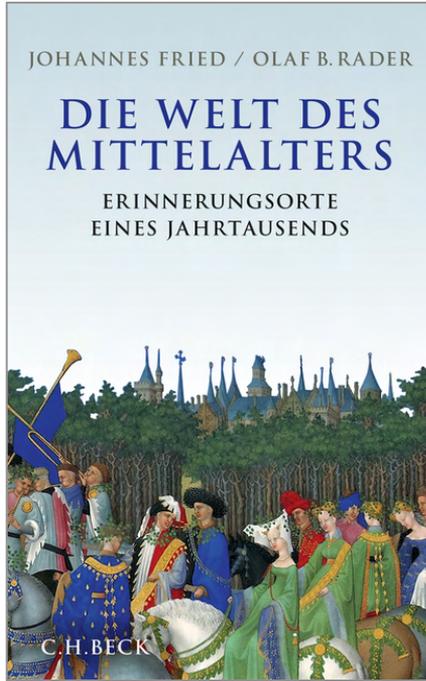


Unverkäufliche Leseprobe



Johannes Fried, Olaf B. Rader (Hgg.)
Die Welt des Mittelalters
Erinnerungsorte eines Jahrtausends

560 Seiten, Gebunden
ISBN: 978-3-406-62214-4

JOHANNES FRIED/OLAF B. RADER

VORWORT

Finster soll es gewesen sein und barbarisch, man froh und hungerte, und mit Gegnern ging man nicht besonders zimperlich um. Ritter tummelten ihre Schlachtrosse auf Turnieren oder den Kreuzzügen. Burgen und Klöster brachte es hervor und gewaltige Kathedralen. Das Volk mochte derbe Späße, das wenige Wissen wurde auf Pergamenten notiert, und der Gesang der Mönche war einstimmig sowie voller Andacht – so existiert das Mittelalter gespeist aus Texten und Bildern, Ausstellungen und Filmen, mitunter vielleicht sogar aus Ritterfesten in den Vorstellungen der meisten Menschen der Moderne, angefüllt mit vielen Verklärungen, Legenden und Histörchen, also mit Erinnerungseinträgen eines kulturellen Gedächtnisses. Doch ist das tatsächlich so? Was eigentlich ist speziell mittelalterlich und was ist in späteren Jahrhunderten als mittelalterlich dazu erfunden oder buchstäblich verschleiert worden? Dabei war das Mittelalter nicht einmal aus sich entstanden, hatte sich nicht selbst geschaffen und natürlich von sich auch keinen Begriff.

Die Bezeichnung «Mittelalter» kommt erst im 15. Jahrhundert in Mode, als man die griechisch-römische Antike wiederentdeckte und mit der eigenen Phantasie davon belebte. Bei den ästhetischen, literarischen, überhaupt bildungsinhaltlichen Versuchen der Humanisten, daran anzuknüpfen, mußten sie der Zwischenzeit einen Namen geben. Ganz pragmatisch nannten sie die zwischen der Antike und ihrer eigenen Gegenwart liegende Zeit *medium tempus* oder *media aetas* – mittlere Zeit oder mittleres Zeitalter, Mittelalter eben. Bei Francesco Petrarca (1304–1374) erstmalig erwähnt, wird der Begriff dann bei Leonardo Bruni (1374–1444) und Giovanni Andrea Bussi (1417–1475), dem Sekretär des berühmten Kardinals und Philosophen Nikolaus von Kues (1401–1464), verwendet. Doch bei den Humanisten war der Begriff noch vollständig negativ belegt – was man ihnen beim Anblick des halbverfallenen antiken Roms ihrer Zeit auch nicht verübeln kann. Leider hat sich diese negative Färbung vor allem im nichtwissenschaftlichen Sprachgebrauch eigentlich bis heute nie ganz verloren.

Da das Mittelalter als Kontrastfolie erdacht worden war, um den Raum zwischen der antiken Welt und der Renaissance mit einer Zwischenzeit aus-

zufüllen, ist das Mittelalter also ein Konstrukt des Geistes der Humanisten, mithin selbst als ein Erinnerungsort aufzufassen. Und auch am Beginn seiner Erforschung im 17. Jahrhundert standen weniger der Wissensdurst über mittelalterliche Zeitläufe, als – wenn man so will – ein Krieg. Nur waren die Geschosse, die man in diesem Kampf gegeneinander abfeuerte, nicht aus Blei oder Stein, sondern der Schlagabtausch erfolgte mit scharfsinnig entwickelten Argumenten. Es ging dabei um staatsrechtliche Streitigkeiten und Herrschaftsrechte, zu deren Nachweis Juristen jahrhundertealte Urkunden heranzogen. Nur, waren sie überhaupt echt?

Die spektakulärste Unterstellung in diesen *bella diplomatica*, wie man sie seit Beginn des 18. Jahrhunderts rückblickend nannte, hatte der Jesuit Daniel Papebroch (1628–1714) vorgebracht. Er glaubte, die Echtheit frühmittelalterlicher Urkunden prinzipiell in Frage stellen zu können. So ganz falsch lag er da nicht, denn ungefähr zwei Drittel aller Urkunden der Merowingerkönige gelten heute tatsächlich als gefälscht oder zumindest zweifelhaft. Von 43 Urkunden, die der Frankenkönig Dagobert I. (623–639) ausgestellt haben soll, sind sogar 39 gefälscht. Von Karl dem Großen (768–814) gelten immerhin «nur» 40 Prozent seiner Urkunden als Fälschungen. Die heute nur noch äußerst fragmentarische Überlieferung jener Zeit sowie die spätere Gepflogenheit, in schriftnotwendiger Zeit ehemals nur symbolisch übertragene Rechte in schriftlicher Form nachzuholen, nehmen diesen auf den ersten Blick erstaunlichen Größenordnungen der Fälschungen aber ihren Schrecken. Mit der Verfeinerung der Argumente, welche von den mittelalterlichen Urkunden über althergebrachte Besitzrechte überhaupt echt sein könnten, von einer «Tatsachenwissenschaft» also, stieg die Mittelalterforschung zeitweise zu einer historischen Leitwissenschaft auf.

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich die Mittelalterforschung in Deutschland auch deshalb so stark, weil sie aus dem Bedürfnis des werdenden Nationalstaats den eigenen Ansprüchen historische Tiefe verschaffen sollte. Eine derartige Rückbesinnung und Suche nach nationalen Wurzeln und historischen Vorbildern war im Übrigen für alle Nationalstaaten Europas typisch. In vielen europäischen Ländern erlangten Editionsunternehmen, die mittelalterliche Quellen herausgaben, wie in Deutschland die *Monumenta Germaniae Historica*, große Bedeutung. Mit der Projektion des zeitgenössischen Lebens in die Vergangenheit haben in der Romantik und dann im ganzen weiteren 19. Jahrhundert Historiker erst jenen Mittelalterzauber entfaltet, dessen «Weihekräfte» – wie es im Ton der Zeit klingen würde – dann bis weit in das 20. Jahrhundert reichten. Und: Da die Geschichte, wie wir sie verstehen, ohnehin immer auf der Konstruktion der Erinnerungen beruht, wurde und wird auch das «Mittelalter» als eine Erfindung des Historikers, als ein willkürlicher Ausschnitt einer Gesamtgeschichte, oder besser von Ge-

samtgeschichten, ständig neu modelliert und unterliegt somit auch immer wieder neuen, zeitgebundenen Entwürfen vom «Mittelalter», mithin dem Geist der Zeiten.

Der Band *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends* greift in Ausschnitten einige dieser Einträge auf, die den Erinnerungsraum Mittelalter füllen, erklärt Bekanntes und soll zugleich einladen, in diesem Raum auf Entdeckungstour zu gehen. Er versucht zu zeigen, wie Erinnerungseinträge als Kristallisationspunkte einer kollektiven Memoria entstanden und wie sie sich gewandelt haben, mitunter auch gelöscht oder neu hinzugefügt worden sind. Dabei geht es also weniger um die Geschichte der *loci memoriae* selbst, die ja nicht nur Orte oder Bauwerke, sondern auch Personen und Begriffe, Ideen, literarische Figuren und Texte sein können, als vielmehr um die Geschichte ihrer Entstehung und ihrer Umformungen, ihrer symbolischen Bedeutungen und Wahrnehmungsformen.

Als *Erinnerungsorte des Mittelalters* können im Grunde drei Arten von Erinnerungen gelten. Sie betreffen erstens Gedächtniseinträge, die für die Menschen des Mittelalters selbst ungeheure Bedeutung hatten, wie etwa die Kreuzzüge, Jerusalem oder der Weltuntergang, wie eine Seuche nicht nur ganze Landschaften, sondern auch soziale Beziehungen buchstäblich «verpestete», wie antike Mauern eine römische Traditionslinie versinnbildlichten oder wie Georgs Kampf gegen den Drachen als Siegesymbol des Kampfes zwischen Gut und Böse aufgefaßt wurde. Sie betreffen zweitens ebenso Memorialphänomene, die zwar im Mittelalter entstanden oder aus diesem entlehnt worden sind, die aber erst später, manchmal sogar erst in der Moderne ihre besonderen geistigen und materiellen Zuschreibungen bekommen haben, wie etwa das Papst- oder Mönchtum als Sinnbild mittelalterlicher Institutionen Deutungsfolie wurde, wie Kathedralen oder die Konstantinische Schenkung als ästhetische und politische Phänomene instrumentalisiert wurden, oder wie etwa die Romantik den Ritter, die Burg oder die Barbarossa-Erinnerungen neu überformte. Und drittens greift der Band einige historische Forschungsthemen auf, die im Sinne von Paradigmen zwar als Fragen an das Mittelalter formuliert wurden, eigentlich aber zur Selbstvergewisserung und zum Selbstverständnis der Frager erdacht worden sind, wie etwa was genau Universitäten, Dante oder Karl der Große für Europa bedeuten. Mitunter gehen Erinnerungen auch verloren oder erlöschen langsam, wie man am Deutschen Orden sehen kann.¹

Im Sinne dieser mehrfachen Perspektive fragen die Beiträge des Bandes nach den gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Funktionen der *Erinnerungsorte des Mittelalters*: Welche sozialen Gruppen haben denn welche Erinnerungsorte erzeugt und sie in welchen Formen am Leben erhalten? Und aus welchen konkreten Situationen heraus kam es dann zu Legenden-

bildungen, Mythifizierungen, Popularisierungen und vielleicht auch Trivialisierungen? Die Beiträge fragen weiter, ob etwa die Erinnerungsorte im Sinne einer Identitätsstiftung oder Gemeinschaftsstärkung von Gruppen gewirkt haben oder nicht, ob sie vielleicht sogar zu diesem Zweck erst geschaffen wurden oder ob sie sich einfach lebenspraktisch ergeben haben. Darüber hinaus kann den Erinnerungsorten die Funktion eines tatsächlichen Mythos zugewachsen sein, also einer Ursprungserzählung, die einer ersehnten Abstammung oder Würde eine Herkunft gab.

Die *Erinnerungsorte des Mittelalters* weisen neben den genannten Spezifika eine Reihe weiterer Besonderheiten auf, von denen zwei noch kurz angerissen sein sollen. Zum einen hat die zeitliche Distanz von nunmehr einem halben Jahrtausend prinzipiell alle mittelalterlichen Einträge, wenn sie denn erinnert werden, zu Bestandteilen des kulturellen Gedächtnisses werden lassen; ein Tatbestand, der bei Erinnerungsorten der Zeitgeschichte, die teilweise im kommunikativen Gedächtnis verankert sind, noch nicht eingetreten ist. Das ist deshalb wichtig, weil sich das kulturelle Gedächtnis ja nicht einfach aus sich fortsetzt, sondern in ständiger Transformation immer wieder neu vermittelt, angeeignet und mitunter auch regelrecht ausgehandelt werden muß. Und gerade das 19. Jahrhundert hat für die Ausprägung von Bildern über das Mittelalter besonders eindringlich gewirkt.

Zum anderen zeigt sich, daß sich der Deutungsrahmen der Nation, wie er von Pierre Nora für Frankreich oder von Etienne François und Hagen Schulze für Deutschland skizziert worden ist, für *Erinnerungsorte des Mittelalters* nur bedingt anwenden läßt, sei es, daß die Gedächtniseinträge nur für soziale Gruppen unterhalb der Nation Bedeutung hatten, sei es, daß sie erst jenseits nationaler Rahmen – in einem europäischen Zusammenhang etwa – Wirkmächtigkeit erlangen konnten. Ganz abgesehen davon, daß der moderne Nationen-Begriff für das Mittelalter ohnehin nicht anwendbar ist.

Zu einigen Stichworten und Begriffen, die man in einem Band über das Mittelalter eigentlich erwarten würde und bei denen es sich um diachrone Phänomene handelt, die sich der akademischen Einteilung nach Epochen entziehen, gibt es Beiträge in bereits erschienenen Bänden zur Problematik der Erinnerungskultur. Dazu gehören etwa die hochpolitischen Begebenheiten um Canossa oder Tannenberg, die heilsgeschichtlichen Aspekte des Römischen Reiches und der Stadt Rom selbst, Stichworte und Themenfelder wie die Wartburg, Konstantinopel, die kaiserliche Gesetzgebung und -sammlung Justinians und die Geschichte von Byzanz, die Erlebnisse Alexanders des Großen, eines nach der Bibel am weitesten verbreiteten literarischen Stoffes, die Abstammungslegenden von Troja, ein hochbrisanter Aspekt innerhalb der mittelalterlichen Vorstellungen, oder hochaufgeladene künstlerische Produkte wie das Nibelungenlied oder der Bamberger Reiter.

Diese Stichworte sind nicht noch einmal aufgenommen worden, doch sei auf sie hinsichtlich ihrer besonderen mittelalterlichen Konnotation ausdrücklich verwiesen.

So lädt das Buch *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends* im Sinne einer neueren Kulturgeschichte zu spannenden und lehrreichen Ausflügen sowohl in die Welt des deutschen als auch des europäischen Mittelalters ein. Es lockt zudem, einige der mitunter verschlungenen Pfade zu beschreiten, die aus ihm heraus zu unserem gegenwärtigen Mittelalterbild geführt haben und die es noch immer prägen, so, wie bis zur Aufklärung eine Verdrängung des angeblich dunklen Mittelalters wirksam wurde und wie es mit der Romantik in verwandelter Form eine neue, bis heute anhaltende Popularität erlangte. Der Band illustriert somit nicht nur Wandlungsprozesse kultureller Gedächtnisinhalte in seinen europäischen Dimensionen, sondern er beschreibt konkrete Erbstücke einer gemeinsamen Geschichte des alten Kontinents und die Ausformungen der Erinnerungen daran. Nicht zuletzt sollen die Besuche des Erinnerungsraumes Mittelalter in einem Lesevergnügen neue Perspektiven auf Ereignisse eröffnen, deren Konstruktionen und Verwandlungen in den kulturellen Erinnerungstechniken den Leser vielleicht sogar auch verwundern und erstaunen werden. Und vielleicht stellt sich ja auch die Erkenntnis ein: so finster scheint es ja gar nicht gewesen zu sein.

Frankfurt am Main/Berlin
im Frühjahr 2011

Johannes Fried/Olaf B. Rader

I. SCHAUPLÄTZE

PETER THORAU

DER NABEL DER WELT
JERUSALEM IM SPANNUNGSFELD VON
CHRISTENTUM UND ISLAM

«Deus lo volt, Deus lo volt!» – «Gott will es!» soll die vielköpfige Menge immer wieder skandiert haben, als Papst Urban II. am 27. November 1095, am letzten Tag des Konzils von Clermont, zu einem Kriegszug in den Orient aufrief. Schließlich trat Bischof Adhémar von Le Puy vor den Papst, kniete nieder und bat als erster, an dem geplanten Feldzug teilnehmen zu dürfen. Zahlreiche andere folgten seinem Beispiel. Als äußeres Zeichen für ihr Gelübde sollten sie, so die Weisung Urbans II., Stoffkreuze auf ihr Obergewand heften und so Zeugnis dafür ablegen, daß sie der Mahnung Christi folgten: «Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der ist meiner nicht würdig.» (Mt 10, 38). Damit war die Idee des «Kreuzzuges» geboren – auch wenn das deutsche Wort erst Jahrhunderte später von Leibniz geprägt wurde.

Von dem enormen Echo des Aufrufs in allen Schichten der Bevölkerung wurde Urban II. ebenso überrascht wie der byzantinische Kaiser Alexios I. Komnenos, der den Papst im Sommer 1095 um Unterstützung für seinen Kampf gegen die türkischstämmigen Seldschuken gebeten hatte. Denn statt des erwarteten Heers von einigen hundert Rittern machten sich schließlich Tausende, ja Zehntausende auf den Weg in den Orient. Was genau der Papst der Menge in Clermont predigte, wissen wir nicht. Seine Rede ist uns zwar von vier Chronisten überliefert, doch war wohl keiner von ihnen Augen- und Ohrenzeuge, so daß sich der Wortlaut der Rede nicht zweifelsfrei erschließen läßt.

Mit einiger Sicherheit sprach Urban II. in Clermont noch nicht von Jerusalem oder einer Befreiung des Heiligen Landes von den Heiden. Laut Fulcher von Chartres, dessen Bericht vermutlich der Wahrheit am nächsten kommt, schilderte der Papst vielmehr rhetorisch geschickt und mit großer Eloquenz die angebliche Unterdrückung und grausame Verfolgung der christlichen Brüder im Orient durch die Muslime. Ohne rasche Hilfe von außen sei die orientalische Christenheit in ihrer Existenz bedroht. Deshalb

sollten die Ritter im Abendland sich nicht weiter bekriegen, sondern ihre Energie auf Gott wohlgefällige Werke richten und in seinem Namen gegen die Feinde des christlichen Glaubens zu Felde ziehen. Aus Räufern sollten endlich Ritter werden, die um Christi und des ewigen Lebens willen als Akt der Buße für ihre Sünden gegen die Heiden kämpften. Denjenigen, die in einem solchermaßen gerechten Krieg ihr Leben ließen, stellte der Papst Nachlaß für ihre Sünden in der Stunde ihres Todes in Aussicht.

Doch schon wenig später, bei der schriftlichen Ausformulierung der Konzilsbeschlüsse, war offenkundig ein anderer Aspekt ins Zentrum des Interesses gerückt: Jerusalem und seine Befreiung aus der Hand der Muslime standen nun als das eigentliche Ziel des geplanten Kriegszuges im Mittelpunkt. «Jedem, der allein aus Frömmigkeit und nicht um der Ehre oder des Geldes willen zur Befreiung der Kirche Gottes nach Jerusalem zieht, soll dies als vollkommene Bußeleistung für seine Sünden angerechnet werden», hieß es da lakonisch.

Von den Predigern, die den Aufruf überall verbreiteten, wurde dieser Gedanke gerne aufgegriffen, und die etwas späteren Chronisten legten dann bereits Urban II. *ex eventu* entsprechende Worte in den Mund. So soll der Papst laut Robert dem Mönch seinen Zuhörern das Grab des Erlösers als Antrieb vor Augen gestellt haben, das im Besitz unreiner Heiden sei, und die übrigen heiligen Stätten, die von den Heiden mit Schimpf und Schande behandelt und mit ihrem Schmutz besudelt würden. Von Jerusalem bis Konstantinopel hätten sie die Länder der Christen mit Eisen, Raub und Brand entvölkert, die Bewohner entweder in Gefangenschaft geführt oder elendiglich getötet, die Kirchen Gottes aber völlig zerstört oder ihrem eigenen Kult unterworfen (*Roberti Monachi Historia Hierosolymitana* I 1). Guibert von Nogent läßt Urban II. darüber hinaus das Schicksal zahlreicher frommer Jerusalempilger beklagen, die nicht nur allerorten durch Tributzahlungen und Zölle geschröpft, sondern oft genug von muslimischen Wegelagerern um ihre Habe gebracht oder gar schändlich ermordet würden (*Gesta Dei per Francos* II 4).

Solche Geschichten kursierten wohl damals im ganzen Abendland und wurden sicher von den Kreuzzugspredigern gerne als Argument verwendet. Schließlich galten Jerusalem und das Heilige Land als die wichtigsten und vornehmsten Pilgerziele der Christenheit. Seit dem Aufkommen des Wallfahrtswesens in der Spätantike war der Strom der Jerusalempilger trotz aller Widrigkeiten und Gefahren der Reise niemals ganz versiegt. Von einem persönlichen Besuch der Stätten, an denen Christus gelebt und gewirkt hatte, der Orte seines Leidens, Sterbens und Auferstehens, versprach man sich Heil für sein Leben – ein Heil, das auch über den eigentlichen Besuch hinaus weiterwirken und Segen für die Zukunft stiften konnte. Diese heiligsten Orte der Christenheit nunmehr von Heiden besudelt und verunglimpft zu

wissen, mußte eine starke Triebfeder für die Teilnahme an einem Kriegszug sein, der sich die Befreiung Jerusalems und des Heiligen Landes aus der Hand der Muslime auf die Fahnen geschrieben hatte. Sich selber sahen die Kreuzfahrer in erster Linie ebenfalls als Pilger und wurden vom Papst auch mit solchen gleichgestellt, obwohl sie im Gegensatz zu den normalerweise wehrlosen Wallfahrern Waffen trugen. Besonders deutlich wird dieses Selbstverständnis, wenn die anonymen *Gesta Francorum* berichten, daß die Kreuzfahrer unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems als erstes «jubelnd und vor übergroßer Freude weinend zum Grab unseres Erlösers Jesus [gingen], um zu beten, und so ihm gegenüber ihrer eigentlichen [Pilger-]Pflicht nachkamen» (*Anonymi Gesta Francorum* 38, 7).

Unzählige Menschen auch aus niedrigen Schichten, wie Bauern oder Handwerker, packten auf den päpstlichen Aufruf hin ihren meist geringen Besitz und ihre ganze Familie auf Ochsenkarren und zogen los gen Jerusalem. Dabei stand ihnen wahrscheinlich das Bild des himmlischen Jerusalem lockend vor Augen, mit seinen zwölf Toren aus Perlen, mit seinen edelsteingeschmückten Mauern und goldenen Straßen, das nicht der Sonne und des Mondes bedarf, weil die Herrlichkeit Gottes es erleuchtet (Offb 21, 11–26), wie man es aus der Offenbarung des Johannes kannte und die Priester es im Gottesdienst schilderten. Die meisten setzten es, einfachen Gemüts und kindlichen Glaubens, wohl mit dem irdischen, realen Jerusalem in eins. Berichte von Kaufleuten und heimkehrenden Pilgern über enorme Reichtümer und fremde Wunderdinge, die man im fernen Orient gesehen hatte, trugen das ihre zu diesen Vorstellungen bei.

Dazu kamen bekannte alttestamentliche Erzählungen, wie etwa von der Opferung Isaaks, die Gott im letzten Moment verhinderte, weil er den Gehorsam seines Vaters Abraham erkannte (Gen 22), oder von dem Traum Jakobs, der eine Leiter zwischen Himmel und Erde sah, auf der Engel auf und nieder stiegen und an deren Ende Gott selber stand und zu ihm sprach (Gen 28, 10–22). Diese Geschichten hatte bereits die jüdische Tradition in Jerusalem lokalisiert, was vom Christentum übernommen wurde. Demnach waren Himmel und Erde sich in dieser Stadt besonders nahe, was auch die Erzählung über den ersten christlichen Märtyrer Stephanus belegte, die man jedes Jahr am Tag nach Weihnachten im Gottesdienst hörte. Bei seiner Steinigung vor den Mauern Jerusalems soll er ausgerufen haben: «Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen» (Apg 7, 56).

All dies vermischte sich in der Volksfrömmigkeit zu dem Bild einer idealen Stadt, in der man nicht nur Gottes besondere Nähe erfahren und somit etwas für sein Seelenheil tun konnte, sondern wo man auch – fern von den sozialen und wirtschaftlichen Mißständen in der alten Heimat – künftig ein



Abb. 1: Jerusalem als Mittelpunkt und Nabel der Welt –
Londoner Psalterkarte, um 1260.

Leben ohne materielle Sorgen würde führen können, inmitten des biblischen Landes, «wo Milch und Honig fließen» (Ex 3, 17).

Auf mittelalterlichen Weltkarten, den sogenannten *Mappae mundi*, die eher historische Ereignisse visualisieren und verorten wollten als im modernen Sinne geographische Realitäten abbilden, setzte man Jerusalem – seiner herausragenden Bedeutung für die Heilsgeschichte gemäß – ins Zentrum. Pilgern wurde in der Grabeskirche am Ort der Kreuzigung Jesu die Stelle gezeigt, wo man den Mittelpunkt der Erde lokalisierte, denn – wie es im Psalm hieß – Gott hatte «in der Mitte der Erde das Heil aufgerichtet» (Ps 73, 12, Vulgata). Und schon der Prophet Ezechiel hatte einst Jerusalem als den «Nabel der Welt» (Ez 38, 12) bezeichnet.

Viel eher als der enorme Erfolg des päpstlichen Aufrufs von 1095 muß angesichts all dessen erstaunen, daß sich die abendländische Christenheit nicht schon wesentlich früher um eine – gewaltsame oder friedliche – Wiedererlangung des Heiligen Landes bemüht hatte, denn Palästina und Jerusalem befanden sich zu diesem Zeitpunkt bereits seit rund 450 Jahren im Besitz der Muslime.

Tatsächlich war die Situation für JerusalemPilger seit dem Auftauchen der Seldschuken, die nicht nur im Norden das Byzantinische Reich bedrängten, sondern auch die in Ägypten residierenden Fatimiden, zu deren Herrschaftsbereich das Heilige Land gehörte, wesentlich gefährlicher geworden. Von Übergriffen auf Pilgergruppen ist in dieser Zeit in Heiligenviten und Chroniken immer wieder zu lesen. Gerade auf dem Landweg durch Anatolien war mit Überfällen zu rechnen, und im Heiligen Land gab es ständig kriegerische Auseinandersetzungen unter den verschiedenen muslimischen Machthabern, zwischen deren Fronten friedliche Pilger geraten konnten. Daß Wallfahrer auf dem Weg zu den heiligsten Stätten der Christenheit schändlich ausgeraubt und ermordet wurden, mußte sicher vielen unerträglich erscheinen, zumal es in Europa seit einiger Zeit so erfolgreich gelungen war, die Muslime zurückzudrängen.

Dazu kamen im 11. Jahrhundert starke Endzeiterwartungen, in Verbindung mit der Jahrtausendwende oder mit anderen markanten Daten. Im Jahre 1064 etwa hatte sich unter Leitung des Bischofs Gunther von Bamberg eine große Menschenmenge – die Quellen sprechen von mehreren tausend – auf den Weg ins Heilige Land gemacht, weil man für das Osterfest 1065 das Weltende erwartete, denn in diesem Jahr fiel der Karfreitag, also der Todestag Jesu, auf den 25. März, den Tag seiner Empfängnis. Das Jüngste Gericht aber würde, der Überlieferung nach, im Tal Josaphat bei Jerusalem stattfinden. Davon, dort persönlich anwesend zu sein, versprach man sich einen besonderen Nutzen für sein Seelenheil. Der Weltuntergang war zwar 1065 ausgeblieben, doch kann es für die Kreuzfahrer mit eine Rolle gespielt ha-

ben, daß man den Ort des Endgerichts in diesen Zeiten nicht in der Hand der Muslime wissen wollte.

Schon in den 630er Jahren hatten die rasch expandierenden Stämme der Arabischen Halbinsel die Byzantiner in Syrien als Landesherren vertrieben und im Zuge dessen 638 auch Jerusalem in Besitz genommen. Die Quellen zu den Ereignissen sind widersprüchlich, doch wahrscheinlich hatte der christliche Patriarch Sophronios die belagerte Stadt kampflos den neuen Herren ausgeliefert, gegen die Zusage, daß sie unzerstört in christlicher Hand bleiben durfte, sofern ihre Einwohner den auferlegten Tribut entrichteten. In der Umgebung Jerusalems ließen sich nun Muslime nieder; erst im Laufe der Zeit zogen sie auch in die Stadt selbst. Auf dem damals wohl weitgehend in Trümmern liegenden Tempelplateau entstand auf Anordnung des Kalifen eine bescheidene, aus Holz errichtete Moschee, die zum zentralen Gebetsort für die Muslime der Umgebung wurde. Die Existenz dieser ersten Moschee bezeugt als einziger der christliche Pilger Arkulf, der um 680 Jerusalem besuchte.

Größere religiöse Bedeutung aber besaß Jerusalem für die Muslime anfänglich nicht. Dies änderte sich erst unter dem fünften Kalifen Mu'āwiya (661–680), dem Begründer der Omayyaden-Dynastie, der seine Residenz von Medina nach Damaskus verlegte und Syrien damit zum Kernland des islamischen Großreiches machte. Mekka und Medina, die bisherigen Zentralorte, traten damit politisch und wirtschaftlich in den Hintergrund. Und auch auf religiöser Ebene bemühte sich Mu'āwiya offenkundig, deren Bedeutung zu relativieren, indem er ihnen eine dritte, in seinem engeren Machtbereich gelegene Kultstätte an die Seite stellte. Bereits als syrischer Statthalter ließ er sich 660 in Jerusalem als Kalif huldigen und betete bei dieser Gelegenheit auch auf dem Berg Golgotha, im Garten Gethsemane und am Mariengrab im Kidrontal. Indem er solchermaßen den heiligen Stätten seiner christlichen Schutzbefohlenen Verehrung erwies, verschaffte er sich nicht nur deren Unterstützung, sondern betonte überdies die christlichen Traditionen innerhalb des Islam. Dies aber verlieh den christlichen heiligen Stätten auch in den Augen der Muslime größere Bedeutung. Baumaßnahmen sollten die Heiligkeit Jerusalems für den Islam nach außen hin sichtbar machen. Wahrscheinlich dürfte der Plan, auf dem Tempelberg eine neue, große Moschee zu errichten, bereits auf Mu'āwiya zurückgehen. Vollendet wurde der Bau des sogenannten Felsendoms 691/92 unter dem Kalifen Abd al-Malik (685–705). Ob dieser auch der Bauherr der al-Aqsā-Moschee ist, die an der Stelle der ersten hölzernen Moschee entstand, ist nicht gesichert; zweifelsfrei wissen wir von ihrer Existenz erst aus der Zeit seines Nachfolgers al-Wālid (705–715).

Parallel zu diesen Entwicklungen begann man nun auch, eigene religiöse Traditionen, die zunächst in Mekka und Umgebung lokalisiert worden wa-

ren, mit Jerusalem zu verbinden, nämlich die legendäre Nachtreise und Himmelfahrt des Propheten Mohammed. Ursprünglich hatte es sich dabei um zwei getrennte Erzählungen gehandelt, die erst im Laufe der Zeit miteinander verknüpft wurden. In Sure 17 des Koran, die von der Nachtreise des Propheten handelt, heißt es einleitend: «Gepriesen sei der, der nachts mit seinem Knecht reiste von der heiligen Kultstätte hin zur weitestentfernten Kultstätte.» Spätestens seit der Chronist Ibn Ishāq (ca. 704–767) erstmals eingehend das Leben Mohammeds beschrieb, sind sich islamische Koranexegeten weitgehend darin einig, daß es sich bei der «heiligen Kultstätte» um die Kaaba in Mekka handelt, bei der «weitestentfernten Kultstätte» (*al-masdschid al-aqsā*) hingegen um das Heiligtum auf dem Jerusalemer Tempelberg.

Verbunden wurde diese Erzählung mit Mohammeds Himmelfahrt. Ursprünglich heißt es in den Berichten, der Prophet sei unter Führung des Erzengels Gabriel von der Kaaba aus über eine Leiter in den Himmel gestiegen, wo er Gottes Offenbarung empfing und die Verpflichtung zu fünfzig Gebeten am Tag. Auf Fürsprache des Mose reduzierte Gott schließlich diese Forderung auf fünf Gebetszeiten am Tag. Später wurde dies mit der Nachtreise des Propheten kombiniert, und es entstand die Überlieferung, Mohammed sei zunächst auf seinem wunderbaren geflügelten Reittier Burāq in der Nacht von Mekka nach Jerusalem gereist, habe dort auf dem Tempelplateau gemeinsam mit Abraham, Moses und Jesus gebetet, um dann unter Führung Gabriels auf einer Leiter in den Himmel zu steigen. Daß die alttestamentliche Jakobsleiter für diesen Teil der Geschichte Pate stand, wird durch die Verlagerung des Geschehens nach Jerusalem besonders augenfällig. Diese kombinierte Erzählung, meist einfach als «Nachtreise» bezeichnet, die nun auch im islamischen Gedankengut Jerusalem als Ort besonderer Himmels- und Gottesnähe verankerte, etablierte die Stadt endgültig als drittheiligste Stätte des Islam neben Mekka und Medina. *Madīnat bayt al-maqdis* («Stadt des Hauses des Heiligtums») bzw. «Stadt des Tempels») nannten sie die Araber; der heute noch gebräuchliche Name *al-Quds* («Heiligtum») wurde etwas später aus der aramäischen Volkssprache entlehnt.

Doch eine besondere Rolle spielte Jerusalem lange Zeit weitgehend nur in der Volksfrömmigkeit. Es entstand gar eine eigene Literaturgattung, die «Vorzüge Jerusalems», die sich mit der Stadt, ihrer Geschichte, Bedeutung und Topographie, dem Umland und den heiligen Stätten beschäftigte. Ähnlich wie im Christentum, das Wallfahrten als Bußübung kannte, versprach man sich von einem Besuch der Heiligen Stadt, verbunden mit der Ableistung einer bestimmten Zahl von Gebeten, die Vergebung seiner Sünden und erwartete in Jerusalem, das auf Erden dem Paradies am nächsten gelegen sei, das Jüngste Gericht.

Politisch und wirtschaftlich gesehen jedoch war die Heilige Stadt längst weitgehend ins Abseits geraten. Seit die Abbasiden ihre Residenz nach Bagdad verlegt hatten, war aus der ehemaligen Zentralregion Syrien-Palästina eine unbedeutende Randprovinz des Reiches geworden, und Jerusalem fristete im Vergleich mit anderen blühenden Städten der islamischen Ökumene ein eher kärgliches Dasein. So erklärt sich denn auch, warum Jerusalem trotz seiner religiösen Bedeutung nie zu einem intellektuellen Zentrum des Islam wurde. Verstehbar wird vor diesem Hintergrund auch besser, warum die blutige Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099 kein größeres Echo in der islamischen Welt hervorrief und in die zeitgenössische arabische Chronistik keinen Eingang fand. Lediglich ein irakischer Dichter beklagte schon einen Monat später heftig den schmerzlichen Verlust und die dabei geschehenen Greuelthaten. Die ägyptischen Fatimiden, denen Jerusalem damals unterstand, waren 1098 sogar bereit gewesen, die Stadt auf dem Altar der Realpolitik zu opfern und sie im Austausch für ein Militärbündnis gegen die Seldschuken an die Kreuzfahrer auszuliefern.

Daß Jerusalem später noch einmal in den besonderen Fokus islamischer Frömmigkeit gerückt wurde, hatte ebenfalls ganz handfeste politische Motive. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts instrumentalisierten Sultan Nur ad-Dīn und sein Nachfolger Saladin den lange Zeit fast in Vergessenheit geratenen Gedanken des Dschihād, des «Kampfes um Gottes willen», um die Massen für den Krieg gegen die christlichen Eroberer zu mobilisieren und zu motivieren. Sie gaben dem Dschihād, der zunächst der Expansion des muslimischen Herrschaftsgebiets dienen sollte, eine völlig neue Stoßrichtung: die Befreiung Jerusalems, dessen Heiligkeit für den Islam sie hervorhoben, aus der Hand der Christen. Saladin, so forderte man, solle die Stadt erobern und dort so viel Blut vergießen, daß sie darin reingewaschen würde. Der Sekretär des Sultans, Imād ad-Dīn al-Isfahānī, jubelte nach der Rückeroberung Jerusalems 1187, daß die Stadt nun «vom Dreck der schmutzigen Franken gereinigt war und das Kleid der Erniedrigung ausgezogen hatte, um das Gewand der Ehre wieder anzulegen». Ähnlich hatte einst der als Sekretär des Propheten Jeremia geltende Baruch im babylonischen Exil formuliert: «Leg ab, Jerusalem, das Kleid deiner Trauer und deines Elends, und bekleide dich mit dem Schmuck der Herrlichkeit, die Gott dir für immer verleiht.» (Bar 5, 1).

Doch schon bald nach dem Tod Saladins traten der Dschihād-Gedanke und die daraus resultierende Polemik gegen die Christen ebenso wieder in den Hintergrund wie die damit verbundene Betonung der Heiligkeit Jerusalems. So konnte es Sultan al-Kāmil ungeachtet der Proteste einiger religiöser Eiferer sogar wagen, die Stadt – jedoch ohne den Felsendom und die al-Aqsā-Moschee – 1229 aus Opportunitätsgründen an Kaiser Friedrich II. ab-

zutreten. Schon 1244 ging Jerusalem allerdings den Christen wieder verloren, und dieses Mal für immer.

Zwar mangelte es auch nach dem endgültigen Verlust des Heiligen Landes 1291 nicht an Aufrufen und Plänen, Jerusalem für die Christenheit zurückzuerobern, doch blieb es stets bei frommen Absichtserklärungen. Unterdessen fristete die Heilige Stadt zunächst unter mamlukischer, später unter osmanischer Herrschaft erneut das Schattendasein einer eher vernachlässigten Provinzstadt, die weitgehend von Einnahmen aus dem christlichen Pilgerverkehr lebte. Ihrer religiösen Bedeutung blieb man sich zwar bei Christen und Muslimen bewußt, doch trat an die Stelle religiös motivierter kriegerischer Auseinandersetzungen ein weitgehend gewaltfreies, wenn auch spannungsgeladenes Miteinander von Muslimen und christlichen Wallfahrern. Erst im 20. Jahrhundert wurde Jerusalem im Zeichen des Nahostkonflikts wieder zum Zankapfel – diesmal zwischen Juden und Muslimen, die beide die religiöse Symbolkraft der Stadt bis heute zu politischen Zwecken instrumentalisieren oder, besser gesagt, mißbrauchen.