Golan, one is struck by the ostentatious nature of some of the early Mamluk construction, well beyond the military needs of a country fortress. I can only suggest that here we have a Mamluk example of "conspicuous consumption".[44] Basically, here was Bilik – Baybars' trusted personal Mamluk and viceroy, and the literal owner of the castle and the area – showing off.[45] At al-Ṣubayba we have an example – if one was needed – that the Mamluk elite had their share of human foibles and did not always succeed in resolving contradictions between military and other needs.

---

bers or local inhabitants. The confusion may reflect the military capabilities of many of the latter. See Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, Muḥyī al-Dīn Muḥammad, *al-Rawḍ al-zāhir fī sīrat al-Malik al-Ẓāhir*, ʿAbd al-ʿAzīz al-Khuwayṭir, ed., Riyad 1396/1976, 227.

42 For mobilization of siege machinery for the campaign at Acre in 1291, see Little, Donald P. 1986, "The Fall of ʿAkkā in 690/1291: The Muslim Version", in: *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Moshe Sharon, ed., Jerusalem, 159-181, at 168-171.

43 Richards, Donald S. 1987, "The Pre-Mamlūk Development of Jerusalem", in: *Mamluk Jerusalem: An Architectural Study*, Michael Hamilton Burgoyne, with additional historical research by Donald S. Richards, London, 48f.

44 I hope that I can be forgiven for making free use of Thorstein Veblen's concept from another context. See Veblen, Thorstein 1975 [1899], *The Theory of the Leisure Class*, repr., New York, chapter 4.

45 See Hartal, Moshe 2001, *The al-Ṣubayba (Nimrod) Fortress: Towers 11 and 9*, (Israel Antiquities Authority Reports 11), Jerusalem.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I would like to go back to a matter that was briefly mentioned above. This is the question of Mamluk activity on the sea, primarily in this context in the Mediterranean. The naval capabilities of the Muslim states of the eastern Mediterranean had been deteriorating since the time of the Fāṭimids, although Saladin made some effort to reverse the trend, and the Mamluks inherited a quite dismal maritime infrastructure, let alone actual naval force.[46] Even a cursory examination shows that the efforts of the Mamluks in the arena of naval warfare early in their regime were desultory and the results were miserable and embarrassing. The example of the failed Mamluk raid to Cyprus in 1271, and the subsequent letter by Baybars to the king of Cyprus, is often cited (justly so) as an example of Mamluk disparagement of maritime pursuits.[47] This, it seems to me, is true enough, but it is more than just a matter of the cultural predisposition of a military elite of steppe provenance or of the acceptance of long-term European naval supremacy. This was also a question of the rational allocation of resources, or in this case, the decision not to allocate them. Given the limited nature of resources of various kinds, the traditional superiority of their cavalry formations, and their weakness on the sea, it made perfect sense to perfect the former and not waste money and other assets on the latter. There was no point to continue spending good money on bad investments of the past. At this time, at least, naval warfare was basically a lost cause for the Mamluks, and nothing was to be gained by dispersing resources in the realm.

Another area where resources were expended was in facilitating transportation, particularly the movement of large bodies of troops quickly through Syria to meet the dangers from the north, i.e. the Mongols. One can think of Mamluk bridges, all apparently from the period of Baybars, such as at Ludd (Lydda; the bridge is known as Jisr Jindās), Dāmiyya on the Jordan River and Yubnā (Yavneh).[48] Connected to this topic is communications. The Mamluk postal system of horse relays is well known, and required a tremendous outlay of resources to build the way-stations, to keep them supplied with horses, and to provide the necessary manpower, not the least of riders.[49] Other systems of rapid communications were the bonfires from the Euphrates frontier fortresses to central Syria, and the "pigeon-express" that connected the major cities of the Sultanate.[50] These were also sources

---

46 Ehrenkreutz, Andrew S. 1955, "The Place of Saladin in the Naval History of the Mediterranean Sea in the Middle Ages", *Journal of the American Oriental Society* 75,2, 100-116. See also the articles cited above in note 37.

47 Thorau 1992, 206f. For the letter by Baybars, see Ibn al-Furāt, Nāṣir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders. Selections from the Tārīkh al-Duwal wa'l-Mulūk of Ibn al-Furāt*, Ursula and Malcolm C. Lyons, trans., introd. and notes Jonathan S. C. Riley-Smith, Cambridge 1971, vol. 1, 192ff. (Arabic text), vol. 2, 152ff. (translation).

48 Amitai-Preiss 1995, 75. There is no direct evidence that the bridge at Yubnā is from this period, but the similarity in building style with the bridge at Ludd leads me to think that this is more-or-less from the same time, and thus for the same purpose.

49 Sauvaget, Jean 1941, *La poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks*, Paris.

50 Amitai-Preiss 1995, 75.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of major expenditure, but were deemed necessary in order to convey essential intelligence from one end of the state to the other: most importantly, of course, the news of an impending attack, be it from the Franks, the Armenians or – especially – from the Mongols, which would necessitate the concentration of forces, most importantly those from Egypt.

The final area of military organization requiring a long-term expenditure of resources and efforts that I will mention is the realm of espionage and secret warfare. Obviously, the better intelligence the Mamluk leadership obtained regarding their enemies' intentions, the better they could prepare to meet them. Their "eyes" were directed towards Mongol, Frankish and Armenian enemies, although it appears that most serious intelligence efforts were devoted to the first mentioned, who were thought to be the most dangerous enemies. Muḥyī al-Dīn b. ʿAbd al-Ẓāhir, the privy secretary of Sultan Baybars and the compiler of his semi-official biography wrote about this intelligence service:

> The Sultan did not cease to take interest in the affairs of the enemy. He was on guard against their tricks and resolute in all regarding them. His *quṣṣād* (secret envoys) did not stop coming from Baghdad, Khilāṭ [=Akhlāṭ] and other places in the eastern country (*bilād al-sharq*) and Persia (*al-ʿajam*). [The Sultan] spent on them much money, because whoever travels for this matter and plays loosely with his life, there is no choice but that he should take blood money (*diya*). Without this, who would risk his life? When Allah showed this good policy to the Sultan, the *quṣṣād* went back and forth, and they recognized [in the Mongol countries] those who could inform them of the [Mongol] secrets.[51]

We know the name of the officer who commanded the secret service, Balaban al-Dawādār al-Rūmī, a trusted Mamluk of Baybars. About him, Ibn al-Ṣuqāʿī, the Christian author of an early 14th-century biographical dictionary, wrote:

> [He] alone spoke with the *quṣṣād* who went back and forth [engaged] in the secret activities (*al-ashghāl al-sirriyya*), and he paid their salaries and grants. Their names were not written in the *diwān* (registry of salary recipients) and their condition was not revealed to the people [of the military class] (*al-nās*). If one came during the day, they were veiled so as not to be identified.[52]

Indeed, much money was expended on the organized intelligence service, and the results of its work gave the Mamluks an additional edge in their wars against the Mongols and other enemies.

A full discussion of Mamluk military policy would include the development of tactics and strategy, as well as matters of training and logistics. The procurement of young Mamluks also deserves some further exposition. Likewise, we would have to discuss the Mamluk foreign policy which contributed to the Sultanate's ability to

---

51 Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, *Rawḍ*, 135, translation by the author. For more on Mamluk espionage, see Amitai-Preiss 1995, 139-156; Amitai, Reuven 1988, "Mamlūk Espionage among Mongols and Franks", *Asian and African Studies* 22, 173-181.

52 Ibn al-Ṣuqāʿī, Faḍl Allāh b. Abī Fakhr, *Tālī kitāb wafayāt al-aʿyān*, Jacqueline Sublet, ed. and trans., Damascus 1974, 53, translation by the author.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

import young Mamluks, helped create a second front against the Ilkhanate and perhaps even assisted in the war with the Franks. Finally, the ongoing attempts at gaining legitimization in the eyes of the local population was essential for obtaining support in the military efforts – which in turn helped to achieve this support among the civilians – and made it easier to collect taxes and other resources. These important subjects, however, will have to wait for another opportunity.

I think, however, that it is clear that the early Mamluk leadership had a lucid and far-sighted policy to maximize the resources at their disposal for the greatest effect. If a policy can be evaluated by its results, then the early Mamluk sultans and their leading officers can be awarded the highest marks: the Mongols were held back, the Franks were thrown out, the Armenians were holed up in their mountain fortresses, and the Mamluk hold on Egypt and Syria was basically unchallenged in the first generations of their rule. Some contemporary leaders perhaps might want to take a leaf from their book, and learn well the lesson that in order to succeed one should maintain reasonable goals that can be achieved with available resources.

Bibliography

Amin, Mohammad M. 1994, "Waqf in the Mamluk Period: A Case Study about Waqf as Public Goods", in: *The Proceedings of the 2nd International Conference on Urbanism in Islam (ICUIT II), November 27-29, 1990, The Middle Eastern Culture Center, Tokyo, Japan*, Tokyo.

Amitai, Reuven 1988, "Mamlūk Espionage among Mongols and Franks", *Asian and African Studies* 22, 173-181.

Amitai-Preiss, Reuven 1992, "Mamluk Perceptions of the Mongol-Frankish Rapprochement", in: *Mediterranean Historical Review* 7,1, 50-65.

Amitai-Preiss, Reuven 1995, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid War, 1260-1281*, (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge.

Amitai, Reuven 2002, "Whither the Ilkhanid Army? Ghazan's First Campaign into Syria (1299-1300)", in: *Warfare in Inner Asian History (500-1800)*, Nicola Di Cosmo, ed., Leiden / Boston / Köln, 221-264; repr. in: Amitai, Reuven 2007, *The Mongols in the Islamic Lands: Studies in the History of the Ilkhanate*, (Variorum Collected Studies Series 873), Aldershot / Burlington, XV.

Amitai, Reuven 2003, "Foot Soldiers, militiamen and volunteers in the early Mamluk army", in: *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*, Chase F. Robinson, ed., Leiden / Boston, 233-249.

Amitai, Reuven 2006, "The Mamlūk Institution, or One Thousand Years of Military Slavery in the Islamic World", in: *Arming Slaves: From Classical Times to the Modern Age*, Christopher Leslie Brown and Philip D. Morgan, eds., New Haven, 40-78.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Amitai, Reuven 2007, *The Mongols in the Islamic Lands: Studies in the History of the Il-khanate*, (Variorum Collected Studies Series 873), Aldershot / Burlington.

Amitai, Reuven, *Holy War and Rapprochement: Studies in the Relations between the Mamluk Sultanate and the Mongol Ilkhanate (1260-1335)*, to be published by Brepols, forthcoming.

Ashtor, Eliyahu 1976, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London.

Ayalon, David 1951, *L'esclavage du Mamelouk*, (Oriental Notes and Studies 1), Jerusalem; repr. in: Ayalon, David 1979, *The Mamlūk Military Society*, (Variorum Collected Studies Series 249), London.

Ayalon, David 1953-54, "Studies on the Structure of the Mamluk Army", I-III, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15,2, 203-228; 15,3, 448-476; 16,1, 57-90; repr. in: Ayalon, David 1977, *Studies on the Mamluks of Egypt (1250-1517)*, (Variorum Collected Studies Series 62), London.

Ayalon, David 1958, "The System of Payment in Mamluk Military Society", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1,1, 37-65; 1,3, 257-296.

Ayalon, David 1967, "The Mamluks and Naval Power: A Phase of the Struggle between Islam and Christian Europe", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 1,8, 1-12; repr. in: Ayalon, David 1977, *Studies on the Mamluks of Egypt (1250-1517)*, (Variorum Collected Studies Series 62), London.

Crone, Patricia 1989, *Pre-Industrial Societies. New Perspectives on the Past*, Oxford / Cambridge (Mass.).

Denoix, Sylvie 1999, "Fondations pieuses, fondations économiques, le waqf, un mode d'intervention sur la ville mamelouke", in: *Le Khan al-Khalili et ses environs: Un centre commercial et artisanal au Caire du XIII^e au XX^e siècle*, Sylvie Denoix, Jean-Charles Depaule, and Michel Tuchscherer, eds., (Études Urbaines 4,1), Cairo, 19-26.

Denoix, Sylvie 2000, "A Mamluk Institution for Urbanization: The 'Waqf'", in: *The Cairo Heritage: Essays in Honor of Laila Ali Ibrahim*, Doris Behrens-Abouseif, ed., Cairo / New York, 191-202.

Ehrenkreutz, Andrew S. 1955, "The Place of Saladin in the Naval History of the Mediterranean Sea in the Middle Ages", *Journal of the American Oriental Society* 75,2, 100-116.

Fuess, Albrecht 2001, "Rotting Ships and Razed Harbors: The Naval Policy of the Mamluks", *Mamlūk Studies Review* 5, 45-71.

Gibb, Hamilton A. R. 1962, "The Armies of Saladin", in: Gibb, Hamilton A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, Stanford J. Shaw and William R. Polk, eds., Boston, 75-90.

Hartal, Moshe 2001, *The al-Ṣubayba (Nimrod) Fortress: Towers 11 and 9*, (IAA Reports 11), Jerusalem.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hiyari, Mustafa A. 1975, "The Origins and Development of the Amīrate of the Arabs during the Seventh/Thirteenth and Eighth/Fourteenth Centuries", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38,3, 509-524.

Holt, Peter M. 1986, *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, (A History of the Near East), London / New York.

Humphreys, R. Stephen 1998, "Ayyubids, Mamluks and the Latin East in the Thirteenth Century", *Mamlūk Studies Review* 2, 1-17.

Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, Muḥyī al-Dīn Muḥammad, *al-Rawḍ al-zāhir fī sīrat al-Malik al-Ẓāhir*, ʿAbd al-ʿAzīz al-Khuwayṭir, ed., Riyad 1396/1976.

Ibn al-Furāt, Nāṣir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *Taʾrīkh al-duwal wa-l-mulūk* [=*Taʾrīkh Ibn al-Furāt*], vol. 7, Costi K. Zurayk, ed., Beirut 1942.

Ibn al-Furāt, Nāṣir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders. Selections from the Tārīkh al-Duwal waʾl-Mulūk of Ibn al-Furāt*, Ursula and Malcolm C. Lyons, trans., intro., and notes Jonathan S. C. Riley-Smith, Cambridge 1971.

Ibn al-Ṣuqāʿī, Faḍl Allāh b. Abī Fakhr, *Tālī kitāb wafayāt al-aʿyān*, Jacqueline Sublet, ed. and trans., Damascus 1974.

Ibn Wāṣil, Jamāl al-Dīn Muḥammad, *Mufarrij al-kurūb fī akhbār Banī Ayyūb*, Ḥassanayn M. Rabīʿ, vol. 4, ed., Cairo 1972.

Irwin, Robert 1986, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, London.

Lapidus, Ira M. 1967, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge (Mass).

Little, Donald P. 1986, "The Fall of ʿAkkā in 690/1291: The Muslim Version", in: *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Moshe Sharon, ed., Jerusalem, 159-181.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, ed., Cairo 1934-73.

Morgan, David O. 1979, "The Mongol Armies in Persia", *Der Islam* 56, 81-96.

Morgenthau, Hans J. 1973, *Politics Among the Nations: The Struggle for Power and Peace*, 5th ed., New York.

Northrup, Linda S. 1998, *From Slave to Sultan: The Career of al-Manṣūr Qalāwūn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)*, (Freiburger Islamstudien XVIII), Stuttgart.

Poliak, Abraham N. 1939, *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon, 1250-1900*, (Prize Publication Fund 17), London.

Prawer, Joshua 1970, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, G. Nahon, trans., vol. 2, Paris.

Rabie, Hassanein 1972, *The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341*, (London Oriental Series 25), London.

Raphael, Kate 2011, *Muslim Fortresses in the Levant: Between Crusaders and Mongols*, London.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Répertoire chronologique d'épigraphie arabe (RCEA), Étienne Combe, Jean Sauvaget, and Gaston Wiet, eds., vol. 12, Cairo 1943.

Richards, Donald S. 1987, "The Pre-Mamlūk Development of Jerusalem", in: *Mamluk Jerusalem: An Architectural Study*, Michael Hamilton Burgoyne, with additional historical research by Donald S. Richards, London, 48-49.

Sauvaget, Jean 1941, *La poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks*, Paris.

Stewart, Angus Donal 2001, *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy during the Reigns of Hetʿum II (1287-1307)*, Leiden / Boston / Köln.

Thorau, Peter 1992, *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, Peter M. Holt, trans., London / New York.

Tritton, Arthur S. 1948, "Tribes of Syria in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12,3/4, 567-573.

Veblen, Thorstein 1975 [1899], *The Theory of the Leisure Class*, repr., New York.

Weil, Gustav 1860, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*, vol. 1: *das Kalifat unter den Bahritischen Mamlukensultanen von Egypten 652-729 d.H. = 1258-1390 n.Chr.*, Stuttgart, [=vol. 4 of his *Geschichte der Chalifen, nach handschriftlichen, größtentheils noch unbenutzten Quellen bearbeitet*, 5 vols., Mannheim / Stuttgart 1846-51].

al-Yūnīnī, Quṭb al-Dīn Mūsā, *Dhayl mirʾāt al-zamān fī taʾrīkh al-aʿyān*, (Dairatu'l-Maʿarifi'l-Osmania New Series VIII), Hyderabad 1954-61.

Ziada, Mustafa M. 1969, "The Mamluk Sultans to 1293", in: *A History of the Crusades*, Kenneth M. Setton, gen. ed., vol. 2: *The Later Crusades, 1189-1311*, Robert Lee Wolff and Harry W. Hazard, eds., 2nd ed., Madison / London. 735-758.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frankish Presence in the Near East: Ambivalent Interests and Alliances

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die italienischen Seestädte und die islamische Levante (Syrien, Ägypten) im Zeitalter der Kreuzzüge (11.-13. Jahrhundert)[1]

Marie-Luise Favreau-Lilie

Für den westlichen Reisenden, der Ägypten in den Jahrzehnten vor dem Dritten Kreuzzug besuchte und, wie es üblich war, zu Schiff einreiste, war die Ankunft in der Stadt Alexandria, wenn er diese zum ersten Mal besuchte, ein beeindruckendes Erlebnis und ebenso der Aufenthalt dort. Der Gesandte Kaiser Friedrichs I., der 1175 Ägypten besuchte, traf beispielsweise auf einem genuesischen Schiff dort ein, wo „ganz aus Steinen ein enorm hoher Turm errichtet ist, um den Seefahrern den Hafen anzuzeigen".[2] Er sei von weit her sichtbar, weil Ägypten ein flaches Land sei. Das Feuer, das dort die ganze Nacht über brenne, solle den Schiffern den Hafen anzeigen, damit diese ihn ungefährdet erreichen könnten.[3] Nach Bur-

---

1 Grundlegend für das Thema sind die Arbeiten von Heyd, W. 1885, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, Leipzig / Paris; Schaube, Adolf 1906, *Handelsgeschichte der Romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge*, München / Berlin; Labib, Subhi Y. 1965, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171-1517)*, (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 46), Wiesbaden; Allmendinger, Karl-Heinz 1967, *Die Beziehungen zwischen der Kommune Pisa und Ägypten im hohen Mittelalter. Eine rechts- und wirtschaftshistorische Untersuchung*, (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 54), Wiesbaden; Otten-Froux, Cathérine 1983, „Les Pisans en Egypte et à Acre dans la Seconde Moitié du XIIIe Siècle, Documents Nouveaux", *Bollettino Storico Pisano* 52, 163-190; Jacoby, David 1995, „Les Italiens en Égypte aux XIIe et XIIIe siècles. Du comptoir à la colonie?", in: *Coloniser au moyen âge*, Michel Balard und Alain Ducellier, Hg., Paris, 76-107; und ders. 2001, „The supply of war materials to Egypt in the Crusader period", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25, 102-132. Auf spezielle Hinweise wird verzichtet. Im übrigen danke ich Reuven Amitai-Preiss und Yaacov Lev für einige sehr nützliche Hinweise. Eine Arbeit zum Thema „Italien und der islamische Orient zur Zeit der Kreuzzüge. Merkantile Expansion und historische Selbstdarstellung der italienischen Seestädte" ist in Vorbereitung. Das Projekt wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert.

2 Der leicht verkürzte Brief des Strassburger Vitztums Burchard über diese Reise ist überliefert bei Arnold von Lübeck, „Arnoldi abbatis Lubecensis chronica [Chronica Slavorum]", Johann Martin Lappenberg, Hg., in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio)* 21, Hannover 1869, 100-250, hier 237-241 (VII 8: De statu Egypti vel Babylonie); Zitat nach Arnold von Lübeck, *Die Chronik Arnolds von Lübeck*., J. C. M. Laurent, Übers., (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 71: 13. Jahrhundert, Bd. 3), 2. Aufl., Leipzig 1896, 320f. Zum Austausch von Gesandtschaften zwischen Saladin und dem staufischen Hof 1173/1175 vgl. Möhring, Hannes 1980, *Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen*, (Frankfurter historische Abhandlungen 21), Wiesbaden, 93, 125-129. Zur Lage und Bedeutung Alexandrias vgl. auch Wilhelm von Tyrus [Willelmi Tyrensis archiepiscopi], *Chronicon*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII), Turnhout 1986, 242 (19, 27).

3 Arnold von Lübeck, *Chronik* 320.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chards Einschätzung beliefen sich die Einkünfte des alexandrinischen Hafens aus Zolleinnahmen auf jährlich 50 000 Goldstücke. Das für den Leser im Reich leichter fassbare Äquivalent dieser Summe waren, so Burchard, 8000 Mark reinen Silbers, d. h. umgerechnet etwa 1866 kg Silber, legt man die Kölner Mark (233,285 g) zugrunde.[4] Dass Alexandria von Kaufleuten aus sehr vielen verschiedenen Gegenden aufgesucht wurde und dass dorthin über den Nil von dem weiter flussaufwärts gelegenen Alt-Kairo (al-Fustat) alle jene kostbaren Waren, namentlich Spezereien, gelangten, die zuvor auf dem Seeweg aus Indien, d. h. dem fernen Asien, nach Ägypten exportiert wurden, ist dem Bericht ebenfalls zu entnehmen.[5]

Wie zutreffend Burchard die Bedeutung Alexandrias als internationaler Seehandelsplatz skizzierte, wird deutlich, wenn wir lesen, was einer seiner Zeitgenossen, Rabbi Benjamin bar Jona aus dem Lande Navarra auf der Iberischen Halbinsel, berichtete. Dieser kannte Alexandria, diese „Stadt lebhaften Handels aller Völker“[6] ebenfalls aus eigener Anschauung. Auch Benjamin rühmte den Hafen, die lange Mole mit dem hohen Leuchtturm, die Bedeutung des Turmes für die Schifffahrt und damit auch für das Wirtschaftsleben der Stadt, denn aus seiner Sicht kamen die Fernhändler ausnahmslos per Schiff: „Der Leuchtturm ist ein Wegzeichen für die Seefahrer: denn alle, die aus fremden Ländern nach Iskandarija kommen, sehen ihn am Tage schon aus einhundert Meilen Entfernung, und in der Nacht leuchtet der Wächter mit einer großen Fackel. Die Kapitäne sehen das Feuer von der Ferne und nehmen dann Kurs auf den Leuchtturm“.[7] Nach seiner Kenntnis stammten die westlichen Kaufleute, die Alexandria aufsuchten, zu einem nicht unbeträchtlichen Teil aus dem Raum des heutigen Italien: nicht nur aus Venedig, aus Genua und Pisa, sondern auch aus zahlreichen anderen Regionen, teils aus dem mittelitalienischen Hinterland. Sie kamen aus der Lombardei, aus der Toskana und aus der Romagna ebenso wie aus Apulien und Kalabrien, von der Insel Sizilien und aus der an der Küste Kampaniens gelegenen alten Seehandelsstadt Amalfi.[8] Neben Kaufleuten aus dem islamischen Herrschaftsbereich begegneten die Italiener im ägyptischen Alexandria auch Fernhändlern aus Mittel-, West- und Osteuropa sowie Kaufleuten, die aus Asien angereist waren: letztere kamen nicht nur aus Syrien, sondern auch aus den damals unter türkischer (seldschukischer) Herrschaft stehenden Gebieten und nicht zuletzt aus Indien, d. h. aus dem Fernen Osten. Die orientalischen Kaufleute belieferten sowohl den ägyptischen Markt, als auch die zugereisten Europäer. Für die fremden Kaufleute aus dem Westen waren die Fernhändler vom indischen Subkontinent,

4 Ebd. 321.
5 Ebd. 323.
6 Benjamin von Tudela, „Die Reisen des Rabbi Benjamin bar Jona von Tudela“, in: *Jüdische Reisen im Mittelalter: Benjamin von Tudela, Petachja von Regensburg*, Stefan Schreiner, Übers., Leipzig 1991, 5-119, hier 112.
7 Ebd.
8 Ebd. 112f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die über das Rote Meer, den Golf von Aqaba und nilabwärts über Kairo und Damiette angereist kamen, besonders interessante Geschäftspartner, denn diese brachten Gewürze nach Ägypten – Gewürze, die in Europa so begehrt waren, dass der Handel damit sehr lukrativ war. So kam es nach Ankunft der Handelsschiffe regelmäßig zu jenem ungewöhnlich geschäftigen Treiben in Alexandria, das einen Reisenden wie Benjamin von Tudela beeindrucken musste.

Alexandria als hochkarätiger Messeplatz für den internationalen Gewürzhandel wirkte als Magnet auch auf die Kaufleute aus Genua, Pisa und Venedig, die im Mittelpunkt dieses Beitrages stehen. Die Bedingungen für den Handel ihrer Bürger zu verbessern, wurde seit dem 12. Jahrhundert zum Ziel der Seehandelskommunen. Ein attraktives Reiseziel war Alexandria für die Händler aus Venedig und Genua, vielleicht auch für Pisaner, aber schon vor den Kreuzzügen.[9] Um die Mitte des 11. Jahrhunderts allerdings war der Handel von Genuesen und Pisanern im Fatimidenreich noch relativ unbedeutend. In jener Zeit kontrollierten die Kaufleute aus Venedig gemeinsam mit den Seehändlern aus den beiden damals noch unabhängigen, an der Sizilien und der Levante zugewandten süditalienischen Küste gelegenen Städten Gaeta und Amalfi den Handel Lateineuropas mit der islamischen Welt.[10] In der Folgezeit entwickelten sich die Amalfitaner, die nach der Integration ihrer Stadt in das süditalienische Normannenreich im 12. Jahrhundert auch von Salerno aus im Fernhandel aktiv waren, zur wichtigsten italienischen Kaufmannsgruppe im Fatimidenreich, eine Position, die sie bis Mit-

---

9 Kedar, Benjamin Z. 1983, „Mercanti Genovesi in Alessandria d'Egitto negli anni Sessanta del secolo XI", in: *Miscellanea di studi storici* 2, (Collana storica di fonti e studi 38), Genf, 19-30.

10 Grundlegend für das frühere Mittelalter: Cahen, Claude 1953/54, „Un texte peu connu relatif au commerce oriental d'Amalfi au X^e siècle", *Archivio storico per le provincie Napoletane* 34, 3-8; ders. 1977a, „Amalfi en Orient à la veille, au moment et au lendemain de la Première Croisade", in: *Amalfi nel Medioevo. Convegno internazionale 14-16 giugno 1973, Centro 'Raffaele Guariglia' di Studi Salernitani*, (Atti dei Convegni 1), Salerno, 269-283; ders. 1977b, „Le commerce d'Amalfi dans le Proche-Orient Musulman avant et après la Croisade", *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 121,2, 291-301; Galasso, Giuseppe 1959, „Commercio amalfitano nel periodo normanno", in: *Studi in onore di Riccardo Filangieri* 1, Napoli, 81-103; Citarella, Armando O. 1968, „Patterns of Medieval Trade: The Commerce of Amalfi Before the Crusades", *The Journal of Economic History* 28,4, 531-555; ders. 1975, „Il declino del commercio marittimo di Amalfi", *Archivio storico per le provincie napoletane* 3. Ser.,13 = 92, 9-54; ders. 1993, „Merchants, Markets and Merchandise in Southern Italy in the High Middle Ages", in: *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea: 23 -29 aprile 1992*, (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 40), Spoleto, 239-282; für das spätere Mittelalter Figliuolo, Bruno 1986, „Amalfi e il Levante nel Medioevo", in: *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme: Atti del Colloquio 'The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem', Jerusalem, 24-28 may 1984*, Gabriella Airaldi und Benjamin Z. Kedar, Hg., (Collana storica di Fonti e Studi 48), Genf, 571-677, hier 573-616; vgl. auch von Falkenhausen, Vera 1998, „Il commercio di Amalfi con Costantinopoli e il Levante nel secolo XII", in: *Amalfi, Genova, Pisa e Venezia. Il commercio con Constantinopoli e il vicino Oriente nel secolo XII. Atti della Giornata di Studio, Pisa, 27 maggio 1995*, (Biblioteca del 'Bollettino storico Pisano', Collana storica 46), Ottavio Banti, Hg., Pisa, 19-38, hier 31-36.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te des 12. Jahrhunderts halten konnten. Bald jedoch verloren die amalfitanischen Kaufleute, nachdem sie Untertanen des Normannenkönigs geworden waren, infolge der aggressiven normannischen Politik gegenüber den benachbarten islamischen Reichen, besonders wegen der Eroberungen König Rogers II. an der nordafrikanischen Küste,[11] den Zugang zu den Märkten Ägyptens. Als Benjamin von Tudela auf dem Rückweg von seiner Orientreise (1159 – 1172/73) nach Alexandria kam, war, wie die Handelsurkunden erkennen lassen, die große Zeit Amalfis im Levantehandel bereits vorüber, obwohl die Erwähnung der Stadt durch Benjamin von Tudela unter den in Alexandria präsenten Handelsnationen den Bedeutungsverlust der Amalfitaner, der an der dokumentarischen Überlieferung ablesbar ist, noch nicht erkennen lässt.[12]

Der Niedergang des amalfitanischen Handels im Fatimidenreich war nicht nur von Vorteil für die Venezianer, die vielleicht schon seit dem 9., spätestens aber seit dem 10./11. Jahrhundert mit den Gewässern vor der syrisch-ägyptischen Küste und mit der Mentalität der Einwohner vertraut waren und in Konkurrenz zu den Kaufleuten aus Amalfi und Gaeta den norditalienischen Markt belieferten.[13] Vom Bedeutungsverlust der Amalfitaner profitierte besonders die Konkurrenz aus Genua und Pisa.

Damit kommen wir zu den drei Seerepubliken Genua, Pisa und Venedig und ihren Handelsaktivitäten im östlichen Mittelmeer. Die Genuesen, neben den Venezianern schon vor den Kreuzzügen in Syrien und Ägypten aktiv, konnten ihren Handel mit der islamischen Levante nach dem Ersten Kreuzzug ausbauen. Sie konzentrierten sich vor allem auf Alexandria. Mit ihnen konkurrierten nicht nur die Venezianer und (vorübergehend) die Amalfitaner; sondern spätestens seit dem frühen 12. Jahrhundert auch die Kaufleute aus Pisa. Pisa unterstützte zwar zunächst den Ersten Kreuzzug mit einer sehr großen Kriegsflotte, die im Frühjahr 1100 den Kreuzfahrern an der Küste zwischen Askalon und Akko wertvolle Dienste leistete,[14] aber die Flotte kehrte schon im Frühsommer jenes Jahres wieder in die Heimat zurück, nachdem sie bei Rhodos von einer venezianischen Flotte in die Flucht geschlagen worden war. Aufgrund des Eides, den die Pisaner den Venezianern nach der Niederlage leisten mussten, verzichtete Pisa in der Folgezeit auf eine militärische Unterstützung der Kreuzfahrerstaaten. Das erleichterte zweifellos den Handelsverkehr der Pisaner mit Ägypten, der nun ausgewei-

11 Vgl. Houben, Hubert 1997, *Roger II. von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident*, Darmstadt, 82-89.

12 Benjamin von Tudela, „Reisen" 113.

13 „Instituta regalia", in: *Die ‚Honorantie civitatis Papie'*, Carlrichard Brühl und Cinzio Violante, Hg., Köln 1983, 18 (60-71), 19 (§ 4-5); vgl. Dennig-Zettler, Regina 1992, *Translatio Sancti Marci. Ein Beitrag zu den Anfängen Venedigs und zur Kritik der ältesten venezianischen Historiographie. Mit einer Wiedergabe des Textes der Handschrift Orléans, Bibliothèque Municipale Nr. 197*, Freiburg i.Br.; Citarella 1993.

14 Hierzu und zum Folgenden s. Favreau-Lilie, Marie-Luise 1989, *Die Italiener im Heiligen Land. Vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098-1197)*, Amsterdam, 51-61.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tet wurde. Auch der pisanische Handel mit den fränkischen Fürstentümern intensivierte sich, und pisanische Schiffe brachten außer Handelswaren und Kaufleuten auch Jerusalempilger dorthin.[15]

In Venedig war es nicht nur fromme Begeisterung, die zur Ausrüstung der beeindruckenden Flotte führte, die bei Rhodos die Pisaner schlug und dann im Sommer 1100 vor der Küste des Heiligen Landes erschien und den Kreuzfahrern Unterstützung anbot. Die Venezianer wollten ihre Vormachtstellung in der Levante gegenüber Pisanern und Genuesen behaupten und dachten ebenso wie jene daran, sich eigene Handelsstützpunkte, Unterkünfte und Warenlager für ihre Kaufleute, und andere vorteilhafte Bedingungen für ihren Handel in den künftig von lateineuropäischen Fürsten beherrschten Gebieten Syriens und Palästinas zu sichern.[16]

Wichtigster Handelspartner blieb dennoch Ägypten, auch wenn die italienischen Kaufleute dort keinerlei Sonderrechte beanspruchen konnten. Ebenso wie alle anderen fremden Händler wurden sie dort nach islamischem Recht behandelt,[17] das ganz anderen Grundsätzen folgte als das an okzidentalen Vorbildern orientierte Recht der Kreuzfahrerstaaten, welches ohnehin wegen der den Italienern in diesem Raum verliehenen Gerichtsprivilegien auf sie allenfalls partiell, ja häufig gar nicht angewendet wurde.[18]

Nach Ägypten lockte die italienischen Händler das überaus vielfältige Angebot an Waren – Waren, die nicht nur aus Ägypten selbst stammten wie etwa Alaun, das es vor der Entdeckung von Alaunvorkommen im Gebiet von Byzanz nur in Ägypten gab, oder wie die vor allem in den Handelshäfen Alexandria und Da-

---

15 Zu den Privilegien, die den pisanischen Handel in den Kreuzfahrerstaaten begünstigten, vgl. Favreau-Lilie 1989, 471-475, 484ff., 487f., 490ff.; dies. 1999, „Der Fernhandel und die Auswanderung der Italiener ins Heilige Land", in: *Venedig und die Weltwirtschaft um 1200*, (Studi. Schriftenreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig 7), Wolfgang von Stromer, Hg., Sigmaringen, 203-234, hier 207-219. Zur Ausdehnung der pisanischen Handelsniederlassungen (bis 1197) vgl. dies. 1989, 385-412, 414f. Ein Hinweis auf den Transport von Jerusalempilgern auf pisanischen Schiffen findet sich in dem ersten Handelsabkommen Pisas mit Ägypten: *I Diplomi arabi del R. Archivio fiorentino*, Michele Amari, Hg. und Übers., Bd. 1, Florenz 1863, 243 (Ser. II, Nr. 2).

16 Zum venezianischen Engagement und zu den Privilegien Venedigs in den Kreuzfahrerstaaten vgl. Favreau-Lilie 1989, 62-79, 138-149, 281f., 438f., 462-468, 486, 489-493.

17 Grundlegend dazu s. Heffening, Willi 1925, *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh*, (Beiträge zum Rechts- und Wirtschaftsleben des islamischen Orients 1), Hannover; und den Überblick von Goldziher, Ignaz und Joseph Schacht 1965, Art. „Fikh", in: *Encyclopeadia of Islam*, new. ed., Bd. 2, Leiden, 886-891.

18 Die tatsächlichen Rechtsprivilegien der Italiener in den Kreuzfahrerstaaten und die von ihnen mancherorts auch ohne Rechtsgrundlage beanspruchten Vergünstigungen für das 12. Jh. mit Ausblick ins 13. Jh. s. ausführlich Favreau, Marie-Luise 1978b, „Graf Heinrich von Malta, Genua und Boemund IV. Eine urkundenkritische Studie", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 58, 181-215, hier 184-188,196-215; Favreau-Lilie 1989, 438-461, 534 Anm. 4, 542f.; dies. 1997, 83.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

miette produzierten Leinenstoffe, wie Papier, Salben und das kostbare Balsamöl, das die Kirche als Salböl verwendete, oder gegerbtes Leder und Lederwaren, Gold, Natron und Smaragde –, sondern vor allem auch die Handelsgüter aus dem fernen Asien. Hier handelte es sich neben kostbarer Seide aus China und Indien, Moschus aus Tibet, Rhabarber aus Persien und afrikanischem und indischem Elfenbein, vor allem auch um Gewürze vom indischen Subkontinent, die auf dem Seeweg nach Ägypten gelangten und dort in den großen Handelsstädten feilgeboten wurden. Sie waren in Europa außerordentlich begehrt; vor allem Pfeffer, Zimt, Gewürznelken und Kampfer warfen im lateinischen Westen großen Gewinn ab. Zudem war Ägypten ein lohnender Markt für europäische Exportartikel: für aus Holz gefertigte Gegenstände sowie für jede Art von Holz: Stämme und Bretter, Schiffbaumaterial; auch für Roheisen, Waffen (Schwertklingen), Rüstungen, Pech, Teer, Werg, Taue und Pferde gab es einen Markt. Neben den zwischen Kaufleuten geschlossenen Handelskontrakten, den Abrechnungen der reisenden Händler und den Privilegien, die für den Handel mit Ägypten und Syrien bewilligt wurden, sind es die Erlasse der Stadtregierungen und kirchliche Handelsverbote, die Hinweise auf diese Warenvielfalt liefern. Schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts (1151) nahm die Regierung Genuas Anstoß an dem – aus naheliegenden Gründen in den Handelskontrakten und Kaufmannsabrechnungen nicht nachweisbaren – schwunghaften Handel mit Rüstungsgütern, wie wir heute sagen würden; sie untersagte den Export von Rudern, Masten, Galeerenbauholz und Waffen in muslimische Gebiete und drohte für den Fall einer Übertretung des Verbotes schwere Strafen an, u. a. die Einziehung des Vermögens der überführten Schmuggler.[19] Auch eine wenige Jahre danach (1162) im südfranzösischen Montpellier tagende regionale Bischofskonferenz unter Mitwirkung des von ihr anerkannten Papstes Alexanders III.[20] stellte den Export von Waren, die die Aufrüstung Ägyptens ermöglichen könnten, unter Strafe und verhängte schwere Sanktionen, die dann auf dem Dritten Laterankonzil des Jahres 1179 durch Alexander III. den Gläubigen noch einmal eingeschärft wurden[21]. Diese kirchlichen Maßnahmen beeindruckten die Seehändler aus Genua, Pisa und Venedig jedoch wenig, und weder die Regierungen der Seestädte noch andere Machthaber an den christlichen Küsten des Mittelmeeres bemühten sich zunächst um die Durchsetzung der kirchlichen Han-

19 *Liber iurium reipublicae Genuensis*, Ercole Ricotti, Hg., 2 Bde., (Historiae patriae monumenta 7/9), Turin 1854/1857, 1, 158 (Nr. 175).

20 Mansi, Johannes Dominicus, Hg. 1903a, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 21: [Anni 1109-1166], Paris, col. 1159 druckt mit kurzem Kommentar einen Brief Papst Alexanders III. an Bischof Omnibono von Verona, in dem der Papst auf das 4. Kapitel der 1162 in Montpellier gefassten und 1195 noch einmal erneuerten Synodalbeschlüsse hinweist, in denen dieses Problem behandelt wird.

21 Mansi, Johannes Dominicus, Hg. 1903b, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 22: [Anni 1166-1225], Paris, col. 230 DE; Concilium Lateranense III – 1179, canon 24, in: *Dekrete der ökumenischen Konzilien / Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 2: *Konzilien des Mittelalters*, Josef Wohlmut, Hg. und Übers., Paderborn 2000, 223.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

delsverbote, die seither im Zusammenhang mit der Proklamation von Kreuzzügen und auch sonst häufig wiederholt wurden.

Kurz nachdem die Kommunalregierung Genuas den Export von Rüstungsgütern nach Ägypten untersagt hatte, schuf die Kommune Pisa nach längeren Verhandlungen durch den Abschluss eines Friedens- und Handelsvertrags mit Ägypten (1153) erstmals einen rechtlichen Rahmen für die Geschäfte ihrer Bürger im Fatimidenreich. Damit erfüllte die pisanische Regierung ihre Aufgabe, nach Kräften für die Sicherheit ihrer Bürger und die Unversehrtheit deren Besitzes im ägyptischen Ausland einzutreten.[22]

In Anpassung an die veränderte politische Situation nach dem Sturz des Fatimidenkalifates unterhandelte Pisa auch mit Saladin, dem neuen Herrscher Ägyptens und Syriens, und schloss Ende September 1173 mit diesem ein Handelsabkommen, das auch unter den neuen Verhältnissen den pisanischen Interessen Rechnung trug und von fundamentaler Bedeutung für die Stellung der Pisaner am Nil werden sollte.[23] An diesem Vertrag orientierte sich Pisa nach den Rückschlägen, die ihre Handelsinteressen in Ägypten während des Dritten Kreuzzugs erlitten hatten, in den Jahren 1208 und 1215/16 beim Abschluss neuer Handelsverträge mit Saladins Nachfolgern in Ägypten.[24] Zum Abschluss weiterer Verträge Pisas mit den Herrschern am Nil ist es im 13. Jahrhundert nicht mehr gekommen.

Neben Pisa verzichtete auch Genua keineswegs auf diplomatische Kontakte und Gesandtschaften zu den Herrschern Ägyptens, doch hielt die Stadtregierung zumindest die bis in die 1270er Jahre ausgehandelten Handelsprivilegien entweder für so brisant, dass sie davon keine Abschriften in das große Privilegienbuch der Stadt aufnehmen ließ, oder aber man hielt sie zum Zeitpunkt der Anlage dieses Privilegienbuches für überholt. So ist weder der mit Saladin im Jahre 1177 geschlossene Friedensvertrag, über dessen Abschluss die offiziöse Stadtchronik immerhin kurz informiert,[25] erhalten, noch der Wortlaut von mindestens drei weiteren Abkommen, die zwischen 1192 und 1200, vor dem 10. Juli 1261 und offenbar im Jahre 1275[26] mit dem Mamlukenreich geschlossen wurden. Aufgrund der im Sommer 1261 bestehenden vertraglichen Verpflichtungen gegenüber dem

---

22 *Diplomi arabi* 241-254 (Ser. II, Nr. 2-5).

23 Ebd. 257-261 (Ser. II, Nr. 7). Riccardo di San Germano [Ryccardi de Sancto Germano], *Chronica*, Carlo Alberto Garufi, Hg., (Rerum Italicarum Scriptores, nuova ed. 7,2), Bologna 1936-1938, 58 berichtet, ohne Nennung einer Jahresangabe, von dem Empfang und der Anhörung westlicher Gesandter, darunter einer Gesandtschaft Pisas durch Sultan Saladin – ein Ereignis, das wohl im Jahr 1173 stattfand.

24 1207/1208: *Diplomi arabi* 282f. (Ser. II, Nr. 21-22); *Regesta Regni Hierosolymitani (MXCVII – MCCXCI)*, Reinhold Röhricht, Hg., Innsbruck 1893, Nr. 827, 834, 835. 1215/1216: *Diplomi arabi* 285ff. (Ser. II, Nr. 24); *Regesta* Nr. 882.

25 *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, Luigi Tommaso Belgrano und Imperiale di Sant' Angelo, Hg., 5 Bde., (Fonti per la Storia d'Italia 11 = 1 [1890], 12 = 2 [1901], 13 = 3 [1923], 14a = 4 [1926], 14b = 5 [1929]), Rom 1890-1929, 2, 11 (Otobonus Scriba).

26 Vgl. Ashtor, Eliyahu 1983, *Levant Trade in the Later Middle Ages*. Princeton, 11.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mamlukenreich nahm Genua damals davon Abstand, sich als Bündnispartner des griechischen Kaisers von Nikaia gegen Ägypten zu verpflichten – die Stadt bestand in dem Vertrag von Nymphaeum vom 10. Juli 1261 auf einer entsprechenden Vorbehaltsklausel.[27]

Der einzige überlieferte Vertrag, der die Beziehungen Genuas zu Ägypten vor dem Ende der Kreuzfahrerstaaten regelte, datiert vom Mai 1290.[28] Dieses Abkommen mit seinen größeren Sicherheitsgarantien für die beiderseitige, immer durch Piraten und Kaperkrieg bedrohte Handelsschifffahrt[29] bemüht sich um die Vermeidung von Konflikten, die das Verhältnis nicht nur Genuas zu Ägypten wiederholt belasteten – Konflikte, deren Ursache die wirtschaftliche und gelegentlich auch militärische Unterstützung der Kreuzfahrerstaaten durch die italienischen Seestädte sowie der Krieg des Ägyptens gegen eben diese Kreuzfahrerstaaten war.

Auch für Venedig sind aus dem 12. Jahrhundert keine Vertragstexte mit islamischen Reichen überliefert. Gleichwohl verhandelte Sultan Saladin nicht nur mit Pisanern und Genuesen wegen eines Handelsabkommens, sondern auch mit der Kommune Venedig. Im Königreich Jerusalem war man darüber gut unterrichtet. Der Vertrag, den der Doge Sebastiano Ziani (regierte 1172 – 1178) nach der Verfolgung der venezianischen Kaufleute 1171 in Byzanz, vermutlich um das Jahr 1173, mit Saladin geschlossen hatte,[30] ist jedoch nicht mehr vorhanden.

Das Waffenstillstandsabkommen, das König Richard I. kurz vor seiner Abreise aus dem Heiligen Land nach Ende des Dritten Kreuzzugs im September 1192 mit Sultan Saladin schloss, war für die Kaufleute aus allen Seestädten vorteilhaft, denn es sicherte allen Lateinern ganz allgemein uneingeschränkte Handelsfreiheit

---

27 *Liber iurium* 1, cols. 1350-1359, col. 1357. Zur Wiederzulassung der Genuesen in Ägypten nach dem Scheitern des mit genuesischer Unterstützung ins Werk gesetzten Kreuzzugs Ludwigs des Heiligen noch vor dem Vertragsschluss mit dem Reich von Nikaia s. Thorau, Peter 1987a, *Sultan Baibars I. von Ägypten: ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13. Jahrhundert*, Wiesbaden, 154 Anm. 40, (ders. 1987b, *The Lion of Egypt, Sultan Baybars I and the Near East in the thirteenth century*, engl. Übers., London, 122 Anm. 40).

28 *Regesta* Nr.1503 (mit Angabe der älteren (Teil-)Drucke). Übers. in: Holt, Peter Malcolm 1980, „Qalāwūn's Treaty with Genoa in 1290", *Der Islam* 57, 101-108, hier 105-108, und ders. 1995, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christian Rulers*, Leiden, 147-151; vgl. ders. 1986, *The Age of the Crusades: The Near East from the eleventh century to 1517*, London / New York, 165f.; Epstein, Steven A. 1996, *Genoa and the Genoese 958-1528*. Chapel Hill / London, 180.

29 Zu dieser Problematik speziell im 12. und 13. Jh. s. Favreau, Marie-Luise 1978a, „Die italienische Levante-Piraterie und die Sicherheit der Seewege nach Syrien im 12. und 13. Jahrhundert", *Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* 65, 461-510; und den allgemeineren Überblick von Pryor, John H. 1988, *Geography, technology and war. Studies in the maritime history of the Mediterranean, 649-1571*, Cambridge, 135-164.

30 „Historia ducum Veneticorum", Henry Simonsfeld, Hg., in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, Hannover 1883, 72-97, hier 81. In diesen Zusammenhang gehört zweifellos die Nachricht von der Anwesenheit und Anhörung venezianischer Gesandter am Hof Sultan Saladins, die dieser zusammen mit Gesandten Genuas und Pisas empfing: Riccardo di San Germano, *Chronica* 38, 58.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und speziell Abgabenfreiheit für den Landhandel im gesamten Reich Saladins zu,[31] d. h. im syrischen Hinterland der Kreuzfahrerstaaten ebenso wie in Ägypen, und hat wohl auch den Seehandel neu belebt. Das war mehr, als sie vor dem Dritten Kreuzzug, der den Handel vorübergehend unterbrach, im Reich Saladins beanspruchen durften.

Der Zerfall des Ayyubidenreichs nach Saladins Tod veranlasste die Regierung Venedigs, sich um Handelsverträge sowohl mit dem Herrscher Ägyptens als auch mit dem Herrscher Aleppos zu bemühen, die in den Jahren 1207-1208 zum Abschluss kamen.[32] Zwischen 1225 und 1254 konnte Venedig die Position ihrer Kaufleute im Machtbereich der Herrscher von Aleppo noch verbessern (1225, 1229 und 1254),[33] während in Ägypten im Jahre 1238 mit dem Abschluss eines Handelsvertrags das Maximum dessen erreicht wurde, was dort im 13. Jahrhundert durchsetzbar war.[34] Mehr als die Bestätigung dieses Abkommens im Jahre 1244[35] sollte die Lagunenstadt in Ägypten vor dem Zusammenbruch der Kreuzfahrerstaaten nicht mehr erreichen. Anders als die Ayyubiden vor ihnen waren die Mamlukensultane nicht daran interessiert, den venezianischen oder auch den Handel anderer italienischer Seestädte, etwa die Geschäfte der Genuesen, durch Bewilligung noch umfangreicherer Vergünstigungen zu fördern. Die Beteiligung Genuas und Venedigs an den beiden direkt gegen Ägypten gerichteten Kreuzzügen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts dürfte ohnehin das Vertrauen der Sultane in die Zuverlässigkeit der von dort stammenden Kaufleute stark erschüttert haben.[36] Die Mamlukenherrscher

---

31 S. *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi (Chronicles and Memorials of the reign of Richard I.)*, William Stubbs, Hg., Bd. 1, London 1864, 429: *sanxit (Salahadinus) inviolandam pacem inter Christicolas et Saracenos, […] cum libertate transitum deducendarum per omnem terram quarumcunque rerum venalium, et exercenda libere commercia*. Vgl. auch Ambroise, *Estoire de la guerre sainte. Histoire en vers de la troisième croisade (1190 – 1192)*, Gaston Paris, Hg., Paris 1897, v. 11790; Ambroise, *The History of the Holy War: Ambroise's Estoire de la guerre sainte*, Marianne Ailes und Malcolm Barber, Hg. und Übers., 2 Bde., Woodbridge 2003, 1, 189f.; ebd. 2, 180 (vv. 11718-11767). Zu den langwierigen Verhandlungen und dem Vertragsabschluss s. Röhricht, Reinhold 1898, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100 – 1291)*, Innsbruck, 640-650.

32 Ebd. 179. Der Abschluss eines Vertrags mit Ägypen – *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig* , G. L. Fr. Tafel und Georg Martin Thomas, Hg., 3 Bde., (Fontes rerum Austriacarum II 12-14), Wien 1856-1857, 2, 185f.(Nr. 243), 188-191 (Nr. 245-247) – erfolgte, wie Heyd 1885, 402ff. überzeugend darlegt, entgegen den Vorstellungen der Herausgeber keinesfalls im Jahr 1217, sondern wohl schon fast zehn Jahre früher, im März 1208. Fast gleichzeitig – zwischen dem 4. August 1207 und dem 24. Juni 1208 – wurde in Aleppo erfolgreich über einen Vertrag zwischen Venedig und dem nach Saladins Tod entstandenen Sultanat verhandelt: *I trattati con Aleppo1207-1254*, Marco Pozza, Hg., (Pacta Veneta 2), Venezia 1990, 30-33 (Dok. 1); *Regesta* Nr. 826. Vgl. dazu Pozza in: *Trattati* 26-29.

33 *Trattati* 40-43 (Dok. 2), 49f. (Dok. 3), 51-54 (Dok. 4), 60-63 (Dok. 5-6); *Regesta* Nr. 972, 1018, 1019, 1218. Zum Inhalt zuletzt Pozza in: *Trattati* 35-39, 46ff., 56-59.

34 *Urkunden* 2, Nr. 294 (336-341). *Regesta* Nr. 1084.

35 *Urkunden* 2, Nr. 301 (416ff.). *Regesta* Nr. 1118.

36 S. Favreau-Lilie, Marie-Luise 2004, „Die italienischen Seestädte und die Kreuzzüge", in: *Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig. [Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Diözesanmuseum*

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

waren bestrebt, sich aus der Abhängigkeit von den Italienern als den bis dahin einzigen Lieferanten von Sklaven und kriegswichtigen Materialien (Eisen und Schiffbauholz) zu befreien. Konnten sie aus praktischen Erwägungen schon nicht auf das Geschäft mit Genuesen, Venezianern und anderen Händlern aus dem christlichen Europa verzichten, so neigten sie doch im Normalfall nicht dazu, die Handelserleichterungen, die jenen von den Ayyubiden bewilligt worden waren, noch durch ausdrücklich in schriftlichen Verträgen verbriefte zusätzliche Konzession zu erweitern. Ganz im Gegenteil scheuten sie vor Übergriffen gegen die italienische Levanteschifffahrt niemals zurück, vor allem, wenn es sich um Handelsschiffe handelte, die es auf der Fahrt zwischen der syrischen Küste und der Apenninenhalbinsel im Sturm in die Nähe der ägyptischen Küste vor Alexandria verschlug[37]. Aber nur Extremsituationen und die Einsicht in die Unverzichtbarkeit der Handelsbeziehungen für beide Seiten bewogen Mamlukensultane und Seestädte zu Kompromissen im Interesse der Sicherheit des für beide Seiten unverzichtbaren See- und Landhandels. Man denke nur an den Konflikt, der nach der Einnahme der Stadt Tripolis durch die Mamluken im Jahre 1289 ausgelöst wurde durch den höchst eigenmächtigen Überfall eines von der Regierung Genuas mit zwei Kriegsschiffen und umfassenden Handlungsvollmachten in die syrischen Gewässer entsandten Flottenführers und Diplomaten auf ein ägyptisches Handelsschiff im östlichen Mittelmeer – ein Racheakt nach dem Fall der Stadt Tripolis, die Benedetto Zaccaria gegen die muslimischen Belagerer hätte unterstützen sollen. Es war nicht der gegen Ägypten gerichtete Vertrag, den Benedetto Zaccaria zuvor mit dem Königreich Zypern geschlossen hatte und der später von Genua nicht ratifiziert wurde, sondern vielmehr der Raubüberfall auf das ägyptische Handelsschiff und dessen Passagiere, der nach seinem Bekanntwerden am Sultanshof akut Leben und Besitz aller Genuesen gefährdete, die sich damals zahlreich im Mamlukenreich aufhielten, denn der Sultan hielt sich an ihnen schadlos. Zwecks Schadensbegrenzung intervenierte Genua unverzüglich durch eine Gesandtschaft, welcher im Frühjahr 1290 der Abschluss eines Abkommens gelang, das die Stadt nicht nur in diesem Fall, sondern auch für die Zukunft ausdrücklich zur Leistung von Schadensersatz bzw. nach Möglichkeit zur Rückgabe geraubten Gutes verpflichtete, aber im Gegenzug immerhin einen ausdrücklichen Verzicht der ägyptischen Seite auf Repressalien gegen die eigenen Schiffer und Kaufleute durchsetzte.[38] Diese Vereinbarung wies zweifel-

Mainz, 2.4. – 30.7.2004], Hans-Jürgen Kotzur, Hg., bearb. v. Brigitte Klein und Winfried Wilhelmy, Mainz, 193-203, hier 202.

37 Vgl. *Annali Genovesi* 5, 75f. (Iacobus Auria). Canale, Michel Giuseppe 1860, *Nuova istoria della Repubblica di Genova, del suo commercio e della sua letteratura dalle origini all'anno 1797*, Bd. 3, Florenz, 182.

38 *Annali Genovesi* 5, 89ff., 95f. (Iacobus Auria); *Regesta* Nr. 1503. Vgl. Lopez, Roberto 1933, *Genova marinara nel duecento: Benedetto Zaccaria, ammiraglio e mercante*, (Biblioteca storica Principato 17), Messina, 131-154; Ashtor 1983, 11f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

los in Genua den Weg zur Einrichtung neuer Behörden mit Zuständigkeit für Schadensersatzleistungen an die Opfer genuesischer Piraten.[39]

Im Folgenden sollen die Verhandlungsgegenstände, die zur Ausfertigung von Vertragsurkunden bzw. Privilegien führten, betrachtet werden. Im islamischen Machtbereich standen die Seestädte bzw. ihre Bürger teilweise vor ganz ähnlichen Problemen wie im Byzantinischen Reich.[40] Zunächst einmal waren es Handelsgeschäfte in einem islamischen Land, im islamischen Rechtskreis, die den Kaufleuten aus Genua, Pisa und Venedig große Probleme bereiteten. Wie allen Nichtmuslimen war es auch den Bürgern der drei Seestädte grundsätzlich gestattet, im islamischen Herrschaftsbereich auch ohne vorherigen Abschluss von Handelsverträgen zwischen ihren Heimatstädten und den islamischen Herrschern Handel zu treiben. Sie erhielten, sofern sie nicht länger als ein Jahr bleiben wollten, eine mehrmonatige, verlängerbare Aufenthaltserlaubnis und unterstanden wie alle Ausländer dem islamischen Recht als dem Recht des Gastlandes, und damit den lokalen Gerichten.[41]

Ziel der Seestädte war es nun, in Verhandlungen auf die Verbesserung des elementaren Rechtsschutzes ihrer Bürger zu dringen und diese in Verträgen auch durchzusetzen. Gesichert werden sollte die persönliche Unantastbarkeit der sich während ihres Aufenthaltes im islamischen Machtbereich untadelig verhaltenden Seeleute und Händler. Schützen wollte man sie vor Versklavung bei Schiffbruch[42], vor Repressalien, denen sie ausgesetzt waren, wenn Landsleute Straftaten begangen hatten oder ihren finanziellen Verpflichtungen gegenüber muslimischen Geschäftspartnern oder den islamischen Behörden nicht nachgekommen waren[43]. Zudem ging es um die Sicherung des Nachlasses für die Erben der Kaufleute aus Genua, Pisa und Venedig, die während eines Aufenthaltes im islamischen Gebiet verstorben waren.[44]

---

39 Favreau 1978a, 508f.; Polonio, Valeria 1977, *L'Amministrazione della 'Res Publica' genovese fra tre e quattrocento: L'Archivio antico comune*, (Atti della Società Ligure di Storia Patria, n. s. 17,1 = 91,1), Genf, 27ff.; Kedar, Benjamin Z. 1985, „L'Officium Robarie di Genova: Un tentativo di coesistere con la violenza", *Archivio storico italiano* 143,3, 331-372; Epstein 1996, 180, 193f.

40 S. dazu den Überblick von Lilie, Ralph-Johannes 1995, „Fremde im byzantinischen Reich", in: *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Alexander Demandt, Hg., München, 93-107, 252-257.

41 Vgl. Heffening 1925, 33-36, 104f.

42 Schutz vor Sklaverei bei Schiffbruch wird den Pisanern 1215/16 und den Venezianern 1238 ausdrücklich garantiert: *Diplomi arabi* 286 (Ser. II, Nr. 24), *Urkunden* 2, 339 (Nr. 294).

43 Vgl. die Regelungen, die Repressalien und korporative Haftung ausschließen sollten: *Diplomi arabi* 286 (Ser. II, Nr. 24), *Urkunden* 2, 338 (Nr. 294).

44 Den ausdrücklichen Verzicht auf Einziehung der Kaufmannsnachlässe durch die islamischen Behörden setzte Pisa schon in dem ersten überlieferten Abkommen mit Ägypten durch (*Diplomi arabi* 243 (Ser. II, Nr. 2)). Venedig erreichte dies erst im Jahre 1238 (*Urkunden* 2, 338 (Nr. 294)), Genua vielleicht schon zwischen 1192 und 1200 im Zusammenhang mit der Überlassung eines Quartiers, spätestens aber im Rahmen des 1290 geschlossenen Handelsvertrags (*Liber iurium* 2, cols. 146d-147a).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einen gesicherten Rechtsstatus als „Schutzbefohlene" konnten nur diejenigen italienischen Kaufleute erhalten, welche mindestens ein Jahr lang im Lande bleiben wollten und bereit waren, als solche auch jene obligate Steuer zu zahlen, die allen nichtmuslimischen Untertanen des islamischen Herrschers auferlegt war[45]. Diese „Dauergäste" hatten als „Schutzbefohlene" ein Gerichtsprivileg, d. h. eine eigene Gerichtsbarkeit bei Konflikten untereinander, auf welche die islamischen Behörden normalerweise keinen Einfluss ausübten. Sicher war es nicht nur Venedigs Ziel, die Herrscher Ägyptens zum Verzicht auf die Erhebung der Kopfsteuer derjenigen venezianischen Bürger zu bewegen, die sich länger als ein Jahr in Ägypten aufhielten. Es hat den Anschein, dass spätestens seit der Wende zum 13. Jahrhundert ein mehrjähriger Aufenthalt in den Quartieren nicht nur für Kaufleute aus den italienischen Seestädten, sondern auch für von dort stammende Vertreter anderer Berufe, die in den Quartieren ihr Auskommen finden konnten, nichts Ungewöhnliches mehr war. Nicht zuletzt Bäcker wurden unter Vertrag genommen, sobald die italienischen Handelsquartiere über eigene Backöfen verfügten, um die Versorgung der Kaufleute und Seeleute mit dem gewohnten Brot zu sichern.[46] Nur im Falle Venedigs ist allerdings erkennbar, dass die Stadtregierung einen offiziellen Vorstoß in Sachen Kopfsteuererlass unternahm, wenn er auch nur mit einem Teilerfolg gesegnet war: Die Befreiung von der Kopfsteuer, die im November 1254 im Rahmen eines neuen Handelsvertrags, der die Stellung der Venezianer auch im Mamlukenreich absichern sollte, bewilligt wurde, galt nur für die venezianischen Quartiervorsteher, und zwar unter der Voraussetzung, dass sich diese künftig mehr als zwölf Monate in Ägypten aufhalten würden.[47] Über eine vergleichbare Steuerbefreiung für die Vorsteher der den Pisanern zugewiesenen Handelsquartiere in Ägypten ist nichts bekannt, obwohl deren Amtszeit spätestens in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf zwei Jahre ausgedehnt wurde: In Angleichung an den Zweijahresturnus des Konsulats in Damiette wurde im Jahre 1287 die Amtszeit der Konsuln in Alexandria auf zwei Jahre verlängert.[48]

Die vom islamischen Recht für die Behandlung von Fremden vorgesehene Regelung befriedigte keine der am Nil präsenten italienischen Seestädte, denn sie gewährleistete in keinem Fall die Rechtssicherheit jener Kaufleute, die weniger als ein Jahr im Lande bleiben konnten oder wollten, aber länger als vier Monate blieben. Das islamische Recht ließ ferner Konflikte mit Einheimischen (Muslimen, Chri-

---

45 Cahen, Claude 1965, Art. „Dhimma", in: *Encyclopeadia of Islam*, new. ed., Bd. 2, Leiden, 227-231; Khadduri, Majid 1955, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 225f.

46 Origone, Sandra 1986, „Genova, Costantinopoli e il regno di Gerusalemme (prima meta sec. XIII)", in: *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme: Atti del Colloquio 'The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem', Jerusalem, 24-28 may 1984*, Gabriella Airaldi und Benjamin Z. Kedar, Hg., (Collana storica di Fonti e Studi 48), Genf, 281-316, hier 311f. (Nr. 1).

47 *Urkunden* 2, 483-489, 487 (Nr. 325).

48 *I Brevi del comune e del popolo di Pisa dell'anno 1287*, Antonella Ghignoli, Hg., (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 11), Rom 1998, 170f. (I, 98).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sten, Juden) ebenso unberücksichtigt wie Konflikte zwischen den fremden Kaufleuten. Gerade die Kaufleute aus den Seestädten, die sich länger als vier Monate und weniger als ein Jahr im islamischen Machtbereich aufhielten – zu ihnen gehörten immer auch jene, die in Ägypten überwinterten –, hatten häufig unter der Willkür der ägyptischen Gerichte zu leiden, solange ihnen nicht ein Privileg, das zumindest in eingeschränktem Umfang das Recht auf eigene Gerichte und die Anwendung des eigenen Rechts gestattete, zuerkannt war. Nach islamischem Recht war das islamische Gericht auch bei einem Streit zwischen zwei Fremden zuständig. Aus diesem Grund war die Zulassung italienischer Quartiervorsteher mit richterlicher Kompetenz über ihre Landsleute bei internen und bei Rechtsstreitigkeiten mit anderen christlichen Kaufleuten ein dringendes Ziel der Seestädte und die Bewilligung des Konsulats und einer wenn auch eingeschränkten eigenen Gerichtsbarkeit ein elementarer Fortschritt auf dem Gebiet der Rechtssicherheit. Mit einer derartigen Konzession verzichteten die Ayyubiden- und Mamlukensultane auf die Anwendung des islamischen Rechts auf die Fremden. Pisa erreichte dieses Zugeständnis in gewissem Umfang im Jahre 1216, Venedig erstmals im Jahre 1238[49], Genua spätestens im Mai 1290[50], höchstwahrscheinlich aber schon zu einem früheren Zeitpunkt.

Ein weiteres Problem war der Status der Quartiere. Die Welt der Genuesen, Pisaner und Venezianer waren ihre großen Handelsquartiere, die ihnen, wie auch allen anderen fremden Kaufleuten, vom Herrscher zugewiesen wurden. Diese *funduq*s, für deren Existenz in Alexandria bereits im 12. Jahrhundert Benjamin von Tudela ein wichtiger Zeuge ist[51], gehörten anders als in den Kreuzfahrerstaaten nicht den Seestädten, sondern blieben Eigentum der Herrscher, die auch für die Instandhaltungs- und Reparaturkosten zuständig waren.[52] Ebenso verhielt es sich übrigens mit den Räumlichkeiten bzw. Gebäuden, die die Italiener als Kirchen nutzen durften. In den Quartieren blieben Genuesen, Pisaner und Venezianer unter sich, sie wurden bewacht von staatlichen Aufsehern. Verlassen durften sie die Quartiere nur tagsüber, wenn sie ihren Geschäften nachgingen und die Beziehungen zu ihren muslimischen Geschäftspartnern pflegten; an den Abenden und an islamischen Feiertagen allerdings bestand Ausgangssperre. Es bedurfte schon vertraglicher Absprachen, um eine Lockerung dieser Mobilitätsbeschränkung für die fremden Christen durchzusetzen.[53] Gelegentlich ließ sich auch das Recht erwir-

49 *Urkunden* 2, 338 (Nr. 294).

50 *Liber iurium* 2, col. 244a. Die Gelegenheit dazu hätte sich bereits im Zusammenhang mit der Verleihung des Quartiers in Alexandria ergeben (1192-1200).

51 Benjamin von Tudela, „Reisen" 113.

52 Zu den *funduq*s s. zuletzt Constable, Olivia Remie 2003, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge, 107-126, 133-147.

53 Dies gelang erst allmählich im 13. Jh.: Pisa 1215/1216: *Diplomi arabi* 285 (Ser. II, Nr. 24, § 3); Venedig 1208-1254: *Urkunden* 2, 186 (Nr. 243), 188 (Nr. 245), 193 (Nr. 248), 337 (Nr. 294), 416 (Nr. 301), 484 (Nr. 325).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ken, weitgehend selbst über die Öffnungs- und Schließungszeiten der Tore ihres Quartiers zu entscheiden; am freitäglichen Ausgehverbot für die Fremden hielten die Herrscher jedoch fest, Kontakte zwischen den Fremden und muslimischen Kaufleuten waren an diesem islamischen Feiertag nicht gestattet.[54] Exterritoriales Gebiet wurden die den Italienern überlassenen *funduq*s zu keiner Zeit, denn die aus Italien entsandten Vorsteher dieser Niederlassungen erhielten niemals die uneingeschränkte Gerichtsbarkeit über ihre Mitbürger. Gegenseitige Klagen von Einheimischen und Italienern kamen immer vor ein ägyptisches Gericht.[55] Die richterlichen Kompetenzen beispielsweise der pisanischen Konsuln in Alexandria (wie auch in den übrigen Niederlassungen *in marinis partibus* zwischen Tunis und Akko) Mitte der 1280er Jahre beschränkten sich auf Klagen der Pisaner untereinander wegen Diebstahls, Raubs, Seeraubs, Betrugs und Verrats[56], während andere Delikte möglicherweise den lokalen Autoritäten vorbehalten blieben.

Die Seestädte mussten nicht nur die Interessen ihrer Bürger im Auge behalten, die am Geschäft mit Ägypten beteiligt waren. Sie waren vielmehr gehalten, außerdem ihrer Schutzpflicht für die Besatzungen und Passagiere pisanischer Schiffe nachzukommen, die vor der ägyptischen Küste Schiffbruch erlitten und so unfreiwillig und nicht an den üblichen Einreisehäfen ins Land gekommen waren. Die Zukunftsperspektive dieser Gestrandeten war üblicherweise auf muslimischem Gebiet nicht nur der Verlust ihrer Waren und anderen Besitztümer, sondern auch ein Leben in Unfreiheit. Deshalb war das zweite elementare Anliegen der Seestädte, das sie in den Verhandlungen mit den Fatimidenkalifen sowie den Ayyubiden- und Mamlukensultanen unermüdlich und teilweise auch mit Erfolg vortrugen, die Nichtanwendung des islamischen Strandrechts auf ihre Bürger.[57]

Fasst man die Hauptziele der Seestädte zusammen, so ergibt sich Folgendes:

Sie wollten erstens die persönliche Freiheit und Sicherheit ihrer Bürger sicherstellen und sie zweitens vor Behördenwillkür schützen. Willkür war es in den Augen der Italiener, wenn die Ausreise verhindert wurde, ohne dass dafür ein Rechtsgrund wie Zoll- oder Abgabenschulden vorlag. Als Willkür wurden auch die strengen Ausgangsverbote, überhöhte Zoll- und Abgabenforderungen sowie vieles andere mehr empfunden. Der Rechtsschutz der Italiener wurde aufgehoben, wenn die Heimatstadt des betreffenden Kaufmanns Ägypten angriff oder dessen Einwohner auf andere Weise schädigte. In solchen Fällen war die Internierung der betreffenden Staatsangehörigen vorgesehen, deren gute Behandlung das islamische Recht vorschrieb. Dies war jedoch nicht immer der Fall. Auch die in Alexandria übliche Praxis der Hafenbehörde, jeden neu eingetroffenen Kaufmann und

54 Erfolgreich war nur Venedig 1238, 1254: *Urkunden* 2, 338 (Nr. 294), 486 (Nr. 325). S. auch Constable 2003, 114.
55 *Urkunden* 2, 487 (Nr. 325). Vgl. Heffening 1925, 125f.
56 *Brevi* 406f. (III, 72).
57 S. grundlegend Heffening 1925, 129; *Diplomi arabi* 286 (Ser. II, Nr. 24).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schiffer zur Ablieferung von Masten und Steuer des Schiffes zu verpflichten und diese erst nach quittierter Zahlung der Steuern vor der Abreise wieder auszuhändigen, war etwas, womit sich die Seehändler aus Genua, Pisa und Venedig nicht abfinden mochten. Sie taten das umso weniger, als die Aushändigung von Masten und Steuer nicht nur den Steuerschuldner strafte. Die Behörden griffen zu diesem Mittel auch als Repressalie gegen die gesamte Kaufmannschaft einer Stadt, wenn ein Untertan des Sultans auch nur gegen einen von ihnen Klage erhoben hatte. Den Verzicht der muslimischen Seite darauf, Repressalien durchzusetzen, war ein weiteres Ziel der Seestädte – ein Ziel, das Pisa besonders früh, schon 1173, erreichte, als Saladin den pisanischen Kaufleuten und Schiffern das Recht auf ungehinderte Ausreise zusicherte.[58]

Nach dem Scheitern des Fünften Kreuzzugs gingen Privatunternehmer und Stadtregierungen getrennte Wege. Die Gewinnchancen, die der Handel auf den Märkten Ägyptens bot, hielt die Stadtregierungen von Genua, Pisa und Venedig von weiteren staatlichen Investitionen in Kreuzzugsflotten gegen Ägypten ab. Ähnlich wie Genua und Pisa fürchtete auch die venezianische Regierung die Konfiszierung allen venezianischen Besitzes in Alexandria und vor allem eine dauernde Unterbrechung des eigenen Handels. Man konnte sie nicht mehr von der Notwendigkeit zur Unterstützung eines Kreuzzugs überzeugen. Nur genuesische Reeder scheuten das Risiko nicht, sie vermieteten auch ohne Unterstützung von Seiten der Stadtregierung ihre Schiffe weiterhin an solvente Kreuzfahrer in spe, nicht zuletzt an den König von Frankreich, Ludwig IX.

Das dritte Anliegen der Seestädte war es, das Recht der Kaufleute auf Handelsfreiheit im gesamten Reich und ihr Recht auf ungehinderte Ausreise durchzusetzen. In der Zeit Saladins war es fränkischen Kaufleuten verboten, das Rote Meer zu befahren, und die Italiener durften ohne entsprechende Sondererlaubnis mit ihren Schiffen nicht nilaufwärts segeln. In Kairo und dem ägyptischen Binnenland war ihnen ohne Privileg kein Handel erlaubt. Ihre Handelstätigkeit war auf bestimmte Mittelmeerhäfen am Rande des Reiches beschränkt, im Wesentlichen auf Alexandria und Damiette, und hier strikt geregelt. Als Fremde hatten die italienischen Kaufleute kein uneingeschränktes Aufenthaltsrecht im islamischen Machtbereich. Nur dort, wo man ihnen Handelsquartiere überließ und ihnen ein gewisses Aufenthaltsrecht zuerkannte, vor allem Damiette und Alexandria, standen sie unter dem Schutz des Sultans und des islamischen Rechts. Sie erhielten normalerweise nur eine notfalls verlängerbare Aufenthaltserlaubnis für vier Monate, die mit einem gewissen Schutz ihrer Person und ihrer Rechte, dem *amān*, verbunden war. Die Qualität dieses Fremdenschutzes war für sie alle schwer einschätzbar, aus ihrer Sicht handelte es sich um Willkür. Es ist daher nicht verwunderlich, dass es das Ziel der Seestädte war, die möglichst umfassende Anwendung

58 Ebd. 258 (Ser. II, Nr. 7).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihres eigenen Rechts auf ihre seefahrenden und handeltreibenden Bürger ebenso durchzusetzen wie das Recht zur Ernennung eigener Quartiervorsteher, d. h. von Konsuln, die im Auftrag der Städte die richterliche Gewalt über ihre Landsleute in den *funduq*s innehatten.

Man bemühte sich außerdem um finanzielle Erleichterungen für den Handel, vor allem um reduzierte Tarife für Zölle und Abgaben. Ermäßigungen in diesem Bereich durchzusetzen war schwierig und die Reduktionen fielen auch nicht sehr hoch aus, viel niedriger als im lateinischen Orient während des 12. Jahrhunderts, wo man teilweise ganz darauf verzichtete, um Genuesen, Pisaner und Venezianer überhaupt ins Land zu ziehen oder im Lande zu halten und damit auch den Transithandel mit Damaskus und Aleppo über die fränkischen Seehäfen attraktiver zu machen.[59] Da der Koran keine Vorschriften über Handelsabgaben enthält, fehlte den Bestimmungen islamische Legitimität und die Zusagen der Sultane entbehrten jeder Verbindlichkeit, so dass es immer wieder Streit um deren Einhaltung gab.[60]

Die Seestädte bemühten sich außerdem und teilweise mit Erfolg um die Überlassung von Gebäuden bzw. von Räumen, die als Kirchen genutzt werden konnten und nicht zwingend innerhalb des geschlossenen Quartiers lagen. Die Reparatur dieser Gebäude, deren Eigentümer der Sultan blieb, wurde den Seestädten zuweilen ausdrücklich untersagt, da diese Maßnahmen in den Zuständigkeitsbereich des Sultans bzw. der islamischen Behörden fielen. Ein Monopol für die Nutzung der ihnen zugewiesenen Kirchen hatten die Italiener nicht automatisch; nur so erklärt sich das Bemühen der einen oder anderen Seestadt, ein Nutzungsrecht nur für die eigenen Bürger durchzusetzen.[61] Respektiert wurde deren Recht auf ungestörten Besuch der Gottesdienste nicht immer, wie beispielsweise Klagen der Pisaner gegenüber Sultan Saladin erkennen lassen.[62] Die Gottesdienste für die Händler und Seeleute, die in den *funduq*s unterkamen, wurden ganz offensichtlich von Geistlichen gehalten, deren Auswahl sicherlich generell in den Händen der Seestädten bzw. ihrer Bischöfe lag[63], und man ließ sich das Recht, die im islamischen Herrschaftsbereich verstorbenen eigenen Bürger so zu bestatten, wie dies in der Heimat üblich war, unter Umständen ebenso ausdrücklich zusichern wie die Befreiung von allen Steuern, die die Behörden des Landes für ein solches Begräbnis hätten erheben können.[64] Teilweise ließen die Seestädte sich das Recht auf

59 Eine Analyse der finanziellen Vergünstigungen für den Handel der Seestädte in den Kreuzfahrerstaaten liefert Favreau-Lilie 1989, 462-496.

60 Zu den fiskalischen Erleichterungen in der islamischen Welt, u. a. Ägypten, s. Heffening 1925, 128f.

61 *Diplomi arabi* 258 (Ser. II, Nr. 7), 286 (Ser. II, Nr. 24, § 10); *Urkunden 2*, 339 (Nr. 294), 487 (Nr. 325); *Trattati* 32 (Nr. 1), 41 (Nr. 2), 53 (Nr. 4); *Liber iurium* 2, col. 246 (Nr. 96).

62 *Diplomi arabi* 258 (Ser. II, Nr. 7).

63 Ebd. 286 (Ser. II, Nr. 24, § 12-13).

64 *Urkunden* 2, 338 (Nr. 294), 486 (Nr. 325).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

freie Wahl des Begräbnisortes ausdrücklich verbriefen, man entschied sich dann entweder für die eigene Kirche oder für den eigenen Friedhof.[65]

Ein Anliegen aller Seestädte war es auch, sich als Interessenvertretungen ihrer im islamischen Machtbereich verstorbenen Bürger das Recht auf deren Nachlass zu sichern, was ihnen die Möglichkeit bot, den Hinterbliebenen ihr Erbe zukommen zu lassen.[66]

Des Weiteren setzten sie sich dafür ein, dass ihre Bürger in der Abgeschlossenheit der Handelsquartiere ihr Leben ganz nach heimatlichem Brauch gestalten durften. Das erklärt ihr Interesse daran, den gewohnten Weinkonsum durch Aufnahme dieses Rechts unter die Bestimmungen der Handelsabkommen sicherzustellen.[67] Das Recht darauf, Wein für den Eigenbedarf in die Quartiere zu importieren, wurde ihnen teilweise wohl schon im 12. Jahrhundert ausdrücklich gestattet, wenngleich entsprechende Bestimmungen sich erst in den Verträgen des 13. Jahrhunderts finden; allerdings wurde dieser Weinimport besteuert.[68] Auch das Interesse an der Ausstattung der Quartiere mit eigenen Backöfen[69] resultiert aus dem Wunsch nach einer Fortsetzung der in der Heimat gewohnten Lebensform. Durch die nicht zwingend zeitlich begrenzte Auswanderung von Bäckern, die ihr Handwerk in der Heimatstadt gelernt hatten, in die Quartiere ließ sich eine optimale Versorgung der eigenen Kaufleute mit den heimischen Brotsorten und Backwaren sicherstellen[70].

Es bestand immer die Gefahr, dass Händler und Schiffsbesatzungen aus Genua, Pisa und Venedig bewusst oder in Unkenntnis der Landessitten durch ihr Verhalten in der Öffentlichkeit Einheimische und Behörden provozierten. Da die Einhaltung bestimmter Spielregeln in der Öffentlichkeit durch die Italiener das friedliche Nebeneinander der fremden Händler und Seeleute mit den Muslimen erleichterte, schärften die Kommunen ihren in Ägypten tätigen Bürgern über die Quartiervorsteher zweckdienliche Verhaltensweisen ein. Solche Anweisungen haben sich leider nur sehr selten erhalten. Aber schon die wenigen überlieferten Anordnungen, die die Lebensführung innerhalb der italienischen Handelsquartiere betreffen – jedes war eine eigene, von männlichen Interessen bestimmte kleine Welt –, illustrieren die alltäglichen Verlockungen und Probleme, mit denen die Schiffsleute und Händler während ihres Aufenthaltes in Ägypten zu kämpfen hatten, ganz gleich, woher sie im Einzelnen kamen.

---

65 *Diplomi arabi* 287 (Ser. II, Nr. 24, § 35).
66 Heffening 1925, 130.
67 *Diplomi arabi* 286 (Ser. II, Nr. 24, § 25).
68 Befreit von dieser Steuer wurde Pisa schon vor 1215 – *Diplomi arabi* 286 (Ser. II, Nr. 24, § 25), 289 (Ser. II, Nr. 25, § 25) –, und auch Venedig bemühte sich darum: *Urkunden* 2, 193 (Nr. 248), 339 (Nr. 294).
69 *Trattati* 53 (Nr. 4); *Urkunden* 2, 486 (Nr. 325).
70 Nachgewiesen ist dies für Genua in Alexandria: Origone 1986, 311f. (Nr. 1).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wein innerhalb der Quartiere an Muslime zu verkaufen, wurde den Italienern nicht immer explizit untersagt.[71] Den Seestädten lag aber im Interesse ihrer Handelsbeziehungen daran, ausdrückliche Verbote auch durchzusetzen. Verantwortlich waren dafür die von ihnen bestellten Leiter der Handelsquartiere, für die der illegal betriebene Weinhandel finanziell wohl ebenfalls interessant war. So untersagte die Regierung Pisas in den späten 1280er Jahren ihrem höchsten Repräsentanten in Ägypten ausdrücklich die Beteiligung am Weinhandel in den pisanischen *funduq*s von Alexandria und in Damiette und verpflichtete ihn dazu, dem generellen Verkaufsverbot für Wein bei seinen Landsleuten Geltung zu verschaffen.[72]

Verboten war ferner die Duldung von Prostitution bzw. die Einrichtung von Bordellen, für die es in den italienischen *funduq*s sicherlich immer potentielle Kunden gab – ein Verbot, das zumindest in der großen Hafenstadt Alexandria offenbar lange Zeit niemand beachtete, bis Sultan Baibars im Jahre 661/1263 die Ausweisung aller aus dem lateinischen Orient oder aus Europa selbst stammenden Prostituierten aus Alexandria verfügte, die dort bisher ihrem Gewerbe nachgegangen waren.[73] Ob diese Maßnahme dauerhaft den angestrebten Effekt gehabt hat, dürfte allerdings fraglich sein.

Die islamischen Herrscher verlangten im Allgemeinen als Preis für ihr Entgegenkommen in finanziellen und rechtlichen Fragen sowie als Gegenleistung für die gewährten Schutzgarantien ebensolche Schutzzusagen der Seestädte für die eigenen Untertanen. Man verpflichtete sich, muslimische See- und Landreisende vor Seeraub bzw. Diebstahl, Körperverletzung, Raub, Mord und anderen Übergriffen durch einzelne Seeleute oder Händler zu sichern. Die Seestädte erkannten in diesem Zusammenhang eine Schadensersatzpflicht an, während die ägyptische Seite die Freilassung von Schiffbrüchigen und deren Besitz bzw. die Freilassung von Passagieren festgehaltener Schiffe bewilligte, soweit sie aus den Seestädten stammten. Besonders das Schicksal von Jerusalempilgern, die den islamischen Behörden in die Hände fielen, durfte die Regierungen der Seestädte nicht unbeeindruckt lassen; im Interesse des Pilgerschutzes mussten sie unbedingt tätig werden. So setzte sich die Kommune Pisa Mitte der 1150er Jahre besonders für Jerusalempilger aus Pisa ein, die von dort aus die Seereise ins Heilige Land angetreten hatten und unterwegs in ägyptische Gefangenschaft geraten waren, nachdem ihr Schiff, das die ägyptische Flotte für ein Piratenschiff gehalten hatte, von dieser aufgebracht worden war.[74]

Die direkte Nachbarschaft zu Ägypten und der häufige Kriegszustand zwischen Ägypten und den Franken in den Kreuzfahrerstaaten führten wiederholt zu Pro-

71 *Urkunden* 2, 486 (Nr. 325).
72 *Brevi* 279 (II, 176).
73 Al-Maqrizī, Aḥmad b. ʿAlī Taqī ad-Dīn [Makrizi, Taki Eddin Ahmed], *Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte*, M. Quatremère, Hg. und Übers., Bd. 1/1, Paris 1837, 221.
74 *Diplomi arabi* 243 (Nr. 2).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blemen, wenn Bürger der Seestädte auf irgendeine Weise in Kämpfe verwickelt und dabei festgenommen wurden. Dann galten sie als Franken und wurden entsprechend behandelt, d. h. entweder im Kampf getötet oder nach der Gefangennahme gegen Lösegeld freigelassen oder versklavt.[75] In der Tat unterstützten italienische Schiffe abseits der großen Kreuzzüge im 12. Jahrhundert das Königreich Jerusalem gegen Ägypten auch durch Raubüberfälle auf ägyptische Schiffe. Namentlich die Pisaner brachten sich dadurch ins Gerede; sie verschlechterten auf diese Weise ihre Stellung in Ägypten schon lange vor dem Dritten Kreuzzug. Die Auswirkungen auf den Handel waren so negativ, dass Pisa 1153 Verhandlungen aufnahm und ganz offensichtlich überzeugend durch einen Gesandten Besserung versprechen ließ, so dass ein förmliches Handelsabkommen geschlossen werden konnte.[76]

Die Bereitschaft zur Mitwirkung an einem Angriff auf Ägypten Ende der 1160er Jahre[77] brachte die Pisaner erneut in Schwierigkeiten, doch war Saladins Interesse an der Belieferung Ägyptens mit Schiffbaumaterialien und Waffen durch Kaufleute aus Pisa so groß, dass es zu keiner längerfristigen Beeinträchtigung des Handelsverkehrs der Pisaner mit der islamischen Levante kam. Ganz im Gegenteil suchte der Sultan sie durch umfangreiche Zugeständnisse und verlockende finanzielle Anreize (1173, 1177) zu verstärkten Rüstungsgüterexporten nach Ägypten zu bewegen.[78] Bereits die Mitwirkung der Pisaner an der Verteidigung der Stadt Beirut gegen einen Angriff der ägyptischen Flotte (1182)[79] dürfte die Beziehungen Pisas zu Ägypten belastet haben. Dem lebhaften Handelsverkehr nicht nur der Pisaner sondern aller Seestädte mit Ägypten machte der Zusammenbruch des Königreichs Jerusalem im Sommer 1187 ein Ende. Den in dieser Zeit im Hafen von Alexandria liegenden 37 Frachtseglern aus Genua, Pisa, Venedig und anderen südeuropäischen Seestädten wurde wegen der Kriegshandlungen in Palästina und Syrien, in die auch die damals im Kreuzfahrerkönigreich anwesenden Italiener verwickelt waren, erst im Frühjahr 1188 die Ausreise gestattet.[80] Nun beteiligten sich die im Königreich Jerusalem anwesenden Pisaner nach dem Kollaps der fränki-

---

75 Vgl. ebd. 265f., 267f., 280f. (Ser. II, Nr. 11, 12, 20). Zu dieser Problematik vgl. Richard, Jean 1999, „Les prisonniers et leur rachat au cours des croisades", in: *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge: Actes du 121e Congrès National des Societes Historiques et Scientifiques, Section d'histoire médievale et philologie, Nice, 1996*, Jean Dufour und Henri Platelle, Hg., Paris, 63-73; Ligato, Giuseppe 2000, „Saladino e i prigionieri di guerra", in: *La liberazione dei 'Capitivi' tra Cristianità e Islam: oltre la crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario, Atti del congresso interdisciplinare di Studi Storici, Roma, 16-19 settembre 1998*, Giulio Cipollone, Hg., Vatikanstadt, 649-654; ders. 2005, *La croce in catene. Prigionieri e ostaggi cristiani nelle guerre di Saladino (1169-1193)*, (Istituzioni e società 5), Spoleto (Perugia).

76 *Diplomi arabi* 241-245 (Ser. II, Nr. 2).

77 Favreau-Lilie 1989, 192-205.

78 *Diplomi arabi* 257-261 (Ser. II, Nr. 7), 264 (Ser. II, Nr. 10).

79 Favreau-Lilie 1989, 212f.

80 *La Continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197)*, Margaret Ruth Morgan, Hg., (Documents relatifs à l'histoire des croisades 14), Paris 1982, 74f. (§ 61).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Herrschaft trotz ihres Interesses an Ägypten besonders engagiert an der Verteidigung der noch von den Franken kontrollierten Küstengebiete Syriens und Palästinas, und auch die Kommune Pisa unterstützte den Krieg Lateineuropas gegen Sultan Saladin durch die Entsendung einer großen Flotte entschlossen; war es doch das Ziel der offiziellen pisanischen Politik und der damals an der syrischen Küste, besonders in Akko und Tyrus lebenden Pisaner, aus der prekären Lage der fränkischen Herrschaft den maximalen Nutzen für den Ausbau der eigenen Handelsstützpunkte zu ziehen.[81] Die Handelsreisen an den Nil wurden erst nach dem Ende des Dritten Kreuzzugs wieder aufgenommen, für einige Jahre abgesichert durch den bereits erwähnten Waffenstillstandsvertrag zwischen König Richard I. von England und dem Ayyubidensultan.[82]

Wie von Pisa erstmals bereits 1154, so wurde auch von Venedig und Genua im 13. Jahrhundert als Gegenleistung für die Gewährung von Handelserleichterungen verlangt, dass die Kapitäne strafrechtlich verfolgt würden, die als Gelegenheitspiraten oder Korsaren muslimische Handelsschiffe und deren Passagiere überfielen und ausraubten. Verlangte der Sultan von den Seestädten die Unterdrückung der Piraterie und die Leistung von Schadensersatz an die muslimischen Opfer solcher Überfälle und die Restitution der Schiffe, so forderten die Seehandelskommunen ihrerseits von den Herrschern Ägyptens und Syriens, auf jedwede Form von Repressalien – Ausreiseverbot, Haft, Leistung von Schadensersatz, Einziehung des Besitzes – gegen ihre Bürger zu verzichten, sei es gegen die in den Häfen liegenden Handelsschiffe und deren Besatzungen, sei es gegen jene, die sich im islamischen Machtbereich – in den Hafenstädten und im Binnenland – aufhielten, um dort ihren Handelsgeschäften nachzugehen.[83] Diese Maßnahmen hatten dazu gedient, im Streitfall Druck auf die Seestädte auszuüben und so manche in ihrer Rechtmäßigkeit zweifelhafte finanzielle Forderung einzutreiben.[84]

Ein gravierendes, letztlich unlösbares Problem beim Abschluss von Handelsverträgen waren die grundverschiedenen Vorstellungen beider Seiten über die Bedeutung der vereinbarten Vertragstexte. Nach italienischer, durch das römische bzw. kirchliche Recht geprägter Vorstellung hatte der Text eines solchen Abkommens bindende Wirkung; aus muslimischer Sicht war dies nicht der Fall. Für die italienischen Kommunen war schwer nachvollziehbar, dass es nach islamischem Recht den Herrschern gestattet war, nach Belieben und mit Blick auf die Interessen ihrer Untertanen die mit den Seestädten geschlossenen Abkommen zu brechen. Ebenso irritierend war für die Fremden, dass auch die Beamten der Kalifen und Sultane sich nicht an den Wortlaut der Konzessionen gebunden fühlen mussten und sich

81 Favreau-Lilie 1989, 230-326.
82 Röhricht 1898, 647-650.
83 Vgl. *Diplomi arabi* 283 (Ser. II, Nr. 22), 285, 286 (Nr. 24, §§ 1-4, 11,12). *Liber iurium* 2, col. 244 (Nr. 96).
84 S. auch die Hinweise bei Heffening 1925, 128.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch häufig nicht daran gebunden fühlten. Diese Unvereinbarkeit der Rechtsvorstellungen führte über die Jahrhunderte zu einer endlosen Reihe von Klagen, Beschwerden und diplomatischen Interventionen. Die Seestädte konnten nicht mit einer langfristigen Geltung der Handelsverträge und Privilegien rechnen. Da die muslimischen Machthaber sich generell zum Krieg gegen die Ungläubigen verpflichtet sahen, haben sie mit allen fremden (christlichen) Handelsmächten nur provisorische, zeitlich befristete Abkommen geschlossen. Die Laufzeit dieser Waffenstillstandsverträge konnte vier Monate oder auch zehn Jahre betragen.[85] In den frühen Handelsabkommen mit den italienischen Seestädten wird sie allerdings nicht präzise festgelegt. Außer Kraft gesetzt wurden die Vereinbarungen immer dann, wenn die Seestädte bzw. ihre Bürger, die sich als Seeleute und Händler im islamischen Machtbereich aufhielten, die Friedenspflicht verletzten.[86] Ganz selten gestand man einer Seestadt das Recht zur Kündigung des Handelsabkommens zu, wobei eine längere Kündigungsfrist einzuhalten war, die es der Gegenseite ermöglichte, sich auf die neue Lage einzustellen – beispielsweise auf die Beteiligung des vormaligen Handelspartners an einem Angriff gegen das eigene Land.[87]

Nach dem Dritten Kreuzzug wurde deutlich, dass die Seestädte es sich nicht leisten konnten, mehrere Jahre lang ihren Handel mit Ägypten zugunsten eines großen Kreuzzugs gegen das Nilland aufzugeben. Die Genuesen nahmen die Fahrt nach Alexandria bereits 1192 wieder auf, Venedig sicherlich kaum später – die Venezianer gaben wenige Jahre darauf gegenüber Papst Innozenz III. unumwunden die enorme Bedeutung dieses Handels zu und waren nicht bereit, diesen auch nur zeitweilig ganz zu unterbrechen.[88] Die Intensität der Geschäftsbeziehungen zu Ägypten wird erkennbar an der großen Zahl italienischer Kaufleute, die sich am Vorabend des aufgrund des vom Vierten Laterankonzil (1215) propagierten Kreuzzugs gegen Ägypten in Alexandria aufhielten, wo sich damals der gesamte Handel der Europäer konzentrierte. Dreitausend Händler aus Italien waren es angeblich, die der Sultan dort aus Furcht vor einem bevorstehenden Angriff der Lateiner auf sein Reich vorübergehend in Gewahrsam nahm.[89] Derartige Repressalien, die sich im Laufe des 13. Jahrhunderts noch mehrfach wiederholten, dürften nicht ohne Einfluss auf die Bereitschaft der italienische Seestädte und ihrer Bürger geblieben sein, sich an einem Angriff auf Ägypten zu beteiligen. Schon vor der Ankunft der großen Kreuzzugsflotten aus dem Westen haben sich die Genuesen, Pisaner und Venezianer, die sich bereits mit Schiffen in Akko aufhielten, von dort

85 S. dazu besonders Wansbrough, John 1971, „The Safe-Conduct in Muslim Chancery-Practice", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34,1, 20-35, und ders. 1996, *Lingua Franca in the Mediterranean*, Richmond (Surrey).
86 *Diplomi arabi* 248-249 (Ser. II, Nr. 3), 260 (Ser. II, Nr. 7).
87 Ebd. 287 (Ser. II, Nr. 24, § 40).
88 *Urkunden* 1, 234f. (Nr. 82).
89 *Diplomi arabi*, LV.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus an dem Feldzug gegen Ägypten beteiligt.[90] Zusätzlich rüsteten auch die Seerepubliken Geschwader aus, die u. a. Kreuzfahrer aus Frankreich (Genua), und aus Ungarn (Venedig) an die syrisch-ägyptische Küste transportierten[91] und in geringerem Maße auch bei der im November 1219 schließlich erfolgreichen Belagerung der im Nildelta gelegenen Hafenstadt Damiette eingesetzt wurden.[92] Bei der Aufteilung der Beute unter den Eroberern erhielten auch die beteiligten Italiener ihren Anteil, und endlich wurde den Seestädten die Einrichtung eigener Handelsquartiere in dieser Stadt möglich, die den Zugang zum oberen Nillauf und damit zum Inneren Ägyptens kontrollierten; sie wurde aber nur für kurze Zeit zur Metropole des gesamten westlichen Handels mit der islamischen Levante und dem ferneren Asien[93]. Gegen die von den Befehlshabern der christlichen Landtruppen beschlossene und im Gesamtheer schließlich auch durchgesetzte Aufgabe von Damiette im Jahre 1221 waren auch die vor Ort anwesenden Genuesen, Pisaner und Venezianer machtlos, ihre Anstrengungen und ihr massiver, auch durchaus gewalttätiger Protest blieben vergeblich, und am Ende mussten sie nachgeben.[94]

---

90 *Annali Genovesi* 2, 148, 153f.; Riccardo di San Germano, *Chronica* 78; Oliver von Paderborn, „Historia Damiatina", in: *Die Schriften Oliverus, des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina*, Hoogeweg, Heinrich, Hg., Tübingen 1894, 159-282, hier 211ff.; Röhricht, Reinhold, Hg. 1879, *Quinti belli sacri scriptores minores*, (Publications de la société de l'Orient latin, Série historique 2), Genf, 50, 51 (Gesta crucigerorum Rhenanorum), 93, 97, 98 (Gesta obsidionis Damiate), 129 (Iohannes de Tulbia, De Domino Iohanne rege Ierusalem), 157 (Liber duellii christiani in obsidione Damiate exacti), 173 (Fragmentum de captione Damiatae); Jakob von Vitry, „Historia orientalis", in: *Gesta Dei per Francos 2*, J. Bongars, Hg., Jerusalem 1972 [1611], 1138f.; *Cronica di Pisa. Dal ms. Roncioni 338 dell'Archivio di Stato di Pisa*, (Fonti per la storia dell'Italia medievale: Antiquitates 22), Cecilia Iannella, Hg., Rom 2005, 32; Roncioni, Raffaello, *Delle istorie pisane libri XVI*, Francesco Bonaini, Hg., 2 Bde., (Archivio storico italiano Ser. 1,6/1-2), Florenz 1844-45, 1, 482. Vgl. Röhricht 1898, 733f., 736; Grousset, René 1934-36, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 Bde., Paris, 3, 220; Powell, James M. 1986, *Anatomy of a Crusade 1213-1221*, Philadelphia, 67-71; Epstein 1996, 109f.

91 Thomas von Split [Thomas Archidiaconus Spalatensis], „Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatinorum", Ludwig von Heinemann, Hg., in: *Monumenta Germania Historica, Scriptores* 29, Hannover 1892, 568-598, hier 577f.; Riccardo di San Germano, *Chronica* 78; *Annali Genovesi* 2, 153f.; Pressuti, Pietro, Hg. 1888-95, *Regesta Honorii Papae III*, 2 Bde., Rom, 1, 264 (Nr. 1580, 1581).

92 Bemerkenswert sind die Ausführungen über Damiette in den „Annales Colonienses maximi", Karl Pertz, Hg., in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio)* 17, Hannover 1861, 723-847, hier 833. Vgl. auch Holt, Peter Malcolm 1965, Art. „Dimyāṭ", in: *Encyclopeadia of Islam*, new ed., Bd. 2, Leiden, 292.

93 Favreau-Lilie, Marie-Luise 1986, „Friedenssicherung und Konfliktbegrenzung: Genua, Pisa und Venedig in Akkon, ca. 1200-1224", in: *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme: Atti del Colloquio 'The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem', Jerusalem, 24-28 may 1984*, Gabriella Airaldi und Benjamin Z. Kedar, Hg., (Collana storica di Fonti e Studi 48), Genf, 429 – 447, hier 442f. Anm. 25; dies. 1999, 224f.

94 „Ex Chronico Turonensi, auctore anonymo, S. Martini Turon. Canonico", *Recueil des historiens des Gaules et de la France* 18, neue Ed., Léopold M. Delisle, Hg., Paris 1879, 290-320, hier 302. Vgl. auch Röhricht 1898, 754.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Seestädte hatten gehofft, im christlich beherrschten Damiette optimale Bedingungen für den Levantehandel ihrer Kaufleute entwickeln zu können, weil sehr viele Orientwaren in Ägypten unvergleichlich günstig waren und sich der Handel mit den Importen von dort entsprechend lukrativ gestaltete. Genuesen, Pisaner und Venezianer haben, wenn auch aus anderen Gründen als die lateinische Geistlichkeit, den erzwungenen Abzug aus Damiette mit Sicherheit viel mehr bedauert als alle anderen dort ansässig gewordenen Lateiner. Obwohl die Händler vermutlich ihren Besitz in Sicherheit bringen durften und sicher nicht gezwungen waren, zu Fuß und durch die Wüste Sinai ins Königreich Jerusalem zu wandern, wie angeblich so viele andere[95], wurde der Kreuzzug durch die Aufgabe Damiettes sicher für alle beteiligten Seestädte zu einem Verlustgeschäft.[96] Was die Pisaner betrifft, so spricht wenig dafür, dass sie sich, wie die frühneuzeitliche Geschichtsschreibung berichtet, noch vor dem Abzug ihrer Schiffe im Jahr 1221 vom Sultan die bereits früher bewilligten Handelserleichterungen bestätigen ließen.[97] In Akko, der Handelsmetropole des Kreuzfahrerkönigreichs, auf die sich der italienische Orienthandel verlagerte, waren die Bedingungen allerdings nicht günstig, schon allein wegen des erbitterten Streites, der nicht lange nach dem Scheitern des Kreuzzugs zwischen ihnen und den Genuesen ausbrach und der zu gewalttätigen, die ganze Stadt in Mitleidenschaft ziehenden Ausschreitungen führte und nur mit äußerster Mühe eingedämmt, aber nicht dauerhaft geschlichtet werden konnte.[98] Die Kaufleute aus den Seestädten bemühten sich rasch und erfolgreich um eine Wiederbelebung ihrer Handelsbeziehungen zum Ayyubidenreich, das schon nach wenigen Jahren wieder ein wichtiges Ziel der italienischen Levanteschifffahrt war. Die Bemühungen der Seestädte um die Durchsetzung der auch im 13. Jahrhundert mehrfach wiederholten päpstlichen Handelsverbote waren, wenn sie denn überhaupt unternommen wurden, nicht sehr erfolgreich und oft nur halbherzig. Am Ende vertrauten die Päpste nicht mehr auf die Kontrolle und Sanktionen der Seestädte und suchten nach anderen Wegen, um den Seehandel zwischen Italien und Ägypten zu unterbinden.

Die Bedeutung der Italiener für das Wirtschaftsleben der islamischen Levante war so groß, dass die Erben Saladins in Ägypten und Syrien die italienischen Privilegien im Rahmen neuer Handelsverträge mit den Seestädten erweiterten. Dass diese aufgrund ihrer divergierenden Interessen davon in unterschiedlichem Ausmaß profitierten, erstaunt nicht. Die Handelspolitik der Mamlukenherrscher gegenüber den italienischen und anderen westlichen Kaufleuten unterschied sich zunächst kaum von derjenigen ihrer ayyubidischen Vorgänger: Anders als Saladin und dessen Erben bewerkstelligten sie die technische militärische Rüstung gegen die Kreuzfahrerstaaten ohne die italienischen Zulieferer. Bis weit in das 14. Jahr-

95 „Ex Chronico Turonensi“ 302.
96 *Cronica di Pisa*, 32.
97 Roncioni, *Delle istorie pisane* 1, 482.
98 S. Favreau-Lilie 1986.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hundert hinein blieb das Mamlukenreich jedoch zur Deckung seines großen Bedarfs an Sklaven, die nicht zuletzt im Heer eingesetzt wurden, abhängig von den Kaufleuten und Schiffern aus Venedig und mehr noch aus Genua, und zwar solange der Sklavenhandel deren Monopol war.[99] Aber auch sonst blieb die Präsenz der italienischen Kaufleute unverzichtbar für die Wirtschaft Ägyptens; als Abnehmer sowohl der eigenen Rohstoffe und Waren als auch der Importwaren aus dem Mittleren und Fernen Osten blieben sie hoch willkommen. Zur Sicherung der als unverzichtbar erkannten Handelsbeziehungen zum lateineuropäischen Raum waren auch die Mamlukensultane bereit zum Abschluss von Handelsabkommen mit den wichtigsten christlichen Seemächten am Mittelmeer. Auf diese Weise kamen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einige neue Verträge, auch Abkommen mit Venedig (1254, zwischen 1260 und 1277) und Genua (zwischen 1254 und 1261, 1290) zustande – Vereinbarungen, die nicht alle im Wortlaut überliefert sind. Die Entstehungsgeschichte und der Inhalt der erhaltenen Dokumente zeigen, wie groß das beiderseitige Interesse an der Sicherung friedlicher Handelsbeziehungen auch in Zeiten entschiedener militärischer Operationen Ägyptens gegen die Kreuzfahrerstaaten gewesen ist.

Nach dem Scheitern des Fünften Kreuzzugs investierten die Seestädte nicht mehr selbst in den Krieg gegen Ägypten. Aber auch ihre Beteiligung am Bau von Kreuzzugsflotten, die gegen Ägypten und andere Muslime zum Einsatz kamen, war für ihren Handel und die Sicherheit ihrer Kaufleute schädlich. Diese Erkenntnis bewog nicht nur Venedig, sich jeder Beteiligung an weiteren Kreuzzügen gegen Ägypten zu enthalten. Die Regierung Genuas investierte nach dem unrühmlichen Ausgang des mit ihrer Unterstützung auf die Beine gestellten großen Kreuzzugs König Ludwigs IX. von Frankreich gegen Damiette[100] niemals wieder in einen Kreuzzug, bei dem von vornherein feststand, das er sich gegen das Nilreich richten würde. Allein Genua blieb durchaus bereit zur Unterstützung einer Kampagne gegen die nordafrikanische Küste und war machtlos, als Ägypten nach Aufbruch einer mit genuesischer Mitwirkung zusammengestellten Flotte doch erneut zum Angriffsziel erklärt wurde. In den späten 1260er Jahren flossen zwar noch öffentliche Mittel Genuas in den Bau von Kriegsschiffen, die im Dienste letztlich auch der genuesischen Handelsinteressen gegen die islamische Welt eingesetzt werden sollten, wo-

99 Grundlegend zur Bedeutung der Sklaverei in den Seestädten und zur Bedeutung der Seestädte für den Sklavenhandel allgemein und im östlichen Mittelmeer s. Verlinden, Charles 1955-77, *L'Esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 Bde., Brügge / Gent, 1, 427ff.; ders. 1963, „Traite des esclaves et traitants italiens à Constantinople (XIII^{e}-XV^{e} siècles)", *Le Moyen Age* 69, 791-804. Speziell zur Bedeutung Genuas für die Belieferung Ägyptens s. Ehrenkreutz, Andrew S. 1981, „Strategic Implications of the Slave Trade between Genoa and Mamluk Egypt in the Second Half of the Thirteenth Century", in: *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*, A. L. Udovitch, Hg., Princeton, 335-345; Keßler, Jörg-Ronald 2004, *Die Welt der Mamluken. Ägypten im späten Mittelalter 1250-1517*, (Islamkundliche Untersuchungen, Sonderband), Berlin, 33-58; Thorau 1987a, 144f.

100 *Annali Genovesi* 3, 166f., 168, 178; Richard, Jean 1996, *Histoire des croisades*, Paris, 353.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei die Stadt gleichzeitig gute diplomatische Kontakte zum Mamlukenreich unterhielt, ja am Vorabend des Kreuzzugs noch eine ägyptische Gesandtschaft zu Gast hatte.[101] Zusätzlich hielten aber auch private Investoren aus Genua die Finanzierung weiterer Kriege gegen die islamischen Reiche am Mittelmeer für ein gewinnversprechendes Geschäft und beteiligten sich daran.[102] Nach dem Scheitern des Zweiten Kreuzzugs Ludwigs des Heiligen vor Tunis im Jahre 1270 sahen die Stadt und ihre Bürger aber von weiteren Investitionen in die Unterstützung großer Seekriege gegen die islamischen Mittelmeerreiche ab. Zwar tendierte man auch weiterhin dazu, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zunehmend um das Überleben kämpfenden fränkischen Fürstentümer durch Maßnahmen wie die erwähnte Entsendung des Benedetto Zaccaria zu unterstützen, doch siegte am Ende der nüchterne Kaufmannsgeist. Schon vor dem Untergang der Kreuzfahrerstaaten im Jahr 1291 waren die Häfen und Märkte Ägyptens die wichtigsten Ziele der italienischen Handelsschifffahrt in der Levante; sie blieben dies insbesondere für die genuesische und die venezianische Levanteschifffahrt, ungeachtet der kirchlicherseits verhängten Handelsverbote. Der Untergang der gesamten pisanischen Flotte in der Schlacht von Meloria 1284 beschleunigte den Rückzug der Pisaner aus dem östlichen Mittelmeer und der Levante. Venedig und Genua aber behaupteten auf lange Zeit ihre bedeutende Stellung als unverzichtbare Handelspartner des Mamlukenreichs.

Bibliographie

Airaldi, Gabriella und Kedar, Benjamin Z., Hg. 1986, *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme: Atti del Colloquio 'The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem', Jerusalem, 24-28 may 1984*, (Collana storica di Fonti e Studi 48), Genf.

Allmendinger, Karl-Heinz 1967, *Die Beziehungen zwischen der Kommune Pisa und Ägypten im hohen Mittelalter. Eine rechts- und wirtschaftshistorische Untersuchung*, (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 54), Wiesbaden.

Ambroise, *Estoire de la guerre sainte. Histoire en vers de la troisième croisade (1190 – 1192)*, Gaston Paris, Hg., Paris 1897.

Ambroise, *The History of the Holy War: Ambroise's Estoire de la guerre sainte*, Marianne Ailes und Malcolm Barber, Hg. und Übers., 2 Bde., Woodbridge 2003.

„Annales Colonienses maximi", Karl Pertz, Hg., in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio)* 17, Hannover 1861, 723-847.

Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori, Luigi Tommaso Belgrano und Imperiale di Sant' Angelo, Hg., 5 Bde., (Fonti per la Storia d'Italia 11 = 1 [1890], 12 = 2 [1901], 13 = 3 [1923], 14a = 4 [1926], 14b = 5 [1929]), Rom 1890-1929.

101 *Annali Genovesi* 4, 115 (Nicolaus Guercius).
102 Ebd. 102f., 131f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arnold von Lübeck, „Arnoldi abbatis Lubecensis chronica [Chronica Slavorum]“, Johann Martin Lappenberg, Hg., in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio)* 21, Hannover 1869, 100-250.

Arnold von Lübeck, *Die Chronik Arnolds von Lübeck*., J. C. M. Laurent, Übers., (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 71: 13. Jahrhundert, Bd. 3), 2. Aufl., Leipzig 1896.

Ashtor, Eliyahu 1983, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton.

Benjamin von Tudela, „Die Reisen des Rabbi Benjamin bar Jona von Tudela“, in: *Jüdische Reisen im Mittelalter: Benjamin von Tudela, Petachja von Regensburg*, Stefan Schreiner, Übers., Leipzig 1991, 5-119.

I Brevi del comune e del popolo di Pisa dell'anno 1287, Antonella Ghignoli, Hg., (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 11), Rom 1998.

Cahen, Claude 1953/54, „Un texte peu connu relatif au commerce oriental d'Amalfi au X^{e} siècle“, *Archivio storico per le provincie Napoletane* 34, 3-8.

Cahen, Claude 1965, Art. „Dhimma“, in: *Encyclopeadia of Islam*, new. ed., Bd. 2, Leiden, 227-231.

Cahen, Claude 1977a, „Amalfi en Orient à la veille, au moment et au lendemain de la Première Croisade“, in: *Amalfi nel Medioevo. Convegno internazionale 14-16 giugno 1973, Centro 'Raffaele Guariglia' di Studi Salernitani*, (Atti dei Convegni 1), Salerno, 269-283.

Cahen, Claude 1977b, „Le commerce d'Amalfi dans le Proche-Orient Musulman avant et après la Croisade“, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 121,2, 291-301.

Canale, Michel Giuseppe 1860, *Nuova istoria della Repubblica di Genova, del suo commercio e della sua letteratura dalle origini all'anno 1797*, Bd. 3, Florenz.

„Ex Chronico Turonensi, auctore anonymo, S. Martini Turon. Canonico“, *Recueil des historiens des Gaules et de la France* 18, neue Ed., Léopold M. Delisle, Hg., Paris 1879, 290-320.

Citarella, Armando O. 1968, „Patterns of Medieval Trade: The Commerce of Amalfi Before the Crusades“, *The Journal of Economic History* 28,4, 531-555.

Citarella, Armando O. 1975, „Il declino del commercio marittimo di Amalfi“, *Archivio storico per le provincie napoletane* 3. Ser.,13 = 92, 9-54.

Citarella, Armando O. 1993, „Merchants, Markets and merchandise in Southern Italy in the High Middle Ages“, in: *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea: 23 – 29 aprile 1992*, (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 40), Spoleto, 239-282.

Constable, Olivia Remie 2003, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge.

La Continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197), Margaret Ruth Morgan, Hg., (Documents relatifs à l'histoire des croisades 14), Paris 1982.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cronica di Pisa. Dal ms. Roncioni 338 dell'Archivio di Stato di Pisa, (Fonti per la storia dell'Italia medievale: Antiquitates 22), Cecilia Iannella, Hg., Rom 2005.

Dekrete der ökumenischen Konzilien / Conciliorum Oecumenicorum Decreta 2: *Konzilien des Mittelalters*, Josef Wohlmut, Hg. und Übers., Paderborn 2000.

Dennig-Zettler, Regina 1992, *Translatio Sancti Marci. Ein Beitrag zu den Anfängen Venedigs und zur Kritik der ältesten venezianischen Historiographie. Mit einer Wiedergabe des Textes der Handschrift Orléans, Bibliothèque Municipale Nr. 197*, Freiburg i.Br.

I Diplomi arabi del R. Archivio fiorentino, Michele Amari, Hg. und Übers., Bd. 1, Florenz 1863.

Ehrenkreutz, Andrew S. 1981, „Strategic Implications of the Slave Trade between Genoa and Mamluk Egypt in the Second Half of the Thirteenth Century", in: *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*, A. L. Udovitch, Hg., Princeton, 335-345.

Epstein, Steven A. 1996, *Genoa and the Genoese 958-1528*, Chapel Hill / London.

von Falkenhausen, Vera 1998, „Il commercio di Amalfi con Costantinopoli e il Levante nel secolo XII", in: *Amalfi, Genova, Pisa e Venezia. Il commercio con Constantinopoli e il vicino Oriente nel secolo XII. Atti della Giornata di Studio, Pisa, 27 maggio 1995*,(Biblioteca del 'Bollettino storico Pisano', Collana storica 46), Ottavio Banti, Hg., Pisa, 19-38.

Favreau, Marie-Luise 1978a, „Die italienische Levante-Piraterie und die Sicherheit der Seewege nach Syrien im 12. und 13. Jahrhundert", *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 65, 461-510.

Favreau, Marie-Luise 1978b, „Graf Heinrich von Malta, Genua und Boemund IV. Eine urkundenkritische Studie", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 58, 181-215.

Favreau-Lilie, Marie-Luise 1986, „Friedenssicherung und Konfliktbegrenzung: Genua, Pisa und Venedig in Akkon, ca. 1200-1224", in: *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme: Atti del Colloquio 'The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem', Jerusalem, 24-28 may 1984*, Gabriella Airaldi und Benjamin Z. Kedar, Hg., (Collana storica di Fonti e Studi 48), Genf, 429-447.

Favreau-Lilie, Marie-Luise 1989, *Die Italiener im Heiligen Land. Vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098-1197)*, Amsterdam.

Favreau-Lilie, Marie-Luise 1997, „Durchreisende und Zuwanderer. Zur Rolle der Italiener in den Kreuzfahrerstaaten", in: *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft*, (Studien des Historischen Kollegs, Kolloquien 37),H. E. Mayer, Hg. in Zusammenarbeit mit E. Müller-Lucknau, München 1997, 69-86.

Favreau-Lilie, Marie-Luise 1999, „Der Fernhandel und die Auswanderung der Italiener ins Heilige Land", in: *Venedig und die Weltwirtschaft um 1200*, (Studi. Schriftenreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig 7), Wolfgang von Stromer, Hg., Sigmaringen, 203-234.

Favreau-Lilie, Marie-Luise 2004, „Die italienischen Seestädte und die Kreuzzüge", in: *Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig. [Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Diöze-*

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sanmuseum Mainz, 2.4. – 30.7.2004], Hans-Jürgen Kotzur, Hg., bearb. v. Brigitte Klein und Winfried Wilhelmy, Mainz, 193-203.

Figliuolo, Bruno 1986, „Amalfi e il Levante nel Medioevo", in: *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme: Atti del Colloquio 'The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem', Jerusalem, 24-28 may 1984*, Gabriella Airaldi und Benjamin Z. Kedar, Hg., (Collana storica di Fonti e Studi 48), Genf, 571-677.

Galasso, Giuseppe 1959, „Commercio amalfitano nel periodo normanno", in: *Studi in onore di Riccardo Filangieri* 1, Neapel, 81-103.

Goldziher, Ignaz und Joseph Schacht 1965, Art. „Fikh", in: *Encyclopeadia of Islam*, new. ed., Bd. 2, Leiden, 886-891.

Grousset, René 1934-36, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 Bde., Paris.

Heffening, Willi 1925, *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh*, (Beiträge zum Rechts- und Wirtschaftsleben des islamischen Orients 1), Hannover.

Heyd, W. 1885, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, Leipzig / Paris.

„Historia ducum Veneticorum", Henry Simonsfeld, Hg., in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 14, Hannover 1883, 72-97.

Holt, Peter Malcolm 1965, Art. „Dimyāṭ", in: *Encyclopeadia of Islam*, new ed., Bd. 2, Leiden, 292.

Holt, Peter Malcolm 1980, „Qalāwūn's Treaty with Genoa in 1290", *Der Islam* 57, 101-108.

Holt, Peter Malcolm 1986, *The Age of the Crusades: The Near East from the eleventh century to 1517*, London / New York.

Holt, Peter Malcolm 1995, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christian Rulers*, Leiden.

Die ‚Honorantie civitatis Papie', Carlrichard Brühl und Cinzio Violante, Hg., Köln 1983.

Houben, Hubert 1997, *Roger II. von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident*, Darmstadt.

Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi (Chronicles and Memorials of the reign of Richard I.), William Stubbs, Hg., Bd. 1, London 1864.

Jakob von Vitry, „Historia orientalis", in: *Gesta Dei per Francos* 2, J. Bongars, Hg., Jerusalem 1972 [1611].

Jacoby, David 1995, „Les Italiens en Égypte aux XIIe et XIIIe siècles. Du comptoir à la colonie?", in: *Coloniser au moyen âge*, Michel Balard und Alain Ducellier, Hg., Paris, 76-107.

Jacoby, David 2001 „The supply of war materials to Egypt in the Crusader period", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25, 102-132.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kedar, Benjamin Z. 1983, „Mercanti Genovesi in Alessandria d'Egitto negli anni Sessanta del secolo XI", in: *Miscellanea di studi storici* 2, (Collana storica di fonti e studi 38), Genf, 19-30.

Kedar, Benjamin Z. 1985, „L'Officium Robarie di Genova: Un tentativo di coesistere con la violenza", *Archivio storico italiano* 143,3, 331-372.

Keßler, Jörg-Ronald 2004, *Die Welt der Mamluken. Ägypten im späten Mittelalter 1250-1517*, (Islamkundliche Untersuchungen, Sonderband), Berlin.

Khadduri, Majid 1955, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore.

Labib, Subhi Y. 1965, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171-1517)*, (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 46), Wiesbaden.

Liber iurium reipublicae Genuensis, Ercole Ricotti, Hg., 2 Bde., (Historiae patriae monumenta 7/9), Turin 1854/1857.

Ligato, Giuseppe 2000, „Saladino e i prigionieri di guerra", in: *La liberazione dei 'Capitivi' tra Cristianità e Islam: oltre la crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario, Atti del congresso interdisciplinare di Studi Storici, Roma, 16-19 settembre 1998*, Giulio Cipollone, Hg., Vatikanstadt, 649-654.

Ligato, Giuseppe 2005, *La croce in catene. Prigionieri e ostaggi cristiani nelle guerre di Saladino (1169-1193)*, (Istituzioni e società 5), Spoleto (Perugia).

Lilie, Ralph-Johannes 1995, „Fremde im byzantinischen Reich", in: *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Alexander Demandt, Hg., München, 93-107, 252-257.

Lopez, Roberto 1933, *Genova marinara nel duecento: Benedetto Zaccaria, ammiraglio e mercante*, (Biblioteca storica Principato 17), Messina.

Mansi, Johannes Dominicus, Hg. 1903a, 1903b, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 21: [Anni 1109-1166], 22: [Anni 1166-1225], Paris.

al-Maqrizī, Aḥmad b. ʿAlī Taqī ad-Dīn [Makrizi, Taki Eddin Ahmed], *Histoire des sultans mamlouks de l'Egypte*, M. Quatremère, Hg. und Übers., Bd. 1/1, Paris 1837.

Möhring, Hannes 1980, *Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen*, (Frankfurter historische Abhandlungen 21), Wiesbaden.

Oliver von Paderborn, „Historia Damiatina", in: *Die Schriften Oliverus, des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina*, Hoogeweg, Heinrich, Hg., Tübingen 1894, 159-282.

Origone, Sandra 1986, „Genova, Costantinopoli e il regno di Gerusalemme (prima meta sec. XIII)", in: *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme: Atti del Colloquio 'The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem', Jerusalem, 24-28 may 1984*, Gabriella Airaldi und Benjamin Z. Kedar, Hg., (Collana storica di Fonti e Studi 48), Genf, 281-316.

Otten-Froux, Cathérine 1983, „Les Pisans en Egypte et à Acre dans la Seconde Moitié du XIIIe siècle, Documents Nouveaux", *Bollettino Storico Pisano* 52, 163-190.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Polonio, Valeria 1977, *L'Amministrazione della 'Res Publica' genovese fra tre e quattrocento: L'Archivio antico comune*, (Atti della Società Ligure di Storia Patria, n. s. 17,1 = 91,1), Genf.

Powell. James M. 1986, *Anatomy of a Crusade 1213-1221*, Philadelphia.

Pressuti, Pietro, Hg. 1888-1895, *Regesta Honorii Papae III*, 2 Bde., Rom.

Pryor, John H. 1988, *Geography, technology and war. Studies in the maritime history of the Mediterranean, 649-1571*, Cambridge.

Regesta Regni Hierosolymitani (MXCVII – MCCXCI), Reinhold Röhricht, Hg., Innsbruck 1893.

Riccardo di San Germano [Ryccardi de Sancto Germano], *Chronica*, Carlo Alberto Garufi, Hg., (Rerum Italicarum Scriptores, nuova ed. 7,2), Bologna 1936-38.

Richard, Jean 1996, *Histoire des croisades*, Paris.

Richard, Jean 1999, „Les prisonniers et leur rachat au cours des croisades", in: *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge: Actes du 121e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques, Section d'histoire médiévale et philologie, Nice, 1996*, Jean Dufour und Henri Platelle, Hg., Paris, 63-73.

Röhricht, Reinhold, Hg. 1879, *Quinti belli sacri scriptores minores*, (Publications de la société de l'Orient latin, Série historique 2), Genf.

Röhricht, Reinhold 1898, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100 – 1291)*, Innsbruck.

Roncioni, Raffaello, *Delle istorie pisane libri XVI*, Francesco Bonaini, Hg., 2 Bde., (Archivio storico italiano Ser. 1,6/1-2), Florenz 1844-45.

Schaube, Adolf 1906, *Handelsgeschichte der Romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge*, München / Berlin.

Thomas von Split [Thomas Archidiaconus Spalatensis], „Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatinorum", Ludwig von Heinemann, Hg., in: *Monumenta Germania Historica, Scriptores* 29, Hannover 1892, 568-598.

Thorau, Peter 1987a, *Sultan Baibars I. von Ägypten: ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13. Jahrhundert*, Wiesbaden.

Thorau, Peter 1987b, *The Lion of Egypt, Sultan Baybars I and the Near East in the thirteenth century*, engl. Übers., London.

I trattati con Aleppo1207-1254, Marco Pozza, Hg., (Pacta Veneta 2), Venedig 1990.

Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig , G. L. Fr. Tafel, und Georg Martin Thomas, Hg., 3 Bde., (Fontes rerum Austriacarum II 12 = 1 [1956a], II 13 = 2 [1956b], II 14 = 3 [1957]), Wien 1856-57.

Verlinden, Charles 1955-77, *L'Esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 Bde., Brügge / Gent.

Verlinden, Charles 1963, „Traite des esclaves et traitants italiens à Constantinople (XIII^{e}-XV^{e} siècles)", *Le Moyen Age* 69, 791-804.

Wansbrough, John 1971, „The Safe-Conduct in Muslim Chancery-Practice", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34,1, 20-35.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wansbrough, John 1996, *Lingua Franca in the Mediterranean*, Richmond (Surrey).
Wilhelm von Tyrus [Willelmi Tyrensis archiepiscopi], *Chronicon*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII), Turnhout 1986.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The Staufen Dynasty and the Teutonic Knights in the Eastern Mediterranean

Hubert Houben

Following the division of the Roman Empire (in 395 A.D.) into an eastern part with Constantinople as its capital and a western part with Rome as its capital, the eastern Mediterranean was under the domination of the Byzantine emperors; however, after the expansion of Islam (starting in the 7th century) most of it was conquered by the Muslims. With the crusades, which began at the end of the 11th century after a request for military assistance by the Byzantine emperor, part of the area was won back for Christianity, but relations between the crusaders from central-western Europe and Byzantium were difficult from the very beginning.[1]

With the crowning of the Frankish king Charlemagne as emperor, in the year 800 the political fulcrum of the Western Empire moved north of the Alps, although Rome remained the seat of imperial coronations and was still the official capital of the empire. The emperors of the West considered themselves also the protectors of the sacred sites in the Holy Land, but in practice they were unable to deal with places so far from the centres of their power. The situation changed during the 12th century, when under Emperor Frederick I Barbarossa of the Staufen dynasty, the Western Empire acquired new prestige while Byzantium passed through a difficult period following the resounding defeats by the Seljuk Turks at Mantzikert (Malazgirt) (1071) and Myriokephalon (1176).[2]

In the autumn of 1184 an Armenian delegation arrived in Verona,[3] where a meeting was being held between Frederick Barbarossa and Pope Lucius III. The Armenians who had settled in Cilicia, in the south of present-day Turkey, had managed to set up two dominions, one under the Hethoumid dynasty west of the Cilician gate around the castle of Lampron (Namrunkale), and the other under the Rubenids, further east around Anavarza and Sis. The latter became increasingly strong, conquering Tarsus and the Cilician coast and, under Lewon II (1198-1219), setting up a principality where many Greeks, Turks, Syrians and Franks lived. Threatened from the north by the Seljuks and from the southeast by the Sultanate of Damascus, and being in conflict with the Byzantine Empire for reli-

1 Lilie, Ralph-Johannes 2004, *Byzanz und die Kreuzzüge*, (Urban Tb 595), Stuttgart.

2 Magdalino, Paul 1993, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge.

3 Hiestand, Rudolf 1992, "'precipua tocius christianismi columpna'. Barbarossa und der Kreuzzug", in: *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*, Alfred Haverkamp, ed., Sigmaringen, 51-108, at 94; Halfter, Peter 1995, "Die Staufer und Armenien", in: *Von Schwaben bis Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte*, Sönke Lorenz and Ulrich Schmidt, eds., Sigmaringen, 187-208, at 190ff.; Hauser, Sigrid 1998, *Staufische Lehnspolitik am Ende des 12. Jahrhunderts, 1180-1197*, Frankfurt a.M., 215 note 861.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gious reasons, the Armenians sought the support of the western world. Their institutions followed the western model they had learned from the crusaders, with whom they had close contact. Lewon II established Frankish knights in some of his castles, married two Frankish princesses, Isabella of Antioch and Sybil de Lusignan, and granted commercial privileges to the Italian maritime republics.[4]

This was the context that the Armenian delegation entered in 1184, first approaching the pope, but also making what was perhaps the first contact between the Armenians and Frederick Barbarossa.[5] When in 1190 the emperor started his crusade to win back Jerusalem, which had been conquered by Saladin in 1187, he was welcomed with open arms by the Armenians. Lewon II, fighting the prince of Antioch, whose vassal he had become, was interested in becoming vassal to the emperor, who was willing to grant him the royal crown. It was only the sudden death of Barbarossa, who drowned on 10 June 1190 in the Saleph River, that thwarted this plan, which was later achieved in 1198. For the Armenian state the connection with the Staufen Empire guaranteed its independence from Byzantium, but required the union, at least in name, of the Armenian and Roman churches. This union and the consequent growing influence of Latin culture was to meet strong resistance from the Armenian population, who were very attached to their traditions.[6]

In the 1180s, other states seeking to gain independence from Byzantium, like Serbia and Bulgaria, also approached the Staufen emperor; but in these cases Frederick Barbarossa did not react, so as not to create friction with Byzantium, whose territory he had to cross to reach the Holy Land.[7] After the battle of Konya (18 May 1190), in which Barbarossa defeated the Seljuks, the Seljuk sultan declared his willingness to become the emperor's vassal, but he probably did not mean it, and in this case, too, Frederick did not react.[8]

The Staufen Empire was more intensely involved in Mediterranean affairs, when – after the death of William II, king of Sicily (1166-1189), under Frederick Barbarossa's son Henry VI, who in 1186 had married Costance d'Hauteville, heiress to the kingdom of Sicily – this Mediterranean kingdom (with Palermo as its capital) joined the Western Empire. Henry VI had prepared a crusade to free Jerusalem from Muslim domination, but he died suddenly in September 1197, when the first military contingents had already left. The year before (1196), the emperor had accepted the request made by Aimeric of Lusignan, Lord of Cyprus, to become his

4 Ibid. 256ff.

5 Halfter 1995, 190ff.

6 Ryan, James D. 2001, "Toleration Denied. Armenia between East and West in the Era of the Crusades", in: *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades*, Michael Gervers and James M. Powell, eds., Syracuse (New York), 55-64.

7 Hiestand 1992, 92ff.

8 Cf. ibid. 98f. Hiestand's argument that the Principality of Antioch became vassal to the Empire in 1190 was unconvincing: cf. Hauser 1998, 252.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vassal and to be crowned king; he did the same with a similar request from Lewon II of Armenia. The coronation ceremonies were carried out in September 1197 at Nicosia by the imperial chancellor Conrad of Querfurt, Bishop of Hildesheim,[9] and on 6 January 1198 at Tarsus by the head of the Armenian Church, the katholikòs Gregor VI Abirad, in the presence of Archbishop Conrad of Mainz.[10]

The two new kingdoms of Cyprus and Armenia, tied to the Staufen Empire by a bond of vassallage, soon saw the establishment of the knights of the "Order of the brothers of the hospital of St. Mary of the Germans in Jerusalem" (*Ordo fratrum hospitalis S. Mariae Theutonicorum in Jerusalem*), called Teutonic Order for short. Unlike the older military orders of the Templars and the Knights of St. John, whose structures and rules inspired it, the new German military order was practically a national order, but it had a wide range of activity which extended from the Mediterranean to the Baltic.[11]

While in Cyprus, an important port for pilgrims and crusaders travelling to the Holy Land, the Teutonic Order only obtained houses, land and rents in kind and in money for the upkeep of knights and pilgrims passing through,[12] in Cilician Armenia the order also obtained castles and was involved in the military protection of the kingdom's north-east border. Lewon II, who became *confrater* of the order, that is, he was made a lay member, granted the Teutonic knights some villages, the castle of Amuda and the right to trade freely throughout the kingdom. Lewon II's son-in-law and successor, Hethoum I (1226-1269) and his wife Zapêl, who as well as many other properties, in 1236 gave the Teutonic knights the important fiefdom of Harouniya near the "Pyles Amaniques" and the castle of Sarwandik'ar, became *confratres* of the Teutonic Order.[13] The Armenian sovereigns' decision to join the Teutonic Order was probably dictated not only by the links with the Staufen Empire, but also their strained relations with the Templars, who were already present in Cilician Armenia, and who supported Bohemund IV of Antioch, Lewon II and Hethoum I's rival in the issue of the succession to the Principality of Antioch.

---

9 Cf. Houben, Hubert 2008a, "Intercultural Communication: the Teutonic Knights in Palestine, Armenia, and Cyprus", in: *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500. Aspects of Cross-Cultural Communication*, Alexander D. Beihammer, Maria G. Parani, and Christopher D. Schabel, eds., Leiden, Boston, 139-157, at 149 with note 38.

10 Chevalier, Marie-Anna 2004, "Les chevaliers teutoniques en Cilicie: 'les maccabées' du Royaume arménien", *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 6, 137-153, at 138.

11 Cf. Houben, Hubert, ed. 2004b, *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo. Atti del Convegno internazionale di studio, Torre Alemanna (Cerignola) – Mesagne – Lecce, 16-18 ottobre 2003*, (Acta theutonica 1), Galatina.

12 Cf. Houben 2008a, 151-157.

13 Chevalier 2004, 144f. For more detailed information on the exact location of the Teutonic possessions in Cilician Armenia see Kiesewetter, Andreas 2004, "L'Ordine Teutonico in Grecia e in Armenia", in: *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo*, Hubert Houben, ed., 73-107, at 96-101.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The prestige of the Teutonic Order increased following its first military participation in a crusade, which took place between 1218 and 1221, when the crusaders tried to conquer Damiette in Egypt. In 1220-21 the Teutonic knights obtained papal privileges which made them equal to the Templars and the Knights of St. John, and in 1220 they acquired, owing to a donation by Duke Leopold VI of Austria, the so-called *Seigneurie de Joscelin*, one of the biggest fiefs in the Kingdom of Jerusalem, situated north of Acre.[14] The marriage of Frederick II and Isabelle of Brienne, heir to the Kingdom of Jerusalem, celebrated in 1225, involved the Staufen ever further in the Holy Land, although already in 1215 Frederick had promised a crusade to restore Jerusalem to Christianity.[15]

The expansion of the Teutonic Order in the eastern Mediterranean was due in particular to Hermann von Salza, the fourth grand master of the order (1209-1239) and the person really responsible for its success thanks to his close relations with Frederick II, on whose behalf he acted above all as mediator with the papacy. Before coming into contact with the emperor in 1216, Hermann had already visited, in 1211-12, the possessions obtained by the order in Palestine, Syria, Armenia and Cyprus[16]. During his crusade, undertaken in 1228-29, Frederick II asserted the imperial rights over the eastern Mediterranean area, particularly Cyprus, where he stopped for six full weeks in July 1228.[17] There he met the prince of Antioch, Bohemund IV, from whom he demanded the same oath of loyalty made in 1190 by the predecessor Bohemund III to Duke Frederick V of Swabia as the representative of the empire. The recent finding of a document showing that Frederick II supposedly deposited in the Teutonic house of Acre the crown of the Armenian kingdom, probably consigned to him by Bohemund IV, suggests that the emperor may have envisaged a visit to the kingdom of Armenia after his stay in Jerusalem, a visit which did not come about due to the precipitating political situation in Italy. In 1253, Frederick Il's son and heir, Conrad IV, ordered the archbishop-elect of Palermo to consign the crown to Hethoum I, who had asked for it in order to give his position greater legitimacy.[18]

---

14 Mayer, Hans Eberhard 1980, "Die Seigneurie de Joscelin und der Deutsche Orden", in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Josef Fleckenstein and Manfred Hellmann, eds., Sigmaringen, 171-216; Favreau-Lilie, Marie-Luise 2004, "L'Ordine Teutonico in Terrasanta (1198-1291)", in: *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo*, Hubert Houben, ed., 53-72, at 65-72.

15 Hechelhammer, Bodo 2004, *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume von Kreuzzugspolitik (1215 – 1230)*, Ostfildern.

16 Kluger, Helmuth 1987, *Hochmeister Hermann von Salza und Kaiser Friedrich II. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens*, Marburg, 7f.; Halfter, Peter 2000, "Die Beschreibung des armenischen Königreiches Kilikien durch den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg", in: *Armenia and Christian Orient*, Yerevan, 402-421, at 404.

17 Stürner, Wolfgang 2000, *Friedrich II.*, Teil 2: *Der Kaiser 1220-1250*, Darmstadt, 147f.; Hechelhammer 2004, 270ff.

18 Halfter, Peter 2007, "Corona regni Armeniae. Aus der Spätzeit der staufisch-armenischen Beziehungen", *Le Muséon* 120,1-2, 131-161; Houben 2008a, 150.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The Teutonic Order set up an Armenian bailiwick which included the possessions in Cyprus. Due to the lack of documents we know little about this bailiwick. According to the statutes of the order, drawn up around 1250[19] and updated around 1260, the commander of the bailiwick of Armenia had highly prestigious duties. His presence at the election of the grand master, in the main house of the order in Acre, was considered indispensable in the statutes going back to about 1260. In 1266 however, when the Mamluks defeated the Armenians, the Teutonic Order lost its most important settlements in Cilician Armenia, suffering a 'lethal blow' from which it was never to recover.[20]

In the statutes of the Teutonic Order it was prescribed that in the master's household (*familia magistri*) there should be a *scriptor sarracenicus* and three Turcopoles. Turcopoles were initially mercenaries of Turkish origin in the Byzantine imperial army, who were then incorporated as mercenaries into the military orders in the East; in all likelihood, they were mostly sons of Arab women and Western men, sometimes converted to Christianity.[21]

The Teutonic knights were almost all German, but they were not cut off from the Mediterranean society in which they had settled. Studies on the Teutonic presence in Apulia and in Sicily have shown that they were surrounded by a network of indigenous lay people, who were often affiliated with the order as *confratres*, namely lay brothers.[22] Given that the number of Teutonic knights was small, they could only run their considerable estates by allocating them to local people. The case of Sicily is particularly interesting. Here the Teutonic knights had close ties with other ethnic minorities, namely Italian immigrants from the north of the peninsula, Catalans and Jews, who in Sicily spoke Arabic. The Teutonic house of Palermo had at its service notaries, who came from this city, knew Arabic and Greek and could translate from both these languages.[23] It also seems that after the foun-

19 Houben, Hubert 2005, "Regole, statuti e consuetudini dell'Ordine Teutonico: status quaestionis", in: *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Cristina Andenna and Gert Melville, eds., Münster, 375-385.

20 Kiesewetter 2004, 104f.

21 Houben 2008a, 141f.

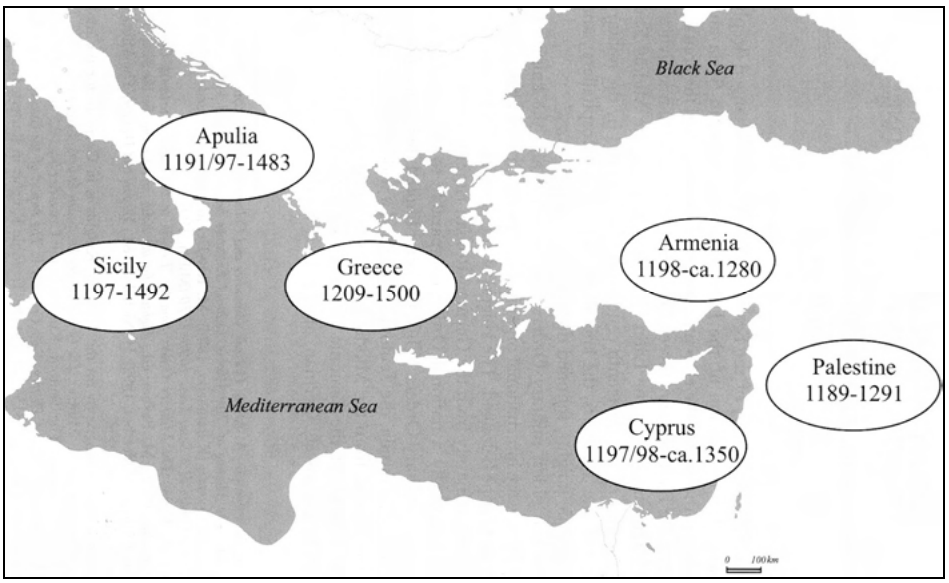
22 Intini, Mariella 2006a, "I Teutonici e la società pugliese. I laici della commenda teutonica di Barletta (1228-1308)", in: *Mobilità e immobilità nel Medioevo europeo. Atti del 2° Seminario di studio dei dottorati di ricerca di ambito medievistico delle Università di Lecce e di Erlangen, Roma, Istituto Storico Germanico, 1-2 aprile 2004*, Hubert Houben and Benedetto Vetere, eds., Galatina, 171-194; Intini, Mariella 2006b, "'Offero me et mea': oblazioni e associazioni di laici alla casa teutonica di San Leonardo di Siponto", in: *San Leonardo di Siponto. Cella monastica, canonica, domus Theutonicorum. Atti del Convegno internazionale (Manfredonia, 18-19 marzo 2005)*, Hubert Houben, ed., Galatina, 111-132; Intini, Mariella 2008, "I familiares dell'Ordine Teutonico in Terra di Bari: problemi e prospettive", in: *L'Ordine Teutonico tra Mediterraneo e Baltico*, Hubert Houben and Kristjan Toomaspoeg, eds., 95-124.

23 Bresc, Henry 1995, "La propriété foncière des Musulmans dans la Sicile du XII^{e} siècle: trois documents inédits", in: *Del nuovo sulla Sicilia Musulmana. Giornata di studio (Roma, 3 maggio 1993)*, Rome, 69-97, at 72f.; Toomaspoeg, Kristjan 2003, *Les Teutoniques en Sicile (1197-1492)*, Rome, 141.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dation of their hospital at Acre in 1190, the Teutonic knights would have had intense contacts with the Armenians living in the Holy Land.[24]

In the small communities of the Teutonic Order in the Mediterranean, German was used for internal communication. We also learn that in 1419 the Teutonic knights in Venice did not know Italian (*quod Italicum ignorent*).[25] If there were difficulties in communication in Italy, the situation must have been even more difficult in Greek, Armenian or Arab contexts, where the Teutonic knights were also present: in Palestine, in Cyprus, in Cilician Armenia and in the Peloponnese.[26]



Map 1. The Teutonic Knights in the Eastern Mediterranean

Acre, the real capital of the Kingdom of Jerusalem after 1187, was the seat of the Grand Master of the Teutonic Order. However, in 1226 the Teutonic knights enlarged the crusader castle of Montfort (in German, Starkenberg), which was located twenty kilometres north of Acre and had been bought in 1220, possibly with the intention of making it the administrative centre of their dominions in

24 Chevalier 2004, 139.

25 Forstreuter, Kurt 1967, *Der Deutsche Orden am Mittelmeer*, Bonn, 143.

26 Houben 2008a; for settlements of the Teutonic knights in Greece see Houben, Hubert 2004a, "Wie und wann kam der Deutsche Orden nach Griechenland?", in: *Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche* 1 (= *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen* 1), 243-253; and Houben, Hubert 2008b, "La quarta crociata e l'Ordine Teutonico in Grecia", in: *The Fourth Crusade Revisited. Atti della Conferenza internazionale nell'ottavo centenario della IV Crociata 1204-2004, Andros (Grecia), 27-30 maggio 2004*, Pierantonio Piatti, ed., Vatican City, 202-214.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

this region. In 1240 a castellan of Montfort is mentioned and in 1244 a general chapter was held there, when Grand Master Gerhard of Malberg resigned. It is, nonetheless, uncertain whether the treasury and the archive were ever moved from Acre to Montfort Castle,[27] which was attacked by the Mamluks in 1266 and conquered and destroyed in 1271.

The Teutonic house of Acre had on its staff in 1280 an Arabic scribe (*scriba in arabico in dicta domo*), a certain George, probably a Syrian Christian of Oriental rite, who appears in 1274 as the scribe of the treasury of the house (*scriba thesauri dicte domus*).[28]

The statutes of the Teutonic Order do not prescribe that members had to be exclusively German, and, in fact, we do find non-Germans among the Teutonic knights; they were, however, rare. That the order was composed almost exclusively of Germans was probably due to the fact that internal communication took place in German, and it was therefore necessary to have a good knowledge of this language in order to make a career in the order. For instance, in 1422 the project to appoint the Spaniard Pedro de Luna commander of the Teutonic bailiwick of Spain failed because he didn't know German and had no intention of learning such a difficult language.[29]

The oldest statutes of the order were written in Latin and subsequently translated into German because most of the Teutonic knights did not understand Latin.[30] Despite this, Latin was the language in which most of the order's documents were written. In the Levant, naturally, the Teutonic knights also used other languages: in April 1239 the Grand Commander Lutold issued a document in French for the Knights of St. John. In 1228 the Teutonic knights obtained two documents in French from Prince Bohemund of Antioch, while around 1237 and in 1239 two other French documents were issued in Greece by *Robers de l'Isle*

---

27 Militzer, Klaus 1999, *Von Akkon zur Marienburg. Verfassung, Verwaltung und Sozialstruktur des Deutschen Ordens 1190-1309*, Marburg, 132-135; Boas, Adrian and Rabei Khamissy 2008, "The Teutonic Castle of Monfort/Starkenberg (Qal'at Qurein)", in: *L'Ordine Teutonico tra Mediterraneo e Baltico*, Hubert Houben and Kristjan Toomaspoeg, eds., 347-361.

28 The two documents, edited in 1883 by Hans Prutz ("Elf Deutschordens-Urkunden aus Venedig und Malta", in: *Altpreußische Monatsschrift* 20, 385-400, at 393-396), are reprinted in Houben, Hubert 2007, "I cavalieri teutonici nel Mediterraneo orientale (secoli XII-XV)", in: *I Cavalieri teutonici tra Sicilia e Mediterraneo. Atti del Convegno internazionale di studio, Agrigento, 24-25 marzo 2006*, Antonino Giuffrida, Hubert Houben, and Kristjan Toomaspoeg, eds., Galatina, 47-74, at 71-74.

29 Cf. Jaspert, Nikolas 2004, "L'Ordine Teutonico nella penisola iberica: limiti e possibilità di una provincia periferica", in: *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo*, Hubert Houben, ed., 109-132, at 109f.

30 In the first half of the 14th century, however, a French translation of the statutes of the Teutonic Order was drawn up, probably for the benefit of French-speaking members of the order, residing in the French houses: Krämer, Thomas 2004, "Der Deutsche Orden in Frankreich – Ein Beitrag zur Ordensgeschichte im Königreich Frankreich und im Midi", in: *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo*, Hubert Houben, ed., 237-276, at 265.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chevaliers. Finally, in 1271 a document was written in Armenian by Constantìne, the son of Baron *Dgiofré* (i.e. Godfrey), lord of Sarvatikar.[31]

The Teutonic knights managed to keep their possessions in the Mediterranean beyond the end of the Staufen dynasty, because they distanced themselves from Frederick II and his successors when their downfall appeared inevitable. It is significant that, in 1258, when the Knights of St. John recognized the Staufen Conradin as king of Jerusalem, the Teutonic knights, like the Templars, swore allegiance to Hugh II, king of Cyprus and regent of Jerusalem (1253-1267).[32]

With the end of the Staufen dynasty the Mediterranean ambitions of the Teutonic knights did not end. Their commitment became more intense, however, in the Baltic Sea (Prussia), where they created a dominion (*Ordensstaat*) which, in the modern era, was to become the Prussian State.

We do not have exact figures for the number of Teutonic knights in the Mediterranean. According to a recent estimate, there would have been around 400 in Palestine in about 1250 (but I think that 150 would be a more realistic number), and about 200 all together in the other Mediterranean bailiwicks, in Spain, Italy, Armenia, and Cyprus.[33] The conquest of Acre by the Mamluks in 1291 marked the end of the presence of the military orders in Palestine. Like the Templars and the Knights of St. John, some Teutonic knights moved to nearby Cyprus, from where they hoped one day to be able to reconquer their lost positions in the Holy Land, while their grand master moved to Venice.

After the fall of Acre (1291), the last Christian stronghold in the Holy Land, and the withdrawal from Cilician Armenia, the Teutonic Order managed in 1293 to reorganize its Mediterranean bailiwicks, entrusting the Teutonic provinces of Apulia, Sicily, Greece and Cyprus under a single commander, the Palestinian (of Calabrian descent) Guy (*Guido*) *de Amigdala/Amendolea*, son of Agnes of Scandalion.[34] However the moving of the see of the grand master from Venice to Marienburg (today Malbork in Poland) in 1309 marginalized the Mediterranean provinces. Subsequently the presence of Teutonic knights in the Mediterranean, apart from Italy, became more sporadic. They left Cyprus after 1347 and in Greece only kept the house of Metoni (Modone) until 1500, when they were ousted by the Turks.[35] In the 15th and 16th centuries, during discussions on the

31 Houben 2008a, 141 with notes 7-10.

32 Edbury, Peter W. 1979, "The Disputed Regency of the Kingdom of Jerusalem, 1264/6 and 1268", *Camden Miscellany* 27, 1-47; repr. in: Edbury, Peter W. 1999, *Kingdoms of the Crusaders. From Jerusalem to Cyprus*, (Variorum Collected Studies Series 653), Aldershot, V, at 42.

33 Cf. Militzer 1999, 389ff. Kiesewetter 2004, 102 estimates the number of Teutonic knights in Armenia at around 50.

34 Houben, Hubert 2008c, "Guido von Amigdala/Amendolea. Ein Italo-Palästinenser als Landkomtur des Deutschen Ordens im Mittelmeerraum (1289-1311)", in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 88, 148-160.

35 Forstreuter 1967, 81f.; Kiesewetter 2004, 94.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

possibility of transferring the Teutonic Order from Prussia to the Mediterranean, where the knights could fight against the Turks, the name of Cyprus also came up;[36] however, it was a fanciful project with no chance of being realized.

Bibliography

Boas, Adrian and Rabei Khamissy 2008, "The Teutonic Castle of Monfort/Starkenberg (Qal'at Qurein)", in: *L'Ordine Teutonico tra Mediterraneo e Baltico*, Hubert Houben and Kristjan Toomaspoeg, eds., 347-361.

Bresc, Henry 1995, "La propriété foncière des Musulmans dans la Sicile du XII^{e} siècle: trois documents inédits", in: *Del nuovo sulla Sicilia Musulmana. Giornata di studio (Roma, 3 maggio 1993)*, Rome, 69-97.

Chevalier, Marie-Anna 2004, "Les chevaliers teutoniques en Cilicie: 'les maccabées' du Royaume arménien", *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 6, 137-153.

Edbury, Peter W. 1979, "The Disputed Regency of the Kingdom of Jerusalem, 1264/6 and 1268", *Camden Miscellany* 27, 1-47; repr. in: Edbury, Peter W. 1999, *Kingdoms of the Crusaders. From Jerusalem to Cyprus*, (Variorum Collected Studies Series 653), Aldershot, V.

Favreau-Lilie, Marie-Luise 2004, "L'Ordine Teutonico in Terrasanta (1198-1291)", in: *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo*, Hubert Houben, ed., 53-72.

Forstreuter, Kurt 1967, *Der Deutsche Orden am Mittelmeer*, Bonn.

Halfter, Peter 1995, "Die Staufer und Armenien", in: *Von Schwaben bis Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte*, Sönke Lorenz and Ulrich Schmidt, eds., Sigmaringen, 187-208.

Halfter, Peter 2000, "Die Beschreibung des armenischen Königreiches Kilikien durch den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg", in: *Armenia and Christian Orient*, Yerevan, 402-421.

Halfter, Peter 2007, "Corona regni Armeniae. Aus der Spätzeit der staufisch-armenischen Beziehungen", *Le Muséon* 120,1-2, 131-161.

Hauser, Sigrid 1998, *Staufische Lehnspolitik am Ende des 12. Jahrhunderts, 1180-1197*, Frankfurt a.M.

Hechelhammer, Bodo 2004, *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume von Kreuzzugspolitik (1215-1230)*, Ostfildern.

Hiestand, Rudolf 1992, "'precipua tocius christianismi columpna'. Barbarossa und der Kreuzzug", in: *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*, Alfred Haverkamp, ed., Sigmaringen, 51-108.

[36] Hubatsch, Walther 1955, "Der Deutsche Orden und die Reichslehnschaft über Cypern", in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, vol. 8, 245-306, at 285ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Houben, Hubert 2004a, "Wie und wann kam der Deutsche Orden nach Griechenland?", in: *Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche* 1 (= *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen* 1), 243-253.

Houben, Hubert, ed. 2004b, *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo. Atti del Convegno internazionale di studio, Torre Alemanna (Cerignola) – Mesagne – Lecce, 16-18 ottobre 2003*, (Acta theutonica 1), Galatina.

Houben, Hubert 2005, "Regole, statuti e consuetudini dell'Ordine Teutonico: status quaestionis", in: *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Cristina Andenna and Gert Melville, eds., Münster, 375-385.

Houben, Hubert 2007, "I cavalieri teutonici nel Mediterraneo orientale (secoli XII-XV)", in: *I Cavalieri teutonici tra Sicilia e Mediterraneo. Atti del Convegno internazionale di studio, Agrigento, 24-25 marzo 2006*, Antonino Giuffrida, Hubert Houben, and Kristjan Toomaspoeg, eds., Galatina, 47-74.

Houben, Hubert 2008a, "Intercultural Communication: the Teutonic Knights in Palestine, Armenia, and Cyprus", in: *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500. Aspects of Cross-Cultural Communication*, Alexander D. Beihammer, Maria G. Parani, and Christopher D. Schabel, eds., Leiden, Boston, 139-157.

Houben, Hubert 2008b, "La quarta crociata e l'Ordine Teutonico in Grecia", in: *The Fourth Crusade Revisited. Atti della Conferenza internazionale nell'ottavo centenario della IV Crociata 1204-2004, Andros (Grecia), 27-30 maggio 2004*, Pierantonio Piatti, ed., Vatican City, 202-214.

Houben, Hubert 2008c, "Guido von Amigdala/Amendolea. Ein Italo-Palästinenser als Landkomtur des Deutschen Ordens im Mittelmeerraum (1289-1311)", in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 88, 148-160.

Houben, Hubert and Toomaspoeg, Kristjan, eds. 2008d, *L'Ordine Teutonico tra Mediterraneo e Baltico: incontri e scontri tra religioni, popoli e cultura. Der Deutsche Orden zwischen Mittelmeerraum und Baltikum. Begegnungen und Konfrontationen zwischen Religionen, Völkern und Kulturen*, Atti del Convegno internazionale, Bari-Lecce-Brindisi, 14-16 settembre 2006, (Acta Theutonica 5), Galatina.

Hubatsch, Walther 1955, "Der Deutsche Orden und die Reichslehnschaft über Cypern", in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, vol. 8, 245-306.

Intini, Mariella 2006a, "I Teutonici e la società pugliese. I laici della commenda teutonica di Barletta (1228-1308)", in: *Mobilità e immobilità nel Medioevo europeo. Atti del 2° Seminario di studio dei dottorati di ricerca di ambito medievistico delle Università di Lecce e di Erlangen, Roma, Istituto Storico Germanico, 1-2 aprile 2004*, Hubert Houben and Benedetto Vetere, eds., Galatina, 171-194.

Intini, Mariella 2006b, "'Offero me et mea': oblazioni e associazioni di laici alla casa teutonica di San Leonardo di Siponto", in: *San Leonardo di Siponto. Cella monastica, canonica, domus Theutonicorum. Atti del Convegno internazionale (Manfredonia, 18-19 marzo 2005)*, Hubert Houben, ed., Galatina, 111-132.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Intini, Mariella 2008, "I familiares dell'Ordine Teutonico in Terra di Bari: problemi e prospettive", in: *L'Ordine Teutonico tra Mediterraneo e Baltico*, Hubert Houben and Kristjan Toomaspoeg, eds. 95-124.

Jaspert, Nikolas 2004, "L'Ordine Teutonico nella penisola iberica: limiti e possibilità di una provincia periferica", in: *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo*, Hubert Houben, ed., 109-132.

Kiesewetter, Andreas 2004, "L'Ordine Teutonico in Grecia e in Armenia", in: *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo*, Hubert Houben, ed., 73-107.

Kluger, Helmuth 1987, *Hochmeister Hermann von Salza und Kaiser Friedrich II. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens*, Marburg.

Krämer, Thomas 2004, "Der Deutsche Orden in Frankreich – Ein Beitrag zur Ordensgeschichte im Königreich Frankreich und im Midi", in: *L'Ordine Teutonico nel Mediterraneo*, Hubert Houben, ed., 237-276.

Lilie, Ralph-Johannes 2004, *Byzanz und die Kreuzzüge*, (Urban Tb 595), Stuttgart.

Magdalino, Paul 1993, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge.

Mayer, Hans Eberhard 1980, "Die Seigneurie de Joscelin und der Deutsche Orden", in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Josef Fleckenstein and Manfred Hellmann, eds., Sigmaringen, 171-216.

Militzer, Klaus 1999, *Von Akkon zur Marienburg. Verfassung, Verwaltung und Sozialstruktur des Deutschen Ordens 1190-1309*, Marburg.

Prutz, Hans 1883, "Elf Deutschordens-Urkunden aus Venedig und Malta", in: *Altpreußische Monatsschrift* 20, 385-400.

Ryan, James D. 2001, "Toleration Denied. Armenia between East and West in the Era of the Crusades", in: *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades*, Michael Gervers and James M. Powell, eds., Syracuse (New York), 55-64.

Stürner, Wolfgang 2000, *Friedrich II.*, Teil 2: *Der Kaiser 1220-1250*, Darmstadt.

Toomaspoeg, Kristjan 2003, *Les Teutoniques en Sicile (1197-1492)*, Rome.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Franken und Syrer in der Kirchenchronik des Gregor Barhebräus († 1286)[1]

Peter Bruns

Der syrisch-orthodoxe Bischof Gregor (mit Taufnamen Johannes), im Abendland besser bekannt unter seinem Beinamen Barhebräus[2], wurde 1225/26 in Melitene (Malatya) als Sohn des Aaron, eines Christen jüdischer Abstammung geboren. Um seine eigene, von ihm wenig geschätzte Herkunft zu vertuschen, ließ er sich in der arabischen Welt zumeist nur Abū-l-Faraj[3] oder bei den Syrern Barahrun (arabisiert Ibn Hārūn) nennen. Unter Anleitung seines einflussreichen Vaters genoss er eine gründliche Ausbildung, welche neben der Profanbildung auch Kenntnisse der Schrift und der Kirchenväter einschloss. 1244 verließ die Familie wegen der Wirrnisse der Mongolenzeit die alte Heimat und ließ sich im fränkischen Antiochien nieder. Es folgten weiterführende Studien (Rhetorik/Medizin/Naturkunde) in Tripolis bei einem nestorianischen Lehrer. Am Fest der Kreuzerhöhung (14. September) 1246 wurde er, gerade erst zwanzig Jahre alt, zum Bischof von Gubos, einem Flecken in der Nähe von Melitene, geweiht und nahm den Namen Gregor an. Das binnenjakobitische Schisma (1253-1261) geschickt ausnutzend, wechselte er auf den einflussreichen Sitz von Aleppo.[4] Gregor unterstützte nämlich Dionysius Angur gegen dessen Widersacher Johannes Barmaʿadani.[5] Der dramatische Fortgang der Ereignisse sollte zeigen, dass Barhebräus mit Dionysius Angur den richtigen

---

1 Die Liste der syrisch-orthodoxen Patriarchen und Maphriane folgt den Angaben bei Barhebräus, *Gregorii Barhebræi Chronicon Ecclesiasticum (Chron. eccl.)*, Joannes Baptista Abbeloos und Thomas Josephus Lamy, Hg., 3 Bde., Löwen, 3, 649-652, und darauf basierend Assemani, Guiseppe Simone 1721, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. 2: De scriptoribus Syris monophysitis, Rom, 321-414 *(Patriarchae Jacobitarum)*, 414-472 *(Maphriani, seu Primates)*, sowie die Kataloge 479-484.

2 Einen Überblick über Leben und Werk bieten Baumstark, Anton 1922, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, 312-320, und Assemani 1721, 2, 244-321. Zu den arabischen Werken resp. der Überlieferung syrischer Traktate in arabischer Übersetzung vgl. Graf, Georg 1947, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 2: *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15.Jahrhunderts*, (Studi e Testi 133), Rom, 272-281; Bibliographie bei Takahashi, Hidemi 2005, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, Piscataway (New Jersey); guter Übersichtsartikel bei Hage, Wolfgang 1985, Art. „Gregor Barhebräus", in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14, Berlin / New York, 158-164.

3 Bei koptisch-arabischen Autoren können wir eine analoge Entwicklung beobachten; s. Fathi-Chelhod, Jean 2001, „L'origine du nom Bar Ebroyo. Une vielle histoire d'homonymes", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 4,1.

4 Lamy vermutet noch 1253, vgl. seine *praefatio* zu Barhebräus, Chron eccl. 1, IX.

5 Der Unglückliche wurde 1261 von seinen Gegnern am Altar des großen Barsauma-Klosters, von dem unten noch die Rede sein wird, erschlagen, vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* 2, 741. Es sollte jedoch nicht die einzige Bluttat in diesen heiligen Hallen sein.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kandidaten unterstützt hatte.[6] Nicht ganz unerwartet erfolgte daher nach dessen Tod am 19. Januar 1264[7] die Erhebung des Barhebräus im kleinarmenisch-kilikischen Sis auf der Patriarchalsynode zum „Maphrian von Tagrit und dem Osten"[8]. Von seiner Titular-Residenz Tagrit besuchte er auf ausgedehnten Pastoralreisen die versprengte Herde in Bagdad, Kleinarmenien, Marāga und Täbris. Das gewaltsame Ableben des letzten Kalifen und den Sturz der Abbasiden nahm man in christlichen Kreisen gelassen hin. Mit den neuen mongolischen Herren[9] tat sich die Kirche denn auch wesentlich leichter. Die Hauptstadt der Ilchane[10] schätzte Barhe-

6 Von den Unersprießlichkeiten der Patriarchenwahl handelt Barhebräus an mehreren Stellen seiner Kirchenchronik (Barhebräus, *Chron. eccl.* 2, 707, 711-721). 1253 hatte der Sultan von Damaskus im Einvernehmen mit dem seldschukischen Herrscher und dem mongolischen Statthalter Bayju den syrisch-orthodoxen Mönchspriester Johannes Barmaʿadani als Patriarchen bestätigt, ohne dass dieser sich indes vor dem gewaltsamen Tode seines Rivalen hätte durchsetzen können. Johannes Barmaʿadani hatte seinerseits die weltliche Gewalt angerufen. So ließ er sich 1261 vom rūm-seldschukischen Sultanat in Konya die Jurisdiktionsgewalt über alle kleinasiatischen Bistümer und Klöster bestätigen.

7 Nach Barmaʿadanis Tod verhinderte Barhebräus mit seinen Gesinnungsgenossen die Einsetzung des Theodor von Quplida zum Patriarchen und setzte die Bestallung Ignatius' III. durch, der von Hülägü ein später durch Abaqa erneuertes Diplom erhielt. Ignatius III. fühlte sich nun seinerseits dem Barhebräus verpflichtet und ebnete ihm den Weg zum Maphrianat, vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* 2, 755f. 759f. Eine weitere Bestätigung erhielt der Kirchenmann 1269 durch Vermittlung des armenischen Kronprinzen Leo (Barhebräus, *Chron. eccl.* 2, 765f.).

8 Die „westsyrische" Kirche war bereits im sechsten Jahrhundert östlich des Tigris im damaligen Sasanidenreich stark vertreten. Die Verfolgung der Monophysiten unter Justin I. und Justinian I. zwang viele zur Auswanderung ins Perserreich, wie ein Jahrhundert zuvor bereits die extrem diphysitische Partei ins benachbarte Nisibis ausgewandert war. Der Maphrian, eigentlich der „Befruchter" oder *ordinator* im geistlichen Sinne, war nach dem Patriarchen der ranghöchste Kleriker im syrischsprachigen Osten *(primas Orientis)*, vgl. Assemani 1721, 2, *dissertatio de monophysitis*, Nr. VIII: *De Maphriano seu Primate Jacobitarum*.

9 Vgl. Spuler, Bertold 1968, *Die Mongolen im Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanenzeit 1220-1350*, 3. verb. und erw. Aufl., Berlin, 205-224. Hülägüs erfolgreicher Vorstoß nach Westen musste die religiöse Landschaft verändern. Die zu dieser Zeit noch beträchtlichen christlichen Gemeinschaften bestanden inmitten der muslimischen Bevölkerung und waren auch politisch nicht ohne Bedeutung. Dem mongolischen Vormarsch stellten sich vor allem islamische Staaten in den Weg, weshalb das Verhältnis zwischen Mongolen und Muslimen gespannt blieb, nicht zuletzt wegen des Widerstands im mamlukischen Ägypten. Anders verhielt es sich jedoch mit den Christen. Unter den von den Mongolen absorbierten Uiguren waren ganze Stämme und Dörfer christlichen, d. h. nestorianischen Bekenntnisses. Nestorianische Mönche und Schreiber waren als Prinzenerzieher und Übersetzer tätig und sicherten so den christlichen Einfluss bei der politischen Führung. Nach der Eroberung Bagdads genossen die Christen des Vorderen Orients Freiheiten, die ihnen die Muslime seit Jahrhunderten vorenthalten hatten, etwa das Recht auf öffentliche Darstellung des christlichen Bekenntnisses in Gestalt von Prozessionen, Kreuzen auf den Kirchen, Glockengeläut etc. Die Rückkehr von Renegaten oder die Bekehrung von Muslimen zum christlichen Glauben standen nicht mehr unter Strafe, die entehrende Kopfsteuer wurde aufgehoben, und orientalische Christen wurden verstärkt in die mongolische Diplomatie mit den Abendländern eingebunden.

10 Zur Residenz der Ilchane und den christlichen Zentren in Aserbaidschan vgl. Spuler 1968, 220ff., 332ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bräus wegen ihrer relativen Ruhe und vor allem noch mehr wegen ihrer umfangreichen Bibliothek. Dort ereilte ihn auch am 30. Juli 1286 nach dreitätigem Krankenlager der Tod. Zunächst noch in der Bischofskirche von Marāga bestattet, erfolgte zu einem späteren Zeitpunkt die Überführung des Leichnams ins Kloster Mar Mattai.

Der in einer politisch unruhigen Zeit rastlos tätige Kirchenmann hinterließ ein gewaltiges literarisches Œuvre, das ihn zum Hauptvertreter der „Syrischen Renaissance" auf syrisch-orthodoxer Seite machte. Dieser literarische Nachlass besticht nicht so sehr durch Originalität als vielmehr durch den enzyklopädischen Geist des Nachgeborenen, der die christlich-syrische und antike Tradition mit der arabischen Gelehrsamkeit verbindet. Ausgedehnte Pastoralreisen in die versprengten Diözesen seiner stark geschrumpften Gemeinschaft hinderten den Maphrian nicht an der Fortführung seines chronistischen Mammutwerkes *Maktbānūt zabnē* (*Beschreibung der Zeiten*), an dem er bereits 1275 gearbeitet hatte und das ihn bis zu seinem Lebensende beschäftigen sollte. Den Stoff entnahm Barhebräus vor allem der fast ein Jahrhundert älteren titelgleichen Weltchronik Michaels des Syrers († 1199)[11], dessen synchronistisches Tabellenschema er zu einer geschlossenen Darstellung umformte, nicht ohne gelegentlich auch inhaltlich von ihm erheblich abzuweichen. Der in Tagrit residierende Maphrian erweiterte aber das Geschichtswerk um das nestorianische Material[12] aus dem *Kitāb al-mijdal (Liber turris)* des Mārī b. Sulaymān († 1148) sowie für die neueste Zeit aus den syrischen, arabischen und persischen Dokumenten seiner schier unerschöpflichen Bibliothek in Marāga. Barhebräus fasste den gesamten Stoff zu einer *historia tripartita*[13] zusammen: zu einer nach „Dynastien" verlaufenden Weltgeschichte, dem berühmten *Chronicon Syriacum*, und parallel dazu, der weniger bekannten Kirchengeschichte, dem *Chronicon ecclesiasticum*, welches wiederum den westlichen und den östlichen Zweig des syrischen Kirchentums behandelt, und schließlich einer arabischen Kurzfassung der syrischen Weltchronik *(Tārīkh mukhtaṣar al-duwal)*, welche als eigenständiges Werk betrachtet werden muss. Mit Rücksicht auf die überwiegend muslimische Leserschaft wurde der Stoff einerseits z. T. erheblich gekürzt, andererseits aber auch um Lebensbeschreibungen berühmter Araber erweitert, so dass zum guten Schluss eine völlig neue, politisch korrekte Version der ursprünglich rein syrischen Weltgeschichte entstanden ist. An anderer Stelle ist bereits bezüglich der Eroberung Antiochiens[14] durch die Kreuzfahrer auf die Eigenarten der arabischen Version gegenüber der syrischen hingewiesen worden. Für die hier zu behandelnde syrische Kirchenchronik entfällt indes eine solche arabische Parallelüberlieferung.

---

11 Vgl. dazu Weltecke, Dorothea 2003, *Die ‚Beschreibung der Zeiten' von Môr Michael dem Grossen (1126-1199): Eine Studie zu ihrem historiographiegeschichtlichen Kontext*, Löwen.

12 Zur Liste der nestorianischen Patriarchen vgl. Assemani 1721, 2, 387-472.

13 Zur Diskussion um die orientalischen Quellen vgl. Bruns, Peter und Georg Gresser, Hg. 2005, *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204*, Paderborn, 43-47.

14 Ebd. 50.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Beziehungen zu den Franken[15]

Die Staatengründungen in Syrien brachten die Franken in enge Berührung mit der einheimischen christlichen Bevölkerung. In diesen Verhältnissen spielte die sogenannte „jakobitische"[16] Kirche oder das syrisch-orthodoxe Patriarchat von Antiochien eine hervorragende Rolle. Barhebräus' Werken, vor allem seiner Kirchenchronik, lassen sich manche Angaben über das geistliche Leben der Franken und ihre Beziehungen zur syrisch-orthodoxen Kirche entnehmen. Das Erscheinen der Franken in Syrien führte zu Spannungen mit den muslimischen Arabern, während im Gegensatz dazu die syrisch-orthodoxen Christen Beschützer hinzugewannen, die sie in manchen innerkirchlichen Angelegenheiten nicht vergeblich um Beistand anriefen. Barhebräus hält fest, dass es seiner Kirche gegenüber nur zu einer einzigen großen Ausschreitung gekommen sei, nämlich der Plünderung des Barsauma-Klosters durch Joszelin II. 1148, während die Zeugnisse für ein friedliches Zusammenleben der beiden Konfessionen bei weitem überwiegen.

Die Maßnahmen der Franken bei der Errichtung ihrer lateinischen Erzbistümer und Bistümer berührten die syrisch-orthodoxe Kirche in keinerlei Hinsicht, da diese einer anderen Obödienz folgte. Auch kam es weder zu Zwangsunionen zwischen Syrern und Lateinern, noch zu einer problematischen Latinisierung syrisch-orientalischer Riten, was immer Komplikationen mit sich führt. Dass an verschiedenen Stellen die griechische Hierarchie durch eine lateinische abgelöst wurde, konnte den Syrern nur recht sein, solange sie selber davon unberührt blieben. Zwar befanden sich die Franken als Anhänger der Zweinaturenlehre in formeller dogmatischer Übereinstimmung mit den Griechen, doch unterschied sich ihr Ritus so sehr von dem ihrigen, dass die Syrer keine allzu enge Kooperation zwischen den chalcedonischen Schwesterkirchen zu Lasten der Nichtchalcedonier zu befürchten hatten. Es mag aus heutiger Sicht vielleicht ein wenig verwundern, doch in der Sicht Michaels des Syrers galten die Franken als dogmatisch weitherzig, da für sie alle Christen seien, die das Kreuz anbeteten.[17] In der Tat, sieht man einmal von der Mia-Physis-Lehre ab, die ohnehin nur den gelehrten Fachtheologen vertraut war, ließ sich in der Glaubenspraxis der orthodoxen Syrer nichts Anstößiges feststellen. Man verfügte über eine „katholische Kirchenstruktur", d. h. man besaß ein hierarchisches Priestertum und feierte eine gültige Eucharistie, verwaltete auch die

---

15 Vgl. Lüders, Anneliese 1964, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen*, Berlin, 66-72.

16 So benannt nach Jakob Baradaeus, der „Zerlumpte", in Anspielung auf sein Mönchsgewand, der im sechsten Jahrhundert die monophysitische Gegenhierarchie in Kleinasien, Syrien und Ägypten begründete. Im Gegensatz zu den anderen Bezeichnungen wie Julianisten, Gaianiten, Acephalen, Eutychianern hielt sich der Begriff „Jakobit", ursprünglich begrenzt auf die Anhänger des Jakob, als Sammelbezeichnung für alle Monophysiten syrischer und auch koptischer Zunge bei den erklärten Gegnern dieser Bewegung am längsten.

17 Zur Diskussion der betreffenden Stellen im Werk Michaels vgl. Lüders 1964, 67f.; Weltecke 2003, 68-73.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

übrigen Sakramente, vor allem die Taufe, gültig,[18] man verehrte das heilbringende Kreuz und rief die Fürsprache der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria[19] an. Da die Syrer wie die Griechen die päpstliche Jurisdiktion nicht anerkannten und sich eigentlich nur im Ritus von den übrigen Christen unterschieden, galten sie den Lateinern eher als Schismatiker denn als Häretiker.

In welchen Formen fand nun die Beziehung der Franken zur syrisch-orthodoxen Kirche ihren Ausdruck? Die fränkische Oberherrschaft in einem Großteil des syrischen Diözesangebietes erlegte dem Patriarchen die Pflicht auf, sich durch ein Diplom vom König von Jerusalem in seinem Amte bestätigen zu lassen. So ließ sich schon Patriarch Michael von Balduin IV.[20] in Akko das alte, noch von Balduin III. ausgestellte Bestätigungsschreiben erneuern. Die Übergabe eines solchen Diploms beinhaltete eine rechtliche Unterstellung unter die fränkische Oberherrschaft, machte es aber umgekehrt auch den Franken zur Pflicht, als Beschützer gegenüber den syrischen Christen in inneren und äußeren Angelegenheiten aufzutreten.

Das Verhältnis der Lateiner zu den orthodoxen Syrern beruhte auf einer gewissen Achtung, die allerdings nicht einem diffusen ökumenischen Goodwill entsprang, sondern eher einem sehr bestimmten kirchenpolitischen Kalkül folgte, mit dem die traditionelle Sonderstellung der Griechen im Orient unterminiert werden sollte. Barhebräus ist klug genug, diese Taktik zu durchschauen, wenn er schreibt:

> Nachdem Michael (der Syrer) in Golgatha und am Heiligen Grabe gebetet hatte, feierte er die dem Herrn gehörigen Feste und die Konsekration der geweihten Öle in unserer Kirche St. Magdalena. Am Vorabend des Großen Sonntag (31.03.1168) traf er den fränkischen Patriarchen und wurde ehrenvoll empfangen. Von dort reiste er zurück nach Antiochien und begab sich sogleich zum fränkischen Patriarchen in Quṣair (südlich von Antiochien), der ihn freudig empfing. Da dieser wegen des griechischen Patriarchen in Antiochien verärgert war, ließ er unseren Patriarchen mit großem Prunk einholen, so als wolle er die Griechen demütigen. Und wie auch immer, dem Rest unseres Volkes gereichte dies zur Genugtuung.[21]

---

18 Die lateinischen Kanonisten gingen, von Augustinus her argumentierend, in der Regel von der Gültigkeit der außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Taufe aus, auch wenn deren Wirksamkeit sich innerhalb einer schismatischen Gemeinschaft notgedrungen nicht vollkommen entfalten konnte. Bei den Orientalen sah dies grundsätzlich anders aus. So bestritten die Armenier und Kopten grundsätzlich die Gültigkeit der von den Nestorianern gespendeten Taufen. Die Position der Syrer scheint wohl nicht einheitlich gewesen zu sein, vgl. de Vries, Wilhelm 1940, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, (Orientalia Christiana Analecta 125), Rom, 116.

19 In der Bedeutung des Konzils von Ephesus (431) bestand zwischen Katholiken und Syrern keine Kontroverse.

20 Vgl. Lüders 1964, 68. Roger von Antiochien drängte den lateinischen Patriarchen, der den Gegenkandidaten Basilius unterstützte, sich aus den Händeln der Syrer herauszuhalten. Die Approbation war Sache des weltlichen Herrschers, da die Syrer nicht der lateinischen Jurisdiktion unterstanden, vgl. auch Weltecke 2003, 63ff.

21 Barhebräus, *Chron. eccl.* § 90 (2, 545f., eigene Übersetzung) Nach einer längeren Zeit der Unterdrückung durch die Griechen, vor allem während der byzantinischen Herrschaft über

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Da die „Jakobiten" in Antiochien von den Griechen als Ketzer nicht geduldet wurden, residierten ihre Häupter in angrenzenden Städten und Klöstern, auch wenn sie den klangvollen Titel „Patriarch von Antiochien und dem ganzen Osten"[22] beibehielten. Es dürfte kein Zufall sein, dass nur unter der kurzen fränkischen Herrschaft in Antiochien in den Jahren 1222-1252[23] der syrische Patriarch, Ignatius II., in der Stadt am Orontes residierte. Michael I. und Barhebräus regierten ihre Sprengel zumeist vom Sattel ihrer Reittiere und diverser Klöster aus. Die Franken taten ihrerseits alles, um den Rang des syrischen Patriarchen aufzuwerten, was von den Griechen, wohl nicht zu Unrecht, als Affront gewertet wurde. Ihr Interesse am innerkirchlichen Leben der Syrer bekundeten die neuen Herren, indem sie, sooft wie möglich, an der Ordination des Patriarchen teilnahmen, auf dessen Wahl sie einen gewissen Einfluss hatten, wie etwa im Falle Johannes' XIII., der am 17. Schewat 1440 Sel. (Februar 1129) in Gegenwart Joszelins in der fränkischen (sic!) Kathedrale (der „großen Kirche") geweiht wurde.[24] Die Weihe fand also auf fränkischem Territorium in Gegenwart fränkischer Notabeln statt. Die Wahl war nicht ganz zufällig auf Johannes Maudiana, den Archimandriten des Klosters Duair (unweit von Antiochien), gefallen. Johannes galt als besonnen und friedfertig. Seine erste Amtshandlung als neuer Patriarch war die Entfernung des Syro-Armeniers Johannes Barandreas vom Mabbuger Bischofssitz, obwohl oder weil dieser sich als Kontroverstheologe gegen die Franken und Armenier hervorgetan hatte. Die Spannungen innerhalb des syrischen Klerus waren enorm, und nicht jeder Würdenträger war über die ökumenischen Annäherungsversuche seines Patriarchen entzückt. Barhebräus berichtet für die Amtszeit des Johannes von z. T. heftigen Kontroversen auch mit der armenischen Schwesterkirche. Der armenische Katholikos attackierte die Syrer wegen des Kreuzzeichens und des *fermentums*[25], während die syrischen Kontroverstheologen ungeniert die Armenier ob ihrer lateinischen Bräuche als Judaisierer beschuldigten. Auf diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass man sich in Joszelins Umgebung stets um kooperative Patriarchen bemühte.

Im Falle von Unklarheiten beanspruchten nämlich die Franken die Schiedsrichterrolle und führten, wenn nötig, auch eigenmächtig Untersuchungen durch. Als 1142 der Maphrian von Tagrit, der ehemalige Mönch Lazarus aus dem Sergiusklo-

Antiochien, wurde das fränkische Regiment von den Altorientalen zunächst als willkommene Erleichterung empfunden.

22 Zur Stellung des Patriarchen Michael I. und seiner Politik gegenüber den weltlichen Herrschern und den Geistlichen anderer Konfession vgl. Weltecke 2003, 82-89.

23 Vgl. Lüders 1964, 68 Anm. 3.

24 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 88 (2, 483f.).

25 Die leidige Azymenfrage erschütterte auch die syrische Kirche, vgl. de Vries 1940, 155-163. In der Frühzeit ist für Rabbula († 435) der Brauch der Azymen auch für manche syrische Konvente bezeugt. Doch verwendeten die Syrer wie die meisten Orientalen ausschließlich gesäuertes Brot als eucharistische Materie. Die Armenier, politisch und religiös unabhängig, kehrten ihre Sonderstellung gegenüber den Griechen und Syrern auch in der Benutzung der Azymen bewusst hervor.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ster, die Nachfolge des verstorbenen Maphrian Dionysius von Bagdad antrat und kurz darauf nach der Patriarchenwürde griff und sich auf der Wahlsynode im Mar Aaron-Kloster als Ignatius proklamierte, klagte die unterlegene Partei bei Joszelin II., dem Sohn von Joszelin I., in Edessa ihre Rechte ein.[26] Streitigkeiten waren in der kleinen syrischen Gemeinde an der Tagesordnung. Zu Unruhen kam es bei der Wahl des Johannes Barmaʿadani im ersten Kanūn (Dezember) 1252 (Barhebräus war in diesem Streit parteiisch);[27] erst nachdem üppige Geschenke ihren Weg in die fränkischen Schatztruhen gefunden hatten, erklärte sich die weltliche Obrigkeit dazu bereit, den bereits gewählten Patriarchen anzuerkennen. Bertold Spuler betont in diesem Zusammenhang, dass die Simonie bei den Syrern auch in der Mongolenzeit eine erhebliche Rolle gespielt habe, obwohl schon etliche Jahre zuvor Patriarch Michael durch entsprechende Kanones dem Missbrauch vergebens einen Riegel vorzuschieben versucht hatte.[28] Bereits im fünften Jahrhundert mussten sich die orientalischen Christen im Sasanidenreich das Wohlwollen des Großkönigs teuer erkaufen. Für die frühe Kalifenzeit berichtet Barhebräus, dass sich die Behörden das Diplom für den Patriarchen versilbern ließen.[29] Johannes III. († 873) beispielsweise musste in den Wirren der Thronfolge nach dem Ableben des berühmten Vorgängers, Dionysius I. von Tell-Mahre († 845), mit fünfzig Kamelladungen die Gunst des Kalifen al-Maʾmūn erkaufen. Über die anderen Patriarchen sind wir nicht immer so gut informiert, doch waren hohe Zahlungen für die begehrten Diplome auch in der Kreuzfahrerzeit die Regel. Nur im Munde des lateinischen Patriarchen, eines Reformgeistlichen, findet sich ein entrüstetes Wort über die Simonie: „Simonis (scil. Magi, non Petri) est…“,[30] der Orientale spricht da lieber vom „Geschenkwesen“[31], das, wie wir gezeigt haben, auf eine lange vorislamische Tradition zurückblicken kann. Die „Schutzbefohlen“ befanden sich in prekärer Lage. Denn den Zuschlag für das Patriarchenamt erhielt in der Regel jener Geistliche, der das meiste für den Kalifen aus den Gläubigen herauspressen konnte, kein Wunder also, wenn Patriarchen wie Johannes Barmaʿadani bei ihren eigenen Leuten bis auf den Tod verhasst waren.[32] Nun war die Kritik der Lateiner an der Simonie der Orientalen nicht gerade sehr glaubwürdig, da jene nicht unbedingt als Vertreter einer

26 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 89 (2, 497f.)

27 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 95 (2, 709-712).

28 Vgl. Spuler 1968, 211. Aus Sicht des westlichen Reformmönchtums waren die von den Syrern simonistisch gespendeten Sakramente zwar gültig, aber letztlich doch unerlaubt. Die Rechtmäßigkeit der Patriarchenwahl ließ sich daher häufig anfechten.

29 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 58 (3, 307-312).

30 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 87 (2, 474f.).

31 Vgl. Spuler, Bertold 1952, *Iran in früh-islamischer Zeit: Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*, Wiesbaden, 367ff.

32 Spuler 1968, 210, konstatiert: „Der Hauptfehler der syrisch-mesopotamischen Christenheit lag vielmehr in der personellen Zwietracht und dem Mangel an Ehrfurcht vor den geistlichen Vorgesetzten.“ Aus diesem Grunde hat Michael mit seinen neuen Kanones einen erfolglosen Kampf gegen die Simonie der Syrer geführt, vgl. Lüders 1964, 69 Anm. 4.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

evangelischen Armut von sich reden machten. So stellte etwa das reiche Erbe des fränkischen Patriarchen von Antiochien[33] selbst das nicht gerade bescheidene Auftreten einiger Orientalen in den Schatten. Wie das bereits erwähnte Beispiel des Johannes Barmaʿadani zeigt, waren auch die fränkischen Fürsten trotz des erbitterten Widerstands einiger Kleriker gegen simonistische Praktiken grundsätzlich nicht gefeit.[34]

Die Stellung der Franken als weltliche Schutzherren der syrisch-orthodoxen Kirche machte sich besonders für die Region um Edessa positiv bemerkbar. Dieses Gebiet war der am weitesten nach Osten vorgeschobene Posten der Franken, der, gleich einem verlorenen Eiland im muslimischen Meere, nur etwa vierzig Jahre in fränkischem Besitz war. Wie bereits an anderer Stelle[35] gezeigt, begann mit dem Fall Edessas in die Hände Nūr ad-Dīns ein langer Leidensweg für die christliche Bevölkerung. Besonders für die syrisch-orthodoxe Kirche bedeutete dieser Vorgang beständige Rechtsunsicherheit und unaufhörliche Übergriffe auf das Kirchengut. Unter Joszelin war es noch ganz anders in der Stadt zugegangen. Die fränkischen Schutzherren waren stets um den inneren und äußeren Frieden der syrisch-orthodoxen Kirche bemüht, wohl auch aus der klugen Einsicht heraus, dass sie ohne Unterstützung der autochthonen christlichen Bevölkerung, Syrer wie Armenier, dieses Territorium niemals hätten verteidigen können. Aus diesem Grunde intervenierte Joszelin zugunsten syrisch-orthodoxer Schismatiker und zwang den Patriarchen zur Aufhebung der Exkommunikation.[36] 1130 intervenierten die Franken beim seldschukischen Stadtherrn von Amid, nachdem es zu schweren Übergriffen auf das syrisch-orthodoxe Kirchengut gekommen war.[37] Die gemeinsame Isolation in einem muslimischen Umfeld zwang Syrer und Lateiner zur Kooperation über die bekenntnismäßigen Unterschiede hinweg. Während des Streites um Theodor bar Wahbūn[38], als Edessa vom syrisch-orthodoxen Patriarchen mit dem Bann belegt worden war, ließen die Edessener ihre Kinder in fränkisch-katholischen Kirchen taufen.[39] Beinahe wäre es hierbei zu einer Kirchenunion der Lateiner mit einem Teil der syrisch-orthodoxen Kirche gekommen. Die weithin geübte Praxis einer *communicatio in sacris* legte denn auch die Wiederherstellung einer vollständigen jurisdiktionellen Einheit beider Hierarchien nahe. Dazu kam es allerdings

33 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 90 (1192 n. Chr.; 2, 597-600). Das syrische Zumri ist unverständlich; mit Lamy ist eine Form wie Aymerus/Heimerich hinter dem syrischen Konsonantenbestand zu vermuten.

34 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 95 (2, 709-712). Bei aller Voreingenommenheit ist Barhebräus' Beobachtung zutreffend, wonach Johannes nur mit großen Spenden an die Franken sich behaupten konnte.

35 Vgl. Bruns 2005, 51-58.

36 Vgl. Lüders 1964, 69.

37 Ibid.

38 Vgl. Kaufhold, Hubert 1990, „Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts. Neue Quellen über Theodoros bar Wahbūn", *Oriens Christianus* 74, 115-151.

39 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 87 (2, 477f.).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dann doch nicht. Wie eng das Band zwischen den beiden Kirchengemeinschaften indes tatsächlich war, kann man dem Umstand entnehmen, dass der Maphrian Mar Ignatius IV., der *Primas Orientis* und Bischof von Aleppo († 1258), seinen privaten Nachlass zu gleichen Teilen den Lateinern wie den Syrern vermachte.[40]

Der Überfall auf das Barsauma-Kloster

In den Augen des Barhebräus gab es lediglich einen einzigen gravierenden Vorfall, der das Verhältnis der beiden Schwesterkirchen nachhaltig belastete, nämlich den Überfall des Grafen Joszelin II. von Edessa 1148 auf das Barsauma-Kloster[41]. Unser Autor widmet den Vorgängen in seiner Kirchengeschichte breitesten Raum.[42] Entsprechend der hohen Verehrung, die das Kloster wegen seiner wundertätigen Reliquien unter den Christen, ja selbst unter den Muslimen genoss, musste dieses Vorgehen Joszelins großen Anstoß erregen. Vorausgegangen waren der erste Fall Edessas, die kurze Rückeroberung durch die Franken und schließlich der endgültige Verlust an die Türken 1146. Sowohl Michael als auch Barhebräus in seiner Weltchronik sind auf diese nicht nur für das orientalische Christentum betrüblichen Ereignisse in aller Ausführlichkeit eingegangen. Damals war es auch zu einem ernsten Zerwürfnis zwischen dem syrischen Bischof Basilius und Joszelin gekommen, dem Barhebräus die Hauptschuld an dem Desaster anlastet. Die Franken hätten die Stadt 1144 ohne nennenswerten Schutz zurückgelassen und die Türken damit gleichsam eingeladen, von ihr Besitz zu ergreifen. Umgekehrt hatte Joszelin den syrischen Bischof – wohl nicht ganz unbegründet – im Verdacht, insgeheim mit den Türken hinter dem Rücken des fränkischen Kommandanten die Übergabe der Stadt ausgehandelt zu haben, was auf Hochverrat hinauslief. Die Beziehungen zwischen Syrern und Franken waren in jenen Tagen auf dem Tiefpunkt angelangt, und während der kurzen Rückeroberung Edessas 1144-1146 bekam Basilius die ganze Wut des fränkischen Grafen zu spüren. Als Joszelin nun 1148 mit einigen Rittern zu einer Strafexpedition in Harran ausrückte, konnte er die festen Plätze nicht mehr einnehmen und beschloss daher, das türkische Hinterland zu plündern. Die umliegende Bevölkerung, einschließlich der muslimischen, hatte zufällig davon erfahren und einen nicht unbeträchtlichen Teil ihrer beweglichen Habe ins Barsau-

40 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 61 (3, 427f.).

41 Der Name Barsauma begegnet in der syrischen Literatur sehr häufig. Sicherlich war es nicht der nestorianische Bischof von Nisibis gleichen Namens, vgl. Baumstark 1922, 108f. Es handelt sich wohl um die sterblichen Überreste jenes Begleiters des Eutyches, der auf der sog. Räubersynode von Ephesus (449) an der Misshandlung des Konstantinopler Patriarchen Flavian und der päpstlichen Legaten beteiligt war. Die orientalische Hagiographie kennt mehrere Viten, eine äthiopische (BHO 149) und eine syrische Überlieferung, vgl. Baumstark 1922, 180. Unter den orientalischen Monophysiten war dieser Heilige sehr verehrt, bei den Chalcedoniern hingegen war er verhasst, was die Zurückhaltung der Kreuzfahrer erklären könnte.

42 Vgl. Barhebräus, *Chron. eccl.* § 89 (2, 503-510).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ma-Kloster schaffen lassen. Am 18. Hazirān (Juni) 1148 erschien Joszelin mit seinen Rittern vor dem Südtor der ummauerten Klosteranlage und verlangte die Herausgabe nur der türkischen Güter. Als der Abt, wohl aus nicht unbegründeter Furcht vor türkischen Racheakten, sich weigerte, wurde der gesamte Konvent in der Klosterkirche eingesperrt, und Joszelins Priester hielten sich am Kirchenschatz der Syrer schadlos. Der syrische Konvent wurde schließlich ganz in einen nahen Weinberg ausquartiert, während die fränkischen Truppen und ihre armenischen Verbündeten das ganze Kloster einen Tag lang durchsuchten. Was Barhebräus in diesem Zusammenhang allerdings nicht erwähnt, was wir jedoch bei Michael Syrus finden, ist der Hinweis auf das löbliche Verhalten der Templer, die, obwohl Begleiter Joszelins II., sich dennoch weigerten, ihre Hand nach Kirchengut auszustrecken, da „es ihre Aufgabe sei, Krieg gegen die Türken zu führen" und nicht Christenbrüder auszuplündern.[43] Zwölf Maultiere mit Beutegut sollen es gewesen sein, dazu noch einige Kamele und schließlich fünfzig Mönche, die zwecks Lösegeldforderung abgeführt wurden. Jetzt war der Zeitpunkt gekommen, wo nach den Gesetzen orientalisch-christlicher Hagiographie der Heilige des Klosters als *genius loci* tätig werden musste. Der selige Mar Barsauma erschien drei besonders argen Kreuzzüglern des Nachts im Traum mit der Forderung an den fränkischen Fürsten, von seinem ungebührlichen Treiben unverzüglich abzulassen. Die Mönche hätten zwar, so der heilige Barsauma, gesündigt und eine Züchtigung verdient, doch hätten sie nun genug gebüßt und müssten unbedingt freigelassen werden. Doch Joszelin ignorierte die Warnung des Heiligen, wie es heißt, in „pharaonischer Manier" und bestand auf der Zahlung von fünftausend Dinaren, welche von den Mönchen David und Jakob von den Nachbardörfern eingesammelt werden sollten. Fromme Seelen wollen in jenen Tagen denn auch gesehen haben, wie ein Flammenschwert aus Barsaumas Schrein aufgestiegen sei, und gehört haben, wie die Stimme des Heiligen Joszelin und seinen Gefährten ein furchtbares Zorngericht androhte. Doch ließ sich dieser nicht beirren. Erst als im Elul 1460 Sel. (September 1149) die geforderte Summe bereitlag, konnten alle Mönche wieder ins Kloster zurückkehren und ihrer gewohnten Tätigkeit nachgehen. So weit Barhebräus in seiner Kirchenchronik.

Die Plünderung des Barsauma-Klosters durch die Kreuzfahrer war indes kein Einzelfall. Der weithin bekannte Wohlstand der Mönche weckte die Begehrlichkeiten der Nachbarn, gleich welcher Religion oder Konfession. Schon vor Joszelin, so erzählt Barhebräus in seiner Weltchronik[44], seien die reichen Viehbestände, vor allem Schafe und Ziegen, des Klosters von den Türken geplündert worden. Als sich

---

43 Vgl. die Diskussion der betreffenden Stellen (Michael Syrus, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Jean-Baptiste Chabot, Hg. und Übers., 4 Bde., Paris 1899-1924, 3, 287; IV, 644) bei Lüders 1964, 71.

44 Vgl. Barhebräus, *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician*, Ernest W. Budge, Hg. und Übers., 2 Bde., London 1932, 1, 276; Barhebräus, *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum*, Paul Bedjan, Hg., Paris 1890, 315.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Hirten bei einer solchen Aktion zur Wehr setzten, seien drei Klostervasallen und zwei Marodeure zu Tode gekommen. Zu allem Überfluss hätten die Türken dann noch Blutgeld vom Kloster verlangt, was aber verständlicherweise nicht gezahlt wurde. Daraufhin kam es zur Einäscherung der umliegenden Weinberge. Eine Gerichtsklage beim Emir in Ḥiṣn Ziyād blieb indes nicht ohne Erfolg, so dass Schadensersatz an das Kloster geleistet werden musste.

Ein Schmankerl für die fromme Leserschaft hält Barhebräus wiederum in seiner Kirchenchronik bereit, wenn er mit einer gewissen Genugtuung davon berichtet, wie Joszelin nach der Plünderung des Barsauma-Klosters in Tell-Bāshīr von einer türkischen Übermacht hoffnungslos eingeschlossen wurde. Für den Fall einer glücklichen Errettung aus Feindeshand gelobte Joszelin feierlich die Rückgabe aller geraubten Kirchengüter. Erst die Reliquie des Heiligen, die rechte Hand des Barsauma (wie sie in die belagerte Festung kam, teilt uns Barhebräus nicht mit, vermutlich als Beutegut), welche über die Mauer drohend gegen die Heiden gehalten wurde, vertrieb die Feinde von den Wällen. Mit dieser erbaulichen Erzählung indes harmoniert nicht die Darstellung in der Weltchronik, wonach Joszelin nachts mit zweihundert Mann die Festung Tell-Bāshīr in Richtung Antiochien verließ und von den Turkmenen in einen Hinterhalt gelockt wurde. Von einer glorreichen Schlacht ist hier nicht mehr die Rede, eher handelt es sich um einen verzweifelten nächtlichen Ausbruchversuch, der jedoch durch die Wachsamkeit der Turkmenen vereitelt wurde. Joszelins Truppe wurde aufgerieben, ihr Anführer geriet in Gefangenschaft und wurde von den Türken für tausend Dinar an Nūr ad-Dīn, den Kriegsherrn von Aleppo, weiterverkauft. Dieser erkannte sogleich den Wert des Gefangenen und ließ ihn in Ketten legen. Doch blieb das erwartete Lösegeld aus, Barhebräus teilt uns leider nicht mit, warum. In den Augen des Maphrians hatte Joszelin durch seine neunjährige Kerkerhaft genug für seine Vergehen am Barsauma-Kloster gebüßt. Ja, am Ende umleuchtete den Gemarterten die Gloriole christlichen Bekennertums. So rühmt Barhebräus Joszelins Standhaftigkeit, der trotz Drohungen und Schmeicheleien seitens der Kerkermeister sich beharrlich weigerte, Christus zu verleugnen und den Islam anzunehmen, nur um Hafterleichterung zu bekommen. Joszelin blieb dem christlichen Glauben treu und empfing gegen Ende seines Lebens nach neunjähriger Haft im Kerker die Sterbesakramente aus der Hand eines katholischen Bischofs. Damit endete für Barhebräus die Geschichte des einzigen ernsten Zerwürfnisses zwischen Syrern und Franken.

Bibliographie

Assemanus, Josephus Simonius 1721, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. 2: *De scriptoribus Syris monophysitis*, Rom.

Bar Hebraeus, *Gregorii Barhebræi Chronicon Ecclesiasticum*, Joannes Baptista Abbeloos und Thomas Josephus Lamy, Hg., 3 Bde., Löwen 1872-1877.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bar Hebraeus, *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum*, Paul Bedjan, Hg., Paris 1890.

Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician*, Ernest W. Budge, Hg. und Übers., 2 Bde., London 1932.

Baumstark, Anton 1922, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

Bruns, Peter und Georg Gresser, Hg. 2005, *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204*, Paderborn.

Fathi-Chelhod, Jean 2001, „L'origine du nom Bar Ebroyo. Une vielle histoire d'homonymes", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 4,1.

Graf, Georg 1947, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 2: *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15.Jahrhunderts*, (Studi e Testi 133), Rom.

Hage, Wolfgang 1985, Art. „Gregor Barhebräus", in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14, Berlin / New York, 158-164.

Kaufhold, Hubert 1990, „Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts. Neue Quellen über Theodoros bar Wahbūn", *Oriens Christianus* 74, 115-151.

Lüders, Anneliese 1964, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen*, Berlin.

Michael Syrus, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Jean-Baptiste Chabot, Hg. und Übers., 4 Bde., Paris 1899-1924.

Spuler, Bertold 1952, *Iran in früh-islamischer Zeit: Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*, Wiesbaden.

Spuler, Bertold 1968, *Die Mongolen im Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanenzeit 1220-1350*, 3. verb. und erw. Aufl., Berlin.

Takahashi, Hidemi 2005, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, Piscataway (New Jersey).

de Vries, Wilhelm 1940, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, (Orientalia Christiana Analecta 125), Rom.

Weltecke, Dorothea 2003, *Die ‚Beschreibung der Zeiten' von Môr Michael dem Großen (1126-1199): Eine Studie zu ihrem historiographiegeschichtlichen Kontext*, Löwen.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The Relations of the Papacy with Mongol and Muslim Rulers in the Late Thirteenth Century*

Peter Herde

Whereas the thirteenth-century papacy's attitude towards Islam was generally hostile, the attitude towards the Mongols was rather ambivalent. After the end of the Mongol assault on central Europe, with all its atrocities, in the forties and fifties of the century, the mental position of the West with regard to the Mongols had slowly, but considerably, changed. This was partly due to the more balanced reports of the missionaries and the merchants travelling to the East, who henceforth served as important messengers in the negotiations between the Mongols and the West. The eschatological tribes of Gog and Magog, who were presaging the coming of Antichrist and the end of the world, had, from the sixties onwards, become potential allies of Christianity in its struggle with Islam, now represented by the Mamluk sultans of Egypt. This had particularly been the case since the Great Khan and other Mongol princes seemed to have established good relations with Christians of their retinue and were even considering conversion.[1]

Starting with the first rather hesitant attempts by Innocent IV in 1245 and the following years, the popes had continued their contacts with the Mongols despite the fact that the newcomers from East Asia had always been strangers to the West.[2]

---

* I dedicate this article to Jane Sayers in gratitude for decades of cooperation and friendship.

1 See especially Bezzola, Gian Andri 1974, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270): Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Bern / München, 66ff., 110ff., 198ff.; Sinor, Denis 1975, "The Mongols and Western Europe", in: *A History of the Crusades*, Kenneth M. Setton, gen. ed., vol. III: *The Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Harry W. Hazard, ed., Madison (Wisc.), 513-544; Richard, Jean 1969, "The Mongols and the Franks", *Journal of Asian History* 3, 45-57; repr. in: Richard, Jean 1976, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, (Variorum Collected Studies Series 49), London, XXVII; Fried, Johannes 1986, „Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift* 243,2, 287-332; Schmieder, Felicitas 1994, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen, 73ff.; Euler, Heinrich 1972, „Die Begegnung Europas mit den Mongolen im Spiegel abendländischer Reiseberichte", *Saeculum* 23, 47-58; Paravicini Bagliani, Agostino 1996, *Il trono di Pietro: L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Rome, 240ff.

2 The basic edition of the correspondence is in Lupprian, Karl-Ernst 1981, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, (Studi e Testi 291), Città del Vaticano, 48ff., 141ff., nos. 20ff. Of older comprehensive works, see Soranzo, Giovanni 1930, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milano, 247ff.; Pelliot, Paul, ed. 1922-32, "Les Mongoles et la papauté. Documents nouveaux", *Revue de l'Orient chrétien* 3e sér. 3 (23), 3-30; 4 (24), 225-335; 8 (28), 3-84; Richard, Jean 1977, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe - XVe siècles)*, Paris.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

After the dissolution of the great Mongol empire, the popes concentrated their efforts on the Ilkhans of Persia.[3] Ever since Urban IV, under the impact of Baybars's conquests in Palestine and Syria, had begun a distinctive anti-Mamluk policy and established contacts with Hülägü,[4] his successors' relations with the Il-Khans Abaqa (1265-1282) and especially Arghun (1284-1291) were never discontinued.[5] Later on, when the last strongholds of the Crusaders were approaching their demise, Nicholas IV intensified his activities. From the middle of the century onwards, papal policy with regard to the Mongols was a combination of missionary efforts and plans for alliances directed against Islam. Since, according to canon law and theology, Christians could fight only in alliance with other Christians, the conversion of the Tatars had to precede such alliances. When Innocent IV, in March 1245, sent the Franciscan Lawrence of Portugal to Qara-Qorum, he carried with him a letter asking the Great Khan to convert to Christianity;[6] another Franciscan, Gian del Pian del Carpine, carried with him a further letter from Innocent IV of March 1245, addressed to the Great Khan and complaining about the cruelties the Mongols had committed in eastern Europe.[7] Göjük answered in a letter of November 1246 written in Arabic script, the initial clauses in Mongolic and the text and the final clauses in Persian,[8] ordering the pope and the Christian kings to come to his court for peace talks. As far as his conversion was concerned, the Great Khan responded that he did not understand why he should do so. The killing of so many Christians, especially Poles, Moravians and Hungarians, was, according to Göjük, the punishment for disobeying Djengiz Khan's orders and for killing Mongol envoys.

---

3 Still useful as a synthesis are: D'Ohsson, Constantin Mouradgea 1834-35, *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan*, vol. 3 et 4, La Haye / Amsterdam, 3, 103ff.; 4, 1ff.; Hammer-Purgstall 1842-43, *Geschichte der Ilchane das ist der Mongolen in Persien*, 2 Bde., Darmstadt, 1, 195ff.; 2, 1ff. Of modern works, see Spuler, Bertold 1968, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, 3. Aufl., Berlin; Boyle, John Andrew 1968, "Dynastic and Political History of the Il-Khāns", in: *The Cambridge History of Iran*, John Andrew Boyle, ed., vol. 5, Cambridge, 303-421; idem, 1973, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", *History Today* 23, 8, 554-563; and 1976 under the title "The Il-Khans of Persia and the Princes of Europe", *Central Asiatic Journal* 20, 25-40; the first version repr. in: idem, 1977, *The Mongol World Empire 1206-1370*, London, XIII; Saunders, J. J. 1971, *The History of the Mongol Conquests*, London, 126ff.

4 Richard, Jean 1949, "Le début des relations entre la papauté et les Mongols de Perse", *Journal Asiatique* 237, 291-297; repr. in: Richard, Jean 1977, *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age: études et documents*, (Variorum Collected Studies Series 69), London, XIV; Lupprian 1981, 67ff.

5 Howorth, Henry H. 1888, *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century* III, London, 218ff., 312ff.; Spuler 1968, 228ff.; Lupprian 1981, 70ff.

6 Lupprian 1981, no. 20, 141ff.; 1245 March 5.

7 Ibid., no. 21, 146ff.; 1245 March 13.

8 Pelliot 1922-32 (see n. 2), 23, 17ff. (original with French translation); Lupprian 1981, no. 32, 182ff. (Latin translation).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The contacts that Nicholas IV established with the Mongols were traditionally dominated by missionary efforts.[9] In 1287, Arghun, after an unsuccessful first attempt in 1285, sent a new delegation to "the Kings of the Ionians and Phrygians", i.e. the Romans, headed by the Nestorian monk Barçauma (Rabban Sauma), a follower of the *katholicos* of the Nestorian Church, Mar Jhabalaha III (1281-1317).[10] A report of this embassy is extant in the biography of Mar Jhabalaha and Barçauma, written in Syriac.[11] The envoys first travelled to Byzantium, where they held talks with the Emperor Andronicus II,[12] then went by ship via Sicily to Naples, where they arrived in March or April 1287 However, King Charles II of Anjou was in Aragonese captivity until October 1288 and the regents of the Kingdom of Sicily, Cardinal Gerard of Parma and Robert II of Artois, were occupied with internal problems and with military actions against the Aragonese on the island of Sicily and against Byzantium in the Balkans and were unable to stop the decline of Angevin rule in the remnants of the Kingdom of Jerusalem.[13] Thus Barçauma, who

---

9 Ryan, James Daniel 1981, "Nicholas IV and the Evolution of Eastern Missionary Effort", *Archivum Historiae Pontificiae* 19, 79-95.

10 Pelliot, Paul 1973, *Recherches sur les chrétiens de l'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, Paris, 239ff.; Spuler 1968, 216ff.

11 The Syriac text was edited by Paul Bedjan (Bedjan, Paul, éd. 1895, *Histoire de Mar-Jabalaha, des trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques néstoriens*, Paris / Leipzig). A French translation (with the best commentary) can be read in: Chabot, J. B. 1893-1894a, "Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma traduite du syriaque", *Revue de l'Orient latin* 1, 567-610; 2, 73-142, 235-304, esp. 80ff.; German translation: Altheim, Franz 1961, *Geschichte der Hunnen*, Bd. 3, Berlin, 3, 190ff.; complete English translation: Wallis Budge, Sir E. A., trans. 1928, *The Monks of Kublai Khan, Emperor of China*, London, 63ff., 165ff; partial English translation with a good introduction in Montgomery, James A. 1927, *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch and of his Vicar Bar Sauma, Mongol Ambassador to the Frankish Courts at the End of the Thirteenth Century*, New York, 51ff. There is a new German translation by Toepel, Alexander, Hg. 2008, *Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*, 2008, 46ff. On the journey, see Chabot, J. B. 1894b, "Notes sur les relations du roi Argoun avec l'Occident", *Revue de l'Orient latin* 2, 566-629; Soranzo 1930, 260ff.; Petech, Luciano 1962, "Les marchands italiens dans l'Empire mongol", *Journal Asiatique* 250, 549-574, esp. 561f.; Richard 1977, 105, 108f.; Franchi, Antonino 1990, *Nicolaus papa IV 1288-1292 (Girolamo d'Ascoli)*, Ascoli Piceno, 222ff.; Cardini, Franco 1991, "Niccolò IV e la Crociata", in: *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente ed Occidente*, (Atti del convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV, Ascoli Piceno 14-17 dicembre 1989), Enrico Menestò, ed., Spoleto, 135-155.

12 The following details are given in the report (see n. 11). Soranzo 1930, 261f., (see n. 2) corrects Chabot, who dated the sojourn of the envoys at Naples to June 1287; instead he proposes March or the beginning of April 1287. See Setton, Kenneth M. 1976, *The Papacy and the Levant* (1204-1571), vol. 1, Philadelphia, 146ff.

13 Herde, Peter 2005, „Die Legation des Kardinalbischofs Gerhard von Sabina während des Krieges der Sizilischen Vesper und die Synode von Melfi (28. März 1284)", in: Herde, Peter, *Studien zur Papst- und Reichsgeschichte, zur Geschichte des Mittelmeerraumes und zum kanonischen Recht im Mittelalter*, (Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze 2,2), Stuttgart, 469-525; Kiesewetter, Andreas 1998, „Die Regentschaft des Kardinallegaten Gerhard von Parma und Roberts II. von Artois im Königreich Neapel 1285 bis 1289", in: *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte, Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen*

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seems to have suggested an alliance with Arghun to Robert of Artois,[14] must have left Naples with the conviction that an Angevin intervention in the Holy Land was impossible.[15]

The next disappointment followed when Barçauma arrived in Rome, since Pope Honorius IV had died shortly before, on 3 April, 1287. The cardinals gave him and his companions a friendly welcome and were interested in information about the ecclesiastical and secular conditions in their native country. Barçauma, in the name of Arghun, demanded their support in the campaign in which the Ilkhan planned to conquer Syria and Jerusalem, but the cardinals were more interested in his creed, especially his attitude to the question of the procession of the Holy Spirit, the most controversial point in the dogmatical controversies between the Latin and the Greek Churches. Barçauma and his delegation must soon have realized that any further negotiations would be futile before a new pope had been elected. They visited the sacred places of the Holy City – the report contains good descriptions of the basilicas of Saint Peter, Saint Paul and the other important churches of Rome – and then continued their journey to France, with an intermediate stop at Genoa, the home of Thomas Anfossi, one of the envoys, where they were respectfully received. In Paris they met King Philip the Fair, to whom they presented a letter[16] and gifts from Arghun and Mar Jhabalaha. The French king emphasized that, since the Mongols, who were not Christians, were to fight the Muslims to recover Jerusalem, the Christians were the more obliged to lead an army to the Holy Land, but he did not make any concrete promises.[17] Thus the delegation, after visiting the churches of Paris, the royal tombs of Saint Denis and the locations of "30,000 scholars", i.e. the university, left Paris empty-handed to meet King Edward of England in Gascony, probably at Bordeaux, to whom they also presented letters from the Ilkhan and the Nestorian *katholicos*.[18] Edward also gave them a friendly welcome, boasted of his vow to go on crusade and pointed out that he was very pleased that Arghun planned to fight the Mamluks and occupy Jerusalem. "We, the king of these cities, have taken the sign of the cross upon our body, and have no other thought than this affair. My heart swells when I learn

dargebracht, Karl Borchardt und Emil Bünz, Teil 1, Stuttgart, 477-522; Kiesewetter, Andreas 1999, *Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou (1278-1295). Das Königreich Neapel, die Grafschaft Provence und der Mittelmeerraum zu Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Husum, 166ff.

14 Kiesewetter 1998, 513.

15 See Holt, Peter Malcolm 1989, "Mamluk-Frankish Diplomatic Relations in the Reign of Qalāwūn (678-89/1279-90)", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2, 278-289.

16 Only the letter of the preceding delegation of 1285 has been preserved in a Latin translation; Chabot 1894b, 570f.; Lupprian 1981, no. 49, 244ff.

17 See Favier, Jean 1978, *Philippe le Bel*, Paris, 8; Poirel, Dominique 1991, *Philippe le Bel*, Paris, 67. On Philip's attitude towards a crusade, see Schein, Sylvia 1985, "Philip IV and the Crusade: A Reconsideration", in: *Crusade and Settlement*, P. W. Edbury, ed., Cardiff, 121-126.

18 See Prestwich, Michael 1988, *Edward I*, London, 330.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

that what I am thinking is also being thought by King Arghun."[19] But he did not indicate when he would start the crusade that he had so often postponed; instead he gave "a big carouse" in honour of his guests. On its way back to Rome the embassy stopped again at Genoa and spent the winter there, then continued its journey with Cardinal John Boccamazza, who had returned from an unsuccessful legation in Germany.[20] In Rome, Nicholas IV had been elected pope on 25 February, 1288, shortly before their arrival. Apparently the then Cardinal Jerome of Ascoli, a Franciscan and an expert on Oriental matters, had been a knowledgeable interlocutor during their first sojourn the year before, so Barçauma must have been very pleased that he had ascended the papal throne, and he praised him in terms that could have been regarded as a recognition of papal supremacy.[21] He presented Arghun's and Mar Jhabalaha's letters[22] and offerings. At Lent the Nestorians celebrated Mass as they had already done before Philip the Fair and Edward I. The report states: "The language is different but the rite is the same", thus simplifying the differences, and it offers a detailed description of the Latin liturgy and of the papal ceremonial of the Holy Week from Palm Sunday to Holy Thursday and from Good Friday to Easter with the great festivities at Santa Maria Maggiore. On Holy Thursday Barçauma stood with Nicholas IV on the loggia of the Lateran. Cardinal Benedict Caetani, later Pope Boniface VIII, certainly participated in the talks with the Nestorians and so must have become acquainted with the situation in the Levant and in Persia. It is noteworthy that of all the dogmatic controversies only the difference between the Latin and Greek Churches concerning the procession of the Holy Spirit seems to have been discussed. The fierce Christological disputes of the fifth to the seventh centuries, concerning Mary's characterization as *Christotokos* or *theotokos*, and the Nestorian conception of Christ's two natures, two hypostases and one person, seem to have been forgotten. They obviously played no role in the negotiations.

On 2 April, 1288, the pope issued several letters addressed to Arghun and to women of his court,[23] which the envoys carried with them when they started their return journey shortly afterwards. These letters again emphasized the missionary aspects: the Ilkhan was asked to receive baptism.[24] Abaqa's widow, Nuqdan

---

19 McLean, Norman 1899, "An Eastern Embassy to Europe in the Years 1287-8", *The English Historical Review* 14, 54, 299-318; Chabot 1894a, 110.

20 Herde, Peter 1994, "I papi tra Gregorio X e Celestino V, il papato e gli Angiò", in: *Storia della Chiesa XI: La crisi del Trecento e il papato avignonese*, Diego Quaglioni, ed., Milan, 23-91, at 64f.

21 See Richard, Jean 1957, "La mission en Europe de Rabban Cauma et l'union des églises", in: *Convegno di scienze morali, storiche e filologiche: Oriente ed Occidente nel Medio Evo* (Accademia Nazionale dei Lincei, Atti dei convegni 12), Rome, 162-167.

22 See n. 16.

23 *Les registres de Nicolas IV*, Ernest Langlois, ed., Paris 1886-1905, nos. 571ff.; Lupprian 1981, nos. 50-53, 247ff.

24 *Les registres de Nicolas IV*, no. 571; Lupprian 1981, no. 50, 247ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Khatun, and Arghun's wife Olgatai, who supposedly had already adopted Christianity, were encouraged to propagate the Christian faith.[25] Arghun himself was asked by the the pope to convert and receive baptism immediately in order to set an example to others, and not to wait until he had conquered Jerusalem to be baptized there, as he had promised.[26] But Nicholas did not pledge himself to send any military support, and thus the embassy, which left Rome, probably accompanied by envoys of Philip the Fair,[27] about the middle of April 1288 and arrived in Persia some months later, returned with little more than vague promises, although the Ilkhan seems to have considered the answers of the pope and of the French and English kings to be equal to an alliance.

He therefore did not give up his hope of receiving aid from the West. In April 1289 a new delegation led by the Genoese Buscarello de Ghisolfi left Arghun's court for Europe.[28] They arrived at Rieti in the summer of the same year, where Nicholas had taken residence, and handed over a letter from Arghun addressed to the pope, which unfortunately has not been preserved. Probably shortly before the arrival of this new embassy the pope had sent envoys of his own, Franciscans headed by John of Montecorvino, to the Great Khan Qubilai, to the Ilkhan Arghun, to Qaidu, the Mongol ruler of central Asia, to King Het'um II of Little Armenia and to the Christian patriarchs of the region.[29] They carried with them a number of papal letters,[30] the contents of which were still dominated by missionary efforts encouraging Qubilai in his assumed intention to convert to the Roman Church[31] and asking Qaidu and Arghun to receive baptism.[32] Arghun in his letter

---

25 *Les registres de Nicolas IV*, no. 575f.; Lupprian 1981, no. 51f., 251f. See Ryan, James Daniel 1998, "Christian Wives of Mongol Khans: Tartar Queens and Missionary Expectations in Asia", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* (Third Series) 8,3, 411-421.

26 *Les registres de Nicolas IV*, no. 577; Lupprian 1981, no. 53, 253f.

27 See Haenisch, Erich 1948, „Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Arġun und Öljeitü an den König Philipp den Schönen von Frankreich (1289 u. 1305)", *Oriens* 2,2, 216-235, at 220; Schmieder 1994, 331.

28 Chabot 1894b, 592ff.; Soranzo 1930, 272ff.; Petech 1962, 562f.; Spuler 1968, 229f.; Boyle 1976, 560; Lupprian 1981, 80; Schmieder 1994, 95.

29 Wyngaert, Anastase van den 1924, *Jean de Mont Corvin O.F.M., premier évêque de Khanbaliq (Pe-king) 1247-1328*, Lille, 17ff.; Moule, A. C. 1914, "Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 533-599, at 536ff.; Soranzo 1930, 273ff.; Troll, Christian W. 1966-67, „Die Chinamission im Mittelalter", *Franziskanische Studien* 48, 109-150.; 49, 22-79; Franchi 1990, 235ff.; Reichert, Folker E. 1992, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen, 76ff. and passim. That John of Montecorvino had arrived from Persia with Buscarello (see Lupprian 1981, 80, 286, with some hesitation) seems to me unlikely due to chronological considerations; see Nicholas IV's letter of July 15, 1289, *Les registres de Nicolas IV*, no. 2240; Lupprian 1981, no. 56, 261ff.

30 *Les registres de Nicolas IV*, nos. 2218ff., 2240; Lupprian 1981, nos. 54-56, 255ff.

31 *Les registres de Nicolas IV*, no. 2241; Lupprian 1981, no. 54, 255ff. On Qubilai's attitude towards Christianity, see Rossabi, Morris 1988, *Khubilai Khan: His Life and Times*, Berkeley / Los Angeles / London, 147ff. and passim; Reichert 1992, 76 and passim.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

to Nicholas IV promised to lead an army to the Holy Land, to liberate Jerusalem and to be baptized there, if the West would start a new crusade.[33] Buscarello left Rieti about the end of September or the beginning of October 1289 with a papal letter of recommendation addressed to King Edward I. As Barçauma had done before, the Genoese first visited King Philip the Fair, to whom he presented a letter from Arghun written in the Mongol tongue and in Uighur script, in late 1289.[34] The Ilkhan had interpreted the statement that Philip had made in his meeting with Barçauma as a promise to lead a French army together with the Mongol forces in an attack against the Mamluks. According to an accompanying note by Buscarello, Arghun planned to make a donation to the French king of 20,000-30,000 knights, or to sell them at a reasonable price.[35] He now proposed to proceed to Damascus in early 1291. If Philip intended to carry out his promise and send an army to the Holy Land at this time, the Christians and the Mongols would attack the Mamluks and Arghun would hand over Jerusalem to the French king. The Ilkhan urged the king to observe the deadline. But even if the King of France had seriously intended to send an army to the Levant, it would have taken many months of preparations to assemble such an army and many more months for the knights to arrive in Palestine. All this could not be achieved in a year, as the Ilkhan suggested. It is therefore evident that all these proposals were mere rhetoric. It is very unlikely that Philip was seriously considering going on crusade. And the same is true of Edward I of England, the most expert among the kings of Europe on crusades due to his campaign of 1271-1272.[36] He had returned to England from Gascony in 1289, but was fully occupied in the following years with his efforts to bring Scotland under his control.[37] Buscarello and his companions arrived in London on 5 January, 1290, and stayed at the royal court for 13 days. Edward gave them a friendly welcome and paid for their expenses. Buscarello handed over another letter from Arghun to the king, which is also no longer extant but which was probably similar in

---

32 *Les registres de Nicolas IV*, no. 2240, 2242; Luprian 1981, no. 55f., 258ff.; Chabot 1894b, 595ff.

33 According to the pope in his letter of recommendation to Edward I of 30 September, 1289, Chabot 1894b, 614. The contents of Arghun's lost letter to Nicholas IV were probably principally the same as those of his letter to Philip the Fair (see following note). On the promise to receive baptism in Buscarello's note, see Chabot 1894b, 612.

34 The best translation and analysis with a detailed commentary and bibliography is in Mostaert, Antoine and Cleaves, Francis Woodman 1962, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Argun et Öljeitü à Philippe le Bel*, Cambridge, 18ff. See also Chabot 1894b, 601ff.; Soranzo 1930, 280f.

35 Chabot 1894b, 610f. The note contains further proposals by Arghun concerning the campaign.

36 Runciman, Steven 1954, *A History of the Crusades*, vol. III: The Kingdom of Acre and the Later Crusades, Cambridge, 335ff.; Prestwich 1988, 66ff.

37 Stones, E. L. G. and Simpson, Grant G. 1978, *Edward I and the Throne of Scotland, 1290-1296: An Edition of the Record Sources for the Great Cause*, 2 vols., Oxford, esp. 1, 1ff.; Barrow, G. W. S. 1976, *Robert Bruce and the Community of the Realm of Scotland*, 2nd ed., Edinburgh, 42ff.; Prestwich 1988, 330ff., 356ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

content to the letter sent to the King of France. He gave Edward an additional note similar to the one he had handed over to Philip in Paris.[38] Edward responded in a letter to the Ilkhan.[39] He started by praising the friendly attitude towards the Christians shown by Arghun's father Abaqa, who had been married to a natural daughter of Emperor Michael VIII Palaeologus;[40] he also applauded the Ilkhan's alleged desire to become a Christian and his plans to start a campaign against the Sultan of Babylon, i.e. the Mamluk Sultan of Cairo,[41] in support of the Holy Land and of the Christian faith. He expressed his gratitude in advance for the help Arghun had offered to give to his knights and promised to leave with an army for the Levant as soon as the pope had granted him permission. Again, these were little more than vague promises, and Buscarello probably returned to Rome, where he seems to have joined the Ilkhan's new embassy.

For Arghun had not given up his hopes. Already in May 1290 he sent a fourth delegation to the West with another letter dated May 1290 and issued at Urmiya (Rezaiyeh) in Azarbaijan, written in Mongolic and in Uighur script, of which only a fragmentary version is extant.[42] In this letter the Ilkhan responds to the requests of the pope as expressed in his letters of 2 April, 1288, and 15 July, 1289, that he should accept Christianity and receive baptism. He does not comment on the allusions of the papal envoys that his father Abaqa and his grandmother Doquz Khatun had been Christians,[43] apparently in order not to disappoint the pope by pointing out that this was true only of his grandmother, but he emphasizes that the successors of Djengiz Khan are free to decide whether or not to become Christians. He also relativizes the claim of the Christian religion to be solely in the possession of truth by stating that if one prayed to Eternal Heaven this was as good as converting to the Christian faith, thus indicating that he does not want to get baptized. The embassy was headed by the nobleman Zagan who, together with his relative Kourji (Gorgi), was baptized in Rome by the Cardinal-Bishop of Ostia, Latino Malabranca; Zagan accepted the Christian name Andrew, Kourji the name

38 Chabot 1894b, 614f.

39 Ibid., 615f. The letter lacks a date.

40 His Byzantine wife does not seem to have had great influence on his behaviour, and his relations with Christians were probably less cordial than those of his father Hülägü; see Spuler 1968, 214f.

41 Babylon is al-Fustat (Old Cairo).

42 Mostaert, Antoine and Cleaves, Francis Woodman 1952, "Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15, 3/4, 419-506; Luppprian 1981, no. 57, 265f. The extant part of this letter does not mention the names of the envoys, which we know only from Nicholas IV's letter to Edward I of 2 December, 1290 (Chabot 1894b, 617). Among these we find again Buscarello, who, as we mentioned before, had still been in London in January 1290. It is very unlikely that he had been back at the Ilkhan's court in Persia in May 1290, when the new Mongol embassy left. It is therefore probable that he had returned to Rome from London and joined the embassy there.

43 Abaqa had never become a Christian, but Hülägü's main wife Doquz Khatun had been a pious Nestorian Christian; see Spuler 1968, 208f., 214f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dominicus. Buscarello, as we mentioned above, joined the delegation together with another companion called Moracius.[44] The group had probably also received orders to proceed to Paris and London and to hand over additional letters from Arghun to the French and English kings. Two letters of recommendation issued by Nicholas IV, addressed to Edward I and dated 2 and 31 December, 1290, are extant in which the pope asks the king to give the envoys an honourable reception, listen to what they have to say in the name of the Ilkhan and fulfil their proposals, if they serve the will of God and the Christian faith and are consistent with the honour of the king.[45] Since the delegation proposed a common campaign in Syria and the Holy Land, the wording of the papal letter seems to have indicated that Nicholas supported Arghun's plans. Bad news arriving from Palestine seems to have caused the pope to soften his missionary efforts towards the Mongols and to tolerate common military actions against the Mamluks even if the Ilkhan had not adopted Christianity. On 26 March Qalawun had occupied Tripoli.[46] Henry II, King of Cyprus and Jerusalem, had sent Jean de Grailly to Europe.[47] He was welcomed by Nicholas IV, who preached a new crusade in Italy. Starting in March 1290 numerous Crusaders left Venice for Acre by ship, without, however, bringing much help to the remnants of the Crusader states. Instead, by attacking and massacring Muslim merchants and peasants at Acre[48] they helped increase the tensions between Christians and Muslims, and Qalawun decided to resort to arms.[49] The War of the Sicilian Vespers still paralyzed Italy and the western Mediterranean. In order to strengthen their position in the eastern Mediterranean and to break their isolation in this war, the Aragonese rulers, King James of the island of Sicily and Alfonso of Aragon, concluded a treaty with Qalawun on 25 April, 1290, thus

---

44 *Les registres de Nicolas IV*, no. 7578; Chabot 1894b, 617 (2 December, 1290); *Les registres de Nicolas IV*, no. 7583; Chabot 1894b, 618, for Sabadin Archaon, who possibly left Rome later than Zagan (Andreas), Kourji (Dominicus), Buscarello and Moracius. See also Soranzo 1930, 284f.; Richard 1977, 105f.

45 See especially the second letter of 31 December, 1290, issued for Sabadin Archaon.

46 Runciman 1954, 407; Northrup, Linda S. 1998, *From Slave to Sultan: The Career of al-Manṣūr Qalāwūn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)*, (Freiburger Islamstudien 18), Stuttgart, 151ff.

47 Hill, Sir George 1972 [1948], *A History of Cyprus II: The Frankish Period 1192-1432*, repr., Cambridge, 184; Edbury, Peter W. 1991, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191-1374*, Cambridge, 98f.

48 *Gestes des Chiprois, Recueil de chroniques françaises écrites en Orient au 13e et 14e siècles (Philippe de Navarre et Gérard de Montréal)*, Gaston Raynaud, ed., (Publications de la Société de l'Orient latin, série historique V), Geneva 1887, 238f.; new edition: *Cronaca del Templare di Tiro (1234-1314). La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare*, Laura Minervini, ed., Naples 2000, 200ff.; Hill 1972, 184; Runciman 1954, 410f.

49 The most detailed account of these events is still to be found in Röhricht, Reinhold 1898, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*, Innsbruck, 1000ff.; Grousset, René 1936, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, vol. 3: La monarchie musulmane et l'anarchie franque, Paris, 743ff.; Runciman 1954, 408ff.; Bratianu, G. I. 1945, "Autour du projet de croisade de Nicolas IV. La guerre ou le commerce avec l'infidèle", *Revue historique du sud-est européen* 22, 250-255. For the Arabic sources, see Northrup 1998, 156ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

counteracting the policy of the pope and the King of England. Besides protecting their commercial interests and the free access of Aragonese and Sicilians to Jerusalem and denouncing all military actions against the Muslims planned by the pope, the kings of England and France, the basileus or the Mongols, the articles of the treaty even provided for Alfonso's support for the Mamluks in the case of their being attacked by a "Frankish" prince. On 29 January, 1293, James renewed this treaty with al-Ashraf.[50] Genoa, in order to maintain its leading role in the slave trade between the Black Sea and the Mamluks, also played an ambivalent role and concluded a treaty with Qalawun in May 1290.[51] Nothing is known about the fate of Arghun's embassy, whether it had left Rome and again met Philip the Fair and Edward I, or the possible reactions of the kings.[52] If they had departed from Rome, they must have been in France or England when the catastrophe began in Palestine. On 4 November, 1290, Qalawun started a new campaign at Cairo, but he died suddenly five days later.[53] His son and successor al-Ashraf postponed the campaign until the following spring and proceeded to Acre, beginning the siege of the Crusaders' capital and last stronghold in April 1291. On 18 May the sultan started his final attack, and by the night of the same day the city was in his hands. The next day the Mamluks occupied Tyre without meeting any resistance. In the following weeks Sidon, Beirut, Haifa, Tortosa and Atlit fell. Thus the Crusaders' rule in the Holy Land ended after a little less than 200 years.[54]

When these events became known at the Papal Curia, they considerably influenced Nicholas IV's attitude towards the Mongols. He no longer hesitated to accept Arghun's offer of a military alliance. At the end of August 1291, while resid-

---

50 The Arabic text of the treaty of 1290 was published in Amari, Michele 1857, *Biblioteca arabo-sicula ossia raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia*, Leipzig, 339ff.; an Italian translation in idem, 1880, *Biblioteca arabo-sicula, versione italiana*, vol. 1, Turin / Rome, 552ff. See Herde 1994, 75, 84; Amari, Michele, 1969 *La guerra del Vespro Siciliano*, Francesco Giunta, ed., 2 vols., Palermo, 1, 465f.; 2/1, 316ff. no. XXXIII, 383ff. no. LXXII.; Schein, Sylvia 1991, *Fideles crucis: The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, Oxford, 72f.; Northrup 1998, 155f.; Holt, Peter Malcolm 1992, "The Mamluk Sultanate and Aragon: The Treaties of 689/1290 and 692/1293", *Tarih* 2, 105-118.

51 Holt, P. M. 1980, "Qalawun's Treaty with Genoa in 1290", *Der Islam* 57, 101-108; Northrup 1998, 155f. For the economic background, see Ashtor, Eliyahu 1983, *The Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton (N.J.), 10ff.

52 Chabot 1894b, 618f., suggests that the embassy might not have left because the news of al-Ashraf's occupation of Acre had arrived in Rome; however, he erroneously dates the fall of the city to 4 March (instead of 18 May), 1291; and, although bad news travels fast, it certainly took several weeks to reach Italy. It is unlikely that Arghun's ambassadors waited four months in Rome or elsewhere in Italy before deciding whether to continue the journey. Lupprian 1981, 81, believes that the delegation travelled to England.

53 Northrup 1998, 158.

54 Röhricht 1898, 1014ff.; Runciman 1954, 411ff.; Northrup 1998, 156ff.; Little, Donald P. 1986, "The Fall of 'Akka in 690/1291: The Muslim Version", in: *Studies in Islamic History and Civilization in Honor of Professor David Ayalon*, Moshe Sharon, ed., Jerusalem / Leiden, 159-181.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ing at Orvieto, he sent two Franciscans, William of Chieri, papal penitentiary, and Matthew of Chieti, to the Ilkhan with a number of letters issued between 13 and 23 August, 1291.[55] It is possible that the papal embassy was joined by Arghun's envoys, who had either returned from England or had stayed in Italy.[56] In one of the letters that the Franciscans carried with them, addressed to two unnamed Mongol princesses,[57] the missionary efforts are still evident: the pope expresses his joy about the great zeal with which they are working for the Christian faith and asks them to support his plans to persuade two of Arghun's sons – one was his successor Ghazan – to receive baptism. Two of the papal letters were directly addressed to the Ilkhan's sons, another one to the high official and commander Taghachar.[58] Nicholas reminded Arghun's sons that their father's attitude towards the Christians was friendly and that their brother Öljeitü had already become a Christian and accepted the name Nicholas in reverence for the pope; his godfather was an Italian adventurer in Mongol service, Isol of Pisa, who later played a role under Boniface VIII. He, too, received a separate letter as did other Western and Oriental courtiers of the Ilkhan.[59] In another letter addressed to Öljeitü/Nicholas, the pope expresses his joy at his conversion and asks him to encourage others, by his behaviour, to do the same, but also recommends that he not cause any scandal by changing his diet or style of clothing, and that he observe the same customs as he did before becoming a Christian. The pope included the text of the Creed that his predecessor had sent to Michael VIII Palaeologus. Here again the procession of the Holy Spirit seems to have been the essential dogmatic question of interest to Nicholas. In conclusion he asked Öljeitü/Nicholas to support his envoys William of Chieri and Matthew of Chieti.[60] Two separate papal letters were addressed to Arghun. The first one[61] is again dominated by the pope's missionary efforts. Nicholas IV expresses his gratitude for the Ilkhan's letter brought to him by Za-

55 *Les registres de Nicolas IV*, nos. 6806ff.; Chabot 1894b, 621ff.; Luprian 1981, nos. 58ff., 267ff. See Soranzo 1930, 290ff. Some of these letters are simple recommendations addressed to spiritual and secular authorities from Byzantium to Persia.

56 Luprian 1981, 82. Buscarello was in Genoa in August 1291: Desimoni, Cornelio 1877-1884, "I conti dell'ambasciata al Chan di Persia nel MCCXCII", *Atti della Società Ligure di Storia Patria* 13 (1877), 539-698, at 555; (1884), 598-669; Petech 1962, 563.

57 *Les registres de Nicolas IV*, no. 6815; Luprian 1981, nos. 58f., 267f. They were probably Uruk Khatun (or Armani) and Tudai Khatun: see Chabot 1894b, 623, n.1; Richard 1977, 104.

58 *Les registres de Nicolas IV*, nos. 6817ff.; Luprian 1981, nos. 63f., 277ff. Saron, the other son of Arghun (or the son of a Mongol prince?), is only mentioned in this papal letter. See Chabot 1894b, 628. On Taghachar, see Spuler 1968, 351, 354, 384 and passim.

59 *Les registres de Nicolas IV*, nos. 6820ff. See Chabot 1894b, 628f.; Richard, Jean 1970, "Isol le Pisan: Un aventurier franc gouverneur d'une province mongole?", *Central Asiatic Journal* 14, 186-194; repr. in: Richard, Jean 1976, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, (Variorum Collected Studies Series 49), London XXX; Richard 1977, 104.

60 *Les registres de Nicolas IV*, no. 6833; Luprian 1981, no. 61, 272f.

61 *Les registres de Nicolas IV*, no. 6722; Luprian 1981, no. 60, 269f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gan,[62] adds that he has issued a letter of recommendation to Edward I for the Mongol envoy and again asks Arghun, ignoring his refusal, to follow his son's example and receive baptism. The second papal letter is dated 23 August, 1291, and is addressed to the Ilkhan[63] and, in similar versions, to the Byzantine Emperor Andronicus II, to King Het'um II of Little Armenia, to John II, Emperor of Trebizond[64] and to Oriental rulers.[65] Undoubtedly, the pope planned to establish a common front against the Mamluks from western and southern Europe and from Byzantium to Persia. In the second letter, he dramatically describes the catastrophic situation that has developed in the Holy Land after the fall of Tyre and Acre and his efforts to organize a crusade, asserting that the King of England is about to leave with a strong army – news that would certainly have surprised Arghun had he still been alive to read it.[66] The pope again asks the Ilkhan to receive baptism and to start the reconquest of the Holy Land with the support of the people he has subjugated.

We do not know any details about the journey of William of Chieri and Matthew of Chieti. They probably travelled to Persia via Byzantium and Trebizond. When they arrived, Arghun was no longer alive; he had died on 10 March, 1291 (9 March, 1291, according to Spuler: see n. 67), months before the fall of Acre and the departure of the papal embassy.[67] Thus, all the papal plans to recover Jerusalem and the Holy Land came to nothing. The West was still weakened by the War of the Sicilian Vespers, and Arghun was too much engaged in repelling the attacks of the Golden Horde in 1288 and 1290 and threatened by the rebellion of Nauruz, the military governor of Khurasan, which lasted from 1289 to 1294.[68]

On 23 July, 1291, Arghun's brother Geikhatu was elected his successor at a quriltai near Akhlat. He was, however, overthrown by Arghun's cousin Baidu and strangled with a bowstring in March 1292.[69] Under the influence of Abaqa's wife Despoina, the natural daughter of Michael VIII Paleaologus, Baidu had shown a

---

62 See n. 42; Chabot 1894b, 623; Lupprian 1981, 269, n. 1, points out that Zagan possibly handed over several letters from Arghun to the pope.

63 *Les registres de Nicolas IV*, no. 6814; Lupprian 1981, no. 62, 274ff. See Ryan 1981, 90ff.; Franchi 1990, 228ff.

64 John II (1280-1297), see Fallmerayer, Jac. Ph. 1827, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, München, 152ff.; Miller, William 1968 [1926], *Trebizond: The Last Greek Empire*, repr., Amsterdam, 30f.; Janssens, Emile 1969, *Trébizonde en Colchide*, Brussels, 91. In 1292 Geoffrey of Langley was in Trebizond travelling with a message from Edward I to the Ilkhan; see Desimoni 1877-1884, 598ff.; Miller 1968, 31; Prestwich 1988, 313. He must have started his journey later than the papal embassy.

65 See the letters *a pari* mentioned in the papal registers: *Les registres de Nicolas IV*, nos. 6820-6823.

66 Prestwich 1988, 330ff., believes that Edward was determined to go on crusade, especially since he sent Geoffrey of Langley to the Ilkhan in 1292.

67 Spuler 1968, 85; Boyle 1968, 372.

68 Spuler 1968, 85; Boyle 1968, 370ff.

69 Howorth 1888, 357ff.; Spuler 1968, 86ff.; Boyle 1968, 372ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pro-Christian attitude. But he, too, was killed by order of Arghun's son Ghazan in a garden outside Tabriz on 4 October, 1295. Ghazan thus became the new Ilkhan.[70] His father, as we have seen, had not become a Christian, but had favoured Buddhism. His predecessor, Tegüder, had already adopted Islam and accepted the Arab name Ahmad, obviously with the intention of establishing closer relations with the Mamluks at Cairo, however without success. Further, Berke, the ruler of the Golden Horde, had become a Muslim.[71] On 19 June, 1295, influenced by the former rebel Nauruz, Ghazan, who had so far also favoured Buddhism, professed the *kalima*, the Muslim Creed.[72] When he was enthroned as khan on 3 November, 1295, he assumed the name Mahmud and the title of sultan.[73] From that moment on, Persia became part of the Islamic world. The example of his brother, who had adopted Christianity, and the pope's requests to get baptized had been in vain. However, already under Tegüder/Ahmad, and now again under Ghazan, it was evident that the Mongols still had, as far as the maintenance of their traditions was concerned, strong reservations with regard to Islam. Ghazan, following the Mongol custom of a son marrying his father's widows other than his own mother, married one of Arghun's wives, a union explicitly condemned by the Qur'an (Sura 4, verse 22). Ghazan's and other Mongol leaders' motives in adopting Islam were probably mainly political: to underline their separation from the Great Khan and their integration into their religious environment.

Thus all papal plans for an anti-Islamic alliance of the Roman Church and the rulers of the West with the Mongols had turned out to be futile. But it soon became evident that Ghazan separated politics from religion. The four years between Arghun's death in 1291 and the beginning of Ghazan's reign in 1295, during which all Mongol activities against the Mamluks had to be suspended, were also lost years in the history of the papacy. After the death of Nicholas IV (4 April, 1292) there followed a two-year vacancy in the Holy See and the short pontificate of Celestine V (August to December 1294),[74] when most of the international activities of the Papal Curia were interrupted. Ghazan's rule began less than a year after the election of the new pope Boniface VIII (24 December, 1294). It was almost coterminous with Boniface's pontificate; the Ilkhan died on 11 May, 1304,[75] only seven months after the death of the Caetani pope (12 October, 1303). Both of them had full information about the preceding embassies and negotiations. Benedict Caetani had observed them at close range and participated in some of them;

70 Howorth 1888, 393ff.; Spuler 1968, 91ff.; Boyle 1968, 379ff.

71 Spuler 1968, 78f.; Spuler, Bertold 1965, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223-1502*, 2. Aufl., Wiesbaden 40; Boyle 1968, 364ff.

72 Spuler 1968, 90; for the religious situation, see 182ff.; Boyle, 1968, 378.

73 Ibid., 380f.

74 See Herde, Peter 1981, *Cölestin V. (1294) (Peter vom Morrone): Der Engelpapst*, Stuttgart; rev. Italian ed.: Herde, Peter 2004, *Celestino V (Pietro del Morrone). 1294: Il papa angelico*, L'Aquila.

75 Boyle 1968, 396.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ghazan, as we have seen, had received a personal letter from Nicholas IV.[76] But Boniface was occupied with other problems: the struggles with the Colonna and with Philip the Fair.[77] Dante therefore accused him, in the words of Guido da Montefeltro, of waging war against rival Christians "near the Lateran" instead of going on crusade against the Islamic foe and his merchant supporters:

Lo principe d'i novi Farisei,
avendo guerra presso a Laterano
e non con Saracin né con Giudei,
ché ciascun suo nimico era cristiano,
e nessun era stato a vincer Acri
ne mercatante in terra di Soldano...[78]

The Caetani pope was realistic enough to see that all negotiations with the Ilkhan had been futile and that there was little chance of re-conquering the Holy Land.[79] Since Ghazan had meanwhile adopted Islam, an alliance with him was impossible and would have further encouraged the pope's enemies to suspect him of heresy, although there was obviously much confusion about the Ilkhan's conversion in Europe.[80] Ghazan's reluctance to start military actions against the Mamluks in the first three years of his reign was caused by "a chaotic confusion of internal and external fights that were in many cases not connected with each other and were devoid of a coherent political line".[81] The revival of military actions by Ghazan against the Mamluks was a reaction to their attack on Little Armenia in 1298 and the defection of Sülemish, Ghazan's commander-in-chief in Rum, events which the Ilkhan brought to an end in April 1299.[82] It was evident that his adoption of Islam, which he emphasized by the construction of mosques, participation in prayers, organization of Qu'ran lectures and other pious acts[83] had produced little effect at Cairo; some Muslim voices suspected that he was an opportunist.[84] When he informed al-Malik al-Nāṣir of his conversion, the sultan was unimpressed and continued his military preparations. Early in the summer of 1299 al-Malik al-Nāṣir invaded Upper Mesopotamia, captured Mardin and attacked Ras

76 See n. 58.
77 Boase, T. S. R. 1933, *Boniface VIII*, London, 157ff.; Paravicini Bagliani, Agostino 2003, *Bonifacio VIII*, Turin, 119ff.
78 Alighieri, Dante, *La Commedia*, vol. 2: Inferno, Giorgio Petrocchi, ed., (Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana), Verona 1975, Inf. XXVII 85-90, 463.
79 See especially Ligato, Giuseppe 2006, "Bonifacio VIII, la Terra Santa e la Crociata", in: *Bonifacio VIII.: Ideologia e azione politica*, (Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte, Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004), Rome, 241-291.
80 See Ibid., 255ff.
81 Spuler 1968, 97; see 93ff.; Boyle 1968, 379ff.
82 Spuler 1968, 97; Boyle 1968, 386.
83 Spuler 1968, 187.
84 Ligato 2006, 254f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

al-ʿAyn.[85] The sultan had thus entered Mongol territory, and war was therefore inevitable. The deep hostility between the Ilkhan and the Mamluk sultan was in no way mitigated by their common religion. Ghazan took vows in the holy sites of Mesopotamia to pursue his campaign against the Egyptians.[86] In November 1299 he assembled an army partly consisting of Georgian troops at Diyarbakr after obtaining a *fatwa* justifying the campaign as a war of retaliation, and proceeded by way of Mosul to Aleppo, where he arrived on 12 December. In alliance with King Het'um II of Little Armenia, he totally defeated the Mamluks at Majmaʿ al-Murūj (Wādā al-Ḥaznadār) near Hims on 23 December. The city surrendered, as did Damascus on 30 December. Ghazan received the homage of the population and reinstated the former Egyptian governor Qipchaq, who had changed sides, as military commander of Damascus. There followed some reconnaissance trips further south – Het'um is said to have proceeded as far as the suburbs of Cairo – but the main campaign ended at Damascus. The conquest of Cairo was out of the question, but Het'um apparently spent some time in Jerusalem visiting the Holy Places. The Ilkhan left Damascus on 3 February, 1300; his commanders Qutlugh Shah and Mulai followed in April and May. Qipchaq changed sides again, and by the end of May Sultan al-Nāṣir had re-occupied Damascus and the whole of Syria.[87] But Ghazan did not give up. In the autumn of 1300 he started a new campaign, crossing the Euphrates at the end of December and arriving at Aleppo on 3 January, 1301, which, as in 1293, he did not take. He stopped his advance a little further south due to torrential rains and reports of rebellion in Persia; meeting no Mamluk resistence, he withdrew in February, crossing the Euphrates again in an easterly direction. The conquest of the Holy Land had not been his intention.[88]

Nevertheless, the news of these events was received with rejoicing in Europe, and Ghazan's successes were greatly exaggerated. It gave rise to new hopes and rumours. One story was that the Ilkhan had been persuaded by an Armenian

---

85 Spuler 1968, 98f.; Boyle 1968, 387; Amitai-Preiss, Reuben 1999, "Mongol Imperial Ideology and the Ilkhanid War against the Mamluks", in: *The Mongol Empire and its Legacy*, Reuben Amitai-Preiss and David O. Morgan, eds., Leiden, 57-72.

86 See Rashid al-Din, the main Mongol source for these events: Rashīd al-Dīn, Faḍl Allah, *Jāmiʿ al-tawārīkh*, A. A. Alizade, ed., Baku 1957, 246-571 (with a Russian translation, 140ff.). I am grateful to Professor Irfan Shahid of Georgetown University and Dumbarton Oaks for his help with the Persian text.

87 The most detailed treatments of these events are Röhricht, Reinhold 1881, "Études sur les derniers temps du royaume de Jérusalem", *Archives de l'Orient latin* 1, 617-652, esp. 642ff.; and Schein, Sylvia 1979, "Gesta Dei per Mongolos 1300. The Genesis of a Non-Event", *The English Historical Review* 94, 805-819, at 810ff.; see also Spuler 1968, 98f.; Boyle 1968, 387ff.; Amitai, Reuven 2002, "Whither the Ilkhanid Army? Ghazan's First Campaign into Syria (1299-1300)", in: *Warfare in Inner Asian History (500-1800)*, Nicola Di Cosmo, ed., Leiden / Boston / Cologne, 221-264; Amitai-Preiss, Reuben 2004, "The Mongol Occupation of Damascus in 1300: A Study of Mamluk Loyalties", in: *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Michael Winter and Amalia Levanoni, eds., Leiden, 21-41; Ligato 2006, 248ff.

88 Röhricht (see preceding note); Boase 1933, 222ff.; Schmieder 1994, 105ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bride to receive baptism, had conquered Jerusalem, visited the Holy Sepulchre with great reverence and was going to attack Cairo and destroy the power of the Mamluks; other rumours had it that he had been baptized after the miraculous healing of a son.[89] After a long time Mongol envoys appeared again at the courts of Charles II of Anjou in Naples[90] and of Philip the Fair in Paris, where in 1303 they were offering the king an alliance with the Ilkhan and allegedly the adoption of the Christian faith by Ghazan despite his conversion to Islam in 1295.[91] Boniface VIII began to pay lip service to the organization of a new crusade shortly after his election, promising to take part personally in a campaign to the Holy Land;[92] he also planned a reorganization of the Hospitallers and the Templars who, after the loss of the Crusader states, were expected to play a decisive role in a reconquest.[93] The pope also did his best to reconcile the western and southern European powers,[94] a necessary condition for starting a new crusade. But his own struggle with the Colonna and with Philip the Fair made any serious preparations for a new crusade impossible.[95] Although Mongol envoys kept arriving in the West, most notably a delegation led by the Florentine Guiscardo Bustari, who was in Rome in 1300 during the Jubilee, and another headed by Isol of Pisa, who contacted the pope at the same time,[96] and although it was suggested that an attack be started via Armenia, after the loss of Syria and Palestine,[97] neither Boniface VIII nor Philip the Fair nor Edward I seriously began preparations for military action. Boniface, who in 1301 still regarded Ghazan as "pagan",[98] apparently not knowing that the Ilkhan had become a Muslim years before, considered him a

89 Giovanni Villani, *Cronica l. VIII c. 35*, Francesco Gherardi Dragomanni, ed., Florence 1845; repr., Frankfurt 1969, 36f.; Ligato 2006, 254ff.

90 Minieri Riccio, Camillo 1883, *Saggio di codice diplomatico formato sulle antiche scritture dell'Archivio di Stato di Napoli*, Supplemento II, Naples, 23.

91 According to the "Chroniques de Saint-Denis, depuis 1285 jusqu'en 1328", *Recueil des historiens des Gaules et de la France* 20, Paris 1840, 654-724, at 673; "Continuatio chronici Guillelmi de Nangiaco", *ibid.*, 583-646, at 588. It is highly doubtful whether an offer of conversion was made.

92 *Les registres de Boniface VIII*, Georges Digard, Maurice Faucon and Antoine Thomas, eds., 4 vols., Paris 1884-1939, nos. 868, 870 (1295 May 28).

93 See Schein, *Fideles crucis*, 153ff.

94 Boase, 203ff.; Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, 119ff.

95 Schein 1991, 147ff., and, in great detail, Ligato 2006, 241ff. See also the negative evaluation of Boniface's crusading plans by Setton 1976, 163.

96 Petech 1962, 566; Richard 1970, 187, 193; Ligato 2006, 266f. After the conquest of Damascus, Ghazan sent envoys to the King of Cyprus and others asking for support; see the letters in Finke, Heinrich, Hg. 1922, *Acta Aragonensia: Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. (1291 - 1327)*, Bd. 3, Berlin, 89ff. James II of Aragon congratulated Ghazan on his victories on 13 May, 1300, and offered his support; ibid., 91ff. See Schein 1991, 162f.; Ligato 2006, 279.

97 Ibid., 261ff.

98 *Les registres de Boniface VIII*, nos. 868, 870 (1295 May 28).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"divine instrument"[99] and, influenced by Ramon Llull,[100] developed a programme of converting the Tatars.[101] But the results were meagre. Despite intensive communications and some minor campaigns against the Mamluks,[102] Ghazan's efforts to obtain the support of the Christian West in his struggle with the Mamluks produced no results. Neither the pope nor the French and English kings were willing or able to intervene, and Charles II of Anjou, despite his claims to the title of "King of Jerusalem", was entirely occupied by his struggle with the Aragonese and not very much interested in Near Eastern affairs; from 1287 to 1302 there had been almost no contacts between the King of Sicily and the Ilkhans.[103] When in 1302/03 the veteran Buscarello once more visited the pope and the King of England as Ghazan's envoy, both again avoided any clear commitment concerning a new crusade.[104] When Boniface VIII and Ghazan died shortly afterwards, almost a decade of planning and negotiation had ended without any action.

Summing up the results of our investigation, we must point out that all efforts by the papacy to establish close alliances of the Christian powers with the Ilkhanid Mongols to fight Islam were destined to be futile from the very beginning, since they were based on false suppositions. The canon law and theology of the Latin Church allowed only alliances between Christians so that the Mongols would have had to adopt Christianity before common military campaigns could begin. Therefore, missionary efforts had priority in all negotiations between the popes and the Ilkhans. And although some members of the ruling Mongol families, especially women, did receive baptism, Arghun and Ghazan rejected the idea of accepting the Christian faith, the latter finally adopting Islam in 1295. Although the West apparently lacked detailed information about this act of far-reaching historical importance – Boniface VIII, as we have seen, still believed in 1301 that Ghazan was "pagan" – and although even after 1295 Ghazan through his envoys seems to have nourished hopes that he might adopt Christianity, joint military action between Crusaders and Muslim Mongols against Muslim Mamluks was henceforth impossible. In any case, Mongols who intended to become Christians were to adopt the Nestorian Creed, and the Nestorians, under Mongol

---

99 *Les registres de Boniface VIII*, no. 4383 (1301 August 9); Ligato 2006, 257ff.

100 Kedar, Benjamin Z. 1984, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton, 189ff., esp. 195.

101 Richard, Jean 1983, "Le discours missionaire: l'exposition de la foi chrétienne dans les lettres des papes aux Mongols", in: *Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Paris, 257-270, at 263f.; Ligato 2006, 257f.

102 Ibid., 284f.

103 Kiesewetter 1999, 369f.; idem, 2003, "Bonifacio VIII e gli Angioini", in: *Bonifacio VIII*, (Atti del XXXIX Convegno Storico Internazionale, Todi, 13-16 ottobre 2002), Spoleto, 171-214, esp. 200ff.; Ligato 2006, 281.

104 Soranzo 1930, 333ff.; Petech 1962, 564; Balard, Michel 2001, "Sur les traces de Buscarello de'Ghisolfi", in: *Dei gesta per Francos: Crusade Studies in Honour of Jean Richard*, Michel Balard, Benjamin Z. Kedar and Jonathan Riley Smith, eds., Aldershot, 71-78, at 73; Ligato 2006, 286.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rule, enjoyed many years of relative freedom and peace.[105] Apparently the dogmatic differences between the Latin Church and the Nestorians were not adequately dealt with in the negotiations between the popes and the Ilkhans. The only opportunity of discussing the dogmatic controversies was the presence of the Mongol embassy in Rome in 1287/88, headed by the theologian Barçauma. As we have seen, he was questioned by the cardinals and by Nicholas IV about the procession of the Holy Spirit. Concerning this point, the Nestorians' teaching was identical with that of the Greeks, i.e. that the Holy Spirit proceeded from God the Father alone, and not from the Father and the Son (*filioque*), as the Latins taught.[106] Since this had always been the most important point at issue in all negotiations about a union of the Latin and the Greek Churches, it is understandable that Barçauma tried to avoid any detailed discussion of the matter.[107] The differences in Christology do not seem to have been touched on at all. The Nestorians had preserved the tradition of the Antiochian School of Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia and Nestorius and had not accepted the Chalcedonian dogma to which the Greek and Latin Churches adhered, although the differences were more terminological than substantial.[108] According to the Syriac report, the pope and the cardinals, as well as the French and English kings, attended Barçauma's Mass, and even received Holy Communion from his hands, which indicates that the Nestorian liturgy was tolerated by the Latins.

The Ilkhans' main failure to recruit the rulers of the West for common campaigns against the Mamluks was caused by their involvement in various internal and external struggles. The War of the Sicilian Vespers prevented Charles II of Sicily and the Aragonese kings from getting engaged in the Levant; Alfonso and James II of Aragon even cooperated with the Muslim foe. Philip the Fair was fully occupied with his struggle against England, Flanders, the Empire and Boniface VIII, while Edward I of England was kept engaged by the Scots. Thus, the frequent embassies travelling between Persia and Europe and the various negotiations ultimately remained no more than a brief episode in the history of the eastern Mediterranean in the late thirteenth century.

---

105 See Tisserant, Eugène 1931, art. "L'Église nestorienne. Relations avec Rome", in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11, Paris, cols. 221ff.; Kawerau, Peter 1983, *Ostkirchengeschichte I: Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen am Indischen Ozean*, Löwen, 51f.; Hage, Wolfgang 1978, „Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche", in: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, Knut Schäferdiek, Hg., (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1), München, 360-393, at 371ff.; Wetzel, Klaus 1995, *Kirchengeschichte Asiens*, Wuppertal / Zürich, 138. On the union of the Roman Church and the Nestorians in the 16th and 17th centuries, see De Vries, Wilhelm 1963, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg / München, 74ff.

106 Heller, Friedrich 1971, Die Ostkirchen, München / Basel, 309.

107 See the Syriac report quoted above, n. 11; also n. 21; Franchi 1990, 222f.

108 Heller 1971, 309f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bibliography

Alighieri, Dante, *La Commedia*, vol. 2: Inferno, Giorgio Petrocchi, ed., (Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana), Verona 1975.

Altheim, Franz 1961, *Geschichte der Hunnen*, Bd. 3, Berlin.

Amari, Michele 1857, *Biblioteca arabo-sicula ossia raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia*, Leipzig.

Amari, Michele 1880, *Biblioteca arabo-sicula, versione italiana*, vol. 1, Turin / Rom.

Amari, Michele, *La guerra del Vespro Siciliano*, Francesco Giunta, ed., 2 vols., Palermo 1969.

Amitai-Preiss, Reuben 1999, "Mongol Imperial Ideology and the Ilkhanid War against the Mamluks", in: *The Mongol Empire and its Legacy*, Reuben Amitai-Preiss and David O. Morgan, eds., 57-72.

Amitai, Reuven 2002, "Whither the Ilkhanid Army? Ghazan's First Campaign into Syria (1299-1300)", in: *Warfare in Inner Asian History (500-1800)*, Nicola Di Cosmo, ed., Leiden / Boston / Köln, 221-264.

Amitai-Preiss, Reuben 2004, "The Mongol Occupation of Damascus in 1300: A Study of Mamluk Loyalties", in: *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Michael Winter and Amalia Levanoni, eds., Leiden, 21-41.

Ashtor, Eliyahu 1983, *The Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton (N.J.).

Balard, Michel 2001, "Sur les traces de Buscarello de'Ghisolfi", in: *Dei gesta per Francos: Crusade Studies in Honour of Jean Richard*, Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley Smith, eds., Aldershot, 71-78.

Barrow, G. W. S. 1976, *Robert Bruce and the Community of the Realm of Scotland*, 2nd ed., Edinburgh.

Bedjan, Paul, éd. 1895, *Histoire de Mar-Jabalaha, des trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques néstoriens*, Paris / Leipzig.

Bezzola, Gian Andri 1974, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270): Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Bern / München.

Boase, T. S. R. 1933, *Boniface VIII*, London.

Boyle, John Andrew 1968, "Dynastic and political History of the Il-Khāns", in: *The Cambridge History of Iran*, John Andrew Boyle, ed., vol. 5, Cambridge, 303-421.

Boyle, John Andrew 1973, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", *History Today* 23,8, 554-563; repr. in Boyle, John Andrew 1977, *The Mongol World Empire 1206-1370*, London, XIII.

Boyle, John Andrew 1976, "The Il-Khans of Persia and the Princes of Europe", *Central Asiatic Journal* 20, 25-40.

Bratianu, G. I. 1945, "Autour du projet de croisade de Nicolas IV. La guerre ou le commerce avec l'infidèle", *Revue historique du sud-est européen* 22, 250-255.

Cardini, Franco 1991, "Niccolò IV e la Crociata", in: *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente ed Occidente* (Atti del convegno internazionale di studi in occasione del

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

VII centenario del pontificato di Niccolò IV, Ascoli Piceno 14-17 dicembre 1989), Enrico Menestò, ed., Spoleto, 135-155.

Chabot, J. B. 1893-1894a, "Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma traduite du syriaque", *Revue de l'Orient latin* 1, 567-610; 2, 73-142, 235-304.

Chabot, J. B. 1894b, "Notes sur les relations du roi Argoun avec l'Occident", *Revue de l'Orient latin* 2, 566-629.

"Chroniques de Saint-Denis, depuis 1285 jusqu'en 1328", *Recueil des historiens des Gaules et de la France* 20, Paris 1840, 654-724.

"Continuatio chronici Guillelmi de Nangiaco", *Recueil des historiens des Gaules et de la France* 20, Paris 1840, 583-646.

Cronaca del Templare di Tiro (1234-1314). La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare, Laura Minervini, ed., Naples 2000.

Desimoni, Cornelio 1877-1884, "I conti dell'ambasciata al Chan di Persia nel MCCXCII", *Atti della Società Ligure di Storia Patria* 13 (1877), 539-698; (1884), 598-669.

Edbury, Peter W. 1991, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191-1374*, Cambridge.

Euler, Heinrich 1972, „Die Begegnung Europas mit den Mongolen im Spiegel abendländischer Reiseberichte", *Saeculum* 23, 47-58.

Fallmerayer, Jac. Ph. 1827, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, München.

Favier, Jean 1978, *Philippe le Bel*, Paris.

Finke, Heinrich, Hg. 1908-1922, *Acta Aragonensia: Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. (1291-1327)* 3 vols. Berlin.

Franchi, Antonino 1990, *Nicolaus papa IV 1288-1292 (Girolamo d'Ascoli)*, Ascoli Piceno.

Fried, Johannes 1986, „Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift* 243,2, 287-332.

Gestes des Chiprois, Recueil de chroniques françaises écrites en Orient au 13e et 14e siècles (Philippe de Navarre et Gérard de Montréal), Gaston Raynaud, ed., (Publications de la Société de l'Orient latin, série historique V), Geneva 1887.

Giovanni Villani, *Cronica I*, Francesco Gherardi Dragomanni, ed., Florence 1845; repr. Frankfurt 1969).

Grousset, René 1936, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, vol. 3: La monarchie musulmane et l'anarchie franque, Paris.

Haenisch, Erich 1948, „Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Arġun und Öljeitü an den König Philipp den Schönen von Frankreich (1289 u. 1305)", *Oriens* 2,2, 216-235.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hage, Wolfgang 1978, „Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche“, in: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, Knut Schäferdiek, Hg., (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1), München, 360-393.

Hammer-Purgstall 1842-43, *Geschichte der Ilchane das ist der Mongolen in Persien*, 2 Bde., Darmstadt.

Heller, Friedrich 1971, *Die Ostkirchen*, München / Basel.

Herde, Peter 1981, *Cölestin V. (1294) (Peter vom Morrone): Der Engelpapst*, Stuttgart; rev. Italian ed.: Herde, Peter 2004, *Celestino V (Pietro del Morrone). 1294: Il papa angelico*, L'Aquila.

Herde, Peter 1994, "I papi tra Gregorio X e Celestino V, il papato e gli Angiò", in: *Storia della Chiesa XI: La crisi del Trecento e il papato avignonese*, Diego Quaglioni, ed., Milan, 23-91.

Herde, Peter 2005, „Die Legation des Kardinalbischofs Gerhard von Sabina während des Krieges der Sizilischen Vesper und die Synode von Melfi (28. März 1284)“, in: Herde, Peter, *Studien zur Papst- und Reichsgeschichte, zur Geschichte des Mittelmeerraumes und zum kanonischen Recht im Mittelalter*, (Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze 2,2), Stuttgart, 469-525.

Hill, Sir George 1972 [1948], *A History of Cyprus II: The Frankish Period 1192-1432*, repr., Cambridge.

Holt, P. M. 1980, "Qalawun's Treaty with Genoa in 1290", *Der Islam* 57, 101-108.

Holt, P. M. 1989, "Mamluk-Frankish Diplomatic Relations in the Reign of Qalāwūn (678-89/1279-90)", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2, 278-289.

Holt, P. M. 1992, "The Mamluk Sultanate and Aragon: The Treaties of 689/1290 and 692/1293", *Tarih* 2, 105-118.

Howorth, Henry H. 1888, *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century* III, London.

Janssens, Emile 1969, *Trébizonde en Colchide*, Brussels.

Kawerau, Peter 1983, *Ostkirchengeschichte I: Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen am Indischen Ozean*, Löwen.

Kedar, Benjamin Z. 1984, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton.

Kiesewetter, Andreas 1998, „Die Regentschaft des Kardinallegaten Gerhard von Parma und Roberts II. von Artois im Königreich Neapel 1285 bis 1289“, in: *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte, Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht*, Karl Borchardt und Emil Bünz ed., Teil 1, Stuttgart, 477-522.

Kiesewetter, Andreas 1999, *Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou (1278-1295). Das Königreich Neapel, die Grafschaft Provence und der Mittelmeerraum zu Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Husum.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kiesewetter, Andreas 2003, "Bonifacio VIII e gli Angioini", in: *Bonifacio VIII*, (Atti del XXXIX Convegno Storico Internazionale, Todi, 13-16 ottobre 2002), Spoleto, 171-214.

Ligato, Giuseppe 2006, "Bonifacio VIII, la Terra Santa e la Crociata", in: *Bonifacio VIII.: Ideologia e azione politica*, (Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte, Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004), Rome, 241-291.

Little, Donald P. 1986, "The Fall of 'Akka in 690/1291: The Muslim Version", in: *Studies in Islamic History and Civilization in Honor of Professor David Ayalon*, Moshe Sharon, ed., Jerusalem / Leiden, 159-181.

Lupprian, Karl-Ernst 1981, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, (Studi e Testi 291), Città del Vaticano.

McLean, Norman 1899, "An Eastern Embassy to Europe in the Years 1287-8", *The English Historical Review* 14, 54, 299-318.

Miller, William 1968 [1926], *Trebizond: The Last Greek Empire*, repr., Amsterdam.

Minieri Riccio, Camillo 1883, *Saggio di codice diplomatico formato sulle antiche scritture dell'Archivio di Stato di Napoli*, Supplemento II, Naples.

Montgomery, James A. 1927, *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch and of his Vicar Bar Sauma, Mongol Ambassador to the Frankish Courts at the End of the Thirteenth Century*, New York.

Mostaert, Antoine and Francis Woodman Cleaves 1952, "Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15, 3/4, 419-506.

Mostaert, Antoine and Francis Woodman Cleaves 1962, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Argun et Öljeitü à Philippe le Bel*, Cambridge.

Moule, A. C. 1914, "Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 533-599.

Northrup, Linda S. 1998, *From Slave to Sultan: The Career of al-Manṣūr Qalāwūn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290)*, (Freiburger Islamstudien 18), Stuttgart.

D'Ohsson, Constantin Mouradgea 1834-35, *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan*, vol. 3 et 4, La Haye / Amsterdam.

Paravicini Bagliani, Agostino 1996, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Rome.

Paravicini Bagliani, Agostino 2003, *Bonifacio VIII*, Turin.

Pelliot, Paul, ed. 1922-32, "Les Mongoles et la papauté. Documents nouveaux", *Revue de l'Orient chrétien* 3e sér. 3 (23), 3-30; 4 (24), 225-335; 8 (28), 3-84.

Pelliot, Paul 1973, *Recherches sur les chrétiens de l'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, Paris.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Petech, Luciano 1962, "Les marchands italiens dans l'Empire mongol", *Journal Asiatique* 250, 549-574.

Poirel, Dominique 1991, *Philippe le Bel*, Paris.

Prestwich, Michael 1988, *Edward I*, London.

Rashīd al-Dīn, Faḍl Allah, *Jāmiʿ al-tawārīkh*, A. A. Alizade, ed., Baku 1957.

Les registres de Boniface VIII, Georges Digard, Maurice Faucon et Antoine Thomas, ed., 4 vols., Paris 1884-1939.

Les registres de Nicolas IV, Ernest Langlois, ed., Paris 1886-1905.

Reichert, Folker E. 1992, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen.

Richard, Jean 1949, "Le début des relations entre la papauté et les Mongols de Perse", *Journal Asiatique* 237, 291-297; repr. in: Richard, Jean 1977, *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age: études et documents*, (Variorum Collected Studies Series 69), London, XIV.

Richard, Jean 1957, "La mission en Europe de Rabban Cauma et l'union des églises", in: *Convegno di scienze morali, storiche e filologiche: Oriente ed Occidente nel Medio Evo* (Accademia Nazionale dei Lincei, Atti dei convegni 12), Rome, 162-167.

Richard, Jean 1969, "The Mongols and the Franks", *Journal of Asian History* 3, 45-57; repr. in: Richard, Jean 1976, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, (Variorum Collected Studies Series 49), London, XXVII.

Richard, Jean 1970, "Isol le Pisan: Un aventurier franc gouverneur d'une province mongole?", *Central Asiatic Journal* 14, 186-194, repr. in: Richard, Jean 1976, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, (Variorum Collected Studies Series 49), London XXX.

Richard, Jean 1977, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe - XVe siècles)*, Paris.

Richard, Jean 1983, "Le discours missionaire: l'exposition de la foi chrétienne dans les lettres des papes aux Mongols", in: *Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Paris, 257-270.

Röhricht, Reinhold 1881, "Études sur les derniers temps du royaume de Jérusalem", *Archives de l'Orient latin* 1, 617-652.

Röhricht, Reinhold 1898, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*, Innsbruck.

Rossabi, Morris 1988, *Khubilai Khan: His Life and Times*, Berkeley / Los Angeles / London.

Runciman, Steven 1954, *A History of the Crusades*, vol. III: The Kingdom of Acre and the Later Crusades, Cambridge.

Ryan, James Daniel 1981, "Nicholas IV and the Evolution of Eastern Missionary Effort", *Archivum Historiae Pontificiae* 19, 79-95.

Ryan, James Daniel 1998, "Christian Wives of Mongol Khans: Tartar Queens and Missionary Expectations in Asia", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* (Third Series) 8, 3, 411-421.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Saunders, J. J. 1971, *The History of the Mongol Conquests*, London.
Schein, Sylvia 1979, "Gesta Dei per Mongolos 1300. The Genesis of a Non-Event", *English Historical Review* 94, 805-819.
Schein, Sylvia 1985, "Philip IV and the Crusade: A Reconsideration", in: *Crusade and Settlement*, P. W. Edbury, ed., Cardiff, 121-126.
Schein, Sylvia 1991, *Fideles crucis: The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land 12741314*, Oxford.
Schmieder, Felicitas 1994, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen.
Setton, Kenneth M. 1976, *The Papacy and the Levant* (1204-1571), vol. 1, Philadelphia.
Sinor, Denis 1975, "The Mongols and Western Europe", in: *A History of the Crusades*, Kenneth M. Setton, gen. ed., vol. III: The Fourteenth and Fifteenth Centuries, Harry W. Hazard, ed., Madison (Wisc.), 513-544.
Soranzo, Giovanni 1930, *Il papato, l'Europa cristiana e il Tartari*, Milano.
Spuler, Bertold 1965, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223-1502*, 2. Aufl., Wiesbaden.
Spuler, Bertold 1968, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, 3. Aufl., Berlin.
Stones, E. L. G. and Grant G. Simpson 1978, *Edward I and the Throne of Scotland, 1290-1296: An Edition of the Record Sources for the Great Cause*, 2 vols., Oxford.
Tisserant, Eugène 1931, art. "L'Église nestorienne. Relations avec Rome", in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11, Paris, cols. 221ff.
Toepel, Alexander, Hg. 2008, *Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*, Darmstadt.
Troll, Christian W. 1966-67, „Die Chinamission im Mittelalter", *Franziskanische Studien* 48, 109-150; 49, 22-79.
De Vries, Wilhelm 1963, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg / München.
Wallis Budge, Sir E. A., trans. 1928, *The Monks of Kublai Khan, Emperor of China*, London.
Wetzel, Klaus 1995, *Kirchengeschichte Asiens*, Wuppertal / Zurich.
Wyngaert, Anastase van den 1924, *Jean de Mont Corvin O.F.M., premier évêque de Khanbaliq (Pe-king) 1247-1328*, Lille.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Europe and the Crusades: Ideologies and Insight

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hagarener, Sarazenen, Mauren, Türken, Moabiter – Wahrnehmung und Wertung der Araber und Muslime in päpstlichen Dokumenten bis zum 12. Jahrhundert

Georg Gresser

Spätestens seit den Ereignissen des 11. September 2001 verdient das gewählte Thema aus verschiedenen Gründen unsere Aufmerksamkeit. Seit diesem Ereignis hat sich die Forschung in großem Maße dem Fragenkomplex der Beziehungen zwischen Islam und Christentum zugewandt.[1] Dabei besteht das größte praktische Problem unserer Zeit darin, unvereinbare und größtenteils feindliche Denksysteme, Moral- und Glaubensvorstellungen nebeneinander zu stellen. Die westliche Welt ist in den vergangenen rund 300 Jahren in ihrer Überlegenheit auf diesen Gebieten kaum herausgefordert worden. Aber das westliche Europa durchlebte vor mehr als 1300 Jahren genau diese schmerzhafte Erfahrung. Und das ganze Mittelalter hindurch lebte es mit einer mehr oder weniger ständigen Bedrohung seiner Selbstzufriedenheit. Für die mittelalterliche Christenheit war die Existenz des Islams das folgenschwerste Problem. Als praktisches Problem erforderte es Taten und ein Abwägen zwischen den Möglichkeiten: Kreuzzug, Bekehrung, Koexistenz, Handelsbeziehungen. Als theologisches Problem verlangte es nach einer Klärung des Geheimnisses seiner Existenz: Welche Rolle in der Geschichte hatte die Vorsehung ihm zugedacht? Handelte es sich um ein Anzeichen für die letzten Tage oder lediglich um eine Stufe in der Entwicklung des Christentums? Um eine Häresie, ein Schisma oder eine neue Religion? Um Menschen- oder Teufelswerk? Es war schwer, unter diesen Möglichkeiten eine Entscheidung zu treffen. Aber ehe man sich entschied, musste man die Fakten kennen, und diese waren nicht leicht in Erfahrung zu bringen, denn vor allem die geographische und die sprachliche Barriere waren kaum zu überwinden.

Das Abendland verfügte über keinen Zugang zu den Absichten und Motiven des Islams. Und für das Verständnis gab es auch keine wirklichen Hilfen aus der Antike. Intellektuell war die Position des Islams am ehesten mit der Position des Judentums zu vergleichen. Sie hatten viele Grundsätze gemeinsam und äußerten in vielerlei Hinsicht dieselben Einwände gegen das Christentum. Aber den christ-

---

1 Vgl. zum Folgenden vor allem die Arbeiten von Rotter, Ekkehart 1979, *Die Darstellung der Araber in den lateinischen Quellen des früheren Mittelalters vom ausgehenden sechsten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.; ders. 1993, „Die Sarazenenseuche oder Wie ein Feindbild entsteht", in: *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, Gernot Rotter, Hg., Frankfurt a.M., 52-59; Southern, Richard W. 1981, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart et al.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Denkern stand zur Beantwortung des jüdischen Falles eine verwirrende Fülle von Material zur Verfügung, und die wirtschaftliche und soziale Unterlegenheit der Juden bestärkte die Ansicht, dass ihr Fall mit Herablassung behandelt werden könne. Nichts ist leichter, als die Argumente der gesellschaftlich Erfolglosen beiseite zu fegen, und wir können sehen, wie sich das in der traurigen Geschichte der jüdischen Kontroverse im Mittelalter bestätigte.

Dieser Behandlung widersetzte der Islam sich aber vehement. Er war ungeheuer erfolgreich. Der Islam hielt ebenso der Eroberung wie der Bekehrung stand, und er weigerte sich, schwach zu werden.

Araber: Sarazenen oder Hagarenen?

Das Bibelwort aus Genesis 16,12 ist „locus classicus" für die frühe Bewertung der Völker aus der ägyptischen Wüste: „Er wird ein Mensch sein, wie ein Wildesel. Seine Hand gegen alle, die Hände aller gegen ihn."[2] Rufen wir uns kurz die dazu gehörende Geschichte ins Gedächtnis zurück: Nachdem Sara ihrem Mann Abraham keine Kinder geboren hat, übergibt Sara ihre ägyptische Magd Hagar ihrem Mann, um durch sie zu einem Sohn zu kommen. Als Hagar schwanger wird, läuft sie ihrer Herrin davon. Doch ein Engel des Herrn bringt sie mit einer Prophezeihung zur Vernunft: „Geh zurück zu deiner Herrin und ertrage ihre harte Behandlung! […] Deine Nachkommen will ich so zahlreich machen, dass man sie nicht zählen kann. […] Du wirst einen Sohn gebären und ihn Ismael[3] nennen; denn der Herr hat auf dich gehört in deinem Leid."[4] Geraume Zeit später – die Bibel beziffert den Zeitraum mit 14 Jahren – gebar Sara dann doch noch einen Sohn namens Isaak.[5] Sara verlangte nun die Verstoßung des Ismaels und seiner Frau. Nach altorientalischem Recht konnte eine kinderlose Frau ihrem Mann die Sklavin überlassen. Die Kinder der Sklavin galten dann als legitime Kinder des Ehepaares. Sollte später die Frau wider Erwarten noch eigene Kinder bekommen, konnte der Vater die Kinder der Sklavin nach Übergabe von Geschenken fortschicken, er musste die Sklavin dann aber freilassen. Abraham zögert, willigt aber nach einer Weissagung durch Gott ein: „Sei wegen des Knaben und deiner Magd nicht verdrossen! Hör auf alles, was dir Sara sagt! Denn nach Isaak sollen deine Nachkommen benannt werden. Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem großen Volk machen, weil auch er dein Nachkomme ist."[6] Nach der Errettung der Mutter und des Kindes nach ihrer Verstoßung aus dem Hause des Abraham wird

---

2 Gen 16,12; Anmerkung der Einheitsübersetzung: „Der Vers deutet den unbändigen Freiheitsdrang der Wüstenstämme an. Die arabischen Beduinen betrachten sich noch heute als Nachkommen Ismaels."

3 Ismael, hebr. Jischmaʾel = Gott erhört dich; arab. Ismaʾīl.

4 Gen 16,9ff.

5 Gen 21,1-8.

6 Gen 21,12f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

abschließend berichtet: „Gott war mit dem Knaben. Er wuchs heran, ließ sich in der Wüste nieder und wurde ein Bogenschütze. Er ließ sich in der Wüste Paran[7] nieder und seine Mutter nahm ihm eine Frau aus Ägypten".[8]

Zwar nimmt in der christlichen Symbolik Isaak Christus vorweg, und seine Nachkommen die Kirche, und Ismael repräsentiert mit seiner Nachkommenschaft die Juden. Aber das ist nur die allegorische Bedeutung der Ereignisse. Buchstäblich aber glaubt man, die wirklichen Nachkommen Ismaels seien die Araber und in deren Folge die Sarazenen. Heute gehen moderne Bibelwissenschaftler davon aus, dass es in der Tat seit dem Ende des 8. Jahrhunderts vor Christus eine protobeduinische Stämmekonföderation der Ismaeliter gegeben hat. Diese verschiedenen Stämme siedelten in der Wüste Nefud.

Woher kommt nun aber die in der Spätantike bei den Kirchenvätern auftauchende Gleichsetzung dieser Völker mit den Sarazenen? Die wenigen der über ihr Leben bekannten Tatsachen rechtfertigen diese Gleichsetzung: Ismael steht außerhalb des Bundes – genau wie die Sarazenen. Ismael wird in die Wüste gejagt[9] – die Sarazenen kommen aus der Wüste. Ismael ist ein Bogenschütze[10] – die Sarazenen sind die besten Bogenschützen, vor allem zu Pferde und auf dem Kamel. Ismael ist ein wilder Mensch, wie ein Wildesel, dessen Hand sich gegen jedermann erhebt – kann man eine bessere Beschreibung der Sarazenen finden? Im Lichte dieser Gleichsetzung mit den Kindern Ismaels kann der Charakter der Sarazenen schon früh eine scharfe Dichotomie zwischen den Christen und jenen unberechenbaren Feinden kennzeichnen.

Die ersten Quellen, die eine solche Wertung vornehmen, sind schon Flavius Josephus und Eusebius von Caesarea. Aber für den Westen wichtiger ist die Interpretation beim Kirchenvater Hieronymus und ihm zunächst weitgehend folgend dann Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis.

Der bedeutendste Autor für die Bewertung in vorislamischer Zeit ist der Kirchenvater Isidor von Sevilla (gest. 635). Während er in seinem Genesis-Kommentar noch die traditionelle Gleichsetzung Ismaels und seiner Nachkommen mit den Juden aus älteren Vorlagen übernimmt, findet man in seinem Hauptwerk, den *Etymologien*, eine andere Deutung: *Ismael filius Abraham, a quo Ismaelitae, qui nunc corrupto nomine Sarraceni, quasi a Sara, et Agareni, ab Agar.*[11]

Er macht sich Gedanken über die Theorie, wonach der Name der Sarazenen etwa von Sara abgeleitet werden könne. Das ist natürlich falsch, denn diese stammen doch von Hagar, müssen folglich als Hagarener, oft im Mittellateinischen

---

7 Paran = Pharan, das heutige Firan, eine Oase auf dem Südsinai, ca. 40 km von der Küste entfernt.

8 Gen 21,20f.

9 Gen 21,9-21.

10 Gen 21,20.

11 Isidor von Sevilla, „Etymologia", in: *Patrologiae Latinae (PL)* 82, Jacques-Paul Migne, Hg., Paris 1844-1855, 1862-1864, Liber IX, Kap. II 6, Sp. 329.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ohne die Aspiration als Agarener bezeichnet werden. Woher die Bezeichnung Sarazenen aber nun kommt, dazu bietet Isidor als mögliche Lösungswege folgende Erklärungen an: entweder ist es ein simples Versehen der biblisch Unkundigen oder es hat etwas mit der Landesbezeichnung „Syrien" zu tun: *Saraceni dicti, vel quia ex Sara genitos se praedicent; vel, sicut gentiles aiunt, quod ex origine Syrorum sint, quasi Syrigenae*.[12] Dann wird er aber sehr konkret und kommt zu dem Ergebnis, dass sich die Sarazenen offenbar selbst zum Zwecke der Erhöhung ihrer Position als Nachfahren der Sara, also der Herrin, bezeichnet haben müssen, damit sie den Makel der Geburt als Nachfahren der Hagar, also der Magd, abstreifen könnten: *Ipsi sunt et Ismaelitae, ut liber Geneseos docet, quod sint ex Ismaele. Ipsi cedar a filio Ismaelis. Ipsi Agareni ab Agar, qui, ut diximus, perverso nomine Saraceni vocantur, quia ex Sara se genitos gloriantur*.[13] Wir erkennen also: Es liegt schon in der Bezeichnung selbst ein äußerst kritischer Ton, der mit einer negativen Bewertung einhergeht. Es kommt also nur auf den Standpunkt an: von einer korrekten Genealogie kann hier ohnehin nicht die Rede sein. Für polemische Zwecke kann man sich aber für den einen oder den anderen Ausdruck entscheiden. Auch die Problematik der Herleitung der Bezeichnung Agarener von Hagar muss dann nicht kollidieren mit der historischen Tradition, die immer nur die Bezeichnung Sarazenen kannte. „In der jeweiligen Entscheidung für den Terminus Agareni darf man daher das wohlüberlegte Bemühen erkennen, die sonst allein als Saraceni bekannten Araber mittels ihrer als nicht makellos empfundenen Abkunft negativ zu bestimmen und ihnen für die Zukunft generell […] eine den christlichen Völkern unterlegene Position zuweisen zu wollen."[14] Griechische Autoren haben in diesem Zusammenhang eine ganz andere Herleitung gefunden. Sie konstruieren hier ein Wortspiel: *tēs Sarras xenous, id est a Sarra vacuous*, womit sie den Worten Hagars folgen: *Sarra vacuam me dimisit*. Diese Erklärung ist den Lateinern freilich nicht zugänglich.[15]

Sarazenen: Heiden oder Götzendiener?

Der frühmittelalterliche Kirchenvater Beda hat in England gelebt und stirbt im Jahre 735. Seine Aussagen zu unserem Thema sind ohne Zweifel die wichtigsten für das Bild des Islams im gesamten Mittelalter.[16] Seine Autorität in Fragen der Bibelexegese und der Geschichte wird niemals in Zweifel gezogen; zudem erreichen seine Werke eine enorme Verbreitung und Rezeption. Beda lebt zu einer Zeit, als das Problem zum ersten Male auch in der Realität des europäischen Menschen einen bedeutenden Platz einnimmt. Noch bevor Beda stirbt, haben die Sa-

12 Ebd. Liber X, Kap. II 57, *PL* 82, Sp. 333.
13 Ebd.
14 Rotter 1979, 32.
15 Johannes Damascenus, „De Haeresibus", in: *Patrologia Graeca (PG)* 94, Jacques-Paul Migne, Hg., Athen 1989 [Faks. der 1. Aufl., Paris 1860], Sp. 675-779, hier Sp. 763.
16 Zum Folgenden vgl. Southern 1981, 18f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

razenen bereits die Grenze ihrer nach Westen gerichteten Expansion erreicht. Beda sieht in ihnen Ungläubige von großer Wildheit. Aber in seiner *Historia*, einer ausführlichen Kirchengeschichte, widmet er ihnen doch nur einen bescheidenen Platz: Er erwähnt lediglich, dass sie für ihre Verwüstungen die einzig denkbare und gebührende Strafe in der Schlacht von Poitiers erhalten hätten.

Wesentlich gesprächiger ist Beda aber in seinen Bibelkommentaren. Zunächst beschreibt er den Lebensraum: *Faran nunc oppidum trans Arabiam iunctum Sarracenis qui in solitudine uagi errant. […] In deserto autem Faran scriptura commemorat habitasse Ismahelem unde et Ismahelitae qui nunc Sarraceni*.[17]

Alle Quellen sind sich darüber einig, dass die Araber in der Wüste leben. Dabei sind sie ein Nomadenvolk, das rastlos in der Wüste umherzieht. Hinzu kommt, dass sie allen Völkern, die am Rande der Wüste leben, ständig zur Gefahr werden. Wir erinnern uns wieder an das Wort aus Genesis 16,12. Beda spricht sogar von einer Sarazenen-Wüste: in seiner Beschreibung der Sinai-Halbinsel im Genesis-Kommentar ist von *Sarracenorum heremum*[18] die Rede. Wüste und Sarazenen bilden gewissermaßen eine abhängige Einheit, die wieder Umkehrschlüsse erlaubt. Es ist nicht nötig, Sarazenen in der Wüste anzutreffen, um sie dort zu vermuten. In einigen Quellen ist bei Ortsbeschreibungen mit Wüstencharakter schnell einmal ein *inter Saracenos* eingeflochten, ohne dass der Autor genau wüsste, ob dort wirklich welche leben.

Doch wie sieht es mit dem religiösen Bekenntnis der Araber bzw. Sarazenen aus? In der Gleichsetzung mit den Ismaliten stehen sie freilich außerhalb des Bundes, aber welche Götter verehren sie denn nun?

Beda schlachtet auch hier zunächst einmal eine Bibelstelle aus, die einschlägig ist: „Als aber Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, da zog ich keinen Menschen zu Rate; ich ging auch nicht sogleich nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück.“[19] In Arabien leben also nur Heiden und offenbar lohnt sich eine längere Beschäftigung mit diesen nicht. Beda schließt hier in seinem Kommentar der Apostelgeschichte auch direkt an, wenn er feststellt, dass der Evangelist Lukas ganz bewusst Judäa, Galiläa und Samarien als Missionsgebiete des Paulus nennt und Arabien auslässt: *[…] primo abiisse in Arabiam, et iterum reversum esse Damascum […] Idcirco autem Lucas Arabiam pratermittere videtur, quod ibi minime praedicaverit*.[20] Beda geht noch einen Schritt weiter, wenn er konstatiert, dass die Araber nicht nur Heiden

17 Beda Venerabilis, *Opera exegetica*, Teil 2, D. Hurst, Hg., (Corpus Christianorum, Series Latina 119), Turnhout 1962, 278 (Nomina locorum).

18 Beda Venerabilis, *Opera exegetica*, Teil 1, C. W. Jones, Hg., (Corpus Christianorum, Series Latina 118A), Turnhout 1967, 232 (In Genesim IV, 20).

19 Gal 1,15-17.

20 Beda, „Super acta apostolorum“, Kap. 9, *PL* 92, Sp. 964.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern sogar Häretiker sind, die an die Sterblichkeit der Seele glauben: *Arabici, qui animam simul cum corpore mori putant*.[21] Bei der Betrachtung der päpstlichen Quellen werden wir noch sehen, dass man in Rom im 7. Jahrhundert noch von einer gänzlich anderen Situation in diesem Gebiet ausgeht.

Schon der griechische Kirchenvater Eusebius von Caesarea und ihm folgend Hieronymus berichten, dass die Araber im Nordosten der Sinai-Halbinsel einen Stein-Kult ausüben und die Venus verehren.[22] Der anonyme Pilger aus Piacenza berichtet im 6. Jahrhundert von einer angeblich von ihm selbst beobachteten Zeremonie, wo ein zunächst aus schneeweißem Marmor bestehendes Steinidol nach einer kultischen Handlung durch einen Priester (*sacerdos ipsorum*) bei Neumond sich vollkommen schwarz verfärbt habe.[23]

Besonders der Hinweis auf die Venusverehrung hat Beda und seine Leser dann zu einer folgenschweren Kombination geführt: denn die Venus ist – nach antiker und uns durch den „Naturwissenschaftler" Plinius vermittelten Lehre – die Lichtbringerin, oder nach dem lateinischen Original, eben Luzifer. Entweder durch ein bildungsmäßiges Defizit oder einen gezielt provozierten Irrtum wurden so die Sarazenen schließlich zu Teufelsanbetern.[24] Durch seine Bibelexegese gelangt Beda zu einer folgenschweren Erklärung, die sich noch lange in der exegetischen Literatur halten wird. In seiner Erläuterung der Apostelgeschichte kommentiert er die Rede des Stephanus vor dem Hohen Rat: „Und sie fertigten in jenen Tagen das Standbild eines Kalbes an, brachten dem Götzen Opfer dar und freuten sich über das Werk ihrer Hände. Da wandte sich Gott ab und überließ sie dem Sternenkult, wie es im Buch der Propheten heißt: Habt ihr mir etwa Schlachtopfer und Gaben dargebracht während der vierzig Jahre in der Wüste, ihr vom Haus Israel? Das Zelt des Moloch und den Stern des Gottes Romfa habt ihr herumgetragen, die Bilder, die ihr gemacht habt, um sie anzubeten."[25] Wer oder was ist nun Romfa? Beda erklärt: *Dimisistis (inquit) Deum verum et vivum, et sidus Remphan, id est, facturae vestrae, vobis pro Deo suscepistis. Significat autem Luciferum, cujus cultui Sarracenorum*

21 Beda, „Quastiones super Leviticum", Kap. 11, *PL* 93, Sp. 391.

22 Hieronymus, „Vita des heiligen Einsiedlers Hilarion", in: *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Ludwig Schade, Übers., (Bibliothek der Kirchenväter 15), Kempten / München 1914, Kap. 25, 53f.: „Es war gerade der Tag, an welchem eine alljährlich stattfindende Feier die ganze Stadt [Elusa] im Tempel der Venus zusammengeführt hatte. Die Bewohner verehrten sie als Morgenstern, dessen Kult die Sarazenen ergeben sind." (Pseudo-) Gordianus bringt in seiner „Vita und Passio des hl. Placidus", Kap. 61, den Hinweis, dass der Sarazenenfürst Abdallah den Kult des Lucifer auszubreiten suchte, um das Christentum auszurotten (in: *Acta Sanctorum* (AASS), Octobris III, Constantinus Suyskenus et al., Hg., Cambridge 2002 [Antwerpen 1770], 114-138).

23 Antonini Placentini, „Itinerarium", in: *Itineraria et alia geographica*, P. Geyer et al., Hg., (Corpus Christianorum, Series Latina 175), Turnhout 1965, 127-174, hier Kap. 38, 2ff., 148.

24 Beda, „Expositio super Acta Apostolorum", Kap. 9, *PL* 92, Sp. 964: *Rex Areta, qui interpretatur descensio, diabolus intelligitur*. – Aretas war der Name des Araberkönigs.

25 Apg 7,41ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gens ob honorem Veneris erat mancipata.[26] Damit ist allerdings noch nicht gesagt, dass Beda bei dem Begriff Luzifer an den Teufel nach christlichem Verständnis denkt. Was lesen wir bei Plinius: „Unterhalb der Sonne wandelt ein sehr großer Stern, namens Venus, mit abwechselndem Lauf und in den Beinamen mit Sonne und Mond wetteifernd. Erscheint sie früher (als die Sonne) und vor Tagesanbruch, so heißt sie Lucifer (Lichtbringer), weil sie wie eine zweite Sonne den Tag früher bringt; leuchtet sie aber nach Sonnenuntergang, so heißt sie Vesper (Abendstern), weil sie den Tag verlängert und an die Stelle des Mondes tritt."[27] Aber man darf nicht vergessen, dass Luzifer eben auch schon seit den frühen Kirchenvätern als Bezeichnung für den Teufel bekannt ist. Nach dem Propheten Jesaja gibt es im Spottlied über den König von Babel einen hier einzureihenden Vers: „Ach du bist vom Himmel gefallen, du strahlender Sohn der Morgenröte."[28] Ein Bibelkenner wie Beda kommt freilich sofort auf ein Wort beim Evangelisten Lukas: „Da sagte er [Jesus] zu ihnen: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen."[29] Die Kombination beider Verse ergibt dann die entsprechende Interpretation. Für Beda sind die Sarazenen auch ohne diese explizite Interpretation ohnehin Heiden, da sie als Verehrer von Romfa oder Venus eben sowieso Götzendiener sind. Und Götzendienst ist auch eine Form der Teufelsanbetung. Hier hat Beda eine Saat ausgesät, die später ihre Früchte tragen sollte: Bei den meisten Lesern in späterer Zeit überwiegt eindeutig die Nennung Luzifers im Sinne von „Teufel" und – gestützt auf das Zeugnis des großen Beda, und so außerhalb jeder Kritik – damit ein hervorragendes Argument, die Sarazenen auch in der jeweiligen Gegenwart als Teufelsanbeter abzuqualifizieren. Wenn nun die Muslime besonders den Freitag, also den *dies veneris* verehren, dann ist der Beweis für ihren Götzendienst schon erbracht. Es soll in diesem Zusammenhang auch nicht unerwähnt bleiben, dass in vorislamischer Zeit in Arabien durchaus einige Heiligtümer bereits verehrt worden sind, deren Ursprung auf den Propheten Abraham, Hagar und Ismael als deren monotheistische Stifter zurückgehen, weshalb sie Mohammed auch aus Pietät gegen diese drei beibehalten hat, freilich aus ihren heidnischen Zusammenhängen gelöst: darunter sind zudem die drei Bäume in Nachla östlich von Mekka, wo al-Uzza, also der Planet Venus, von den Quraisch verehrt werden.[30] Und der große

---

[26] Beda, „Expositio in Acta Apostolorum", Kap. 7, *PL* 92, Sp. 959. Diese Interpretation stammt sicher nicht von Hieronymus, wie man aus dessen Auslegung dieser Stelle leicht ersehen kann (Hieronymus, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis hebraicorum nominum. Commentarioli in psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, P. de Lagarde, G. Morin, und M. Adriaen, Hg., (Corpus Christianorum, Series Latina 72), Turnhout 1959, 148). Ob diese Auslegung von Beda selbst kommt, oder ob er sie bei einem anderen Autor bezogen hat, kann nicht nachgewiesen werden.

[27] Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde*, Nat. hist. II, 6; hier in der dt. Übersetzung nach Roderich König, München 1974, 35.

[28] Jes 14,12.

[29] Lk 10,18.

[30] Vgl. dazu jetzt auch Kassimova, Aigul 2006, *Die Bekehrung des Sarazenen: Untersuchungen zum Bild des Islam in den mittelenglischen Romanzen*, Diss., Bonn, 115 mit den Einzelnachwei-

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kirchenvater Johannes Damascenus, christlicher Bischof in arabischen Diensten, setzt den schwarzen Stein der Kaaba mit der Venus in Beziehung. Damit schließt sich der Kreis: Jede einzelne der drei Stationen, nämlich Stein-, Venus und Luziferverehrung, trägt den Sarazenen von christlicher Warte aus unweigerlich die Kritik der Ungläubigen, der Götzendiener, ein.

Muslime: „Feinde des Kreuzes" und Monotheisten?

Genau auf die bis hierher beschriebene Linie schwenkt von Anfang an auch das Papsttum ein. Es gibt keine von der Position der Kirchenväter abweichende Haltung oder Wertung der Araber bzw. Sarazenen in Rom.

Der früheste Beleg für den Namen *Sarraceni* in einem päpstlichen Schriftstück überhaupt scheint eine Bezeichnung bei Leo I. zu sein. Er nennt einen „Bischof der Sarazenen Johannes".[31] Ältere Literatur geht noch davon aus, dass Gregor I. in Arabien eine intakte kirchliche Struktur angenommen habe.[32] Viel hat sich verändert, als Martin I. (649-655) auf der cathedra Petri sitzt. Die großen kriegerischen Auseinandersetzungen des byzantinischen Reiches mit den Sarazenen sind in vollem Gange. Papst Martin I., der in entscheidender Weise in den Monotheleten-Streit eingreift und die berühmte Lateransynode von 649[33] abhält, wird 653 nach Byzanz verschleppt und stirbt an den Folgen seiner Misshandlungen am 16. September 655 auf der Krim. Im Zuge seiner Verteidigung erwähnt er in einem Brief an seinen Freund Theodor, einen Mönch im Spoudaios-Kloster zu Jerusalem, zweimal die Sarazenen: *De falsis autem accusationibus, quas noviter haeretici faciunt,*

---

sen. Nach Johannes Damascenus hat die Kaaba in Mekka ebenfalls etwas mit der Venus zu tun. Rotter 1979, 27: „Damit schließt sich in überzeugender Weise der Kreis, […] Jede einzelne der drei Stationen, nämlich Stein-, Venus- und Luziferverehrung, trägt den Sarazenen von christlicher Warte aus unweigerlich Kritik ein."

31 Leo I., „De Eutychiana haeresi et historia", *PL* 55, Sp. 1277: *Legitur enim in Euthymii Vita Stephanum Famniae et Joannem Sarracenorum episcopos, qui Chalcedonensi aderant synodo, fidei decreto edito, celerrime abscedentes, illud Euthymio detulisse, putantes iam absolutam synodum.*

32 Rotter 1979, 23f. Zumindest legt ein Brief des Papstes an einen *episcopum Arabiae* dies nahe: *Gregorii I papae Registrum epistolarum* VIII-XIV, Paul Ewald und Ludo M. Hartmann, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. 2), Hannover 1892-1899, 281 (XI, 20). Allerdings ist dieses Quellenzeugnis aufgrund der Überlieferungsumstände nicht sehr belastbar. Der Brief aus dem Codex Parisiensis 2278 stammt aus dem 9. Jahrhundert und hat Korrekturen einer Hand des 11. Jahrhunderts, die den Ortsnamen „Arabiae" zu „Ravennae" verändert haben. Vgl. auch Jaffé, Philipp, Hg. 1885-1888, *Regesta pontificum Romanorum*, 2. korr. Aufl. besorgt von S. Loewenfeld (JL), F. Kaltenbrunner (JK) und P. Ewald (JE), Leipzig, hier JK 1809. Der angesprochene Bischof Marinianus ist in Ravenna für diese Zeit nachweisbar.

33 Die Akten dieser Synode liegen im Druck vor. Darin finden sich auch zwei Stellen in denen auf die Sarazenen eingegangen wird, einmal in bewusster Unterscheidung von den Persern: Riedinger, Rudolf, Hg. 1984, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, (Acta Conciliorum Oecumenicorum 2,1), Berlin, 172f.: *[…] a tyrannica potestate et Persarum ferocitate nec non Saracenorum temeritate.*

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

abiicientes veritatem Christi Dei, qualem omnino poterunt hominibus veritatem loqui, qui Dei veritati resistunt? Tibi igitur reddo rationem, dilectissime frater, per eum qui iudicaturus est mundum istum per ignem, qui et reddet unicuique secundum opus suum. Ego aliquando ad Sarracenos nec litteras misi, nec quem dicunt tomum qualiter credere debeant, aut pecunias unquam transmisi, exceptis duntaxat quibusdam illuc venientibus servis Dei causa eleemosynae, quibus et modicum quid praebuimus minime ad Sarracenos transmissum.[34] Im Zusammenhang mit seinem Hochverratsprozess scheint es Martin notwendig, sich gegen den Vorwurf der Konspiration mit dem Feind im Osten verteidigen zu müssen. Problematisch mutet lediglich der Hinweis an, dass er den Sarazenen auch kein Buch (*tomus*) bezüglich ihrer Glaubensunterweisung gesandt habe. Immerhin geht der Papst auch davon aus, dass diese Menschen mindestens Heiden, wenn nicht vielleicht sogar Häretiker sind. Für unser Thema ist hier nur wichtig, dass Martin in anderen Briefen, die mit dem Monotheletenstreit in Zusammenhang stehen, rege Korrespondenz mit Bischöfen bzw. anderen kirchlichen Würdenträgern unterhält, die in Arabien agieren. Zu diesem Zeitpunkt existiert also eine kirchliche Struktur im Gebiet der Sarazenen und übt auch Funktionen aus.[35]

In fränkischer Zeit werden aber die Probleme mit den Sarazenen auch im lateinischen Westen zunehmend unübersehbar. Die Expansion dieser Völker erreicht die christlichen Gebiete: der gesamte Nahe Osten, die nordafrikanische Küste und Spanien werden in kürzester Zeit erobert und es stellt sich für den Papst die Frage, ob denn die dort lebenden Christen auch genügend Widerstand leisten. Zweifellos haben die politischen Umstände die Expansion sehr begünstigt. Der zermürbende Kampf zwischen Byzanz und dem Perserreich hat beide Gegner ausbluten lassen. Die Kräfte reichen zur Verteidigung Afrikas nicht mehr aus und die Völkerwanderung hat die verbliebenen Strukturen beseitigt. Dass Christen sich vom Einmarsch der Sarazenen eine Verbesserung ihrer Situation oder gar „Linderung" versprochen haben, lässt sich nirgendwo nachweisen und spricht den Zeugnissen vor allem aus koptischen Quellen Hohn.[36] Doch welche Gründe kann es dafür geben, dass Gott diese Heimsuchung zulässt? Bereits in ganz frühen Quellen aus dem Nahen Osten wird von christlicher Seite aus konstatiert, dass diese expansiven Kräfte, die gegen alle und jeden immer gewinnen, nur von Gott gesandt sein können, um die Sünden der Menschen zu bestrafen. Das Erscheinen des Islams wird als vorübergehende Prüfung angesehen, die es mit strengeren Bußübungen und überzeugendem Glaubenszeugnis zu bestehen gilt.[37] Bei Beda klingt das so,

---

34 Martin I., Epistola 14, *PL* 87, Sp. 199; vgl. Hoyland, Robert G. 1997, *Seeing Islam as others saw it: A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, (Studies in late antiquity an early Islam 13), Princeton (New Jersey), 76f.

35 Martin I., Epistolae 5ff., *PL* 87, Sp. 154-168 an Bischof Johannes von Philadelphia = Amman (JK 2064), an Bischof Theodor von Esbuntiorum (JK 2065) und an Bischof Antonius von Bacathorum (JK 2066).

36 Dies gegen die Meinung bei Rotter 1979, 36, der ein solches Szenario unterstellt.

37 So ausdrücklich im Brief des Bonifatius an König Aethelbald von Mercien (746-747), Brief 73, hrsg. von Rau, Reinhold 1968, *Briefe des Bonifatius: Willibalds Leben des Bonifatius*, (Frei-

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als ob die Invasion der Araber eine neue biblische Plage sei: er spricht von der Sarazenenpest.[38] Um so negativer fällt die Bewertung derjenigen aus, die sich dem Kampf gegen die Muslime nicht stellen und statt dessen im restlichen Europa nach neuen kirchlichen Betätigungsfeldern Ausschau halten. Papst Gregor II. (715-731) macht dies in Briefen an Kleriker aus Afrika sehr deutlich: „Afrikaner, die sich allenthalben zu kirchlichen Weihen herandrängen, soll er auf keinen Fall annehmen, weil einige von diesen schon öfters als Manichäer, andere als wiedergetaufte überführt worden sind."[39] Es handelt sich bei diesem Passus um eine Formel aus dem *Liber Diurnus*, die seit dem 5. Jahrhundert bis in die Zeit Nikolaus II. in päpstlichen Urkunden in Gebrauch ist. Vor Manichäern und Donatisten zu warnen, macht freilich hier bei Gregor II. wenig Sinn, doch ist die Verwendung eindeutig in den Zusammenhang mit in Italien in größerer Zahl eintreffenden Flüchtlichen aus Nordafrika zu erklären.[40]

Es ist vor allem Papst Leo IV. (847-855), der sich dezidiert zum Sarazenenproblem äußert. Das verwundert auch nicht, hat er doch selbst in seinem Pontifikat mit den Sarazenen zu kämpfen. Der früher doch recht weit entfernte Krieg hat jetzt auch Italien erfasst. Die nach ihm benannte Leostadt darf als ein Befestigungswerk gegen Angreifer der Urbs gesehen werden. 849 erringt er mit süditalienischer Hilfe einen Sieg bei Ostia. Noch tief sitzt der Schock über die Attacke der Muslime auf Rom im Jahre 846 unter Papst Sergius II.: „Im Monat August kamen die Sarrazenen und Mauren auf dem Tiber nach Rom, verwüsteten die Kirche des hl. Petrus, des Apostelfürsten. Mit dem Altar über dem Grab des Apostelfürsten nahmen sie den ganzen Schmuck und Schatz fort und besetzten einen stark befestigten Berg hundert Meilen von der Stadt. Einige der Herzöge Lothars griffen dieselben ziemlich ungescheut an und wurden vernichtet; ein Teil der Feinde aber wurde, als er in die Kirche des hl. Apostels Paulus drang, von der Landbevölkerung völlig überwältigt und niedergemacht."[41] Doch die Feinde ereilt bald die

herr vom Stein Gedächtnisausgabe 4b), Darmstadt, 220f.: „Wie das bei andern Völkern Spaniens und der Provence sowie bei den Burgundern der Fall gewesen ist, die sich von Gott abwandten und in Hurerei lebten, bis der allmächtige Richter Strafen zur Buße für solche Verbrechen durch die Unkenntnis des Gesetzes Gottes und durch die Sarazenen kommen und wüten ließ."

38 Beda, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Bertram Colgrave und R. A. B. Mynors, Hg., (Oxford Medieval Texts), Oxford 1969, 556, V. 23: *Sarracenorum lues* – vgl. zu dieser Problematik die sehr einseitige, in ihrer Literaturauswahl begrenzte, nicht an den Originalquellen arbeitende und pro-muslimische Arbeit von Kassimova 2006, 65ff. u. ö.

39 Brief Gregors II. an Bonifatius vom 1. Dezember 722, Rau 1968, 68f.; ebd. Anm. 1: „Die Afri sind die Bewohner der nordafrikanischen Gebiete, die vor den Arabern geflohen waren; das Exarchat Karthago, der letzte Rest römischer Herrschaft, wurde 697 erobert."

40 Vgl. hierzu Hettinger, Anette 1993, *Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 36), Köln / Weimar / Wien, 122-142, insbes. 136f., mit allen Belegen für die Formel *Afros passim* und die entsprechenden arabischen Quellen zu dieser Fluchtbewegung.

41 „Annales Bertiniani" zu 846, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, Teil 2, Reinhold Rau, Hg., (Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe 6,2), Darmstadt 1958, 11-287, hier 68f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Strafe: „Als die Sarrazenen mit ihren Schiffen, die sie mit der Masse der aus der Kirche des hl. Apostels Petrus geraubten Schätze beladen hatten, den Rückweg antraten, erhob sich plötzlich, als sie auf der Fahrt Gott und unseren Herrn Jesus Christus sowie seine Apostel mit verpestetem Munde lästerten, ein unausweichlicher Wirbelwind, dass die Schiffe aneinanderprallten und alle untergingen; einiges aber von den Schätzen wurde in den Taschen der Toten, die das Meer ans Land warf, gefunden und zum Grab des hl. Apostels Petrus zurückgebracht."[42]

Die Reaktion des Papstes Leo auf diese Ereignisse ist aber nicht nur eine militärische Aktion, sondern eine ganz neue Dimension des Krieges. Leo IV. verspricht den Kämpfern, die gegen die Muslime zu Felde zogen, mehr als nur Geld und Reichtümer, wie es für angeworbene Söldner üblich ist. Leo verspricht noch viel mehr: er verspricht den Kämpfenden auch Schätze im Himmelreich: „Wir hoffen inständig, dass keiner von Euch im Kampf erschlagen wird, aber wir wünschen, dass jeder weiß, dass ihm das Königreich des Himmels als Belohnung gegeben werden soll, wenn er denn in diesem Krieg sterben sollte. Denn der Allmächtige weiß, dass sie ihr Leben gaben im Kampf für die Wahrheit und den Glauben, für die Verteidigung ihres Landes und für die Verteidigung der Christenheit."[43] Es soll nicht der Anschein erweckt werden, dass Leo IV. hier völliges Neuland betritt. Seine Vorgänger Gregor III. , Stefan II. und Paul I. haben ähnliche Formulierungen gewählt, um die Franken im Kampf gegen die Langobarden zu motivieren. Nach Leo IV. ist es dann vor allem Papst Johannes VIII. (872-882), der den Erlass der Sünden für Bekämpfer von Sarazenen und anderen Heiden publiziert.[44] Johannes VIII. ist in der Wortwahl insgesamt recht erfinderisch. Nur in seinen Briefen finden sich Ausdrücke wie „Idumäer" oder Formulierungen wie *Agarenis, qui sunt filii fornicationis*, ist von *pyratis Arabibus* oder den Taten *latrunculorum Agarenorum* die Rede. Die Schriftstücke beider Päpste werden später auch in die Dekretalen-Sammlungen

Nach dem *Liber Pontificalis* und anderen Quellen waren 11 000 Sarazenen am Montag, dem 23. August bei Ostia mit 73 Schiffen und 500 Pferden gelandet; vgl. Böhmer, J. F., Hg. 1999, *Regesta Imperii I 4: Papstregesten 800-911*, Teil 2,1: 844-858, bearb. von Klaus Herbers, Köln / Weimar / Wien, Nr. 59. Zum Jahre 838 wird von einem Überfall der Sarazenen auf Marseille berichtet; auch dort nahmen die Feinde die Schätze der christlichen Kirchen mit.

42 „Annales Bertiniani", 70f. zu 847.

43 Leo IV., Brief Leos an die Franken von 853, *PL* 115, Sp. 656.

44 Johannes VIII., *PL* 126, Sp. 816: *Rescribit de indulgentia eorum qui contra paganos pugnantes occubuerant*. Weitere Belegstellen: *Epistolae Karolini aevi* (V), Erich Caspar et al., Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. 7), Hannover 1912-1928, Nr. 1, 7, 8, 22, 31, 34, 37, 51, 52, 61, 214, 230, 245, 273, 305 u. ö. Bei Johannes fällt dabei eine häufige Verwendung der Adjektive *nefas*, *incredulis*, *inpius* auf, sowie die Betonung, die Sarazenen seien eben nur *filii ancillae*. – Ado von Vienne (800-875) beschreibt den Wechsel der Bezeichnungen aus biblischer Sicht als eine Entwicklung, wenn er sagt (*PL* 123, Sp. 33): *Abraham annorum octoginta sex genuit Ismael, a quo Ismaelitae, qui postea Agareni, ad ultimum Saraceni sunt dicti*. So hatten es Hieronymus, Isidor und Beda sicher nicht verstanden.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingehen.[45] Im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts werden immer wieder Nachrichten über die Sarazenen und ihre Übergriffe, vor allem in Süditalien, auch in Rom bekannt und tauchen sporadisch in päpstlichen Dokumenten auf, die einen beschleunigten Eintritt ins Paradies für die christlichen Krieger in Aussicht stellen.[46] Doch der zunächst noch recht moderate Ton, in dem diese Schreiben gehalten sind, verschärft sich in der nächsten Zeit zusehends. Bereits Papst Benedikt IV. (900-903) bezeichnet die Muslime als *ipsa nefandissima gente Saracenorum*.[47] Diese Redewendung findet man dann auch bei seinem Nachfolger Sergius III. (904-911) in einer Urkunde für das von Sarazenen heimgesuchte Silva Candida.[48] In der Zeit Papst Johannes X. (914-928) sind einige Dokumente im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Sarazenen nach der Zerstörung des Klosters Montecassino und den kriegerischen Auseinandersetzungen 914/15 zu nennen, die in die Schlacht am Garigliano münden. Bedeutsam für unser Thema ist hier die Bemerkung des Papstes in einer Urkunde für den Kölner Erzbischof Hermann I. vom Herbst des Jahres 915, wonach die Apostelfürsten Petrus und Paulus selbst in das Schlachtgeschehen eingegriffen hätten und nur durch ihre Hilfe der Sieg über die Sarazenen ge-

---

45 Decretum Gratiani, 23 q. 8 c. 9 und q. 5 c. 46, beide Nikolaus I. zugeschrieben („Nicolai I. papae epistolae", Ernst Perels, Hg., in: *Monumenta Germaniae Historica, Epp.* 6, Berlin 1902-25, 257-690). Zur Diskussion um die Einrichtung eines Kreuzzugsablasses vgl. Gilchrist, John 1988, „The Papacy and War against the ‚Saracens', 795-1216", *The International History Review* 10,2, 174-197, hier 181f.; Chevedden, Paul E. 2005, „Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence", *Annuarium Historiae Conciliorum* 37, 253-322, passim. Für unsere Fragestellung ist diese Diskussion wenig ergiebig; die negative Bewertung des Heiden, des Häretikers, Schismatikers ist stets präsent. Dass die Sarazenen (oder andere Bezeichnungen für die Muslime s. u.) einer oder gar mehrerer dieser Katagorien angehörten, war niemals strittig.

46 Hadrian II. (867-872), Brief 4, *PL* 122, Sp. 1263 an König Ludwig: *De victoriis Ludovici imperatoris adversus Saracenos, cujus interim et Lotharii fratris quae sunt, tangi vetat* (JE 2895; *Epistolae Karolini aevi* (IV), Ernst Dümmler et al., Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. 6), Hannover 1902-1925, 703f.); Brief 20, *PL* 122, Sp. 1291C: „Ad proceres regni Caroli calvi" von 869: *fines nostros infestatio propemodum Sarracenorum invaderet*; Brief 24, Sp. 1298C: „Ad Carolum calvum regem" von 870: *Sed illi contra hostes Christiani nominis dimicanti, pro liberatione populi Dei multis laboribus insistenti, et bella Domini praeliando, Sarracenorum multitudinem superanti, ut pax fieret, cedere noluisti*; Brief 25, Sp. 1300B: „Ad episcopos in regno Caroli constitutos" von 870: *Praefatus siquidem imperator, terrena regna non ambiens, pro liberatione populi Dei multis laboribus fatigatus, triumphales in Sarracenorum cervices potius manus, quam in eum regnum suum tollentem extendit*. Ebd. 16, 21, 22 u. 24.

47 Benedikt IV., *PL* 131, Sp 44 (=Zimmermann, Harald, Hg. 1984-1989, *Papsturkunden 896-1046*, 3 Bde., Wien, Nr. 12): *Sanctitati seu omnium Christianorum religiositatibus notum esse volumus, quia iste praesens Malagenus venerabilis episcopus Hierosolymitanae Ecclesiae, una cum suis fidelibus a Saracenorum gentibus a sua Ecclesia depraedatus est, et etiam quidam de suis hominibus ab ipsa nefandissima gente Saracenorum occisi sunt, pro eo quod fidem illorum minime celebrare voluerunt*.

48 Sergius III., Urkunde vom 23. Mai 905: *Ex hoc enim lucri potissimum premium apud conditorem omnium Deum reponitur, quando venerabilia loca opportune ordinata ad meliorem fuerint sine dubio statum perducta, et ideo considerantes desolationem ecclesiae SS. Rufinae et Secundae, quae appellatur Silva Candida, quam passa est a nefandissima Sarracenorum gente, sicut ruina ipsius loci testatur*. (Zimmermann 1984-1989, Nr. 22; JL 3535).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lungen sei.[49] Damit wird augenfällig betont, dass es sich hier um einen Krieg für die gerechte Sache des christlichen Glaubens handelt und nicht um einen Kampf um Geld, Gut und Boden. Einen der wenigen Belege aus dieser Zeit stellt eine interessante Bemerkung in einer Urkunde des Papstes Marinus II. dar: Bischof Sico von Capua wird wegen seines verwerflichen Lebenswandels getadelt. Er habe sich sogar gegen seinen Vorgänger und Wohltäter Petrus gewandt, obwohl dieser ihn doch einst von den Sarazenen freigekauft habe. Der Papst verwendet hier wieder den abwertenden Terminus *ab Agarena gente* als Bezeichnung für die mit christlichen Sklaven Handel treibenden Araber.[50] In der Zeit zwischen dem Anfang des 10. und der Mitte des 11. Jahrhunderts hören wir fast nichts aus päpstlichen Quellen zu unserem Thema.[51] Das verwundert auch nicht wirklich, ist es doch eine Phase der Schwäche und Gebundenheit des Papsttums vor allem in innerrömische Querelen.

Eine nächste Stufe ist dann in der Zeit der Reformpäpste erreicht. Nach einem Umschwung in der päpstlichen Politik im Bezug auf die Normannen, deren Hilfe man gegen die Muslime nunmehr in Anspruch nimmt, muss Robert Guiscard auf der Synode von Melfi 1059 einen Eid leisten, der unter anderem beinhaltet, dass der Normanne jegliche muslimische Jurisdiktion über Sizilien vernichten und dafür die christliche Ordnung wieder errichten müsse. Damit hat der Papst eine neue Qualität in den Heidenkampf gebracht: 1. er sanktioniert jede Form des Vorgehens zur Befreiung der Kirche von der islamischen Herrschaft, und 2. er etabliert eine von Gott gewollte christliche Jurisdiktion über alle Gebiete, die von den Muslimen erobert bzw. zurückerobert werden sollen. Vor allem der zweite Punkt wird von diesem Moment an zu einem der wichtigsten Programmpunkte päpstlicher Politik in den nächsten Jahrhunderten werden.[52]

Eine interessante Rolle spielt unser Thema bei Papst Gregor VII. Durch den glücklichen Umstand der Überlieferung seines Registers können wir seine Position in dieser Frage leichter bestimmen. Viele einzelne Zeugnisse liegen dazu vor. Auffälligster Befund ist zunächst die Tatsache, dass Gregor nur den Ausdruck „Sara-

---

49 JL 3556; Böhmer, J. F., Hg. 1969, *Regesta Imperii II 5: Papstregesten 911-1024*, bearb. von Harald Zimmermann, Wien / Köln / Graz, Nr. 35 (und ähnlich 36f.): *beatissimis scilicet apostolis intercedentibus […] Saraceni [..] dissipati sunt*.

50 JL 3628; Böhmer 1969, Nr. 174.

51 Marinus II. (942-946), Brief an Bischof Sico von Capua, *PL* 133, Sp. 874 (Zimmermann 1984-1989, Nr. 100). Johannes XIII. (965-972), Zimmermann 1984-1989, Nr. 198, 206 u. 216, in denen auf Zerstörungen der Sarazenen in der Vergangenheit Bezug genommen wird. Benedikt VIII. (1012-1024), Urkunde vom Februar 1014 für das Kloster Breme bei Pavia: *[…] et postmodum imminente Sarracenorum persecutione studio Adalberti Deo devoti marchionis translatum est*. (JL 4002). Benedikt IX. (1033-1048 mit Unterbrechungen), Urkunde für Silva Candida vom November 1037, *PL* 141, Sp. 1353 (JL 4110; Zimmermann 1984-1989, Nr. 608).

52 Zur Synode von Melfi vgl. Gresser, Georg 2006, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II. 1049-1123*, (Konziliengeschichte Reihe A), Paderborn et al., 48-51.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zenen" kennt und zum zweiten diese bis auf wenige Ausnahmen mit *paganis* gleichsetzt. Andere Bezeichnungen (Ismaeliten, Agarener etc.) kommen im Register und den Extravaganten nicht vor. Die Forschung hat zurecht auf den einzigartigen Briefwechsel dieses Papstes mit Afrika und einem muslimischen Adressaten hingewiesen. Leider gibt es aus dieser Epoche keine vergleichbaren Stücke. Gregors Eingreifen in die Streitigkeiten der Diözese Karthago und ihren Bischof Cyriacus gipfelt in einem Briefwechsel mit dem muslimischen Herrscher dieses Gebietes, dem Hammaditen an-Nāṣir (En-Nacer, gest. 1088/89).[53] Dieses Dokument steht in der Geschichte des Verhältnisses von Papsttum und Islam einzigartig dar. Der mehr als konziliante Ton des Papstes gegenüber dem Muslim an-Nāṣir ist besonders im Hinblick auf den Kreuzzugsaufruf Gregors VII. wenige Jahre zuvor erstaunlich. In allen anderen Schreiben wird besonders der heidnische Charakter der Sarazenen immer wieder betont.[54] Bis in unsere Gegenwart ist daher dieses Schreiben immer wieder zitiert worden, weil es quasi der locus classicus für den christlich-islamischen Dialog ist.[55]

---

53 Insgesamt sind es fünf Briefe: Gregor VII., *Das Register Gregors VII.* (Reg. Greg.), Erich Caspar, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. sel. 2), Teil 1 (Buch I-IV), Teil 2 (Buch V-IX), Berlin 1920-1923, hier I 22, 23 sowie III 19ff. Vgl. zu den Vorgängen selbst Hettinger 1993, 147-189. Dieser an-Nāṣir war der Vater des bekannten al-Manṣūr (1088/89-1105).

54 Belegstellen: Reg. Greg. I 7 vom 30.4.1073 an die französischen Barone, die das maurische Spanien erobern wollen; Reg. Greg. I 22 vom 15.9.1073: Pastoralschreiben nach Karthago; Reg. Greg. I 23 vom 15.9.1073 an den Bischof Cyriacus von Karthago, der von Sarazenen und ungetreuen Christen bedrängt wird; Reg. Greg. I 46 vom 2.2.1074: Aufforderung an Wilhelm von Burgund, entweder gegen die Normannen oder aber zur Hilfeleistung der konstantinopolitanischen Christen zu eilen; Reg. Greg. I 49 vom 1.3.1074 mit dem Aufruf zur Verteidigung von Konstantinopel gegen die Heiden; Reg. Greg. I 64 vom 19.3.1074 an Alfons VI. von Leon und Sancho IV. von Navarra; Reg. Greg. II 3 vom 10.9.1074 an Wilhelm VI. Graf von Poitou; Reg. Greg. II 9 vom 16.10.1074 an Beatrix und Mathilde von Tuscien; Reg. Greg. II 31 vom 7.12.1074 an Heinrich IV. mit dem Bericht über seine große überseeische Unternehmung; Reg. Greg. III 11 vom 14.3.1076 an Erzbischof Arnold von Acerenza; Reg. Greg. IV 28 vom 28.6.1077 an alle Könige Spaniens; Reg. Greg. VI 16 vom 2.1.1079 an den Bischof Berengar von Gerona.

55 So stand dieser Brief wörtlich Pate bei der entsprechenden Formulierung des Vaticanums II. In der Konstitution „Nostra aetate", Art. 3 heißt es: *Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, homines allocutum, …* In der Fassung von Gregor VII. (III 21), auf die in der offiziellen Ausgabe des Dokumentes eigens verwiesen wird, heißt dieser Passus: *Hanc utique caritatem nos et vos specialibus nobis quam ceteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum creatorem seculorum et gubernatorem huius mundi cotidie laudamus et veneramur.* Papst Benedikt XVI., der als Dogmatiker stets die Kirchen- und Dogmengeschichte im Hinterkopf hat, nahm anlässlich seiner Ansprache am 28. November 2006 in Ankara vor dem Präsidenten für religiöse Angelegenheiten die Worte Papst Gregors VII. aus dem Jahre 1076 an den muslimischen König von Mauretanien in seine Rede auf: „Wir glauben und bekennen den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise, jeden Tag loben und verehren wir ihn als Schöpfer der Jahrhunderte und Herrscher dieser Welt." (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs_ge.html, vom 4. Dezember 2010).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gregor zeigt sich hier über den muslimischen Glauben in hohem Maße informiert. Der Brief ist eines der wenigen, aus päpstlichem Umkreis sogar das einzige Zeugnis aus der Zeit vor den Kreuzzügen und außerhalb Spaniens, dass den islamischen Glauben behandelt. Von taktischer Finesse und großem Feingefühl für die religiösen Gefühle des muslimischen Königs zeugt die Betonung der Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam: Jesus Christus, der vom Islam nicht als der Messias anerkannt wird, kommt im Text gar nicht vor. Statt dessen wird Abraham genannt: *Scit enim Deus, quia pure ad honorem Dei te diligimus et salutem et honorem tuum in presenti et in futura vita desideramus atque, ut ipse Deus in sinum beatitudinis sanctissime patriarche Abrahe post longa huius vite spatia te perducat, corde et ore rogamus*.[56]

Dass hier eine Missionsabsicht des Papstes zu erkennen ist, scheint nicht sehr wahrscheinlich.[57] Auch aus den anderen Briefen ist die Sorge Gregors um die im Hammaditenreich lebenden Christen ersichtlich. Aber einen Herrscher mit Hilfe eines Briefes zu bekehren, den das Beispiel tausender Christen und ihr durch christliche Nächstenliebe geprägtes Leben[58] nicht umstimmen konnten, ist doch weit hergeholt. Man hat hier wohl an einen anderen Hintergrund zu denken. Neben den glaubhaft zu machenden wirtschaftlichen Anknüpfungspunkten eines regen Handelsverkehrs zwischen der nordafrikanischen Küste und Italien, bei denen der Papst seine beiden familiares Albericus und Cencius ins Spiel bringen will, scheint der letzte Satz in eine andere Richtung zu weisen. Der vom Papst ausgesprochene Wunsch, Gott solle den muslimischen Herrscher in den Schoß der Glückseligkeit Abrahams führen, könnte einem Formular für andere Empfänger entsprungen sein, für das wir aber keine erhaltenen Belege haben: hier ist an jüdische Empfänger zu denken. Aus zahlreichen anderen Belegen wissen wir um die hervorragenden Kenntnisse Gregors über das Judentum, so dass eine solche Formulierung ihm leicht von der Hand gegangen sein muss.[59] Da es keine vergleichbaren Schreiben aus der päpstlichen Kanzlei gibt, müssen diese Überlegungen im

---

56 Reg. Greg. III 21 (288, Z. 28-32).

57 Dies vermutet Hettinger 1993, 170f.: „Ein islamischer Herrscher zum Christentum bekehrt, zudem ein Herrscher über die darniederliegende afrikanische Kirche, hätte nach Auffassung Gregors wohl eine nicht abschätzbare Bedeutung für diese Kirche gehabt." Richtig ist die Beobachtung, dass es in diesem Brief um Kooperation anstelle von Konfrontation ging.

58 In Reg. Greg. III 20 fordert der Papst die Gläubigen dazu auf: *[…] quatinus populi Saracenorum, qui circa vos sunt, videntes sinceritatem fidei vestre puritatem quoque mutue inter vos divine caritatis ac fraterne dilectionis potius ad emulationem quam ad contemptum christiane fidei ex vestris operibus provocentur*.

59 Ohne die Mutmaßung, es habe sich bei Gregor selbst um einen getauften Juden gehandelt, hier wiederholen zu wollen, darf doch auf andere Momente verwiesen werden; vgl. dazu Gresser, Georg 2007, „Petrinische Ekklesiologie und Eschatologie bei Gregor VII. und ihre Auswirkung auf die päpstliche Synode", in: *What is ‚theology' in the Middle Ages? Religious cultures of Europe (11th-15th centuries) as reflected in their self-understanding*, Mikolaj Olszewski, Hg., (Archa verbi: Subsidia 1), Münster, 473-486.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bereich des Spekulativen bleiben. Aber die von Gregor gewählte Formulierung würde eine Kenntnis des Islams voraussetzen, die man sich wirklich nicht erklären könnte. Gregor wusste freilich von Abraham als Vater Ismaels, auch wenn der Begriff „Ismaeliten" oder „Hagarener" bei ihm nicht vorkommt. Wichtig ist es, daran zu erinnern, dass der Ausdruck *paganus*, den Gregor sonst stets verwendet, im damaligen Sprachgebrauch den Heiden im Sinne von „Nicht-Jude" meint, den Gottesfeind oder Gottlosen, der unbekehrbar und unbelehrbar äußerer Feind der Kirche ist. Erst in der Auseinandersetzung mit den Muslimen in Spanien und dann eben auf den Kreuzzügen tritt ein Wandel in der Theologie ein, als man erkannt hat, dass diese „Feinde des Kreuzes" eine philosophische Gotteslehre vertreten, mit der man sich beschäftigen muss. Dies wird aber nicht vor der Mitte des 12. Jahrhunderts greifbar. Gregor muss in der konkreten Situation nun an einen nach seiner Auffassung heidnischen Herrscher schreiben, dem man möglichst freundlich entgegen kommen muss, um des Heiles der Kirche in Afrika willen. Dafür gibt es freilich kein Formular. Aus diesem Grund liegt es nahe, dass man hier auf Formulierungen zurückgegriffen hat, wie man sie im Kontakt mit den Juden verwendet, die eben keine Heiden und zugleich auch Söhne Abrahams sind. Die einschlägige Stelle, wo vom Schoß Abrahams berichtet wird, ist die Geschichte vom armen Lazarus: „Als nun der Arme starb, wurde er von den Engeln in Abrahams Schoß getragen."[60] Auch in jüdischen Schriften ist die Vorstellung vom Liegen in Abrahams Schoß verbreitet und bekannt. Er ist Ausdruck der liebenden Gemeinschaft, die im Jenseits zwischen Abraham und seinen frommen Nachkommen besteht.[61] Selbstverständlich spielt Abraham (Ibrāhīm) auch im Islam eine besondere Rolle. Öfters wird er im Koran genannt: Er ist der erste und allen religiösen Gesetzen gehorchende Muslim. Er hat zusammen mit seinem Sohn Ismael die Kaaba erbaut und um die Entsendung eines Propheten gebeten. Aber die Vorstellung von einem Aufenthalt in Abrahams Schoß findet sich nicht im Koran.

Bei seinen Nachfolgern, Victor III. (1086-1087)[62], Urban II. (1088-1099), Paschalis II. (1099-1118) und Calixt II. (1119-1124) stellt sich die Sichtweise in einer ganz neuen Dramatik dar. Von nun an ändert sich die Sicht auf die Muslime insofern, dass zum einen eine stärkere Binnendifferenzierung vorgenommen wird, und zum anderen der Ton wesentlich an Härte zunimmt. Wird in der Zeit zuvor im-

60 Lk 16,22.

61 Vgl. Strack, Hermann und Paul Billerbeck 1924, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch, Kommentar zum Neuen Testament* 2, München, 225-227 mit allen Belegen aus Talmud und Midrasch.

62 Victor III. erneuert nach der Chronik von Montecassino den Kreuzzugsablass: *Estuebat interea ingenti desiderio idem Victor apostolicus, qualiter Saracenorum in Africa commorantium confunderet, conculcaret atque contereret infidelitatem. Unde cum episcopis et cardinalibus consilio habito de omnibus fere Italie populis christianorum exercitum congregans atque vexillum beati Petri apostoli illis contradens sub remissione omnium peccatorum contra Saracenos in Africa commorantes direxit.* (*Chronica monasterii Casinensis: Die Chronik von Montecassino*, Hartmut Hoffmann, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, SS 34), Hannover 1980, 453).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mer von „Heiden“ oder „Sarazenen“, von „Ismaeliten“ und „Hagarenern“ gesprochen, so erweitert sich jetzt das Spektrum. Diese Erweitertung ist verursacht zum einen durch die veränderte geopolitische Lage, zum anderen durch das Inblicknehmen des Kreuzzugs als gesamteuropäisches Geschehen.

Hier tauchen zunächst in päpstlichen Dokumenten die relativ wertfrei klingenden Begriffe „Mauren“ und „Türken“ auf. In früheren Quellenzeugnissen sind die Mauren zunächst ein Sammelbegriff für die verschiedenen Berbervölker in Nordafrika westlich von Ägypten. So weiß Isidor als einzige Tatsache von ihnen zu berichten, dass sie *niger* seien. Papst Leo III. kennt den Namen „Mauren“ immerhin schon in Zusammenhang mit Piratenbanden, die das Mittelmeer heimsuchen: *Mauros latrocinatos in insulis Lampadusa, Pontia, et Iscia.*[63] Erst bei Urban II. kommt die Bezeichnung „Mauren“ als Sammelbezeichnung für alle Muslime im Westen vor, hier denkt er freilich in erster Linie an Spanien. Inhaltlich knüpft Urban bei seinen Vorgängern an: alle Christen sollen sich dem Kampf gegen die Muslime anschließen, um im Geist der Buße und der Gottesfurcht ein frommes Werk zu erbringen, wofür ihnen ein Erlass ihrer Sündenstrafen in Aussicht gestellt wird: *Eis autem qui vel in Hierusalem vel in partes alias poenitentiae spiritu vel devotionis ituri sunt, suademus totam illam viae et sumptus operam restitutioni ecclesiae Tarraconensis impendere, quatenus auxiliante Domino et cathedra inibi tuto habeatur episcopalis, et civitas eadem Saracenorum opposita populis in murum et antemurale Christicolae populi celebretur, quibus eamdem ex Dei misericordia indulgentiam pollicemur quam promererentur si indictae viae prolixitatem explerent.*[64] In einem Brief an den Grafen Hugo von Besalu von 1096 wird deutlich, dass diese in späteren Zeugnissen zu findende Unterscheidung vor dem Beginn des Kreuzzuges nicht immer durchgehalten wird: *Si quis ergo vestrum in Asiam ire deliberaverit, hic devotionis sue desiderium studeat consummare. Neque enim virtutis est alibi a Saracenis christianos eruere, alibi christianos Saracenorum tyrannidi oppressionique exponere.* Hier werden also die Sarazenen in Asien und diejenigen in Spanien mit dem gleichen Ausdruck bezeichnet. Erst ab 1098 wird die Differenzierung greifbar. In seinem Brief an den Bischof Petrus von Oca trennt er sehr sorgfältig zwischen den verschiedenen Territorien: *Urbanus episcopus, servus servorum Dei, venerabili fratri Petro, Oscensi episcopo, […], quia post multa annorum curricula nostris potissimum temporibus Christiani populi pressuras relevare, fidem exaltare dignatus est. Nostris siquidem diebus in Asia Turcos, in Europa Mauros Christianorum viribus debellavit, et urbes quondam famosas religionis suae cultui gratia propensiore restituit. Inter quas Oscam quoque pontificalis cathedrae urbem Saracenorum tyrannide liberatam, charissimi filii nostri Petri Aragonensis regis instantia catholicae suae Ecclesiae reformavit.*[65] Mit diesem Brief haben wir den ersten Quellenbeleg für das Wort „Türke“

63 Leo III., Epistola VIII 72, *PL* 98, Sp. 540; ebd. Sp. 542: *Postmodum vero, ut audivimus, ingressi sunt ipsi nefandissimi Mauri, tredecim scilicet navigia, in insulam quae dicitur Lampadusa, partibus Siciliae constituta, et praedavere eam.*

64 Urban II., Brief an die Bewohner der Provinz Tarragona von 1089, *PL* 151, Sp. 303.

65 Urban II., Brief an Petrus von Oca von 1098, *PL* 151, Sp. 504.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in einem offiziellen Schriftstück des Papstes in Händen. Denn die übrigen Quellenzeugnisse, die dem Papst den Ausdruck in den Mund legen, entstammen alle zum einen aus den historiographischen Werken zum Ersten Kreuzzug und sind zum anderen alle post festum verfasst worden. So lässt Wilhelm von Malmesbury Papst Urban II. in Clermont in seiner Fassung der berühmten Kreuzzugsrede sagen: *Hanc igitur nostri mundi portiunculam Turci et Sarraceni bello premunt, iamque a trecentis annis Hispania et Balearis insulis subiugatis, quod reliquum est spe devorant, homines inertissimi, et qui cominus pugnandi fiduciam non habentes, fugax bellum diligunt.*[66] Bei Wilhelm und auch bei Balderich von Dol wird dem Papst an mehreren Stellen auch das Wortspiel *Turci spurci* in den Mund gelegt.[67] In den Briefen und Urkunden Urbans findet sich jedoch kein einziger Beleg für diese Verwendung.

Bei Paschalis II. und Calixt II. wird das Spektrum der Bezeichnungen um eine wesentliche Variante erweitert: „Moabiter". Diese zunächst lediglich nach einer weiteren geographischen Bezeichnung klingende Kennzeichnung ist in Wirklichkeit eine Chiffre für eine zutieftst moralisch zu verwerfende Gruppe von Menschen. Betrachtet man die einschlägigen Bibelstellen, wird dies sehr schnell deutlich: Die beiden Töchter des Lot machen ihren Vater betrunken und lassen sich von ihm schwängern; daraus entstehen Moab, der Stammvater der Moabiter, und Ammon, der Stammvater der Ammoniter.[68] Die Moabiterinnen treiben Unzucht mit Fremden.[69] Moabiter und Ammoniter sind Blutschändern und Bastarden gleichgestellt; mit ihnen darf man kein Friedens- oder Freundschaftsbündnis schließen.[70] Der Herr nimmt grausame Rache an den Moabitern und Moab wird wie Sodom sein; ein großes Gericht kommt über Moab.[71]

In einer Urkunde Paschalis II. vom 14. Oktober 1100 für Compostella heißt es: *Porro sicut militibus, ita etiam clericis vestrarum partium interdicimus ne occasione Jerosolymitanae visionis Ecclesiam et provinciam suam deserere praesumant, quam Moabitarum feritas tam frequenter impugnat.*[72] Häufiger erscheint die Kombination und damit

66 Wilhelm von Malmesbury, „Historia", *PL* 151, Sp. 572.

67 Wilhelm von Malmesbury, „Historia", *PL* 151, Sp. 565: *Turcae spurci et immundi nostris fratribus dominantur*. Balderich von Dol, *PL* 166, Sp. 1066: *Turci, spurci et immundi* und *spurcitiam Paganorum*. – Eine Durchsicht der Kreuzzugsliteratur der Zeit zeigt, dass die Verwendung des Ausdrucks *Turci* die geläufige Bezeichnung geworden ist. Allein in der „Historia Hierosolymitanae Expeditionis" des Albert von Aachen (*PL* 166, Sp. 389-716) kommt der Begriff ca. 800 mal vor. Petrus Tudebodus schreibt in seiner „Historia de hierosolymitano itinere" (*PL* 151, Sp. 580): *Paucos ante annos, gens a Perside Agarena, quam corrupte Sarracenam dicitis, sanctam civitatem Hierusalem, sanctamque terram invadens, cepit, diripuit, incendit, sacrosanctum Domini sepulcrum (quod sine lacrymis dicere nequimus) profanatum*. Hier wird also sogar schon deutlich zwischen Muslimen aus dem Osten und denen aus Afrika unterschieden, bzw. es setzt sich die Erkenntnis durch, dass die Gegner in Spanien eben andere Leute sind, als diejenigen, die man im Heiligen Land bekämpft.

68 Gen 19,30-38.

69 Num 25,1f.; Hos 9,10.

70 Dtn 23, 3f.,7.

71 Am 2,1ff.; Zef 2,9; Jes 15f.; 25,9-12; Jer 48.

72 Paschalis II., Urkunde für Compostella, *PL* 163, Sp. 45.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch Abgrenzung von „Moabitern“ und „Mauren“. Diese Bezeichnungen tauchen nur in Urkunden mit spanischen Empfängern auf: *Vobis ergo omnibus iterata praeceptione praecipimus ut in vestris partibus persistentes Moabitas et Mauros totis viribus impugnetis: ibi largiente Deo vestras poenitentias peragatis: ibi sanctorum apostolorum Petri et Pauli et apostolicae eorum Ecclesiae remissionem et gratiam percipiatis*.[73] Die christlichen Kämpfer sollen eben nicht ihr Land verlassen, um auf die Fahrt nach Jerusalem zu gehen, sondern vielmehr in ihrem Land bleiben und mit aller Kraft gegen die Moabiter (Almoraviden?) und die Mauren (spanische Muslime?) kämpfen. Der Kreuzzug ist die Bußübung für die Sünden der Kastilier: mit Gottes Hilfe werden sie ihre Buße dort tun; dort werden sie auch die Befreiung von ihren Sünden erhalten und die Gnade der Apostelfürsten Petrus und Paulus und der apostolischen Kirche. In gleicher Weise wird der Ausdruck auch bei Papst Gelasius II.[74] und bei Calixt II.[75] verwandt. Es muss auffallen, dass die Bezeichnung „Ammoniter“ oder die eines der anderen Stämme keine Verwendung findet. Die Bezeichnung „Moabiter“ tritt uns erst zu einem Zeitpunkt entgegen, als man mit der Rückreise größerer Zahlen von Kreuzrittern in den Westen rechnen kann. Dadurch dürften sich die Kenntnisse über die Muslime drastisch erhöht haben. Insbesondere die sexuellen Verhaltensweisen, die Vielweiberei und das Fehlen der Askese dürfte bei der Wahl des biblischen Ausdrucks Pate gestanden haben.

Ergebnis

Die Auswertung der einschlägigen Quellenbelege, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben wollen, zeigt eine Tendenz. Das vorislamische Araberbild,

---

73 Urkunde für die Kleriker von Santiago di Compostella vom 25.3.1101 (*PL* 163, Sp. 65); ähnliche Wendungen in einer Urkunde vom 6.3.1101 für Bernhard von Toledo (*PL* 163, Sp. 61) und am 25.3.1101 an König Alfons VI. von Leon-Kastilien (*PL* 163, Sp. 64): *Scripsimus enim vobis preterito tempore, ne hierosolimitanae expeditionis occasione partes vestras desereretis, quae Maurorum et Mohabitarum quotidianis incursionibus impugnantur*; Brief an Raimund von Barcelona vom 23.5.1101 und vom 23.5.1116 (*PL* 163, Sp. 407); sowie einem Privileg für Coimbra (*PL* 163, Sp. 201). Nur einmal erscheint die Identifizierung der Moabiter mit den Sarazenen: Urkunde vom 2.5.1110 für Raimund von Barbastro: *Saracenorum vel Moabitorum* (*PL* 163, Sp. 276).

74 Gelasius II., Urkunde an die christliche Armee, die Zaragossa belagert vom 10.12.1118, *PL* 163, Sp. 508: *urbis ecclesiae a Saracenis et Moabitis dirutae*.

75 Calixt II., Urkunde für den Erzbischof von Compostella vom 26.2.1120, *PL* 163, Sp. 1168-69: *Cum enim inter nobiles Hispaniarum civitates et ipsa nobilis appareret, ita divina dispositione mutatis temporibus Moabitarum sive Maurorum est tradita potestati, ut in ea, et pontificalis gloria, et Christianae fidei dignitas deperierit*. Ebenso Sp. 1300 an Pelagius von Braga. Für die spätere Zeit gibt es noch einen Beleg für die Verwendung der Bezeichnung „Moabiter“ bei Papst Innozenz III., *PL* 217, Sp. 858: *repugnant in Hispania Moabitis*. – Auch in den Urkunden von Paschalis II. und Calixt II. werden daneben weiterhin die bereits oben erläuterten Begriffe weiter verwandt; vgl. z. B. die Urkunden für Empfänger im Heiligen Land, Hiestand, Rudolf 1985, *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande, Vorarbeiten zum Oriens Pontificius III*, Göttingen, Nr. 10, 12, 17.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass durch die Bibel geprägt ist, wird durch die frühen lateinischen Exegeten für das Mittelalter fruchtbar gemacht. Die Autorität der Bibel und ihrer berühmten Ausleger wird dabei niemals in Zweifel gezogen. Dieses Urteil gilt zumindest bis in die Zeit des Ersten Kreuzzuges. Die Stellung der Araber und in deren Gefolge der Muslime wird durch ihre Abkunft von der Magd und nicht der Herrin determiniert. Die Verquickung dieser Interpretation mit den gewagten Spekulationen zu ihrem Glauben führen zu dem skizzierten Fehlurteil der Frühzeit. Erst die nachhaltigere Auseinandersetzung mit muslimischen Gelehrten ab der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts führt zu neuen Ufern der Erkenntnis. Dabei sind zwei Aspekte leitend gewesen: zum einen wird zunehmend deutlich, dass der lateinische Westen die Kriege im Orient nicht gewinnen kann, zum anderen wird ebenso deutlich, dass das Phänomen Islam keine vorübergehende Erscheinung ist, die – wie die biblischen Plagen – nach einer Weile der Bestrafung für die begangenen Sünden auch wieder verschwindet. Man hatte das militärische, aber eben auch das religiöse Gegenüber unterschätzt. Nicht erkannt wurde aber die gegenüber dem Judentum völlig anders gelagerte Ausgangssituation in Fragen des interreligiösen Dialoges. Diese Erkenntnis haben wir erst in unseren Tagen erlangt und man wird sehen, was die gerade angelaufenen Gespräche zeitigen werden.[76]

Bibliographie

Acta Sanctorum (AASS), Octobris III, Constantinus Suyskenus et al., Hg., Cambridge 2002 [Antwerpen 1770].

„Annales Bertiniani", in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, Teil 2, Reinhold Rau, Hg., (Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe 6), Darmstadt 1958, 11-287.

Antonini Placentini, „Itinerarium", in: *Itineraria et alia geographica*, P. Geyer et al., Hg., (Corpus Christianorum, Series Latina 175), Turnhout 1965, 127-174.

Beda Venerabilis, *Opera exegetica*, Teil 1, C. W. Jones, Hg., (Corpus Christianorum, Series Latina 118A), Turnhout 1967; Teil 2, D. Hurst, Hg., (Corpus Christianorum, Series Latina 119), Turnhout 1962.

[76] In der vierzehnhundertjährigen Geschichte der muslimisch-christlichen Beziehungen hat es eine solche Initiative noch nicht gegeben: 138 muslimische Führungspersönlichkeiten und Gelehrte haben zum diesjährigen Fest des Fastenbrechens einen gemeinsam unterzeichneten „Offenen Brief und Aufruf" veröffentlicht. Die Regensburger Vorlesung des Papstes erweist sich trotz oder gerade wegen ihres provokativen Gehaltes als fruchtbar. Vor einem Jahr bereits hatten 38 muslimische Gelehrte an Papst Benedikt geschrieben. Nun scheint sich ein dauerhafter Dialog auf breiter Grundlage zu entwickeln. Der neue Brief richtet sich nicht nur an Papst Benedikt XVI., sondern auch an den Patriarchen der Orthodoxen Kirche von Konstantinopel, den Erzbischof von Canterbury und die Häupter der Lutherischen, Methodistischen, Baptistischen und Reformierten Kirchen. Der Titel „Ein uns und euch gemeinsames Wort" ist dem bekannten Koranvers entnommen, der sich an die „Leute des Buches", also Juden und Christen, wendet: „Kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: dass wir Gott allein dienen und ihm nichts beigesellen, und dass wir nicht einander zu Herren nehmen neben Gott" (Q 3:64).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beda, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Bertram Colgrave und R. A. B. Mynors, Hg., (Oxford Medieval Texts), Oxford 1969.

Benedikt XVI., *An den Präsidenten für religiöse Angelegenheiten*, Ankara, 28. November 2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs_ge.html, vom 4. Dezember 2010.

Böhmer, J. F., Hg. 1969, *Regesta Imperii II 5: Papstregesten 911-1024*, bearb. von Harald Zimmermann, Wien / Köln / Graz.

Böhmer, J. F., Hg. 1999, *Regesta Imperii I 4: Papstregesten 800-911*, Teil 2,1: 844-858, bearb. von Klaus Herbers, Köln / Weimar / Wien.

Borgolte, Michael 2002, *Europa entdeckt seine Vielfalt 1050-1250*, (Handbuch der Geschichte Europas 3), Stuttgart.

Chevedden, Paul E. 2005, „Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence", *Annuarium Historiae Conciliorum* 37, 253-322.

Chronica monasterii Casinensis: Die Chronik von Montecassino, Hartmut Hoffmann, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, SS 34), Hannover 1980.

Epistolae Karolini aevi (IV), Ernst Dümmler et al., Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. 6), Hannover 1902-1925.

Epistolae Karolini aevi (V), Erich Caspar et al., Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. 7), Hannover 1912-1928.

Gilchrist, John 1988, „The Papacy and War against the ‚Saracens', 795-1216", *The International History Review* 10,2, 174-197.

Gregor I.,*Gregorii I papae Registrum epistolarum* VIII-XIV, Paul Ewald und Ludo M. Hartmann, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. 2), Hannover 1892-1899.

Gregor VII., *Das Register Gregors VII.*, Erich Caspar, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. sel. 2), Teil 1 (Buch I-IV), Teil 2 (Buch V-IX), Berlin 1920-1923.

Gresser, Georg 2006, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II. 1049-1123*, (Konziliengeschichte Reihe A), Paderborn et al.

Gresser, Georg 2007, „Petrinische Ekklesiologie und Eschatologie bei Gregor VII. und ihre Auswirkung auf die päpstliche Synode", in: *What is ‚theology' in the Middle Ages? Religious cultures of Europe (11th-15th centuries) as reflected in their self-understanding*, Mikolaj Olszewski, Hg., (Archa verbi: Subsidia 1), Münster, 473-486.

Hettinger, Anette 1993, *Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 36), Köln / Weimar / Wien.

Hieronymus, *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Ludwig Schade, Übers., (Bibliothek der Kirchenväter 15), Kempten / München 1914.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hieronymus, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis hebraicorum nominum. Commentarioli in psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, P. de Lagarde, G. Morin und M. Adriaen, Hg., (Corpus Christianorum, Series Latina 72), Turnhout 1959.

Hiestand, Rudolf 1985, *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande, Vorarbeiten zum Oriens Pontificius III*, Göttingen.

Hoyland, Robert G. 1997, *Seeing Islam as others saw it: A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, (Studies in late antiquity an early Islam 13), Princeton (New Jersey).

Jaffé, Philipp, Hg. 1885-1888, *Regesta pontificum Romanorum*, 2. korr. Aufl. besorgt von S. Loewenfeld (JL), F. Kaltenbrunner (JK) und P. Ewald (JE), Leipzig.

Jaspers, Detlev und Horst Fuhrmann 2001, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, (History of Medieval Canon Law 2), Washington.

Johannes Damascenus, „De Haeresibus", in: *Patrologia Graeca (PG)* 94, Jacques-Paul Migne, Hg., Athen 1989 [Faks. der 1. Aufl. Paris 1860], 675-779.

Kassimova, Aigul 2006, *Die Bekehrung des Sarazenen: Untersuchungen zum Bild des Islam in den mittelenglischen Romanzen*, (Diss.), Bonn.

Nikolaus I., *Nicolai I. papae epistolae*, Ernst Perels, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Epp. 6), Berlin 1902-25, 257-690.

Patrologiae Latinae (PL), Jacques-Paul Migne, Hg., Paris 1844-1855, 1862-1864.

Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde*, (lat.-dt.), Roderich König, Übers., Buch II, München 1974.

Rau, Reinhold, Hg. 1968, *Briefe des Bonifatius: Willibalds Leben des Bonifatius*, (Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe 4b), Darmstadt.

Riedinger, Rudolf, Hg.1984, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, (Acta Conciliorum Oecumenicorum 2,1), Berlin.

Rotter, Ekkehart 1979, *Die Darstellung der Araber in den lateinischen Quellen des früheren Mittelalters vom ausgehenden sechsten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.

Rotter, Ekkehart 1993, „Die Sarazenenseuche oder Wie ein Feindbild entsteht", in: *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, Gernot Rotter, Hg., Frankfurt a.M., 52-59.

Southern, Richard W. 1981, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart et al.

Strack, Hermann und Paul Billerbeck 1924, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, (Kommentar zum Neuen Testament 2), München.

Zimmermann, Harald, Hg. 1984-1989, *Papsturkunden 896-1046*, 2 Bde., Wien.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kreuzzugslieder und Kriegswerbung im Minnesang[1]

Maria Vittoria Molinari

Einige mittelalterliche, volkssprachlich verfasste Gattungen der höfischen Literatur wie der Roman und die lyrische Dichtung sind von großer historischer Bedeutung, auch wenn ihre spezifische Funktion aus moderner wissenschaftlicher Sicht vorrangig weder darin besteht, ein Ereignis zu beschreiben, um es der Nachwelt zu überliefern, noch das Geschehen bzw. das Geschehene direkt zu beurteilen. Diese Funktion wird eher historischen Texten und Chroniken zugeschrieben. Die ideologisch-politische Ausrichtung letzterer ist offensichtlich und tritt in vielen Fällen sehr deutlich hervor, aber auch erzählende Texte sowie Spruchdichtung und Minnesang sind nicht nur Unterhaltungsliteratur, sondern können ebenso als „politisch" ausgerichtete Texte gewertet werden, als „historische" Dokumente im weiteren Sinne, besonders, wenn wir jenen Aspekt der Geschichte in Betracht ziehen wollen, der sich mit der „Suche nach den Gründen des menschlichen Handelns" beschäftigt. Im Mittelalter ist dieses Handeln vor allem in gesellschaftlicher Hinsicht zu verstehen, d. h. in Bezug auf die menschlichen Gemeinschaften im Allgemeinen bzw. auf die Menschen in ihren jeweiligen Rollen und nicht als Individuen.

Die lyrischen Texte, vor allem die in der Volkssprache geschriebenen Texte, worunter ich hier *Minnelieder* und *Spruchdichtung* verstehe, können und müssen daher auch in ihrer „öffentlichen" und kommunikativen Funktion betrachtet werden. Sie werden sich in diesem Sinne als besonders fruchtbar für das Verständnis des hohen Mittelalters erweisen – einer Zeit also, in der sie, zusammen mit der Homiletik, eines der grundlegenden Mittel waren, durch das Kontakt und Kommunikation mit den verschiedenen Schichten der „öffentlichen Meinung" hergestellt wurde. Besagte Funktion bezieht sich in erster Linie auf die ursprüngliche Phase ihrer Verbreitung, d. h. auf die der mündlichen Mitteilung – eine Phase, die bei so weit zurückliegenden Zeiten erhebliche Schwierigkeiten hinsichtlich der genaueren Rekonstruktion der Kommunikationsvorgänge aufweist. Die lyrischen Texte des deutschen Mittelalters, mit denen wir uns hier beschäftigen wollen, sind uns im Rahmen einer vermittelten Tradition überliefert worden, in fast allen Fällen ohne Angabe zum historischen Kontext ihrer Verbreitung und zeitlich gesehen fern von der Epoche, in der sie vermutlich gedichtet wurden.[2]

---

1 Ein herzlicher Dank geht an Frau Erika Eggemann für ihre wertvolle Hilfe bei der Erstellung der deutschen Fassung vorliegender Arbeit.

2 Wie bekannt ist, gehen die drei Sammlungen, die den größten Teil der Überlieferung enthalten, auf die ersten Jahre des 14. Jahrhunderts (Handschriften B und C) bzw. auf wenig früher (Handschrift A) zurück. Die vorherigen Produktionen (12. Jh.) sind dagegen in Handschriften heterogener Art enthalten, z. B. sind zwei Tagelieder von Wolfram von

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es handelt sich also darum, weit zurückliegende „massenmediale" Äußerungsformen_zu interpretieren und die Beziehungen zwischen Verfasser und Publikum sowie die kommunikativen Absichten des Verfassers oder eines etwaigen Auftraggebers aufzuzeigen; eine Aufgabe, die sich zwar aufgrund der schon genannten objektiven Schwierigkeiten (d. h. ein unklarer geschichtlicher Zusammenhang; die problematische Überlieferung der Texte) oft als komplex, aber nicht als unmöglich erweist. Aufzuzeigen sind dabei natürlich auch die verschiedenen Ebenen des Gehalts der Botschaft, der ganz deutlich hervortreten, aber auch latent sein kann, z. B. in verschiedenen rhetorischen Strategien versteckt.

Mit vorliegender Untersuchung sollen in den Werken der *Minnesänger* Standpunkte und Urteile zu den Kreuzzügen analysiert werden – zu einer Bewegung, die in ganz Westeuropa mit der Entwicklung von volkssprachlichen Dichtungen zusammenfällt und somit auch zu einem ihrer produktivsten Themen werden konnte. Dabei ist zu bemerken, dass bei der lyrischen Dichtung auf deutschem Gebiet mehr oder weniger explizit Einstellungen zu Tage treten, die von einer propagandistischen, werbenden Haltung für das Unternehmen bis hin zum Konflikt, den die Aufforderung zur Teilnahme am Kreuzzug auslöst, wie auch zum Zweifel und zur direkten Kritik an der juristischen und moralischen Legitimität des Unternehmens reichen.

Wenn unsere Quellen in vielen Fällen auch eine Zensur erfahren haben mögen, so geben sie doch Hinweise, dass die Überzeugung von der Legitimität des Krieges sowie die unheilvolle Ideologie des „Heiligen Krieges" (d. h. vollkommen geheiligt, da von Gott gewollt) auch im Bereich der christlichen Kirche des Mittelalters einflussreiche Gegner hatte.[3]

Im 9. Jahrhundert betrachtet Hrabanus Maurus, der Abt von Fulda, die Ermordung eines Gegners in der Schlacht als *abominabile*, als „abscheulich". Verschiedene päpstliche Erklärungen versprachen dagegen den im Krieg zur Verteidigung der Kirche Gefallenen den „himmlischen Lohn"[4] – in einem Krieg, der explizit als „Heiliger Krieg" bezeichnet wurde[5].

Eschenbach in der Münchener Handschrift des *Parzival* zu finden, während etwa fünfzig lyrische Strophen auf Deutsch unter die lateinischen Strophen des *Codex Buranus* gemischt sind (vgl. Holznagel, Franz-Josef 2001, „Typen der Verschriftlichung mittelhochdeutscher Lyrik vom 12. bis zum 14. Jahrhundert", in: *Entstehung und Typen mittelalterlicher Lyrikhandschriften*, Anton Schwob und András Vizkelety, Hg., Bern et al., 107-130).

3 Vgl. Flori, Jean 2002, *Guerre sainte, jihad, croisade: Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris.

4 Siehe z. B. Papst Leo IV. (847-855).

5 Vgl. Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm 1960, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters: Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*, Berlin, 3-9. Von *proelia sancta* wird der Chronist Guilbert de Nogent ausführlich sprechen. In den ersten Jahren des 12. Jahrhunderts verfasst er eine Chronik über den Ersten Kreuzzug, *Dei gesta per Francos*, den er so als einen von Gott selbst durch die Franken unternommenen Kreuzzug darstellt (vgl. Guibert

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In den päpstlichen Aufforderungen ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts bis hin zum Aufruf Urbans II., und dann vor allem in den kurz nach dem Ersten Kreuzzug entstandenen Chroniken,[6] ist die Sakralisierung dieses Unternehmens absolut, inbegriffen auch das große Gemetzel bei der Einnahme Jerusalems sowie bei der anschließenden Schlacht in der Nähe von Askalon, das in beiden Fällen fast wie die Erfüllung eines gewaltigen Opferrituals geschildert wird. Frühe Historiker beschreiben die begangenen Grausamkeiten wie auch die immense Beute ohne jegliche Kritik oder Missbilligung, ja, sie teilen sogar die Begeisterung und den Überschwang der Kreuzzügler, für die der Sieg eine klare Bestätigung der göttlichen Gunst zu sein scheint.

Anders ist die Haltung einiger späterer Historiker, die angesichts der Schwierigkeiten in den Kreuzzugsstaaten des 12. Jahrhunderts und nach dem Scheitern des Zweiten Kreuzzugs kritische Überlegungen auch zu den vorhergegangenen Ereignissen anstellen. In den deutschen Annalen jener Zeit sind scharfe Kritiken am Zweiten Kreuzzug zu finden und auch Suger, der Abt von Saint-Denis (der von 1147-1149 die Regentschaft Frankreichs übernahm, während der König auf dem Kreuzzug war) hatte die Entscheidung König Ludwigs VII., am Kreuzzug teilzunehmen, nicht gebilligt.[7] Bekannt ist auch die kritische, aber ausgewogene Haltung, die in der *Chronik* des Bischofs Wilhelm von Tyrus (1130-1186) zu erkennen ist.[8] Dieser hatte die islamische Welt direkt kennen gelernt. Im Unterschied zu fast allen vorhergehenden Chronisten, die eine weit verbreitete Unkenntnis der islamischen Kultur an den Tag gelegt hatten, erkennt Wilhelm denn auch die juristische Gültigkeit der Gründe auf Seiten der islamischen Feinde an und steht damit im Widerspruch zur juristischen Doktrin der christlichen Tradition, derzufolge ein berechtigter Grund nur für einen der beiden Streitpartner bestehen kann. Bedeutender und noch klarer ist die Haltung, die im *De re militari et triplici via peregrinationis Jerosolimitanae* zum Ausdruck kommt – einem Werk des gelehrten Magister und Theologen Radulfus Niger, das dieser wahrscheinlich 1189 nach dem Fall Jerusalems geschrieben hat.[9] Es geht darin nicht mehr nur um Kritik an der „Führung" der kriegerischen Unternehmungen oder um deren strategische Angemessenheit, wie zum Beispiel bei den verschiedenen, sich distanzierenden Erklärungen nach dem Scheitern des Zweiten Kreuzzugs; das Werk liefert auch eine „theologische"

de Nogent [Guitbertus abbas Novigenti], *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 127A), Turnhout 1996).

6 Vgl. z. B. die wahrscheinlich auf die Jahre 1105-1106 zurückgehenden *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* (*The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem*, Rosalind Hill, Hg. und Übers., London 1962).

7 Guillaume, „Vita Sugerii", in: *Oeuvres complètes de Suger*, Lecoy de la Marche, Hg., Paris 1867, 377-411, hier 393ff.

8 Vgl. Wilhelm von Tyrus [Willelmi Tyrensis archiepiscopi], *Chronicon*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII), Turnhout 1986.

9 Vgl. Flahiff, George B. 1947, „‚Deus Non Vult': A Critic of the Third Crusade", *Mediaeval Studies* IX, 162-188; Radulfus Niger, *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/1188)*, Ludwig Schmugge, Hg., Berlin 1977.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Infragestellung des Religionskrieges und formuliert eine gut argumentierte Ablehnung, womit eine kritische Haltung vorweggenommen wird, die sich dann im 13. Jahrhundert immer stärker verbreiten sollte. Radulfus Niger stellt die Zweckmäßigkeit wie auch die Legitimität des Kreuzzugs systematisch und rational in Frage, und zwar zu einer Zeit, als Propaganda für den Dritten Kreuzzug gemacht wurde.[10]

Wie bekannt ist, war Deutschland im Mittelalter bei der Entstehung und Entwicklung verschiedener Gattungen der höfischen Dichtung, besonders bei Roman und Lyrik, sowohl in thematischer als auch stilistischer Hinsicht stark von Frankreich beeinflusst, auch wenn sich in Deutschland, aus besonderen soziolinguistischen Gründen, eine vom Lateinischen unabhängige schriftliche Vulgärsprache viel früher als im französischen und provenzalischen Sprachbereich entwickelt hatte. Auf das Ende des 9. Jahrhunderts geht das so genannte *Ludwigslied*[11] zurück, das mit Sicherheit auf das Jahr 881 datiert werden kann. Es weist eine sehr frühe Verbindung mit der frankophonen Welt auf und nimmt bestimmte Thematiken vorweg, die dann in der Dichtung zur Zeit der Kreuzzüge Allgemeingut werden sollten. Dabei handelt es sich nämlich um das erste deutsche, christlich inspirierte Heldenlied, in rheinfränkischer Sprache geschrieben und dann in den französischen Sprachbereich überliefert (und in derselben Handschrift und denselben Blättern, die *Die Sequenz auf die heilige Eulalia* enthalten).[12] In diesem Lied wird die Gestalt Ludwigs III. gefeiert, des Königs der Westfranken, also des „französischen" Teils des Karolingerreichs, der über ein Heer einfallender Normannen gesiegt hatte, wobei der junge König als Liebling Gottes und als sein Werkzeug dargestellt wird. Auch wenn es sich hier noch um einen Verteidigungskrieg handelte, so wird dieser doch schon als ein Krieg gegen die Heiden gesehen[13], die Gott „über See kommen ließ […], das Volk der Franken ihrer Sünden zu mahnen". Andere Motive dieses Heldenliedes nehmen die Topoi der zukünftigen Kreuzzugspropaganda vorweg: so den Aufruf Gottes in der ersten Person an den König, „seinem", d. h. dem Vol-

---

10 Unter den Argumenten, die Radulfus, *De re militari* 196 (Liber tertius §§ 89, 90), gegen den Kreuzzug anführt, verdient jenes besondere Beachtung, das sich auf das Verhalten gegenüber den Sarazenen bezieht: *Deum non egere vindicta humana neque fidem violentia propagari*, „Gott bedarf nicht der Rache der Menschen noch der gewaltsamen Verbreitung des Glaubens"; *Anne trucidandi sunt Sarraceni? An quia deus donaverit eis Palestinam vel habere permisit? Ille dixit:* Nolo mortem peccatoris. *Homines sunt eiusdem conditionis nature cuius et nos sumus; […] Utique gladio verbi dei percutiendi sunt, ut veniant ad fidem voluntarie et non coacti*, „Warum müssen die Sarazenen niedergemetzelt werden? Vielleicht, weil Gott ihnen Palästina geschenkt hat oder weil er ihnen erlaubte, es zu besitzen? Er sagte: *Ich will nicht den Tod des Sünders.* Sie sind Menschen von derselben Art, von der wir sind; […] Man muss sie mit dem Schwerte des Gotteswortes treffen, damit sie freiwillig zum Glauben gelangen und nicht gezwungen werden" (Hervorhebungen im Original).

11 Vgl. Braune, Wilhelm und Ernst A. Ebbinghaus, Hg. 1979, *Althochdeutsches Lesebuch*, 16. Aufl., Tübingen, 136ff.

12 Handschift aus Saint-Amand, heute Cod. Valencienne B. M. Ms. 150 (erste Hälfte 9. Jh.), Bl. 141ff.

13 Ebd. V. 11: *heidine man*.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ke Gottes, zu helfen[14]; so auch das Versprechen einer Belohnung für den, der den Willen Gottes vollbringt, bzw. für dessen Familie, wenn ersterer in der Schlacht fällt; und so schließlich auch den Angriff auf die Feinde unter den Klängen einer heiligen Hymne, des *Kyrie eleison*.

Für die Zeit um den Ersten und den Zweiten Kreuzzug gibt es noch keine gesicherten Zeugnisse lyrischer Dichtung auf Deutsch, und auch im französischen und okzitanischen Sprachraum sind die Dichtungen zum Thema der Kreuzzüge noch kaum zu finden. Dennoch sind in der deutschen poetischen Literatur zwei bedeutende Werke erhalten, die unter gewissen Gesichtspunkten einander sehr ähnlich sind: die *Kaiserchronik* (wahrscheinlich in den Jahren 1126 bis 1147 entstanden) und das *Rolandslied*. Bei der Vielzahl historischer Angaben kann die *Kaiserchronik* das Thema der Kreuzzüge nicht außer Acht lassen, auch wenn es nur am Rand behandelt wird und sich darauf beschränkt, die Verteidiger des Christentums zu feiern, also Karl den Großen und Gottfried von Bouillon, wobei der gleiche Abstand zum Welfenreich wie auch zum Papsttum eingehalten wird, und der Verfasser sich der allgemein verbreiteten, dualistischen anti-„heidnischen" Ideologie verschreibt.[15] Das *Rolandslied* dagegen, sozusagen ein „Remake" des *Chanson de Roland*, das mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen 1170 und 1172 entstand, steht bei seinem Bericht über die Ereignisse von Runzival ganz im Zeichen der Kreuzzugspropaganda und der Spiritualisierung des heroischen Unternehmens im Sinne der von Bernhard gepredigten *nova devotio*.[16] Stärker als im *Chanson de Roland* selbst stellt der Krieg hier eine Radikalisierung des Kampfes zwischen Gut und Böse dar, als Kampf zwischen Christentum und dem verstanden, das hier als *haidenscaft,* also „Heidentum" bezeichnet wird: *der kaiser in do sagete / daz er willen habete / die haidenscaft zerstoren, / di cristin gemeren*[17]. Es ist möglich, dass mit dieser extremen Ideologisierung eine politische Absicht einhergeht, d. h. wahrscheinlich sollte die Kampagne Heinrichs des Löwen (der wohl auch Auftraggeber des Werkes war) gegen die heidnischen Volksstämme vom Baltikum bekräftigt und gepriesen werden, wobei auch Bernhard von Clairvaux diesen Kampf mit der gewohnten Entschlossenheit unterstützte. So hatte er für die Teilnehmer an dieser Kampagne den gleichen Sündenerlass gefordert wie den, der den Teilnehmern an den Kreuzzügen nach Jerusalem zugestanden wurde.[18]

---

14 Ebd. V. 23: *hilph minan liutin*.

15 Vgl. *Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, Edward Schröder, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Chroniken 1,1), Nachdr., Berlin 1964 [1895], VV. 16532-17283.

16 Vgl. Wesle, Carl und Peter Wapnewski, Hg. 1985, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, 3. Aufl., Tübingen.

17 Ebd. VV. 83-86.

18 Bei ihrer sehr genauen Untersuchung des Textes entdeckt Lucia Sinisi (1986, „Aspetti propagandistici delle crociate nel ‚Rolandslied' di Pfaffe Konrad", *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Bari* VII,1-2, 99-120) wörtliche Zitate von vielen der Stereotypen, die auch in den Chroniken zum Ersten Kreuzzug zu finden sind, insbesonde-

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In beiden oben genannten Werken ist eine Erweiterung des Begriffs „Kreuzzug" weit über die ursprüngliche Vorstellung einer bewaffneten Pilgerreise ins Heilige Land hinaus zu bemerken. Der Kreuzzug wird heilig und mit Privilegien belohnt wie auch jeder andere Krieg, der die Ausweitung von Christentum und Orthodoxie, ja sogar die Verteidigung des Papsttums zum Ziel hatte. Klar erkennbar ist, wie die Ideologie der Kreuzzüge mit den verschiedensten politischen Interessen verflochten ist, und zwar nicht nur in Bezug auf den Machtkampf zwischen Kaiser und Papst, sondern auch im Rahmen der Expansionspolitiken und der Rivalitäten der europäischen Herrscher.

Die Propaganda für den Dritten Kreuzzug, zu dem in ganz Westeuropa aufgerufen wurde, verfügte über bedeutend umfangreichere Kommunikationsmittel als in der Vergangenheit. Unter den Schriftstücken finden sich daher nicht nur die verschiedensten Literaturgattungen in lateinischer Sprache wie Chroniken, Predigten, Briefe des Papstes, Hymnen und *excitatoria*[19], sondern auch ein ausgedehnter Gebrauch der Vulgärsprache, vor allem in den französischen *Chansons de geste*[20] und in den sogenannten Kreuzzugsliedern und anderen Gattungen lyrischer Dichtung auf Provenzalisch, Französisch und Deutsch. Eben die Vielfalt der Sprachen, Gattungen und Kommunikationsmöglichkeiten bei der Behandlung des gemeinsamen Themas zeigt uns, dass sich die Werbung für die Teilnahme am Dritten Kreuzzug außerordentlicher Mittel bedienen konnte, die wir heute als „Medien-Bombardierung" bezeichnen würden und die noch eindringlicher und kapillarer war als die (wie überliefert ist) außerordentlich wirksamen Propaganda-Predigten Bernhards und des Ordens von Cluny anlässlich des Zweiten Kreuzzugs.

Angesichts der beträchtlichen Bandbreite der politischen Interessen (im Wesentlichen ging es um das Überleben der Feudalmacht durch ein groß angelegtes Projekt der aggressiven Expansion) bediente sich die Propaganda auch verschiedener, nicht kirchlicher Kanäle, so z. B. der volkssprachlichen Poesie, die sich immer stärker verbreitete. Während die Literatur auf Latein nämlich weiterhin für die offiziellen Kanäle bestimmt, d. h. der Kirche und der hohen Politik vorbehalten war, konnte die Dichtung in Vulgärsprache dagegen die Laien der verschiedenen Gesellschaftsschichten erreichen. Die *Chansons de geste* feierten die Unternehmungen des Ersten und Zweiten Kreuzzugs in epischer Form und waren ein offizielles Zeugnis der Ereignisse, womit sie die Ideologie des „Heiligen Krieges" literarisch

re in der *Historia Hierosolymitana* von Robertus Monachus (in: *Récueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux* 3, Paris 1844-1895, 721-882).

19 Siehe z. B. *De Hierosolimitana peregrinatione acceleranda* von Peter de Blois, in: ders., *Opera omnia*, Jacques-Paul Migne, Hg., (Patrologiae cursus completus, Series Latina 207), Paris 1855, 1057-1070.

20 Siehe z. B. unter den ältesten *Chanson de Antioche* (hrsg. von S. Duparc-Quioc, Paris 1976), und *Chanson de Jérusalem* (hrsg. von N. R. Thorp, (The Old French Crusade Cycle IV), Tuscaloosa (Alabama) 1992) aus dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

legitimierten und dazu aufforderten, an dieser Ideologie festzuhalten. Genauer gesagt, sie trugen zur Entstehung einer Sprache und literarischer Topoi bei, die das Rittertum Jahrhunderte lang prägen sollten (historische und legendäre erzählende Elemente; Heldentaten, die zum Verhaltenstyp wurden; wilde Schlachten; Wundertaten). Das Unternehmen wird natürlich immer äußerst positiv bewertet, Kritik an den Christen beschränkt sich auf wenige konkrete Tatsachen und das persönliche Verhalten des Einzelnen. Das Kreuzzugslied dagegen ist direkter im Ansatz, da es im Rahmen einer direkten, mündlichen oder schriftlichen Kommunikation entsteht. Diese kann real oder auch fiktiv sein, übt aber auf jeden Fall eine feinere, eindringlichere Propagandafunktion aus, die sich nicht nur innerhalb der höfischen Welt verbreitet, also dort, wo die lyrische Poesie im Allgemeinen zu Hause ist, sondern ein breiteres Publikum auch in der Ferne erreichen kann.[21]

Anhand der verschiedenen Formen und Thematiken lassen sich echte „Untergattungen" unterscheiden: So die Aufrufe zum Kreuzzug, die nach Stereotypen angelegt sind, welche sich der bereits durch die offiziellen Predigten verbreiteten Argumente und Thematiken bedienen; dann die eigentlichen *Minnelieder* mit Überlegungen persönlicher und affektiver Art, und schließlich die *Sprüche* mit verschiedenen Aufrufen, Urteilen oder auch ausdrücklicher Kritik. All diese Untergattungen betreffen sowohl die französischen und provenzalischen Kreuzzugslieder als auch die deutschen. So lässt sich denn auch feststellen, dass das Vorhandensein typologischer und thematischer Analogien vom Bestehen eines einheitlichen Propagandaprojekts zeugt, mit dem, von oben her, in ganz Westeuropa zur Teilnahme am Kreuzzug aufgerufen wird.

Bei der Herausarbeitung der historischen und politischen Bedeutung der deutschen Kreuzzugslieder sind einige philologische und linguistische Probleme hinsichtlich der Überlieferung mittelalterlicher deutscher Lyrik zu beachten. Das betrifft zum Einen die zeitliche Differenz zwischen der Zeit ihrer Entstehung und der Datierung der erhaltenen Handschriften. Beispielsweise sind die sich auf den Dritten Kreuzzug beziehenden Lieder über ein Jahrhundert älter als die Sammlungen, in denen sie uns überliefert sind. Eine vermehrte Umgestaltung (Anpassungen, Verflachungen, Zensur) der Texte im Laufe ihrer Tradierung kann also nicht ausgeschlossen werden. Die inhaltliche Interpretation der Lieder in Bezug

21 Vom Widerhall, den besonders die politische Lyrik hervorrufen konnte, zeugt die Kritik zur berühmten, gegen den Papst gerichteten Strophe Walthers von der Vogelweide (L 34,4, in: Walther von der Vogelweide, *Werke*, Gesamtausgabe, 2 Bde., Günther Schweikle, Hg., Stuttgart 1994-1998, 1, 165ff.) von Seiten des zeitgenössischen Dichters Thomasin von Zerklaere, der am Hofe des Patriarchen von Aquileja, Wolfgers von Erla, tätig war. Thomasin gibt Walther die Schuld, wenn Tausende von Rittern dem Aufruf des Papstes zum Kreuzzug keine Folge geleistet haben. Gemeint ist dabei wahrscheinlich der von Innozenz III. gepredigte Kreuzzug aus dem Jahre 1213: *wand er hât tûsent man betœret, / daz si habent überhœret / gotes, und des bâbstes gebot*; vgl. Thomasin von Zerklaere, *Der Welsche Gast*, Raffaele Disanto, Hg., Trieste 2001, VV. 11163-11250, hier VV. 11223ff.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf den konkreten Augenblick ihrer Dichtung erfordert daher eine aufmerksame kritische Arbeit, die sich vor allem auf den Vergleich der verschiedenen Fassungen stützt. Zum Anderen ist in Betracht zu ziehen, dass die gesamte deutsche höfische Literatur im Allgemeinen dem öffentlichen Leben ferner steht und weniger explizit darin verwickelt ist (das gilt besonders für das Thema der Kreuzzüge) als die französische und provenzalische Dichtung, die oft eine direkte Verarbeitung der historischen Wirklichkeit und der persönlichen Erfahrungen darstellt, während in der deutschen Tradition eventuelle Stellungnahmen, sei es Propaganda, Befürwortung oder Kritik, weniger deutlich und direkt sind. Es gilt daher, eine Sprache tief auszuloten, die reich ist an zumeist versteckten Anspielungen.

Doch nun wollen wir uns mit einigen Beispielen beschäftigen. Das Thema der Kreuzzüge findet zur Zeit des Dritten Kreuzzugs Eingang in das „Repertoire" des Minnesangs, genauer gesagt mit der Reaktion, die Europa auf die unheilvolle Schlacht von Hattin und die Rückeroberung Jerusalems durch Saladin (1187) zeigte. Unter den Dichtern jener Zeit, die sich mit dem Thema der Kreuzzüge beschäftigen, sind Friedrich von Hausen, Albrecht von Johansdorf und Hartmann von Aue drei bedeutende Namen. Sie bezeugen das Aufkommen einer leisen, zuweilen sehr tief gehenden Diskussion über die Zweckmäßigkeit, sich dem neuen Aufruf zu einem großen Kreuzzug ins Heilige Land anzuschließen. Dieser war von Papst Gregor VIII. in seiner berühmten Enzyklika formuliert, die mit folgenden Worten beginnt: *Audita tremendi severitate iudicii, quam super terram Jerosolimam divina manus exercuit*, „Nachricht hat uns erreicht vom furchtbaren und strengen Urteil, das die Hand Gottes auf das Land Jerusalem ausgeübt hat". Im Gegensatz zum entrüsteten, apokalyptischen Ton der kirchlichen Erklärungen steht der Ansatz, mit dem die Minnesänger sich mit dem Thema beschäftigen. Bei ihnen wird die Bestürzung über die Geschehnisse im Heiligen Land zu einer argumentierenden Debatte, und die Frage, ob man sich dem Kreuzzug anschließen soll – ein in erster Linie politisches Problem – zu einem individuellen Konflikt, der in einigen Lyriken auf die gleiche Weise behandelt wird wie das Thema der höfischen Liebe. In jener Zeit verfügten die Dichter über offizielle, zur Institution erhobene Kommunikationsmöglichkeiten, wo ihrem Wort ein ganz besonderes Echo gegeben war. Gemeint sind die Hoffeste, die oft mit den kaiserlichen Hoftagen zusammenfielen.[22] Berühmt ist das Hoffest von Mainz im Jahre 1184, doch schon 1188 war man politisch so stark für eine Teilnahme am Kreuzzug sensibilisiert, dass in Mainz kein Hoffest mehr veranstaltet, sondern zum „Hoftag Jesu Christi" aufgerufen wurde. Es handelte sich dabei um eine religiös-liturgische Feierlichkeit, die

[22] Vgl. Haubrichs, Wolfgang 1978, „‚Reiner muot' und ‚kiusche site'. Argumentationsmuster und situative Differenzen in der staufischen Kreuzzugslyrik zwischen 1188/89 und 1227/28", in: *Stauferzeit*, Rüdiger Krohn, Bernd Thum und Peter Wapnewski, Hg., Stuttgart, 295-324, hier 309 Anm. 41.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Aufbruch ins Heilige Land vorbereiten sollte und für den 23. April 1189 geplant war, den Tag des Heiligen Georg, also des mythischen Ritters, der die himmlischen Heerscharen angeführt hatte, als diese den christlichen *milites* bei der Eroberung von Jerusalem im Ersten Kreuzzug zur Hilfe eilten.[23]

Vielleicht hat Friedrich von Hausen sich anlässlich eines dieser Feste durch das Kreuzlied des französischen Grafen Conon de Béthune *Ahi! amors, com dure departie*[24] anregen lassen, um dann in seinem Lied MF 47,9 *Mîn herze und mîn lîp diu wellent scheiden*, „Mein Herz und mein Leib, die wollen sich trennen"[25], das Thema des Kreuzzugs aufzugreifen. Von Hausen übernimmt von Conon das metrische Schema (und vielleicht auch die Melodie) wie auch das damals recht verbreitete Eingangsmotiv der Trennung von Herz und Leib. Darin kommt der innere Konflikt zwischen dem Verlangen, bei der Geliebten zu bleiben, und dem Wunsch, zum Kreuzzug aufzubrechen, zum Ausdruck.[26] Von Hausen unterstreicht, dass die Trennung zwischen Herz und Leib ein Willensakt ist, dass es sich um die Unvereinbarkeit von zwei stark personifizierten Elementen handelt, in denen im Unterschied zum französischen Vorbild ein echter Willenskonflikt zum Ausdruck kommt. Dieser wird schon durch das *wellent scheiden* im ersten Vers vorweggenommen: *der lîp* wil *gerne vehten an die heiden, / sô hât iedoch daz herze* erwelt *ein wîp*, „Der Leib *will* gerne fechten gegen die Heiden, / dagegen hat jedoch das Herz eine Frau *erwählt*" (MF 47,11f.). Im französischen Lied handelt es sich dagegen um ein „Bedauern", nicht um einen „Konflikt". Der Wille hat schon gehandelt, die Wahl ist schon getroffen worden: Es ist der Wille Gottes.[27] Und so wird im Lied von Conon in den nächsten Strophen dann auch auf das Eingangsmotiv des Konfliktes verzichtet, um sich dem Thema des Aufrufs zum Kreuzzug zuzuwenden. Dabei kommen die typischen Argumente in Sachen „Vorteil", sowohl materieller als auch spiritueller Art, zur Sprache: So die Aufforderung zur Teilnahme am Kreuzzug, die Ermahnung an die daheim bleibenden Damen, keusch zu leben, die Verherrlichung des körperlichen Todes, der mit dem ewigen Leben belohnt wird, und die Aufforderung *vengier la honte dolereuse*, „die große Schmach zu rächen", in Vers 43,

23 *Chanson d'Antioche* VV. 9063ff.; *Chanson de Jérusalem* VV. 809ff.; *Gesta Francorum*, Liber IX.

24 Conon de Béthune, *Les chansons de Conon de Béthune*, Axel Wallensköld, Hg., Nachdr., Paris 1968 [1921], 6ff. (R. 1125).

25 Texte hier und im Folgenden aus *Des Minnesangs Frühling* (MF), *I Texte*, Hugo Moser und Helmut Tervooren, Hg., 38. Aufl., Stuttgart 1988, 81ff.; Übersetzung ins Neuhochdeutsche aus Friedrich von Hausen, *Lieder*, Günther Schweikle, Hg., Stuttgart 1984, 77ff.

26 Bei Conon in den Versen 7f.: *Se li cors* va *servir Nostre Signor, / mes cuers* remaint *del tot en sa baillie*, „Wenn der Leib unserem Herrn dienen *geht*, / *bleibt* mein ganzes Herz in ihrer Macht".

27 Vgl. Molinari, Maria Vittoria 1995, „Trovatori e minnesänger. Riscontri lessicali", in: *Filologia romanza, filologia germanica: intersezioni e diffrazioni, Convegno internazionale Verona 3-5 aprile 1995*, Anna Maria Babbi und Adele Cipolla, Hg., 215-235, hier 227-230.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegen diejenigen, die in Vers 47 *nos anemis morteus*, „unsere Todfeinde", genannt werden. Das Thema bei von Hausen ist dagegen bis zum Ende des Liedes der Konflikt zwischen Minnedienst und Gottesdienst, wobei Herz und Liebesleid personifiziert werden. Dies bis zur letzten Strophe, wo der Dichter sich dann plötzlich brüsk, durch Verschulden der Frau, von ihr, die er einst liebte, abwendet: *ob ich die hazze, die ich dâ minnet ê*, „wenn ich die hasse, die ich da ehemals liebte" (MF 47,34). In dieser Lyrik bleibt das Thema des Kreuzzugs dem Minnesänger im Wesentlichen fremd, auch wenn die letzte Strophe, in der er sich von der einst geliebten Dame abwendet, auf die Entscheidung zur Teilnahme am Kreuzzug hinweisen könnte. Auf jeden Fall aber herrscht das Thema der Liebe mit seiner ganzen metaphorischen Vielschichtigkeit vor und stellt somit einen deutlichen Bruch zum Lied Conons dar, durch welches von Hausen sich hatte inspirieren lassen. Letzteres ist ein echter Aufruf, unter Verwendung der einfachen Topoi der kirchlichen Propaganda. Der Tod Friedrichs von Hausen 1190 im Heiligen Land während der Verfolgung der Feinde ist ausführlich in den Chroniken belegt (für die damalige Zeit ein sehr seltener Fall), und daher besteht kein Zweifel daran, dass er tatsächlich am Kreuzzug teilgenommen hat. Dennoch ist klar zu erkennen, dass seine Tätigkeit als Dichter nicht im Dienste der Kreuzzugspropaganda stand. Ja, es ist sogar nicht auszuschließen, dass das Lied (besonders von denjenigen, die das Vorbild Conons kannten) als echte Kritik aufgefasst werden konnte, auch wenn metaphorisch verbrämt. Die Lyrik könnte aber auch als eine Art „Abschiedsgruß" interpretiert werden, mit dem der Dichter der geliebten Frau die Treue verspricht. Auf dieselbe Weise empfiehlt der Dichter nämlich die Freunde, die er zurücklassen muss, an Gott: *Herre got, ûf die genâde dîn / sô wil ich dir bevelhen die, / die ich durch dînen willen lie*, „Herr Gott, in deine Gnade / will ich dir diejenigen befehlen, / die ich um deinetwillen verließ" (MF 48,10ff.). In der nachfolgenden Strophe aber erscheinen die obgenannten *lieben friunden* in einem weniger liebevollen Licht, als nämlich Hausen die *guoten frouen,* die zu Hause geblieben sind, ermahnt, sich nicht der Werbung desjenigen zu ergeben, *der gotes verte alsô erschrac*, „der vor Gottes Fahrt so zurückschreckte!" (MF 48,18). Der Tadel gegenüber dem, der bleibt, wie auch in Strophe MF 53,31, zeugt davon, dass eine reelle Missbilligung besteht.

Albrecht von Johansdorf war in den Jahren von 1185 bis 1209 wohl ein Ministeriale des Bischofs von Passau. Bei ihm ist der Kreuzzug ein Hauptthema, das aber nicht spontan neben dem Thema der Minne zu bestehen scheint. In den Lyriken, die in den Handschriften den Beginn seiner Produktion darstellen, überschneidet sich das Thema des Kreuzzugs mit dem der Minne, die hier nicht nur in den stereotypen Formen der höfischen Umwerbung, sondern auch als echter Schmerz des Abschieds von der geliebten Frau erscheint. In MF 86,1 zum Beispiel ist das Motiv der „Fahrt" nur in der letzten Strophe MF 86,25 zu finden (die nur in der Handschrift C und als Zusatz am Rande erscheint). Am Ende dieser Strophe kommt die Sorge um die anhaltende Treue der Frau zum Ausdruck: *süle aber sî ir leben verkêren, / sô gebe got, daz ich vervar*, „Sollte sie aber ihr Leben ändern, / so ge-

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

be Gott, daß ich lieber dahinfahre" (d.h. „sterbe")[28]. In Lied MF 87,29 (*Ich und ein wîp wir haben gestriten*) dagegen wird das Thema der Fahrt schon am Anfang mit einer Diskussion eingeführt, die sich auch in diesem Fall zuerst auf das individuelle Problem der Standhaftigkeit der Liebe nach Aufbruch des Kreuzfahrers konzentriert. In der letzten Strophe werden die Überlegungen dagegen ernster und schließen mit einer allgemeinen, existentiellen Verwerfung der Verlockungen der Welt ab (*Diu welt ist niemen staete*, V. 12).

Die tatsächlichen Kreuzzugslieder, d.h. die Lyriken, in denen das Thema des Kreuzzugs dominiert und sich enger mit dem Motiv der Minne verbindet, sind zwei: *Die hinnen varn* (MF 89,21) und *Guote liute, holt die gâbe* (MF 94,15). Das erste beginnt mit einigen rhetorischen Argumenten, die sich auf die mit den Propaganda-Predigten verbreiteten Prinzipien theologisch-juristischer Art beziehen. Dazu gehört das Prinzip der Gegenseitigkeit: Der Mensch muss Gott mit der Rettung des Heiligen Grabes das Opfer zurückgeben, das Gott durch den Kreuzestod zur Rettung der Menschheit erbracht hat (MF 89,25-31). Die letzte Strophe aber kommt zum Thema der Minne zurück (MF 90,11-15) – die einzige *sünde,* auf die der Dichter nicht verzichten kann und darum um Gottes Hilfe bittet. Der Gegensatz zwischen Gott und Minne ist also auch hier zu finden, wenn auch in umgekehrter Form (Gottesdienst – Minnedienst) gegenüber den vorhergehenden Beispielen (Minnedienst – Gottesdienst), und bleibt weiterhin ungelöst. Eine analoge Zweideutigkeit ist auch in MF 94,15 zu bemerken, die hier aber, wie schon an anderen Stellen, durch Argumente der Zweckmäßigkeit aufgehoben wird. Die erste Strophe beginnt mit einem kraftvollen Aufruf *Gute liute, holt / die gâbe, die got, unser herre, selbe gît, / der al der welte hât gewalt*, „Gute Leute, holt / die Gabe, die Gott, unser Herr, selbst vergibt, / der über alle Dinge Gewalt hat!", um dann an die Belohnung mit dem Ewigen Leben für den zu erinnern, der im Kampf den körperlichen Tod erleidet. Doch gleich zu Beginn der zweiten Strophe erscheint wieder das Thema der Minne (*Minne, lâ mich vrî!*, „Minne, laß mich frei!", MF 94,25), das mit dem naiven Kunstgriff der „geteilten Belohnung" zum Abschluss gebracht wird – beinahe ein Tauschhandel, mit dem die Hälfte der Belohnung, die der Kreuzfahrer erhält, seiner in Treue daheim gebliebenen Frau zuteil wird.[29]

Es ist also zu bemerken, dass in allen Liedern, die von Johansdorf zugeschrieben werden und in irgendeiner Form Bezug auf die Kreuzfahrt nehmen, die konfliktbelastete Anwesenheit der Thematik der Minne nicht nur eine poetische Funktion erfüllt, sondern in metaphorischer Form auf die Schwierigkeit hindeutet,

---

[28] Texte hier und im Folgenden aus Moser und Tervooren 1988, 178ff.; Übersetzung ins Neuhochdeutsche aus Schweikle, Günther, Hg. 1977, *Die mittelhochdeutsche Minnelyrik, I Die frühe Minnelyrik*, Darmstadt [Nachdr. 1993], 327ff.

[29] Das Motiv der Keuschheit der Frau wird (nur in der Hs. C^1) durch die doppelte Verwendung des Adjektives *rein* unterstrichen: *mit ir reine wîbes güete* (MF 95,7 Hs. C^1, im Vergleich zu *mit ir wîbes güete*, Hs. A); *ir vil reinen lîp* (MF 95,9 Hs. C^1, im Vergleich zu *ir vil guoten lîp*, Hs. A).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine überzeugte Entscheidung bezüglich der Teilnahme am Kreuzzug zu treffen, wenn nicht sogar auf einen echten Widerstand. Eine distanzierte Haltung ist in den Lyriken selbst belegt, vor allem aber in den Albrecht zugeschriebenen Kreuzzugsliedern, deren Struktur fast immer so angelegt ist, dass die Argumente der ersten Strophe in einer oder mehreren der folgenden Strophen in irgendeiner Form angefochten, diskutiert bzw. abgeschwächt werden. Auch die handschriftliche Überlieferung ist im Falle der Kreuzzugslieder oft ungenau und schwankend, wie in MF 94,15 und in anderen Strophen, die nicht zitiert wurden, zu bemerken ist. Man hat also den Eindruck, dass Albrecht der Aufforderung, Kreuzzugspropaganda zu machen, nur teilweise und in kritischer Form nachgekommen ist.

Im Allgemeinen ist das ethisch-literarische Modell des Konfliktes grundlegend bei allen deutschen Dichtern zur Zeit des Dritten Kreuzzugs, doch bei Hartmann von Aue erhält es ein wesentlich größeres Gewicht als bei den anderen zeitgenössischen Minnesängern, auch wenn es nicht das vorherrschende Thema seines literarischen Schaffens ist. Hartmann beschäftigt sich mit dem Thema des Kreuzzugs unter einem ausschließlich persönlichen und existentiellen Gesichtspunkt und trennt dieses vom Thema der Minne, abgesehen von der kurzen Strophe MF 211,20-26, wo „Fahrt" (*vart*) und „Minne" zusammen erscheinen, indem an das Motiv der mit der Dame geteilten Belohnung erinnert wird: *diu koufet halben lôn dar an*, „der wird dafür der halbe Lohn zuteil" (MF 211,22).[30] Dabei wird dieser Lohn, auch der Frau gegenüber, davon abhängig gemacht, ob die Aufgaben mit der richtigen Einstellung erfüllt werden[31] und dass sich die Liebenden die Aufgaben teilen: *sî bete vür siu beidiu hie, / sô vert er vür diu beide dort*, „Für sie beide möge sie hier beten, / so ist er dort für sie beide unterwegs" (MF 211,25f.).

Mit dem Kreuzzugslied MF 209,25 steht Hartmann in völliger und überzeugter Übereinstimmung mit der von Bernhard gepredigten *nova devotio,* die in den Propaganda-Predigten für den Dritten Kreuzzug wieder aufgenommen wurde. So unterstreicht Hartmann im ersten Vers das Thema der spirituellen *conversio*: *Dem kriuze zimet wol reiner muot / und kiusche site*, „Das Kreuz darf wohl ein reines Herz und Lauterkeit verlangen" (MF 209,25f.). In diesem Lied wird die Zweckmäßigkeit einer Teilnahme am Kreuzzug unterstrichen, weil es sich um eine „Vorteil bringende" Entscheidung handelt, d. h. um *saelde und allez guot*, „die ewige Seligkeit und alles andere Gut", zu erhalten (MF 209,27). Nach den ersten beiden Strophen, die in der argumentierenden Art eines Aufrufs abgefasst sind, wird das Lied persönlicher und der Dichter beschreibt die Momente seiner eigenen Umkehr, von der Zurückweisung der Verlockungen der Welt bis hin zum Schmerz über den Tod seines Herrn. Auf diese Weise entsteht ein Spannungsverhältnis und der

30 Texte hier und im Folgenden aus Moser und Tervooren 1988, 404ff.; Übersetzung ins Neuhochdeutsche aus Kasten, Ingrid, Hg. 1995, *Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters*, Übersetzungen von Margherita Kuhn, Frankfurt a.M., 201ff.

31 Vgl. MF 211,21: *mit rehtem muote*, MF 211,24: *kiuschiu wort*.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kreuzzug wird als ein mit Leiden verbundenes Unternehmen gesehen. Die Aufteilung der Belohnung ist jetzt seinem verstorbenen Herrn gewidmet, mit dem er den durch seine Fahrt erhaltenen Lohn teilen wird. Die letzten beiden Strophen sind nur von der Handschrift C überliefert und erscheinen von den ersten vier getrennt (vielleicht ein späterer Zusatz oder Variante). Hartmann spricht hier seine Zugehörigkeit zum Heere Christi deutlich aus: *ich in Kristes schar / mit vröiden wunneclîche var* (MF 211,18f.), und scheint sich so selbst als ein Exemplum dafür hinstellen zu wollen, wie man Rettung findet und Schmerz und Tod überwindet. Das weit verbreitete naturalistische Motiv der Blumen, die im Minnesang den Sommer ankündigen und Freude bringen, will hier auf Hartmanns Entscheidung für *Kristes bluomen,* die die wahre Freude bringen, anspielen: *die kündent eine sumerzît / diu alsô gar / in süezer ougenweide lît*, „Die künden einen Sommer an, / der ganz und gar / eine Augenlust sein wird" (MF 210,39-211,2). So wird der einfache, konventionelle Beginn mit dem Frühlingsmotiv zu einer metaphorischen Infragestellung der Thematik der Minne, der sich Hartmann selbst als Minnesänger verschrieben hatte. Während bei Friedrich von Hausen und Albrecht von Johansdorf das Thema der Trennung von der Geliebten dazu gedient hatte, das Thema des Kreuzzugs einzuleiten und den daraus erwachsenden Konflikt zu schildern, ist das Thema des Kreuzzugs bei Hartmann von Aue auf einer höheren Stufe anzusiedeln. Er stellt es als eine existentielle Möglichkeit dar, um sich mit dem Problem des Todes und der Möglichkeit der Glückseligkeit auf Erden auseinanderzusetzen.

Es ist nicht möglich, die komplexe Problematik in den Lyriken Walthers von der Vogelweide in Bezug auf die Kreuzzüge in wenigen Zeilen abzuhandeln. Dennoch werde ich versuchen, die wichtigsten Standpunkte im Rahmen seiner reichen Produktion aufzuzeigen. Zur Problematik der Befürwortung oder Ablehnung der Unternehmungen im Heiligen Land zeigt Walther verschiedene Haltungen, vielleicht chronologisch entsprechend der politischen Einflüsse, denen er ausgesetzt war, auch wenn natürlich nicht für alle Lyriken eine chronologische Aufstellung möglich ist. Walther ist ein vollkommen lyrischer Dichter, ein „Berufs"-Dichter, Verfasser von Minneliedern, religiösen Liedern und Spruchlyrik, wobei er sich der verschiedenen Rollen voll bewusst ist, die ihm die verschiedenen Gattungen zuschreiben.[32] Er ist ein politischer Dichter des Mittelalters und seine Lieder und Sprüche, auch wenn es sich oft um sehr explizite Stellungnahmen handelt, sind nicht als Ausdruck einer individuellen Haltung zu sehen, sondern sind immer zu der kommunikativen Situation und zur Rolle in Bezug zu setzen, die der Dichter in der Umgebung zu spielen hat, in der er sich gerade befindet, in diesem Falle also am Hofe, an dem er zu Gast ist.

---

[32] Vgl. Richter, Roland 1988, *Wie Walther von der Vogelweide ein ‚Sänger des Reiches' wurde: eine sozial- u. wissenschaftsgeschichtl. Untersuchung zur Rezeption seiner ‚Reichsidee' im 19. u. 20 Jh.*, Göppingen.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit ist klar, dass Walthers verschiedene politische Haltungen durch die seiner Auftraggeber bedingt wurden (auch wenn diese nicht immer leicht zu erkennen sind), und es lässt sich annehmen, dass auch bei anderen Dichtern, von deren persönlichem Schicksal und politischer Abhängigkeit wir noch weniger wissen, die politische Einstellung, insbesondere in Bezug auf die Kreuzfahrten, von äußeren Einflüssen abhing.

Wenige Jahre (1212/1214?) nach der Kaiserkrönung Ottos IV. (1209) widmet Walther ihm zwei Strophen, in denen er den Kaiser dazu aufruft, einen Kreuzzug ins Heilige Land zu unternehmen (L 12,6; L 12,18)[33]. Der Ton ist gebieterisch: In der ersten der beiden Strophen tritt Walther als Gottesbote (*frônebote*) auf und es kommt zu einer extremen Überhöhung der Stellung des Kaisers. Dieser wird neben Gott gestellt, denn sie beide haben die Aufgabe, über die Schöpfung zu regieren (*ir habt die erde, er hât daz himelrîche*, L 12,8). Walther erinnert den Kaiser an seine Pflicht, als Stellvertreter Gottes das Heilige Land zu verteidigen. Auch wenn erwiesen ist, dass Otto einen Kreuzzug vorbereitete,[34] wird klar, dass die Funktion der beiden Strophen sicherlich nicht darin bestand, Propaganda für dieses Unternehmen Ottos zu machen, sondern dessen kaiserliche Funktionen zu unterstreichen, auch in Bezug auf seine Rolle als Verteidiger des Christentums. Trotz ihrer Kürze sind die beiden Strophen von außerordentlicher Wirksamkeit, eben weil sie den Regeln der Spruchdichtung entsprechen, wobei der Dichter eine einflussreiche, gebieterische Rolle einnimmt; dazu kommen Symbole aus dem Tierreich und ein bewegter, emotionaler Ton.

Die Äußerungen Walthers zu Gunsten Friedrichs II. waren natürlich viel zahlreicher. So unterstützte der Dichter den Kaiser durchgehend bei der anlässlich seiner Krönung übernommenen Verpflichtung, den Kreuzzug anzuführen, zu welchem der Papst schon 1215 aufgerufen hatte. In einigen Fällen wird der Kreuzzug zum Vorwand für die Stellungnahme zu innenpolitischen Problemen, wie im Spruch L 29,15 (1220?) gegen die deutschen Fürsten, die dem Kaiser große Schwierigkeiten bei seinem Aufbruch zum Kreuzzug bereitet hätten, indem sie die Wahl von Friedrichs Sohn Heinrich zu dessen Nachfolger als König von Deutschland verhindern wollten. Oder in den heftigen, gegen den Papst gerichteten Strophen L 34,4 und L 34,14 (1213-1217), in denen die Spenden für den Kreuzzug angesprochen werden, die der Papst in seine eigenen Kassen hätte abfließen lassen. Die Wirksamkeit dieser Strophen liegt in der zynischen, selbstzufriedenen Darstellung des Papstes in der Ich-Form (L 34,4) und in der Personifizierung des Opferstockes als Gesprächspartner: *Sagent an, hêr Stoc, hât iuch der bâbest her gesendet?*, „Sag an, Herr Stock, hat Euch der Papst hergesandt?“ (L 34,14).

---

33 Texte und Übersetzung ins Neuhochdeutsche hier und im Folgenden aus Walther von der Vogelweide, *Werke*.

34 Vgl. Nix, Matthias 1984, „Der Kreuzzugsaufruf Walthers im Ottonenton und der Kreuzzugsplan Kaiser Ottos IV.“, *Germanisch-romanische Monatsschrift* 34, 278-294.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Echte Aufrufe zum Kreuzzug sind dagegen die beiden Lieder L 76,22 und L 13,5, deren Entstehung heute trotz einer gewissen Unsicherheit meist zwischen 1227 und 1229 angesetzt wird. In beiden Fällen handelt es sich um in Stilistik und Metrik sehr raffinierte Lieder, die thematisch aber eher an die Konventionen gebunden sind: Im ersten Lied (L 76,22) wechselt sich die Anrufung Gottes mit dem Aufruf zur Befreiung des Heiligen Grabes ab, unter Bezugnahme auf traditionelle Themen (die Rache gegen die „Heiden" für das Leiden Christi; die Vergebung der Sünden und das ewige Heil für den, der dem Aufruf nachkommen wird); im zweiten Lied (L 13,5) gesellen sich zu den traditionellen Themen verschiedene Themen des Minnesangs und der Spruchdichtung. So werden die daheim Gebliebenen verspottet und bedauert und in Form einer Metapher wird dazu aufgerufen, wie die fleißige Ameise zu handeln und den kurzen Sommer des Lebens zu nutzen (*kurzer sumer*, L.13,22), um ewige Güter zu erlangen.

Anders ist der Ansatz im *Palästinalied* (L 14,38), wo Walther uns in der Rolle eines Pilgers, der endlich das Ziel seiner Fahrt erreicht, eine wahre Andachts-Hymne bietet. Die Lyrik verherrlicht das Heilige Land und erinnert an die Geschehnisse im Leben Christi in Palästina und an seine Leidensgeschichte, um schließlich zu fordern, dass dieses Land der Besitz der Christen sein müsse: *Kristen, juden und die heiden / jehent, daz diz ir erbe sî. / got müeze ez ze rehte scheiden /…/ reht ist, daz er uns gewer!*, „Christen, Juden und die Heiden / behaupten, daß dies ihr Erbe sei /…/ Recht ist, daß er es uns zuspricht!" (L 16,29ff.). Die Überlieferung dieses Liedes ist komplex, und die Tatsache, dass in den sechs Handschriften zahlreiche Varianten in Bezug auf Anzahl und Verteilung der Strophen erscheinen, zeugt von dessen außerordentlicher Popularität und einer breiten schriftlichen und mündlichen Rezeption. In Bezug auf den Zeitpunkt und Anlass der Dichtung des Liedes gibt es zahlreiche Hypothesen. Besonders überzeugend erscheinen die Überlegungen Haubrichs, der diese Lyrik (oder zumindest ihre folgerichtige Form in der Handschrift A) als „publizistische Rechtfertigung" der Politik Friedrichs II. sieht, dem die Heiligen Stätten 1229 auf der Grundlage einer friedlichen Vereinbarung mit dem Sultan al-Malik al-Kāmil zurückgegeben wurden, was eine sehr heftige Reaktion auf Seiten des Papstes und der Gegner des Kaisers im Allgemeinen zur Folge hatte.[35]

Nach Walther sind kritische Äußerungen gegenüber dem Kreuzzug bei den anderen Dichtern des 13. Jahrhunderts, wie Tannhäuser und Freidank, offener und scheinbar spontaner, wobei dieser kritischen Haltung oft negative persönliche Erfahrungen und nicht so sehr religiöse Überlegungen oder politische Meinungen zugrunde liegen. Und das verwundert nicht, denn die Einstellungen der Dichter in jener Zeit entsprechen denen ihrer Mäzene oder Auftraggeber: Diese aber wa-

[35] Vgl. Haubrichs, Wolfgang 1977, „Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers ‚Elegie' und ‚Palästinalied'", in: *Philologie und Geschichtswissenschaft*, Heinz Rupp, Hg., Heidelberg, 12-62, hier 57 Anm.115.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren von schweren innenpolitischen Problemen in Anspruch genommen, nämlich den schwierigen Beziehungen der großen deutschen Fürsten untereinander, wovon auch die kaiserliche Politik betroffen war; sie hatte kein Interesse mehr daran, Land jenseits des Meeres zu erobern. Gegebenenfalls war man auf die Eroberung in Richtung Osteuropa ausgerichtet, so dass der Kreuzzug in das Heilige Land nunmehr als ein fern liegendes Ideal gesehen wurde.

Bibliographie

Braune, Wilhelm und Ebbinghaus, Ernst A., Hg. 1979, *Althochdeutsches Lesebuch*, 16. Aufl., Tübingen.

Chanson d'Antioche, Suzanne Duparc-Quioc, Hg., Paris 1976.

Chanson de Jérusalem, N. R. Thorp, Hg., (The Old French Crusade Cycle IV), Tuscaloosa (Alabama) 1992.

Conon de Béthune, *Les chansons de Conon de Béthune*, Axel Wallensköld, Hg., Nachdr., Paris 1968 [1921].

Flahiff, George B. 1947, „‚Deus Non Vult': A Critic of the Third Crusade", *Mediaeval Studies* IX, 162-188.

Flori, Jean 2002, *Guerre sainte, jihad, croisade: Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris.

Friedrich von Hausen, *Lieder*, Günther Schweikle, Hg., Stuttgart 1984.

Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum: The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem, Rosalind Hill, Hg. und Übers., London 1962.

Guibert de Nogent [Guitbertus abbas Novigenti], *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 127A), Turnhout 1996.

Guillaume, „Vita Sugerii", in: *Oeuvres complètes de Suger*, Lecoy de la Marche, Hg., Paris 1867, 377-411.

Haubrichs, Wolfgang 1977, „Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers ‚Elegie' und ‚Palästinalied'", in: *Philologie und Geschichtswissenschaft*, Heinz Rupp, Hg., Heidelberg, 12-62.

Haubrichs, Wolfgang 1978, „‚Reiner muot' und ‚kiusche site'. Argumentationsmuster und situative Differenzen in der staufischen Kreuzzugslyrik zwischen 1188/89 und 1227/28", in: *Stauferzeit*, Rüdiger Krohn, Bernd Thum und Peter Wapnewski, Hg., Stuttgart, 295-324.

Holznagel, Franz-Josef 2001, „Typen der Verschriftlichung mittelhochdeutscher Lyrik vom 12. bis zum 14. Jahrhundert", in: *Entstehung und Typen mittelalterlicher Lyrikhandschriften*, Anton Schwob und András Vizkelety, Hg., Bern et al., 107-130.

Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, Edward Schröder, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Chroniken 1,1), Nachdr., Berlin 1964 [1895].

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kasten, Ingrid, Hg. 1995, *Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters*, Übersetzungen von Margherita Kuhn, Frankfurt a.M.

Des Minnesangs Frühling (MF), *I Texte*, Hugo Moser und Helmut Tervooren, Hg., 38. Aufl., Stuttgart 1988.

Molinari, Maria Vittoria 1995, „Trovatori e minnesänger. Riscontri lessicali", in: *Filologia romanza, filologia germanica: intersezioni e diffrazioni, Convegno internazionale Verona 3-5 aprile 1995*, Anna Maria Babbi und Adele Cipolla, Hg., 215-235.

Nix, Matthias 1984, „Der Kreuzzugsaufruf Walthers im Ottonenton und der Kreuzzugsplan Kaiser Ottos IV.", *Germanisch-romanische Monatsschrift* 34, 278-294.

Peter de Blois, *Opera omnia*, Jacques-Paul Migne, Hg., (Patrologiae cursus completus, Series Latina 207), Paris 1855.

Radulfus Niger, *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/1188)*, Ludwig Schmugge, Hg., Berlin 1977.

Richter, Roland 1988, *Wie Walther von der Vogelweide ein ‚Sänger des Reiches' wurde: eine sozial- u. wissenschaftsgeschichtl. Untersuchung zur Rezeption seiner ‚Reichsidee' im 19. u. 20 Jh.*, Göppingen.

Robertus Monachus, „Historia Hierosolimitana", in: *Récueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux* 3, Paris 1844-1895, 721-882.

Schweikle, Günther, Hg. 1977, *Die mittelhochdeutsche Minnelyrik, I Die frühe Minnelyrik*, Darmstadt [Nachdr. 1993].

Sinisi, Lucia 1986, „Aspetti propagandistici delle crociate nel 'Rolandslied' di Pfaffe Konrad", *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Bari* VII,1-2, 99-120.

Thomasin von Zerklaere, *Der Welsche Gast*, Raffaele Disanto, Hg., Trieste 2001.

Walther von der Vogelweide, *Werke*, Gesamtausgabe, Bd. 1: Spruchlyrik, Bd. 2: Liedlyrik, Günther Schweikle, Hg., Stuttgart 1994-1998.

Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm 1960, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters: Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*, Berlin.

Wesle, Carl und Wapnewski, Peter, Hg. 1985, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, 3. Aufl., Tübingen.

Wilhelm von Tyrus [Willelmi Tyrensis archiepiscopi], *Chronicon*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII), Turnhout 1986.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Rolle Antiochiens bei der Einführung der *scientia Arabum* in Westeuropa (11.-12. Jh.)

Dietrich Lohrmann

Die drei modernen Wissenschaften der Mathematik, Astronomie und Mechanik sind bis in unsere Zeit eng auf einander angewiesen. Sie waren es im arabischsprachigen Kulturbereich des Mittelalters noch stärker, so eng, das es schwer fällt, sie abzugrenzen. Viele Astronomen waren auch Mathematiker, die Mathematiker auch Astronomen, die Mechaniker als Uhren- und Instrumentenbauer zugleich auch Astronomen und Mathematiker.[1] Hinzu kommt, dass viele dieser Wissenschaftler – wie später auch im Westen – sich ihr Leben als Leibärzte oder Hofastrologen verdienten und nur ein in sich geschlossenes Bild von Naturwissenschaft kannten. Es liegt deshalb nahe, zunächst den Sammelbegriff für alles das zu nennen, was Europa von den Arabern, wie man sagte, „lernen konnte". Das ist der Begriff der *scientia Arabum*, (Arabic Learning). Als Sammelbegriff erscheint er auch in den Quellen und hat sich noch lange bis in die Neuzeit gehalten, besonders in England. Für unsere Frage nach der Rezeption der arabischen Wissenschaft in Westeuropa taugt er besser als eine Auswahl von Einzelbereichen. Ich belasse es inhaltlich zwar im Wesentlichen bei Mathematik und Astronomie, was schon mehr als genug ist, weise aber darauf hin, dass die Wege, auf denen das arabische Wissen nach Europa gelangt ist, sich nur erforschen lassen, wenn man auch Mechanik, Medizin, Astrologie und Alchemie einbezieht. Die Europäer waren an diesen Dingen ebenso brennend interessiert wie am arabischen Weltbild und an der arabischen Rechenkunst.

I.

Geographisch betrachtet ergaben sich im Mittelalter Kontakte zur arabischen Wissenschaft vor allem in Spanien, in Süditalien/Sizilien und im Orient. Für Spanien und Süditalien liegen Forschungen von Charles H. Haskins, José M. Millás Vallicrosa, Juan Vernet und vielen anderen seit langem vor.[2] Unter den schönen Titeln *Astrolab und Klosterreform* sowie *Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel* erzählte der jüngst verstorbene Arno Borst vor knapp zwei Jahrzehnten die Anfänge dieser Ge-

1 Suter, Heinrich 1900, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig; Sezgin, Fuat 1974, 1978, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 5 und 6, Leiden; Gericke, Helmuth 1984, *Mathematik in Antike und Orient*, Heidelberg, 261-269.

2 Vgl. besonders Haskins, Charles H. 1927, *Studies in the History of Mediaeval Science*, 2. Aufl., Cambridge (Mass.); Vernet, Juan 1984, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, Zürich / München; Millàs Vallicrosa, José M.1949, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte aus seiner Sicht ganz neu.[3] Erneut führte er uns mit dem jungen Gerbert von Aurillac ab 965 nach Katalonien in den Grenzbereich der christlichen Welt zum Kalifat von Cordoba bzw. etwas später (11. Jh.) in das Königreich Zaragoza mit seiner reichen Kultur. Der weitere Weg der dort gewonnenen Astrolab-Studien westlicher Gelehrter[4] verlief bis an die Loire zu Abbo von Fleury und Bischof Fulbert von Chartres. Er führte zu den Schülern Gerberts nach Reims und ins lotharingische Lüttich und erreichte nicht zuletzt das Kloster Reichenau am Bodensee, wo die Schriften Hermanns des Lahmen und die vielen arabischen Fachausdrücke aus dessen Schriften die Neugier von Borst in ganz besonderer Weise angestachelt haben. Diese Dinge sind also bekannt, sollten es zumindest sein.

Zum Stand der Mechanik in al-Andalus um das Jahr 1000 ist soeben erst ein sehr wichtiges Maschinenbuch herausgekommen. Es füllt in gewisser Weise die große Lücke in der technischen Literatur der muslimischen Welt, die sich aus dem weiten zeitlichen Abstand ergibt zwischen einerseits den längst bekannten hydrotechnischen Spezialstudien der Brüder Banū Mūsā um 850 oder der pseudo-archimedischen Schrift eines arabischen Autors über den Bau von Wasseruhren um 900 und andererseits den technischen Traktaten des al-Jazarī 1204. Der Autor des neu erschlossenen Maschinenbuches der Zeit um 1000, Ibn Khalaf al-Murādī aus Cordoba, variiert vor allem die Wasser- und Sonnenuhren in einem für die Zeit ungeahnten Ausmaß. Er überrascht aber auch mit mechanisch hervorgerufenen Bewegungssimulationen von Tieren und Menschen auf Drehscheiben und liefert technische Zeichnungen einer Qualität, die man bisher erst im 13. Jahrhundert für möglich hielt.[5] Dieses Werk liefert eine Bestätigung dafür, dass die Mechanik in der muslimischen Welt schon seit dem 9. Jahrhundert als eigene Wissenschaft Geltung beanspruchte, einen Rang, den sie im mittelalterlichen Westen nie erreicht hat.[6]

---

3 Borst, Arno 1986, *Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel*, (Supplemente zu den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 5), Heidelberg; ders. 1989, *Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 1), Heidelberg; Burnett, Charles 1998, „King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher: The Earliest Texts on the Astrolabe and Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres", *Annals of Science* 55, 329-368, und Addendum, *Annals of Science* 57 (2000), 187; ders. 2004, „Abbon de Fleury, abaci doctor", in: *Abbon de Fleury: Philosophie, science et comput autour de l'an MIL, actes des journées organisées par le Centre d'Histoire des Science et des Philosophies Arabes et Médievales*, (Oriens – Occidens 6), Barbara Obrist, Hg., Paris, 129-39.

4 Vgl. dazu auch Stevens, Wesley M., Guy Beaujouan und A. J. Turner, Hg. 1995, „The Oldest Latin Astrolabe", *Physis* 31,2, 574-581.

5 Ibn Khalaf al-Murādī 2008, *Kitāb al-asrār fī nataʾij al-afkār: The Book of Secrets in the Results of Ideas. Incredible Machines from 1000 Years Ago*, 3 Bde. und DVD-ROM, Massimiliano Lisa, Mario Taddei und Edoardo Zanon, Hg., Mailand; vgl. Hill, Donald R. 1977, „A Treatise on Machines by Ibn Muʾādh Abū ʿAbd Allāh al-Jayyānī", *Journal for the History of Arabic Science* 1,1-2, 33-46; ders. 1984, *A History of Engineering in Classical and Medieval Times*, La Salle (Illinois), 203.

6 Al-Hassan, Ahmad Y. und Donald R. Hill 1986, *Islamic technology. An illustrated history*, Cambridge / Paris, 263f.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gut erforscht und seit langem bekannt bei der Vermittlung arabischer Wissenschaft aus Spanien ins lateinische Europa ist dagegen die Mittlerrolle der jüdischen Gelehrten. Man weiß, dass die Hilfe jüdischer Übersetzer beim Zugang zu den in Toledo, Zaragoza und anderwärts in Spanien eroberten Bücherschätzen unentbehrlich war.[7] Man weiß ferner, dass Juden und Mozaraber (christliche Araber) maßgebliche Unterstützung boten für berühmte christliche Übersetzer wie Robert von Chester, Hermann von Kärnten oder Gerhard von Cremona. Vielfach waren die jüdischen Übersetzer selbst Autoren bedeutender Werke. So etwa Abraham bar Ḥiyya ha-Nasi, arabisch genannt Ṣāḥib ash-Shurṭa (Elder of the Royal Suite), wohl unter Bezug auf seine Stellung am Hof in Barcelona, woraus sich für die Lateiner die bequeme Kontraktion Savasorda ergab. Im Westen war er auch als Abraham Judaeus bekannt. Sein hebräischer Traktat *Ḥibbūr ha-meshīḥa we hatishboret* vermittelte zunächst den europäischen Juden die arabische Algebra und Trigonometrie, die Teilung geometrischer Figuren und vieles andere, was sie vor allem als Handelsmathematik gut gebrauchen konnten. 1145, im gleichen Jahr wie Robert von Chester seine Übersetzung von al-Khwarizmis Algebra, vollendete Plato von Tivoli die Übersetzung des *Ḥibbūr*, des *Liber embadorum*, wie dieses Werk des Savasorda fortan im Westen hieß. Das Jahr 1145 wurde damit zum Geburtsjahr der europäischen Algebra. Savasorda, so liest man im *Dictionary of Scientific Biography*, „provided a new cross-cultural bridge a thousand years after the *Mishna*. In his *Encyclopedia* there is the same teaching of both theory and practice, including not only the art of practical reckoning and business arithmetic but also the theory of numbers and geometric definition."[8] Der Autor dieser Zeilen, Martin Levey, bezeichnet Savasordas Enzyklopädie über das arabische Rechnen auch als „A Study in Early European Logistic"[9], was zu vertiefen wäre.

Aus der gleichen Zeit und Region wie Savasorda stammt der jüdische Rabbi Moses Sephardi, Hofarzt König Alfons' I. von Aragon, der sich 1106 als 44-jähriger in Huesca taufen ließ. Berühmt ist sein Zwiegespräch zwischen einem

---

7 Zur intellektuellen Bedeutung von Zaragoza im 11. Jahrhundert vgl. die ausführliche neue Darstellung von Beech, George T. 2008, *The brief eminence and doomed fall of Islamic Saragossa. A great center of Jewish and Arabic learning in the Iberian Peninsula during the 11th century*, Zaragoza.

8 Levey, Martin 1981, Art. „Abraham bar Ḥiyya ha-Nasi", in: *Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 1-2, New York, 22f., hier 22, (Hervorhebung im Original).

9 Levey, Martin 1954, „Abraham Savasorda and his Algorism: A Study in Early European Logistic", *Osiris* 11, 50-64; vgl. auch Curtze, Maximilian 1902, „Der Liber Embadorum des Abraham bar Chijja Savasorda in der Übersetzung des Plato von Tivoli", *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluß ihrer Anwendungen* 12, 1-193; Gericke, Helmuth 1990, *Mathematik im Abendland. Von den römischen Feldmessern bis zu Descartes*, Berlin / Heidelberg, 84-87. Mathematik für Kaufleute bot auch der umfangreiche, in vier Handschriften überlieferte *Liber mahameleth*, die lateinische Fassung eines *Kitāb al-muʿāmala*, das zwischen 1143 und 1153 in Kastilien entstand: Vlasschaert, Anne-Marie 2010, *Le liber mahamaleth*. Édition critique et commentaires (Boethius 60),

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christen Petrus und einem Juden Moses, noch berühmter seine von Weisheit, Humor und Toleranz geprägte *Disciplina clericalis*. Den Literaturwissenschaftlern ist der Autor dieser köstlichen Geschichten als Petrus Alfonsi bekannt. Viel seltener weiß man, dass er auch eine entscheidende Rolle bei der Vermittlung der arabischen Astronomie gespielt hat. Wesentlich dafür zeugt zunächst sein 1116 veröffentlichter Brief *Universis peripateticis Franciae*. In ganz neuer Weise gewichtet er dort den traditionellen Kanon der Artes zugunsten der Astronomie und Medizin. Programmatisch setzt er Wahrheitsfindung gegen Autoritätsgläubigkeit und gründet sie vor allem auf Vernunft und Erfahrung.[10] Millás Vallicrosa hebt hervor, wie sich in diesen Überzeugungen das starke Interesse an Mathematik seitens der noch muslimischen Hofkreise von Zaragoza am Ende des 11. Jahrhunderts widerspiegelt.[11] Petrus Alfonsi war also wohl zuerst Hofarzt in Zaragoza, dann Arzt im Dienst König Alfons' I. von Aragon in Barcelona und Huesca, schließlich sogar Hofarzt König Heinrichs I. von England. Dort in England, unterstützt von dem Prior Walcher von Malvern (Diözese Worcester), lieferte er eine lateinische Übersetzung der astronomischen Tafeln des al-Khwarizmi, die er aus Spanien mitgebracht hatte. Wahrscheinlich unterstützte er seinerseits Adelard von Bath bei dessen Übersetzungen aus dem Arabischen, worauf ich zurückkomme.

II.

All diese Autoren und Vorgänge der frühen Rezeption arabischer Wissenschaft aus Spanien sind nicht leicht zu überblicken, aber letzthin gut erforscht.[12] Ich gehe deshalb nicht näher auf sie ein und wende mich dem Bereich zu, der während der letzten 15-20 Jahre im Zentrum des internationalen Interesses stand. Es geht um die Frage, ob auch der Orient, die Kreuzfahrerstaaten, einen wesentlichen Beitrag zur Rezeption der arabischen Wissenschaft leisten konnten. Lange überwog hier die skeptische Einschätzung, abgesehen von den ohnehin schwer zu überwindenden Vorurteilen, dass die Araber nur Abschreiber der Griechen gewesen seien. Haskins brachte die ältere Auffassung in Bezug auf den Orient 1927 auf den Punkt: „The Crusaders were men of action rather than men of learning, and there

10 Millás Vallicrosa, José M.1949; ders. 1943, „La aportación astronómica de Pedro Alfonso", *Sefarad* 3,1, 65-105; Beech, George T. 2008, 125f. zur Astronomie des Ibn Bājja und einiger weniger bekannten Autoren in Zaragoza.

11 Millás Vallicrosa, José M. 1948, *Tres polígrafos judaicos en la corte de los Tuchibíes de Zaragoza*, Barcelona.

12 Vgl. u. a. Vernet 1984; Jayyusi, Salma Khadra, Hg. 1992, *The Legacy of Muslim Spain*, (Handbuch der Orientalistik 1,12), Leiden; Langermann, Yitzhak Tzvi 1999, *The Jews and the Sciences in the Middle Ages*, (Variorum Collected Studies Series 624), Aldershot / Brookfield; Samsó, Julio 1994, „The Exact Sciences in Al-Andalus", in: *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Khadra Jayyusi, Hg., 2. Aufl., Leiden, 952-972; ders. 2007, *Astronomy and Astrology in al-Andalus and the Maghrib*, (Variorum Collected Studies Series 887), Aldershot / Burlington.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was little occasion for western scholars to seek by long journeys to Syria that which they could find nearer home in Spain."[13] Dem haben viele zugestimmt, obwohl man das Argument des Krieges gegen die Ungläubigen als Ursache intellektueller Zurückhaltung genauso gut wie für den Orient auch für die spanische Reconquista hätte ins Feld führen können. Beachtung hätte ein Bericht des Damaszener Chronisten Ibn al-Qalānisī über die Eroberung von Tripolis 1109 finden können. Der Chronist vermerkt, die christlichen Eroberer hätten in Tripolis zugegriffen auf die „Bücher des Hauses der Wissenschaft".[14] Wissenschaft war im arabischen Emirat der Banū ʿAmmār noch sehr gepflegt worden. Was aus diesen erbeuteten Büchern geworden ist, wissen wir nicht. Möglicherweise sind sie nach Italien, Frankreich oder England verschleppt worden.

Wesentlich mehr als für Tripoli ist inzwischen für Antiochien bekannt. Die Stadt und ihr Herrschaftsbereich gelten heute als bedeutendes Zentrum des kulturellen Austausches zwischen der arabischen Welt und Westeuropa. Charles Burnett, auf dessen zahlreiche Arbeiten ich mich im Folgenden konzentrieren möchte, betont die multikulturelle Zusammensetzung der Bevölkerung Antiochiens: Griechen, Araber, seit 1098 auch Lateiner. Als Sprache dominierte das Arabische, als Religion das Christentum in seinen verschiedenen Ausprägungen.[15]

Frühestes Zeugnis für die kulturelle Ausstrahlung Antiochiens nach Europa ist die Reise des Adelard von Bath. Nach Studien in Frankreich (Tours, Laon) und Süditalien ließ Adelard um 1115 es sich nicht nehmen, auch den Orient aufzusuchen, um dort Arabisch zu lernen und die *scientia Arabum* kennenzulernen. 1120-1125 bei seiner Rückkehr nach England berichtet er seinem Neffen und antwortet

---

13 Haskins 1927, 130. Jankrift, Kay Peter 2007, *Europa und der Orient im Mittelalter*, Stuttgart, 97, spricht von einem zunächst „schmalen Rinnsal" des Wissenschaftstransfers, der bald als breiter Strom in den lateinischen Herrschaftsraum Europas floss.

14 Gabrieli, Francesco 1973, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, Zürich / München, 65, nach Ibn al-Qalānisī (gest. 1160). Vgl. die Artikel „Dār al-ʿilm" (Sourdel, D. 1965, in: *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. ed., Bd. 2, Leiden, 130) und „Maktaba" (Heffening, W. und J. D. Pearson 1991, in: *ebd.*, Bd. 6, 181-184); sowie Eche, Youssef 1967, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen-Age*, Damaskus.

15 Burnett, Charles 2000b, „Antioch as a link between Arabic and Latin culture", in: *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, Isabelle Draelants, Anne Tihon und Baudouin van den Abeele, Hg., Turnhout, 1-78; Cahen, Claude 1940, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris, 569; Mayer, Hans Eberhard 1993, *Varia Antiochena. Studien zum Kreuzfahrerfürstentum Antiochien im 12. und frühen 13. Jahrhundert*, (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte 6), Hannover, 9; Lohrmann, Dietrich 2000, „Échanges techniques entre Orient et Occident au temps des Croisades", in: *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, Isabelle Draelants, Anne Tihon und Baudouin van den Abeele, Hg., Turnhout, 117-143, hier 119ff.; Edgington, Susan B. 2006, „Antioch: Medieval City of Culture", in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean I: Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality*, Krijnie N. Ciggaar und Michael Metcalf, Hg., Löwen / Paris / Dudley, 247-259.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf dessen Fragen.[16] Seine Kenntnis der arabischen Naturwissenschaft wirkt zu diesem Zeitpunkt noch wenig ausgeprägt. Ganz anders zeigt sie sich 30 Jahre später in seinem Werk über Astronomie (*De opere astrolapsus*), das er dem Prinzen Heinrich, dem künftigen König Heinrich II. von England, gewidmet hat. Der junge, erst 17-jährige Prinz, sagt Adelard im Vorwort, wünschte außer der Lehre der Lateiner auch die Meinungen der Araber kennen zu lernen, ihre Lehren über die Sphären und die Bewegungen der Planeten. Er, Adalhard, schreibe ihm deshalb, was er auf Arabisch über die Welt und ihre Teile erfahren habe.[17]

In der Zwischenzeit, zwischen 1120 und 1150, hat Adelard eine ganze Reihe von Übersetzungen aus dem Arabischen angefertigt. Ich zähle die wichtigsten kurz kommentierend auf:

1. Astronomische Tafeln des al-Khwarizmi, wobei die arabischen Fachausdrücke teilweise belassen sind und ganze Sätze noch Arabisch bleiben.[18]
2. Übersetzung von Euklids *Elementen* mit arabisch-lateinischen Äquivalenzen.[19]
3. Kurzfassung von Abū Maʿshar, *Große Einführung in die Astrologie* (die arabischen Handschriften, heute in England, stammen aus dem Mittleren Osten).[20]
4. Teilübersetzung von Thabit b. Qurra, *Liber prestigiorum* (Buch über Talismane und Magie, zitiert unter anderen den Abū Maʿshar).[21]

Was Adelard ca. 1149 dem künftigen Heinrich II. in *De opere astrolapsus* schreibt, handelt vornehmlich von den Sphären und Planetenumläufen. Dies findet sich in Adelards übersetzten Werken nicht bzw. nur beiläufig. Woher stammt also Adelards Wissen von der ptolemäischen Astronomie und den Astrolabien?

Um diese Frage zu beantworten, lohnt sich die Beschäftigung mit einem weiteren Westeuropäer, Stephan von Pisa, der etwas später, um 1125-1127, aus den gleichen Motiven nach Antiochien reiste wie Adelard von Bath.[22] Er blieb dort aller-

---

16 Adelard of Bath 1998, *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*, Charles Burnett et al., Hg. und Übers., Cambridge, 82: *aliquid Arabicorum studiorum novum me proponere exhortatus est*, und 90: *Arabum studia ego pro posse meo scrutarer*. Vgl. Burnett, Charles, Hg. 1987a, *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, (Warburg Institute Surveys and Texts 14), London.

17 Adelard of Bath 1998, 83. Burnett, Charles 1997a, *The Introduction of Arabic Learning into England*, (The Panizzi Lectures 1996), London, 31.

18 Übersicht bei Haskins 1927, 22-30 Anm. 3, 5,10,11.

19 Dazu u. a. Busard, Hubert L. L. 1998, „Über den lateinischen Euklid im Mittelalter", *Arabic Sciences and Philosophy* 8, 97-129; Folkerts, Menso 2006, *The Development of Mathematics in Medieval Europe*, (Variorum Collected Studies Series 811), Aldershot, Art. III: „Euclid in Medieval Europe". Burnett 1997a, 42: „the Arabic terms are written both in the margin and over the Latin translations".

20 Vgl. Abū Maʿšar 1994, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology. Together with the medieval Latin translation of Adelard of Bath*, Charles Burnett, Keiji Yamamoto und Michio Yano, Hg. und Übers., Leiden / New York / Köln.

21 Auch hierzu notiert Burnett 1997a, 41: „additions of whole sentences in Arabic".

22 Burnett 2000b, 8 Anm. 25, nach ms. Erfurt Amplon. O 62 f. 50r: *Stephanon autem quidam Pisanus ad illas partes ivit et linguam illam addiscens eam ex toto transtulit, quae nunc Practica*

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dings viel länger, erhielt eine Pfründe als Thesaurar und bewohnte ein Haus in der Pfarrei St. Salvator, die im Pisanischen Viertel Antiochiens lag. Bekannt ist seit langem seine Übersetzung eines Buches der gesamten medizinischen Kunst, des *Kitāb al-malakī* des ʿAlī b. al-ʿAbbās (10. Jh.), gedruckt 1492 in Venedig und 1523 in Lyon. Jedes der 20 Bücher dieses Werkes hat eine Vorrede des Übersetzers Stephan von Pisa erhalten.[23] Burnett vergleicht seine Vorreden mit denen einer stark arabisch geprägten Zusammenfassung der ptolemäischen Astronomie und kommt zu dem Schluss, dass Stephanus Antiochenus, der Übersetzer des *Liber regalis*, identisch sein muss mit Stephanus philosophus, dem Autor des *Liber Mamonis in astronomia*.[24] Identisch sei insbesondere das sehr eigentümliche Zahlensystem, das sich zusammensetzt aus römischen, alpha-numerischen und hindu-arabischen Elementen. Identisch seien ferner Teile der Phraseologie und des Vokabulars, sehr ähnlich die Form der ausgeprägten Kritik an früheren Autoren und nicht zuletzt das starke Interesse an der Naturphilosophie allgemein.

Stephans *Liber Mamonis* kritisiert in der Vorrede zum Buch II energisch die bei den Lateinern noch dominierende Astronomie des Macrobius. Dieser Macrobius (5. Jh.) entwickele völlig irrige und dunkle Vorstellungen. Er sei zwar guten Willens, habe aber nichts verstanden und nichts gewusst, sei immerhin unter allen übrigen Autoren noch der reichhaltigste, deshalb müsse er, Stephan, ihn namentlich angreifen. Nur an einer Stelle erscheint im *Liber Mamonis* der Name des Ptolemäus: *Ptolomeus in sua Sinthasi*. Sein Name verbindet sich so mit dem ursprünglichen Titel des großen Werkes, das die Araber *Almagest* nannten. Wenn Stephan dann im vierten Buch zu den Planetensphären kommt, präzisiert er, schon in den vorausgehenden anderen Büchern sei er vielfach (*plurimum*) einem gewissen Araber gefolgt, jetzt werde er diesem noch stärker (*permultum*) folgen.

Der *Liber Mamonis*, um den es hier geht, bietet um 1140 die früheste westliche Darstellung ptolemäischer Astronomie in arabischer Überarbeitung. Welchem arabischen Astronomen der Autor folgt, wird leider nicht verraten und auch von Burnett nicht angesprochen. Man könnte an al-Battānī *De motu stellarum* denken (9. Jh.), denn dieses Handbuch bot bereits zahlreiche Verbesserungen zum *Almagest* und es lag um 1140 bereits in einer etwas früheren Übersetzung des Plato von Tivoli vor. Plato von Tivoli wollte eigentlich den *Almagest* übersetzen, zog aber al-Battānī vor, da dessen Fassung die weitschweifige Darlegung des Ptolemeus knapp zusammenfasse (*Ptolemei prolixitatem compendiose coarctat*).[25]

Pantegni et Stephanonis dicitur. Bei Manitius, Max 1931, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* III, München, erscheint Stephan von Pisa/Antiochien noch nicht.

23 Burnett 2000b, 6 und 20-40 (Text und Übersetzung); vgl. Haskins 1927, 131-135.

24 Burnett 2000b, 10: *Liber Mamonis in astronomia a Stephano philosopho translatus*; Text der Praefationes, ebd. 40-59, mit englischer Übersetzung.

25 Steinschneider, Moritz 1956, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, unveränd. photomech. Nachdr., Graz, 64; Sezgin, Fuat 1971, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 4, Leiden, 182-187.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine andere Fassung scheint Stephans *Liber Mamonis* noch näher zu stehen. Gemeint ist hier der sogenannte *Dresden-Almagest*, eine Übersetzung der ersten vier Bücher von Ptolemäus' „großer Zusammenfassung". Diese frühe Übersetzung zeigt ebenfalls das charakteristische komposite Zahlensystem, das Burnett in den Werken des Stephanus Antiochenus nachweist. Werke dieser Art könnte auch Adelard von Bath gekannt haben. Sie wären vor 1150 die Quelle seines Astrolab-Traktates (*De opere astrolapsus*) für den jungen Herzog Heinrich geworden, den späteren Heinrich II., König von England.[26] Das nötige Zwischenglied zwischen Antiochien und dem fernen Bath fehlt allerdings noch.

Dieses Zwischenglied könnten Werke des vielgereisten jüdischen Gelehrten Abraham b. Ezra gewesen sein. Ibn Ezra reiste nach einem längeren Aufenthalt in Lucca und Pisa Mitte der 1140er Jahre über Béziers und Narbonne ins nordwestliche Frankreich (Dreux) und in die Normandie (Rouen).[27] In seinem Gepäck befand sich eine Planetentafel nach dem Meridian von Lucca. Danach schrieb Ibn Ezra einen *Tractatus magistri Habrahe de tabulis planetarum*, den zwei englische Handschriften des 12. Jahrhunderts überliefern (Cambridge Fitzwilliam und London Arundel). Beide enthalten auch den Astrolab-Traktat des Adelard von Bath.[28]

Zusätzlich bringt Cambridge, ms. Fitzwilliam, den *Liber cursuum planetarum VII* des Raymund von Marseille, ein Werk ebenfalls aus den 1140er Jahren, das möglicherweise auch durch Vermittlung des Ibn Ezra in den anglo-normannischen Bereich gelangt ist und seinerseits zum Inhalt von Adelards Astrolab-Traktat für den Prinzen Heinrich beigetragen haben kann. Von diesem Werk gibt es eine besondere englische Fassung mit Anpassung an den Meridian von Hereford, die allerdings erst 1178 entstanden ist.[29] Auch sie bietet die östliche Form der indischen Zahlen. Zusätzlich liefert die Handschrift Arundel einen Schlüssel zum Vergleich der *figure Indice* und der *figure Toletane*, also der östlichen und der westlichen Form der arabischen Zahlen.[30] Eine solche Gegenüberstellung scheint selten zu sein.[31]

---

26 Haskins 1927, 28f., hat den Text der Vorrede für den Prinzen Heinrich, den Burnett 1997a, 31, übersetzt.

27 Burnett 1997a, 47-50.

28 Gemeint sind die Handschriften Cambridge, Fitzwilliam Museum, McClean 165 f. 81-88 und London British Library, Arundel 377 f. 56r. Abbildungen bei Burnett 1997a, fig. 22, 23, 26. Bezogen auf die Breite von Ely, zeigt fig. 23 (Arundel 377 f. 56r) in der oberen Reihe *figure Toletane,* also die westliche Form der arabischen Zahlen, in der unteren Reihe dagegen *figure Indice,* die östliche Form. Die Planetentafel fig. 26 (Arundel 377 f. 87r, Version von 1178) hat ausschließlich arabische Zahlen in östlicher Form. Sie dominieren in den Planetentafeln auch anderwärts.

29 Burnett 1997a, fig. 26.

30 Burnett 1997a, fig. 23.

31 Kunitzsch, Paul 2003, „The Transmission of Hindu-Arabic Numerals Reconsidered", in: *The Enterprise of Science in Islam. New Perspectives*, Jan P. Hogendijk und Abdelhamid I. Sabra, Hg., Cambridge (Mass.), 3-21, behandelt das Problem der west- und ostarabischen Formen für die indischen Zahlen noch als ungelöst. Vgl. Labarta Gomez, Ana und Carmen Barcelò Torres 1988, *Números y cifras en los documentos arábigo hispanos*, Cordoba.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie immer nun der Weg dieser Planetentafeln und der Traktate bis zu ihrer Benutzung durch Adelard von Bath gelaufen sein mag, unabhängig davon enthalten die genannten Handschriften noch ein jüngeres westliches Werk zur Planetentheorie. Es ist das *Dragmaticon* des Wilhelm von Conches, ein direkter Hinweis auf jenen berühmten Lehrer der Schule von Chartres, der seinerseits an der Ausbildung des Prinzen Heinrich beteiligt war. Wilhelm von Conches vertrat noch nicht die ptolemäische Astronomie, sondern eher die vereinfachte lateinische Astronomie des Macrobius (5. Jh.). Da ist es nun entscheidend wichtig, dass wir uns erneut an Stephan von Antiochien erinnern. In dessen Vorwort zum Buch IV des *Liber Mamonis* zeigt sich, wie schon angesprochen, ein scharfer Gegensatz zwischen ptolemäisch-arabischer und macrobianischer Planetenlehre. Auf genau diesen Gegensatz aber zielt Adelard von Bath im Vorwort für den Prinzen Heinrich, wenn er sagt, der Prinz wolle nicht nur die Schriften der Lateiner verstehen, sondern ebenso auch die Sentenzen der Araber zur Astronomie, *super spera et circulis stellarumque motibus.*[32]

III.

In dreierlei Hinsicht haben die hier stark zusammengefassten, teilweise ergänzten und auf unsere Fragestellung zugeschnittenen Ausführungen von Burnett Bedeutung für die allgemeine Wissenschaftsgeschichte: in Bezug auf den Zeitpunkt der frühen Rezeption, in Bezug auf die Übernahme der indo-arabischen Zahlen in Westeuropa und in Bezug auf die Rezeption der ptolemäisch-arabischen Astronomie in Antiochien[33].

Zeitlich liegen die Anfänge der Rezeption arabischer Naturwissenschaft im Orient, insbesondere in Antiochien, um mehrere Jahrzehnte vor den gemeinhin als entscheidend angesehenen Rezeptionszentren Spaniens und Süditaliens. Bei den Zahlzeichen gehen wir langläufig davon aus, das indo-arabische Zahlensystem habe erst ab 1200 durch die Werke des Mathematikers Fibonacci Aufnahme in Europa gefunden.[34] Andererseits wissen die Mathematikhistoriker, dass erste Spuren der Benutzung solcher Zahlen seit dem späten 10. Jahrhundert im Westen belegt und in Tafelwerken nicht selten sind (u. a. Gerbert). Entscheidend für die weitere Rezeption in der Mathematik ab etwa 1140 wurden nach Folkerts die Übersetzung der Schrift des al-Khwarizmi über das indische Rechnen und die zahlreichen

---

32 Haskins 1927, 29; Burnett 1997a, 31f.

33 Eine ergänzende Sicht hierzu bietet Sezgin 1978, 6, 42ff.

34 So noch Wikipedia, „Latin translations of the 12th century": „Fibonacci presented the first complete European account of the Hindu-Arabic numeral system from Arabic sources in his Liber Abaci (1202)", (http://en.wikipedia.org/wiki/Latintranslations_ofthe_12th_century, vom 11. 9. 2010). Dazu Rashed, Roshdi 1994b, „Fibonacci et les mathématiques arabes", *Micrologus 2: Le scienze alla corte di Federico II*, 145-160.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daraus hervorgegangenen Traktate.[35] Im *Liber Ysagogarum Algorismi* noch aus dem gleichen 12. Jahrhundert zeigen die Zahlzeichen bzw. Ziffern der Bücher 4 und 5, gewidmet der Geometrie und Astronomie, angeblich Einfluss des Adelard von Bath. Warum handelt es sich nicht auch um Einfluss des Stephan von Antiochien, wenn wir den Forschungen von Burnett folgen?

Burnett weist nach, dass die indisch-arabischen Ziffern in früheren westlichen Handschriften schon vielfältig Verwendung fanden, insbesondere in den astronomischen Tafeln, wo sie sich als viel praktischer erwiesen als die römischen Zahlen. Stephan von Antiochien übernahm sie auch anderwärts bereits im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts. Sie gelangten durch ihn nach Pisa u. a. zu Ibn Ezra, der neben anderen für ihre weitere Verbreitung bis nach England sorgte. Als Sohn eines pisanischen Kaufmanns, der zudem selbst die Mathematik im arabischen Kulturbereich hatte studieren können, übernahm später der berühmte Mathematiker Leonard Fibonacci diese Zahlformen. Er bediente sich ihrer umso eher, als die arabischen Ziffern in Pisa, Lucca und weit darüber hinaus längst bekannt waren. Vielleicht erklärt der Weg über Antiochien und die Verbreitung der Werke des Ibn Ezra außerdem, warum sich in Westeuropa nicht die westarabische Variante der indischen Zahlen 4, 5, 6, 7 durchsetzen konnte, sondern die östliche.[36]

Letzter Punkt: Die Aufnahme der ptolemäisch-arabischen Planetentheorie im Westen. Hier ist dreierlei wesentlich:

a) Die älteste lateinische Fassung der ptolemäisch-arabischen Astronomie liegt uns nicht, wie gängig angenommen, in der berühmten Übersetzung des *Almagest* ca. 1175 durch Gerhard von Cremona vor.[37] Sie entspricht auch nicht der

---

35 Vgl. zuletzt Folkerts, Menso und Paul Kunitzsch, Hg. 1997a, *Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Ḫwārizmī. Edition, Übersetzung und Kommentar*, München; ausführlicher Nagl, Alfred 1889, „Ueber eine Algorismus-Schrift des XII. Jahrhunderts und über die Verbreitung der indisch-arabischen Rechenkunst und Zahlzeichen im christl. Abendlande", *Zeitschrift für Mathematik und Physik, Hist.-lit. Abth.* 34, 129-146 und Tafel VII; vgl. auch die Edition der lateinischen Übersetzungen des *Calcul indien* (Algorismus) von al-Khwarizmi durch André Allard (Al-Khwārizmī, Muḥammad b. Mūsā 1992, *Le calcul indien (Algorismus). Versions latines du XIIe siècle*, André Allard, Hg., Paris / Namur).

36 Borst, Arno 1991, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin, 63, verweist auf den Vorteil, den vor 1171 Reiner von Paderborn bei der Berechnung von Bruchteilen des Mondmonats aus der Benutzung arabischer Zahlen zog; vgl. die Edition von van Wijk, W. E., Hg. 1971, *Le comput émendé de Reinherus de Paderborn (1171)*, (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Nr. 57,3), Amsterdam. Noch frühere kontinentale Beispiele für indo-arabische Zahlen in westlichen Werken des 12. Jahrhunderts bieten der *Liber Embadorum* von 1145 (siehe oben zu Savasorda) und der *Salzburger Computus* von 1143 (Borst 1991, 63). Zu den westlichen und östlichen Formen der arabischen Zahlen vgl. Kunitzsch 2003 und Labarta Gomez 1988.

37 Neben Gerhards Übersetzung des *Almagest* selbst spielte wirkungsgeschichtlich eine wesentliche Rolle die etwa gleichzeitige Übersetzung von Jābir b. Aflaḥs Kommentar zum *Almagest* (1. Hälfte 12. Jh.): „Diese Schrift bildete zusammen mit ihren lat[einischen] Kommentaren die Grundlage der T[rigonometrie] im W[esten]" (Folkerts, Menso und Richard Lorch 1997b, Art. „Trigonometrie", in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München, 1006f., hier 1007).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Haskins nachgewiesenen süditalienischen Übersetzung aus dem Griechischen um 1160, sondern stammt aus Antiochien ca. 1130-1140. Ihr Autor ist Stephan von Pisa bzw. Antiochien.

b) Aus demselben Umfeld stammt der sogenannte *Dresden-Almagest*, die früheste lateinische Übersetzung von Ptolemäus' *Sýntaxis megále*, eine Überlieferung, die allerdings nur die vier ersten Bücher enthält (ca. 1140).[38]

c) Stephan von Antiochien zeigt in seinen Praefationes zum *Liber Mamonis*, wie diese ptolemäisch-arabische Astronomie, vermittelt am ehesten in der Übersetzung von al-Battānīs Kompendium *az-Zīj* (durch Plato von Tivoli bzw. Robertus Retinensis[39]), in den westlichen Schulen noch auf zähen, um nicht zu sagen erbitterten Widerstand stieß und heftige Diskussionen auslöste. Von diesen Auseinandersetzungen hat offensichtlich in England der junge Prinz Heinrich, der künftige König Heinrich II., gehört und deshalb gegenüber seinem Lehrer Adelard von Bath den Wunsch geäußert, zusätzlich zur Lehre der Lateiner auch die *opiniones* der arabischen Wissenschaftler kennen zu lernen.

Burnett eröffnet mit diesen Nachweisen ein ganz neues Kapitel der frühen Rezeption arabischer Wissenschaft in Westeuropa: ein Kapitel, das von Antiochien seinen Ausgang nimmt. Es ist ein Kapitel, das wir auch in unseren Unterricht an der Universität aufnehmen sollten, denn es gehört zur Kultur der Kreuzfahrerzeit und hat allgemeine Bedeutung für das Verhältnis von arabischer und westlicher Kultur. Es ist wichtig zu klären, dass eine Aussage wie „Ptolemäus, im Mittelalter eine unumstrittene Autorität ersten Ranges"[40] keineswegs überall zutrifft. Um den Zugang zur ptolemäisch-arabischen Astronomie musste im 12. Jahrhundert erst erheblich gekämpft werden. Stephan von Antiochien misst an dieser Frage den Rückstand der europäischen Wissenschaft.[41]

Gleichzeitig freilich ging die arabische Wissenschaft in Spanien schon einen wesentlichen Schritt weiter. Sie suchte die Komplexität des ptolemäischen Planetenmodells bereits auf unterschiedlichen Wegen zu überwinden.[42] Diese arabische Kri-

---

38 Zum *Dresden-Almagest* Näheres bei Burnett, Charles 2003, „The Transmission of Arabic Astronomy via Antioch and Pisa in the Second Quarter of the Twelfth Century", in: *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, Jan P. Hogendijk und Abdelhamid I. Sabra, Hg., Cambridge (Mass.), 23-51; dazu Haskins 1927, 109, und Heiberg, Johan L. 1911, „Noch einmal die mittelalterliche Ptolemaios-Übersetzung", *Hermes* 46, 207-216, hier 215f.

39 Hartner, Willy 1981, Art. „Al-Battānī", in: *Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 1-2, New York, 507-516, hier 508.

40 Schmeidler, M. 1995, Art. „Ptolemaeus, Claudius P.", in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, München, 312.

41 Burnett 2000b, 43: *Unde factum est ut, que fere plenitudinem posset habere artium, nunc ceteris gentibus Europa videatur humilior, quippe que quos educat contra fontem scientię, sepius oblatrantes sentit sibi ipsis rebelles, nunc hęc nunc illa, nunquam consona ruminantes.*

42 Zum Folgenden vgl. Sezgin 1978, 6, 36ff., und die neueren Beiträge von Gingerich, Owen 2006, „Die islamische Periode der Astronomie", *Astronomie vor Galilei, Spektrum der Wissenschaft, Dossier* 4, 38-47, und Saliba, George 2006, „Der schwierige Weg von Ptolemäus zu Kopernikus", *Astronomie vor Galilei, Spektrum der Wissenschaft, Dossier* 4, 54-61. Zu beachten

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tik an Ptolemäus, die auch dessen Geozentrik schon in Frage stellte, fand bedeutende Fortsetzer. Im 13. Jahrhundert entwickelte aṭ-Ṭūsī geometrisch sein sogenanntes Tusi-Paar, es erklärt die Breitenbewegung der Planeten besser als Ptolemäus und wurde mechanisch zum Vorbild unseres Planetengetriebes. Auch Kopernikus hat es übernommen.

Kopernikus als Student in Padua übernahm wahrscheinlich noch eine weitere arabische Anregung, die des Astronomen Ibn ash-Shāṭir (Mitte 14. Jh.). Sie lief darauf hinaus, die Zahl der ca. 80 Epizykel des Ptolemäus radikal zu vermindern auf ca. 30, so wie auch Kopernikus sie noch benötigte. Bezüglich der Kommunikationswege zwischen der Lehre des Ibn ash-Shāṭir und dem jungen Kopernikus in Padua sind die engen Handelsbeziehungen zwischen Damaskus und Venedig zu beachten. Zu beachten ist freilich ebenso, dass gegen Ende des 14. Jahrhunderts auch in Europa schon Einwände gegen die Epizykeltheorie erhoben wurden, und zwar in den *Reprobationes epicyclorum et eccentricorum* des Pariser, später Wiener Magisters Heinrich von Langenstein, denen sich wenig später ein weiterer Autor, der Magister Julmann, anschloss. Den Anstoß boten hier wohl spanisch-muslimische Anregungen des 12. Jahrhunderts.[43]

Die Summe der Anregungen, welche insbesondere die europäische Astronomie, Mathematik und Mechanik seitens der *scientia Arabum* im 12.-13. Jahrhundert, aber auch später noch erhalten haben, ist, wie man sieht, weit entfernt, schon ermittelt zu sein.[44] Die frühen Wege aber, die diese Anregungen nahmen, sind ohne Berücksichtigung der Zentren des östlichen Mittelmeerraumes, Antiochien und Damaskus an der Spitze, kaum zu verstehen.

Bibliographie

Abū Maᶜšar 1994, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology. Together with the medieval Latin translation of Adelard of Bath*, Charles Burnett, Keiji Yamamoto und Michio Yano, Hg. und Übers., Leiden / New York / Köln.

Adelard of Bath 1998, *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*, Charles Burnett et al., Hg. und Übers., Cambridge.

ist im 12. Jahrhundert vor allem der Aristoteliker al-Biṭrūjī/Alpetragius und, direkt von Ptolemäus ausgehend, Jābir b. Aflaḥ, später der Perser aṭ-Ṭūsī (13. Jh.) und der Damaszener Ibn ash-Shāṭir (14. Jh.).

43 Zinner, Ernst 1943, *Entstehung und Ausbreitung der coppericanischen Lehre*, Erlangen, 82f.

44 Vgl. hierzu auch Burnett, Charles 2005, „The Use of Arabic Numerals Among the Three Language Cultures of Norman Sicily", *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana 35* (2003-2004), 37-48, mit Hinweisen auf Beobachtung und Bau von astronomischen Instrumenten unter König Wilhelm III. 1180-1185. Weiteres betrifft die östlichen und westlichen Formen der indo-arabischen Zahlen.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beech, George T. 2008, *The brief eminence and doomed fall of Islamic Saragossa. A great center of Jewish and Arabic learning in the Iberian Peninsula during the 11th century*, Zaragoza.

Borst, Arno 1986, *Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel*, (Supplemente zu den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 5), Heidelberg.

Borst, Arno 1989, *Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 1), Heidelberg.

Borst, Arno 1991, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin.

Burnett, Charles, Hg. 1987a, *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, (Warburg Institute Surveys and Texts 14), London.

Burnett, Charles 1987b, Art. „Plato of Tivoli", in: *Dictionary of the Middle Ages*, Bd. 9, New York, 704-705.

Burnett, Charles 1989, „Translations: Western European", in: *Dictionary of the Middle Ages*, Bd. 12, New York, 136-142.

Burnett, Charles 1996, „Algorismi vel helcep decentior est diligentia: the Arithmetic of Adelard of Bath and his Circle", in: *Mathematische Probleme im Mittelalter: der lateinische und arabische Sprachbereich*, Menso Folkerts, Hg., Wiesbaden, 221-331.

Burnett, Charles 1997a, *The Introduction of Arabic Learning into England*, (The Panizzi Lectures 1996), London.

Burnett, Charles 1997b, „La réception des mathématiques, de l'astronomie et de l'astrologie arabes à Chartres", in: *Aristote, l'école de Chartres et la cathédrale, Actes du colloque européen des 5 et 6 juillet 1997 [Paris]*, AACMEC, Hg., Chartres, 101-107.

Burnett, Charles 1998, „King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher: The Earliest Texts on the Astrolabe and Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres", *Annals of Science* 55, 329-368, und Addendum, *Annals of Science* 57 (2000), 187.

Burnett, Charles 2000a, „Latin Alphanumerical Notation, and Annotation in Italian, in the Twelfth Century: MS London, British Library, Harley 5402", in: *Sic itur ad astra: Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, Menso Folkerts und Richard Lorch, Hg., Wiesbaden, 79-90.

Burnett, Charles 2000b, „Antioch as a link between Arabic and Latin culture", in: *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, Isabelle Draelants, Anne Tihon und Baudouin van den Abeele, Hg., Turnhout, 1-78. Darin Appendix II: „The Latin alpha-numerical notation in the works associated with Stephen the philosopher in Antioch", 61-69.

Burnett, Charles 2001, „The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", *Science in Context* 14,1-2, 249-288.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burnett, Charles 2002, „Indian Numerals in the Mediterranean Basin in the Twelfth Century, with Special Reference to the 'Eastern Forms'", in: *From China to Paris: 2000 Years Transmission of Mathematical Ideas*, Yvonne Dold-Samplonius et al., Hg., Stuttgart, 237-288.

Burnett, Charles 2003, „The Transmission of Arabic Astronomy via Antioch and Pisa in the Second Quarter of the Twelfth Century", in: *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, Jan P. Hogendijk und Abdelhamid I. Sabra, Hg., Cambridge (Mass.), 23-51.

Burnett, Charles 2004, „Abbon de Fleury, abaci doctor", in: *Abbon de Fleury: Philosophie, science et comput autour de l'an MIL, actes des journées organisées par le Centre d'Histoire des Science et des Philosophies Arabes et Médievales*, (Oriens – Occidens 6), Barbara Obrist, Hg., Paris, 129-39.

Burnett, Charles 2005, „The Use of Arabic Numerals Among the Three Language Cultures of Norman Sicily", *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana 35* (2003-2004), 37-48.

Burnett, Charles 2009, *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*, (Variorum Collected Studies Series 939), Farnham / Burlington.

Busard, Hubert L. L. 1998, „Über den lateinischen Euklid im Mittelalter", *Arabic Sciences and Philosophy* 8,1, 97-129.

Cahen, Claude 1940, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris.

Curtze, Maximilian 1902, „Der Liber Embadorum des Abraham bar Chijja Savasorda in der Übersetzung des Plato von Tivoli", *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluß ihrer Anwendungen* 12, 1-193.

Eche, Youssef 1967, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen-Age*, Damaskus.

Edgington, Susan B. 2006, „Antioch: Medieval City of Culture", in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean I: Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality*, Krijnie N. Ciggaar und Michael Metcalf, Hg., Löwen / Paris / Dudley, 247-259.

Folkerts, Menso, Hg. 1996, *Mathematische Probleme im Mittelalter: Der lateinische und arabische Sprachbereich*, Wiesbaden.

Folkerts, Menso und Paul Kunitzsch, Hg. 1997a, *Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Ḫwārizmī. Edition, Übersetzung und Kommentar*, München.

Folkerts, Menso und Richard Lorch 1997b, Art. „Trigonometrie", in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München, 1006-1007.

Folkerts, Menso 2006, *The Development of Mathematics in Medieval Europe: The Arabs, Euclid, Regiomontanus*, (Variorum Collected Studies Series 811), Aldershot / Burlington.

Gabrieli, Francesco 1973, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, Zürich / München.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gericke, Helmuth 1984, *Mathematik in Antike und Orient*, Berlin.

Gericke, Helmuth 1990, *Mathematik im Abendland. Von den römischen Feldmessern bis zu Descartes*, Berlin / Heidelberg.

Gingerich, Owen 2006, „Die islamische Periode der Astronomie", *Astronomie vor Galilei, Spektrum der Wissenschaft, Dossier* 4, 38-47.

Hartner, Willy 1981, Art. „Al-Battānī", in: *Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 1-2, New York, 507-516.

Haskins, Charles H. 1927, *Studies in the History of Mediaeval Science*, 2. Aufl., Cambridge (Mass.).

al-Hassan, Ahmad Y. und Donald R. Hill 1986, *Islamic technology. An illustrated history*, Cambridge / Paris.

Heffening, W. und J. D. Pearson 1991, Art. „Maktaba", in: *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. ed., Bd. 6, Leiden, 181-184.

Heiberg, Johan L. 1911, „Noch einmal die mittelalterliche Ptolemaios-Übersetzung", *Hermes* 46, 207-216.

Hill, Donald R. 1977, „A Treatise on Machines by Ibn Mu'ādh Abū ʿAbd Allāh al-Jayyānī", *Journal for the History of Arabic Science* 1,1-2, 33-46.

Hill, Donald R. 1984, *A History of Engineering in Classical and Medieval Times*, La Salle (Illinois).

Ibn Khalaf al-Murādī 2008, *Kitāb al-asrār fī nataʾij al-afkār: The Book of Secrets in the Results of Ideas. Incredible Machines from 1000 Years Ago*, 3 Bde. und DVD-ROM, Massimiliano Lisa, Mario Taddei und Edoardo Zanon, Hg., Mailand.

Jankrift, Kay Peter 2007, *Europa und der Orient im Mittelalter*, Stuttgart.

Jayyusi, Salma Khadra, Hg. 1992, *The Legacy of Muslim Spain*, (Handbuch der Orientalistik 1,12), Leiden.

al-Khwārizmī, Muḥammad b. Mūsā 1992, *Le Calcul Indien (Algorismus). Versions latines du XIIe siècle*, André Allard, Hg., Paris / Namur.

Kunitzsch, Paul 2003, „The Transmission of Hindu-Arabic Numerals Reconsidered", in: *The Enterprise of Science in Islam. New Perspectives*, Jan P. Hogendijk und Abdelhamid I. Sabra, Hg., Cambridge (Mass.), 3-21.

abarta Gomez, Ana und Carmen Barcelò Torres 1988, *Números y cifras en los documentos arábigo hispanos*, Cordoba.

Langermann, Yitzhak Tzvi 1999, *The Jews and the Sciences in the Middle Ages*, (Variorum Collected Studies Series 624), Aldershot / Brookfield.

Levey, Martin 1952, „The Encyclopedia of Abraham Savasorda: A Departure in Mathematical Methodology", *Isis* 43,3, 257-264.

Levey, Martin 1954, „Abraham Savasorda and his Algorism: A Study in Early European Logistic", *Osiris* 11, 50-64.

Levey, Martin 1981, Art. „Abraham bar Ḥiyya ha-Nasi", in: *Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 1-2, New York, 22-23.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lohrmann, Dietrich 2000, „Échanges techniques entre Orient et Occident au temps des Croisades“, in: *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, Isabelle Draelants, Anne Tihon und Baudouin van den Abeele, Hg., Turnhout, 117-143.

Lohrmann, Dietrich 2004, „Östliche Mechanik auf dem Weg nach Europa zur Zeit der Kreuzzüge“, in: *Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig. [Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Diözesanmuseum Mainz, 2.4. – 30.7.2004]*, Hans-Jürgen Kotzur, Hg., bearb. v. Brigitte Klein und Winfried Wilhelmy, Mainz, 287-295.

Lohrmann, Dietrich, „Das Himmelszelt des Sultans al-Kamil für Kaiser Friedrich II. von 1232“, *Historische Zeitschrift* (im Druck).

Manitius, Max 1931, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* III, München.

Mayer, Hans Eberhard 1993, *Varia Antiochena. Studien zum Kreuzfahrerfürstentum Antiochia im 12. und frühen 13. Jahrhundert*, (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte 6), Hannover.

Mercier, Raymond 2004, *Studies on the Transmission of Medieval Mathematical Astronomy*, (Variorum Collected Studies Series 787), Aldershot / Burlington.

Millás Vallicrosa, José M. 1943, „La aportación astronómica de Pedro Alfonso“, *Sefarad* 3,1, 65-105.

Millás Vallicrosa, José M. 1948, *Tres polígrafos judaicos en la corte de los Tuchibíes de Zaragoza*, Barcelona.

Millás Vallicrosa, José M. 1949, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona.

Müller, Martin, Hg. 1934, *Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath*, Münster.

Nagl, Alfred 1889, „Ueber eine Algorismus-Schrift des XII. Jahrhunderts und über die Verbreitung der indisch-arabischen Rechenkunst und Zahlzeichen im christl. Abendlande“, *Zeitschrift für Mathematik und Physik, Hist.-lit. Abth.* 34, 129-146 und Tafel VII.

Rashed, Roshdi 1994a, *The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra*, (Boston Studies in the Philosophy of Science 156), Dordrecht.

Rashed, Roshdi 1994b, „Fibonacci et les mathématiques arabes“, *Micrologus 2: Le scienze alla corte di Federico II*, 145-160.

Rashed, Roshdi, Hg. 1997, *Histoire des sciences arabes*, 3 Bde., Paris.

Saliba, George 2006, „Der schwierige Weg von Ptolemäus zu Kopernikus“, *Astronomie vor Galilei, Spektrum der Wissenschaft, Dossier* 4, 54-61.

Samsó, Julio 1994, „The Exact Sciences in Al-Andalus“, in: *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Khadra Jayyusi, Hg., 2. Aufl., Leiden, 952-973.

Samsó, Julio 2007, *Astronomy and Astrology in al-Andalus and the Maghrib*, (Variorum Collected Studies Series 887), Aldershot / Burlington.

Schmeidler, M. 1995, Art. „Ptolemaeus, Claudius P.“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, München, 312.

Sezgin, Fuat 1971-78, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 4-6, Leiden.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sourdel, D. 1965, Art. „Dār al-ʿilm“, in: *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. ed., Bd. 2, Leiden, 130.

Steinschneider, Moritz 1956, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, unveränd. photomech. Nachdr., Graz.

Stevens, Wesley M., Guy Beaujouan und A. J. Turner, Hg. 1995, „The Oldest Latin Astrolabe“, *Physis* 31,2, 574-581.

Suter, Heinrich 1900, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig.

Vernet, Juan 1984, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, Zürich / München.

Vlasschaert, Anne-Marie 2010: *Le liber mahamaleth*. Édition critique et commentaires (Boethius 60), Stuttgart.

van Wijk, W. E., Hg. 1971, *Le comput émendé de Reinherus de Paderborn (1171)*, (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Nr. 57,3), Amsterdam.

Wikipedia, „Latin translations of the 12th century“, http://en.wikipedia.org/wiki/Latin_translations_of_the_12th_century, vom 11. 9. 2010.

Zinner, Ernst 1943, *Entstehung und Ausbreitung der coppericanischen Lehre*, Erlangen.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

About the Authors

David Abulafia is Professor of Mediterranean History at the University of Cambridge and a Fellow of the British Academy; he is the author of many books. His most recent books are: *The Discovery of Mankind: Atlantic encounters in the age of Columbus* (Yale University Press, 2008) and *The Great Sea: a human history of the Mediterranean* (Penguin Books, 2011); he has edited *The Mediterranean in History* (Thames & Hudson, 2003) and *Italy in the Central Middle Ages* (Oxford University Press, 2004).

Reuven Amitai holds the Eliyahu Elath Chair in Islamic History at the Hebrew University of Jerusalem, and is currently the dean of the Faculty of Humanities. He specializes in the history of the late medieval Middle East, particularly the Mamluk Sultanate and the Mongols in the Islamic world. His publications include *Mamluks and Mongols: The Ilkhanid-Mamluk War 1260-1280* (Cambridge, 1995), *The Mongols in the Islamic Lands: Studies in the History of the Ilkhanate* (Aldershot, 2007), and *Holy War and Rapprochement: Studies in the Relations between the Mamluk Sultanate and the Mongol Ilkhanate (1260-1335)* (forthcoming at Brepols).

Peter Bruns is Professor of Church History and Patrology at the University of Bamberg. He has done extensive research work on Syriac sources for the history of Eastern Christianity. He published a study, as well as an edition and translation of the *Katechetische Homilien* of Theodore of Mopsuestia (1994-95) and a study and translation of the teaching of Aphrahat (1990-91). Among his recent publications is a collection of studies entitled *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204* (2005).

Marie-Luise Favreau-Lilie received her academic degrees at Christian-Albrechts-Universität Kiel. Currently she is professor of Medieval History at Freie Universität Berlin and a senior research fellow at Ruhr-Universität Bochum. She published numerous articles and books on the history of the military orders, on the Italian maritime republics supporting the crusades (11th-13th c.), on Italian merchants' migration into the Levant, on late medieval pilgrimage, and on the relations between the Holy Roman Empire and Italy (13th-15th c.).

Yehoshua Frenkel is senior lecturer at the University of Haifa. His main field of research is the history of Arab-Muslim societies in the Middle Ages. His recent publications include: "Public Projection of Power in Mamluk Bilad al-Sham", *Mamluk Studies Review* 11/1 (2007); "Popular Culture (Islam, Early and Middle Periods)", *Religion Compass* (Blackwell Synergy) vol. 3 (January 2008); "Awqāf in Mamluk Bilād al-Shām", *Mamluk Studies Review* 13/1 (2009); "Muslim Responses to the Frankish Dominion in the Near East (1098-1291)", in Honor Kostick (ed.), *The Crusades and the Near East: Cultural Histories* (London: Routledge, 2011).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Georg Gresser studied history, theology and library sciences in Cologne, Bonn and Bamberg (Germany). In 1998 he completed his Ph.D. thesis on *Das Bistum Speyer bis zum Ende des 11. Jahrhunderts*, and in 2004 his Habilitation thesis *Die Synoden und Konzilien der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II. (1049-1123)* was accepted by the Faculty of Catholic Theology at Bamberg University. He is a member of ZIS (Zentrum für Interreligiöse Studien) and has taught since 2002 at the Department of Theology (Church History) at Bamberg University. His research interests focus on papal history and medieval canon law.

Peter Herde is Professor of History Emeritus at the University of Würzburg. He has also taught at the Universities of Munich and Frankfurt; he was Visiting Professor at the University of California in Berkeley, the University of Washington in Seattle, the University of Chicago, and was twice a member of the Institute for Advanced Study in Princeton, and of Dumbarton Oaks. His main field of research and publications is the history of the Empire, the Papacy and the Mediterranean world from the 12th to the 15th century. But he has also worked and published in the history of the Second World War in the Pacific and in German history of the 19th and 20th centuries

Hubert Houben is Professor of Medieval History at the University of Salento, Lecce, Italy. Ph.D. in 1978 (Freiburg i.Br., Germany), since 1980 Lecturer Univ. Lecce and Potenza, Italy; Senior Visiting Research Fellow St. John's College, Oxford in 1991/92; Habilitation in 1992 (Paderborn, Germany); Associate Prof. Bologna 1992-94 and Lecce 1994-2001, since 2001 Full Prof.; Visiting Prof. Wien (1997) and FU Berlin (1999). An expert of the medieval history of South Italy he has authored or edited a dozen books, including *Roger II of Sicily. A ruler between East and West* (Cambridge, 2002) (orig. Darmstadt 1997, 2nd enlarged edition 2010, ital. Rome-Bari 1999) and *Kaiser Friedrich II. (1194-1250). Herrscher, Mensch und Mythos* (Stuttgart, 2008) (Ital. Bologna 2009).

Stefan Leder is Director of the Orient-Institut Beirut and Professor of Arabic and Islamic Studies at Martin-Luther-University at Halle/Germany. He published books and articles covering Arabic literature and historiography; transmission of knowledge in pre-modern Arabic learning; religion and politics in Sunni Islam; the Bedouin legacy in Arab society and literature. Recent publications related to the topic of this book: "Der Kaiser als Freund der Muslime." In: *Friedrich II. von Hohenstaufen. – Die Welt des Sultans von Lucera*. Mainz (Zabern) 2008; „Religion, Gesellschaft, Identität – Ideologie und Subversion in der Mythenbildung des arabischen ‚Volksepos'." In: Christine Schmitz (Hg.): *Mensch – Heros – Gott. Weltentwürfe und Lebensmodelle im Mythos der Vormoderne*. Stuttgart (Steiner) 2009, p. 167-180; „The Arabs of Ibn Khaldûn", *Al-Abhath* (2009), 176-201.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ralph-Johannes Lilie is Byzantinist and head of the project "Prosopography of the Middle Byzantine Period" („Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit") at the Academy of Sciences in Berlin-Brandenburg (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften). He published numerous articles on various aspects of Byzantine history such as on the relationship of Byzantium and the crusaders.

Dietrich Lohrmann studied history, Romanic languages and Latin at the University of Freiburg Br. He worked for a long period at the German Historical Institutes in Rome and Paris. Since 1986 he has taught medieval history at the Technical University of Aachen (Aix-la-Chapelle). His principal points of interest focus on history of science and technology in the Middle Ages, engineers of the Renaissance and scientific transfer from East to West. Latest book-publication in this field: *Konrad Gruter von Werden, De machinis et rebus mechanicis. Ein Maschinenbuch aus Italien für den König von Dänemark 1393-1424* (2 vol., Vatican City, 2006).

Maria Vittoria Molinari is Professor of German Philology at the University of Udine and Pavia since 1970-71. Until 1991 at the University of Padua (where she coordinated a CNR research project on problems of translation within medieval German texts); since 1991 Professor at the University of Bergamo. Her fields of research are: (1) the poetic language of Old English and Old and Middle High German texts, along with text analysis (heroic lay, courtly poetry); (2) translation and cultural interaction in the medieval Germanic world.

Sara Nur Yıldız received her doctorate from the Department of Near Eastern Languages and Civilizations at the University of Chicago (2006). She served as lecturer at the History Department of Istanbul Bilgi University in 2003-2010. Her research interests deal with medieval Anatolia (13th-15th centuries), with a focus on the Seljuk, Mongol, Karamanid and early Ottoman periods. Her study of Persian historical writing in the Ottoman Empire will appear in "A History of Persian Literature", vol. 10, Persian Historiography, ed. Charles Melville (IB Tauris, 2011). She is completing a monograph on Mongol rule in Seljuk Anatolia (Brill, 2011) as well as writing a general history of Seljuk Anatolia (University of Edinburgh, 2012).

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ORIENT-INSTITUT
ISTANBUL

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

1. Barbara Kellner-Heinkele, Sigrid Kleinmichel (Hrsg.), *Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī. Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī am 23. April 2001.* Würzburg 2003.
2. Bernard Heyberger, Silvia Naef (Eds.), *La multiplication des images en pays d'Islam. De l'estampe à la télévision (17-21e siècle). Actes du colloque* Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie. *Istanbul, Université du Bosphore (Boğaziçi Üniversitesi), 25 – 27 mars 1999.* Würzburg 2003.
3. Maurice Cerasi with the collaboration of Emiliano Bugatti and Sabrina D'Agostiono, *The Istanbul Divanyolu. A Case Study in Ottoman Urbanity and Architecture.* Würzburg 2004.
4. Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer, Börte Sagaster (Eds.), *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context.* Würzburg 2006.
5. Alihan Töre Şagunî, Kutlukhan-Edikut Şakirov, Oğuz Doğan (Çevirmenler), Kutlukhan-Edikut Şakirov (Editör), *Türkistan Kaygısı.* Würzburg 2006.
6. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Eds.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives.* Würzburg 2007.
7. Filiz Kıral, Barbara Pusch, Claus Schönig, Arus Yumul (Eds.), *Cultural Changes in the Turkic World.* Würzburg 2007.
8. Ildikó Bellér-Hann (Ed.), *The Past as Resource in the Turkic Speaking World.* Würzburg 2008.
9. Brigitte Heuer, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *„Die Wunder der Schöpfung". Mensch und Natur in der türksprachigen Welt.* Würzburg 2012.
10. Christoph Herzog, Barbara Pusch (Eds.), *Groups, Ideologies and Discourses: Glimpses of the Turkic Speaking World.* Würzburg 2008.
11. D. G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the* ʿAyyār *Phenomenon in the Medieval Islamic World.* Würzburg 2007.
12. Christopher Kubaseck, Günter Seufert (Hrsg.), *Deutsche Wissenschaftler im türkischen Exil: Die Wissenschaftsmigration in die Türkei 1933-1945.* Würzburg 2008.
13. Barbara Pusch, Tomas Wilkoszewski (Hrsg.), *Facetten internationaler Migration in die Türkei: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und persönliche Lebenswelten.* Würzburg 2008.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

14. Kutlukhan-Edikut Şakirov (Ed.), *Türkistan Kaygısı. Faksimile*. In Vorbereitung.
15. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (Eds.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. Würzburg 2007.
16. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. Würzburg 2008.
17. Claudia Ulbrich, Richard Wittmann (Eds.): *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narrative*. Würzburg 2015.
18. Christoph Herzog, Malek Sharif (Eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*. Würzburg 2010.
19. Dorothée Guillemarre-Acet, *Impérialisme et nationalisme. L'Allemagne, l'Empire ottoman et la Turquie (1908 –1933)*. Würzburg 2009.
20. Marcel Geser, *Zwischen Missionierung und „Stärkung des Deutschtums": Der Deutsche Kindergarten in Konstantinopel von seinen Anfängen bis 1918*. Würzburg 2010.
21. Camilla Adang, Sabine Schmidtke (Eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Würzburg 2010.
22. Barbara Pusch, Uğur Tekin (Hrsg.), *Migration und Türkei. Neue Bewegungen am Rande der Europäischen Union*. Würzburg 2011.
23. Tülay Gürler, *Jude sein in der Türkei. Erinnerungen des Ehrenvorsitzenden der Jüdischen Gemeinde der Türkei Bensiyon Pinto*. Herausgegeben von Richard Wittmann. Würzburg 2010.
24. Stefan Leder (Ed.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th centuries)*. Würzburg 2011.
25. Börte Sagaster, Karin Schweißgut, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *Hoşsohbet: Erika Glassen zu Ehren*. Würzburg 2011.
26. Arnd-Michael Nohl, Barbara Pusch (Hrsg.), *Bildung und gesellschaftlicher Wandel in der Türkei. Historische und aktuelle Aspekte*. Würzburg 2011.
27. Malte Fuhrmann, M. Erdem Kabadayı, Jürgen Mittag (Eds.), *Urban Landscapes of Modernity: Istanbul and the Ruhr*. In Vorbereitung.
28. Kyriakos Kalaitzidis, *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*. Würzburg 2012.
29. Hüseyin Ağuiçenoğlu, *Zwischen Bindung und Abnabelung. Das „Mutterland" in der Presse der Dobrudscha und der türkischen Zyprioten in postosmanischer Zeit*. Würzburg 2012.
30. Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand (Eds.), *Venturing Beyond Borders – Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*. Würzburg 2013.
31. Jens Peter Laut (Hrsg.), *Literatur und Gesellschaft. Kleine Schriften von Erika Glassen zur türkischen Literaturgeschichte und zum Kulturwandel in der modernen Türkei*. Würzburg 2014.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

32 Tobias Heinzelmann, *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich. Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoġlı*. In Vorbereitung.

33. Martin Greve (Ed.), *Writing the History of "Ottoman Music"*. Würzburg 2015.

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506765 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -