

Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Bd. 31/1

2004

DOI: 10.11588/fr.2004.1.45427

Copyright

Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA), zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

ALEXANDER PIERRE BRONISCH

»RECONQUISTA UND HEILIGER KRIEG«

Eine kurze Entgegnung auf eine Kritik von Patrick Henriët

Wer 50 Seiten Besprechung und Kritik seines Buches erfährt¹, tut gut daran, dies als ein großes Kompliment zu werten. Der Autor dieser Kritik, Patrick Henriët, spart darüber hinaus nicht an Worten der Anerkennung, was ich als Autor des besprochenen Werkes dankbar zur Kenntnis nehme². Doch was folgt, ist Kritik weniger an Details, sondern an der Methode: »Je ne chercherai donc pas, faute de pouvoir le faire, à montrer que l'auteur a tort ici ou là, mais je suggérerai plus d'une fois que ce qu'il présente comme des démonstrations définitives sont d'ingénieuses suppositions que la pauvreté de nos sources ne permet pas de transformer en certitudes«³. Henriët spricht damit das Problem an, welche Schlüsse wir aus den wenigen und schwierig zu interpretierenden Quellen ziehen dürfen, die uns zur Verfügung stehen, welches Gewicht wir diesen Schlußfolgerungen zumessen dürfen und wie wir im wissenschaftlichen Diskurs mit dem Zweifel umgehen sollen, der sogar wichtigen Ecksteinen anhaftet, auf denen wir insbesondere in der Zeit der quellenarmen Jahrhunderte des Frühmittelalters nicht selten weiterführende Gedankengebäude aufbauen müssen. Diese grundsätzlichen Fragen sind ja nicht neu und es ist eher erstaunlich, daß sie immer wieder aufgeworfen und erneut diskutiert werden. Es mag daran liegen, daß sie an Spezialprobleme geknüpft sind und nicht pauschal beantwortet werden können. So berechtigt die Warnung vor überzogenen Schlüssen auch ist, manchmal ist sie auch nur Ausdruck des Unbehagens, das sich einstellt, wenn alte liebgewonnene und sorgsam gepflegte Überzeugungen in Frage gestellt werden – die natürlich auf denselben spärlichen Quellen basieren.

Patrick Henriëts Kritik an meinem Buch »Reconquista und Heiliger Krieg« entzündet sich nicht zuletzt an einigen Mißverständnissen über die Konzeption meines Buches, sei es, weil ich mich stellenweise nicht klar genug ausgedrückt habe, sei es, weil Henriët bei seinem Bemühen, meine Ausführungen richtig zu verstehen, hin und wieder an der Sprachbarriere gescheitert ist⁴. Natürlich ist es nicht möglich, auf dem knappen Platz, der mir für eine Ant-

1 Patrick HENRIËT, L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique, in: Francia 29/1 (2002) S. 171–220 (im folgenden: IGS). Ibid. Anm. 1: »À propos du livre d'Alexander Pierre BRONISCH, Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert, Münster (Aschendorff) 1998, X–431 p. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, zweite Reihe, 35). Désormais abrégé RHK«.

2 HENRIËT, IGS S. 172, 218. Inzwischen sind wir uns mehrfach persönlich begegnet und haben uns über einige Fragen im direkten Gespräch sehr angeregt unterhalten.

3 HENRIËT, IGS S. 172.

4 Hier zwei Beispiele, die nur durch ein Mißverständnis im wahrsten Sinne des Worte erklärbar sind: HENRIËT, IGS S. 187, meint, ich tendierte zu einer Zuordnung der *Epistola consolatoria* zum iberischen Bereich, weil die Vorstellung vom Kriegermartyrium im Frankenreich zur Zeit der Entstehung der Messe noch nicht existent gewesen sei. Dieses Argument sei seltsam, weil die Idee eines Kriegermartyriums zu dieser Zeit noch viel weniger auf der Iberischen Halbinsel existiere. Henriët hat ganz einfach überlesen, daß ich aus genau diesem Grund (RHK S. 190) eine eindeutige Zuordnung nicht nur zum fränkischen, sondern auch zum iberischen Bereich für unmöglich halte (RHK S. 191f., 198f.). So oder so handelt es sich bei dem Trostbrief um »einen bemerkenswerten Vorgriff

wort auf Henriets Kritik eingeräumt wurde, alle Fragen zu besprechen, die auf 50 Seiten angeschnitten wurden. Im folgenden werden nur einige Kernfragen zur Konzeption des Buches richtiggestellt, einige ausgewählte Diskussionsbeiträge berücksichtigt und zu Henriets Kritik an der Methodik Stellung genommen.

In der Einleitung zu »Reconquista und Heiliger Krieg« ist das Konzept des Buches ausführlich erläutert und begründet. Ganz kurz zusammengefaßt beginnt die Untersuchung mit einer knappen Darstellung der Entwicklung der christlichen Kriegsethik im lateinischen Westen und auf der Iberischen Halbinsel. Der Vergleich zeigt, daß Spanien offensichtlich schon unter den Westgoten eine Eigenentwicklung genommen hat. Deshalb beginnt die Analyse der Quellen auf ihre Aussage zur Deutung des Krieges mit den westgotischen Zeugnissen, die nach der Konversion vom arianischen zum katholischen Bekenntnis entstanden sind, und endet mit der Chronik von Silos, die mitten in der Epoche des umfassenden Paradigmenwechsels in den spanischen Reichen geschrieben wurde, unvollendet geblieben ist und deshalb hauptsächlich Informationen aus älteren asturischen und leonesischen Chroniken überliefert hat. Auf die Analyse der hispanischen Quellentexte folgt ein Vergleich mit den etwa zeitgleichen Verhältnissen im benachbarten Frankenreich. Im Zentrum der Arbeit steht eine Untersuchung zum Begriff des »Heiligen Krieges« im wissenschaftlichen Sprachgebrauch und nachfolgend eine eigene Definition dieses Terminus technicus. Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Fortleben der westgotischen Deutung des Krieges durch die Entdeckung der in die westgotische Vorstellungswelt eingebetteten »*Missa de hostibus*« als einer mit dem Covadonga-Bericht in der Chronik Alfonsos III. in enger Beziehung stehenden Quelle und mit dem Fortleben eines herausragenden liturgischen Kriegsritus aus der Westgotenzeit (»*Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*«) in den Reichen der Reconquista. Da es sich bei dem fraglichen liturgischen Ritus um einen spezifischen Königs-kult handelt, wird untersucht, ob andere wichtige westgotische Königs-kulte auch im Reich von Asturien und León praktiziert wurden: der Kreuzeskult und die Königssalbung. Den Abschluß bilden als Anhang Untersuchungen zur Filiation der asturischen Chroniken.

Vom »Heiligen Krieg« allerdings ist auf den ersten 200 Seiten nur ganz selten und immer nur als Zitat die Rede – bewußt! Denn die Frage, ob wir Heutigen die Vorstellungen über den Krieg der damaligen Zeit als »Heiligen Krieg« bezeichnen, ist sekundär. Die Verwendung oder der Verzicht auf diesen Begriff ändert ja nichts an der Vorstellungswelt des 7., 8. oder 9. Jahrhunderts. Die Frage nach dem »Heiligen Krieg« wird aus wohlüberlegten methodischen Gründen erst nach der Bestandsaufnahme gestellt im vollen Bewußtsein der Problematik. Es wäre theoretisch durchaus möglich, auf diesen Begriff völlig zu verzichten. Ernst-Dieter Hehl hat das in einer Besprechung meines Buches angedeutet⁵. Doch glaube

auf spätere Entwicklungen« (RHK S. 192). Das hindert mich freilich nicht, auf die teilweise verblüffenden Ähnlichkeiten des Trostbriefes z. B. mit Aussagen im »Testament« Alfonsos II. von 812 hinzuweisen. Ein zweites Beispiel betrifft das Verständnis meiner Analyse eben dieses »Testaments« Alfonsos II. Ich habe die Komposition und Aussage dieses bemerkenswerten Dokuments mit dem Begriff »oszillierende Doppeldeutigkeit« gekennzeichnet. Alfonsos II. verquickte »Himmlisches und Irdisches und machte auf diese Weise seine Sache zugleich zur Sache Gottes« (RHK S. 121). Seine Furcht vor der *iactantia*, vor *vana gloria*, die den Untergang des Gotenreiches verschuldete, verbot es dem König, Gott ohne Umschweife um die Wiederherstellung der *gloria regni* zu bitten. Nur auf Umwegen und in Andeutungen wagt er, diese Bitte vorzutragen. Wenn Henriet schreibt »*Ainsi, domus ne désignerait pas une église ou un bâtiment, mais le territoire perdu et devant être récupéré*«, ist das nicht richtig und ich schreibe das auch nicht. *Domus* bedeutet zugleich Kirchengebäude und Institution. Daß die Bitte um die *recuperatio* (nicht *renovatio*) der *domus Dei* zugleich eine territoriale Komponente hatte, ergibt sich nur aus der Konsequenz und steht gewissermaßen zwischen den Zeilen.

5 Ernst-Dieter HEHL, Besprechung von »Reconquista und Heiliger Krieg«, in: Deutsches Archiv 58 (2002) S. 438.

ich nicht, daß man diesen Begriff tatsächlich aus unserem Vokabular wieder streichen kann und schreibe deshalb schon in der Einleitung »Aber man kommt um diesen Begriff nicht herum. Die Kernfrage nach dem Wesen der Reconquista ist eben zugleich die Frage, ob es zutreffend ist, in Zusammenhang mit der Reconquista von Heiligem Krieg zu sprechen. Alles andere wäre der unzulässige Versuch, der entscheidenden Diskussion auszuweichen«⁶. Größere Chancen sehe ich darin, den Begriff mit einem eindeutig definierten Inhalt zu füllen. Dies versuche ich im zentralen Kapitel des Buches. Eine Analyse wichtiger historischer Arbeiten zum Themenkreis »Heiliger Krieg und Kreuzzug« zeigt, daß – verkürzt dargestellt – jeder etwas anderes unter »Heiliger Krieg« versteht aber keiner seine Vorstellung exakt definiert. Wir haben somit ein terminologisches Problem mit der Folge, daß wir uns nie sicher sein können, was der andere eigentlich meint, wenn er vom »Heiligen Krieg« spricht, woraus ich den Schluß ziehe: »Wer nach dem sakralen Charakter des Krieges fragt und zu seiner Kennzeichnung den Begriff »Heiliger Krieg« heranzieht, muß eindeutig darlegen, was er darunter versteht«⁷. Deshalb erarbeite ich eine eigene Definition des Begriffs »Heiliger Krieg« und messe die Ergebnisse der Quellenanalyse an dieser Definition. Ob meine Definition dieses Begriffs tragfähig ist, steht zur Diskussion, die ich für wichtig und notwendig halte.

Diese Konzeption aber hat Patrick Henriët, wie es scheint, nicht ganz verstanden. Unbekümmert verwendet er den Begriff »guerre sainte«, ohne darzulegen, was er selbst darunter versteht. So gelangt er häufig und schon auf der zweiten Seite zu einer unzutreffenden Darstellung meiner Arbeit. »Certes, ce passage [aus der eingangs zitierten Chronik von Albelda] combine la dimension territoriale de la lutte contre les sarrasins (»Reconquête«) et sa dimension religieuse (»guerre sainte«)⁸. Die religiöse Dimension eines Kampfes aber ist eben nicht zwangsläufig ein »Heiliger Krieg«! »Et surtout, les contemporains ont-ils perçu leurs entreprises militaires comme un guerre sainte?«⁹ Die erste und wichtigste Frage ist, wie der Krieg in die Vorstellungswelt der Zeitgenossen eingebettet war. Die Frage, ob diese Deutung mit dem Begriff »Heiliger Krieg« gut charakterisiert und treffend auf einen Nenner gebracht ist, stellt sich erst danach. Die damaligen Menschen haben selbst keinen Begriff für den Krieg geprägt, der auf besondere Weise in einer heilig zu nennenden Sphäre eingebettet war, wie ich an mehreren Stellen meines Buches dargelegt habe. Nur an einer Stelle in der Chronik von Albelda findet sich eine Formulierung, *victoria sacra*, in der diese Vorstellung anklingt. Wir Heutigen wollen mit dem Begriff »Heiliger Krieg« ein bestimmtes Phänomen bezeichnen und müssen uns deshalb fragen, was genau wir unter »Heiliger Krieg« verstehen und ob wir diesen Begriff korrekt anwenden. Die Unschärfe dieses undefinierten Begriffs nämlich trägt nur zur Verwirrung bei; zum Beispiel wenn Henriët über die Bitte um ein Ende der Bedrückung durch Feinde in einem Eugenius von Toledo zugeschriebenen Hymnus meint: »Ce n'est sans doute pas exactement la définition d'une guerre sainte«¹⁰. Abgesehen davon, daß ich das, anders als Henriët suggeriert, auch gar nicht behaupte¹¹: Was ist denn seiner Ansicht nach »exactement la définition d'une guerre sainte«? Darüber läßt uns Henriët im Unklaren.

6 BRONISCH, RHK S. 10f.

7 Ibid. S. 221.

8 HENRIËT, IGS S. 172.

9 Ibid. S. 174.

10 Ibid. S. 177.

11 Ebenso im Zusammenhang mit der Deutung des Krieges im Frankenreich schneidet Henriët die Frage an, ob es Heiligen Krieg bei den Karolingern gegeben habe (S. 185ff.), während ich persönlich diese Frage ausdrücklich unbeantwortet lasse und im Sinne des relativierenden Vergleichs lediglich auf diese Qualifizierung durch andere Historiker hinweise. RHK, S. 233f.: »Ob das Bild des Krieges, das in den karolingischen Quellen gezeichnet wird, das Bild des Heiligen Krieges ist, steht hier nicht zur Debatte.«

Deshalb zielen Henriets Fragen, welche Elemente des Heiligen Krieges der eine oder andere Quellentext denn enthalte, ins Leere. Zur Mozarabischen Chronik von 754: »Faut-il nécessairement y voir le signe d'un esprit de guerre sainte?«¹² Zum »Testament« Alfonsos II.: »Sans doute, le texte est-il profondément religieux. Mais met-il vraiment au premier plan, dès le début du IX^e siècle, un idéal de guerre sainte?«¹³ Zum Hymnus *Tempore belli*: »Que nous apporterait alors ce texte sur l'idée de guerre sainte?«¹⁴ Oder zur *Missa de hostibus*: »La question serait alors de savoir ce qu'un tel texte nous apprendrait sur l'idée de guerre sainte aux premiers temps de la »Reconquête«¹⁵. In allen Fällen läßt sich antworten: Für sich genommen nur wenig. So ist die *Missa de hostibus* weniger bedeutsam wegen ihrer Aussagen zum wechselseitigen Verhältnis von Gott, Mensch und Krieg. Ihre Bedeutung liegt vielmehr darin, daß sie einerseits voll und ganz in die alttestamentlich geprägte Vorstellungswelt der hispano-gotischen Epoche eingebettet ist, andererseits, daß mit ihr »ein bislang unerkanntes authentisches Zeugnis aus der Frühzeit der Reconquista überliefert ist«, ja daß sie möglicherweise sogar diejenige Situation widerspiegelt, die durch ihren überraschenden glücklichen Ausgang für die christliche Seite als »Schlacht von Covadonga« »in idealisierter Form durch die Chronik Alfonsos III. überliefert ist«¹⁶. Das Gesamtbild erst, das sich aus der Beurteilung sämtlicher vorhandener Quellen zum Thema ergibt, erlaubt eine Aussage über das Denken der Zeitgenossen über den Krieg – und erst dann kann man darüber diskutieren, ob es gerechtfertigt ist, dieses Verständnis des Krieges als »Heiligen Krieg« zu bezeichnen¹⁷.

Ich will es hinsichtlich des Problems »Heiliger Krieg« bei diesen wenigen Beispielen belassen und zu einem weiteren Kernpunkt der Kritik von Patrick Henriet kommen: der Datierung von Quellen¹⁸. Grundsätzlich sind wir uns sicher einig darin, daß es zur Aufgabe des Historikers gehört, auch undatierte Quellen zeitlich einzuordnen und zu verorten. Das ist, wie ja auch Patrick Henriet anerkennt, bei den Texten der altspanischen Liturgie besonders schwierig. Deshalb ist es so wichtig, die wenigen Textpassagen, die sich offenbar auf reale Ereignisse beziehen, mit unserem Wissen von der historischen Entwicklung in Beziehung zu setzen. So kann man die *Missa omnium tribulantium* mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aufgrund ihrer inhaltlichen Aussage in die Zeit nach 711 datieren. Wertvoll und richtig ist der Hinweis von Henriet, daß sich durchaus einmal, im 3. Konzil von Toledo, die Bezeichnung der Arianer als *infideles* findet. Mein Argument, Arianer seien in der Westgotenzeit nicht als Ungläubige bezeichnet worden, ist dadurch entkräftet. Das genügt aber noch nicht, mich davon zu überzeugen, daß die fragliche Passage in der »*Missa omnium tribulantium*« auf Arianer und nicht auf Muslime anspielt. Denn eine kriegerische Unterjochung der Katholiken, auf die der Text der Messe anspielt, hat es durch die westgotischen Arianer nicht gegeben. Eine absolut sichere Datierung – da hat Henriet Recht – erlauben diese Überlegungen nicht, weshalb ich schreibe: »Alle diese Elemente weisen eher auf eine

12 HENRIET, IGS S. 196.

13 Ibid. S. 200.

14 Ibid. S. 212.

15 Ibid. S. 217.

16 BRONISCH, RHK, S. 276. Dies ist das Ergebnis einer Untersuchung, die sich über 41 Seiten erstreckt. Daß die *Missa de hostibus* in den ersten Jahrzehnten nach 711 entstanden ist, halte ich für erwiesen, ebenso, daß sie inhaltlich mit dem Covadonga-Bericht verknüpft ist. Daß sie ein authentisches Zeugnis von der sogenannten Schlacht von Covadonga (718) ist, läßt sich nicht belegen. Ich halte es für möglich, ziehe aus dieser Möglichkeit aber keine weiteren Schlüsse.

17 Diesen Gedanken habe ich an den Anfang des Buches gestellt, BRONISCH, RHK S. 3. Vgl. auch unten Anm. 29.

18 Vgl. die Kritik Henriets an meiner Vorgehensweise, IGS S. 175: »Le ton est ainsi donné: il faut relire les textes liturgiques et ne pas hésiter à proposer de nouvelles datations.«

Entstehung dieser Messe in der Zeit der islamischen Eroberung bzw. in der Frühzeit ihrer Herrschaft.«

Ziemliche Sicherheit hinsichtlich einer Datierung erlauben die Indizien zur Überarbeitung des Covadonga-Berichts. Henriët zieht sie am Beispiel einiger Zitate bzw. Koinzidenzen aus der *Passio Facundi et Primitivi* in Zweifel. Der Hintergrund ist meine Feststellung, daß der Covadonga-Bericht im Gegensatz zum Rest der Chronik Alfonsos III. mit Zitaten aus in Spanien kursierenden Heiligenlegenden geradezu gespickt ist, die bis auf zwei Stellen alle noch im 9. Jahrhundert entstanden sind. Dies bekräftigt die Erkenntnis, daß der Covadonga-Bericht bereits vor seiner Aufnahme in die Chronik Alfonsos III. bearbeitet worden ist, indem der am Beispiel der Makkabäergeschichte orientierte Originaltext im Stil der Heiligenlegenden umgeschrieben und somit spiritualisiert wurde¹⁹. Eine Stelle betrifft die Formulierung *suggestionem facere*, die sich auch in der *Passio* des heiligen Sebastian findet und die erst im Verlauf des 9. Jahrhunderts entstanden ist. Die andere Stelle entstammt der genannten *Passio Facundi et Primitivi*, deren Entstehung Ángel Fábrega Grau erst auf das zweite Viertel des 10. Jahrhunderts datiert²⁰. Henriët hält sich nicht mit der Diskussion über die Formulierung *suggestionem facere* auf²¹ und kommt gleich auf die angeblichen Zitate aus der *Passio Facundi et Primitivi* zu sprechen. Von vier ähnlichen Textstellen in der *Passio* und in der Chronik Alfonsos III., deren drei ich für unwesentlich gehalten und deshalb nicht weiter erörtert habe, zieht er eine in nähere Betrachtung: *super ripam fluminis cui nomen est Deva* (Version Rotense) bzw. *super ripam fluminis cui nomen est Ceia* (*Passio Facundi et Primitivi*). Bei fünf identischen Wörtern glaubt Henriët, eine Koinzidenz ausschließen zu können. Ich will das akzeptieren, obwohl sich die exakt gleiche Formulierung dieses banalen Satzes etwa auch in den *Epistolae et decretae* Papst Johannes' XIII. findet²². Henriët zögert nun seinerseits nicht, die Entstehung der *Passio* so weit zurückzudatieren, daß ihr Einfluß wenigstens auf eine spätere Überarbeitung der Chronik Alfonsos III. vor 914 möglich ist. Er nennt 904/905, das Jahr der Wiedererrichtung eines von Alfonsos III. am Ort des Martyriums gegründeten Klosters. Zugleich sieht er sich zur bisher noch nie geäußerten Vermutung genötigt, daß der Covadonga-Bericht in Alfonsos Urfassung noch gar nicht enthalten war. Er sei in die von Jan Prelog postulierte Neufassung zwischen 910 und 914 integriert und auch erst zu dieser Zeit mit sämtlichen Zitaten aus den *Passiones* überarbeitet worden²³. Dabei übersieht Patrick Henriët völlig, daß sich einige markante

19 BRONISCH, RHK, insbesondere S. 371–379 u. 382–390.

20 Ibid. S. 389f.; Ángel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico (siglos VII–XI)*, Bd. 1: Estudio (Monumenta Hispaniae Sacra, serie litúrgica, 6), Madrid u. Barcelona 1953, S. 64ff.

21 Es handelt sich zweifellos um eine seltene Formulierung, die sich in ähnlicher Weise aber schon in den *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* und in einem Brief des Alvarus Paulus findet. Antonio MAYA SÁNCHEZ (Hg.), *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (Corpus Christianorum. Series latina, 116), Turnhout 1992, 5,11 Zeile 53: *accipiens suggestionem*. Juan GIL FERNÁNDEZ (Hg.), *Corpus scriptorum Muzarabicorum* (CSIC – Manuales y Anejos de »Emerita«, 28), Madrid 1973, Bd. 1 S. 221, Brief des Alvarus Paulus an Bischof Saulus, Kap. 1 Zeile 6: *sugesionem expono*.

22 MIGNE PL, 135 Sp. 961: (*monasterium*) *in honore B. Joannis evangelistae conservari fecerunt, super ripam fluminis cui nomen est Albia, in civitate Minina*. Vgl. auch in der Chronik Alfonsos III., Kap. 1,1: *in villam propriam venit cui nomen erat Gerticos* und Kap. 6,1: *in villam cui nomen est Brece; ad montem magnum cui nomen est Auseva*. Die asturischen Chroniken zitiert hier und im folgenden nach Yves BONNAZ, *Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle)* (Sources d'Histoire Médiévale), Paris 1987.

23 HENRIËT, IGS S. 208. Die Zitate aus den *Passiones* finden sich nach der Kapitelzählung von Juan Gil in den Kapiteln 7 bis 11 (Kernbereich des Covadonga-Berichts) und erneut in Kapitel 15 (Wunderbericht über den Tod Alfonsos I.). Vgl. Juan GIL FERNÁNDEZ (Hg.), José L. MORALEJO (Übers.), Juan I. RUFZ DE LA PEÑA (Bearb.), *Crónicas asturianas* (Universidad de Oviedo. Publicaciones del Departamento de Historia Medieval, 11), Oviedo 1985, S. 114–149.

Zitate aus dem hispanischen Passionar nicht nur im Covadonga-Bericht, sondern auch in der Prophetischen Chronik finden, die allerdings dort anders als in der Chronik Alfonsos III. beziehungslos wirken²⁴. Deren Entstehung vor 884, dem Jahr des dort prophezeiten Sieges Alfonsos III. über die Sarazenen, steht zweifelsfrei fest. Ich habe wenige Zeilen vor meinem Hinweis auf die Entstehung der zitierten Heiligenviten noch im 9. Jahrhundert auf diese Übereinstimmungen hingewiesen. Nach meiner Überzeugung, die ich ausführlich im Anhang von »Reconquista und Heiliger Krieg« begründet habe, sind die Übereinstimmungen in der Chronik Alfonsos III. und der Prophetischen Chronik nur so zu erklären, daß beide Quellen unabhängig voneinander aus einer dritten Quelle geschöpft haben, dem Covadonga-Bericht, der demzufolge spätestens 884 bereits mit den Zitaten aus dem hispanischen Passionar durchsetzt gewesen sein muß. Bleibt das Problem der vermuteten Zitate aus der *Passio Facundi et Primitivi*. Wäre die einfachste Erklärung nicht, daß der Autor der *Passio*, der ohnehin nach dem Urteil Fábregas ausgiebig aus älteren Texten schöpfte²⁵, die Chronik des Klostergründers Alfonsos III. gekannt hat und auf diese Weise die eine oder andere Formulierung aus der Chronik in seinen eigenen Text geflossen ist? Patrick Henriet zieht diese Möglichkeit nicht in Erwägung²⁶.

Auch hinsichtlich seiner Fundamentalkritik an der Konzeption von »Reconquista und Heiliger Krieg« führt Patrick Henriet Argumente ins Feld, die sich bei einer sachlichen Betrachtung rasch widerlegen lassen. Die Entscheidung, die Untersuchung bei den Westgoten zu beginnen, sei bezeichnend, so Henriet, weil ich die Kontinuität ja auch zu belegen versuche²⁷. Meint Henriet damit, die These, es habe keine Kontinuität gegeben, könnte auf die Untersuchung der westgotischen Verhältnisse verzichten? Wäre ich zum Ergebnis der Diskontinuität zwischen westgotischer und asturischer Ideenwelt gekommen, hätte Henriet mir dann nicht mit demselben Argument begegnen können, meine Untersuchung der westgotischen Verhältnisse hätte den einzigen Zweck, Argumente für meine These zu sammeln? Dann stellt Henriet die Entscheidung, meine eigene Definition des Begriffs »Heiliger Krieg« erst nach der Analyse der Quellentexte darzulegen, in ein schiefes Licht: »Cette défi-

24 Besonders markant ein Zitat aus den Viten der hl. Leocadia sowie der hl. Vincentius, Sabina und Christeta: Version Rotense, 6,4: *reddita est pax terris, et quantum crescebat Christi nominis dignitas, tantum tabescebat Chaldaeorum ludibriosa calamitas*. Prophetische Chronik, 2,2: *et pax Christi Ecclesiae Sanctae reddatur; Et quantum perficit Christi nominis dignitas, tantum inimicorum tabescit ludibriosa calamitas*. Ángel FÁBREGA GRAU (Hg.), *Pasionario hispánico*, Bd. 2: *Texto* (Monumenta Hispaniae Sacra, série litúrgica, 6), Madrid u. Barcelona 1955, VIII,2:14–15 u. XLVIII,2:14–15: *et quantum crescebat Christi nominis dignitas, tantum deficiebat execranda calamitas*. Siehe hierzu ausführlich BRONISCH, RHK S. 382–390.

25 FÁBREGA GRAU (wie Anm. 19) Bd. 1 S. 66.

26 Das Bemühen Patrick Henriets, Kontinuitäten zur westgotischen Vorstellungswelt abzulehnen und eine Sakralisierung der Reconquista, wenn überhaupt, möglichst spät anzusetzen, zeigt sich auch an seinem Umgang mit dem »Testament« Alfonsos II. (IGS S. 200ff.). Auch hier versucht er ohngeachtet bisheriger Expertenmeinungen, die Authentizität der Quelle in Frage zu stellen und sie auf eine spätere Epoche zu datieren. S. 199: »Agustín Millares Carlo, Santos Agustín García Larragueta, son dernier éditeur, et enfin, plus récemment, Javier Fernández Conde, manifestent encore un certain scepticisme quant à l'authenticité du document ou refusent se de prononcer.« Vgl. FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ CONDE, *El libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo* (Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Monografías, 17), Rom 1971, S. 122: »Según todo lo expuesto, la copia más antigua del *Testamentum Adefonsi* nos parece auténtica en cuanto al contenido, perfectamente coherente con las circunstancias históricas de la primera parte del s. IX.« Erneut sei hier folgende Darlegung dieser Diskussion empfohlen: Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *El Reino de León en la alta Edad Media, VII: La documentación real astur-leonesa (718–1072)*, León 1995 (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 57), S. 98–101.

27 HENRIET, IGS S. 174: »Le choix de commencer en amont de l'invasion musulmanes est en soi significatif, car il sousentend la notion de continuité, qui va être ensuite abondamment développée.«

dition appelle deux remarques. D'une part, il est curieux – ou logique – de la trouver en milieu d'ouvrage, soit après des analyses détaillées consacrées à l'idée de guerre sainte chez les wisigoths puis dans le royaume des Asturies et de León. Quel crédit accorder, en effet, au fait que la définition proposée colle exactement à ce qui a été observé auparavant?«²⁸ Will Henriët damit ausdrücken, die Definition an den Beginn des Buches gestellt hätte irgendetwas an seiner Andeutung geändert, ich hätte das Ergebnis meiner Quellenanalysen an meiner Definition von Heiliger Krieg ausgerichtet? Hätte ich »Heiliger Krieg« anders definiert (z. B. mit Schwerpunkt auf die Initiative des Papstes und auf spirituelle Lohnversprechen) und wäre deshalb zum Ergebnis gekommen, die Reconquista könne nicht als »Heiliger Krieg« bezeichnet werden, wäre diese Unterstellung dann nicht ebenso von jenen vorzubringen, die diese Auffassung nicht teilen? Das alles zeigt, Henriëts Vorbehalt ist beliebig einsetzbar und im wissenschaftlichen Sinne wenig hilfreich, geeignet lediglich, unterschwellig Zweifel an der Zulässigkeit der angewandten Methode zu schüren. In diesem Sinne wirkt auch Henriëts Gewohnheit, dem Leser als »demonstration définitive« vorzustellen, was mit gebührender Zurückhaltung formuliert wurde, als eindeutige Behauptung zu kritisieren, was für sich genommen als durchaus ambivalentes Zeugnis erkannt und besprochen wird²⁹.

28 Ibid. S. 190.

29 Siehe z. B. das Zitat aus der *Chronologia regum Gothorum*, die noch vor 800 entstanden sein dürfte und die Ende des 9. Jhs. integraler Teil der Chronik von Albelda wurde, das ich als ein Paradebeispiel an den Anfang der Einleitung gestellt habe und dessen Aussage auch Henriët zu Beginn seiner Besprechung relativiert, ohne aber auf meine eigene Relativierung hinzuweisen, und dann zu erklären (HENRIËT, IGS S. 172): »Ces remarques préliminaires ne visent qu'à attirer l'attention sur la complexité des problèmes discutés dans ce livre et sur la difficulté, dans bien des cas, de donner des réponses définitives. A.-P. Bronisch a le courage de reprendre ...«. BRONISCH, RHK S. 3: »Die eingangs zitierten Sätze aus der Chronik zeigen in ihrer Ambivalenz, daß in den Quellen eine Antwort auf diese Fragen nicht leicht zu finden ist. Durch die isolierte Betrachtung dieser oder ähnlicher Textstellen kann kein Aufschluß darüber gewonnen werden, ob es sich nur um eine etwas vollmundig geratene Schilderung der Gegnerschaft zwischen Christen und Muslimen handelt, oder ob sich dahinter gar eine tiefergründende Deutung des Ablaufs der Geschichte verbirgt.« Ein wenig befremdlich ist es auch, wenn Henriët allgemeine Ausführungen z. B. zur Diskussion um den Begriff der Reconquista und des Heiligen Krieges macht, Hinweise auf abweichende Meinungen gibt oder Einschränkungen formuliert, ohne darauf hinzuweisen, daß er sie im besprochenen Buch gefunden hat. So wirken sie wie erklärende Ergänzungen Henriëts, als fehlten sie im besprochenen Buch, wo sie unbedingt hingehören und wo sie tatsächlich auch zu finden sind. Z. B. BRONISCH, RHK S. 2f.: »Er [der Begriff der Reconquista] suggeriert, daß der Wille zur Beseitigung der islamischen Herrschaft in Spanien das entscheidende Charakteristikum einer ganzen Epoche gewesen ist. Aber waren sich die Zeitgenossen eines solchen »Programms« der Rückeroberung durchgehend während acht Jahrhunderten wirklich bewußt? Handelt es sich beim Begriff der »Reconquista« nicht vielmehr um eine nachträgliche Projektion?« Es folgt der Hinweis in der zugehörigen Fußnote Nr. 4 auf Odilo ENGELS, Die Reconquista, in DERS., Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter (Rechts- und Staatswiss. Veröffentl. der Görresgesellschaft, N.F. 53), Paderborn u. a. 1989, S. 279: »Die Bezeichnung »Reconquista« kommt aus der französischen neuzeitlichen Forschung ...«. Vgl. HENRIËT, IGS S. 173: »Alexander Pierre Bronisch reprend donc cette problématique et se demande – sa réponse sera positive – s'il est bien légitime de mettre la notion de guerre sainte au cœur de la »Reconquête«. Problématique impliquant d'ailleurs d'accepter le terme et la notion de »Reconquête« dès cette époque, alors que le mot n'existe, au Moyen Âge, ni en latin ni dans les langues vernaculaires hispaniques.« Dann folgt der Hinweis auf Engels in Anm. 11 ohne Verweis auf die entsprechende Stelle bei Bronisch. Vgl. auch BRONISCH, RHK S. 10f., wo die beiden Begriffe »Reconquista« und »Heiliger Krieg« problematisiert werden und ausdrücklich das Spannungsverhältnis angesprochen wird, in dem sie zueinander stehen.

Der Platz, der mir zur Verfügung steht, ist wie schon erwähnt viel zu knapp, um mehr als exemplarisch auf Details einzugehen. Abschließend kann ich mich deshalb nur allgemein äußern, diesmal zur Vorgehensweise von Patrick Henriët. Immer wieder zerpflückt er einzelne Textpassagen aus den vorhandenen Quellen und resümiert, daß sie wohl kaum ausreichen, das von mir gezeichnete Bild von der westgotischen und später asturisch-leonesischen Deutung des Krieges – er spricht von *guerre sainte* – zu stützen. Im Einzelfall hat er Recht, denn eine isolierte Betrachtung einzelner Textstellen bringt wenig, wie ich schon in der Einleitung zu meiner Arbeit festgestellt habe³⁰. Doch nach meiner Überzeugung irrt Henriët, was das Gesamtbild betrifft. Ein solches Gesamtbild trotz der spärlichen Informationen zu entwickeln, halte ich für unerlässlich. Wer sich wie Henriët in seinem Aufsatz *L'idéologie de guerre sainte dans le haut moyen âge hispanique* zu sehr auf die Kleinteiligkeit und Unvollständigkeit der einzelnen Informationen fixiert, kann die Besonderheiten, die das spanische Frühmittelalter in vielerlei Hinsicht ausgeprägt hat, nicht so recht erkennen. Er sieht nur »éléments spécifiques d'une conception de la guerre qui ne différerait pas fondamentalement de celle qui était en vigueur dans le reste de l'Occident. Guerre nécessairement chrétienne dans une société chrétienne«³¹. Auffallend in diesem Zusammenhang ist auch Patrick Henriëts Kapitel »Guerre sainte chez les carolingiens?«. Darin versucht er, die von mir dargestellten Unterschiede zu relativieren, die ich vor allem in der Intensität des nach alttestamentlichen Vorbildes geformten Verständnisses vom Kriege erkenne. Während im fränkischen Bereich die Verweise auf das Alte Testament und den Beistand Gottes im Krieg eher beiläufig und formelhaft eingestreut in den Texten zu finden sind, bildet das in der Westgotenzeit entstandene Bild ein in sich schlüssiges Gedankengebäude. Zumindest für den »*Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*«, der einzigartig im lateinischen Westen ist, kann dieser Unterschied schwerlich geleugnet werden. Nach meiner Einschätzung überragt die westgotische, asturisch-leonesische Deutung des Krieges die fränkische bei weitem an Umfang, Tiefe und Intensität. Auf die Bedeutung byzantinischer Einflüsse für die westgotische Reichsideologie habe ich mehrfach ausdrücklich hingewiesen³² und niemand wird die deutlichen Gradunterschiede in vielen Ausprägungen zwischen fränkischer und byzantinischer Welt leugnen wollen.

Patrick Henriët verdeutlicht mit seiner Kritik immer wieder, daß er einer vom vertrauten fränkisch-karolingischen Weg abweichenden geistesgeschichtlichen Entwicklung in Spanien skeptisch gegenübersteht. Wird er damit den eindrucksvollen iberischen Zeugnissen gerecht? War das Verständnis vom Krieg bei den Westgoten und vom Krieg gegen die Muslime in der asturisch-leonesischen Zeit ganz »normal« für eine christliche Gesellschaft? War die westgotische Vorstellungswelt im Sinne einer Reichsideologie nicht deutlich ausgeprägter als die fränkische, hat das westgotische Erbe und die Nachbarschaft zum Islam das Denken der iberischen Christen nicht wesentlich beeinflusst? Ging die im religiösen und materiellen Sinne existenzbedrohende Auseinandersetzung mit dem Islam ohne besondere Konsequenzen für ihre Vorstellungswelt an den christlichen Zeitgenossen vorüber? Ist es theoretisch möglich, daß sich angesichts dessen auf der Iberischen Halbinsel im Prinzip alles genauso verhielt, wie im benachbarten Frankenreich auch? Um mit Patrick Henriëts Worten abschließend auf alle diese Fragen zu antworten: »C'est possible. Est-ce probable?«³³

30 Vgl. oben Anm. 29.

31 HENRIËT, IGS S. 220.

32 BRONISCH, RHK S. 81f., 291, 366. S. auch A. P. BRONISCH, (Art.) »Sakralkönigtum (Westgoten)«, in: Reallexikon für Germanische Altertumskunde, 2. Aufl., Bd. 26, 2004, S. 70f.

33 HENRIËT, IGS S. 212.