

Deutungen der christlichen Niederlagen im Heiligen Land (12. Jahrhundert). Ein Vergleich okzidentaler und christlich-orientalischer Bewältigungsstrategien¹

Dirk Jäckel

SUMMARY

Christian defeats in the Near East since the middle of the 12th century were interpreted by Western and Oriental clerics in a similar way: they put the blame on Christian sins. On the other hand, we can see differences in the prediction of prospective events, making a clear-cut distinction of Latin and Oriental Christians impossible. While Armenians and Latins hoped for a speedy victory of purified Christianity over the Muslims, Syriac Orthodox Christians directed their hope of retaliation to an eschatological future. The reasons for these differences are due to the social and political environments of the respective Christian communities.

Der Gedanke ¹der bewaffneten Pilgerfahrt ins Heilige Land, eines Kreuzzuges, ist eine okzidentale Besonderheit. Auch den Muslimen im Vorderen Orient wurde dies bald nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Jahre 1099 bewusst. Sie hatten es nicht mehr mit ihrem wohlbekanntem und einigermaßen berechenbarem Gegner zu tun, nämlich den Byzantinern, sondern mit einem neuen Gegner aus dem fernen

1 Leicht überarbeitete und mit Fußnoten versehene Fassung eines Vortrags, gehalten am 1. Oktober 2008 auf dem Historikertag in Dresden im Rahmen der Sektion „Ungleichheiten oder Gleichheiten? Transkulturelle Vergleiche zwischen Ost und West“ (Sektionsleitung: Jenny Rahel Oesterle, Wolfram Drews).

Westen, dessen Zivilisationsstufe in ihren Augen weit unter der eigenen lag. Auch wussten die Muslime durchaus zu unterscheiden zwischen den Neuankömmlingen im Orient und den Christen, die seit dem 7. Jahrhundert unter islamischer Herrschaft oder deren unmittelbarer Nachbarschaft gelebt hatten. Die westlichen Kreuzfahrer und Siedler wurden in den muslimischen und christlich-orientalischen Quellen im Allgemeinen nicht unspezifisch als Christen bezeichnet, sondern als Franken (*ifranġ/faranġ*), was im Übrigen auch die verbreitete Eigenbezeichnung der Siedler war.²

Trotz dieses Bewusstseins der Differenz zwischen den christlichen Gemeinschaften hatten die islamischen Rückeroberungen, die seit Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzten, auch einschneidende Konsequenzen für die einheimischen christlichen Gemeinschaften im Vorderen Orient. Ich werde in der Folge die westlichen Bewältigungsstrategien skizzieren und sie mit denen zweier christlich-orientalischer Gemeinschaften vergleichen, nämlich der Armenier und der Syrisch-Orthodoxen („Jakobiten“).

Zunächst einige knappe Erläuterungen zu den genannten christlich-orientalischen Gemeinschaften. Die Syrisch-Orthodoxen lebten seit dem 7. Jahrhundert überwiegend unter unmittelbarer islamischer Herrschaft; infolge des Ersten Kreuzzugs unterstand ein Teil von ihnen lateinischen Herren. Etwas anders stellt sich die Situation der Armenier dar. Sie konnten auch nach der muslimischen Expansion im Spannungsfeld von Byzanz und Islam fast durchgehend Formen von Eigenstaatlichkeit bewahren. Am Vorabend des ersten Kreuzzuges hatten sich in Kilikien und den östlich angrenzenden nordmesopotamischen Gebieten kleinräumige armenische Herrschaftsgebiete gebildet, die teils die byzantinische Oberhoheit anerkannten, teils Vasallen islamischer Herrscher, teils faktisch unabhängig waren. Mit dem Ersten Kreuzzug kam ein Teil dieser Armenier unter fränkische Herrschaft, während in Kilikien („Kleinarmenien“) armenische Fürstentümer bestehen blieben. Sie standen in engem, wenngleich oft spannungsreichem Kontakt zu ihren fränkischen Nachbarn. Eine armenische Gemeinde gab es zudem auch in Jerusalem.³

2 Vgl. Carole Hillenbrand, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh 22006, S. 50-69; P. Thorau, „Die fremden Franken“ – al-faranġ al-ġurabāʾ: Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht, in: A. Wiczorek/M. Fansa/H. Meller (Hrsg.), *Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung in Halle (Saale), Oldenburg und Mannheim, Mainz 2006*, S. 115-125, v. a. 118 f.; zur Eigenbezeichnung besonders deutlich ein Traktat aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts: B. Z. Kedar, *The Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane*, in: J. France/W. G. Zajac (Hrsg.), *The Crusades and Their Sources. Essays Presented to Bernard Hamilton*, Aldershot u. a. 1998, S. 111-133, hier S. 124 f. Die syrisch-orthodoxe Geschichtsschreibung unterscheidet u. a. zwischen „Orthodoxen“ (als Eigenbezeichnung) und „Franken“; vgl. D. Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“ von Mōr Michael dem Großen (1126–1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Bd. 594 = *Subsidia*, Bd. 110), Leuven 2003, S. 60. Die offiziöse koptisch-arabische Chronistik des 12./13. Jahrhunderts unterscheidet gar zwischen Christen (*nasārā*) als Eigenbezeichnung und „Franken“ (*afranġ*); vgl. Sawirus ibn al-Muk'afāʾ, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Bd. 2/3: *Christodoulos – Michael (A. D. 1046 – 1102)*, translated and annotated by Aziz Sūryal Atiya/Yassa'Abd al-Masih/O. H. E. Khs.-Burmester, Kairo 1959, S. 249 (arab.) und 398 f. (engl.).

3 Eingehend zu den fränkisch-armenischen Beziehungen in den ersten Jahrzehnten der Kreuzfahrerherrschaft G. Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068–1150)*, 2 Bde., Lissabon 2003. Einen Gesamtüberblick zu den Beziehungen zwischen Franken und einheimischen Christen in der Levante vom Ende des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts

Sowohl die Syrisch-Orthodoxen als auch die Armenier galten seit den großen christologischen Streitigkeiten der Spätantike als Monophysiten (eigtl.: Miaphysiten), also Häretiker im reichskirchlichen Sinn. Hierzu muss allerdings bemerkt werden, dass diese Differenzen den Lateinern – ganz anders als den Griechisch-Orthodoxen – in den ersten Jahrzehnten der Kreuzfahrerherrschaft nicht bewusst waren.⁴ So haben wir es mit dem erstaunlichen Phänomen zu tun, dass das Verhältnis zwischen Franken einerseits und Syrisch-Orthodoxen und Armeniern andererseits insgesamt spannungsärmer war als zwischen Franken und den – mit ihnen zumindest in christologischer Hinsicht übereinstimmenden – Griechisch-Orthodoxen.⁵

Die Grafschaft Edessa, die während des Ersten Kreuzzuges 1098 als erstes lateinisches Herrschaftsgebiet in der Levante entstand, war und blieb ein großteils christlich-orientalisch geprägtes Gebilde. Der lateinische Graf herrschte über ein buntes Gemisch aus wohl nicht sehr zahlreichen lateinischen Siedlern, v. a. aber einheimischen Christen – Armeniern, Syrisch-Orthodoxen, ‚Nestorianern‘, Griechen – und wahrscheinlich auch Muslimen. Sowohl aus der armenischen als auch syrisch-orthodoxen Geschichtsschreibung sowie epigraphischen Zeugnissen lässt sich auf eine grundsätzliche Akzeptanz der armenischen und syrisch-orthodoxen Hierarchie und Einbindung der einheimischen Honoratiorenschicht schließen.⁶

Machen wir nun einen Sprung von fast einem halben Jahrhundert. Edessa, der erste der so genannten Kreuzfahrerstaaten, war zugleich der erste, der unterging. Die Ereignisse sind bekannt: 1144 eroberte der Emir von Mosul, Zengi, nach einem blutigen Belagerungskrieg die Stadt Edessa, tötete oder versklavte sämtliche Lateiner, während die einheimischen Christen, die nicht während der Kämpfe getötet worden waren, verschont wurden. Zwei Jahre später gelang es dem Grafen von Edessa, Joscelin II., die Muslime wieder zu vertreiben und für wenige Tage erneut Edessa einzunehmen. Dieser Coup gelang ihm mithilfe der einheimischen christlichen Bevölkerung, in erster Linie der Armenier. Als Nûr ad-Dîn, Sohn des mittlerweile verstorbenen Zengi, Edessa nach

liefert neuerdings Ch. MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East. Rough Tolerance*, Philadelphia 2008.

- 4 Vgl. MacEvitt, *Crusades* (wie Anm. 3), S. 48 f.; D. Jäckel, *Christianorum lex in diuersas sectas scissa. Die Wahrnehmung der orientalischen Glaubensgemeinschaften bei den Heiliglandpilgern des 12. und 13. Jahrhunderts (bis 1283)*, in: *Recht, Religion, Gesellschaft und Kultur im Wandel der Geschichte. Ferculum de cibus spiritualibus. Festschrift für Dieter Scheler (Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters, Bd. 23)*, Hamburg 2008, S. 167-192, hier S. 169 f.
- 5 Zum spannungsreichen Verhältnis von Franken und Griechisch-Orthodoxen grundlegend J. Pahlitzsch, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem (Berliner Historische Studien, Bd. 33 = Ordensstudien, Bd. 15)*, Berlin 2001. Einen differenzierten Überblick zur Stellung der chalkedonensischen Gemeinschaften, also Griechisch-Orthodoxe (Griechen, Surianen) und Georgier, einerseits und nichtchalkedonensischen Gemeinschaften, also Armenier, Syrisch-Orthodoxe, Kopten, Äthiopier sowie Nestorianer, andererseits liefern J. Pahlitzsch/D. Baraz, *Christian Communities in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099–1187 CE)*, in: O. Limor/G. G. Stroumsa (Hrsg.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, Bd. 5)*, Turnhout 2006, S. 205-235.
- 6 J. B. Segal, *Edessa. 'The Blessed City'*, Oxford 1970, S. 237-243; Dédéyan, *Les Arméniens* (wie Anm. 3), v. a. Bd. 2, S. 797-799; MacEvitt, *Crusades* (wie Anm. 3), v. a. S. 92-97 und 106-110.

kürzester Zeit seinerseits zurückeroberte, galt nun ausschließlich das *vae victis*. Nûr ad-Dîn, der sich hierbei durchaus im Rahmen des islamischen Rechts befand – schließlich hatten sich seine Dhimmi gegen die islamische Herrschaft erhoben –, ließ nun auch die einheimischen männlichen Christen töten, Frauen und Kinder versklaven.⁷

Edessa spielte nicht nur eine wichtige Rolle als Erinnerungsort der Franken, die dort den ersten lateinisch beherrschten ‚Staat‘ in der Levante errichtet hatten. Die historische Erinnerung reichte viel weiter zurück, und sie wurde von christlichen Orientalen und Lateinern geteilt: Einer spätantiken Legende nach soll der König der Stadt, Abgar (V.), mit Jesus selbst in Briefkontakt gestanden, unmittelbar nach dessen Tod und Auferstehung ein Bild Jesu erhalten haben – das so genannte wahre Abbild Jesu – und Christ geworden sein. Die Legende war bei Syrisch-Orthodoxen und Armeniern weit verbreitet, aber auch im lateinischen Westen bekannt.⁸

Edessa hatte somit auch eine heilsgeschichtliche Bedeutung als erstes christliches Herrschaftsgebiet überhaupt. Daher handelte es sich 1144/46 weder für die lateinischen noch für die orientalischen Christen um eine gewöhnliche Eroberung einer beliebigen christlichen Stadt, sondern um die heidnische Unterwerfung einer Stadt, die zweimal eine wichtige Rolle in der Geschichte der Christenheit gespielt hatte – an deren Anfängen ebenso wie später, wenige Jahrzehnte zuvor. *Commota est [...] et contremuit terra, quia coepit Deus caeli perdere terram suam*.⁹ – „Erschüttert wurde die Welt, und sie erbebt, weil der Gott des Himmels sein Land zu verlieren begann.“ So formulierte es der Prediger des Zweiten Kreuzzugs, Bernhard von Clairvaux, 1146 in seinem Kreuzzugsbrief an die Ostfranken und Bayern. Das Ergebnis des neuerlichen Kreuzzugs ist freilich bekannt: Er endete 1147/48 in Kleinasien und vor Damaskus im Desaster; Edessa blieb nun dauerhaft verloren.

Es ist klar, dass die beginnenden Niederlagen der Christen im Heiligen Land einer Deutung bedurften. Betrachten wir zunächst den lateinischen Westen. Welche Deutungsmöglichkeiten gab es? Denkbar wäre die Erklärung, dass Christus eben schwächer sei als der Gott der Muslime. Tatsächlich sollte es solche Stimmen vereinzelt geben – sie gehören jedoch erst dem 13. Jahrhundert an.¹⁰ Dass eine solche Haltung freilich blasphemisch war, liegt auf der Hand.

7 Zu den Ereignissen, die sich gleichermaßen in der lateinischen, syrisch-orthodoxen und armenischen Geschichtsschreibung niederschlugen, vgl. zusammenfassend S. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 2, München 1958, S. 225–231.

8 Zur Rezeption der Abgar-Legende in der syrisch-orthodoxen, armenischen und lateinischen Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts vgl. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarch Jacobite d'Antioche (1166–1199)*, lib. 5, c. 10, ed. Jean-Baptiste Chabot, Bd. 4, Paris 1910, S. 91 f. (syr.), Bd. 1, Paris 1899, S. 145 f. (franz.); Nersês Šnorhali, *Lament on Edessa*, c. 3, engl. trans. in: Th. Maarten van Lint, *Seeking Meaning in Catastrophe. Nersês Šnorhali's Lament on Edessa*, in: K. Ciggaar/H. Teule (Hrsg.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 2: *Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 1997*, Leuven 1999, S. 29/49–105, hier S. 53 (mit Anm. 4 zur Vereinnahmung der Abgar-Legende in der armenischen Tradition); *Orderici Vitalis historia ecclesiastica*, lib. 9, c. 11, hrsg. von M. Chibnall, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Bd. 5, Oxford 1975, S. 120.

9 B. von Clairvaux, ep. 363, in: *Bernard von Clairvaux, Sämtliche Werke*, Bd. 3, hrsg. von G. B. Winkler, Innsbruck 1992, S. 312.

10 Vgl. P. A. Throop, *Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda (Perspectives in*

Eine zweite Möglichkeit war, einzelne Kreuzzüge nicht als dem Willen Gottes gemäß anzusehen oder gar den Kreuzzugsgedanken insgesamt infrage zu stellen; somit dem *Deus vult* ein *Deus non vult* entgegenzusetzen. Solche prinzipiellen Ablehnungen sind zwar für das 12. Jahrhundert selten überliefert¹¹, doch wissen wir aus Bernhards von Clairvaux eigenen Worten, dass sie nach dem Scheitern des Zweiten Kreuzzugs recht häufig gewesen sein müssen.¹²

Und schließlich konnte die Frage nach transzendenten Ursachen für die Niederlagen ganz ausgeklammert und die Gründe allein in natürlichen Vorgängen gesucht werden (Klima, Überlegenheit der Muslime, Inkompetenz und Streitsucht der Kreuzfahrer, Verrat etc.).¹³

Wie ließen sich nun aber unter Aufrechterhaltung des Gedankens von Gottes Omnipotenz und Omnipräsenz einerseits und des Kreuzzugs als gerechtes und Heil bringendes Werk andererseits die Geschehnisse von 1144, 1146 und 1148 interpretieren? Hierfür boten sich im Rückgriff auf das Alte Testament zwei miteinander zusammenhängende Deutungsmuster an. Zum einen war dies die Betonung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs: *peccatis nostris exigentibus* – „durch die von uns begangenen Sünden“. Diese Sünden wurden entweder von den Kreuzfahrern selbst und/oder von den Bewohnern des Heiligen Landes begangen, oder sie wurden darüber hinaus der gesamten Christenheit angelastet.¹⁴ So schreibt Papst Eugen III. in seiner Kreuzzugsbulle nach dem Fall Edessas mit Hinweis auf die heilsgeschichtliche Bedeutung der Stadt:

*Nun aber – dies können Wir nicht ohne großen Schmerz und Seufzen berichten – ist, wegen der von uns und jenem Volk [sc. Franken im Orient] begangenen Sünden, durch die Feinde des Kreuzes Christi die Stadt Edessa [...] erobert worden, welche, wie berichtet wird, als einzige unter christlicher Herrschaft dem Herrndiente, als noch das gesamte Land im Orient im Besitz der Heiden war; und viele Burgen der Christen sind von ihnen besetzt worden.*¹⁵

European History, Bd. 12), Philadelphia 1975, S. 176 f.; E. Stichel, Der Fall von Akkon. Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts (Geist und Werk der Zeiten, Bd. 45), Frankfurt a. M. 1975, S. 198 und 209-214; E. Siberry, Criticism of Crusading, 1095–1274, Oxford 1985, S. 193 f.

- 11 Vgl. Siberry, Criticism (wie Anm. 10), S. 198-201 (Würzburger Annalist und Gerhoh von Reichersberg). Besonders deutlich wird der Würzburger Annalist, der die Prediger des Zweiten Kreuzzugs als Söhne des Teufels und Zeugen des Antichrist bezeichnet – allerdings ohne seine Fundamentalkritik näher zu begründen (Annales Herbipolenses, a. 1147, hrsg. von G. H. Pertz [MGH SS 16], Hannover 1859, S. 3). Zur Kreuzzugskritik Radulfus' Niger (mit Edition) G. B. Flahiff, *Deus Non Vult: A Critic of the Third Crusade*, in: *Mediaeval Studies* 9 (1947), S. 162-188.
- 12 B. von Clairvaux, *De consideratione ad Eugenium papam*, lib. 2, c. 4, in: *Bernard von Clairvaux, Sämtliche Werke*, hrsg. von G. B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 666.
- 13 Beispiele sind für den Zweiten Kreuzzug zusammengestellt bei G. Constable, *The Second Crusade as Seen by Contemporaries*, in: *Traditio* 9 (1953), S. 213-279, hier S. 271-275.
- 14 Zur Herkunft dieses Interpretationsmusters Siberry, *Criticism* (wie Anm. 10), S. 70-72; zur Relevanz für die Deutung christlicher Niederlagen eingehend ebd., S. 69 f. und 72-108. Vgl. v. a. für das 13. Jahrhundert Stichel, *Fall von Akkon* (wie Anm. 10), S. 190-211.
- 15 *Quantum predecessores* vom 1. März 1146, hrsg. von Rolf Grosse, Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876, in: *Francia* 18/1 (1991), S. 85-92, hier S. 90 f: *Nunc autem nostris et ipsius populi peccatis exigentibus, quod sine magno et gemitu proferre non possumus, Edessa ciuitas, [...] que etiam, ut fertur, cum quondam in oriente tota terra a paganis detineretur, ipsa sola sub Christianorum potestate Domino seruebat, ab inimicis crucis Christi capta est et multa castella Christianorum ab ipsis occupata.*

Zum anderen lieferte die typologische Parallelsetzung von alttestamentlichem Gottesvolk und neuem Gottesvolk, also der Christenheit, eine Erklärung des Geschehenen: So wie Gott dem Volk Israel den Besitz des Gelobten Landes verheißen habe, so gelte dies auch für das Neue Gottesvolk. Aber: so wie zur Zeit des Alten Bundes die Sünden des Volkes Israel die göttliche Züchtigung nach sich zogen – in Gestalt von siegreichen Feinden – so geschehe es auch der sündigen Christenheit in der Gegenwart. Beispielgebend argumentiert hier Bernhard von Clairvaux. Der einflussreiche Zisterzienserabt betätigte sich nämlich nicht nur als *der* Prediger des Zweiten Kreuzzuges, sondern nach dessen Versagen auch als dessen Apologet – in einer Weise, die geradezu von einer ‚Theologie der Niederlage‘ sprechen lässt – oder, vielleicht treffender, einer ‚Theologie der vorübergehenden Niederlage‘.

In seinem Werk *De consideratione*, gewidmet seinem geistlichen Ziehsohn, Papst Eugen III., erklärt und verteidigt er Gottes Handeln gegenüber Zweiflern und Lästerern.¹⁶ Die Niederlage des lateinischen Heeres wird als Folge der Sünden der Christen insgesamt und der Kreuzfahrer im Besonderen dargestellt. Hierbei ist bemerkenswert, dass Gott nicht nur der Zulassende ist; vielmehr handelt Gott unmittelbar und ist der gerechte Verursacher der Niederlage. Die Erinnerung an das Schicksal des Volkes Israel ist zugleich Warnung und Trost: *Recordemur supernorum iudiciorum, quae a saeculo sunt, si forte sit consolatio.* – „Erinnern wir uns an die göttlichen Gerichte seit alter Zeit, mag es vielleicht Trost geben.“¹⁷ Als Beispiel nennt er den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten. Aufgrund des Ungehorsams des Volkes in der Wüste durften diejenigen, die herausgeführt worden waren, das Gelobte Land selbst nicht mehr sehen. Die Verheißung, so argumentiert Bernhard weiter, sei gleichwohl wahr gewesen, aber die Verheißungen Gottes beeinträchtigen nicht seine Gerechtigkeit.¹⁸ Die typologische Parallelsetzung von altem Volk Israel und neuem Israel, also Christenheit, wird zwar nicht näher ausgeführt, doch war sie dem Leser zweifellos klar, entsprach sie doch bereits altkirchlicher Bibelexegese. ‚Selbst schuld‘ – so lässt sich also zunächst die Deutung Bernhards knapp umschreiben. Doch hatten seine Erklärungsmuster den Vorteil, dass im Umkehrschluss die rechte Intention und das rechte Handeln Hoffnung auf einen erneuten Sieg versprechen konnte. Bernhards Interpretationen wurden daher in künftigen Kreuzzugsaufrufen im Wesentlichen wiederholt. Die Wirksamkeit hinsichtlich einer erneuten Mobilisierung bewaffneter Pilgerscharen sollte sich wenige Jahrzehnte später erweisen.

Die Niederlage von Hattin im Sommer 1187 und die folgende Eroberung Jerusalems sowie fast aller Städte im Königreich durch Sultan Saladin stellte die zweite große, in ihren Folgen noch einschneidendere Katastrophe für den lateinischen Orient dar. Der unmittelbare Kreuzzugsaufruf Papst Gregors VIII.¹⁹ enthält über weite Teile eine Begründung dieser Geschehnisse:

16 Vgl. auch Constable, *The Second Crusade* (wie Anm. 13), S. 267, zu weiteren Reaktionen auf die Niederlage S. 266-276.

17 Bernhard von Clairvaux, *De consideratione*, lib. 2, c. 2 (wie Anm. 12), S. 662.

18 Ebd., S. 662 und 664.

19 *Audita tremendi* vom 29. Oktober 1187; der Kreuzzugsaufruf ist u. a. überliefert in: *Gesta regis Henrici secundi*

Wir dürfen aber nicht glauben, dass sich diese Dinge aufgrund der Ungerechtigkeit eines wütenden Richters ereigneten; sie geschahen vielmehr aufgrund des Unrechts eines schuldhaften Volkes.²⁰

Und abermals dient das Schicksal des Heiligen Landes zur Zeit des Alten Bundes als Exempel:

In der Tat ist es nichts Neues, dass jenes Land vom göttlichem Urteil getroffen wird; aber es ist auch nicht ungewöhnlich, dass das geschlagene und gezüchtigte Land Barmherzigkeit erlangt.²¹

Konsequenterweise wird bei diesem Aufruf großen Wert darauf gelegt, dass die künftigen Kreuzfahrer vor Antritt der Reise Buße üben:

Lasst uns zuerst bei uns wiedergutmachen, was wir Böses getan haben, und uns erst dann der Wildheit und Bosheit der Feinde zuwenden.²²

Es gibt nun ganz konkrete Vorschriften hinsichtlich ihres Verhaltens, u. a. die Vermeidung jeglichen Kleidungsluxus.²³ Das göttliche Gericht über Jerusalem, dies zieht sich wie ein roter Faden durch den Kreuzzugaufwurf, ist gleichzeitig eine Chance zur Umkehr. Der Fromme kann nur gewinnen. Besonders deutlich wird die anonyme Geschichte des Kreuzzugs Friedrich Barbarossas: Entweder werde Jerusalem zurückgewonnen oder aber man ziehe im Bemühen darum ins Paradies ein.²⁴

Der Kreuzzugspropaganda diene auch ein Märtyrerbericht, der bald nach dem Fall Jerusalems wahrscheinlich an der päpstlichen Kurie entstand; die *Passio Reginaldi* des englisch-französischen Klerikers Peter von Blois.²⁵ Reginaldus ist kein anderer als Rainald von Châtillon, der durch einen Überfall auf eine muslimische Karawane Saladin den Anlass zum Krieg geliefert hatte und nach der Schlacht von Hattîn von diesem hingerichtet wurde. Auch hier eine eingehende Deutung des Geschehens: Das Handeln Gottes in der Heilsgeschichte wird mit dem eines Arztes verglichen, der die Klagerufe des Kranken – sprich des Sünders – ignorieren müsse, um ihn umso besser behandeln zu können.²⁶

Benedicti abbatis, a. 1187, hrsg. von William Stubbs (Rolls Series, Bd. 49/2), London 1867, S. 15-19.

20 Ebd., S. 16 f.: *Nos autem credere non debemus quod ex iniustitia Iudicis ferientis, sed ex iniquitate potius populi delinquentis, pervenerint.*

21 Ebd., S. 18: *Non est equidem novum, quod terra illa iudicio Divino percutitur, sed nec insolitum ut flagellata et castigata misericordiam consequatur.*

22 Ebd., S. 17: *in nobis, primo quod male gessimus, emendemus, et deinde feritatem et malitiam hostium attendamus.*

23 Ebd., S. 19: *nec eant in vestibus pretiosis, et cum canibus sive avibus, aut aliis quæ ostentationi potius quam necessariis videantur usibus deservire: sed in modesto apparatu et habitu, in quo poenitentiam potius agere quam inanem affectare gloriam videantur.*

24 *Historia de expeditione Friderici Imperatoris*, ed. Anton Chroust (MGH SRG, N. S. Bd. 5), Berlin 1928, S. 1 f.: *ipse enim qui abiicit miserabitur et qui percussit sanabit, ita videlicet ut nobis superviventibus terrestri Iherusalem restitutione et morientibus pro eiusdem terre recuperatione eterne pacis visio in illa celesti patria, cuius cives se esse per triumphum gloriosi certaminis conprobant, inhabitanda concedatur.*

25 *Petri Blesensis passio Reginaldi principis olim Antiocheni*, ed. Jacques-Paul Migne (Patrologia Latina, Bd. 207), Paris 1855, Sp. 957-976.

26 Ebd., Sp. 961.

Freilich – nicht alle waren Sünder im Heiligen Land; doch der Tod der Gerechten führe zum Heil und liefere zugleich ein Beispiel, dem nachzueifern sei. Gott erhöhe seine Feinde, um sie bald umso tiefer herabzustürzen, und gebe die Frommen zuweilen der innerweltlichen Vernichtung preis, um sie letztlich zu erhöhen.²⁷ Im Hauptteil schildert die *Passio* schließlich das Schicksal Rainalds von Châtillon, der Saladin, dem Attribute des Antichrist zugeschrieben werden, im Angesicht des Todes widerstanden habe. Wenn Saladin als *Babylonius canis, ille filius perditionis* bezeichnet wird²⁸, so schlägt sich hier erneut die typologische Parallelsetzung von Altem und Neuem Gottesvolk nieder: Die Muslime sind die neuen Babylonier, ihr Anführer Saladin steht in einer Reihe mit den Verfolgern des Volkes Israel.²⁹

Ich möchte es bei diesen Beispielen westlicher Bewältigungsstrategien bewenden lassen. Was in der Mitte des 12. Jahrhunderts an Erklärungsmustern entwickelt und gegen Ende des Jahrhunderts weiterentwickelt wurde, war tragfähig genug, um in ähnlicher Form auch die folgenden Niederlagen der Lateiner im Heiligen Land deuten zu können.³⁰ Insbesondere der typologische Bezug auf die Niederlagen Israels gegen Babylon und die Vertreibung aus dem Heiligen Land ließ Raum für die Hoffnung auf einen erneuten Sieg, ebenso wie das Volk Israel einst aus der Babylonischen Gefangenschaft hatte zurückkehren können.

Inwieweit sind nun christlich-orientalische Bewältigungsstrategien mit den westlichen vergleichbar? Wenden wir uns zunächst den Armeniern zu. Es wurde erwähnt – der Fall Edessa 1144 betraf einen Kernbereich ihres Siedlungsgebiets, und er betraf eine Stadt, die eine große Rolle im Selbstverständnis der Armenier als christliches Volk spielte. Aagar, der vermeintlich erste christliche König, wird in der historischen Erinnerung der Armenier zum armenischen König.³¹

Aus der Zeit unmittelbar nach der Katastrophe von Edessa ist uns ein umfangreiches armenisches Klagegedicht überliefert, in dem die Stadt selbst zu den Menschen spricht.³² Verfasser ist einer der bekanntesten armenischen Gelehrten des Mittelalters, Nersēs (IV.) Šnorhali, ein theologisch hoch gebildeter Bischof und Kirchenpolitiker, der in den letzten Jahren seines Lebens (1166–1173) das Amt des Katholikos bekleidete, des Oberhaupts der armenischen Kirche.³³

27 Ebd., Sp. 961 f.

28 Ebd., Sp. 962.

29 Zum Bild Saladins in der *Passio Reginaldi* und zur Vielschichtigkeit des Begriffs Babylon vgl. D. Jäckel, Saladin und Antichrist. Das andere Bild vom Ayyubidensultan (im Druck befindlicher Aufsatz).

30 Stichel, Fall von Akkon (wie Anm. 10), S. 193: „Seit Bernhard ist diese Erklärung [sc. *peccatis nostris exigentibus*] in zahllosen Zeugnissen zu belegen. Sie wurde ein topos, der zur Interpretation aller für die Christen nicht nach Wunsch verlaufenen Unternehmungen – und deren waren ja nicht wenige – angewandt oder zumindest neben anderen Gründen aufgeführt wurde. Als klassische Erklärung jedes Misserfolges findet sie sich auch in fast sämtlichen Kreuzzugsbullen und -aufrufen, in Kreuzpredigten, Propagandaschriften und Chroniken, in der Spielmannsepik und in den *serventés* der Troubadours.“ Vgl. Siberry, Criticism (wie Anm. 10), S. 83–95.

31 Van Lint, Seeking Meaning (wie Anm. 8), S. 53 Anm. 4.

32 Nersēs Šnorhali, Lament on Edessa, engl. trans. ebd., S. 49–105.

33 Zu Nersēs (IV.) vgl. Gérard Dédeyan, Le rôle complémentaire des frères Pahlawuni Grigor III, Catholico, et Saint Nersēs Šnorhali, Coadjuteur, dans le rapprochement avec les Latins, à l'époque de la chute d'Edesse (v. 1139 – v.

Gott erscheint in der Elegie des Nersês als barmherziger Vater, der seine Kinder für ihre vielfältigen Sünden strafe, um sie zur Besserung zu veranlassen.³⁴ Auch hier wird erklärt, dass dies nichts Neues, sondern auch verschiedentlich dem Volk Israel widerfahren sei, nachdem es dem göttlichen Gesetz untreu geworden war.³⁵ Das Beispiel des Auszugs aus Ägypten, nach dem die meisten Israeliten aufgrund ihrer Sünden in der Wüste zugrunde gingen, wird von Nersês ebenfalls angeführt.³⁶ Schließlich kommt es auch zur typologischen Gleichsetzung der Muslime mit den Babyloniern als Werkzeuge der göttlichen Strafe.³⁷ Denn, so Nersês, die Erfahrung zeige, dass Gott in dieser gegenwärtigen Welt als Exekutoren seines Zorns nicht die Frommen und Würdigen auserwählt, sondern die Verkommensten.³⁸ Dies bewahre diese aber nicht vor der göttlichen Rache: Weite Teile des Gedichts malen das letztliche Schicksal der Muslime und den ewigen Triumph der Christen aus.³⁹

Dabei geht es durchaus nicht nur um jenseitige Strafe; vielmehr wird bereits für die allernächste Zukunft von einem neuen Triumph der christlichen Heere über die Muslime gesprochen. In diesem Sinne Hoffnungsträger sind die Franken – also die von Nersês grundsätzlich positiv gezeichneten Kreuzfahrer –, deren unmittelbar bevorstehendes Kommen mit riesigem Heer verheißen wird.⁴⁰

Auffällig ist, dass bei Nersês Šnorhali nicht nur die unbewaffneten Opfer der Eroberung Edessas als Märtyrer gefeiert werden, sondern ausdrücklich auch die bewaffneten Kämpfer.⁴¹ Selbst dass sich Priester und Bischöfe der verschiedenen in Edessa wohnenden christlichen Völker am Kampf beteiligten, wird lobend hervorgehoben.⁴² Ebenso wie die Lateiner setzt auch Nersês die christlichen Kämpfer mit den alttestamentlichen Makkabäern gleich.⁴³

1150), in: *Revue des Études Arméniennes* N. S. 23 (1992), S. 237-252; P. Halfter, *Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Bd. 15), Köln/Weimar/Wien 1996, S. 145 f. und passim; J. Phillips, *Armenia, Edessa and the Second Crusade*, in: N. Housley (Hrsg.), *Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar*, Presented to Malcolm Barber, Aldershot/Burlington 2007, S. 39-50, hier S. 47-49.

34 Nersês Šnorhali, *Lament on Edessa* (wie Anm. 8), vv. 205, 276-279, 365-367, 705-744, S. 60, 64, 69, 87-89.

35 Vv. 665-672, S. 85 und passim.

36 Vv. 673-684, S. 85 f.

37 Vv. 697-703, S. 86 f.

38 Vv. 744-747, S. 89. Zengi wird sogar in die Nähe des Antichrist gerückt (v. 617, S. 82). Zur Zeichnung der Muslime oder ihrer Herrscher als Vorläufer des Antichrist in westlichen Quellen vgl. Jäckel, *Saladin und Antichrist* (wie Anm. 29).

39 Vv. 756-927, S. 89-99 und passim.

40 Vv. 958-1018, S. 100-103.

41 Vv. 312-357, S. 66 f.

42 Vv. 414-417, S. 72 und vv. 517-533, S. 77 f.

43 V. 326, S. 67 und v. 526, S. 77. Als besonders augenfälliges Beispiel für die Gleichsetzung von Makkabäern und Glaubenskämpfern im lateinischen Kontext vgl. die rekonstruierte Grabinschrift König Balduins I. von Jerusalem in der Jerusalemer Grabeskirche: REX BALDWINUS, IUDAS ALTER MACHABAEUS / SPES PATRIAE, VIGOR ECCLESIAE, VIRTUS UTRIUSQUE (zit. nach: Alan V. Murray, *Kingship, Identity and Name-giving in the Family of Baldwin of Bourcq*, in: Housley [Hrsg.], *Knighthoods of Christ* [wie Anm. 33], S. 27-38, hier S. 30).

Die Parallelen zwischen den Deutungsmustern Nersês' Šnorhali und den westlichen Bewältigungsstrategien liegen auf der Hand. Manche Aussagen ähneln sich in teils verblüffender Weise, etwa wenn es vv. 349–352 heißt, dass derjenige, der im Kampf gegen die Muslime obsiegt, Ruhm, und derjenige, der in demselben Kampf stirbt, sein Seelenheil erlangen könne.⁴⁴

Die Schrift Nersês' Šnorhali ist keineswegs singulär. Ein ganz ähnliches armenisches Klagelied entstand nach dem Fall Jerusalems 1187. Verfasser ist Nersês' Neffe, Grigor (IV.) Tlay, Nachfolger seines Onkels als Katholikos der armenischen Kirche (1173–1193).⁴⁵

Die Argumentationsmuster gleichen sich im Wesentlichen: Es handle sich um die Wiederholung derselben Züchtigungen, die Jerusalem und die Israeliten einst durch die Hand der Babylonier erlitten hatten.⁴⁶ Van Lint bringt es treffend zum Ausdruck: „The Enemy is always Babylonian, whether his name is Nebuchadnezzar, Zengi, or Saladin.“⁴⁷ Ursache für die – vorübergehende – Rache des Herrn sei die Verdorbenheit des christlichen Volkes.⁴⁸ Sultan Saladin erhält Attribute des Antichrist.⁴⁹ Doch Gott werde sich bald wieder seinem Volk zuwenden. Im Unterschied zum Klagelied des Nersês Šnorhali sind es bei Grigor IV. nunmehr in erster Linie die Heere der Armenier selbst – unter dem späteren König Levon II. –, auf denen seine Hoffnungen ruhen.⁵⁰

Wir sehen also in westlichen und armenischen Quellen klare Parallelen bei der Deutung der Niederlagen als Plan Gottes zur Züchtigung seines Volkes. Dies vermag weniger zu erstaunen, ist doch der Gedanke einer Präfiguration der Christenheit im Gottesvolk des Alten Bundes bereits der Alten Kirche vertraut gewesen. Parallelen existieren aber auch hinsichtlich der Legitimation des bewaffneten Kampfes gegen die Feinde Gottes, in dem Sinne, dass dieser Kampf prinzipiell auch dem göttlichen Willen und Plan entspreche. Dahinter steht die Hoffnung, dass sich der göttliche Zorn von seinem Volk abwende und sich schließlich gegen die Werkzeuge seines Zorns selbst richte. Denn dieser heidnischen Werkzeuge bedient er sich nur vorübergehend, während für das geläuterte Gottesvolk nach wie vor auch die innerweltliche Siegesverheißung gelte. Nun ist aber die Hoffnung auf einen militärischen Sieg über die Heiden alles andere als ein *zwingendes* Resultat typologischer Bibelinterpretation. Denn: In altkirchlicher Tradition wurden die

44 S. 68 f.; vgl. dazu für den lateinischen Westen Anm. 24.

45 *Élégie du Patriarche Grégoire Dgh'a, Catholikos d'Arménie, sur la prise de Jérusalem*, hrsg. von E. Dulaurier (RHC Doc. Arm. 1), Paris 1869, S. 272–307; vgl. hierzu Th. M. van Lint, *The Poem of Lamentation Over the Capture of Jerusalem Written in 1189 by Grigor Tlay, Catholikos of all Armenians*, in: M. E. Stone/R. R. Ervine/N. Stone (Hrsg.), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land* (Hebrew University Armenian Studies, Bd. 4), Leuven/Paris/Sterling, Virginia 2002, S. 121–142; J. J. S. Weitenberg, *Literary Contacts in Cilician Armenia*, in: K. Ciggaar/A. Davids/H. Teule (Hrsg.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 1: *Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 1993*, Leuven 1996, S. 63–72, hier S. 63 f. Die Schreibweisen seines Beinamens („das Kind“) differieren in der westlichen Literatur (Tlay, Dgh'a, Tegha etc.).

46 Vv. 68–71, S. 274 und passim.

47 Van Lint, *The Poem of Lamentation* (wie Anm. 45), S. 139.

48 Vv. 170–173 und 198 f., S. 276.

49 V. 359 mit Anm. 1.

50 Passim, zum Vergleich Levons mit Judas Makkabäus v. 1761, S. 301. Zu seiner Rolle im Klagelied („the formidable ruler of Cilicia whom Grigor holds in such high respect“) vgl. van Lint, *The Poem of Lamentation* (wie Anm. 45), S. 127 (Zitat), 137 und 140.

Verheißungen an Israel, dass nach einer Zeit der Strafe Israel erneut über seine Feinde triumphieren werde, zwar typologisch auf den Neuen Bund bezogen, dies aber eben nicht im wörtlichen Sinn eines militärischen Sieges, sondern eines geistlichen Triumphes des Neuen Gottesvolkes über seine Feinde, sei es durch erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums oder im eschatologischen Sinn – sprich ewiger Lohn bzw. ewige Strafe. Der Rachedanke war in erster Linie eine Hoffnung für die Endzeit. Zu den Elementen, die im Westen mit der Entwicklung des Kreuzzugsgedankens einhergingen, gehörte auch eine Aktualisierung der Siegesverheißungen an Israel im wörtlich-historischen Sinn.

Man mag im transkulturellen Vergleich manchmal allzu leicht versucht sein, in Parallelen vor allem das Ergebnis von Kulturkontakten zu sehen. Tatsächlich ist es unbestritten, dass im 12., mehr noch im 13. Jahrhundert die armenische Kultur in der Levante stark von der lateinischen beeinflusst wurde⁵¹, dass es bereits vor Mitte des 12. Jahrhunderts vielfältige Kontakte zwischen armenischer und lateinischer Kirche gab – nicht zuletzt unter Beteiligung von Nersês Šnorhali.⁵² Diese Kontakte mündeten schließlich in die Kirchenunion von 1198.

Dennoch lässt sich auch anders erklären, warum Gedanken, die der westlichen Kreuzzugsideologie zumindest recht nahe kamen, auch bei den Armeniern Fuß fassen konnten. Werfen wir einen Blick auf einige politisch-soziale Aspekte bei den Armeniern selbst:

1. Wie im Westen haben wir es hier mit einer agonalen Adelsgesellschaft zu tun; dies gilt bereits für die Zeit vor den Wanderungsbewegungen von Großarmenien nach Kilikien.⁵³
2. Der höhere Klerus war Bestandteil dieser Adelsgesellschaft. So entstammten etwa Nersês IV. Šnorhali und Grigor IV. Tłay wie alle armenischen Katholikoi zwischen 1066 und 1203 dem armenischen Fürstengeschlecht der Pahlavuni.⁵⁴
3. Die armenischen Siedlungsgebiete befanden sich seit der Christianisierung um 300 in einer Grenzlage zu andersgläubigen Nachbarn mit hegemonialem Anspruch (Sasaniden, seit dem 7. Jahrhundert muslimische Dynastien).⁵⁵ Die Armenier besitzen eine eigene, sehr alte Tradition, Auseinandersetzungen mit Nichtchristen als Glaubenskampf zu interpretieren: Bereits ein Poem, das die Schlacht von Avarayr (451) gegen die zoroastrischen Sasaniden beschreibt, setzt die christlichen Kämpfer mit den Makkabäern gleich.⁵⁶

51 Unter der zu diesem Thema mittlerweile relativ umfangreichen Literatur seien hier nur hervorgehoben Weitenberg, *Literary Contacts* (wie Anm. 45) sowie der Ausstellungskatalog *Roma – Armenia, sous la dir. de C. Mutafian* (Grande Salle Sixtine, Bibliothèque Apostolique du Vatican, 25 mars – 16 juillet 1999), Rom 1999.

52 Vgl. u. a. Halfter, *Das Papsttum und die Armenier* (wie Anm. 33), v. a. S. 85-143; Dédeyan, *Le rôle complémentaire* (wie Anm. 33), passim.

53 Zum „système nobiliaire de l'Arménie“ seit dem 4. Jahrhundert vgl. Dédeyan, *Les Arméniens* (wie Anm. 3), Bd 1, S. XXXII-XLI.

54 Hierzu aufschlussreich sind die Stammtafeln der armenischen Fürstenfamilien (9.-13. Jh.) im Anhang ebd., Bd. 2, zu den Pahlavuni Nr. 8 (ohne S.).

55 Auf die vielschichtigen und komplizierten Beziehungen der überwiegend nichtchalkedonensischen Armenier zu Byzanz kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

56 Vgl. van Lint, *Seeking Meaning* (wie Anm. 8), S. 43 und 67 Anm. 11; ders., *The Poem of Lamentation* (wie Anm. 45), S. 138; eingehend zur Rolle der Makkabäer in der frühen christlich-armenischen Geschichtsschreibung R.

Anders bei den Syrisch-Orthodoxen. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche war zwar eine nicht-chalkedonensische, ‚monophysitische‘ Schwesterkirche der armenischen Kirche, die politisch-soziale Situation der Syrisch-Orthodoxen ist jedoch mit der der Armenier kaum vergleichbar. Seit dem 7. Jahrhundert lebten sie größtenteils als Dhimmi unter unmittelbarer muslimischer Herrschaft; daran änderten auch Kreuzzüge grundsätzlich nichts. Somit fehlten natürlich alle Voraussetzungen für die Entstehung einer kriegerischen Elite. Die Honoratioren der syrisch-orthodoxen Gemeinschaft waren neben dem Klerus u. a. Kaufleute, Schreiber oder Ärzte.⁵⁷ Wie waren hier die Reaktionen auf den Fall Edessas 1144 und 1146? Dorothea Weltecke hat sich vor wenigen Jahren in ihrer Dissertation über Michael den Syrer ausführlich mit der Frage auseinandergesetzt.⁵⁸ Ich möchte die Problematik an dieser Stelle nur knapp skizzieren.

Interessant ist zunächst, dass sich nach der Katastrophe von Edessa innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche ein Streit entspann. Wir wissen dies durch die Weltchronik des syrisch-orthodoxen Patriarchen Michael I. (des Großen), die Ende des 12. Jahrhunderts entstand.⁵⁹ Gegenstand der zu jener Zeit entstandenen Traktate war die Frage, ob denn die Katastrophe von Edessa tatsächlich dem Willen Gottes entsprungen sei oder nicht eher der zufälligen Abwesenheit des Kreuzfahrerheeres, wie Bischof Johannes von Mardin meinte. Das Leiden vieler Unschuldiger – Kinder und Nonnen – bedurfte ja der Erklärung.⁶⁰ Die göttliche Barmherzigkeit war mit Johannes’ Auffassung gerettet, dafür aber die göttliche Allmacht gefährdet. Der Bischof von Amid, Dionysius bar Salibi, verteidigte dagegen Gottes Allmacht in der Weltgeschichte. Gott lasse stets die Feinde seines Volkes siegen, wenn es von den Geboten abirrt. Doch was ist mit den Gerechten? Entweder züchtige er sie, weil er vorausweiß, dass sie sonst zukünftig sündigen werden, oder er züchtige sie, um die Ungerechten zu warnen vor dem viel schlimmeren Schicksal, das *sie* erwarte. Insgesamt stellt er fest, dass der göttliche Plan mit den Menschen nicht wirklich ergründet werden könne, hält aber daran fest, dass ein solcher Plan auch im Leiden existiere. Michael hatte eher Sympathien für die Position des Dionysius bar Salibi, die sich wohl auch innerhalb des Episkopats Mitte des 12. Jahrhunderts durchzusetzen vermocht hatte.⁶¹

W. Thomson, *The Maccabees in Early Armenian Historiography*, in: *The Journal of Theological Studies* N. S. 26 (1975), S. 329-341, hier v. a. S. 335 f.

57 Vgl. P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der Syrischen Renaissance*, Berlin 21960, S. 49-52. Eine eingehende sozialgeschichtliche Untersuchung steht noch aus.

58 Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“* (wie Anm. 2), S. 238-246.

59 *Chronique de Michel le Syrien* (wie Anm. 8), lib. 16, c. 3, Bd. 4, S. 631-633 (syr.), Bd. 3, Paris 1905, S. 265-267 (franz.).

60 Der Armenier Nersēs Šnorhali löst dieses Problem, indem er bestreitet, dass in Edessa irgendjemand – welchen Alters auch immer – frei von Sünde gewesen sei: Nersēs Šnorhali, *Lament on Edessa* (wie Anm. 8), vv. 711-717, S. 87). Dies hält ihn andererseits nicht davon ab, die getöteten Christen als Märtyrer zu feiern (s. o.).

61 Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“* (wie Anm. 2), S. 239-242. Michael führt auch die Ereignisse von 1187 – wenngleich knapp – auf die Sünden der Christen zurück: *Chronique de Michel le Syrien* (wie Anm. 8), lib. 21, c. 6, Bd. 4, S. 734 (syr.), Bd. 3, S. 404 (franz.). Ausführlicher äußert sich ein anonym syrischer Chronist des 13. Jh., der – allerdings ohne Hinweis auf einen letztlich barmherzigen Charakter der göttlichen Strafe – die zweite Eroberung Edessas 1146 als Folge der Sünden des Klerus sowie der Frauen, die sich mit Muslimen eingelassen hatten, ansieht: *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, c. 421, hrsg. von J.-B. Chabot, Bd.

In diesem Punkt bestehen also keine wesentlichen Unterschiede gegenüber der westlichen und armenischen Deutung der Niederlagen. Doch wie steht es mit der Hoffnung auf Revanche, die ja im Westen und, wie an zwei Beispielen gezeigt wurde, auch bei den Armeniern breiten Raum einnahm? Für den behandelten Zeitraum ist kein Werk syrisch-orthodoxer Provenienz überliefert, das den bewaffneten Kampf gegen die Muslime als in naher Zukunft aussichtsreich schildert. Vielmehr wird hier nicht einmal die Frage erörtert, ob der gegenwärtige Kampf der Franken oder Armenier gegen die Muslime grundsätzlich Gottes Willen entspreche.⁶² Eine Adaption von oder Parallelen zu Bestandteilen westlicher Kreuzzugsideologie ist bei den Syrisch-Orthodoxen nicht feststellbar. Sicher, die Hoffnung auf einen Triumph über die ‚Feinde Gottes‘ war auch innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche präsent. Geäußert wurde sie jedoch ausschließlich im Rahmen apokalyptischer Prophetien.⁶³ Für die gegenwärtige Welt erhofft werden kann nicht der Triumph, sondern nur Linderung der Bedrückung.

Fassen wir zusammen. Beim transkulturellen Vergleich von westlichen und christlich-orientalischen Bewältigungsstrategien der muslimischen Erfolge im 12. Jahrhundert ergeben sich Parallelen hinsichtlich der Deutung dieser Niederlagen. Durchzusetzen vermag sich bei Lateinern, Armeniern und Syrisch-Orthodoxen die Auffassung, dass der neuerliche Triumph der Muslime Teil des göttlichen Heilsplans sei. Er erscheint als ein heilspädagogisches Mittel zur Disziplinierung des ungehorsamen Gottesvolks – wie in der Vergangenheit, so auch in der Gegenwart. Die Deutung der Konsequenzen geht aber räumlich und ‚konfessionell‘ quer. Bei Lateinern und Armeniern wurde das Geschehen dahingehend interpretiert, dass Gott seinem geläuterten Volk auch militärisch wieder beistehen und schon bald zum neuerlichen Triumph verhelfen werde. Bei den Syrisch-Orthodoxen bleibt diese Hoffnung auf die Endzeit bezogen.

Somit erweist sich in dem behandelten Punkt die Konstruktion *der* ‚Christlichen Orientalen‘ als problematisch. Die Differenzen zwischen den angesprochenen christlich-orientalischen Gemeinschaften, Armeniern und Syrisch-Orthodoxen, ergeben sich hier nicht aus Glaubensunterschieden, sondern aus der unterschiedlichen historischen Erinnerung und differierenden politischen und sozialen Einbettung.

2 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 82), Louvain 1953, S. 130-132 (syr.); trans. A. Abouna, Bd. 2 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 354), Louvain 1974, S. 98 f. (franz.).

62 Zur Haltung der Syrisch-Orthodoxen gegenüber den Kreuzfahrern vgl. A. Lüders, Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen (Berliner Byzantinistische Arbeiten, Bd. 29, Berlin 1964, passim. Ihr Urteil, dass es sich bei den Kreuzzügen für die syrisch-orthodoxen Autoren um eine „quantité négligeable“ (S. 20) gehandelt habe, halte ich allerdings für übertrieben.

63 Hier ist insbesondere die auch im Westen bekannt gewordene Methodius-Apokalypse zu nennen, die bereits gegen Ende des 7. Jahrhunderts wahrscheinlich im syrisch-orthodoxen Kontext entstand und sich in den folgenden Jahrhunderten in unterschiedlichen Fassungen großer Popularität erfreute. U. a. war das Werk Michael dem Großen bekannt; die älteste erhaltene syrische Handschrift stammt aus dem Jahr 1224/25. Vgl. Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, hrsg. von G. J. Reinink (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 540), Louvain 1993, Einleitung S. VIII-X und XVII. Als Überblick zu den – oft ‚konfessionell‘ nicht eindeutig zuzuordnenden – christlich-orientalischen Apokalypsen vgl. Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 1: Die Übersetzungen (Studi e Testi, Bd. 118), Città del Vaticano 1944, S. 273-297.