

ORIENTALISCHE KULTUR
UND EUROPÄISCHES MITTELALTER



MISCELLANEA MEDIAEVALIA

VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

BAND 17

ORIENTALISCHE KULTUR
UND EUROPÄISCHES MITTELALTER

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1985

ORIENTALISCHE KULTUR UND EUROPÄISCHES MITTELALTER

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN
UND INGRID CRAEMER-RUEGENBERG
FÜR DEN DRUCK BESORGT VON GUDRUN VUILLEMIN-DIEM

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1985

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter / hrsg. von Albert Zimmermann u. Ingrid Cremer-Ruegenberg. Für d. Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1985.

(Miscellanea mediaevalia ; Bd. 17)

ISBN 3-11-010531-4

NE: Zimmermann, Albert [Hrsg.]; GT

© 1985 by Walter de Gruyter & Co., 1000 Berlin 30

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch
oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, 1000 Berlin 30

Bindarbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin

VORWORT

Im Mittelalter begegneten sich die christlichen Völker Europas und der Islam. Diese Begegnung hatte Auswirkungen auf fast alle Bereiche des Lebens. Sie zeigten sich besonders deutlich in europäisch besiedelten Ländern, die lange Zeit hindurch unter muslimischer Herrschaft standen. Auch in den Kreuzzügen trafen die Völker mit ihren unterschiedlichen Religionen und Lebensformen aufeinander. Die Folgen machten sich nicht nur in den unmittelbar betroffenen Regionen bemerkbar. Die islamischen Völker erwiesen sich als Träger einer vielseitigen und erstaunlich hochentwickelten Kultur, die in Europa natürlich Bewunderung fand und zur Nachahmung anregte. Nicht zuletzt auf dem Gebiet der Wissenschaften lernten die Europäer sehr viel Neues kennen und übernahmen es mit Eifer. Manches wiederum wurde eher mit Skepsis betrachtet. Das galt vor allem von der islamischen Religion selbst und von deren Auswirkungen auf die Lebensgestaltung der Muslime.

Kennzeichnend für die Art und Weise, wie man in europäischen Gelehrtenkreisen das wissenschaftliche Werk und die reiche Tradition der Muslime schätzte, waren die großen Unternehmen, geeignete Übersetzungen ins Lateinische zu erstellen. In der lateinsprachigen naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Literatur wurden bedeutende islamische Gelehrte mit großem Respekt und häufig als anerkannte Autoritäten zitiert. Eine philosophische Strömung, die den Gebildeten noch im 18. Jahrhundert bekannt war, wurde nach Averroes, einem aus Cordoba stammenden arabischen Philosophen des 12. Jahrhunderts, benannt. Allerdings wirkte sich dieses Kennenlernen nicht überall so fruchtbar aus wie auf dem Feld der naturwissenschaftlichen, medizinischen und philosophischen Forschung.

Die 24. Kölner Mediävistentagung diente dem Ziel, diese Begegnungen zweier Kulturen und ihre Folgen ein wenig zu erhellen. Vor allem sollte den Einflüssen, welche die orientalische Kultur im ganzen auf das mittelalterliche Europa ausübte, nachgegangen werden. So kamen ebenso die Auseinandersetzungen in theologischen und religiösen Fragen zur Sprache wie die Vorstellungen, die man sich allgemein vom Islam und von den Muslimen machte. Die philosophischen und wissenschaftlichen Anregungen, die europäische Gelehrte und Schulen empfingen, waren selbstverständlich Gegenstand der Erörterung. Auch wurde untersucht, auf welche Weise die schönen Künste, vor allem die Dichtung, in Europa durch arabische Vorbilder inspiriert wurden und welche Erzähl- und Bildmotive man aufgriff. Die Auswirkungen arabisch-islamischer Vorleistungen auf

die Entwicklung der Technik, auf den Handel und auf das Münzwesen wurden ebenfalls diskutiert.

Die Beiträge, in denen Forscher verschiedener Disziplinen der Mediävistik die Ergebnisse ihrer Arbeit zur Diskussion stellten, werden in diesem Band XVII der *Miscellanea Mediaevalia* veröffentlicht. Damit soll der Ertrag auch dieser Kölner Tagung allen Interessierten zugänglich gemacht werden.

Den Mitarbeitern des Thomas-Instituts der Universität zu Köln sei an dieser Stelle für ihre Hilfe bei der Vorbereitung und während der Veranstaltung gedankt. Besonderer Dank gilt — wie schon oft — Frau Dr. Gudrun Vuillemin-Diem für ihre Mühewaltung bei der Gestaltung des Bandes und der Besorgung des Drucks. Herrn Dr. Egbert Meyer, der die Umschrift der in den Beiträgen auftretenden arabischen Termini einer Prüfung unterzog und an den Redaktionsarbeiten beteiligt war, sowie Herrn Hermann Hastenteufel M. A., der wiederum das Register erstellte, sei ebenfalls gedankt.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft gewährte dankenswerterweise wieder einen Zuschuß, der die Durchführung der Tagung erst möglich machte. Für eine weitere Unterstützung danken wir dem Herrn Minister für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, und dem Verlag de Gruyter für die hervorragende Ausstattung auch dieses Bandes XVII der *Miscellanea Mediaevalia*.

Am 2. Mai 1985 jährte sich zum einhundertsten Male der Geburtstag des Gründers des Thomas-Instituts, der auch die Kölner Mediävistentagungen ins Leben rief und durch seine Arbeiten die Erforschung des mittelalterlichen Geisteslebens maßgeblich förderte. Wir gedenken mit diesem Band des Herrn Prälaten Professor D. Dr. Josef Koch und erinnern mit Dankbarkeit an sein erfolgreiches und segensvolles Wirken.

Köln, im Mai 1985

Albert Zimmermann
Ingrid Craemer-Ruegenberg

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|-----|
| ALBERT ZIMMERMANN und INGRID CRAEMER-RUEGENBERG: Vorwort | V |
| OTTO MAZAL (Wien): Zur geistigen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in spätbyzantinischer Zeit | 1 |
| HELMUT G. WALTHER (Kiel): Der gescheiterte Dialog: Das Ottonische Reich und der Islam .. | 20 |
| LUDWIG HAGEMANN (Koblenz): Die erste lateinische Koranübersetzung — Mittel zur Verständi- gung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter? | 45 |
| DIETER BERG (Bochum): Kreuzzugsbewegung und Propagatio Fidei: Das Problem der Fran- ziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der isla- mischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie | 59 |
| HANS DAIBER (Amsterdam): Die Kreuzzüge im Lichte islamischer Theologie. Theologische Interpretamente bei Abū Šāma (gest. 665/1268) | 77 |
| ANNA-DOROTHEE V. DEN BRINCKEN (Köln): Islam und Oriens Christianus in den Schriften des Kölner Domscholasters Oliver († 1227) | 86 |
| ROSWITHA WISNIEWSKI (Heidelberg): Christliche Antworten auf den Islam in frühmittelalterlicher deut- scher Dichtung | 103 |
| PAUL KUNITZSCH (München): Der Orient bei Wolfram von Eschenbach — Phantasie und Wirk- lichkeit | 112 |
| JÜRGEN STOHLMANN (Köln): Orient-Motive in der lateinischen Exempla-Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts | 123 |
| SIMONE VAN RIET (Louvain-la-Neuve): Les fables arabes d'Ibn al-Muqaffa* en traductions grecques et latines | 151 |

| | |
|--|-----|
| CHARLES S. F. BURNETT (Sheffield): Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century | 161 |
| KARL ALLGAIER (Monschau): Engel und Intelligenzen: Zur arabisch-lateinischen Proklos-Rezeption | 172 |
| PAOLA ZAMBELLI (Firenze): L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindī, al-Fārābī e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento | 188 |
| JOSÉ IGNACIO SARANYANA (Pamplona): Möglichkeit und Notwendigkeit bei Ibn Sīnā (Avicenna) | 207 |
| ANDRÉ GODDU (Notre Dame): Avicenna, Avempace and Averroes — Arabic Sources of "Mutual Attraction" and Their Influence on Mediaeval and Modern Conceptions of Attraction and Gravitation | 218 |
| HENRI HUGONNARD-ROCHE (Paris): Méthodes d'argumentation et philosophie naturelle chez Averroès | 240 |
| JÜRGEN SARNOWSKY (Berlin): Averroes als „scholastischer“ Kommentator der Physik des Aristoteles | 254 |
| LAWRENCE V. BERMAN (Stanford University): Σωφροσύνη and Ἐγκράτεια in Arabic, Latin, and Hebrew: The Case of the Nicomachean Ethics of Aristotle and Its Middle Commentary by Averroes | 274 |
| GREGORIO PIAIA (Verona): «Averroïsme politique»: Anatomie d'un mythe historiographique | 288 |
| URSULA WEISSER (Mainz): Die Harmonisierung antiker Zeugungstheorien im islamischen Kulturkreis und ihr Nachwirken im europäischen Mittelalter | 301 |
| ALBERT NADER (Broummana, Liban): Avicenne médecin | 327 |
| EUGENIA PASCHETTO (Torino): Alcune fonti mediche arabe dell' Epistola de natura daemonum di Witelò | 344 |
| MAX HAAS (Basel): Arabische und lateinische Musiklehre — Ein Vergleich von Strukturen | 358 |

| | |
|--|-----|
| HANS MARTIN KLINKENBERG (Aachen): | |
| Oriens und Occidens in der frühmittelalterlichen abendländischen Technikliteratur | 376 |
| HARALD WITTHÖFT (Siegen): | |
| Spuren islamischen Einflusses in der Entwicklung des fränkischen Münzwesens des 8. Jahrhunderts | 400 |
| CORNELIUS STECKNER (Hamburg): | |
| Arabische Reformen und hansische Handelsnorm | 421 |
| Namenregister | 429 |

ZUR GEISTIGEN AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN CHRISTENTUM UND ISLAM IN SPÄTBYZANTINISCHER ZEIT

von OTTO MAZAL (Wien)

Eng und vielfältig waren die Beziehungen zwischen Byzanz und der islamischen Welt durch viele Jahrhunderte gewesen; ihre Spannweite reicht von kriegerischer Auseinandersetzung und Kampf um die Selbstbehauptung über den Austausch von Kulturgütern und wissenschaftlichen Informationen bis zur gegenseitigen Beeinflussung und zur geistigen Auseinandersetzung. Byzanz und der Islam waren neben dem Abendland die großen Glaubens- und Kulturwelten des Mittelalters, deren Geschichte miteinander auf vielfältige Weise verflochten war; Gemeinsamkeiten standen neben trennenden Elementen, durch die sowohl Affinitäten wie Gegensätze begründet wurden. Zwei Offenbarungsreligionen standen einander gegenüber, zwei Kulturen, die in verschiedener Weise an die Antike anknüpften, zwei Welten, die ihr Erbe gegen barbarische Völker verteidigten und die in die jeweiligen Regionen eindringenden Völker in neuen Synthesen erzogen. Da Spuren jüdischen und christlichen Gedankengutes und Polemik gegen jüdische und christliche Anschauungen bereits in der koranischen Offenbarung zu finden sind, bestand auch ein gemeinsames Feld für die geistige Auseinandersetzung. Zwischen dem ersten Zusammenstoß der Scharen Mohammeds mit Truppen des Kaisers Herakleios bei Mutha 630 und der Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 liegen mehr als 800 Jahre, in denen die Auseinandersetzungen jeweils nur vorübergehend geruht hatten. Epochen des Kampfes um die Existenz wechselten mit Vorstößen von Byzanz gegen die islamische Welt, bis im 11. Jahrhundert nach einer Periode des Gleichgewichtes der Stoß der türkischen Stämme einsetzte, der Byzanz allmählich in die Knie zwingen sollte und das einstige Weltreich zuletzt in die Rolle eines türkischen Vasallenstaates versetzte, bis es im Osmanischen Reich aufging¹. Es war

¹ Für allgemeine Information vgl. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*. 3. Aufl. München 1963 (Byzantinisches Handbuch 1, 2). — Ausgewählte Informationen: G. Vismara, *Bisanzio e l'Islam. Per la storia dei trattati tra la cristianità orientale e le potenze musulmane*. Milano 1950. — A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*. 1. 2. Brüssel 1935–1950. — E. Honigmann, *die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*. Brüssel 1935. — T. T. Rice, *The Seldjuks in Asia Minor*. 1961.

begreiflich, daß durch die gesamte Epoche sich neben der politischen und kulturellen auch eine geistige und theologische Auseinandersetzung ziehen mußte. Der Islam stellte ja in mehrfacher Weise eine Bedrohung dar. Er richtete sich ebenso gegen grundlegende Dogmen des Christentums wie die Trinitätslehre oder die Christologie, wie er auch das Auserwählungsbeußtsein des byzantinischen Reiches angriff. Das Prunken des Islam mit seinen Erfolgen, das Sendungsbewußtsein Mohammeds und der Kalifen stellte die Sonderstellung von Byzanz aus auserwähltes Volk Gottes in Frage. So berücksichtigte die Polemik sowohl die politische wie die religiöse Komponente; auch zahlreiche Einzelfragen der Dogmatik wurden selbstredend angeschnitten². Es ist äußerst interessant zu beobachten, daß sich die byzantinische Theologie auf kaum einem anderen Gebiet der Polemik so sehr geläutert hat wie auf jenem des Kampfes gegen den Islam. Stand am Anfang eine Primitivität der Polemik, die auch von Mißverständnissen nicht frei war, erreichte die byzantinische Islampolemik in spätbyzantinischer Zeit, in der Epoche der Palaiologen, einen Höhepunkt und ein hohes Niveau der Auseinandersetzung. Zwei Apologien sind es, die diesen Höhepunkt der Polemik prägten, zwei Apologien aus der Feder von Kaisern des 14./15. Jahrhunderts: Johannes VI. Kantakuzenos und Manuel II. Palaiologos. Breit angelegt stellt die Apologie des Johannes VI. Kantakuzenos die gesamte christliche Lehre gegenüber dem Islam dar und geht dann erst zur Polemik über; sie will zeigen, daß der Fortbestand des Bösen in der Welt kein Argument gegen das Christentum sei und begegnet den Einwürfen der Mohammedaner, die vom Unglück des byzantinischen Reiches ausgehen, mit dem Hinweis auf die Blüte der westlichen Christenheit. Manuel II. geht noch einen Schritt weiter. Ihm scheint es im wesentlichen darauf anzukommen, die innere Überlegenheit des Christentums, vor allem der christlichen Moral, zu veranschaulichen und die göttliche Vorsehung als Mysterium zu erläutern; für das byzantinische Reich nimmt er keine Sonderrechte mehr in Anspruch.

Weit war der Weg der byzantinischen Islampolemik bis zu Werken solcher späten Reife. Unbedeutend und teilweise unselbständig waren die Nennungen des Islam und polemische Aufzeichnungen seit dem 9. Jahrhundert in Chroniken und Häresienverzeichnissen. Der Hodegos des Anastasios Sinaites³, die *Doctrina patrum de incarnatione verbi*⁴, eine Partie im *Liber de haeresibus* des Johannes Damaskenos⁵, die Abschwö- rungsformel für zum Christentum bekehrte Mohammedaner⁶, Michael

² C. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*. Berlin 1912.

³ PG 89, 36–309.

⁴ Ed. F. Diekamp, Münster 1907, 270.

⁵ PG 94, 764 A–773 A (Kap. 101).

⁶ Ausgabe PG 140, 124–136; E. Montet, *Revue de l'histoire des religions* 53 (1906) 145–163.

Synkellos⁷, die Chronographie des Theophanes⁸ (als Hauptquelle des 9. Jahrhunderts für alle späteren chronologischen Notizen), Georgios Monachos⁹, die Schrift „De administrando imperio“ des Konstantinos VII. Porphyrogenetos¹⁰, Georgios Kedrenos¹¹, Michael Glykas¹², Anna Komnene¹³, die im 10. Jahrhundert entstandene Epitome in ihren Bearbeitungen durch Symeon Logothetes¹⁴ und Theodosios Melitenos¹⁵, Zonaras¹⁶, die „Panoplia dogmatica“ des Euthymios Zigabenos¹⁷ und der „Thesaurus orthodoxae fidei“ des Niketas Choniates¹⁸, der Dialog des Symeon von Thessalonike¹⁹ gegen die Häresien sind als Beispiele aus der Periode des 8. bis 15. Jahrhunderts zu nennen. Eine gewissen Rolle spielen Kurzdialoge²⁰ und Briefe. Die Hauptmasse des Schrifttums entfällt auf meist oberflächliche und relativ kurze pamphletische Berichte, die aber eine größere Breitenwirkung gehabt haben dürften als die wenigen großen Werke, die den eigentlichen Fachfragen und Problemen eher gerecht werden. Die Kenntnis des Islam im byzantinischen Reich dürfte also nicht auf einem hohen Niveau gestanden haben. Zudem war ein Teil der Abhandlungen gar nicht auf dem Boden des byzantinischen Reiches geschrieben worden. Nur zweimal stand die Islampolemik vorwiegend im Dienste der Politik, nämlich im 9. Jahrhundert bei Niketas Byzantios²¹ und im 14. Jahrhundert bei Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos, beidemal in Epochen, in die die folgenschwersten Auseinandersetzungen mit den Arabern bzw. den Türken fielen. In chronologischer Abfolge betrachtet, bietet sich eine gewisse Läuterung der orthodoxen Polemik dar; ein größeres Verständnis für den Islam mag dabei ebenso mitgespielt haben wie der äußere, politische Niedergang des Reiches im 14. Jahrhundert, den man durch größere Anstrengungen auf theologischem Gebiet wettzumachen versuchte. Noch bei den großen theologischen Werken der mittel-

⁷ Georgius Monachus, ed. de Boor. II, 699–702.

⁸ Theophanes, ed. de Boor. Leipzig 1883, 333 f.

⁹ Bd. II. 697–706.

¹⁰ Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik. Budapest 1949, Kap. 14 u. 17.

¹¹ Georgius Cedrenus, ed. I. Bekker. Bonn 1838, 738–744.

¹² Michael Glykas, ed. I. Bekker. Bonn 1836, 513, 21–515, 7.

¹³ Alexias, ed. Leib. II, 208.

¹⁴ Leo Grammaticus, ed. I. Bekker. Bonn 1842, 152–154.

¹⁵ Theodosius Melitenus, ed. L. F. Tafel. München 1859, 105 f.

¹⁶ Johannes Zonaras, tom. III., ed. Th. Büttner-Wobst, Bonn 1897, 214 f.

¹⁷ PG 130, 1332–1360 (Titel 28).

¹⁸ PG 140, 105–121 (Buch 20).

¹⁹ PG 155, 77–81 (Kap. 14).

²⁰ Vgl. Dialog mit einem Sarazenen unter dem Namen des Johannes Damaskenos, PG 96, 1336–1348. — Opuscula des Theodoros Abu Qurra, PG 97, 1588–1596. — Euthymios (Zigabenos?), *Disputatio*, PG 131, 19–37.

²¹ PG 105, 669–805.

byzantinischen Zeit, der „Refutatio Mohamedis“ des Niketas Byzantios und des „Elenchos Agarenu“ des Bartholomaios von Edessa²² fehlt primitive Polemik nicht; hingegen ist gerade in der letzten Epoche der Islampolemik der intellektuelle Höhepunkt erreicht.

Die Wurzeln für diese neue Strömung dürfen zunächst in der lateinischen Literatur des Abendlandes gesucht werden. Mit der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin (1225–1274) war gleichsam ein Signal und Anstoß für Schriften gegen den Islam gegeben. Die „Summa contra gentiles“ ist wie die „Summa theologica“ eine Gesamtdarstellung; die Summe wider die Heiden ist aber trotz des Titels kein polemisches Werk. Es handelt sich vielmehr um eine Begegnung. Thomas ist es zweifelsohne um den Erweis der christlichen Wahrheit zu tun, also um die Widerlegung der *mahumetistae et pagani*. Dennoch kommen im Streitgespräch auch die gegnerischen Positionen mit ihren stärksten Argumenten zur Geltung. Charakteristisch ist auch der Ausgangspunkt des Thomas. Thomas weist darauf hin, daß er sich nicht auf die Heilige Schrift berufen könne, weder auf das Alte Testament wie im Gespräch mit den Juden, noch auf das Neue Testament, wie im Gespräch mit den Häretikern. Er müsse also zurückgehen auf die natürliche Vernunft, „welcher zuzustimmen alle genötigt sind, welche jedoch in den göttlichen Dingen versagt.“ Obwohl er von der *praesumptio comprehendendi et demonstrandi* spricht, geht er die gewaltige Aufgabe mit aller kritischen Ratio an. Es wird interessant sein, zu sehen, wie diese scholastische Einstellung ihren Weg über nachfolgende abendländische Werke und deren Übersetzungen nach Byzanz fand, wie aber dort gerade wieder der Schriftbeweis aus Altem und Neuem Testament zu seinem Recht kommt und seine Rolle neben dem Vernunftbeweis spielt. Ratio und Revelatio verbinden sich in der byzantinischen Polemik zu einer neuen Synthese.

An erster Stelle unter den Werken in den Spuren des Thomas ist die „Improbatio Alcorani“ des italienischen Predigermonches Ricoldo da Monte Croce († 1320)²³ aus Florenz zu nennen. In weiterer Linie kann man auf den „Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos“ des Spaniers Raimund Martini (ca. 1220–1284) und einige kleinere Werke des Raimundus Lullus (1232–1316) hinweisen.

Ricoldo da Monte Croce hatte auf einer Pilgerfahrt im Osten – in Tripoli, Syrien, Großarmenien, den persischen Grenzlanden, in Bagdad – gewelt und die Lehre Mohammeds studiert. Daher überragt seine „Improbatio Alcorani“ die früheren Streitschriften um ein Wesentliches. Auch er sieht im Islam die jüngste und dem Christentum gefährlichste Häresie. Gleich zu Beginn weist er darauf hin, daß eine Anzahl der

²² PG 104, 1384–1448.

²³ Ausgabe Sevilla 1500.

Dogmen des Islam sich mit Ansichten früherer christlicher Häretiker deckt und führt dies an anderer Stelle darauf zurück, daß Mohammed sich vor seinem öffentlichen Auftreten von Jakobiten, Nestorianern und Juden unterweisen ließ. Er sucht den Nachweis zu erbringen, daß der Koran kein göttliches Gesetz sei. Er könne nicht göttlichen Ursprungs sein, weil Mohammed für sich kein anderes Zeugnis als sein eigenes anzuführen vermag. Seine Behauptung, daß Jesus ihn als Nachfolger und als göttlichen Gesandten verkündigt habe und daß die Christen das Evangelium durch Ausmerzung seines Namens verfälscht hätten, sei als Erfindung nicht ernst zu nehmen. Auch der Stil des Koran, der Mangel an systematischer Ordnung, die zahlreichen Wiederholungen und Widersprüche sprächen gegen seine göttliche Herkunft. Seine Satzungen laufen auch der gesunden Vernunft zuwider. Unvernünftig sei, daß ein so arger Sünder wie Mohammed es gewesen, dessen Tun auf Sinnlichkeit gerichtet war, sich den Beruf eines Propheten Gottes anmaße. Moses und David hätten wenigstens ihre Verfehlungen durch Reue gesühnt. Ricoldo spottet über die Formel „es gibt keinen Gott außer Gott“; klingt das nicht so, als ob man sagte „ein Mensch ist ein Mensch“ oder „ein Esel ist ein Esel“? Ricoldo verurteilt die sinnlichen Paradiesesvorstellungen und geht auf eine Reihe von Irrtümern ein. Er greift das gewalttätige und ungerechte Gesetz des Koran an, das sich zwar Gesetz der Erlösung nennt, aber ein Gesetz des Schwertes, des Zwanges, der Furcht sei. Vornehmste Verteidiger des Islam seien daher auch die Assassinen. Nicht nur Tötung, auch Raub, Betrug und Eidbruch seien den Muslimen gestattete Verbrechen. Auf die Abgabe von Beute anspielend, vermerkt der Autor kritisch, ob Gott sich am Raube bereichern wolle und arm sei. Nach einer Kritik über Entstehung und Abfassung des Koran und über die mangelnde Einigkeit über Inhalt und Fassung der Satzungen erörtert er Fragen über Gott, Christus, das Wort Gottes und schließt mit einem Lobeshymnus auf das Evangelium.

Von ausschlaggebender Bedeutung für die Byzantiner war die Übersetzung der „*Improbatio Alcorani*“ durch Demetrios Kydones (ca. 1324–1397) ins Griechische²⁴ (PG 154, 1032–1152). Entstanden ist sie wahrscheinlich zwischen 1354 und 1360. Kydones, aus einer begüterten Familie in Thessalonike stammend, empfing dortselbst eine glänzende humanistische Bildung. Schon sein Vater stand im Dienst des Großdomestikos und späteren Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos, starb aber ca. 1340. Nun trat auch Demetrios in den Dienst des Kantakuzenos, der sich 1341 zum Kaiser ausrufen ließ. Als Beamter des Kaisers sah er sich veranlaßt, Latein zu lernen; ein spanischer Dominikaner unterrichtete ihn und gab ihm die „*Summa contra gentiles*“ zur Lektüre. Kurz nach dem Sturz des Kaisers Johannes VI. vollendete er die Übersetzung dieses

²⁴ PG 154, 1032–1152.

Werkes am 24. Dezember 1354 im Manganenkloster. Bald darauf trat er in den Dienst des Kaisers Johannes V. Palaiologos und begann mit der Übersetzung der *Summa theologica*. Die religiöse Krise blieb nicht aus; um ca. 1360 dürfte er zum römisch-katholischen Glauben übergetreten sein. Als Mesazon begleitete er Johannes V. 1369–71 nach Rom. Später zog er sich zurück, quittierte 1385 den kaiserlichen Dienst, scheint in eine Art freiwilliges Exil nach Venedig gegangen zu sein und starb 1397/98 auf Kreta. Die Bedeutung des Demetrios Kydones für die byzantinische Theologie beruht vor allem auf seinen Übersetzungen lateinischer theologischer Werke; er übersetzte Schriften von Thomas von Aquin, Augustinus, Anselm von Canterbury, Pierre von Poitiers und Ricoldo da Monte Croce. Die „*Improbatio Alcorani*“ (PG 154, 1032–1152) entstand wahrscheinlich zwischen 1354, in welchem Jahre Kydones seine Übersetzung der *Summa contra gentiles* vollendete, und 1360, dem Abfassungsjahr von Kantakuzenos' Schrift.

Es lohnt sich, nochmals einen Blick auf den Aufbau des Textes von Ricoldo-Kydones zu werfen, da von dessen Stoffmasse vieles in spätere byzantinische Apologien übergegangen ist. Im Prooimion wird die klagende Kirche eingeführt, die drei große Verfolgungen über sich ergehen lassen mußte: durch die Römer, durch die Häretiker, durch falsche Brüder. Zuletzt habe Mohammed eine neue Verfolgung der Kirche ins Rollen gebracht. Religionsgeschichtlich interessant ist der Aufweis des 1. Kapitels, daß im Islam alle älteren häretischen Strömungen ihre Wiedergeburt gefunden hätten. Mit Lehren wie der Leugnung der Trinität, der Geschöpflichkeit Christi, der bloßen Prophetenexistenz Christi, der Unmöglichkeit der Zeugung eines Gottessohnes ohne Frau, der Möglichkeit eines Schismas zwischen Vater und Sohn, der Leugnung der Kreuzigung und des Kreuzestodes, der Sakramente, der Lehre von der Apokatastasis, der Erzählung von körperlichen Eigenschaften Gottes, der Geschöpflichkeit des Heiligen Geistes, der Schilderung sinnlicher Paradiesesfreuden, der Forderung nach Beschneidung, der Möglichkeit der Vielweiberei bringt der Autor der Reihe nach Sabellius, Areios und Eunomios, den Platonismus, Karpokrates, Kerdon, die Manichäer, die Donatisten, Origenes, die Anthropomorphiten, Makedonios, Kerinthos, die Ebioniten, die Nikolaiten ins Spiel. In immer neuem Anlauf wird in den folgenden Kapiteln dargetan, daß das islamische Gesetz, der Koran, nicht göttlichen Ursprungs sein könne. Hauptargumente sind dabei die folgenden: Weder das Alte noch das Neue Testament legen Zeugnis für den Koran ab; Gesetze wie Propheten seien eine Kette, deren Glieder ineinander greifen; eine Verderbnis der Schrift durch Juden und Christen ist textgeschichtlich unmöglich; Stil und Ethos des Koran stimmen nicht mit den anderen Gesetzen überein (eine interessante Stilkritik gilt der rhythmischen und metrischen Sprache des Koran!); der Inhalt des Koran sei vielfach fabulös;

der Koran stimmt weder mit dem Gesetz noch den Philosophen überein, insoferne er keine Tugendlehre enthält und den breiten Weg der Laster zur Hölle ebne; er ist durch kein Wunder bezeugt; die Tradition der Wunder Mohammeds ist Geschwätz; der Inhalt des Koran ist unvernünftig; er stammt von einem lasterhaften Menschen; sein Ziel mündet in fleischliche Lust; die Eschatologie ist sinnlich geprägt; der Koran enthält offensichtliche Lügen; er ist gewalttätig; er ist ungeordnet und unsystematisch; er widerspricht der Güte Gottes; die Überlieferungs- und Textgeschichte des Koran ist zweifelhaft; die Offenbarung ist fingiert; zuletzt will der Autor die Sarazenen bei ihren eigenen Argumenten fassen und benützt Formulierungen des Koran zum Erweis christlicher Dogmen, etwa der Trinität und der Göttlichkeit Christi und des Geistes. Sechs Argumente von islamischer Seite werden widerlegt, zuletzt wird die Überlegenheit des Evangeliums über den Koran dargelegt.

Vom Text des Ricoldo-Kydonos zeigt sich sehr abhängig die antiislamische Schrift des Johannes VI. Kantakuzones (PG 154, 372–692). Der Kaiser war auch als Theologe hervorgetreten und benutzte nach seinem Sturz im November 1353 seine Muße, wichtige theologische Werke zu verfassen. Neben der Verteidigung des Hesychasmus und Palamismus ist auch die großangelegte Apologie des Christentums gegenüber dem Islam zu nennen, die 1360 entstand. Der Exkaiser war in seinem politischen Wirken mit dem Islam unmittelbar konfrontiert gewesen; war doch die Zusammenarbeit mit den Seldschuken und zuletzt den Osmanen ein Leitsatz seiner Politik gewesen. Die seldschukischen Emire, die sich gleich dem byzantinischen Reich durch die Expansion der Osmanen im 14. Jahrhundert bedroht sahen, boten sich zunächst als Bundesgenossen an. Der Katastrophe in Kleinasien konnte Kantakuzenos allerdings nicht mehr steuern; 1331 fiel Nikaia; die bithynische Küste wurde erobert, Einfälle auf europäischem Gebiet begannen. Gestützt auf die seldschukisch-byzantinische Zusammenarbeit suchten indes Kantakuzenos und Andronikos III. die byzantinische Stellung zur See zu befestigen. Als Kaiser kooperierte Kantakuzenos mit Umur, dem Emir von Ajdin; die seldschukische und später auch die osmanische Hilfe gab dem Usurpator stets das Übergewicht über seine Gegenpartei, mochte auch das Land sehr darunter leiden. Nach Umurs Tod 1348 fand Kantakuzenos im osmanischen Sultan Urchan einen neuen Bundesgenossen, dem er auch seine Tochter Theodora zur Frau gab. 1347 zog Kantakuzenos in Konstantinopel ein. Mit Urchans Hilfe siegte er über Bulgaren, Serben und die palaiologische Gegenpartei. Doch benützten die Türken nunmehr die Hilfezüge, um sich endgültig auf europäischem Boden niederzulassen; 1352 besetzten sie Tzympe, 1353 nahm Urchans Sohn Suleiman Kallipolis in Besitz; Kantakuzenos erwies sich als machtlos; seine Stellung war nunmehr unhaltbar geworden; im November 1353 wurde er gestürzt. Als Mönch Joasaph lebte er noch nahe-

zu 30 Jahre und übte mancherlei Einfluß bis zu seinem Tode am 15. 6. 1383 aus. In den Mußestunden entstand 1360 die Apologie gegen den Islam, dem der Exkaiser nun mit geistigen Waffen entgegentrat.

Das Werk besteht aus zwei Hauptteilen, deren erster vier Apologien und deren zweiter vier polemische Logoi umfaßt. Der Kaiser stützte sich bei der Abfassung hauptsächlich auf die „Improbatio Alcorani“ des Rinaldo da Monte Croce, die Demetrios Kydones ins Griechische übertragen hatte.

Die Einkleidung gibt sich als Antwort des Exkaisers für seinen zum Christentum übergetretenen Freund Meletios auf einen polemischen Brief eines Persers Sampsates aus Isfahan aus. Man könnte hier an den Korancommentator Šamsaddīn aus Isfahan denken, dessen Namen allerdings vorgeschoben sein müßte, da er bereits 1348 starb. In der älteren Literatur wurde das Vorwort als Fiktion betrachtet. Sampsates bemüht sich, in einem vulgärgriechisch abgefaßten Brief an Meletios diesen zur Rückkehr zu bewegen, verspricht auch für seine Rehabilitation sich beim „großen Emir“ (Murād I.) zu verwenden. Er hält Meletios die Vorzüge des Islam vor Augen und legt ihm Einwendungen in Frageform vor. Zu diesen Einwendungen zählen die folgenden Fragen und Feststellungen: 1. Gott habe zu Mohammed gesagt: Ich schuf alles deinetwegen und dich meinetwegen (376 B, fehlt bei Kydones). — 2. Die Christen glauben an drei Götter, an Vater, Mutter und Sohn (376 C, ähnlich Kydones 1092 AB). — 3. Christus habe sich selbst nicht Gott genannt (376 D, ähnlich Kydones 1049 B ff.). — 4. Wie könnte Gott einen Sohn haben ohne Frau? (377 A, vgl. Kydones 1044 D). — 5. Wie könne Gott Mensch werden, warum war es notwendig und wieso konnte er leiden? (377 A). — 6. Die Christen könnten die Mohammedaner nicht anklagen, da sie ja selbst das mosaische Gesetz übertreten hätten (377 B). — 7. Die Christen hätten Mohammeds Namen aus dem Alten Testament und dem Neuen Testament gestrichen (377 B, ähnlich Kydones 1052 D). — 8. Mohammeds Name stünde seit Ewigkeit zur Rechten des Thrones Gottes geschrieben (377 B, fehlt bei Kydones); 9. Der Islam leite sich von Abraham her. Meletios traut sich nicht die Fähigkeit zu, dieses Schreiben zu beantworten; sein kaiserlicher Genosse leiht ihm Feder und Gedanken. Er beantwortet in vier in Briefform gehaltenen Apologien an den Perser die von ihm gestellten Fragen unter Verteidigung der angegriffenen christlichen Dogmen und deren Rechtfertigung. Die oben genannten Vorwürfe werden an folgenden Stellen in den Apologien zurückgewiesen: 1. 533 AB; 2. 520 C—521 A; 3. 521 A—525 B; 4. 381 C—437 D; 5. 440 B—520 C; 6. 557 A—577 D; 7. 540 B—541 B und 553 B—557 A; 8. 553 A; 9. 533 C—540 B. Zusätzlich behandelt Kantakuzenos die Kreuzesverehrung (525 B—528 A), die Bilderverehrung (529 A—532 D), Mohammeds Gesetz (Glaubenskrieg, Paradiesesvorstellung; 541 C—553 A). Man wird sich wohl dahingehend entschei-

den, die Einkleidung des Werkes als echt anzusehen und in dem Brief des Sampsates für Kantakuzenos den Anstoß zu seiner Verteidigungsschrift zu sehen, die aber den Charakter einer bloßen Antwort weit überschreitet; sie gelangte wohl nicht in die Hände des Sampsates. Für die Echtheit des Briefes könnte auch die Tatsache sprechen, die die darin enthaltenen Vorwürfe nur teilweise aus Ricoldo-Kydones entnommen sein könnten. In den Apologien ist nur eine unbedeutende Abhängigkeit von Ricoldo-Kydones gegeben. Hingegen ist diese Abhängigkeit in den Reden in höchstem Maße vorhanden. Kantakuzenos ging von der Widerlegung der im Briefe des Sampsates enthaltenen Vorwürfe aus, zog dabei Ricoldo-Kydones etwas heran, um zuletzt in den Reden gänzlich vom ursprünglichen Anlaß abzugehen und in großer stofflicher Abhängigkeit von seiner Vorlage in aller Breite und mit eigenen Formulierungen ein umfassendes antiislamisches Werk zu schreiben. Die Briefform ist hier aufgegeben; die Logoi richten sich an alle, die die Wahrheit suchen. Das Urteil des Kantakuzenos über Mohammed lautet durchaus abfällig. Wie schon frühere byzantinische Schriftsteller beschuldigt er ihn größter Laster, bedeckt ihn mit Schimpf und sieht in ihm die Verkörperung des Satans. Der Koran sei ein von Dämonen eingegebenes Werk, das mit Hilfe von Häretikern und Juden zusammengebracht worden sei. Mit dem Stifter der Religion trifft Haß und Mißachtung auch dessen Anhänger, eine Einstellung, die in seltsamem Gegensatz zur politischen Kooperation mit den Türken während der Regierungszeit steht.

Auffällig stark ist die Rolle des Schriftbeweises, besonders aus dem Alten Testament, in den Apologien des Kantakuzenos. Schon in der ersten Apologie, die dartun will, daß Christus wahrer Gott und Sohn Gottes ist, der Mensch geworden ist, werden die Patriarchen und Propheten unentwegt aufgezogen; von Abraham über Moses zu Isaias, Salomon, Jeremias, Daniel bis zum Vater des Täufers werden Schriftstellen christologisch gedeutet und die Bezeugung der Göttlichkeit Christi durch Stellen des Neuen Testaments ergänzt. Christologischen Inhaltes ist auch die zweite Apologie, die die Inkarnation, Passion, Auferstehung und Verherrlichung Christi als Mittelpunkt hat. Eine aufsteigende Linie wird vom Sündenfall bis zur Erlösungstat Christi gezogen; Vernunft- und Schriftbeweise ergänzen einander harmonisch, mag auch abermals der Schwerpunkt auf Schriftargumenten liegen. Ergänzende Kapitel über die Apostel, die Wunder, die Mariologie, die Trinitätslehre, das Kreuz und die Bilderlehre bringt die dritte Apologie, während die vierte Apologie sich stärker mit Mohammed selbst befaßt, dessen Lehre in vielen Einzelpunkten angegriffen wird.

Nur kurz sei der Inhalt der Logoi angedeutet. Die erste Abhandlung beschäftigt sich mit der Person Mohammeds und der Abfassung des Korans. Der Autor weist den prophetischen Anspruch Mohammeds zurück und legt das wahre Wesen eines Propheten dar. Er widerlegt einige

Aussprüche, so den, daß er nicht gekommen sei, durch Wunder, sondern mit der Schärfe des Schwertes seine Lehre durchzusetzen. Die Behauptung, daß Noah, die Erzväter, die Apostel Anhänger Mohammeds gewesen seien, wird als unsinnig abgetan, ebenso jene, daß Mohammeds Name in der Heiligen Schrift verkündet worden, aber nachträglich von Juden und Christen entfernt worden sei. In der zweiten Abhandlung werden zahlreiche Irrtümer, Unwahrheiten und Widersprüche nachgewiesen. Die billige Moral wird gezeißelt; die Ansichten über Schöpfung und Weltende werden kritisiert. Zuletzt wird die Behauptung widerlegt, Juden und Christen, die ob ihrer Sünden gestraft werden, seien nicht Freunde Gottes. Die Christologie steht in der dritten Abhandlung im Zentrum, während die vierte gleichsam eine Nachlese darstellt. In ganzer Breite wird die christliche Lehre in der Gegenüberstellung zum koranischen Gesetz dargetan und nicht mit scharfen Angriffen gespart. Die bereits bei Ricoldo-Kydones vorgebrachten Argumente sind hier weitgehend berücksichtigt; daher tritt der rationale Charakter stärker hervor, während die Apologien stärker vom Schriftbeweis geprägt waren. Der Epileptiker Mohammed wird vorgeführt, dessen Offenbarung nur fingiert sei, dessen Prophetentum auf eigener Ernennung beruhe, hinter dem der Teufel stehe. Widersprüche werden gerne aufgegriffen, wie etwa die Diskrepanz zwischen der muslimischen Schätzung der Bücher der Juden und Christen und der tatsächlichen Verwerfung von deren Inhalt. Wider besseres Wissen beharrten die Muslime auf dem Koran, wo doch selbst ein Kalif als geheimer Christ gestorben sei; der Glaube beruhe im Islam letztlich auf Todesfurcht; das Verbot der Religionsgespräche sei ein Eingeständnis der eigenen Schwäche. In vielen Details, die von Widersprüchen, Fabeleien und Lügen zeugen wollen, sucht der Autor Breschen in das Glaubensgebäude des Islam zu schlagen; hierfür ist der zweite Logos ein treffliches Beispiel. Stets kommen Argumente von islamischer Seite zu Wort, die im Streitgespräch widerlegt werden; Vernunftbeweise wie in scholastischer Tradition spielen daher eine größere Rolle. Aus koranischen Aussprüchen wird christliches Glaubensgut herausgelesen, wenn die Lehre von Christus als Wort und Geist Gottes christologisch-trinitarisch gedeutet wird, oder wenn die islamische Anerkennung einer Versetzung Christi in den Himmel und der Wiederkehr Christi aufgegriffen wird. Der Bogen schließt sich mit scharfen Angriffen auf Mohammed in der vierten Oratio, die die fabulöse Himmelfahrt des Propheten ins Lächerliche zieht, die Apokatastasis bekämpft und in der Verteufelung des Propheten endet.

Als Islampolemiker ist dem Johannes VI. Kantakuzenos dessen Enkel, Kaiser Manuel II. Palaiologos (1391–1423) nachgefolgt. Es war die Zeit der Regierung Sultan Bajezids I; auf Byzanz lastete schwer das osmanische Joch. Immer größer wurde die Abhängigkeit der alten Kaiserstadt von den Türken, jede Regung von Selbständigkeit wurde im Keim erstickt.

Manuel mußte als gehorsamer Vasall zeitweilig am Hofe des Sultans weilen und ihm Heeresfolge leisten. In einer Kampagne des Jahres 1390/91 mußte Manuel sogar an der Seite des Sultans bei der Eroberung der letzten byzantinischen Stadt in Kleinasien, Philadelphia, teilnehmen. Eine weitere Kampagne fand Ende 1391 gegen die „Skythen“ statt. Von der Kampagne nach Ankara zurückgekehrt, hielt sich Manuel von Oktober bis Dezember im Hause eines Muterizes (arabisch mudarris: Professor) auf. Während dieser Zeit fanden trotz des islamischen Verbotes Religionsgespräche statt, in denen Manuel und der Türke ihre Religionen gegenüberstellten. Die literarische Bearbeitung dieser Gespräche, die „Dialoge mit einem Perser“²⁵, sind die Frucht der religionsgeschichtlich so interessanten Begegnung der Vertreter zweier Religionen am Vorabend des Unterganges von Byzanz.

Das Werk Manuels zeichnet sich durch seine große Selbständigkeit aus. Freilich kannte der Autor die Schriften seiner Vorgänger in der Islampolemik; er erwähnt sogar seinen Großvater Kantakuzenos. Manuel verwertet teilweise auch das von Ricoldo-Kydonos-Kantakuzenos beigebrachte Material, ohne daß eine Verwendung von Kydones' Übersetzung des Ricoldo nachweisbar wäre. Aber auch neues Material wird eingebracht. Dieses neue Material muß nicht auf schriftlichen Quellen beruhen, da der Kaiser sich im Verlaufe der Gespräche sicherlich neue Kenntnisse aneignete; durch die Wortmeldungen des Muterizes wurden den Byzantinern bisher unbekannte Berichte (z. B. Sterblichkeit der Engel; Enoch und Elias; bildhafte eschatologische Darstellungen; Vernunft der Tiere; Mohammed als Paraklet) nahegebracht. Durch die Verwendung literarischer und zeitgenössischer mündlicher Überlieferungen ist Manuels Werk die größte byzantinische Apologie gegen den Islam geworden. Abgesehen von den dürftigen Diskussionen des Johannes von Damaskos, des Theodoros Abū Qurra und des Mönches Euthymios ist Manuels Werk das einzige polemische Werk gegen den Islam in durchgeführter Dialogform und steht über den Schriften des Bartholomaios, Niketas, Ricoldo-Kydonos-Kantakuzenos, weil es auch tatsächliche Auseinandersetzungen wiederspiegelt. Auch ist zu bedenken, daß den anderen Autoren Polemik und Apologie Selbstzweck sind, während Manuel seinen Gegner tatsächlich überzeugen und belehren wollte. Daß dies nicht im gewünschten Sinne gelang, war nicht Manuels Schuld; politische und psychologische Gegebenheiten hinderten den Muterizes an einer Konversion, für die er am Ende der Gespräche bereits reif geworden war. Denn bereits das neugierige Interesse des Muterizes am Christentum bildete den Ausgangspunkt für das Werk. Manuel hatte versucht, in die Fragen seines Gesprächspartners

²⁵ Erich Trapp, Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Perser. Wien 1966. (Wiener byzantinistische Studien 2).

eine Ordnung zu bringen, die seinen Plänen förderlich war. Zwar gibt der Muterizes weitgehend den Stoff der Unterredung vor, doch geht Manuel immer über das nötige Maß an Erwiderung hinaus, wenn er etwa bei jeder Gelegenheit die materialistischen Vorstellungen seiner Gegner zu zerstören sucht. Der Muterizes muß zunächst immer wieder nachgeben und greift nur an, als Manuel den Hauptstoß gegen den Islam führt. Die Aufgabe des Zweifels ist der Boden für die Apologie des Christentums.

Manuel hatte sich vom Oktober bis Dezember 1391 beim Muterizes in Ankara aufgehalten; am 5. Januar 1392 ist seine Rückkehr nach Konstantinopel bezeugt. Die Gespräche über die Religion dürften erst im Dezember 1391 stattgefunden haben, wie Erwähnungen winterlicher Klimaverhältnisse andeuten. Zeitliche Angaben ergeben, daß der Stoff der Dialoge I–XX auf 20 Tage verteilt war. Die Aufgliederung lautet wie folgt:

- Dialog I: Abend – Nacht: 1.–2. Tag
- Dialog II: Morgen – vor Morgendämmerung: 2.–3. Tag;
- Dialog III: Abend – Nacht: 3.–4. Tag;
- Dialog IV: Morgen – Nacht: 4.–5. Tag;
- Dialog V: Morgen – Nacht: 5.–6. Tag;
- Dialog VI: Morgen – Nacht: 6.–7. Tag;
- Dialog VII: Morgen – Nacht: 7.–8. Tag;
- Dialog VIII: Mittag – Nacht: 8.–9. Tag;
- Dialog IX: Morgen(?) – Nacht: 9.–10. Tag;
- Dialog X: Mittag – Nacht (mit Unterbrechungen): 10.–11. Tag;
- Dialog XI: Morgen – Nacht: 11.–12. Tag;
- Dialog XII: Morgen – Nacht: 12.–13. Tag;
- Dialog XIII: Morgen – Nacht: 13.–14. Tag;
- Dialog XIV: Morgen – Nacht: 14.–15. Tag;
- Dialog XV: Abend – Nacht: 15.–16. Tag;
- Dialog XVI: Morgen – Mittag: 16. Tag;
- Dialog XVII: Abend – Nacht: 16.–17. Tag;
- Dialog XVIII: Mittag – Abend(?): 17. Tag;
- Dialog XIX: Mittag – Nacht: 18.–19. Tag;
- Dialog XX: Morgen – Nacht: 19.–20. Tag.

Den restlichen Stoff, der sich sicher auch auf einige Tage verteilte, zog Manuel sichtlich zusammen und teilte ihn wahrscheinlich aus stilistischen Gründen in sechs Dialoge ein. Zuletzt berichtet Manuel, daß nach einigen Tagen eine abschließende Unterredung stattgefunden habe; man wird also nicht fehlgehen, als Zeitpunkt der Gespräche den ganzen Monat Dezember 1391 anzusprechen. Sicher müssen tagebuchartige Aufzeichnungen des Kaisers vorausgesetzt werden, um die Bewältigung der Fülle des Stoffes zu erklären. Man wird freilich auch annehmen müssen, daß Manuel den Stoff freier bearbeitet hat, kürzt und auswählt, ohne daß die Substanz der Gespräche berührt worden wäre.

Das endgültige Werk ist zu einem etwas späteren Zeitpunkt veröffentlicht worden. Es ist an den Bruder des Kaisers, Theodoros, gerichtet, der

1407 starb. Da Bajezid als Byzanz bedrohender Feind angesprochen wird, ist das Datum der Schlacht von Angora 1402 ein *Terminus ante quem*. Da eine Abfassung während der langen Abendlandreise Manuels 1399–1402 unwahrscheinlich ist, kann man bereits 1399 als untere Grenze annehmen. Wenn in der Widmung an Theodoros die Worte *ἔναγχος δέ μοι ζυνέβη* stehen, kann man vielleicht bereits die Periode 1392/93 als Entstehungszeit annehmen.

Die Fülle des in 26 Dialoge unterteilten Stoffes ist wie folgt zu unterteilen: 1. Die polemischen Dialoge (I–VIII); 2. Übergang (VIII–IX); 3. Die apologetischen Dialoge (X–XXVI). Formales Vorbild der Dialoge waren wohl die Dialoge Platons, vor allem in der Darstellungsweise; ansonsten ist zu beobachten, daß Platon eine Aufteilung des Gespräches auf mehrere Tage nicht zuließ und diese Sitte erst in der späteren Literatur auftauchte. Die Komposition ist nicht ganz einheitlich, insofern durchlaufenden Reden des Kaisers, die nur kurz von Bemerkungen des Türken unterbrochen werden, Streitgespräche gegenüberstehen, die zwar durch Manuels Initiative gekennzeichnet sind, aber dennoch Einwände des Muterizes aufweisen; mitunter wechselt Frage und Antwort in kurzen Abständen.

Der Bedeutung des Werkes Manuels entsprechend sei an den Abschluß eine inhaltliche Würdigung desselben gestellt. Von einer streng systematischen Ordnung ist keine Rede, was wohl auf den tatsächlichen Ablauf der Gespräche zurückzuführen ist. Fallweise wird das Bestreben Manuels deutlich, den Verlauf der Gespräche in eine ihm dienliche Ordnung zu bringen.

Am Anfang steht das Thema der Septuaginta-Übersetzung. Es war alte Überzeugung des Islam, daß der Bibeltext verfälscht wurde. Manuel weist aber auf die genau bekannte Zeit der griechischen Bibelübersetzung hin und reicht den Vorwurf der Verfälschung den Muslimen zurück. Als erstes Hauptthema wird die im Islam selbst zweifelhafte Frage der Unsterblichkeit der Engel diskutiert, wobei vielleicht nur an die *Ġinn* zu denken ist. Wenn schon die menschliche Seele unsterblich sei und die Engel früher erschaffen worden wären und höher stünden als die Menschen, wohl auch eine immaterielle Natur hätten, dann gäbe es nach Manuel keinen Einwand gegen die Unsterblichkeit der Engel. Nach koranischer Überlieferung sind die Engel hauptsächlich Wesen aus Licht, die sich dem Lob und dem Dienste Gottes widmen; sie bewachen die Menschen, verzeichnen ihre Werke und gewähren ihnen Schutz. Die *Ġinn* sind aus Feuerflammen erschaffen worden, haben subtile Körper, pflanzen sich fort und sind sterblich, bedürfen der göttlichen Rechtleitung und werden dem Gericht unterworfen. Die Diskussion Manuels geht vom christlichen Standpunkt über die Angelologie aus.

Dem Thema des Paradieses ist der zweite Dialog gewidmet. Zunächst widerlegt Manuel die Legende, daß Enoch und Elias im Paradies Kleider

für die Gläubigen nähén. Nach einer anschaulichen Schilderung des Jüngsten Gerichtes und der Belohnung der Gerechten im Paradies aus dem Munde des Muterizes widerlegt Manuel die Ansicht, daß Mohammed mit Erlaubnis Christi seine Anhänger retten dürfe, als Verletzung des Grundsatzes der Gerechtigkeit.

Eine breite Palette nimmt im dritten Dialog die sinnenhafte Auffassung des Islam vom Paradies ein, ein in der Polemik bereits sehr altes Thema. Freilich darf an dieser Stelle nicht übersehen werden, daß auch im Neuen Testament und bei christlichen Schriftstellern Andeutungen materialistischer Paradiesesvorstellungen existieren, die auch von arabischen Polemikern verwertet wurden. Die materialistischen Beschreibungen der Wonnen des Paradieses — der wunderbare Garten mit Flüssen aus Wasser, Milch, Wein und Honig, der Überfluß an Früchten, leibliches Wohl, Geschlechtsverkehr mit den Paradiesjungfrauen — werden von den muslimischen Theologen zwar im wörtlichen Sinn verstanden, aber die Autoren weisen darauf hin, daß die Seligkeit im Paradies feiner ist als die irdischen Wonnen und über dem Vorstellungsvermögen der Menschen stehen. Manuel greift hier von Grund auf an mit philosophischen Argumenten. Die Feststellung, daß Lust immer nur die Befriedigung eines Unlustgefühles sei, kann dartun, daß das Sinnliche ungöttlich sein müsse und nicht Inbegriff der Seligkeit sein könne. Die im Koran gelehrté Schmerzlosigkeit der Paradiesesbewohner sei daher unlogisch. Schon auf Thomas und Ricoldo geht das Argument zurück, daß bei den Unsterblichen Genuß von Speise nicht wie bei den Sterblichen die Funktion haben könne, das Leben zu erhalten. Eine alte jüdische und heidnische Tradition sei zudem die Empfehlung der Enthaltbarkeit. Zuletzt wendet sich Manuel gegen die Polygamie im Paradies und weist schon auf die Einehe Adams hin. Das Genesiszitat „Wachset und vermehret euch“ sei zudem nur für die Zeit nach dem Sündenfall gedacht; auch der Zustand in der Arche Noah erkläre dies. Manuel häuft noch weitere Beweise an: wie in der Welt könne es im Paradiese nicht mehr Frauen als Männer geben; kein Prophet habe je derart vom Paradiese gesprochen; Geschlechtsverkehr gälte selbst im Islam als unrein; die Frauen seien nicht besser, weshalb sie nicht zahlreicher im Paradiese sein könnten; Eva kam zuerst zu Fall; es müßten auch schlechte Frauen im Paradiese sein, was ungerecht wäre; es wäre ungerecht, wenn ein Mann zwar viele Frauen hätte, eine Frau aber nicht einmal einen Mann; der Verkehr aller Männer mit allen Frauen wäre schändlicher als bei Tieren. Hieran schließt sich eine grundsätzliche Erörterung der Lust; Manuel zieht den Unterschied zwischen Tieren, deren Glück nur in der Lust bestehe, die aber keine Auferstehung zu gewärtigen hätten, und den Menschen, deren wahre Seligkeit nur Gott sein könne. Zweifel des Muterizes sind Anlaß für Manuel, über die Frage der Vernünftigkeit der Tiere sich zu verbreitern. Er geißelt die frühere Ansicht, daß alle beseelten

Wesen eine vernünftige Seele hätten, ebenso die heidnische Verehrung der Tiere; im Falle einer Auferstehung müßten selbst die häßlichsten und schädlichsten Tiere auferstehen. Tiere seien nur durch Instinkte gelenkt und lassen typisch menschliche Eigenschaften vermissen. Exkurse über Willensfreiheit und Fortpflanzung reihen sich an. Noch einmal greift Manuel das große Thema des wahren Glückes auf. Er bekämpft teleologisch die Lust als Selbstzweck; die Anteilhabe an Gott begründe allein die Seligkeit. Wäre dies nicht möglich, wäre nur Gott allein selig. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Einwurf des Türken, daß Jesus, der Wort und Geist Gottes sei, dann doch selbst Gott sein müsse.

Etwas unorganisch schließen sich Erörterungen über Legenden um Mohammed an. Nachkoranische Überlieferung hatte ja versucht, den Propheten, der selbst erklärte, er könne keine Wunder vollbringen, durch Legenden zum Übermenschen zu stempeln. Hier ist Manuel stofflich stärker abhängig; neben der Traditionsmasse aus Ricoldo-Kydones-Kantakuzenos müssen aber noch mündliche Berichte eingeflossen sein. Manuel geht noch weiter als Kantakuzenos. Er wendet sich gegen die Tradition, daß Gott zu Mohammed gesagt habe, er habe alles seinerwegen erschaffen, und der Name des Propheten sei zur Rechten von Gottes Thron geschrieben; er bekämpft die Legende von der Himmelfahrt Mohammeds, das Wunder der Apfelteilung, die höhere Stellung Mohammeds gegenüber den Engeln, die angebliche Mondteilung.

Den Höhepunkt des Werkes stellt der Abschnitt über die Person des Propheten und seine Lehre dar. Hier kommt das selbständige Gedankengut Manuels besonders zum Tragen. Den Beginn macht eine aus Sure 43,61 abgeleitete Lehre von der Wiederkunft Christi, der den Antichrist töten und dann selbst sterben werde; der Muterizes muß erklären, daß Christus nach Mohammeds Lehre jetzt im Himmel in der Nähe Gottes sei; er muß verneinen, daß jemand Mohammeds Prophezeiungen bezeugt habe; Manuel arbeitet den Unterschied zu den früheren Propheten insofern heraus, als er zeigt, daß niemand vor Mohammed die Ereignisse nach dem Jüngsten Gericht zu verkünden gewagt habe. Der sich angegriffen führende Muterizes geht mit dem Erfolgsbeweis zum Gegenangriff über, der seit langem ein Kernstück der islamischen Polemik gegen das Christentum war: die Christen würden verfolgt, weil sie sich nicht der besseren Lehre zuwendeten. Manuel erörtert eingehend diesen Scheinbeweis und hebt den Unterschied zu den Juden hervor, die tatsächlich ihre Hauptstadt, den Sitz ihres Kultus verloren hätten. Er lehrt, daß jedes Volk seinen Höhepunkt und Verfall habe; Erfolge von Eroberern wie Alexander wären nicht deren Glauben, sondern anderen Charaktereigenschaften zu verdanken gewesen; es gäbe im Westen viele Christenvölker, die mächtiger seien als die islamische Welt. Bemerkenswerter Weise nimmt Manuel in diesem Abschnitt keine Bibelstelle — etwa Hebr. 12,6, die von der Züchtigung der geliebten

Kinder durch Gott spricht — zu Hilfe. Manuel packt das Problem nicht nur pragmatisch, sondern auch theoretisch an. Er stellt Forderungen auf, die ein wahrer Prophet zu erfüllen habe und weist nach, daß Wunder allein keine Glaubwürdigkeit ergäben, wenn nicht ein gottgefälliges Leben hinzutrete. Unter Heranziehung des Neuen Testaments betont der Kaiser, daß Glück nicht von Dauer sei; das Leiden für Christus ist Glück. Auch das Glück der Mohammedaner sei ungewiß.

Einen neuen Anlauf nimmt Manuel mit dem Aufzeigen der Unterschiede zwischen christlichem und mohammedanischem Gesetz. Moses wird zum Vergleich herangezogen; auf die Tatsache, daß Mohammed keine Beweise für seine prophetische Sendung erbracht habe, wird hingewiesen; in völliger Schwarz-Weiß-Malerei greift Manuel Mohammed an und stellt dessen Schattenseiten heraus; sein Charakter wird geißelt, bis der Muterizes bezwungen ist. Inhaltlich sehr wichtig ist der 7. Dialog, in dem die wesentlichen Differenzen zwischen den Gesetzen behandelt werden. Manuel verwendet erstmals den „Plünderungsgedanken“, wonach Mohammeds Gesetz aus mosaischen und vormosaischen Elementen bestünde; neu sei nur Unmenschlichkeit und Gewalttätigkeit. Die Antwort des Muterizes ist, daß Mohammeds Gesetz den Mittelweg zwischen dem niedrigen und mangelhaften der Juden und dem beschwerlichen und übertriebenen der Christen einhalte. Freilich ist nicht zu vergessen, daß bei arabischen Polemikern auch eine andere Auffassung gelehrt wurde, indem der Islam ein Ausgleich zwischen der Strenge des Alten Testaments und der Milde des Neuen Testaments wäre. Der Türke greift christliche Lehren wie Feindesliebe, Bereitschaft zum Teilen, Zölibat nachhaltig als unvernünftig an. Manuel weist demgegenüber darauf hin, daß christliche Gebote nicht unerfüllbar sind und daß Gott zu ihrer Erfüllung helfe. Die „evangelischen Räte“ könnten zudem nur von wenigen Menschen erfüllt werden. Wenn das christliche Gesetz höher stehe als das mosaische und das mohammedanische, könne es auch Beschwerlicheres verlangen. Die Belohnung im Jenseits wird von Manuel in drei Stufen unterteilt, je nachdem die Menschen aus Furcht vor Strafe, aus Hoffnung auf Belohnung oder ohne diese Motive tugendhaft gewesen waren. Noch einmal geht Manuel gegen das islamische Gesetz zum Angriff über und tadelt den Propheten vielfach, der Christus gelobt, sein Gesetz aber abgelehnt hatte; auch der Plünderungsgedanke wird wieder aufgenommen.

Ein anderes Thema der islamischen Polemik war die Beziehung der Verheißung des Parakleten (Joh. 15,26) auf Mohammed. Auch Manuel muß sich mit diesem Punkt auseinandersetzen und weist nach, daß der Geist Gott sei; Mohammed müsse sich Gott genannt haben und ein Antitheos sein.

Im 8. Dialog findet der polemische Abschnitt des Werkes sein Ende. Auf einen Übergang (Dialog 8—9) folgen die apologetischen Dialoge.

Dieser Übergang ist der Frage der Wahrheit des Glaubens gewidmet. Hier wechseln rhetorische mit philosophischen Argumenten. Rhetorisch ist die Frage, wieso Gott Unmögliches verlange, wenn der wahre Glaube für die Willigen unerkennbar sei, oder die Feststellung, daß Zweifeln mit Nichtglauben gleichzusetzen sei, so daß nur ein Zweifelnder seinen Glauben aufgebe. Es taucht das Dilemma auf, daß zwar das Erkennen das Erkannte umfaßt, daß dies aber bei der Gotteserkenntnis unmöglich sei, weil der geschaffene Intellekt die göttliche Substanz nicht fassen könne. Thomas von Aquin (*Summa c. gent. II 55*), aber auch schon Basileios (PG 32, 968 ff.) haben darauf aufmerksam gemacht. Der Kaiser scheint sich hier einer gewissen Lateinerfeindlichkeit hinzugeben; zwar wendet er sich nicht prinzipiell gegen die Unerkennbarkeit des Wesens Gottes, sondern verurteilt nur die scholastische Methode der Beweisführung. Dennoch hält er fest, daß Wissen kein Glauben sei. Gottes Wesen ist unerkennbar, nur seine Eigenschaften können erkannt werden. Der Mensch besitzt nur so viel Wissen, daß er Gottes Existenz erkennen könne. Wissen bedingt nicht Glauben; daher ist ein Nebeneinander von Wissen und Unglauben und von Unwissenheit und Glauben möglich. Der Glaube selbst müsse von Zweifeln frei sein.

Die apologetischen Dialoge X bis XXVI haben die grundlegenden Lehren des Christentums zum Inhalt. An erster Stelle stehen Trinität und Christologie. Dem Islam gilt Gott als der Einzige; dieser strenge Monotheismus wirft auch den Christen Übertreibung in ihrer Verehrung Jesu Christi vor. Der Koran erkennt Jesus als einen Propheten und Gesandten Gottes an; er ist „ein Geist von Gott“, weil er durch das Einhauchen des Geistes Gottes in Maria empfangen wurde, so wie Adam durch den Hauch des göttlichen Geistes erschaffen wurde. Christus wird auch „Wort Gottes“ genannt; für den Islam ist Christus Gottes Wort im Sinne, daß er durch das schöpferische Wort Gottes erschaffen wurde oder daß er vom Wort Gottes durch den Mund der Propheten vorausverkündet wurde oder daß er das Wort Gottes prophetisch verkündete oder daß er selbst das Wort Gottes, die frohe Botschaft Gottes an die Menschen ist. Er ist ein begnadeter Mensch, kann aber nicht als Gott bezeichnet werden. Die Christen fallen in den Fehler des Polytheismus; Christus habe sich nie selbst als Gott bezeichnet, die christliche Lehre von der Gottheit Christi sei eine Verfälschung der Botschaft Christi. Der Koran weist auch den Glauben an die christliche Trinität zurück und versteht ihn als Glauben an drei Götter; allerdings scheint für den Koran die Trinität aus Vater, Mutter und Sohn zu bestehen. Der islamische Monotheismus stellt sich nur gegen die Vervielfältigung der Gottheit, er leugnet auch jede Spaltung im inneren Wesen Gottes. Gott ist auch im Inneren der Eine, dessen Wesen sich nicht in mehrere Eigenschaften aufspaltet. Wenn im vorliegenden Dialog Manuel festhält, daß – in Anlehnung an Pseudo-Dionysios

– Gott mehr durch verneinende als durch bejahende Urteile erkennbar sei, geht er konform mit muslimischen Theologen, die sich einig sind, daß man ohne Bedenken all diejenigen Eigenschaften bejahen kann, die von Gott sagen, was er nicht ist, d. h. die sogenannten negativen Prädikate. Der Koran und die Tradition kennen allerdings auch 99 Eigenschaften Gottes; über deren richtiges Verständnis gingen die Meinungen der theologischen Schulen auseinander. Die Mutaziliten wollten sie am liebsten nur auf die Aussage „er ist“ beschränken; um die Einheit des Wesens Gottes vor jeder Aufspaltung zu bewahren, mochten die Mutaziliten diese Prädikate nur mit ausdrücklicher Erwähnung des Wesens Gottes gebrauchen. Die Orthodoxie spricht sich mit den Ash‘ariten für die Treue zur Sprache der Offenbarung aus und versteht die positiven Prädikate als eine nähere Qualifikation, die zum Wesen Gottes hinzukommt.

Nach dem Bekenntnis zur negativen Theologie legt im 10. Dialog Manuel kurz den christlichen Trinitätsglauben dar. Zur Untermauerung dienen im folgenden auch Zitate aus dem Alten Testament, womit wir einen Einblick in den Argumentenschatz christlicher Apologetik erhalten. Gen. 1,26 ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ’ ὁμοίωσιν wird im trinitarischen Sinn ausgelegt; der Angeredete könne nur der Sohn sein, nicht Engel, da Gott keine Helfer brauche. Auch Gen. 3,22 Ἀδάμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν wird auf die Anrede des Vaters an den Sohn bezogen. Ein Argument des Türken, daß Wort und Sohn nicht gleichgesetzt werden dürfen, da man sonst zwei Logoi und Söhne annehmen müsse, damit der eine mit dem anderen sprechen könne, wird von Manuel mit dem Hinweis beseitigt, daß Gott keinen Logos prophorikos besitze; er insinuiert dem Islam, sogar von drei Logoi zu sprechen. Auch die Psalmstelle 2,7 ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε wird trinitarisch erläutert. Im Folgenden werden teils willkürliche Zitate und Interpretationen angehäuft. Auf die Rolle der Propheten, insbesondere Johannes’ des Täufers, wird eingegangen.

Ein strittiges Thema ist auch der Tod und die Auferstehung Christi. Daß Jesus nicht am Kreuze gestorben ist, wird von der Orthodoxie des Islam aus Sure 4, 157–158 herausgelesen, mögen auch die Meinungen der Kommentatoren auseinandergehen, wann der Tod Christi eingetreten sei. Aus der genannten Koranstelle folgern einige, daß Jesus der Todesgefahr entrinnen konnte, danach sei er gestorben und in den Himmel erhoben worden. Andere meinen, Himmelfahrt und Treten vor Gott habe ohne vorherigen Tod stattgefunden; Jesus werde jedoch am Ende der Zeit auf die Erde zurückkehren und erst dann sterben. Der Kreuzestod sei entweder eine Täuschung gewesen, oder es wurde ein Ersatzmann getötet (wofür wieder von den Interpreten verschiedene Lösungen gegeben werden). Manuel bringt demgegenüber die näheren Umstände von Christi Leiden und Tod, was ihm dem Einwurf einträgt, wie dem unsterblichen Gott

Leiden zuzuschreiben wären. Manuel reagiert mit Schriftziten, die beweisen sollen, daß Christus sterben mußte, um dem Tod das Leid zu nehmen. Ein langes Leben sei zudem für Christus keine Auszeichnung, sondern eine Herabsetzung; Christus müsse immer in Vorahnung des künftigen Todes trauern, während es ihm doch eher zukomme, bald in den Himmel zu gelangen. Es folgen Anhäufungen von Schriftziten, die auf Christi Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft bezogen werden, ebenso Gleichnisse und zahlenmystische Spekulationen für die Trinität. Schon auf Johannes Damaskenos geht eine Behauptung Manuels zurück, die Muslime spalten Gott in drei Teile. Er weist auf die Bezeichnung Christi als Wort Gottes im Koran hin und meint, daß Wort und Geist nicht als Werkzeuge betrachtet werden können, da Gott solcher nicht bedürfe. In immer neuen Anläufen sucht Manuel das Geheimnis der Trinität zu erläutern. Den Abschluß des großangelegten Werkes bilden einige andere bedeutsame Themen wie die Bilderverehrung, die christliche Heilslehre, die Lehre von den Aposteln. In der Zurückweisung des mohammedanischen Vorwurfs der Bilderverehrung kann Manuel wesentlich auf den Argumenten des Johannes Damaskenos in dessen „Reden für die Bilder“ aufbauen. Ausführlich wird die Inkarnation und die dadurch erfolgte Erlösung dargestellt; Manuel muß allerdings manches als Mysterion offen lassen. Von allen byzantinischen Apologeten gegen den Islam hat nur Manuel die Lehre von den Aposteln behandelt. Die Apostel werden als Zeugen für Christus erklärt und die Übereinstimmung ihrer Lehre mit ihrem Leben skizziert. Am Ende des Werkes steht eine (kaum fingierte) Gefühlsaufwallung des Muterizes, der sich zum Christentum bekennen möchte, deren Erfolg aber nicht von Dauer gewesen sein konnte. Die Gespräche werden mit einer kurzen Unterredung über die Eucharistie beendet. Ein eigentlicher abgerundeter Schluß fehlt.

Manuel II. Palaiologos nimmt durch die „Dialoge mit einem Perser“ sowohl in diesem literarischen Genos als auch in der Islampolemik einen ersten Rang in der byzantinischen Geschichte ein.

Nach Manuel ist nur mehr ein relativ bescheidenes Auslaufen der Islampolemik zu verzeichnen. Von seinen Zeitgenossen Manuel Bryennios ist eine offensichtliche fingierte Dialexis mit einem Mohammedaner erhalten, die fast nur christologische Fragen in apologetischer Form behandelt. Offenbar sehr spät ist auch die kompilierte Schrift *Κατὰ Μωάμεθ* (PG 104, 1448–1457), die am Schluß eine Abhängigkeit von Ricoldo-Kydones zeigt und Parallelen zu Zigabenos, dem Exorzismus und zu Georgios Monachos aufweist. Im 15. Jahrhundert verteidigte Makarios Magnes die heilige Jungfrauschaft. Apologetische Tendenzen sind in Schriften von Patriarch Gennadios Scholarios vorhanden. Aber schon in das gleiche Jahrhundert konnte ein erster Versuch der Versöhnung der beiden Religionen fallen, wie ihn Georgios Trapezuntios in seinem Werk *περὶ τῆς ἀληθείας τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως* unternommen hat.

DER GESCHEITERTE DIALOG: DAS OTTONISCHE REICH UND DER ISLAM

VON HELMUT G. WALTHER (Kiel)

Arno Borst zum 8. 5. 1985

I

Im Februar 956, als der *rex Francorum et Langobardorum* Otto I. für einige Wochen in seiner Pfalz von Frankfurt Hof hielt, lernten sich dort zwei Männer kennen, die unterschiedlichen Kulturkreisen entstammten, durch ihren hohen Bildungsgrad und ihre zeitweise diplomatische Tätigkeit aber Gemeinsamkeiten besaßen.

Der Paveser Diakon Liutprand war damals beim norditalienischen König Berengar II. in Ungnade gefallen und deshalb an den Hof Ottos geflohen. Den mozarabischen Christen Reccemund hatte sein islamischer Herrscher, der Khalif von Córdoba, gerade zum Bischof der Christengemeinde von Elvira erheben lassen, bevor er ihn mit einer heiklen Mission an den Hof des Sachsenherrschers betraute¹.

Die erste Kontaktaufnahme zwischen omajjadischem und deutschem Herrscher hatte sich nämlich zu diesem Zeitpunkt bereits als ein kompliziertes Unterfangen erwiesen. Bischof Reccemund sollte am Hofe Ottos geradebiegen, was als Folge der ersten Gesandtschaft 'Abd ar-Rahmāns III. vor bereits sechs Jahren schiefgelaufen war.

Auch damals war die Gesandtschaft des Khalifen von einem mozarabischen Bischof geleitet worden, da die Herrscher Andalusiens mit Vorliebe christliche Untertanen für solche Aufgaben heranzogen, um leichter eine Kommunikationsbasis herzustellen². Otto hatte die Gesandtschaft mit

¹ RI II/1 (Hildesheim 1967), no. 241 a, 125; R. Köpke/E. Dümmler, *Kaiser Otto der Große*, Leipzig 1976 (= *Jbb. d. Dt. Gesch.*), 277sq. (beide zum Frankfurter Hoftag). M. Lintzel, *Studien über Liutprand von Cremona*, 1933, Nachdr. in: M. L., *Ausgewählte Schriften II*, Berlin 1961, 351sq.; zuletzt M. Rentschler, *Liutprand von Cremona. Eine Studie zum ost-westlichen Kulturgefälle im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1981 (= *Frankf. wiss. Beitr., Kulturwiss. R. 14*), 1sq. (zu Liutprand, bes. in Frankfurt). Zum Mozaraber Reccemund cf. *infr.* 28 mit Anm. 33.

² E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane II*, Paris-Leiden 1950 (Repr. 1967), 143sq., zum Gesandtschaftswesen der Cordobeser Herrscher. A. A. el-Hajji, *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A. H. 138–366/ A. D. 755–976)* Beirut 1970, behandelt die Beziehungen zu Byzanz nur am Rande.

ihren reichen Geschenken empfangen; das Begleitschreiben des Khalifen hatte jedoch am Ottonischen Hofe große Unruhe hervorgerufen. Zwar genoß man es offensichtlich, daß der *rex Hispaniae* die hegemoniale Machtstellung Ottos im Westen der Christenheit zu würdigen verstand. Aber die Berater des Königs täuschten sich, wenn sie als Anlaß für die Gesandtschaft wirklich nur die *fama gloriae insigniumque factorum* des damals noch großen Königs und nachmaligen *Caesar Augustus* vermuteten, wie das der spätere Bericht über den Gesandtenaustausch formulierte³.

ʿAbd ar-Rahmān III. ging es sicherlich mehr um die Rolle, die Otto in der italienischen Politik zu spielen begonnen hatte, in der sich nun nach dem Tode König Hugos von Arles (948) und seines Sohnes Lothar (950) ein tiefgreifender politischer Wechsel ankündigte⁴. Anders als der byzantinische Hof schätzte der Cordobeser den Markgrafen Berengar von Ivrea nicht als die stärkste politische Kraft in Oberitalien ein. Aus Konstantinopel war 948 eine Gesandtschaft an den Hof Berengars nach Pavia gekommen; die Gegengesandtschaft im nächsten Jahr leitete der Hofkleriker Liutprand, der 956 Bischof Reccemund ausführlich von seinen Erlebnissen berichtete⁵.

Die politischen Machtverhältnisse im westlichen Mittelmeerraum hatten sich seit den 40er Jahren des 10. Jh. erheblich kompliziert. In Nordafrika hatte sich das neue ismailitisch-schiitische Khalifat der Fatimiden konsolidiert und die bislang autonomen kharigitischen Berber-Fürstentümer unterworfen. Auch das bereits seit Beginn des Jh. nahezu völlig unter muslimischer Herrschaft stehende Sizilien machten diese Khalifen sich botmäßig und setzten dabei die Politik der räuberischen Überfälle auf Unteritalien ihrer Aghlabidischen Vorgängerdynastie fort. Der byzantinische Basileus Romanos I. hatte sich zu einem Tributfrieden bereithalten müssen und versuchte, durch den Aufbau eines neuen Themas Kalabrien die militärische Abwehrkraft dieses westlichen Reichsteils zu stärken. Nennenswerte größere byzantinische Flottenverbände operierten seit der verheerenden Niederlage der Dromonen gegen die Aghlabiden 888 und 901 nicht mehr im Westen⁶.

³ Vita Iohannis Abbatis Gorziensis, ed. G. H. Pertz, 1841 (= MGH. SS IV), 335–377, hier 369sq.

⁴ Zu den Vorgängen zuletzt zusammenfassend Th. Schieffer im HEG I (1976), 659–664.

⁵ Liber Antapodoseos. In: Liutprandi Opera, ed. J. Becker, 1915 (= MGH. SRG 41). Zur Sache R. Hiestand, Byzanz und das Regnum Italicum im 10. Jh. Ein Beitrag zur ideologischen und machtpolitischen Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen, Zürich 1964, 194sqq. u. K. Leyser, The Tenth Century in Byzantine-Western Relationships, in: Relations Between East and West in the Middle Ages, ed. D. Baker, Edinburgh 1973, 29–63 (Nachdr. in: K. L., Medieval Germany and Neighbours 900–1250, London 1982, 103–137).

⁶ A. A. Vasiliev, Byzance et les Arabes II/1, Brüssel 1968 (= Corpus Brux. Hist. Byz. 2,1); Hiestand (wie Anm. 5); E. Eickhoff, Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650–1040),

Politische Rivalen der Fatimiden waren jedoch die sunnitischen Emire der Ikhschididen in Ägypten und Syrien und der Omajjaden in Andalusien. 'Abd ar-Rahmān ließ sich im Gegenzug zum Khalifatsanspruch der Fatimiden seit 929 ebenfalls im Freitagsgebet *amīr al-mūminīn* nennen und nahm den Ehrennamen (*laqab*) eines *Nāṣir li-dīn Allāh* an, beanspruchte also seinerseits den Khalifentitel⁷.

In Konstantinopel war man sich der neuen Multipolarität im islamischen Machtbereich wohl bewußt. Der Basileus Konstantin VII. notierte deshalb in seinem Verwaltungshandbuch, daß es neben dem Abbasidischen Khalifen in Bagdad in Nordafrika und Spanien zwei weitere Beherrscher der Gläubigen gebe⁸. Im Vorfeld neuer militärischer Aktionen zur Wiedergewinnung Siziliens sandte der Basileus nicht nur eine Gesandtschaft an den Ikhschiden ab, sondern nahm auch den diplomatischen Verkehr mit Córdoba wieder auf⁹. 947 besuchte der byzantinische Kämmerer Salomon den Khalifen in Córdoba; die anschließende omajjadische Gegengesandtschaft leitete der mozarabische Bischof Hischam ibn Hudail. Spätestens 949 erfolgte wiederum ein Gesandtschaftswechsel zwischen beiden Hauptstädten¹⁰.

II

Gesandtschaftswechsel mit islamischen Herrschern waren für Byzanz etwas seit langem Vertrautes. Deshalb gab es feste Traditionen für den Schriftverkehr und die Audienzen, wie uns sie das Zeremonienbuch Konstantins VII. festhielt¹¹.

Khalif und Basileus galten als gleichrangig. So schrieb der Reichsregent für den noch unmündigen Konstantin VII., der Konstantinopolitaner

Berlin 1966, 290sq.; Cl. Cahen, *Der Islam I*, Frankfurt/M. 1968 (= Fischer Weltgesch. 14), 244sq.; W. Felix, *Byzanz und die islamische Welt im frühen 11. Jh. Geschichte der polit. Beziehungen von 1000–1051*, Wien 1981 (= Byzant. Vindobonen.), 189sq.; Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris 1983, 9sqq.

⁷ Lévi-Provençal (wie Anm. 2), 110sqq.; W. M. Watt, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh 1965; A. G. Chejne, *Muslim Spain, Its history and culture*, Minneapolis 1974, 31sqq.

⁸ Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, Greek text ed. by G. Moravcsik, engl. transl. by R. J. H. Jenkins, Washington 21967 (= *Corpus Fontium Byzantinae* 9), c. 25, 106.

⁹ Vasiliev (wie Anm. 6), 365sqq. u. M. Canard, *ibid.*, 420–430 (zur Ikhschiden-Gesandtschaft). Cf. Lévi-Provençal (wie Anm. 2), 150sq.

¹⁰ Lévi-Provençal (wie Anm. 2), 149sqq. nach den Berichten von Ibn Ḥajjān und Ibn Khaldūn und Maqqarī. Cf. inf. 33 mit Anm. 51.

¹¹ M. Canard, *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes*, in: *DOP* 18 (1964), 35–56; Vasiliev (wie Anm. 6). Konstantinos Porphyrogennetos, *De ceremoniis aulae Byzantinae* II, 48 u. II, 52.3. In: *Migne PG* 112, 1266sq., 1354sq.

Patriarch Nikolaos Mystikos, 913 an den Khalifen al-Muqtadir von Bagdad (908–932): „Zwei Reiche haben zusammen die Herrschaft über die Erde, dasjenige der Sarazenen und dasjenige der Römer. Sie ragen hervor als zwei ungeheuere Lichter am Himmel. Deswegen ist es nötig, daß wir gemeinschaftliche und brüderliche Beziehungen unterhalten. Andererseits müssen wir vermeiden, da wir uns in Sitten, Lebensweisen und Religion unterscheiden, daß das eine gegenüber dem anderen feindselig eingestellt ist und daß der Briefverkehr eingestellt wird, wenn wir nicht zusammen treffen können.“¹²

Die Gleichrangigkeit der Herrscher der beiden Großmächte war dabei nur eine Fortsetzung des Byzantinisch-Sassanidischen Verhältnisses bis ins 7. Jh. Die Khalifen waren einfach an die Stelle der persischen Großkönige getreten. Der byzantinische Historiker Theophylakt aus Simokatta nahm in seine Geschichte der Regierungszeit des Kaisers Maurikios einen Brief des Großkönigs Chosroes II. an den Kaiser auf, in dem das Verhältnis der beiden Mächte in das Bild der zwei Augen gefaßt wird, die Gott seit Anfang an zur Erleuchtung der Welt und zur Leitung der übrigen barbarischen und kriegslüsternen Völker geschaffen habe¹³.

Der Patriarch Nikolaos verwendete in seinem Brief an den Khalifen in Bagdad also nur eine wohlvertraute Formel. In seinem Zeremonienbuch konnte Kaiser Konstantin VII. deshalb auch ganz unbefangen ein Gesandtschaftsprotokoll aus der Zeit Justinians aufnehmen, das den Empfang einer Gesandtschaft des persischen Großkönigs beschrieb und dem Sassaniden dabei die Anrede Bruder (*adelphos*) zubilligte¹⁴.

Die ständigen Kriege zwischen Byzantinern und den Muslimen konnten der prinzipiellen Hochachtung ihrer Herrscher keinerlei Abbruch tun. Dabei dienten die zahlreichen Gesandtschaften zwischen Konstantinopel und den Residenzen der Herrscher im *dār al-Islām* in der Regel nur dem Abschluß von Waffenstillständen zum Austausch von Kriegsgefangenen und zur Vorbereitung neuer Feldzüge oder von Stillhalteabkommen, weil der Krieg gegen andere Gegner geführt werden sollte¹⁵.

¹² Nikolaos Mystikos, Ep. 1. In: Migne PG 111, 27 sqq. Französ. Übersetzung M. Canards in Vasiliev (wie Anm. 6), 403–409. Kontrovers zum Adressaten u. z. Datierung: R. J. H. Jenkins, The Mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad, in: *Mélanges H. Grégoire I = AIPh 9* (1949), 267–275; M. Canard, Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au Xe siècle, in: *Bull. d'Études orient. de l'Inst. franç. de Damas 13* (1949/50), 51–69; R. J. H. Jenkins, A Note on the „Letter to the Emir“ of Nicholas Mysticus, in: *DOP 17* (1963), 399–401; J. Gauß, Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen, in: *Saeculum 19* (1968), 362–389, hier 363sq., der aber die Diskussion über den Adressaten offensichtlich unbekannt blieb.

¹³ Theophylakti Simokattae *Historiae*, ed. C. de Boor, Leipzig 1887, IV. 11. Cf. G. E. v. Grunbaum, *Der Islam im Mittelalter*, Zürich u. Stuttgart 1963, 72.

¹⁴ Konstantin, *De ceremoniis* (wie Anm. 11), I. 89, 737.

¹⁵ Vasiliev (wie Anm. 6), pass.

Basileus und Khalif achteten stets darauf, daß ihr Anspruch auf Gleichrangigkeit beim Audienzzeremoniell nicht verletzt wurde, und rivalisierten deshalb beim Aufbieten von Pomp und Prunk. Dazu gehörten auch kostbare Gastgeschenke, die den Reichtum und damit den Rang des eigenen Herrschers hervorkehrten, den Annehmenden aber, wenn er nicht mit gleichen Kostbarkeiten antworten konnte, in den Rang eines Abhängigen drückten. Schließlich galt es, die fremden Gesandten möglichst tief zu beeindrucken, um für sich selbst möglichst günstige Vertragsbedingungen heraushandeln zu können.

So verfuhr der Khalif von Bagdad bei einem byzantinischen Gesandtenbesuch im Jahr 917 und bot Truppen in schimmernden Rüstungen, prachtvoll ausgestattete Paläste, prunkvoll gekleidete Höflinge en masse auf, um die Fremdlinge zu verwirren¹⁶. Zu dieser Strategie gehörte auch, ihnen alle Kostbarkeiten der Palaststadt vorzuführen, darunter in einem Wasserbasin den künstlichen Baum, in dessen Zweigen aus Gold und Silber künstliche Vögel aus denselben Metallen zwitscherten.

Selbstverständlich konnte sich der Basileus mit einer solch unerhörten Kostbarkeit nicht übertrumpfen lassen. Als Liutprand 949 Audienz im Magnaura-Palast in Konstantinopel erhielt, fand er vor dem Thron des Basileus einen ähnlichen künstlichen Baum stehen. Zudem war in dem Kaiserthron ein besonderer Mechanismus eingebaut. Ihm zur Seite standen nämlich zwei künstliche Löwen, die brüllen und mit ihren Schwänzen schlagen konnten. Der Kaiser aber wurde während der Audienz mechanisch mehrere Meter emporgehoben, um den Rangunterschied optisch recht deutlich werden zu lassen. Liutprand erschrak nur deshalb nicht bei der Audienz, weil er sich als kluger Diplomat zuvor heimlich über das erkundigt hatte, was auf ihn im Palast als Überraschungen wartete¹⁷.

Den Schreiben, die bei Herrscheraudienzen überreicht wurden, kam gleichfalls ein hoher zeremonieller Rang zu. Das zeigte sich schon äußerlich an den kostbaren Beschreibstoffen von Seide oder purpurgetränkten Papyri oder Pergamenten und den Gold- und Silberaufschriften. Nicht anders beim Inhalt. Kaiser Romanos I. leitete 938 einen Brief an den Bagdader Khalifen ar-Raḍī mit der Anrufung des dreieinigen Gottes ein. Der Ant-

¹⁶ Ausführliche Beschreibung der Gesandtschaft durch al-Khaṭīb al-Baghḍādī († 1071), *Tārīkh Baghdād* (Bagdader Geschichte), und durch Sibṭ ibn al-Ġawzī († 1257), *Kitāb mir'āt az-zamān* (Buch des Zeitspiegels), beide in franz. Übersetzung durch M. Canard in Vasiliev (wie Anm. 6) II/2, Brüssel 1950, 72sq. u. 163sq. Hinzu kommt nun die ausführlichste Schilderung im *Kitāb adh-Dhakhā'ir wa-t-tuḥaf* (Buch der Schätze und Geschenke) eines al-Qāḍī r-Rashīd von ca. 1070. Wie Sibṭ ibn al-Ġawzīs Bericht geht auch derjenige al-Qāḍīs wohl auf eine Schilderung Ṭābit ibn Sināns († zw. 973 u. 976) zurück. Eine franz. Übers. von al-Qāḍīs Bericht bei M. Hamidullah, *Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au Moyen âge*, in: *Arabica* 7 (1960), 281–300, hier 293sq. Cf. Grunebaum (wie Anm. 13), 43sq.

¹⁷ Liutprand (wie Anm. 5) VI, 5, 153sq.

wortbrief aus Bagdad begann nicht nur mit der Basmala (*Bismillāh ar-rahmān ar-rahīm*), sondern auch mit Sottisen gegen das christliche Trinitätsdogma: Als Beherrscher der Gläubigen verehere er den einzigen, einen und ewigen Gott, der keine Frau, keine Kinder und auch keine Gefährten besitze. ar-Raḏī konnte sich damals eine solche Ironie leisten, da die Byzantiner ihn um einen Waffenstillstand und um Gefangenenaustausch ersucht hatten, die dann zwei Monate später auch verwirklicht wurden¹⁸. Nebenbei erfährt man aus dem Brief des Basileus, daß es in Konstantinopel eine Moschee für die Muslime in der Stadt gab¹⁹.

Der Brief, den 906 eine „Königin der Franken“ auf weißem Seidenstoff dem Khalifen al-Muqtafi nach Bagdad sandte, soll nach dem Bericht eines arabischen Chronisten sogar mit der Basmala eingeleitet gewesen sein, wenn dies nicht auf Zugeständnisse an den Islam der eingeschalteten zwei Übersetzer zurückzuführen ist. Als Absenderin gilt allgemein Berta, Tochter des lothringischen Königs Lothar II., damals schon seit gut zehn Jahren in zweiter Ehe mit dem Markgrafen Adalbert von Toskana verheiratet, nachdem ihr erster Gatte, Graf Theobald von der Provence, verstorben war²⁰.

Es erscheint ein wenig unglaublich, daß sich Berta in einem Brief gegenüber dem Khalifen gerühmt habe, ihr Reich sei größer als das des Basileus, da sie über 24 Reiche mit unterschiedlichen Sprachen gebiete, vor allem aber über das große Rom herrsche. Aufschlußreicher für die Praxis diplomatischen Briefwechsels ist, daß al-Muqtafi für den Antwortbrief zuerst seinen Wezir mit einem Entwurf beauftragte. Als dieser jedoch recht grob ausfiel, formulierte ein Sekretär eine viel höflichere Fassung, die der Khalif billigte. Aber auch in ihr ließ al-Muqtafi der Adressatin recht unverblümt mitteilen, welch großer Rangunterschied zwischen ihm und ihr bestehe und daß er nicht beabsichtige, auf ihre Avancen zu einem Bündnis gegen Byzanz sich einzulassen. „Dem Austausch von Botschaften und der Herzlichkeit zwischen dem Beherrscher der Gläubigen und solchem Pack (arab. *fī'a*) kann man nicht wirklich denjenigen Namen geben, den die Briefabsender haben wollen und dazu wünschen, daß auch der Empfänger diese Wünsche, die der Beherrscher der Gläubigen Freundschaft nennen würde, empfinden möge, sondern es ist nur eine Form der

¹⁸ Adressen bei Sibṭ ibn al-Ġauzī, Übers. 172sq. Die Fassung bei al-Qaḏī ist ausführlicher, aber ohne die Briefadressen.

¹⁹ Zur Moschee in Konstantinopel im Zusammenhang mit den diplomatischen Beziehungen M. Canard, *Les relations* (wie Anm. 11), 39.

²⁰ M. Hamidullah, *An Embassy of Queen Bertha of Rome to Caliph al-Muktafi billah in Baghdad*, in: JPakHS 1 (1953), 272–300; G. Levi della Vida, *La corrispondenza di Berta di Toscana col Califfo Muktafi*, in: RSI 66 (1954), 21–38; C. G. Mor, *Intorno ad una lettera di Berta di Toscana al Califfo di Bagdad*, in: ASI 112 (1954), 299–312; R. Hiestand (wie Anm. 5), 108sqq., Eickhoff (wie Anm. 6), 251.

Höflichkeit, die der Beherrscher der Gläubigen ihnen nach dem Rang zubilligt, den sie bei ihm einnehmen.”²¹

III

Die sächsischen Herrscher konnten in ihren Pfalzen bei Gesandtenempfangen weder solchen Prunk aufbieten, noch waren sie überhaupt im Umgang mit Muslimen vertraut. So erklärt sich leicht die Ratlosigkeit des Ottonischen Hofes, wie auf das Schreiben des Cordobeser Khalifen angemessen zu reagieren sei. Aus dem Brief — er dürfte wohl zweisprachig verfaßt gewesen sein — konnten die königlichen Ratgeber nur *blasphema nonnulla in Christum* herauslesen²².

Dies war nun bestimmt nicht die Absicht ‘Abd ar-Rahmāns, da doch er die Mühe auf sich genommen hatte, Beziehungen zum Hof Ottos anzuknüpfen. Außerdem hatte er eigens einen christlichen Bischof als Botschafter entsandt, um Verständigungsschwierigkeiten entgegenzuwirken.

Aber am Ottonenhof galt möglicherweise schon die Basmala oder das Zitieren irgendwelcher Koranverse, die man als solche gar nicht identifizieren konnte, als Blasphemie. Auch der Kanzler Brun, der Bruder König Ottos, den man wegen seiner Griechischkenntnisse für ganz umfassend gebildet hielt, konnte im Absender nur einen *rex sacrilegus et profanus, utpote Sarracenus* ausmachen²³. Deswegen wurde die Gesandtschaft erst einmal bis auf weiteres in Toul interniert²⁴.

Es gab für Otto I. zunächst wichtigere politische Angelegenheiten. 951 zog er erstmals nach Italien gegen den nun zum König gekrönten Berengar II. und führte nach seinem Sieg zusätzlich den Titel eines Langobardenkönigs. Als er dann im August 952 in Augsburg Hoftag und Synode zugleich feierte, sollte dieses Ereignis Ottos Stellung als Haupt des *Imperium Christianum* verdeutlichen²⁵.

Kaum hatte der König im folgenden Sommer die Herrschaftskrise der großen Verschwörung seines Sohnes Liudolf mit dem lothringischen

²¹ Italien. Übers. des Berichts v. al-Qādī bei Levi della Vida (wie Anm. 20), 24–32, deutsche bei Hiestand (wie Anm. 5), 225–229. Ich weiche von ihr nach Hamidullahs und Levi della Vidas Vorlagen ab, da ich im Antwortbrief al-Muqtafis keine Byzanzpolemik erkennen kann.

²² Vita Johannis (wie Anm. 3), c. 115, 370.

²³ Vita Johannis, c. 116, 370. Zu Brun zuletzt J. Fleckenstein, s. v., in: *Lex. d. MA II* (1983), 753–55 (Lit.!).

²⁴ Vita Johannis, c. 119, 371.

²⁵ H. Keller, Das Kaisertum Ottos des Großen im Verständnis seiner Zeit, in: *DA 20* (1964), 325–388, Nachdr. in: *Otto der Große*, hg. v. H. Zimmermann, Darmstadt 1976 (= *Wege d. Forsch.* 450), 218–295, hier 234sq.

Herzog Konrad und Erzbischof Friedrich von Mainz halbwegs gemeistert, ging er auch daran, die spanische Angelegenheit zu regeln.

Freilich war in der Zwischenzeit der mozarabische Bischof verstorben, so daß der Hof sich nun nach einem eigenen Gesandten nach Córdoba umsehen mußte. Es galt, einen Antwortbrief zu überbringen, der dem Sarazenenherrscher die Stellung Ottos als Haupt des *Imperium Christianum* deutlich machen sollte. Kanzler Brun, der nun auch als Erzkapellan fungierte, formulierte das Schreiben und beauftragte Bischof Adalbero von Metz, unter den Mönchen seiner Diözese geeignete Kandidaten auszuwählen, die standfest den christlichen Glauben gegenüber einem Heiden vertreten konnten²⁶.

Die Wahl des Bischofs fiel auf den jungen Reformkonvent von Gorze. Jedoch drängte sich keiner der Mönche dort nach der Aufgabe, über die der schließlich nach mancherlei Schwierigkeiten endgültig gefundene Kandidat, der gebildete, rund 50-jährige Mönch Johann, urteilte, sie erfordere *virum cupidum martiri*²⁷.

Warum sollte aber eine diplomatische Mission an den Hof 'Abd ar-Rahmāns eine solch lebensgefährliche Sache sein²⁸? Sie erschien als eine solche in den Vorstellungen, die man in der geistlichen Führungsschicht des Ottonen-Reiches von Muslimen überhaupt und insbesondere vom andalusischen Khalifen hegte.

Das Wissen der mittelalterlichen Christen über den Islam war seit jeher dürftig und zudem ganz polemisch eingefärbt. Wenn die Muslime nicht sogar als barbarische, sexuell ausschweifende Götzendiener galten, sah man in ihnen zumindest gefährliche Häretiker, deren Lehre einst Mohammed mit Unterstützung eines abtrünnigen christlichen Mönches Bahīrā lügnerisch durchgesetzt habe²⁹. Was im Byzantinischen Reich an Kenntnis-

²⁶ Vita Johannis (wie Anm. 5), c. 116: „*Is [Bruno] varie caeteris consultantibus nostrum Adalberonem sacrae memoriae nominat episcopum, nullique aptius id negotii sic addit posse iniungi, quia ipse plurimos perfectorum virorum haberet, quos humanis nequaquam cessuros terroribus satis constaret, utpote seculo iam defunctos et libero pro fide coram quibuslibet potestatibus ore loquenturos.*“ (370).

²⁷ Zur geistigen und politischen Situation Gorzes unter dem Gründungsabt Eginold K. Hallinger, Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, Rom 1950–1951 (= StAn 22–25), I, 50sq., II, 772sq. Zu Johann von Gorze J. Leclercq, Jean de Gorze et la vie religieuse au Xe siècle, in: Saint Chrodegang. Communications présentées au Colloque tenu à l'occasion du douzième centenaire de sa mort, Metz 1967, 133–152. — Vita Johannis, c. 116/17, 370 (zur Auswahl der Mönche Angilram und Wido als Kandidaten, zur Empörung Widos gegen Abt Eginold und zur Bestimmung Johans zum neuen Kandidaten für den Gesandtenposten).

²⁸ M. Canard, Deux épisodes (wie Anm. 12), 31sq., u. Ders., Les relations (wie Anm. 11), 36sq., zur Sicherheitsgarantie für die byzantinischen und islam. Gesandten auf dem jeweils fremden Herrschaftsgebiet.

²⁹ M.-Th. d'Alverny, La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XIII^e siècle, in: Occidente et l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto 1965 (= SSAM 12), 577–602; N. Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh 1960, Repr. 1962;

sen über den Islam bis dahin bekannt geworden war, faßten der Mönch Theophanes anfangs des 9. Jh. in seiner *Chronographia* und wenige Jahrzehnte später sein Standesgenosse Niketas in seiner *Confutatio libri Mohammedis* zusammen³⁰. In der lateinischen Übersetzung der *Chronographia* durch den päpstlichen Bibliothekar Anastasius hätte Mohammeds Biografie wenigstens in dieser Form auch im lateinischen Westen bekannt werden können. Verwendung fand sie allerdings erst bei Chronisten um die Wende des 11. zum 12. Jh. Der Name des Propheten Mohammed blieb im Abendland außerhalb Spaniens bis ins 12. Jh. deshalb nahezu unbekannt³¹.

IV

Man könnte vermuten, daß doch die Christen, die in Andalusien unter der Herrschaft der Muslime lebten, am genauesten über den Islam Bescheid hätten wissen müssen. Immerhin paßten sie sich unter sozialem, wirtschaftlichem und politischem Druck der Lebensweise der Muslime so an, daß man sie *al-musta'ribūn*, die Arabisierten, spanisch *mozárabes*, nannte³².

Bischof Reccemund von Elvira war ein *musta'rib*, der zugleich den arabischen Namen Rabi' ibn Zaid bei seiner Tätigkeit am Khalifenhofe trug³³. Das Leben der andalusischen Christen unter dem Schutzstatus der *dhimmīs* war gewiß nicht besonders angenehm. Andererseits stellten die Christen auch unter 'Abd ar-Raḥmān III. noch die Mehrheit der andalusischen Bevölkerung. Systematische Unterdrückungsmaßnahmen und Ver-

Ders., *The Arabs and Medieval Europe*, London-Beirut 1975, 21981; R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962, dt.: *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1982; C. Cahen, *Orient* (wie Anm. 6), 33–51.

³⁰ Theophanis *Chronographia* et Anastasii Bibliothecarii *Historia ecclesiastica sive Chronographia* tripertita, ed. C. de Boor, Leipzig 1883–1885, I, 333sq. (Theophanes zu Mohammed und dem Islam). Cf. d'Alverny (wie Anm. 29), 580sq., Grunebaum (wie Anm. 13), 61sq. — Niketas Byzantios, *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes arabs*, in: Migne PG 105, 588–665. Dazu H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959 (= RECA, Byz. HB. II/1), 530sq.

³¹ Anastasius in Theophan. Chron. (wie Anm. 30), II, 208sq. Zum Namen Mohammeds im latein. Westen d'Alverny (wie Anm. 29), 597sq., Southern (wie Anm. 29), 18, Cahen, *Orient* (wie Anm. 6), 44.

³² F. J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid 1897–1903. Repr. Nendeln 1969; I. de las Cagigas, *Los Mozárabes*, 2 Bde., Madrid 1947–48; G. Levi della Vida, *I Mozarabi tra Occidente ed Islam*, in: *L'Occidente* (wie Anm. 29), 667–695.

³³ R. Dozy, *Die Cordovaner 'Arif ibn Sa'd, der Secretär, und Rabi' ibn Zeid, der Bischof*, in: ZDMG 20 (1860), 595–609; las Cagigas (wie Anm. 32), II, 330sq. Zu seiner Tätigkeit als Hofbeamter unter al-Ḥakam II. R. Dozy, *Le Calendrier arabe de Cordoue de l'an 961, texte arabe et ancienne traduction latine*, Leiden 1873, ergänzte Neuausg. mit franz. Übers. d. Ch. Pellat, Leiden 1961 (MIP. Texts and Studies 1).

folgungen der Christen hatte es unter den Omajjadischen Emiren nicht gegeben, wie sie überhaupt im Islam bis ins 11. Jh. die Ausnahme blieben³⁴.

Erst um die Mitte des 9. Jh. erreichte der Bevölkerungsanteil der Muslime in *al-Andalus* einen größeren Prozentsatz, da durch die Verwaltungs- und Wirtschaftsreformen der Emire 'Abd ar-Rahmān II. und Muhammad I. der Druck auf die Christen größer wurde, und deshalb die Konversionsrate sprunghaft anstieg. Jüngst schätzten Bulliet und Glick den Islamisierungsgrad der Bevölkerung um 900 auf 25%; um das Jahr 1000, auf dem Höhepunkt des Khalifats, war aber wohl bereits ein Satz von 75% erreicht³⁵.

Die Erscheinung der sogenannten „Freiwilligen Märtyrer von Córdoba“ um die Mitte des 9. Jh. kann damit ganz nüchtern als Reaktion auf den verstärkten Eingriff der Zentralverwaltung des Emirats in die bis dahin recht autonom verwalteten Christengemeinden und zugleich auf die nun stärkere Konversionsbereitschaft der christlichen Glaubensgenossen in den städtischen Zentren interpretiert werden³⁶.

Die vom erwähnten Metropoliten von Toledo und späteren Märtyrer Eulogio und seinem Freund, dem Laien Alvaro, überlieferten rund 50 Namen von solch freiwilligen Märtyrern weisen auf darauf hin, daß in ihren Familien nicht nur arabische Namensgebung üblich war, sondern daß Mischen und auch Konversionen schon verbreitet waren³⁷.

Nicht minder interessant als die Analyse der Lebensverhältnisse jener christlichen Glaubenszeugen, die ihre Hinrichtung durch öffentliche Polemik gegen den Islam zu erzwingen wußten, ist die Grundlage der literari-

³⁴ Ch.-E. Dufourcq, *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*, Paris 1978; Cahen, *Orient* (wie Anm. 6), 14sq. — Zu Spanien R. Dozy, *Histoire des Musulmanes d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, ed. E. Lévi-Provençal, Leiden 1932; las Cagigas (wie Anm. 32), pass. Cf. R. Franke, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam*, in: SFGG. GAKGS 13 (1958), 1–170; E. P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850–859). A Study of the Sources*, Washington 1962 (= SMH n. s. 17), 99sq.

³⁵ R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass. 1979, 114–127; Th. F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton 1979, 33–42. Die älteren Forschungen, die alle von einer schnellen Konversion eines Großteils der Christen nach der Eroberungsphase ausgingen, sind nun zu korrigieren.

³⁶ Cf. Glick (wie Anm. 35), 39sq. (Verhältnis von Verwaltungsstruktur und Konversionsrate); Daniel, *Arabs* (wie Anm. 29), 30sq. (Konversionsbereitschaft der Mozaraber).

³⁷ Zu den Schriften Eulogios, Alvaros und anderer M. Diaz y Diaz, *Index Scriptorum Latinorum medii aevi Hispanorum*, Salamanca 1958 (= *Acta Salmaticens.*, fil. y letr. 13), no. 456sq., 121–129. Druck der wichtigsten Schriften in Migne PL 115 und 121 u. jetzt in: *Corpus scriptorum muzarabicorum*, ed. J. Gil I–II, Madrid 1973, 143–503; Quellenuntersuchung bei Colbert (wie Anm. 34), 167sq. — P. Guichard, *Structures sociales 'orientales' et 'occidentales' dans l'Espagne musulmane*, Paris 1970 (= *Civilisations et sociétés* 60) u. Daniel, *Arabs* (wie Anm. 29), 29sq. (Familienstruktur in *al-Andalus* u. Namensgebung in den Familien der freiwill. Märt.).

schen Islampolemik, die die Chronisten der Märtyrerbewegung, Eulogio und Alvaro, zur Verteidigung der Haltung der Hingerichteten führten. Eulogio berichtet, daß er sein Wissen über Mohammed und den Glauben der Muslime nicht bei den andalusischen Muslimen erworben, sondern aus einer Schrift gezogen habe, die er bei einem Besuch im Kloster Leyra im christlichen nordspanischen Königreich Navarra zufällig gefunden habe³⁸. Diese Quelle benutzten auch die dem Kreis um Eulogio zuzurechnenden Männer, der Abt Speraindeo und der mit Alvaro verwandte Geistliche Johannes von Sevilla.

Geprägt von orientalistisch-christlicher Islampolemik enthielt diese Schrift immerhin beachtliche Kenntnisse der Prophetenbiografie und des Koran³⁹. Aber es überrascht doch, daß die mozarabischen Christen sich in ihrer Polemik auf dieses schriftliche Zeugnis beriefen und nicht den täglich in Córdoba praktizierten Islam der andalusischen Muslime zur Grundlage ihrer Auseinandersetzung machten⁴⁰. Aber dann hätte sich nicht so leicht polemisieren lassen. Zumindest legt dies Alvaros groteske Erklärung des Namens des Mu'adhhdhins durch Verse aus dem Buch Daniel und durch die etymologische Methode nach Art Isidors von Sevilla nahe⁴¹.

Die Welle der freiwilligen Märtyrer ebte bald ab, die Schriften Eulogios und Alvaros wurden jenseits der Pyrenäen kaum bekannt. Doch gab es auch im 10. Jh. unter der Regierung 'Abd ar-Rahmāns III. noch einige Fälle, von denen derjenige der 925 hingerichteten galizischen Geisel Pelagius besondere Fernwirkung erzielte⁴². Das Opfer wurde nicht nur sofort in Nordspanien als Märtyrer verehrt, seine Geschichte gelangte auch in mündlicher Überlieferung ins Ottonische Imperium, vermutlich durch

³⁸ Eulogius, Liber apologeticus martyrum, c. 15/16, Migne PL 115, 859sq. = Gil (wie Anm. 37), 483sqq.; Alvaro, Vita Eulogii, c. 9, Migne PL 115, 712sq. = Gil, 335sq.

³⁹ Abt Speraindeos Angriff auf Mohammed referiert von Eulogio, Memoriale sanctorum I,7, Migne PL 115, 745sq. = Gil 375sq.; Johannes Hispaliensis ad Albarum epistula = Albari epistulae VI. 8/9, Migne PL 121, 460sq. = Gil 200sq. — Zur handschr. Überl. der zugrundeliegenden „historia de Mahometh pseudopropheta“ Diaz y Diaz (wie Anm. 37), no. 461 u. 469, 122sq. Zum Inhalt: Franke (wie Anm. 34), 38sqq. (Eulogio), 59sq. (Speraindeo); Colbert (wie Anm. 34), 215sq. (Speraindeo), 334sqq. (Eulogio); Daniel, Arabs (wie Anm. 29), 39sqq., d'Alverny (wie Anm. 29), 587sq.

⁴⁰ So bereits 1874 R. Dozy (in der dt. Ausgabe), Histoire (wie Anm. 34), I, 319.

⁴¹ Alvaro, Indiculus luminosus, c. 25, Migne PL 121, 539sqq. = Gil, 298sqq. Cf. Daniel, Arabs (wie Anm. 29), 41sq.

⁴² 858 kamen die Mönche Uuard und Odilard aus ihrem Kloster St. Germain-des-Prés nach Córdoba, nachdem sie vergeblich versucht hatten, die Gebeine ihres Klosterheiligen Vinzenz aus Valencia zu holen. In Barcelona hatten sie von der Hinrichtung von Christen in Córdoba erfahren. Nach vielen Mühen gelang es ihnen, die Reliquien dreier bereits als Märtyrer Verehrter in ihr Heimatkloster mitzunehmen. Dazu Aimon, Translatio SS Georgii, Aurelii et Nataliae in: ActaSS Jul. 6, 459–469, u. Migne PL 115, 939–960. Zur Sache Colbert (wie Anm. 34), 345sqq. — Zu den letzten Märtyrern im 10. Jh. Colbert, 382sqq.; E. Cerulli, Le calife 'Abd ar-Rahmān III. de Cordoue et le martyr Pélage dans un poème de Hrotsvitha, in: StIsl 32 (1970), 69–76.

lothringische Sklavenhändler, die mit *al-Andalus* einen blühenden Handel mit slawischen Kriegsgefangenen unterhielten⁴³. Beide Male, 953 und 956, als eine Ottonische Gesandtschaft nach Córdoba geschickt wurde, wurde ihr ein uns namentlich bekannte Sklavenhändler aus Verdun zugeordnet⁴⁴.

Die gelehrte adelige Kanonisse Hrotsvit im sächsischen Damenstift Gandersheim teilte jedoch mit, daß sie ihre Version der Geschichte von einem Cordobeser Christen erfahren habe, als sie noch vor 959 daran ging, die Geschichte des Pelagius als vierte ihrer Heiligenlegenden in Versform zu erzählen, unter Anleitung ihrer Lehrerin und späteren Äbtissin Gerberga, der Nichte Ottos I.⁴⁵

Diese Dichtung spiegelt deutlich die Vorstellungen der geistlichen Führungsschicht des Ottonischen Reiches von den Verhältnissen am Hof 'Abd ar-Rahmāns III. Über die wirklichen Glaubensinhalte der Muslime weiß Hrotsvit nichts. Die *perfida gens Sarracenorum* gilt ihr als götzendienerisch, ihr Herrscher gar als Ausbund an Schlechtigkeit und moralischer Verworfenheit. Er habe den galizischen Königssohn Pelagius, der sich im freiwillig als Geisel stellte, um seinem Vater die Herrschaft zu erhalten, zum Opfer seiner päderastischen Neigungen machen und vom rechten Glauben abbringen wollen. Doch der so keusche wie glaubenstreue Jüngling habe diesem kombinierten körperlichen und seelischen Verführungsversuch widerstanden und das Martyrium auf sich genommen, indem er nicht nur die Religion des Khalifen beschimpfte, sondern den perversen Unhold auch körperlich züchtigte⁴⁶.

⁴³ Zum historischen Hintergrund, zur Festliturgie des Prudentius (Migne PL 85, 1041 sqq.) und zur Vita des Cordobeser Diakons Raguel (ActaSS Jun. 7, 204–25) Cerulli (wie Anm. 42), 70sqq. Reliquientranslation nach Nordspanien 967. Die lat. Übers. des 13. Jhs. von Reccemund-Rabīs „Calendrier de Cordoue“ (entst. 961) nennt als Todestag des Pelagius den 26. Juni, als Bestattungsort den Cordobeser Vorort Tarsil. Cf. Dozy-Pellat (wie Anm. 33), 102sq. Vermutliche Vermittlung der Legende durch lothringische Sklavenhändler schon bei J. Papebroch, Vorwort zu Raguels Vita, 205. Zum blühenden Handel von Sachsen und Lothringern mit slawischen Sklaven nach *al-Andalus* (*saqāliba*) Ch. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale* 1, Brügge 1955 (= Rijksuniversiteit te Gent. Fakulteit van de Letteren en Wijsbegeerte 119), 211–225.

⁴⁴ Vita Johannis (wie Anm. 3), c. 117, 370: Ermenhard (953); c. 130, 375: Dudo (956).

⁴⁵ Hrotsvithae opera, ed. K. Strecker, 1930; H. Homeyer, Hrotsvithae Opera, München, Paderborn, Wien 1970. – Zur Datierung und Entstehung B. Nagel, Hrotsvit von Gandersheim, Stuttgart 1965, 38sqq.; cf. Hrotsvits eigene Bemerkungen über ihre Grundlage im Epilog zum Legendenbuch. Hrotsvits Pelagius-Legende im Epilog zum Legendenbuch. Hrotsvits Pelagius-Legende dürfte damit vor der Vita Raguels entstanden sein. Über die gravierenden Unterschiede beider Legendenfassungen Cerulli (wie Anm. 42), 73sqq. u. Homeyer, 125sq.

⁴⁶ Passio sancti pietissimi martiris qui nostris temporibus in Corduba martirio est coronatus, in: Opera (wie Anm. 45). Im Zeilenkommentar Frau Homeyers zahlreiche Verweise auf sachliche Entsprechungen bei Eulogio und Alvaro (wie Anm. 45), 130–146. Jedoch Abweichungen im Städtelob Cordobas: Eulogio (widerwillig) auch für die Zeit 'Abd ar-

Die Übereinstimmungen in der Wortwahl zwischen Hrotsvits Pelagiusdichtung und dem Bericht über die Vorgeschichte der Gesandtschaft Johannes von Gorze, sind kaum zufällig. Das Topische erhellt die Vorstellungswelt. Galt es nach Ausweis des Berichts doch, als Gesandten einen standhaften Zeugen des christlichen Glaubens in Córdoba zu finden, weil er versuchen sollte, den Omaiaden von seiner *perfidia* abzubringen, also einen Bekehrungsversuch beim Khalifen zu wagen⁴⁷.

Sollte Brun in der Tat ein solches Vorhaben mit der Gesandtschaft verbunden haben oder entsprangen derartige Vorstellungen nur den Wünschen der Gorzer Mönche? Jedenfalls scheint der Antwortbrief tatsächlich Islampolemik in der Art Hrotsvits enthalten zu haben. Dabei geht der Bericht über die Gesandtschaftsreise, der den letzten Teil der Vita Johannis von Gorze bildet, ohne Zweifel auf eine schriftliche Vorlage zurück, nicht nur, wie die übrigen Teile der Vita, auf Gespräche zwischen dem Verfasser und seinem Freund Johann von Gorze⁴⁸. Diese Vorlage des „offiziellen“ Gesandtschaftsberichtes wird in der Fassung der Vita lediglich durch zwei Einschübe in den Kapiteln 125 und 134 mit Schilderungen persönlicher Gefühle Johannis durchbrochen, die der Biograf ausdrücklich auf mündliche Äußerungen Johannis zurückführt. Auch die übrigen Teile der Vita sind aber nahezu frei von den sonst in Heiligenviten üblichen rhetorischen Topoi⁴⁹.

Johann machte sich schließlich als *baiulus* des Briefes auf nach Córdoba, begleitet von einem Mönchsgeistlichen als Diener. Die Geschenke für den Khalifen sollte der Verduner Sklavenhändler Ermenhard überbringen⁵⁰.

V

Die Schwierigkeiten, die der Briefbote in Córdoba dann hatte, dürften ganz anderer Art gewesen sein, als er sie erwartet hatte. Dabei wurde er

Rah.māns III. (Memor. sanct., Migne PL 115, 765sq), Hrotsvit nur für das christliche Córdoba, vv. 12–23.

⁴⁷ *perfidia Sarracenorum* ist zeitgenössisch topisch. Dagegen auffällig Hrotsvit v. 65, Christen in Córdoba von *martirii sitis* getrieben, und Vita Johannis c. 117, dieser *vir cupidus esse martirii*. Ähnlich die Schilderung der rechtlichen Schranken für Christen in Andalusien, Hrotsvit, vv. 50–60, u. Vita, c. 120; dort allerdings keine Götzenbilder der Muslime. Zu mentalitätsmäßigen Verbindungen zwischen Hrotsvits Pelagius und der Vita Johannis schon A. Borst, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt/M, Berlin 1973, 628.

⁴⁸ Keller (wie Anm. 25), 231.

⁴⁹ Leclercq (wie Anm. 27), 2, in Anschl. an E. Auerbach, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, 122sq.

⁵⁰ Vita Johannis (wie Anm. 3), c. 117, 370. In c. 121, 371, Selbstcharakteristik als *baiulus regii mandati*. Zur Beschränkung des Gesandten als „mündlichen Brief“ des Herrschers D. E. Queller, The office of ambassador in the middle Ages, Princeton 1967, 6sq.

vom Khalifen ganz so behandelt, wie es sich nach Cordobeser Zeremoniell für die Gesandtschaft einer Großmacht gehörte. Dies läßt sich durch Vergleich mit dem Empfang feststellen, den im September 949 eine byzantinische Gesandtschaft erfuhr.

Beide wurden zunächst außerhalb Córdoba im Sommerschloß Munyat Nasr des Kronprinzen al-Ḥakam untergebracht⁵¹. Dies hatte für den Khalifenhof den Vorteil, daß die Gesandten keine unkontrollierten Kontakte aufnehmen konnten und daß sie zugleich unter gewissem psychischen Druck standen. Daß dieser Hausarrest im Falle Johanns von Gorze am Ende drei Jahre andauerte, war dem Wortlaut des vom ihm überbrachten Antwortbriefes zu verdanken.

Denn der aus der Gesandtschaft des Khalifen von 950 allein übriggebliebene Mozaraber, der mit Johannes zurückgereist war, hatte unterwegs den Inhalt des Antwortbriefes in Erfahrung zu bringen verstanden und ihn in Córdoba sofort dem Hof mitgeteilt⁵². Wenn der Khalif einen Eklat nach Art der freiwilligen Märtyrer vermeiden wollte, mußte er verhindern, daß in der Audienz der Brief verlesen wurde. Deshalb dementierte er zunächst einmal die Existenz eines solchen Schreibens gegenüber der Cordobeser Öffentlichkeit. Unter den malikitischen *'ulama'* und *'fuqahā'* sollte keine Unruhe entstehen, die ihn zu einer harten Reaktion gegenüber Johann von Gorze gezwungen hätte⁵³. Dem Herrscher mußte also einiges an Beziehungen zum Ottonischen Hof liegen, da er Johann auch nicht einfach zurückschickte.

Vielmehr sollte der Mönch zuerst zur Einsicht in die allgemein üblichen Regeln diplomatischen Verkehrs unter Großmächten gebracht werden. Entsprechende Vorstellungen des jüdischen Hofbeamten Hasdai wies Johann aber zurück, da er in dessen Ratschlägen nur die bereits erwartete Hinterlist der Andalusier sah⁵⁴. Als nach einigen Monaten vergeblichen Zuwartens keine Reaktion Johanns erfolgte, startete im Auftrag des Hofes

⁵¹ Vita Johannis, c. 118: „*a palatio domus quaedam fere milibus distans eis est delegata; ubi regifico luxu omnibus etiam praeter usum exhibitis per nonnullos dies coacti sunt remorari*“. c. 120: „[*'Abd ar-Rahmān*] eosque [sc. *legatos*] filium suum in domo proprio precipisse ...“ (371). — Empfang der byz. Gesandtschaft von 949 in ausführl. Schilderung Ibn Ḥajjāns und kurzer Erwähnung Ibn Khaldūns, beide zitiert in Maqqarīs Analekten (*Nafh at-ṭīb*). Engl. Übers. durch P. de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain II*, London 1863, 140sq. Katalog aller Gesandtschaftsempfänge unter Abd ar-Rahmān III. und al-Ḥakam II. nach den arab. Quellen durch R. Castejón Calderón, *Madinat al-Zahra en los autores árabes*, in: *al-Mulk, Anuario de Estudios Arabistas (Supl. al Bol. Real Ac. de Córdoba) I* (1959/60), 63–106, 2 (1961/62), 119–156.

⁵² Vita Johannis (wie Anm. 3), c. 119, 371.

⁵³ Vita Johannis, c. 120, 371. Zur Auflösung des traditionellen Bündnisses der span. Omajjaden mit den malikitischen *'fuqahā'* in der Politik 'Abd ar-Rahmāns III. H. Monés, *Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat*, in: *StIsl* 20 (1964), 47–88.

⁵⁴ Vita Johannis (wie Anm. 3), c. 121, 371sq.

der mozarabische Bischof Johannes von Córdoba einen neuen Versuch. Der Bischof appellierte an den Glaubensbruder, nicht die Situation der Christen in *al-Andalus* durch sein Verhalten leichtfertig zu verschlechtern. Mit dem Vorschlag, den Brief einfach nicht zu überreichen, stellte er aber das Selbstverständnis des Gorzer Mönches in Frage. Heftig warf nun Johann seinerseits den Mozarabern vor, sich unzulässig in Lebensweise und Riten den Muslimen angepaßt zu haben, anstatt den Glauben an Christus frei und ohne Furcht zu bekennen. Er jedenfalls werde nicht ohne den Brief vor dem Khalifen erscheinen und dann ihm gegenüber die Wahrheit seines katholischen Glaubens bezeugen. Er wolle den in irdische Notwendigkeiten verstrickten Mozarabern beweisen, daß er durch Christus von solchen Fesseln frei geworden sei⁵⁵.

Auch eine briefliche Drohung des Khalifenhofes, Johann müsse bei Verlesung des Briefes die Verantwortung für die Hinrichtung aller Christen Andalusiens tragen, bewirkte keine Gesinnungsänderung. Johann nahm die Drohung zwar ernst, da sie recht gut zum Bild des Gewaltherrschers paßte, das man im Ottonischen Reich vom Khalifen hatte; seine Pflichttreue gegenüber seinem König und seine Glaubensfestigkeit als Christ wolle er nicht opfern, schrieb er zurück.

Gegenüber einem erneuten Gesandten des Khalifenhofes schlug Johann aber dann selbst vor, doch erneut an Otto I. zu senden, um neue Verhaltensmaßregeln für ihn einzuholen⁵⁶. Leiter dieser zweiten omajjadischen Gesandtschaft wurde der nun schon öfters genannte mozarabische Hofbeamte Reccemund-Rabī⁵⁷ ibn Zaid.

Er erwies sich von Anfang an als überaus fähiger Diplomat. Zunächst zog er bei Johann von Gorze genaue Auskünfte über die Verhältnisse im Reich und am Hof des sächsischen Herrschers ein⁵⁷. Auf der Reise dorthin machte er zuerst in Johanns Heimatkloster Gorze Station, ließ sich von dort an Bischof Adalbero von Metz empfehlen und von diesem schließlich im Februar des folgenden Jahres König Otto auf dem Hoftag in Frankfurt präsentieren. Hier konnte der Mozaraber offenbar den Hof recht schnell davon überzeugen, daß das erste Schreiben ein Mißgriff war. Er erhielt ein neues ohne Angriffe auf den Islam, das anstelle des ersten in Córdoba überreicht werden sollte⁵⁸. Außerdem sollte die Gesandtschaft jetzt *amici-*

⁵⁵ Vita Johannis, cc. 122/123, 372. Die Argumentation des mozarab. Bischofs entspricht dabei derjenigen der christlichen Gegner der freiwilligen Märtyrer: Auch die Muslime glaubten an Gott, seien also von götzendienerischen Heiden zu unterscheiden, weshalb die hingerichteten Christen nicht als Märtyrer, sondern als von gottgesetzter Obrigkeit Verurteilte gelten müßten, Cf. Eulogio, Apolog. mart. c. 3, Migne PL 115, 853sq. = Gil, 477sq. Johann von Gorze übernimmt quasi die Rolle Eulogios in der Kontroverse.

⁵⁶ Vita Johannis, c. 124–127, 373sq.

⁵⁷ Vita Johannis, cc. 128/129, 374sq.

⁵⁸ Vita Johannis, c. 130, 375.

tiam pacemque de infestatione latruncolorum Sarracenorum in vertraglicher Regelung anstreben. Damit wurde erst jetzt ein wirklich politisches Ziel für Johanns Gesandtschaft formuliert⁵⁹.

VI

Im ausgehenden 9. Jh. war an der provenzalischen Felsenküste bei Fréjus eine autonome Gemeinschaft andalusischer Korsaren entstanden, die nicht nur die Schifffahrt im westlichen Mittelmeer gefährdeten, sondern auch das Hinterland zwischen Rhône und Piemont durch Plünderungszüge völlig verunsicherten.

Militärische Unternehmungen der byzantinischen Flotte 931 und 942 — beim zweiten Mal in Verbindung mit einem Landunternehmen König Hugos von Italien — brachten keinen endgültigen Erfolg. Otto I. als *rex Langobardorum* und Schützer des burgundischen Königs Konrad hatte großes Interesse an der Zerstörung dieses gefährlichen provenzalischen Räubernestes Fraxinetum⁶⁰.

Andererseits hatte sich ʿAbd ar-Rahmān III. nach der Konsolidierung seiner Herrschaft in Andalusien in Pechina-Almería einen neuen Kriegshafen an der Ostküste zugelegt, befestigte auch die anderen Hafenstädte dieser Küste und gliederte schließlich auch die selbständigen Balearen fest seinem Reich ein. Die Seeräbergemeinschaft von Fraxinetum geriet ebenfalls noch vor 940 unter seine Herrschaft; denn in diesem Jahr benachrichtigte er bereits seinen dortigen Statthalter, daß er mit dem christlichen König Unġuh (König Hugo?) einen Vertrag geschlossen habe, daß die Korsaren dessen Untertanen nicht mehr belästigen sollten⁶¹. Die

⁵⁹ Nach Lévi-Provençal (wie Anm. 2), 154sqq., schon Ziel der Otton. Gesandtschaft von Anfang an. Jedoch Ziel der Initiative ʿAbd ar-Rahmāns nach Vita Johannis, c. 115, 370, *pactum amicitiae*, der Gegengesandtschaft Ottos, *ibid.*, *immutatio perfidiae* ʿAbd ar-Rahmāns. Gegen die scharfsinnige Hypothese Kellers (wie Anm. 25), 233, von einer Auseinandersetzung um die Anerkennung des Otton. Anspruchs auf imperiale Titulatur (Wechsel der Bezeichnung *imperator* und *rex* im Bericht) ist die Praxis des arab. Titelgebrauchs (*malik ar-Rūm* oder *ṣāhib Rūma* auch gegenüber den byzantinischen Basileis) zu halten. Cf. Vasiliev (wie Anm. 6), *pass.* Die Darstellung der Gesandtschaft Johanns von Gorze bei el-Hajji, *Dipl. Rel.* (wie Anm. 2), 207sqq., übergeht völlig die Problematik der Beziehungen beider Höfe.

⁶⁰ Lévi-Provençal (wie Anm. 2), 155sqq.; Hiestand (wie Anm. 5), 162 u. 181sqq.; Eickhoff (wie Anm. 6), 317sq.

⁶¹ P. Guichard, *Animation maritime et développement urbain des côtes de l'Espagne orientale et du Languedoc au X^e siècle*, in: *Occident et Orient au X^e siècle*, Paris 1979, 187—201, hier 193—197, nach al-ʿUdhri, *Nizām al-Marjān* (ed. ʿAbd al-ʿAziz al-Ahwānī, Madrid 1965) und Ibn Ḥajjān, *al-Muqtabas V.* (ed. P. Chalmeta Gendrón, Madrid 1979). Eine franz. Übers. der einschlägigen Abschnitte Ibn Ḥajjāns bei P. Chalmeta Gendrón, *La méditerranée occidentale et al-Andalus de 934 à 941: Les données d'Ibn Hayyan*, in: *RSO* 50 (1976), 338—351, hier 339sqq.

Absicht Ottos I., zu einem ähnlichen Vertrag über Fraxinetum zu kommen, war also durchaus realistisch.

In Frankfurt hatte zuvor der Gesandte des Khalifen den Italiener Liutprand eingehend über die Verhältnisse seiner Heimat befragt. Arglos gab Liutprand sein Wissen an Reccemund preis, fühlte sich durch das Interesse des Bischofs sogar besonders geschmeichelt und entsprach recht gern dessen Bitte, das Ganze auch schriftlich niederzulegen. Daraus wurde dann sein „Buch der Vergeltung“⁶².

Byzantinische und islamische Herrscher beschränkten nicht umsonst die Bewegungsfreiheit fremder Gesandten, um nicht unkontrolliert Informationen nach draußen gelangen zu lassen. Angesichts der beschwerlichen Reisewege und der langen Dauer solcher Gesandtschaften betrieben Botschafter oft gern Politik auf eigene Faust, auch wenn sie offiziell nur als mündlicher Brief, als Stimme ihres Herrn fungierten. Nicht jeder hielt sich so sklavisch daran wie es der diplomatisch unerfahrene Johann von Gorze tat. 969 bewies dies Liutprand bei seinem zweiten Aufenthalt in Konstantinopel am Hofe des ihm persönlich verhaßten Usurpators Nikephoros Phokas, umgekehrt 996 der byzantinische Gesandte Leon, der in Italien gegen Otto III. und dessen deutschen Papst Gregor V. konspirierte⁶³.

Nach der Rückkehr Reccemunds nach Córdoba konnte endlich im Juni 956 Johann von Gorze in feierlicher Audienz empfangen werden⁶⁴. Die Prachtentfaltung des Khalifenhofes stand dabei derjenigen beim Empfang der byzantinischen Gesandten in nichts nach. Zudem fand die Audienz wahrscheinlich nicht im Qaṣr von Córdoba statt, sondern in der neuen Palaststadt des Khalifen, in Madīnat az-Zahrāʾ, vielleicht im gerade fertiggestellten neuen Audienzsaal, dem sog. Salón Rico⁶⁵.

Zuvor hatte Johann von Gorze noch einmal ein Zeichen seiner Unbeugsamkeit gegeben. Nicht in kostbaren Hofkleidern und mit geschnittenen

⁶² Liutprand, *Antapodosis* (wie Anm. 5), c. 1, 3sq. — Liutprand beginnt seinen Bericht über die *totius Europae imperatorum regumque facta* in c. 2 dann charakteristischerweise mit Fraxinetum.

⁶³ Liutprand, *Relatio de legatione*, ed. Becker, in: *Opera* (wie Anm. 5). Dazu Lintzel (wie Anm. 1), 35sq. (Nachdr. 370sq.). Zur Rolle des byzant. Gesandten Leon P. E. Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen* (1924) u. Ders., *Zwölf Briefe des byzantinischen Gesandten Leon von seiner Reise zu Otto III. aus den Jahren 997–998* (1925), beide überarb. in P. E. Schr., *Kaiser, Könige und Päpste III*, Stuttgart 1969, 200–276. Zur allgem. Praxis Queller (wie Anm. 50), 88sq.

⁶⁴ *Vita Johannis* (wie Anm. 3), c. 131, 375.

⁶⁵ *Vita Johannis* (wie Anm. 3), c. 132, 375sq: „... *apparatus omni genere exquisitus ad pompam regiam demonstrandam conseritur. Viam totam ab hospitio ipsorum usque ad civitatem et inde usque ad palatium regium varii hinc inde ordines constipabant.*“ (375). — Der vergleichbare Empfang der byzant. Gesandtschaft in der Schilderung Ibn Ḥajjāns/Maqqaris, v. s. Anm. 51. Dazu Lévi-Provençal (wie Anm. 2), 151sq. — Zur Baugeschichte Madīnat az-Zahrāʾs zusammenfassend K. Brisch, *Madīnat az-Zahrāʾ* in der modernen archäologischen Literatur Spaniens, in: *KuOr* 4 (1963), 5–41.