

Stiller Islam? Die akustischen Handlungsräume von Muslimen unter christlicher Herrschaft

Nikolas Jaspert (Heidelberg)

Die historischen Verflechtungen der drei abrahamitischen Religionen und die Tatsache, dass sie genetisch auseinander hervorgingen – das Christentum aus dem Judentum, der Islam in Absetzung von eben diesen beiden – führte in allen drei Glaubensgemeinschaften zu starken, häufig polemisch überhöhten Abgrenzungsdiskursen seitens intellektueller Eliten¹⁾. Diese Diskurse schlugen sich auch in Normsetzung und Gesetzgebung nieder und haben in der Forschung das geläufige Bild eines markanten Antagonismus zwischen den Religionen im Mittelalter geprägt. In gewissem Maße folgt dieser Beitrag den Spuren religiöser Gegensätze im Mittelalter, denn auch er handelt von Segregation und Unterordnung, Abgrenzung und Feindschaft als konfliktive Sonderformen transkultureller Verflechtungen. Er fragt konkret danach, wie im Mittelalter physikalische Schallereignisse die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen im Mittelmeerraum ordneten, und konzentriert sich dabei auf muslimische Klangsphären sowie auf deren Wahrnehmung und Kontrolle durch lateinische Christen. Welche Bedeutung kam der Akustik in Kriegen, Polemiken und Streitigkeiten zu?

1) Moritz STEINSCHNEIDER, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 6,2), Leipzig 1877; Alexandra CUFFEL, Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic, *Notre Dame* 2007; Hans-Werner GOETZ, Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert), 2 Bde., Berlin 2013, bes. Bd. 1, S. 233–409; Mun’im A. SIRRY, Scriptural Polemics. The Qur'an and Other Religions, New York 2014; Mònica COLOMINAS APARICIO, The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Christian Iberia. Identity and Religious Authority in Mudejar Islam (The Medieval and Early Modern Iberian World 64), Boston 2018; Inter-religious Encounters in Polemics between Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond, hg. von Mercedes GARCÍA-ARENAL/Gerard WIEGERS/Ryan SZPIECH, Boston 2018; Polemical Encounters. Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond, hg. von Mercedes GARCÍA-ARENAL/Gerard A. WIEGERS (Iberian Encounter and Exchange 2), University Park 2019. Für wertvolle Hilfe bei der Abfassung dieses Aufsatzes bedanke ich mich herzlich bei Alexandra Raptis (Heidelberg) und Sandra Schiweck (München) sowie Julia Samp (Aachen).

Ebenso aber ist der Beitrag um Differenzierung bemüht. So soll das in der Forschung bereits mehrfach behandelte Thema des christlichen Umgangs mit dem muslimischen Gebetsruf einer systematischen Mikroanalyse unterzogen werden. Auf Grundlage eines beachtlichen Quellenkorpus wird der Versuch einer Tiefenbohrung unternommen, um vorschnelle Annahmen einer progressiven Verfallsgeschichte muslimischen Lebens unter christlicher Herrschaft einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Nicht zuletzt wird auch danach zu fragen sein, inwiefern Erwähnungen religiös konnotierter Klänge auch Hinweise auf friedfertige transkulturelle Verflechtungen zwischen muslimischen und christlichen Gemeinden im Mittelalter offenbaren.

I. AKUSTISCHE ANTAGONISMEN IN MITTELALTERLICHEN NARRATIONEN

Noch heute hängen in der Qarawiyyin Moschee zu Fez (Marokko) ungewöhnliche Lampen: Es handelt sich um zu Leuchten umfunktionierte, mittelalterliche christliche Glocken. Einige von ihnen wurden im ausgehenden 12. Jahrhundert von der berberischen Dynastie der Almohaden, andere in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts von ihren Nachfolgern, den Meriniden, aus christlichen Kirchen entwendet und nach Marokko gebracht²⁾. Berichte über derartige Zweckentfremdungen christlicher Glocken durch Muslime sind seit dem 12. Jahrhundert und bis ins späte Mittelalter hinein zwar nicht häufig, aber immer wieder überliefert³⁾. Noch im Jahre 1487 sah der mallorquinische

2) Henri TERRASSE, *La Mosquée Al-Qaraouiyin à Fès* (Archéologie méditerranéenne 3), Paris 1968, S. 66–67; Ali Asgar H. ALIBHAI, The Reverberations of Santiago's Bells in Reconquista Spain, in: *La Corónica. Spanish Language and Medieval Literature Newsletter* 36/2 (2008), S. 144–164; Isabella VAJ, Reimpiego di campane spagnole in lampadari della Grande Moschea di Fes e di Taza (Marocco, XII–XIV secolo), in: *Del fondere campane: dall'archeologia alla produzione, quadri regionali per l'Italia settentrionale*, hg. von Silvia LUSUARDI SIENA/Elisabetta NERI, Borgo San Lorenzo 2007, S. 169–182, hier S. 172–178 (mit Abbildungen S. 173–175, S. 177); John ARNOLD/Caroline GOODSON, Resounding Community. The History and Meaning of Medieval Church Bells, in: *Viator* 43/1 (2012), S. 99–130, hier S. 113–114; Adil BOULGHALLAT, Grand lustre-cloche de la mosquée al-Qarawiyyin, in: *Le Maroc Médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, hg. von Yannick LINTZ/Claire DÉLÉR u. a., Paris 2014, S. 462–463 (nº cat. 276). Über die Entwendung christlicher Glocken nach Marokko wissen bereits mittelalterliche arabische Chroniken zu erzählen: Zahrat el-às (La fleur du myrte) traitant de la fondation de la ville des Fès par Abou-l-Hasan 'Ali al-Djaznai, hg. von Alfred BEL (Publications de la Faculté des lettres d'Alger 59), Algiers 1923, S. 146–148, 155–156.

3) John TOLAN, Affreux vacarme. Sons de cloches et voix de muezzins dans la polémique interconfessionnelle en péninsule ibérique, in: Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil, hg. von Thomas DESWARTE/Philippe SÉNAC (Culture et société médiévales 4), Turnhout 2005, S. 51–64, hier S. 54; Maria BARCELÓ CRESPI, Noticias sobre Málaga del notario mallorquín Pere Llitra (1487), in: *Las ciudades andaluzas, siglos XIII–XVI*, hg. von José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER/Ángel GALÁN SÁNCHEZ, Málaga 1991, S. 653–659; Susana CALVO CAPILLA, De mezquita a iglesia. El proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Andalus, in: *Transformació, destrucció i restauració dels espais*

Notar Pere Llitrà (gest.⁴⁾ 1504) nach der Eroberung Málagas in der dortigen Hauptmoschee eine Glocke »aus jener christlichen Zeit des Königs Rodrigo, welcher der letzte König der Goten gewesen ist⁵⁾, und auch im nahegelegenen Almería ist die Praxis belegt, Glocken zum Schweigen zu bringen und zu appropriieren, wie wenige Jahre später der Nürnberger Arzt Hieronymus Münzer (gest. 1508) berichtet⁶⁾.

Diese trophäenhafte Neuverwendung, für die auch andere Beispiele bekannt sind⁷⁾, ist hochgradig symbolisch, denn neben dem Kreuz wurde kein Gegenstand in der islamischen

medievals, hg. von Pilar GIRÁLDEZ/Màrius VENDRELL, Barcelona 2016, S. 129–148, hier S. 136–137; Gerhard DOHRN-VAN ROSSUM, Campanile und Minarett. Konflikte in städtischen Lautsphären seit dem Mittelalter, in: Lautsphären des Mittelalters. Akustische Perspektiven zwischen Lärm und Stille, hg. von Martin CLAUSS/Gesine MIERKE/Antonia KRÜGER (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 89), Köln 2020, S. 235–270, hier S. 249–250. Dass auch im christlichen Kontext das Verschleppen der Glocken die Unterwerfung des Gegners ausdrückte, wird noch heute an der englischen Redewendung »to carry away the bells« als Metapher für »den Sieg davontragen« erkennbar, vgl. Alfred HAVERKAMP, »...an die große Glocke hängen«. Über Öffentlichkeit im Mittelalter, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 1 (1996), S. 71–112, hier S. 72, mit Beispiel auf S. 108–110.

4) Im Folgenden werden Todesdaten mit der Abkürzung »gest.« (gestorben) gekennzeichnet.
 5) BARCELÓ CRESPI, Noticias sobre Málaga (wie Anm. 3), S. 658: *En aquesta església se ha trobada una campana de aquell temps de christians del rey en Rodrigo qui és stat lo derrer rey dels guots e en temps del qual los entraren en Spanya per l'antrada del comte Julià. Aquesta campana tenian moros e starà, crech, d'aquí avant in perpetuum en aquesta manera, ço es, que sta penjada sote bun molt bell sembori de fust dins dita cosa molt obrada qui sta tantost dintre emperò après de hun dels principats portals de dita església que ix al dit pati. Sta penjant del mig del sembori e sobre aquella forats li han fets hun gentil bastiment en lo qual ha un gran rotle de lantons e de lantes, Es dita campane hun poch menys de mediocre. Sta de molt bon ayre e per ço, s creu no si mudarà res car per a sonar no és bona com sia tota foradada per lo bastiment que li sta damunt;* vgl. Achim ARBEITER, Der Ruf zu Gebet und Gottesdienst. Glocken und Glockentürme der hispanischen Christen vor der Romanik, in: Al-Andalus und Europa zwischen Orient und Okzident, hg. von Martina MÜLLER-WIENER, Petersberg 2004, S. 151–162, hier S. 152, S. 160.

6) Hieronymus Münzer, Itinerarium, hg. von Klaus HERBERS (Monumenta Germaniae Historica – Reiseberichte des Mittelalters 1), Wiesbaden 2020, S. 95–96: *Et dixerunt mihi duo fidedigni Almani cum castellano bene tenti, quorum unus Andreas ex Fulden in Hassia et alias Iohannes ex Argentina, se vidisse, quod in summitate interiori mesquite in multis locis pendebant campane, quas in bellis abstulerunt cristianis. Illas campanas perforarunt ubique et facientes in convexo campanarum multos circulos cum candelabris parvis, in quibus posuerunt lampades parvas, aliquando in una campana tricentas parvas lampades, ita quod in sero ut plurimum duo milia aut plus ardebant.* Vgl. Ludwig PFANDL, Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii 1494–1495, in: Revue Hispanique 48 (1920), S. 1–179, hier S. 39. Weitere Beispiele für die anhaltende Bedeutung der Glocke in christlich-islamischen Konflikten zum Ende des 15. Jahrhunderts bringt Diego Antonio CASANOVA DE PÁRRAGA, Las campanas, al-Andalus, Galicia y Santiago, Madrid 1967, S. 16–18.

7) Henri TERRASSE, La grande Mosquée de Taza (Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines 39), Paris 1943, S. 63–64; VAJ, Reimpiego di campane spagnole (wie Anm. 2), S. 178. Zum Verhältnis zwischen Glocke, Glockenturm und Minarett vgl. Nikolas JASPERT, Zeichen und Symbole in den christlich-islamischen Beziehungen des Mittelalters, in: Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX–XIII), hg. von Giancarlo ANDENNA, Münster 2010, S. 293–342, hier S. 304–313 sowie DOHRN-VAN ROSSUM, Campanile und Minarett (wie Anm. 3).

Welt stärker mit dem Christentum assoziiert als die Glocke⁸⁾ – und dies nicht zufällig, denn deren Dominanz im Klangraum wurde vollkommen zu Recht als ein Herrschaftsanspruch verstanden. Zwar konnten die Klänge des Anderen durchaus eigene Attraktivität besitzen, wofür vereinzelte Hinweise vorliegen und worauf am Ende dieses Beitrags zurückzukommen sein wird. Häufiger aber lassen sich in den Quellen stereotype Verwünschungen der Glocke beziehungsweise des Gebetsrufs finden – insbesondere dann, wenn sie als akustische Zeichen der Herrschaftsübernahme dienten. Dies soll der Almohadenherrscher Muhammad an-Nāṣir (gest. 1213) unmissverständlich nach der muslimischen Eroberung der Burg Salvatierra im Jahre 1211 haben: »Gott, der Allmächtige und Große, hat erlaubt, an die Stelle des Glockenläutens den Ruf des Muezzins zu setzen«⁹⁾. Wenig später notierte der ayyubidische Chronist Ibn Wāṣil (gest. 1298) sichtlich bestürzt über einen Besuch in Jerusalem: »Ich betrat die Al-Aqṣa Moschee, und dort hing eine Glocke«¹⁰⁾! Die andalusischen Poeten Ibn Darrāj al-Qastallī (gest. 1030)¹¹⁾, ar-Rundī (gest. 1285)¹²⁾, Ibn Zamrak (gest. 1393)¹³⁾ und eine Vielzahl weiterer islamischer Autoren beschrieben mit unüberhörbarem Widerwillen den Klangraum christlicher Kirchen vor

8) Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 10), Beyrouth 1958 (ND 1995), S. 60–69, S. 204–206; John V. TOLAN, *A Dreadful Racket. The Clanging of Bells and the Yowling of Muezzins in Iberian Interconfessional Polemics*, in: *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, hg. von DEMS., Gainsville 2008, S. 147–160, hier S. 148–151.

9) Evariste LÉVI-PROVENÇAL, *La péninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitab ar-Rawd al-mi'ṭār fi ḥabar al-aqṭār d'Ibn-'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī* (Publications de la Fondation de Goeje 12), Leiden 1938, S. 135; vgl. Matthias MASER, »Islamische Welt« und »christliche Welt« im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen aus dem mittelalterlichen Spanien. Konditionen der Wahrnehmung zwischen Topos und Beobachtung, in: *Rivista di storia del cristianesimo* 4 (2007), S. 7–28, hier S. 17; VAJ, *Reimpiego di campane spagnole* (wie Anm. 2), S. 170. Ähnlich formulierte es Ibn 'Amīra (gest. 1258/60) nach der Einnahme Valencias durch Jakob I. von Aragón: TOLAN, *Affreux vacarme* (wie Anm. 3), S. 62.

10) Carole HILLENBRAND, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh 1999, S. 291; zu ähnlichen Aussagen von ibn Zayyān (gest. 1270) siehe Olivia Remie CONSTABLE, *Regulating Religious Noise. The Council of Vienne, the Mosque Call and Muslim Pilgrimage in the Late Medieval Mediterranean World*, in: *Medieval Encounters* 16/1 (2010), S. 64–95, hier S. 93.

11) Hispano-Arabic Poetry. A Student Anthology, hg. von James T. MONROE, Berkeley 1974, S. 150: »And were it not for you and the white swords with which they rushed upon the enemy, no empire would have been established on earth for Islam, and the ringing of bells in broad daylight would never have been exchanged for the minaret; while crosses would have arisen in the mihrabs«.

12) MONROE, Hispano-Arabic Poetry (wie Anm. 11), S. 334–335: »[...] dwellings emptied of Islam that were first vacated and are now inhabited by unbelief; in which the mosques have become churches wherein only bells and crosses may be found. Even the mihrabs weep though they are solid; even the pulpits mourn though they are wooden«.

13) MONROE, Hispano-Arabic Poetry (wie Anm. 11), S. 352: »Its [unbelief's] church bell was in disuse in the evening because of the constraint [exercised against it], though its pulpit was embellished in the morning through invocation [of God's name]«.

allem unter Hinweis auf das Glockengeläut¹⁴⁾. Diese Ablehnung wurde von muslimischer Seite bis an die Anfänge des Islams datiert und unmittelbar auf den Propheten zurückgeführt. Einflussreiche Hadithe schreiben dem Propheten eine Abneigung gegen die Glocke zu und erzählen von der Einführung des Gebetsrufs als einen Akt dezidierter Absetzung vom Glockengeläut¹⁵⁾. Auf der Iberischen Halbinsel wurde dieses historische Wissen von den Anfängen des Islam seitens christlicher Autoren aufgegriffen: Nach der *>Historia Arabum<* des Toledaner Erzbischofs Rodrigo Jiménez de Rada (gest. 1247) soll der Prophet Muhammad verfügt haben, dass »von den Türmen, wo einst Glocken zu läuten pflegten, ein Muslim verkündige¹⁶⁾. Höhe und Schmuck der Minarette waren also nicht bloß von religiöser, sondern in hohem Maße von symbolischer und von akustischer Relevanz, sie wurden zu einem ebenso sicht- wie hörbaren Element religiöser Überbietung. Nicht zufällig fallen die im 9. Jahrhundert belegten, gezielten Zerstörungen von Kirchtürmen zeitlich mit der Durchsetzung des Minarets als elementaren Bestandteil der

14) CASANOVA DE PARRAGA, *Las campanas* (wie Anm. 6), S. 17–18; MONROE, *Hispano-Arabic Poetry* (wie Anm. 11), S. 382: »Alas for those minarets in which the bells of the Christians have been hung in place of the Muslim declaration of faith being announced from them« (anonym); Olivia Remie CONSTABLE, *Ringing Bells in Hafsid Tunis? Religious Concessions to Christian Fondacos in the Later Thirteenth Century*, in: *Histories of the Middle East. Studies in Middle Eastern Society, Economy, and Law in Honor of A. L. Udovitch*, hg. von Roxani Eleni MARGARITI/Adam SABRA/Petra M. SIJPESTEIJN, Leiden 2011, S. 53–72, hier S. 66–67. Vergleiche auch die Nachrichten von christlichen Autoren des 9. Jahrhunderts aus dem muslimisch beherrschten Córdoba, in denen von Verwünschungen und Unflätigkeiten erzählt wird, welche Muslime beim Klang der Glocken ausgerufen haben sollen: [...] *mox ut illectum superstitione mendaci vulgus clangorem tinnientis metalli aure captaverit, in omnem maledictionem et spurcitiam linguam admoveare non differt* – Eulogius, *Memorale sanctorum*, PL 115, S. 755, lib. I, cap. 21; *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, 2 Bde., hg. von Joannes GIL (*Manuales y anejos de >Emerita<* 28), Madrid 1973, Bd. 2, S. 386; *Sed cum basilicae signum, hoc est, tinnientis aeris sonitum, qui pro conventu ecclesiae adunando horis omnibus canonici percuditur, audiunt, derisioni et contemptui inhiantes, moventes capita, infanda iterando congreginant, et omnem sexum, universamque aetatem, totiusque Christi Domini gregem non uniformi subsanno, sed milleno contumeliarum infamio, maledice impetunt et deridunt* – Alvarus, *Indiculus Luminosus*, PL 121, S. 520–521, cap. 6; vgl. auch *Corpus scriptorum Muzarabicorum* (wie Anm. 14), S. 278–279.

15) TOLAN, *Dreadful Racket* (wie Anm. 8), S. 148; DOHRN-VAN ROSSUM, *Campanile und Minarett* (wie Anm. 3), S. 244–245.

16) *Tum precepit ut in turribus ubi consueuerant campane pulsari, Sarracenis quispiam proclamaret sicut et adhuc proclamatur a cultoribus secte sue* – Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, ed. José LOZANO SÁNCHEZ (Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Filosofía y letras 21), Madrid 1974, S. 7, und grundlegend zum Werk, mit Übersetzung: Matthias MASER, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert* (Geschichte und Kultur der iberischen Welt 3), Münster 2006, S. 307 (Kap. 3), mit Kommentar und Hiweisen auf wahrscheinliche Vorlagen (Marcus von Toledo) des Autors auf S. 266.

Moschee zusammen¹⁷⁾. Die auch im modernen Diskurs vielfach bemühte Dichotomie zwischen Minarett und Kirchturm nahm hier ihren Ursprung¹⁸⁾.

Die hohe Symbolkraft, welche der christlichen Glocke – sowohl dem Artefakt als auch seinem Klang – in den Augen und in den Ohren mittelalterlicher Muslime zukam, ist in der einschlägigen Forschung immer wieder hervorgehoben worden¹⁹⁾. Während sich Konflikte zwischen Christen um die Nutzung von Glocken vor allem um die Person(en) oder die Institution(en) drehten, welche die Glocken läuten durften²⁰⁾, lag der Kern des christlich-muslimischen »Glockenstreits« sowohl im Herrschaftsanspruch als auch in der religiösen Aufladung des akustischen Signals. Kaum eine wissenschaftliche Darstellung, in der nicht die berühmte Geschichte der Compostelaner Glocken erzählt wird – jener Glocken, die Abū ‘Āmir Muhammad (gest. 1002), besser bekannt als Almansor, nach einer Razzia im Jahr 997 von Santiago de Compostela bis nach Andalusien transportieren ließ und, die nach der christlichen Eroberung Córdobas im Jahre 1236 von unterworfenen Muslimen wieder nach Galicien zurückgetragen wurden²¹⁾.

17) CASANOVA DE PÁRRAGA, Las campanas (wie Anm. 6); Jonathan M. BLOOM, Minaret. Symbol of Islam (Oxford Studies in Islamic Art 7), Oxford 1989; DERS., Mosque Towers and Church Towers in Early Medieval Spain, in: Künstlerischer Austausch/Artistic Exchange, hg. von Thomas W. GAEHTGENS, Berlin 1993, S. 361–371; Robert HILLENBRAND, Islamic Architecture. Form, Function and Meaning, Edinburgh 1994, S. 129–171; ARBEITER, Der Ruf zu Gebet und Gottesdienst (wie Anm. 5), S. 153; TOLAN, Affreux vacarme (wie Anm. 3), S. 53, 59; DOHRN-VAN ROSSUM, Campanile und Minarett (wie Anm. 3), S. 245; Susana CALVO CAPILLA, Las mezquitas de al-Andalus (Estudios Andalusíes 9), Almería 2014, S. 152–167, S. 385–393.

18) Claus LEGGEWIE, Römisches Minarett und deutscher Islam. Wie weit geht der religiöse Pluralismus? (Gedanken zur Zukunft 3), Bad Homburg v.d. Höhe 2001; Jörg HÜTTERMANN, Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole, Weinheim 2006; Bernhard DEBATIN, Der Karikaturenkonflikt und die Pressefreiheit. Wert- und Normenkonflikte in der globalen Medienkultur/The Cartoon Debate and the Freedom of the Press (Kultur und Technik 4), Berlin 2007; Stefan PIASECKI, Das Schaufenster des Schreckens in den Tagen des Zorns. Eine inhaltliche Analyse der Darstellung von Islam, Islamismus und islamischer Religiosität in der Berichterstattung über den Karikaturenkonflikt in Spiegel, Stern und Focus sowie ihre Wirkung auf eine säkularisierte Gesellschaft und ihre Tradition von christlicher bzw. islamischer Religiosität, Marburg 2008; Transnational Media Events. The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations, hg. von Elisabeth EIDE/Risto KUNELIUS/Angela PHILLIPS, Göteborg 2008.

19) ARBEITER, Der Ruf zu Gebet und Gottesdienst (wie Anm. 5), S. 152–153 und die Angaben in Anm. 21.

20) Gerald SCHWEDLER, Untrügliche Zeichen von Veränderung. Glocken, Gemeinschaftsformierung und spätmittelalterliche Stadtaufstände am Beispiel von Chemnitz und Braunsberg, in: CLAUSS/MIERKE/KRÜGER (Hg.), Lautphären des Mittelalters (wie Anm. 3), S. 235–270; siehe hierzu auch den Beitrag von Pierre Monnet in diesem Band.

21) Rodericus Ximenius de Rada, Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica, hg. von Juan FERNÁNDEZ VALVERDE (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 72,1), Turnhout 1987, S. 165 (lib. 5, cap. 16): *Nichilominus tamen campanas minores in signum victorie secum tulit et in mezquita Cordube pro lampadibus collocavit, que longo tempore ibi fuerunt;* ebd. S. 299–300 (lib. 9, cap. 27): *Et cum in*

Die »Artefaktbiografien« der Glocken von Fez und Santiago de Compostela weisen auf das Thema dieses Beitrags: Welche Rolle spielten physikalische Schallereignisse und ihre Erzeuger für die Einstellungen christlicher Zeitgenossen zu Muslimen und für deren Umgang mit ihnen? Bei der Beantwortung dieser Fragen soll es gerade nicht um die vielfach behandelten christlichen Glocken²²⁾ gehen, sondern um muslimische Klänge und Klangpraktiken. In Sonderheit wird der Frage nachzugehen sein, inwiefern unterschiedliche Facetten der Akustik in interreligiösen Beziehungen und von lateinischen Christen als Ordnungsinstrument, als ein Mittel der Integration oder der Segregation eingesetzt wurde. Der räumliche Schwerpunkt wird auf der Iberischen Halbinsel liegen, vor allem auf den Räumen, in denen bedeutende muslimische Minderheiten unter christlicher Herrschaft lebten.

Vorab gilt es indes zu klären, welche Rolle Schallereignissen in den Gebieten zukam, die zwischen Angehörigen beider Religionsgemeinschaften umstritten waren²³⁾. Unzählig

opprobrium populi christiani campane Sancti Iacobi, quas, ut diximus, Almançor detulerat in Cordubensi mezquita, dependerent functe officio lampadarum, rex Fernandus easdem campanas fecit ad ecclesiam beati Iacobi reportari, et ecclesie beati Iacobi restitute sunt. Cum ceteris cimbalis bene sonantibus in sanctis suis peregrinorum deuotio laudat Deum. Vgl. Lucas von Tuy, Chronicon mundi (Lvcae Tvdensis Chronicon mvndi), hg. von Emma FALQUE REY (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 143), Turnhout 2003, S. 270 (lib. 4, cap. 38) und S. 341 (lib. 4, cap. 101). In der arabischen Literatur wird die Geschichte etwa von Ahm d Ibn-Mu ammad al-Maqqar  (gest. 1632),  berliefert, der sich auf Ibn Hayy n (gest. 1075) st  tzt: Ahm d Ibn-Mu ammad al-Maqqar , The History of the Mohammedan Dynasties in Spain,  bers. von Pascual DE GAYANGOS, 2 Bde., London 2002 (Orig. 1840), Bd. 1, S. 501; Bd. 2, S. 193–196; vgl. CASANOVA DE P RRAGA, Las campanas (wie Anm. 6); TOLAN, Affreux vacarme (wie Anm. 3), S. 59–64; TOLAN, Dreadful Racket (wie Anm. 8), S. 156–160 VAJ, Reimpiego di campane spagnole (wie Anm. 2), S. 172; ALIBHAI, The Reverberations (wie Anm. 2); CONSTABLE, Regulating Religious Noise (wie Anm. 10), S. 94; DOHRN-VAN ROSSUM, Campanile und Minarett (wie Anm. 3), S. 248–250. Zu den Ereignissen vgl. M ria Isabel P REZ DE TUDELA VELASCO, Guerra, violencia y terror. La destrucci n de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil a os, in: En la Espa a medieval 21 (1998), S. 9–28.

22) Das Forschungsfeld ist au erordentlich gro  und fast un bersehbar. Zug nge zur medi istischen Kampanologie liefern: Glocken in Geschichte und Gegenwart. Beitr  e zur Glockenkunde, 2 Bde., hg. von Kurt KRAMER, Karlsruhe 1986 und 1997; HAVERKAMP, »...an die gro e Glocke h angen« (wie Anm. 3); Las campanas. Cultura de un sonido milenario, hg. von Eloy G OMEZ PELL N (Historia y documentos 11), Santander 1997; ARNOLD/GOODSON, Resounding Community (wie Anm. 2); DOHRN-VAN ROSSUM, Campanile und Minarett (wie Anm. 3) sowie einsch  ige Fachorgane wie die »Acta Campanologica«, das »Bulletin campanaire« u. a. m.

23) Zu dem in der spanischen Forschung breit untersuchten Thema der »Frontera« siehe: Grenzr ume und Grenz berschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa, hg. von Klaus HERBERS/Nikolas JASPERT (Europa im Mittelalter 7), Berlin 2007, darin Nikolas JASPERT, Grenzen und Grenzr ume im Mittelalter. Forschungen, Konzepte und Begriffe, in: ebd., S. 43–70; Identidad y representaci n de la frontera en la Espa a medieval (siglos XI–XIV), hg. von Carlos de AYALA MART  NEZ/Pascal BURESI/Philippe JOSSERAND (Collection de la Casa de Vel zquez 75), Madrid 2001; Jos  RODR  GUEZ MOLINA, La vida de moros y cristianos en la frontera (Colecci n almayar 2), Alcal  la Real 2007; Hacedores de frontera. Estudios sobre el contexto social de la frontera en la Espa a medieval, hg. von Manuel Alejandro RODR  GUEZ DE LA PE A, Madrid 2009; Fronteras en discusi n. La Pen sula Iberica en

sind in den Chroniken des 15. Jahrhunderts und in den »Grenzromanzen« (»romances de frontera«), welche Schlachten, Scharmützel und Razzien zwischen Christen und Muslimen besangen, die akustischen Beschreibungen kriegerischer Auseinandersetzungen: Pauken und Trompeten rufen zum Kampf, lautstark wird Alarm geschlagen, Glocken werden zur Warnung geläutet, die Waffen klingen, Schwarzpulver explodiert – beschrieben werden aber auch geheime Angriffe in der Stille der Nacht²⁴⁾. Ein breites typologisches Spektrum an Klängen also: von den natürlichen und menschlichen Grundtönen des Kampfes über verschiedene Orientierungsläute, welche das Schlachtgeschehen ordneten, bis zu den Signallauten, die zu konkreten Handlungen aufrufen.

Diese narrativen Spiegelungen spätmittelalterlicher Kriegsakustik hatten eine lange Tradition. Lateinische Chroniken des 12. Jahrhunderts wie zum Beispiel die *>Chronica Adefonsi Imperatoris<* ließen christliche und muslimische Heere auch akustisch aufeinandertreffen, wobei den Muslimen ausdrücklich der Einsatz von Trompeten und Pauken zugeschrieben wird²⁵⁾. Gerade letztere scheinen seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert ein Merkmal muslimischer Militäraufgebote gewesen zu sein. Das wohl berühmteste Werk der

el siglo XII, hg. von Juan MARTOS QUESADA/Marisa BUENO SÁNCHEZ (Laya 39), Madrid 2012; Nikolas JASPERT, Military Orders at the Frontier. Permeability and Demarcation, in: The Military Orders, Bd. 6,2: Culture and Conflict in Western and Northern Europe, hg. von Jochen SCHENK/Mike CARR, Oxford 2016, S. 3–28 sowie zukünftig die Heidelberger Dissertation von Sandra Schieweck (München).

24) Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR/Mercedes ABAD MÉRINO, *>Con tanto ruido que parecía hundirse el mundo<*. Paisajes sonoros en la Frontera de Granada (siglos XV–XVI), in: Diálogos entre historia, literatura, filosofía y religión de la VIII Jornada del cristianismo antiguo al cristianismo medieval, hg. von Olivia CATTEDRA/Gerardo RODRÍGUEZ, Mar del Plata 2014, S. 101–126. Allg. zum Zeugniswert der Quellengattung Angus MACKAY, Los romances fronterizos como fuente histórica, in: Relaciones exteriores del Reino de Granada, hg. von Cristina SEGURA GRAÍÑO, Almería 1988, S. 273–283.

25) *Chronica Adefonsi imperatoris*, hg. von Luis SÁNCHEZ BELDA (Escuela de Estudios Medievales. Textos 14), Madrid 1950, S. 94 (cap. 121); *Chronica Adefonsi Imperatoris*, in: *Chronica Hispana saeculi XII*, hg. von Emma FALQUE REY/Juan GIL/Antonio MAYA (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 71), Turnhout 1990, S. 149–248, hier S. 207 (lib. 2, cap. 26): *Inito autem certamine, Sarraceni clamabant tubis aereis et tamboribus et vocibus, et invocabant Mahometum. Christiani autem, ex toto corde, clamabant ad Dominum Deum et ad Beatam Mariam et Sanctum Iacobum [...].* Vgl. allgemein zum Kriegsgeschrei Laurent HABLOT, Cris de guerre et d'armes. Formes et fonctions de l'emblème sonore médiéval, in: Les paysages sonores. Du Moyen Âge à la Renaissance, hg. von DEMS./Laurent VISSIÈRE, Rennes 2015, S. 157–172. Siehe auch den Beitrag von Martina Giese im vorliegenden Band. Der ayyubidische Hofhistoriograph Ibn Šaddād (gest. 1234) beschrieb mithilfe eines ähnlichen akustischen Bildes, wie nah das Heer seines Meisters Saladin demjenigen seiner christlichen Feinde gegenüberstand: »Wir hörten den Klang ihrer Glocken, sie unserren Gebetsruf« – Francesco GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, Zürich/München 1973, S. 143; vgl. Yusuf Ibn-Rafī' Ibn-Šaddād, The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawādir al-Sūltāniyya wa'l-Mahāsin al-Yusufiyya by Bahā' al-Dīn Ibn Shaddād, übers. von Donald S. RICHARDS (Crusade Texts in Translation 7), Aldershot 2007, S. 27. Nicht zufällig sind die einschlägigen spanischen Begriffe für Pauken und Trompeten (»añafil«, »timbal«, »atabal« etc.) aus dem Arabischen abgeleitet: Luis Teófilo GIL CUADRADO, La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval, in: *Anaquel de estudios árabes* 13 (2002), S. 37–66, hier S. 62–63.

kastilischen Literaturgeschichte des Mittelalters, der *>Cantar de Mío Cid<*, berichtet von dieser Neuerung: »Im Heer der Mauren ertönen die Trommeln, für erstaunlich hielten es viele dieser Christen, sie hatten es noch nie gesehen, denn sie sind neu angekommen«²⁶⁾, und an anderer Stelle: »Welche Eile kommt unter die Mauren! Und sie beginnen, sich zu wappnen. Vom Lärm der Trommeln wollte die Erde zerbersten«²⁷⁾. Es dürfte sich bei den im *>Cantar de Mío Cid<* erwähnten *atamores* um große, mit Elefantenhaut bespannte Pauken gehandelt haben, welche die nordafrikanischen Almoraviden in ihre Kriegsführung einbrachten und ihre Wirkung auf die Christen keineswegs verfehlten²⁸⁾: Laut Ausweis des Epos flößten die ungewöhnlichen Geräusche vor allem den weiblichen Familienangehörigen des Helden Angst ein (»seit dem Tag, an dem sie geboren wurden, hatten sie kein solches Beben erlebt«)²⁹⁾. Auch unter den Nachfolgern der Almoraviden, den Almohaden, wurden besonders große Pauken als gewaltige Klangkulisse oder gar Klangwand und als Signallaut im Kampf gegen die Christen eingesetzt, ebenso ist ihre Verwendung zur Herrschaftsrepräsentation belegt. Arabische Chronisten berichten von ihrer Nutzung bei den Schlachten von Silves 1191, Alarcos 1195 und Las Navas de Tolosa 1212; ihr massiver Gebrauch soll die Erde zum Zittern gebracht und die Feinde in Furcht

26) *En la hueste de los moros los atamores sonando, (2.345)*
a maravilla lo avién muchos d'essos cristianos,
ca nuncia lo vieran, ca nuevos son llegados.

Cantar de Mío Cid. Altspanisch/Deutsch, hg. von Victor MILLET/Alberto MONTANER FRUTOS (Reclams Universal-Bibliothek 18988), Stuttgart 1988, S. 240 (cap. 115). Vergleiche die in der arabischen Chronistik überlieferte Geschichte, wonach Alfons VI. von León-Kastilien (gest. 1109) träumte, er würde Pauken schlagend auf einem Elefanten reiten, was ihn erschrak, »weil wir keine Pauken benutzen« – Francisco FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española, Madrid 1866, S. 41; Javier ALBARRÁN IRUELA, La voz de enfrente. Cartas, interacción entre comunidades y discursos de legitimación. El caso de Alfonso VI, al-Mutamid y Yusuf b. Tašin, in: eHumanista. Journal of Iberian Studies 41 (2019), S. 40–61, hier S. 53.

27) *¡Qué priessa va en los moros! e tornáronse a armar, (695)*
ante roido de atamores la tierra querié quebrar

MILLET/MONTANER FRUTOS, Cantar de Mío Cid (wie Anm. 26), S. 78 (cap. 34).

28) Joseph F. O'CALLAGHAN, Reconquest and Crusade in Medieval Spain, Philadelphia 2002, S. 132, der auf eine Abbildung der *>cantiga 165<* der *>Cantigas de Santa María<* verweist, auf der muslimische Truppen mit Trompeten und Pauken abgebildet sind. Siehe die Abbildung: http://warfare.gq/Cantiga/Cantigas_de_Santa_Maria-165b-5.htm (26.11.2020).

29) *Fincadas son las tiendas e parecen los alvores,*
a una grand priessa tañién los atamores
Alegrávas' mio Cid e dixo: – ¡Tan buen día es oy! –
Miedo á su mugier e quiérel' quebrar el corazón, (1.660)
assí fazié a las dueñas e a sus fijas amas a dos,
del día que nasquieran non vieran tal tremor.

MILLET/MONTANER FRUTOS, Cantar de Mío Cid (wie Anm. 26), S. 176 (cap. 91).

versetzt haben³⁰⁾. Der Autor der *>Chronica Adefonsi Imperatoris<* setzte dem Schall muslimischer Lautgeber im Übrigen einen narrativen Klang seiner Glaubensgenossinnen entgegen: die süßen Stimmen christlicher Frauen. Als im Jahre 1139 ein muslimisches Kontingent die Abwesenheit König Alfons VII. von León (gest. 1157) benutzte, um in der Gegend von Toledo eine Burg anzugreifen, soll sich Königin Berenguela (gest. 1149) in der Gewandung der Ehefrau eines Kaisers, auf einem Thron sitzend den Angreifern auf den Zinnen der Burg gezeigt haben, umgeben von singenden und musizierenden Frauen; die Inszenierung soll nach Ausweis der Chronik ihre Wirkung nicht verfehlt haben³¹⁾. Die Erinnerung an die akustischen Eigenheiten muslimischer Kriegsführung hielt lang an. Noch im 15. Jahrhundert wurden Pauken und Trompeten so sehr mit Muslimen in Verbindung gebracht, dass die kastilischen Könige zu Repräsentationszwecken muslimische Paukenspieler an ihrem Hof hielten³²⁾.

Besäß die Pauke damit bei den Christen als religiös konnotierter Schallerzeuger die gleiche funktionale Relevanz wie die Glocke auf Seiten der Muslime? Nicht wirklich, denn im Islam existieren keine dem religiösen Kult unmittelbar zugeordneten, lautproduzierenden Artefakte, die den Glocken im lateinischen Christentum gleichkamen. Folglich konnten christliche Siege tendenziell nicht durch die Verschleppung muslimischer religiöser Klangobjekte symbolisch zum Ausdruck gebracht werden wie im Falle der zweck-

30) Javier ALBARRÁN, *Arengas de yihad en época almohade*, in: *Talia dicit* 15 (2020), S. 33–55, hier S. 35, 46–48 sowie zukünftig DERS., *Los discursos de guerra santa y la memoria de las primeras batallas del islam. Al-Andalus ss. X–XIII*, Diss. phil. Universidad Autónoma de Madrid 2019 – für die Hinweise bedanke ich mich herzlich bei Javier Albarrán (Madrid). Über die Nutzung von Pauken zur Herrschaftsrepräsentation durch die spätmittelalterlichen Meriniden im Maghreb siehe Amira K. BENNISON, *Drums, Banners and Baraka: Symbols of Authority during the First Century of Marinid Rule, 1250–1350*, in: *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib (Proceedings of the British Academy 195)*, hg. von DERS., Oxford 2014, S. 195–216, hier: S. 211–216. Zu den Schlachten von Alarcos und Las Navas de Tolsa siehe: *Alarcos 1195/al-Arak 592. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la Batalla de Alarcos 1995 (Colección Estudios)*, Cuenca 1996; Martín ALVIRA CABRER, *Las Navas de Tolosa 1212. Idea, liturgia y memoria de la batalla*, Madrid 2012; *Las Navas de Tolosa. 1212–2012. Miradas cruzadas*, hg. von Patrice CRESSIER/Vicente SALVATIERRA CUENCA, Jaén 2014.

31) [...] *reges et pricipes et duces et omnis exercitus* [der Muslime], *levaverunt oculos suos et viderunt imperatricem sedentem in solio regali et in convenienti loco super excelsam turrem quae lingua nostra dicitur alcazar, ornatam tamquam uxorem imperatoris; et in circuitu eius magna turba honestarum mulierum cantantes in tympanis et citharis et cimbalis et psalteriis*. Sed *reges et pricipes et duces et omnis exercitus*, postquam eam viderunt, *mirati sunt et nimium verecundati, et humiliaverunt capita sua ante faciem imperatricis et abierunt retro, et deinde nullam causam laeserunt et reversi sunt in terram suam, collectis a se suis insidiis, sine honore et victoria* – *Chronica Adefonsi imperatoris*, hg. von SÁNCHEZ BELDA (wie Anm. 25), S. 116–117 (cap 150); *Chronica Adefonsi Imperatoris*, hg. von FALQUE REY (wie Anm. 25), S. 220 (lib. 2, cap. 55).

32) Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Knights on the Frontier. The Moorish Guard of the Kings of Castile (1410–1467)* (The Medieval and Early Modern Iberian World 36), Leiden 2009, S. 112, 122, 133, 257, 284, 298, 300. Siehe hierzu auch den Aufsatz von Alexandra CUFFEL im vorliegenden Band.

entfremdeten Glocken. Allerdings lässt ein Passus im *>Cantar de Mío Cid<* aufhorchen. Er erzählt davon, dass der christliche Held vor der Schlacht gegen die Muslime gelobte, nach seinem Sieg nicht nur den furchtsamen Edelfrauen die Pauken der besieгten Gegner zu übergeben, sondern die Instrumente im Anschluss der Marienkirche (der Kathedrale) von Valencia zu weihen³³⁾. Wir wissen nicht, ob diese Verschleppung und Zurschaustellung eines muslimischen Schallerzeugers eine Ausnahme darstellte, eine literarische Stilisierung war oder sich historisch tatsächlich in der beschriebenen Form zugetragen hat. Unterschiedliche materiale Überlieferungschancen bedingen, dass vergängliche Artefakte wie Pauken die Zeitzäufe seltener überdauert haben als eherne Glocken. Die meisten erhaltenen Beutegüter aus dem dār al-Islām, die als Trophäen in kirchliche Gotteshäuser verbaut wurden, wiesen denn auch keine markante akustische Dimension auf³⁴⁾. Eine Ausnahme könnte der berühmte Greif auf dem Pisaner Dom gewesen sein, der nach neuesten Erkenntnissen als ein subtiles Kunstwerk zu verstehen ist, das im Wind Töne von sich gegeben haben könnte³⁵⁾. Sollte aber das im *>Cantar de Mío Cid<* Beschriebene der Wahrheit entsprechen, so läge hier ein bislang unterschätztes Pendant zum besser bekannten muslimischen Glockenraub vor³⁶⁾.

33) *Prisos' a la barba el buen Cid Campeador:*

– *Non ayades miedo, ca todo es vuestra pro.*

Antes d'estos quinze días, si ploguiere al Criador, (1.665)

[...] *aquellos atamores*

a vós los pondrán delant e veredes cuáles son, (1.666b)

desí an a ser del obispo don Jerónimo,

colgarlos han en Santa María, madre del Criador. –

Vocación es que hizo el Cid Campeador.

MILLET/MONTANER FRUTOS, *Cantar de Mío Cid* (wie Anm. 26), S. 176 (cap. 91).

34) Marc VON DER HÖH, Erinnerungskultur und frühe Kommune. Formen und Funktionen des Umgangs mit der Vergangenheit im hochmittelalterlichen Pisa (1050–1150) (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 3), Berlin 2006, S. 372–385; Rebecca MÜLLER, Spolien und Trophäen im mittelalterlichen Genua. Sic hostes Ianua frangit (Marburger Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte 5), Weimar 2002.

35) The Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion. Metalwork, Art, and Technology in the Medieval Islamicate Mediterranean, hg. von Anna CONTADINI, Pisa 2018, hier Richard CAMBER/Anna CONTADINI, Acoustic Automata, in: ebd., S. 63–75; Karen Rose MATHEWS, Conflict, Commerce, and an Aesthetic of Appropriation in the Italian Maritime Cities, 1000–1150 (The Medieval Mediterranean 112), Boston 2018, hier S. 110–155 (Kap.: >The Interplay of Islamic and Ancient Roman Spolia on Pisan Churches<). Vielen Dank an Romedio Schmitz-Esser (Heidelberg) für den Hinweis auf diese Arbeiten.

36) Als ein weiterer Lautgeber bzw. Schallerzeuger, der im Mittelalter in Alteritätsdiskurse eingefügt wurde, sei der Olifant genannt, jener hochgradig kulturell aufgeladene Bedeutungsträger, der einerseits durch unterschiedliche Fassungen des Rolandsstoffs in einen antagonistischen Diskurs christlich-muslimischer Auseinandersetzungen hineingeschrieben wurde, andererseits aber durch seine exotische Materialität und Ästhetik die Attraktivität einer fernen, oftmals muslimisch konnotierten Welt symbolisierte. Siehe hierzu Avinoam SHALEM, The Oliphant. Islamic Objects in Historical Context (Islamic History and Civilization 54), Leiden 2004; Die mittelalterlichen Olifante. Elfenbeinobjekte in einem Zeitalter des

Weitaus deutlicher religiös konnotiert als Paukenschläge waren nach Meinung vieler Christen andere muslimische Klänge, insbesondere der muslimische Gebetsruf, der *adhān*³⁷⁾. Der Begriff leitet sich von »'adhina« – »zuhören oder informiert sein« – ab und teilt mit dem Wort »'udhun« (»Ohr«) die gleiche Wurzel. Trotz gewisser Varianten zwischen schiitischem und sunnitischen Islam ist der Wortlaut des *adhān* im Wesentlichen seit Jahrhunderten gleich. Er besteht vor allem aus dem Lob Gottes und des Propheten Muhammad sowie aus dem dezidierten Aufruf zum Gebet. Im Unterschied zum Glöckner bringt der Muezzin mit seinem Gebetsruf also Worte, verklanglichte Schrift gewissermaßen, in den öffentlichen Raum³⁸⁾.

Der erste islamische Gebetsruf soll bereits zu Zeiten des Propheten erschollen sein, nachdem die frühe islamische Gemeinde Alternativen sondiert hatte, darunter das Entzünden von Feuer, aber auch akustische Signale wie das Läuten einer Glocke, das Blasen eines Horns, das Schlagen von Klanghölzern (also die Benutzung des Naqus) sowie das Klappern mit Hölzern. Die am Ende getroffene Entscheidung zugunsten des Gebetsrufs war damit eine akustische Absetzung von Kultpraktiken konkurrierender religiöser Deutungsangebote. Dies wurde durchaus von christlicher Seite entsprechend verstanden. Nicht zuletzt war man sich darüber im Klaren, dass der Ruf des Muezzins als gesprochenes Signal eine Botschaft transportierte und qua Sprache nicht nur die Emotionen, sondern auch den Verstand adressierte. Daher galt er als besonders verdächtig und verurteilenswert. Vielleicht sind Aufschriften auf christlichen Glocken als ein Versuch zu werten, das Gefälle zwischen dem kommunikativen Potenzial eines tönenen Artefakts und demjenigen des sprachlichen Aufrufs auszugleichen, denn durch die Aufschrift wird Klang unmittelbar mit Worten verknüpft³⁹⁾. Auf jeden Fall aber ordneten christliche Gelehrte und Reisende

ästhetischen Wandels, 2 Bde., hg. von DEMS./Maria GLASER (Die Elfenbeinskulpturen 8), Berlin 2014; Mariam S. A. ROSSER-OWEN, The Oliphant. A Call for a Shift of Perspective, in: Romanesque and the Mediterranean. Patterns of Exchange Across the Latin, Greek and Islamic Worlds c. 1000–c.1250, hg. von Rosa BACILE/John MCNEILL, Leeds 2015, S. 15–58.

37) Maria Teresa FERRER I MALLOL, Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació (Anuario de estudios medievales. Anex 16), Barcelona 1987, S. 87–95; CONSTABLE, Regulating Religious Noise (wie Anm. 10); TOLAN, Affreux vacarme (wie Anm. 3); DERS., A Dreadful Racket (wie Anm. 8).

38) Encyclopedia of Islam, hg. von Peri J. BEARMAN/Clifford Edmund BOSWORTH u. a., 12 Bde., Leiden 1954–2005, Bd. 1, S. 188; I. K. A. HOWARD, The Developmet of the *Adhān* and *Iqāma* of the *Ṣalāt* in Early Islam, in: Journal of Semitic Studies 26 (1981), S. 219–228; CALVO CAPILLA, Las mezquitas (wie Anm. 17), S. 183–186.

39) Edmund KIZIK, Die Funktion der Glockeninschriften. Ein Versuch ihrer Einteilung unter methodologischem Aspekt, in: Vom Quellenwert der Inschriften, hg. von Renate NEUMÜLLERS-KLAUSER (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Supplemente 7), Heidelberg 1992, S. 189–207; Jörg POETTGEN, Zur Theologie früher Glockeninschriften am Beispiel mittelalterlicher deutscher Glocken, in: Jahrbuch für Glockenkunde 11/12 (1999/2000), S. 69–80; Michael OBERWEIS, »Est sua vox dam bam, potens repellere Satan«. Die Glockenweihe im Spiegel mittelalterlicher Inschriften

den Gebetsruf regelmäßig in das als spannungsreich gesehene Verhältnis zwischen Christen und Muslimen ein – entsprechend kritisch waren die Reaktionen auf ihn.

Schon Eulogius von Córdoba (gest. 859) hatte im 9. Jahrhundert in seinem *>Liber apologeticus martyrum<* den angeblich mit unreinen Lippen ausgesprochenen *adhān* mit dem lauten Lahen eines Esels verglichen und auf diese Weise Vorstellungen von Unreinheit mit der Entmenschlichung des religiös Anderen gekoppelt⁴⁰⁾. Aus seiner sehr spezifischen Haltung – Eulogius war der priesterliche Vorsteher einer christlichen Gemeinde unter muslimischer Herrschaft – dürfte der werbende Ruf des Muezzins als bedrohlich wahrgenommen worden sein, weil zu seinen Lebzeiten die Zahl seiner Glaubensbrüder und -schwestern durch Konversion zum Islam massiv abnahm. Auch andere Werke christlicher Autoren unter muslimischer Herrschaft rücken diesen als besonders lärmend empfundenen oder dargestellten Klang nicht nur pejorativ in den Bereich der Kakophonie, sondern nahmen ihn geradezu als schädlich wahr⁴¹⁾. Die unfreiwillige, als invasiv empfundene Hörerfahrung drohte offenbar, die Psyche christlicher Zeitgenossen auf unerwünschte Weise zu bewegen.

Nur vor diesem Hintergrund ist eine Mirakelerzählung aus dem hagiographischen Dossier des Heiligen Isidor zu verstehen. Demnach habe der muslimische Herrscher von Sevilla aufgrund der Popularität, welcher der christliche Heilige auch unter Muslimen fand, den Befehl erteilt, dessen Grabmal sowie die Kirche, in der es sich befand, abzureißen und aus den Steinen ein Minarett zu erbauen. Als nun ein Muezzin den neu errichteten Turm bestieg, um – wie es der christliche Hagiograph schreibt – »gewisse diabolische Sachen zu sagen, wie es ihre Art ist«, stürzte er aus der Höhe in den Tod; genauso widerfuhr es zwei weiteren Ausrufen, die ihm nachfolgten⁴²⁾. Minarett und Muezzin

und konfessionalistischer Polemik, in: Heilige und geheiligte Dinge. Formen und Funktionen, hg. von Andrea BECK/Klaus HERBERS (Beiträge zur Hagiographie 20), Stuttgart 2017, S. 83–92.

40) Eulogius, *Liber apologeticus martyrum*, PL 115, S. 863, lib. I, cap. 21; *Corpus scriptorum Muzarabicorum* (wie Anm. 14), S. 487: [...] *ita ut more aselli dissutis mandibulis impurisque patentibus labiis horrendum praeconium non prius emittant quam obseratis utroque digito auribus [...]*; vgl. TOLAN, Affreux vacarme (wie Anm. 3), S. 54–59; DERS., Dreadful Racket (wie Anm. 8), S. 151–155; DOHRN-VAN ROSSUM, Campanile und Minarett (wie Anm. 3), S. 250–252.

41) Alvarus, *Indiculus Luminosus* (wie Anm. 14); *Corpus scriptorum Muzarabicorum* (wie Anm. 14), S. 298–299; vgl. TOLAN, Affreux vacarme (wie Anm. 3), S. 57–59; DERS., Dreadful Racket (wie Anm. 8), S. 151–155.

42) [...] »y como edificasen de las dichas sagradas piedras una torre de una mezquita, que pareciá ya tener su altura grande e perfecta, un sacerdote de aquellos infieles, al cual ellos llaman almodono o alfaquí subió a la dicha torre para incocar ciertas cosas diabólicas con sus desdichadas voces, según la costumbre de ellos y así como comenzó a decir sus palabras malditas luego cayó de lo más alto de la torre en el suelo y se deshizo en pedazos y así murió malaventuradamente« – Lucas de Tuy, *Los milagros de San Isidoro*, übers. von Julio PÉREZ LLAMAZARES, León 1947, S. 43 (cap. 20). Ich bedanke mich bei Patrick Henriet (Paris) für den Hinweis auf diesen Text; vgl. auch TOLAN, Dreadful Racket (wie Anm. 8), S. 157; Patrick HENRIET, »Rex, plebs«. *Les miracles d'Isidore de Séville à León (XI^o–XIII^o siècles)*, in: *Mirakel im Mittelalter*, hg. von

werden damit als Quintessenzen islamischen Glaubens dargestellt. Ganz in diese Tendenz einer akustischen Aufladung interreligiöser Konflikte ist die ikonographische Zuschreibung einer Marienfigur zu verstehen, welche während der Eroberung Valencias im Jahre 1237 auf wundersame Weise von den Christen entdeckt worden sein soll: Die bald wunderwirkende Figur trug – sicher nicht zufällig – bei ihrer Auffindung eine Glocke⁴³⁾. Ganz in diesen Kontext passen christliche Verwünschungen des *adhān*, die sich den oben erwähnten Verurteilungen der Glocke durch Muslime an die Seite stellen lassen. So klagte zum Beispiel im Jahre 1209 ein Toledaner Kleriker nach der Eroberung einer Stadt: »Von den Kirchtürmen, auf denen einst tröstend Glocken erklangen, beschmutzten nun gottlose Ausrufungen die Ohren der Gläubigen«⁴⁴⁾.

Wie sehr auch außerhalb der Iberischen Halbinsel der islamische Gebetsruf in das binäre Schema antagonistisch zueinanderstehender Religionen eingeordnet wurde, zeigen Erzählungen christlicher Jerusalempilger aus dem 15. Jahrhundert⁴⁵⁾. Einige ihrer Berichte lassen ein gewisses Interesse an den religiösen Lautsphären des Islam erkennen, welche den Autoren vor allem der Alterisierung dienten: Wiederholt bemühten sie die ungewöhnlichen Klänge des islamischen Gebetsrufs, exotische Musik und unverständliche Sprachen als akustische Marker des Fremden⁴⁶⁾. Älteren Topoi anti-muslimischer Polemiken fol-

Dieter BAUER/Martin HEINZELMANN/Klaus HERBERS (Beiträge zur Hagiographie 3), Stuttgart 2002, S. 334–356.

43) CASANOVA DE PARRAGA, Las campanas (wie Anm. 6), S. 18, mit Abb. auf S. 21 und S. 23.

44) Alchoranus latinus, quem transtulit Marcus canonieus Toletanus, hg. von Nàdia PETRUS PONS (Nueva Roma 44), Madrid 2016, S. 11: [...] in turribus ecclesiarum in quibus olim tinitabula resonabant, nunc quedam prophana preconia fidelium aures insurdant; TOLAN, Affreux vacarme (wie Anm. 3), S. 63; MASER, »Islamische Welt« und »christliche Welt« (wie Anm. 9), S. 17. Vergleiche die ähnlich klingenden Worte Konrads von Montferrat (gest. 1192) an den Bischof von Canterbury (gest. 1190) im Jahre 1189 nach der Einnahme Jerusalems durch Saladin (gest. 1193): Radulfus de Diceto, Radulfi de Diceto decani Lundoniensis opera historica/The Historical Works of Master Ralph de Diceto, Dean of London, hg. von William STUBBS (Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores 68), London 1876, Bd. 2, S. 60–61, hier S. 60; The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade. Sources in Translation, hg. von Peter W. EDBURY (Crusade Texts in Translation 1), Aldershot 2007, S. 168–169.

45) Zur Bedeutung des *adhān* für frühere Jerusalemlaufende siehe Norman DANIEL, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh 1960, S. 207–214, S. 370–374; GOETZ, Die Wahrnehmung anderer Religionen (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 343.

46) Aleya KHATTAB, Das Ägyptenbild in den deutschsprachigen Reisebeschreibungen der Zeit von 1285–1500 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, 517), Frankfurt a. M. 1982, S. 94–99, S. 178–180; Ursula GANZ-BLÄTTLER, »Und so schriene sie in ihrer Sprache«. Vom Umgang mit Fremdsprach(ig)en in spätmittelalterlichen Pilgerberichten, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 2 (1997), S. 93–100; Aryeh GRABOIS, Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge (Bibliothèque du Moyen Âge 13), Paris 1998, S. 148; Thomas E. HENOPP, Beängstigend, verwirrend, abstoßend. Religion als Eckstein der Fremdheit, in: Die Reise eines niederadeligen Anonymus ins Heilige Land im Jahre 1494, hg. von Gerhard FOUQUET/Tobias DELFS (Kieler Werlstücke E 5), Wien 2007, S. 97–116, hier S. 107, S. 111. Zur Pilgerfahrt als liminale Erfahrung vgl. Thomas A. IDINOPULOS, Sacred Space and Profane Power. Victor Turner and the Perspective of Holy Land Pilgrimage, in: Studies in Jewish Civilization 7 (1996), S. 9–19.

gend, meinten verschiedene Jerusalempilger, der Muezzin würde – insbesondere am Freitag, dem »Tag der Venus« – laut von den Minaretten zur Unzucht aufrufen; andere bemerkten abschätziger, hier würden die »verdammenswerten Gesetze« des Propheten verkündet; vielfach wird das Geräusch als störende Lärm, der Ruf als lautstarkes Geschrei oder Gejaule (*ululatus, clamor* etc.) bezeichnet⁴⁷⁾. Nur wenige Autoren wie etwa Konrad Grünemberg (gest. 1494) oder Ambrosius Zeebout (15./16. Jahrhundert) bemühten sich darum, den *adhān* mit dem neugierigen Interesse des Beobachters zu beschreiben⁴⁸⁾. Auch bei mittelalterlichen Reisenden auf der Iberischen Halbinsel lässt sich gelegentlich eine solche Neugierde beobachten. Der Nürnberger Arzt und Kosmograph Hieronymus Münzer (gest. 1508) zum Beispiel beschrieb auf seiner 1494/95 unternommenen Fahrt durch die Iberische Halbinsel an verschiedenen Orten den Gebetsruf, den er lautmalerisch wiederzugeben versuchte und auch übersetzte⁴⁹⁾.

Die Berichte europäischer Jerusalempilger und Spanienreisender geben damit wertvolle Hinweise über die christliche Haltung zu muslimisch geprägten Lautsphären, sie vermitteln Hinweise auf die Wahrnehmungshorizonte und -modalitäten christlicher Reisender in islamischen Ländern. In den folgenden Kapiteln dieses Aufsatzes ist nun die Perspektive zu wechseln – von der Sicht christlicher Minderheiten in islamisch beherrschten Gebieten zu derjenigen christlicher Mehrheiten. Wir wollen uns darauf konzentrieren, wie Schall und Klang in dem vielschichtigen, räumlich und zeitlich variablen Verhältnis zwischen christlichen Herren und muslimischen Untertanen zu verorten sind, und auf welche Weise die Akustik diese Beziehung beeinflusste.

47) Béatrice DANSETTE, *Les pèlerinages occidentaux en Terre sainte. Une pratique de la Dévotion moderne à la fin du Moyen Age? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 72 (1979), S. 106–133 und 330–428, hier S. 388; Ursula GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger* (Jakobus-Studien 4), Tübingen 2000, S. 199, 208; Folker REICHERT, *Pilger und Muslime im Heiligen Land. Formen des Kulturkonflikts im späten Mittelalter*, in: *Kritik und Geschichte der Intoleranz. Dietrich Harth zum 65. Geburtstag*, hg. von Rolf KLOEPFER/Burckhard DÜCKER, Heidelberg 2000, S. 3–21, hier S. 12–13, 16; – ähnlich DERS., *Asien und Europa im Mittelalter. Studien zur Geschichte des Reisens*, Göttingen 2014, S. 173, 177; DOHRN-VAN ROSSUM, *Campanile und Minarett* (wie Anm. 3), S. 252.

48) Konrad Grünembergs Pilgerreise ins Heilige Land. Untersuchung, Edition und Kommentar, hg. von Andrea DENKE (Stuttgarter historische Forschungen 11), Köln 2011, S. 459–460; Stefan SCHRÖDER, *The Encounter with Islam between Doctrinal Image and Life Writing. Ambrosius Zeebout's Report of Joos van Ghistele's Travels to the East 1481–1485*, in: *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, hg. von Cordelia HEß/Jonathan ADAMS, Berlin 2015, S. 83–108, hier S. 95.

49) Münzer, *Itinerarium* (wie Anm. 6), S. 90, 94–95, 104, 133. Aber auch er kommt zu dem Ergebnis, dass der *adhān* eher einem Heulen als Gesang ähnele: *Pocius, ut superius scripsi, ullulatum quam cantum crederes* (ebd., S. 133). Nikolas JASPERT, Hieronymus Münzers deutsche Gastgeber auf der Iberischen Halbinsel. Archivnotizen und Ergänzungen, in: *Zwischen Rom und Santiago. Festschrift für Klaus Herbers zu seinem 65. Geburtstag*, hg. von Claudia ALRAUM/Andreas HOLNDONNER/Hans-Christian LEHNER, Bochum 2016, S. 79–98, bes. S. 96–97.

II. MUDEJAREN UNTER CHRISTLICHER HERRSCHAFT

Im Rahmen der sogenannten »Reconquista« – der christlichen Eroberung muslimisch beherrschter Gebiete auf der Iberischen Halbinsel⁵⁰⁾ – fielen umfangreiche Territorien und mit ihnen deren muslimische Einwohner unter christliche Herrschaft. Viele der Unterworfenen, wahrscheinlich die Mehrzahl, verließen mehr oder minder unfreiwillig das Land. Die meisten Eliten, auch die Gelehrten, zogen die Migration einem Leben unter christlicher Herrschaft vor. Andere erlitten noch größere Gewalt: Vor allem in militärisch oder politisch neuralgischen Zonen wie in Grenzgebieten oder in vielen Städten wurden die Überlebenden schlichtweg vertrieben, soweit sie nicht den Kämpfen zum Opfer fielen oder nach der gewaltsausübung gefangen genommen beziehungsweise als Sklavinnen und Sklaven verkauft wurden⁵¹⁾.

50) Zu diesem umstrittenen Begriff und seiner Wirkungsgeschichte sowie zu den mit ihm umschriebenen historischen Prozessen siehe Joseph F. O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* (wie Anm. 28); Julio VALDEÓN BARUQUE, *La Reconquista. El concepto de España*, Madrid 2006; Francisco GARCÍA FITZ, *La Reconquista. Un estado de la cuestión*, in: *Clío y Crimen* 6 (2009), S. 142–215; Adam J. KOSTO, *Reconquest, Renaissance, and the Histories of Iberia, ca. 1000–1200*, in: *European Transformations. The Long Twelfth Century*, hg. von Thomas F. NOBLE/John VAN ENGEN, Notre Dame 2012, S. 93–116; Alessandro VANOLI, *La reconquista* (UPM 566), Bologna 2009; Francisco GARCÍA FITZ, *La Reconquista*, Granada 2010; Nikolas JASPERT, *Reconquista. Interdependenzen und Tragfähigkeit eines werte-kategorialen Deutungsmusters*, in: *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Die Iberische Halbinsel im Kontext kultureller, religiöser und politischer Veränderungen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert*, hg. von Alexander FIDORA/Matthias TISCHLER (Eruditia Sapientia 7), Frankfurt a. M. 2011, S. 445–465; Martín Ríos SALOMA, *La reconquista en la historiografía española contemporánea*, Madrid 2013; *La Reconquista. Ideología y justificación de la Guerra Santa peninsular*, hg. von Carlos de AYALA MARTÍNEZ/Isabel Cristina FERREIRA FERNANDES/José Santiago PALACIOS ONTALVA (Colección Historia & Arte 5), Madrid 2019; Nikolas JASPERT, *Die Reconquista. Christen und Muslime auf der Iberischen Halbinsel (711–1492)*, München 2019.

51) Zur muslimischen Auswanderung und zur umstrittenen Frage des Ausmaßes eines islamischen Brain-Drains infolge der Unterwerfung siehe David ROMANO, *Musulmanes residentes y emigrantes en la Barcelona de los siglos XIV–XV*, in: *Al-Andalus* 40 (1976), S. 49–86; FERRER I MALLOL, *Els sarráins* (wie Anm. 37), S. 147–210; María Isabel FIERRO BELLO, *La emigración en el Islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas*, in: *Awrāq* 12 (1991), S. 11–41, hier S. 20–21; Josef W. MERI, *The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints*, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, hg. von James HOWARD-JOHNSTON/Paul Antony HAYWARD, Oxford 1999, S. 263–286; José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, *Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada*, in: *Revista d'Historia Medieval* 12 (2001/2002), S. 241–258; María Teresa FERRER I MALLOL, *Les phénomènes migratoires entre les musulmans soumis à la couronne catalo-aragonaise pendant le Moyen Âge*, in: *Migrations et diasporas méditerranéennes (X^e–XVI^e siècles)*, hg. von Michel BALARD (Série Byzantina Sorbonensis 19), Paris 2002, S. 259–284; José HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Bd. 1: *Estudio*, Teruel 2002, S. 63–91; *Minorías y migraciones en la historia*, hg. von Ángel VACA LORENZO/Jean-Pierre MOLÉNAT (Acta salmanticensia. Estudios históricos geográficos 132), Salamanca 2004; Isabel O'CONNOR, *Mudejars Helping Other Mudejars in the Kingdom of Valencia*, in: *Al-Masaq* 17 (2005), S. 99–108; Alan VERSKIN, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista. The Debate*

Eine Folge der Vertreibungen war die Umwandlung von Moscheen in Kirchen. Wie gestaltete sich dieser Vorgang akustisch, wie veränderte sich der auditive Raum⁵²⁾? Als ein Beispiel mag die Stadt Córdoba dienen. Hier kann nicht der Versuch unternommen werden, die neue Lautsphäre der umgewandelten Moschee und nunmehrigen Kirche in der Mitte des 13. Jahrhunderts archäoakustisch zu rekonstruieren⁵³⁾. Doch einige unzweifelhafte Veränderungen seien beschrieben, auf die jüngst Tom Nickson hingewiesen hat⁵⁴⁾: die Verschiebung des akustischen Zentrums von der Gebetsnische und dem Minbar – der Kanzel – an der Ostwand der Moschee zum Hochaltar, oder die Errichtung von Seitenaltären mit allen ihren akustischen Folgen, mithin einer lautlichen Dezentralisierung. Aber auch kleinere Abweichungen seien genannt: vom Wegfall des Klickens der Gebetsketten über den Wandel vom leisen barfüßigen Gehen zum lauten Aufschlag be-

on the Status of Muslim Communities in Christendom (Studies in Islamic Law and Society 39), Leiden 2015.

52) Julie A. HARRIS, Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest, in: Medieval Encounters 3 (1997), S. 158–172; Pascal BURESI, Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XI–XIII siècles, in: Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves, hg. von Patrick BOUCHERON (Histoire ancienne et médiévale 60), Paris 2000, S. 333–350; Amy G. REMENSNYDER, The Colonization of Sacred Architecture. The Virgin Mary, Mosques, and Temples in Medieval Spain and Early Sixteenth-Century Mexico, in: Monks & Nuns, Saints & Outcasts. Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little, hg. von Sharon A. FARMER/Barbara H. ROSENWEIN, Ithaca 2000, S. 189–219, hier S. 191–196; Justin E.A. KROESEN, From Mosques to Cathedrals. Converting Sacred Space During the Spanish Reconquest, in: Mediaevistik 21 (2008), S. 113–136; Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, Entre almuédanos y campanas. Constantes sobre la conversión de aljamas en catedrales, in: Hortus artium medievalium 17 (2011), S. 185–200; CALVO CAPILLA, Las mezquitas (wie Anm. 17), S. 489–706 (Kap.: >Estudios monográficos de las mezquitas<) mit Absätzen zur Geschichte der jeweiligen Moschee unter christlicher Herrschaft); DIES., De mezquita a iglesia (wie Anm. 3), mit fundierten Beobachtungen zu den Verwandlungen verschiedener, die Moscheen umgebender Räume.

53) Zur jüngeren Forschung in diesem Bereich siehe Bissara V. PENTCHEVA, Hagia Sophia. Sound, Space, and Spirit in Byzantium, University Park 2017; Aural Architecture in Byzantium. Music, Acoustics and Ritual, hg. von DERS., London 2018; Boris GÜBELE, Ludwig der Fromme und der Nachhalleffekt. Akustisch-visuelle Rekonstruktionen öffentlicher Redesituationen am Beispiel der Aulia regia in Ingelheim, in: CLAUSS/MIERKE/KRÜGER (Hg.), Lautsphären des Mittelalters (wie Anm. 3), S. 137–153 sowie die Einführung zum vorliegenden Sammelband und den Beitrag von Karl Kügle.

54) Tom NICKSON, The Sound of Conversion in Medieval Iberia, in: Resounding Images. Medieval Intersections of Art, Music, and Sound, hg. von Susan BOYNTON/Diane REILLY (Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages 9), Turnhout 2015, S. 91–108, hier S. 98–99. Es fehlen Untersuchungen zur »soundscape« von Moscheen unter christlicher Herrschaft, wie sie für Synagogen bereits vorliegen. Siehe beispielhaft Sarit SHALEV-EYNI, The Aural-Visual Experience in the Ashkenazi Ritual Domain of the Middle Ages, in: BOYNTON/REILLY (Hg.), Resounding Images (wie Anm. 54), S. 189–204. Siehe zur Lautsphäre in der muslimischen Stadt vor der Unterwerfung durch die Christen Silvia Nora ARROÑADA, Los sonidos en la ciudad andalusí a través de los tratados de Hisba, in: Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media, hg. von Gerardo RODRÍGUEZ/Gisela CORONADO SCHWINDT, Mar del Plata 2016, S. 116–137. Siehe auch die Website >Paisajes sonoros históricos (c. 1200–c. 1800)<: <http://www.historicalsoundscapes.com/> (26.11.2020).

schuhter Kirchgänger bis zum klanglichen Unterschied zwischen dem nasalen, summenden arabischen Rezitieren des Korans und den akustischen Eigenheiten lateinischer Liturgie. Die Grundtöne des Gebäudes also veränderten sich merklich. Und natürlich wandelten sich auch die Signallaute⁵⁵⁾. Nun tönten Glocken aus der mit 14.000 m² größten Kirche des Christentums, wie entsprechende Zahlungen an die Glöckner in den Rechnungsbüchern des Jahres 1249 erstmals belegen⁵⁶⁾.

Überhaupt fungierte die Anbringung von Glocken an Moscheen als eine ebenso performativ wie programmatiche, hochgradig symbolische Form der Aneignung, wie ver einzelte Beschreibungen entsprechender Umwandlungen zeigen⁵⁷⁾. Nicht zufällig wurde dieser öffentliche, für alle sichtbare und vor allem hörbare Akt von muslimischen Autoren besonders beklagt⁵⁸⁾. Nach Ausweis eines Prozesses des Jahres 1323 soll im Jahre 1244 das Glockengeläut in der kurz zuvor von Christen eroberten Stadt Segorbe zu einer regelrechten Revolte der muslimischen Gemeinde geführt haben⁵⁹⁾. Noch 1494 berichtete der Nürnberger Kosmograph und Spanienreisende Hieronymus Münzer, dass die muslimische Bevölkerung Granadas mit einer Mischung aus Abscheu und Bewunderung auf den

55) Zur Unterscheidung zwischen Grundton und Signallaut und zu den Vorüberlegungen Murray Schafers Wolfgang WAGNER, Hören im Mittelalter. Versuch einer Annäherung, in: Sinne und Erfahrung in der Geschichte, hg. von Wolfram AICHINGER/Franz X. EDER/Claudia LEITNER (Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts-, und Kulturgeschichte 13), Innsbruck 2003, S. 155–172, hier S. 158; Jürgen MÜLLER, ›The Sound of Silence‹. Von der Unhörbarkeit der Vergangenheit zur Geschichte des Hörens, in: Historische Zeitschrift 292 (2010), S. 1–29, hier S. 8–10.

56) NICKSON, The Sound of Conversion in Medieval Iberia (wie Anm. 54), S. 99.

57) Umgekehrt war die Abnahme christlicher Glocken ein zentraler performativer Akt bei der Verwandlung christlicher Kirchen in Moscheen, wie prominente Beispiele aus den Kreuzfahrerstaaten der Levante zeigen: Osman LATIFF, The Cutting Edge of the Poet's Sword. Muslim Poetic Responses to the Crusades (The Muslim World on the Age of the Crusades. Studies and Texts 3), Boston 2017, S. 146, S. 171–172. Zu erhaltenen Glocken aus den lateinischen Kreuzfahrerstaaten: Henri BRESC/Geneviève BRESC-BAUTIER, La cloche de Sibenik qui sonne pour la libération de la patrie (Acre, 1266), in: Come l'orco della fiaba. Studi per Franco Cardini, hg. von Marina MONTESANO (Millennio medievale 87), Firenze 2010, S. 49–72; Iris SHAGRIR, Urban Soundscape. Defining Space and Community in Twelfth-Century Jerusalem, in: Communicating the Middle Ages. Essays in Honour of Sophia Menache, hg. von Michel BALARD/Iris SHAGRIR/Benjamin KEDAR (Crusades. Subsidia 11), Boca Raton 2018, S. 103–120, hier S. 112–114.

58) CONSTABLE, Ringing Bells in Hafsid Tunis (wie Anm. 14), S. 67.

59) Francisco de Asís AGUILAR, Noticias de Segorbe y de su obispado, 2 Bde., Segorbe 1890, Bd. 1, S. 84, vgl. Robert Ignatius BURNS, The Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction of a Thirteenth-Century Frontier, 2 Bde., Cambridge 1967, Bd. 1, S. 48, S. 56; Michelle E. GARCEAU, »I call the people«. Church Bells in Fourteenth-Century Catalunya, in: Journal of Medieval History 37 (2011), S. 197–214, hier S. 212.

Klang der Glocke reagierte, die nach dem Einzug der siegreichen christlichen Truppen in der Stadt geläutet wurde⁶⁰⁾.

Verschiedentlich ist der Abbau des Minarets⁶¹⁾ als symbolischer Akt der Herrschaftsübernahme zu beobachten. Eine besonders elaborierte, fiktionale Wendung nimmt diese Handlung in einer erzählenden Quelle des beginnenden 14. Jahrhunderts. Laut der Fortsetzung der Chronik Erzbischof Rodrigos Jiménez de Rada boten die belagerten Muslime Sevillas im Jahre 1248 dem Anführer der christlichen Truppen (Prinz Alfons, dem späteren König Alfons X. von Kastilien, gest. 1284) die Zerstörung ihrer Moschee als Zeichen ihrer Unterwerfung an. Als der Prinz dieses Angebot brüsk abwies, hätten sie um Erlaubnis (!) gebeten, zumindest das Minarett – die berühmte »Giralda« – abzureißen. Auch dieses angebliche Ansinnen habe der König nicht gestattet⁶²⁾. Die Geschichte zeigt: Die herausragende Bedeutung des Minarets für muslimische Gemeinden und die Praxis christlicher Eroberer, dieses Klangmonument und Symbol zu kürzen oder einem anderen Zweck zuzuführen, dienten dem Chronisten als eine narrative Plattform, um seinen Lesern oder Zuhörern die Hochherzlichkeit des Eroberers und seine Integration der Muslime vor Augen und zu Ohren zu führen. Auf die faktische und nicht nur narrative Nutzung des Minarets und den tatsächlich ausgeübten Gebetsruf wird im nächsten Kapitel dieses Aufsatzes ausführlich zurückzukommen sein.

60) *Quantocius erecta una campana fecit pulsare. Quod audientes sarraceni alii suas flebant miserias, alii numquam visa campana uel audito pulsu ammirabantur* – Münzer, Itinerarium (wie Anm. 6), S. 126; Itinerarium Hispánicum Hieronymi Monetarii 1494–1495 (wie Anm. 6), S. 58–59.

61) BOULGHALLAT, Grand lustre-cloche de la mosquée al-Qarawiyyin (wie Anm. 2), S. 138. Vgl. Bernabé CABANERO SUBIZA, Las torres mudéjares aragonesas y su relación con los alminares islámicos y los campanarios cristianos que les sirvieron de modelo, in: *Turiaso* 12 (1995), S. 9–51. Allgemein zum Minarett siehe CALVO CAPILLA, Las mezquitas (wie Anm. 17), S. 152–167, 385–393.

62) Continuación de la crónica de España del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada por el Obispo Don Gonzalo de la Hinojosa, hg. von Jacinto NARVAEZ PACHECO (Colección de Documentos inéditos para la historia de España 106), Madrid 1893, S. 5–6: [...] e despues demandaron los moros más en pleytesía que querian derribar la mezquita. E dixo el rey don Fernando que lo dixesen á su fijo el infante don Alonso, e dixerolno al infante don Alonso, e él dixo que si una teja le derribasen della, que por eso degollaría cuantos moros avia en Sevilla. E ellos dixerón que pues derribarían la torre, e que el rey don Fernando faría otra. E el rey embiólos otra vez con esto al infante don Alonso. E el infante dixoles que si derribasen un ladrillo de los que estauan encima, que por aquello non le fincaría moro nin mora en Sevilla. Die Geschichte greift die Darstellung des Toledaner Erzbischofs auf, wonach die Muslime der Stadt König Ferdinand III. von Kastilien (gest. 1252) freiwillig angeboten haben sollen, entgegen dem ursprünglichen Übergabevertrag die Hauptmoschee in eine Kirche zu verwandeln: Rodericus Ximenius de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica* (wie Anm. 21), S. 206–207. Zum Übergang der Kathedrale in christliche Herrschaft siehe Barbé COQUELIN DE LISLE, *De la grande mosquée à la cathédrale gothique*, in: Tolède, XII^e–XIII^e. Musulmans, chrétiens et juifs, hg. von Louis CARDAILLAC (Série Mémoires 5), Paris 1991, S. 147–157; Wiebke DEIMANN, Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla. Religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (12. bis 14. Jahrhundert) (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 9), Berlin 2012, S. 190–196.

In einigen Regionen durften die Unterworfenen im Land bleiben⁶³⁾. Die Muslime unter christlicher Herrschaft werden in der Forschung gewöhnlich als »Mudejaren« bezeichnet⁶⁴⁾. Der Name »mudéjar« leitet sich von Arabisch »madajjan« (»gezähmtes Tier«) ab, einem Schimpfwort, das Muslime aus Granada und Marokko für diejenigen andalusischen Muslime benutzten, die nach der christlichen Eroberung nicht in islamisch beherrschtes Territorium, den dār al-Islām, auswanderten⁶⁵⁾. Vor allem in zwei Gebieten der Iberischen Halbinsel bildeten muslimische Gemeinden in einigen Ortschaften nach ihrer Unterwerfung im 12. beziehungsweise 13. Jahrhundert und bis zum Ende des Mittelalters sogar die demographische Mehrheit der Bevölkerung: am Oberlauf des Ebro in Aragon und im Süden des Königreichs Valencia. In vielen anderen Regionen wiederum lassen sich muslimische Gemeinden (»aljamas«) als Minderheiten mit eigenen Vierteln (»morerías«) belegen. Die Grundlage für ihre Rechtsstellung waren Sonderregelungen, vor allem die Kapitulationsverträge, welche im Zuge der Kampfhandlungen zwischen Angreifern und Verteidigern ausgehandelt worden waren. Häufig wurde den unterwor-

63) Die Literatur zur Geschichte der iberischen Muslime unter christlicher Herrschaft ist mittlerweile kaum noch zu überblicken. Einen Zugang zur überbordenden Forschung bieten David NIRENBERG, The Current State of Mudejar Studies, in: *Journal of Medieval History* 24 (1998), S. 381–389; María Blanca BASÁNEZ VILLALUENGA, Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. *Catálogo de la documentación de la Cancillería Real*, Teruel 1999; José HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana, 2 Bde., Teruel 2002; Los mudéjares valencianos y peninsulares, hg. von Manuel RUZAFÁ (Revista d'història medieval 12), Valencia 2003; Brian A. CATLOS, The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050–1300 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series 59), Cambridge 2004; Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría. Biografías islámicas en la España cristiana (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus/Consejo Superior de Investigaciones Científicas 15), Madrid 2008; José HINOJOSA MONTALVO, Mudejaren im Königreich Aragón. Integration und Segregation, in: Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jh.), hg. von Klaus HERBERS/Nikolas JASPERT (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8), Münster 2011, S. 293–336; Ana ECHEVARRÍA, Muslim Minorities versus Mudejars. From the Margins to the Central Stage of Iberian History, in: *History Compass* 18, <http://dx.doi.org/10.1111/hic3.12610> (26.11.2020); Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos, siglos XIII–XVII, Madrid 2012; Mònica COLOMINAS, Estudios mudéjares en el siglo veintiuno. Una bibliografía seleccionada/Mudejar Studies in the Twenty-first Century. A Selected Bibliography, in: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* Revista de Ciencias de las Religiones 23 (2018), S. 317–341, sowie die bislang dreizehn Bände der Tagungsreihe »Simposio Internacional de Mudejarismo«, insbesondere der als Forschungsüberblick konzipierte zehnte Band: 30 años de mudejarismo. Memoria y futuro (1975–2005), Teruel 2007.

64) Der Terminus ist in der Fachwissenschaft mittlerweile fest eingeführt. Die in den zeitgenössischen Quellen häufig benutzten Begriffe *sarracenus/saraceno/sarraï* oder *moro* werden in diesem Aufsatz nicht benutzt, weil sie allzu unspezifisch oder im gegenwärtigen Sprachgebrauch pejorativ aufgeladen sind. Zur Problematik siehe ECHEVARRÍA, Muslim Minorities versus Mudejars (wie Anm. 63).

65) Zur Diskussion unter islamischen Rechtsgelehrten über die Notwendigkeit, bei einer Machtübernahme durch Christen das Land zu verlassen siehe VERSKIN, Islamic Law and the Crisis (wie Anm. 51).

fenen Muslimen mit den Dokumenten gestattet, nach ihrem »Gesetz« oder ihren »Gewohnheiten« zu leben, eigene Gemeindevorsteher zu benennen und gewisse religiöse Praktiken aufrechtzuerhalten⁶⁶⁾. Diese Neuregelungen durch die christliche Mehrheitsgesellschaft hatte nicht zuletzt akustische Konsequenzen.

Auf welche Weise veränderte sich jenseits des oben beschriebenen gottesdienstlichen Bereichs die »soundscape« ehemals muslimisch beherrschter Ortschaften infolge der christlichen Machtübernahme? Die Rekonstruktionsversuche untergegangener Klangräume sind selten überzeugend, und auch die alltäglichen Lautsphären der Mudejaren-gemeinden – die »plausiblen Klänge« dieser Gemeinwesen⁶⁷⁾ – lassen sich im 21. Jahrhundert nicht wiederbeleben. In der Tat präsentieren die zeitgenössischen Quellen den Islam unter christlicher Herrschaft als eine weitgehend schweigende Religion. Hier ist aber Nuancierung gefragt. Religiöse Minderheiten mussten im Mittelalter keineswegs grundsätzlich stille Opfer akustischer Diskriminierung sein, sondern konnten beizeiten auf andere Weise bzw. in anderen Kreisen »agency« entfalten und sich zu Gehör bringen. Bei genauerem Hinsehen bergen die Quellen mitunter Spuren verstummter Lebenswelten, Hinweise auf Grundtöne und Orientierungsläute muslimischen Lebens. Sie zeigen, dass die Mudejaren unter christlicher Herrschaft die romanische Vernakularsprache der Sieger allmählich übernahmen, das Arabische aber als Kult- und Rechtssprache lange beibehielten⁶⁸⁾. Hiervon zeugen erhaltene Schriften, darunter solche, die in der sprachhistorischen Sonderform des »aljamiado« verfasst wurden⁶⁹⁾. Eine, wenngleich verzerrte,

66) Zur Selbstverwaltung muslimischer Gemeinden unter christlicher Herrschaft siehe HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 103–114; HINOJOSA MONTALVO, Mudejaren im Königreich Aragón (wie Anm. 65), S. 268–270.

67) Siehe die Bezeichnung der alltäglichen Grundtöne als »plausible Klänge« durch Martin Clauss im vorliegenden Band.

68) Zum Fortleben des Arabischen und zur Schulbildung der Muslime unter christlicher Herrschaft Manuel ESPINAR MORENO, Escuelas y enseñanzas primarias en la España musulmana. Noticias sobre el reino nazarí y la etapa morisca, siglos XIII–XVI, in: *Sharq al-Andalus* 8 (1991), S. 179–209; Anna DOMINGO GRABIÉL, La veu de sarraïns i sarraïnes de la corona d’Aragó a la documentació cristiana del segle XIV, in: *Sharq al-Andalus* 12 (1995), S. 11–22; María Ángeles GALLEGOS, The Languages of Medieval Iberia and their Religious Dimension, in: *Medieval Encounters* 9 (2003), S. 107–139; Alberto MONTANER, La aljamía, una voz islámica en Aragón, in: *Jornadas sobre la variación lingüística en Aragón a través de los textos*, hg. von José María ENGUERRA UTRILLA, Zaragoza 2004, S. 99–204; María Jesús VIGUERA MOLINS, Circulación de manuscritos mudéjares y moriscos. Implicaciones y problemáticas, in: *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, hg. von Alice KADRI/Yolanda MORENO/Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, Madrid 2018, S. 257–282; Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, Fuentes y perspectivas para una historia sociocultural de los musulmanes bajo dominio cristiano en la Península Ibérica, in: *Ibero-Mediävistik. Grundlagen, Potentiale und Perspektiven eines internationalen Forschungsfeldes*, hg. von Nikolas JASPERT, Münster 2022, S. 497–521.

69) Islão minoritário na Península Ibérica. Recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiada, sécs. XII–XVII, hg. von Adel Yussef SIDARUS, Lisboa 2001; Alvaro GALMÉS DE FUENTES/Mercedes SÁNCHEZ ÁLVAREZ u. a., *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (Bibliotheca arab-

Wiedergabe des Arabischen findet sich vereinzelt in Urkunden des hohen und späten Mittelalters. In ihnen gaben christliche Schreiber auf der Grundlage existierender Formelsammlungen oder so gut sie eben konnten die Eide, mit denen die Vertreter arabischer Gemeinden ihre Verträge mit den Christen beschworen, in wörtlicher Rede wieder: *Bille assedi le illeha illehu valcorane alladinz* – so oder ähnlich lauten diese nur mühsam auf das arabische Original zurückzuführenden sprachlichen Einkleidungen akustischer Alterität⁷⁰⁾. Hier wurde eine den Schreibern fremde Sprache gewissermaßen als Klangfolge wahrgenommen und in Text übersetzt bzw. ohne Verständnis des Sinns aus Formelbüchern übernommen. Ähnlich Verschriftlichtungen arabischer Eide finden sich vielfach in Rechtstexten, etwa in christlichen Sammlungen wie den *>Feros<* von Aragon und Tudela⁷¹⁾. Auch die wenigen erhaltenen Rechtssammlungen der Mudejaren erwähnen Eide, die Männer, aber auch Frauen unter gewissen Umständen laut in der Moschee abzulegen hatten⁷²⁾.

Besonders vernehmbar war das Arabische natürlich in Form des islamischen Gebetsrufs, des *adhān*, auf den im nächsten Kapitel ausführlich eingegangen wird. Neben ihm ist aber ebenso auf die Gebete innerhalb der Moschee hinzuweisen, die weitaus seltener in den christlichen Quellen erwähnt werden, weil sie lediglich im teilöffentlichen Raum stattfanden. Beobachtungen wie diejenigen des Hieronymus Münzer, der ein waches Gespür für die akustische Dimension islamischer Kultpraktiken hatte, sind eine Ausnahme⁷³⁾. Schließlich ist auch auf die weniger intensiv in der Forschung bearbeiteten Predigten im öffentlichen Raum hinzuweisen. Die systematische Vernichtung der arabischsprachigen Überlieferung der iberischen Reiche hat zum Verlust der allermeisten Überreste musli-

romanica et islamica 1), Gijón 2015; VÍGUERA MOLINS, Circulación de manuscritos mudéjares y moriscos (wie Anm. 68).

70) Robert Ignatius BURNS, Islam under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia, Princeton 1973, S. 217, mit Versuchen einer Rückbindung an das Arabische.

71) *Bille ylldie yllen huabat hedel amble tomo ham mediah nabi mecal y çabach aleybnec minath buamar bitayich* – ebd. S. 217, mit weiteren Beispielen vergleichbarer Transliterationen; vgl. CARRASCO MANCHADO, De la convivencia (wie Anm. 63), S. 113, Dok. 14 (*>Fero de Ejea de los Caballeros<*, 1265). Ähnlich José María LACARRA DE MIGUEL/Luis VÁZQUEZ DE PARGA/Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, Fero de Tudela. Transcripción con arreglo al ms. 11-2-6, 406 de la Academia de la Historia de Madrid, in: Revista Jurídica de Navarra 4 (1987), S. 21–73, hier S. 71, Dok. 210: *billo ille illehu illehea*; vgl. ähnliche Transliterationen von Münzer, Itinerarium (wie Anm. 5), S. 95, 133. Siehe hierzu die fundierte Untersuchung von 62 einschlägigen transliterierten Eiden von Belen VICENS, Swearing by God. Muslim Oath-Taking in Late Medieval and Early Modern Christian Iberia, in: Medieval Encounters 20 (2004), S. 117–151.

72) Ebd., S. 134–142.

73) Münzer, Itinerarium (wie Anm. 5), S. 104: *In quarum una [Moschee] vidimus eorum orationes flectendo et quasi in globum se girando et ad cantum sacerdotis terram osculando et pectora pungendo et Deum eorum more in remissionem peccatorum deprecando*, und an anderer Stelle (ebd., S. 115): [...] *vidimus eorum sacerdotem maiorem in alto sedili sedentem et eis predicantem quasi ad medianam horam. Postea ad clamorem illius et aliorum sacerdotem ordinatim stantes capita sua inclinabant et orabant. Postea iterum clamore facto in terram se glomeratim prostrabant [...]*.

mischer Predigtätigkeit unter christlicher Herrschaft geführt, von der aber zumindest Spuren in jüngerer Zeit untersucht zu werden beginnen⁷⁴⁾. Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass in Ortschaften mit einem hohen muslimischen Bevölkerungsanteil Predigten auch vor der Moschee im öffentlichen Raum abgehalten worden sein könnten oder andere Formen des Ausrufs vorgenommen wurden⁷⁵⁾. Auf jeden Fall kann man davon ausgehen, dass in muslimischen Viertel, den »morerías«, die Einwohner zu Gemeindesitzungen (»mağlis«/»majālis«) zusammenkamen und eigene Feste mit eigener akustischer Untermalung veranstalteten⁷⁶⁾. Bei seiner Beschreibung islamischer Bestattungsriten auf dem großen Friedhof von Granada erwähnte der Nürnberger Reisende Hieronymus Münzer 1494 ausdrücklich die lauten Gesänge und Gebete der Anwesenden: *Ubi vidimus sepelire hominem et circa sepulcrum septem mulieres in veste candida sedentes et sacerdotem ad caput versus meridiem sedere et cantando magnum et continuum ullulatum emittere et mulieres continuo ramos odoriferos mirti supra sepulcrum sternere*⁷⁷⁾. Dass religiöse Musik in der islamischen Welt auch im gottesdienstlichen Kontext bedeutend war, zeigen nicht zuletzt theoretische Diskussionen über deren Begrenzung wie zum Beispiel entsprechende Erörterungen des Theologen und Mystikers Abū Ḥāmid al-Ghazālī (gest. 1111)⁷⁸⁾. Auch

74) Charisma and Religious Authority. Jewish, Christian and Muslim Preaching, hg. von Katherine Ludwig JANSEN/Linda G. JONES (Europa sacra 4), Turnhout 2010; Linda G. JONES, The Power of Oratory in the Medieval Muslim World (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge 2012; Sabine DORPMÜLLER, Preaching Performances Revisited. The Narrative Restaging of Sermons in the Travelogue of Ibn Jubayr (d. 1217), in: Performing Religion. Actors, Contexts, and Texts. Case Studies on Islam, hg. von Ines WEINRICH, Würzburg 2016, S. 162–183; Linda G. JONES/Adrienne DUPONT-HAMY, Christian, Jewish, and Muslim Preaching in the Mediterranean and Europe. Identities and Interfaith Encounters (Studies on Patristic, Medieval and Reformation Sermons and Preaching 15), Turnhout 2019.

75) Vgl. die Worte eines muslimischen Besuchers der Stadt Lleida aus dem Jahre 1310, der – offensichtlich überrascht – davon berichtet, wie er in der Stadt öffentlich betete, ohne von Christen dafür angegangen worden zu sein: Pieter S. VAN KONINGSVELD / Gerart A. WIEGERS, The polemical works of Muhammad al-Qaysi (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century, in: Al-Qantara 15 (1994), S. 163–199, hier S. 176; CONSTABLE, Regulating Religious Noise (wie Anm. 10), S. 73. Zur physischen Umgebung der Moscheen und zu anderen Formen des Ausrufs neben dem *adhān* siehe CALVO CAPILLA, Las mezquitas (wie Anm. 17), S. 164–167, 196–204. Vgl. Münzer, Itinerarium (wie Anm. 5), S. 133: *Clamant etiam alias oraciones multiplices, quorum gloriosum deum collaudant secundum morem eorum.*

76) Von solchen Zusammenkünften haben sich schwache Spuren erhalten: Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA/ Rafael MAYOR, Las actas de reunión de una cofradía islámica de Toledo. Una fuente para el estudio de los mudéjares toledanos. Años 1402–1414, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 207 (2010), S. 257–293; Mònica COLOMINAS APARICIO, Un eslabón árabe perdido de la literatura aljamiada. Reuniones musulmanas (mayalis) y la circulación de escritos andalusíes y maṣriqíes entre los mudéjares y los moriscos (MS Árabe 1668, Biblioteca Real de El Escorial, Madrid), in: Al-Qantara 41 (2020), S. 95–147, hier S. 116–127.

77) Münzer, Itinerarium (wie Anm. 5), S. 113.

78) Eckhard NEUBAUER, Arabische Musiktheorie von den Anfängen bis zum 6./12. Jahrhundert. Studien, Übersetzungen und Texte in Faksimile (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic

für die iberischen Mudejaren liegen explizite Hinweise auf religiösen Gesang in den Moscheen vor. So kommentierte der mallorkinische Philosoph, Theologe und Poly- skriptor Ramon Llull (gest. 1315/16) an der Wende zum 14. Jahrhundert das Potenzial einer Verbindung zwischen Musik und Homiletik, indem er auf die Art verwies, in der »die Muslime in ihren Moscheen den Koran singen«⁷⁹⁾. Ganz in dieses Feld des akustisch untermalten religiösen Kults gehören die muslimischen Orte, die sich als Pilgerzentren besonderer Verehrung erfreuten und an denen ebenfalls – auch dies sicher hörbar – Feierlichkeiten veranstaltet wurden. Im Königreich Valencia galt dies für die Ortschaft Atzeneta, über die eine Reihe königlicher Bestimmungen aus dem 14. Jahrhundert vorliegen, welche das Geschehen vor Ort, darunter auch ausdrücklich die Gebete der Gläubigen, zu kontrollieren suchten⁸⁰⁾.

Andere Töne waren zwar nicht prinzipiell religiös konnotiert, erlangten aber nach dem Herrschaftswechsel in Städten, die von Christen und Muslimen gemeinsam bewohnt wurden, neue Bedeutung. So verboten etwa in Einzelfällen städtische Verfügungen den Muslimen ausdrücklich, an Sonn- und Feiertagen zu arbeiten, oder sie legten explizit fest,

Science 3), Frankfurt a.M. 1998; Nazila ISGANDAROVA, Music in Islamic Spiritual Care. A Review of Classical Sources, in: Religious Studies and Theology 34 (2015), S. 101–114; José Miguel PUERTA VILCHEZ, Aesthetics in Arabic Thought. From Pre-Islamic Arabia through al-Andalus (Handbook of Oriental Studies 120), Boston 2017. Zu al-Ghazālīs Musiktheorie jetzt Ines WEINRICH, Sensing Sound. Aesthetic and Religious Experience According to al-Ghazali, in: Entangled Religions 10 [17.12.2019], <https://doi.org/10.13154/er.10.2019.8437> (26.11.2020); DIES., The Materiality of Sound, Mediation, and Practices of Listening. Observations from Historic and Contemporary Muslim Practices, in: Entangled Religions 11 [17.03.2020], <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8555> (26.11.2020); vgl. allgemein, auch mit Blick auf den Islam, Charles BURNETT, Sound and its Perception in the Middle Ages, in: The Second Sense. Studies in Hearing and Musical Judgement, hg. von DEMS./Michael FEND/Penelope GOUK, London 1991, S. 43–69.

79) *En cascú dels cent noms preposam posar. x. verses, los quals hom pot cantar. E assò fém per so cor los sarráins canten l'Alcorà en la mesquita; per que aquests verses se poden cantar segons que'l sarráins canten/ Ponimus autem in quolibet dictorum centum nominum decem uersiculos, ut possint decantari ad instar psalmorum ecclesiasticorum, quod etiam facimus propter ea quod Sarraceni ipsi decanatant Alkoram eorum* – Oscar de la Cruz PALMA, El op. 38 Cent noms de Déu de Ramon Llull como poesía antcoránica, in: Revue des sciences religieuses 90 (2016), S. 491–516, hier S. 493.

80) FERRER i MALLOL, Els sarráins (wie Anm. 37), S. 243–244, Dok. 36, hier S. 244: [...] quilibet sarracenus et sarracena extraneus et privatus, qui et que ad mezquitam dicti loci, in qua, ut dicitur, iacet quidam sarracenus, quem asserunt eorum profetam, venerit pro orando vel alias [...]]; S. 249–250, Dok. 42, hier S. 250: [...] sarraceni preteriti temporis et presentis, tam de dicto regno Valencie quam de aliis partibus, veniebant et nunc vinunt ad mezquitam predictam causa inibi faciendi oracionem [...]. Vgl. Francisco FRANCO SÁNCHEZ, Identificación de la tumba de los Sid Bono en Benifato (Alicante), in: Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes 5 (1988), S. 181–186; CONSTABLE, Regulating Religious Noise (wie Anm. 10), S. 81–91; Nikolas JASPERT, Religious Movements in Mudéjar Communities. Identity and Relational Dynamics in the Crown of Aragon, in: Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages, hg. von Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA/Dorothea WELTECKE (Wolfenbütteler Forschungen 161), Wiesbaden 2020, S. 171–194, hier S. 177–181.

dass muslimische Handwerker an diesen Tagen keinen Lärm verursachen durften⁸¹⁾. Man könnte geneigt sein, hierin lediglich eine Reaktion auf Ruhestörungen durch mechanische Schallereignisse zu vermuten. Aber eine Verfügung für die »aljama« von Huesca aus dem Jahre 1307 zeigt die religiöse Dimension auf und unterbindet muslimisches Handwerk »damit die Geräusche nicht in der Kirche gehört würden«⁸²⁾. Kirchensynoden des 14. Jahrhunderts – etwa die Synode von Tortosa des Jahres 1359⁸³⁾ – wiederholten diese Regelung.

Neben der räumlichen Eingrenzung muslimischer Lautsphären oder ihrer vollständigen Unterdrückung betrieben christliche Herren auch die akustische Inbesitznahme von Moscheen, obwohl diese nominell unter islamischem Kult verblieben. Dies geschah etwa dann, wenn Bettelordensmönchen oder zum Christentum konvertierten ehemaligen Muslimen ausdrücklich die Erlaubnis gegeben wurde, zu Missionszwecken an Freitagen den Muslimen – sogar in deren Moscheen – zu predigen.

Im Jahre 1296 wies König Jakob II. von Aragon (gest. 1327) Muslime und Juden an, den Predigten vom Dominikanermönchen geräuschlos zuzuhören und deren Fragen zu beantworten⁸⁴⁾. Religiöse Minderheiten wurden hier qua Dekret zur Bildung von Hör-

81) Ein frühes Beispiel aus dem Jahre 1238 aus den ›Furs‹ des Königreichs Valencia: CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia* (wie Anm. 63), S. 92–94, Dok. 3: *Más, nengun serrabí ne iuheu no obre en obrador ni defora de sa casa en dies de festes [...]*.

82) FERRER I MALLOL, *Els sarraïns* (wie Anm. 37), S. 220, Dok. 8; María Blanca BASÁÑEZ VILLALUENGA, *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV* (*Anuario de estudios medievales*, Anejo 21), Barcelona 1989, S. 135–136, Dok. 7: [...] *ordinamus ac in perpetuum ducimus statuendum quod aliquis sarracenus habens artem ferrarie non audeat vel presumat de cetero in operatoris seu domibus, que sunt iuxta dictam ecclesiam, diebus dominicis et in festivitatibus sollempnibus, dum celebrabuntur missarum sollempnia in ipsa ecclesia vel predicabitur inibi verbum Dei, ferrum vel alia metalla operari cutendo, malleando aut aliter operando, palam vel occulte, postquam malleorum vel aliorum instrumentorum aut incudum ictus ab existentibus in ipsa ecclesia audirentur. Nolumus, enim, quod audientes verbum Dei vel missarum sollempnia dictis diebus dominicis et sollempnibus per operam ipsorum sarracenorum a divinis officiis retrahantur, impediantur aut etiam perturbentur.* Siehe auch die Verlegung muslimischer Werkstätten an die Außenbezirke der Stadt Lleida im Jahre 1436: Josefa MUTGÉ VIVES, *L' aljama sarraïna de Lleida a l' Edat Mitjana. Aproximació a la seva història* (*Anuario de estudios medievales*, Annex 26), Barcelona 1992, S. 82, S. 380–382, Dok. 199. Vergleiche hingegen die grundsätzliche Erlaubnis des Königs aus dem Jahre 1311, in Königstädten (hier Tortosa) auch an Sonntagen einer Arbeit nachzugehen – gegen entsprechendes Bemühen kirchlicher Autoritäten, gewerbliche Tätigkeiten von Muslimen und Juden an Sonntagen und christlichen Feiertagen zu verbieten: FERRER I MALLOL, *Els sarraïns* (wie Anm. 37), S. 223, Dok. 11.

83) Jaime VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España*, Bd. 5, Madrid/Valencia 1806, S. 352; John BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven 1977, S. 265. Siehe die fast zeitgleiche und ähnlich lautende Verfügung auf den Cortes von Valladolid in Kastilien: CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia* (wie Anm. 63), S. 161, Dok. 41.

84) *volumus et statuimus quod quandocumque fratres ordinis Predicatorum iudeis vel sarracenis utriusque sexus voluerint proponere Dei predicando, disputando, conferendo ad dilatacionem fidei christiane, ipsi omnes ad vocacionem eorum convenient et sine strepitu predicationem eorum audiant, et ne veritatem*

gemeinschaften gezwungen. Ramon Llull forderte im Umfeld des Konzils von Vienne, auf das noch zurückzukommen sein wird, dezidiert die Mächtigen auf der Iberischen Halbinsel dazu auf, Juden und Muslimen an deren Feiertagen (also am Samstag beziehungsweise am Freitag) zu predigen, damit sie auf den »Weg der Wahrheit« fänden⁸⁵⁾. Noch im selben Jahr 1311 gestattete ihm dies König Jakob II. von Aragon⁸⁶⁾, der zugleich auf den Cortes von Barcelona verfügte, dass den Juden und Christen in ihren Synagogen und Moscheen gepredigt werde ([...] *et quod predicacio fiat in sinagogis iudeorum et in masquidis sarracenorum, vel in aliis locis in quibus pro faciendis suis omnibus consueti sunt congregari*)⁸⁷⁾. Zugleich bestätigte er ausdrücklich eine bereits im Jahre 1243 von seinem Großvater Jakob I. von Aragon (gest. 1276) erteilte Predigterlaubnis, welche den Juden und Muslimen auferlegt hatte, den christlichen Missionsversuchen *pacienter* und damit wohl auch leise zuzuhören⁸⁸⁾. Administrative Parallelüberlieferung aus dem beginnenden 14. Jahrhundert zeigt, dass Bettelordensmönche, aber auch zum Christentum bekehrte Muslime auf diese Weise in der Krone Aragon den von den Behörden zusammengerufenen Muslimen pre-

abscondere valeant tacendo ad interrogata, quesita seu objecta eis a predictis fratribus, absque calumpnia et subterfugio respondeant reverenter – Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval, Bd. 2, hg. von Antonio RUBIÓ Y LLUCH (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica/Institut d'Estudis Catalans 54), Barcelona 2000 (Orig. 1921), S. 9–12, Dok. 12; BASÁNEZ VILLALUENGA, Las morerías aragonesas (wie Anm. 63), S. 173, Dok. 458.

85) Helene WIERUSZOWSKI, Ramon Lull et l'idée de la cité de Dieu, in: Politics and Culture in Medieval Spain and Italy (Storia et Letteratura. Raccolta di studi e testi 121), hg. von DERS., Roma 1971, S. 147–171; mit Text der >Petitio Raymundi in Concio Generali ad acquirendum terram sanctam< ebd., S. 165–170, hier S. 168–169: *De octava ordinatione: multi iudei et etiam sarraceni sunt subditi christianis et maxime in Hispania, et ideo bonum magnum et verum esset, quod iudeis predicentur in die sabbathi et sarracenis in die veneris, quia in illis diebus est festum eorum. Et quod sermones reducantur ad sillogismos et ad intelligibile secundum quod patet in prima, secunda et tertia distinctiōne. Et si talis predicatio sit perpetua, necessariō sequeretur, quod iudei atque sarraceni venirent ad viam veritatis [...].* Vgl. Berthold ALTANER, Raymundus Lullus und der Sprachkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312), in: Historisches Jahrbuch 53 (1933), S. 190–219, hier S. 210–211; Marc D. JOHNSTON, Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims, in: Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns SJ, hg. von Paul E. CHEVEDDEN/Larry J. SIMON (The Medieval Mediterranean 4), Leiden 1995, S. 5–37, hier S. 5–13, 33–35; Pamela Drost BEATTIE, »Pro exaltatione sanctae fidei catholicae«. Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull, ebd., S. 113–129, hier S. 119–112.

86) Documents per l'història de la cultura catalana, Bd. 1 (wie Anm. 84), S. 13–14, Dok. 14; BASÁNEZ VILLALUENGA, Las morerías aragonesas (wie Anm. 63), S. 188, Dok. 504.

87) Real Academia de Historia, Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Cataluña, Bd. 1, Madrid 1896, S. 217.

88) Ebd., S. 218: *Volumus etiam et statuimus quod quandocumque archiepiscopus, episcopi vel fratres predicatores aut minores accesserint ad villas vel loca ubi sarraceni vel iudei moram ficerint et verbum Dei dictis iudeis vel sarracenis proponere voluerint, ipsi ad convocationem eorum perveniant et pacienter audiant predicationem eorum; et officiales nostri, si gratis venire noluerint, eos ad hoc omni excusacione postposita compellant.* Vgl. CARRASCO MANCHADO, De la convivencia (wie Anm. 63), S. 94–99, Dok. 4.

digten, was wiederum zu Beschwerden einzelner »aljamas« und in Einzelfällen zum Entzug der Predigerlaubnisse führte⁸⁹⁾.

Ist die königliche Förderung missionierender Mönche als eine sowohl religiöse als auch herrschaftliche Form akustischer Dominanz und räumlicher Inbesitznahme zu werten, so markierten andere Praktiken die Zugehörigkeit der Minderheiten zum Herrschaftsgebiet und zum Untertanenverband des Königs. Es liegen Hinweise darauf vor, dass königliche Erlasse in Ortschaften mit muslimischen Gemeinden explizit durch Ausruf an Freitagen vor der Moschee oder sogar in ihnen verkündet wurden⁹⁰⁾, und dies nicht nur in der Krone Aragon: Auch in Navarra zum Beispiel regelten Erlasse, dass königliche Verlautbarungen »an vier Donnerstagen nacheinander auf den Märkten, an vier Freitagen in den Moscheen, an vier Samstagen in den Synagogen und an vier Sonntagen in den Kirchen sowie auf den Straßen und Kreuzungen« auszurufen seien⁹¹⁾.

89) Benjamin Z. KEDAR, Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims, Princeton 1984, S. 136–138, 195–196; Jaume RIERA SANS, Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII–XIV), in: *Calls* 2 (1987), S. 113–143, hier S. 132, Dok. 1 (Predigt durch konvertierten Muslim). Zum umgekehrten Fall durch Zwang auferlegter muslimischer Predigten vor christlichen Gemeinden siehe Linda G. JONES, Islam al-kafir fi hal al-khutba. Concerning the Conversion of »infidels« to Islam During the Muslim Friday Sermon in Mamluk Egypt, in: *Anuario De Estudios Medievales* 42 (2012), S. 53–75. Allgemein zur Konversion, mit weiteren Literaturangaben: Nikolas JASPERT, Konversion zum Islam im spätmittelalterlichen Mittelmeerraum und die Entscheidungen des Anselm Turmeda alias 'Abdallâh at-Târgumân, in: Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019), hg. von Amir DZIRI/Angelica HILSEBEIN u. a., Münster 2021, S. 367–396.

90) Ferran GARCIA OLIVER, The Valley of the Six Mosques. Work and Life in Medieval Valldigna (The Medieval Countryside 8), Turnhout 2011, S. 10. Beispielhaft für Anweisungen, herrschaftliche Ausrufe in muslimischen Vierteln »an den üblichen Orten« durchzuführen, Roser SALICRÚ LLUCH, Sarraïns des-aveïnats d'Elx a mitjan segle XV (1449) segons llur propi testimony. Dificultats econòmiques i conflictitat interna de la moreria, in: *Sharq al-Andalus* 12 (1995), S. 23–66, hier S. 49: [...] aver feta la desus dita crida, de manament dels dits procurador el lloctinent de batle, per la moreria de la dita vila i locs acostumats d'aquella. Zur Verbindung zwischen Ausruf und Herrschaft siehe: Haro! Noël! Oyé! Pratiques du cri au Moyen Âge, hg. von Didier LETT/Nicolas OFFENSTADT (Histoire ancienne et médiévale 75), Paris 2003; Laurent VISSIÈRE, Le paysage sonore parisien aux XIII^e et XIV^e siècles ou la naissance des cris de Paris, in: *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* (2010), S. 136–158; Gisela CORONADO SCHWINDT, Las ciudades castellanas bajomedievales a través de sus paisajes sonoros, in: *Estudios de Historia de España* 15 (2013), S. 131–152 sowie den Beitrag von Pierre Monnet im vorliegenden Band.

91) Béatrice LEROY, Les rues des villes navarraises à la fin du Moyen Âge, reflets de leurs sociétés, de leurs activités, de leurs sensibilités, in: La rue, lieu de sociabilité?, hg. von Alain LEMÉNOREL (Publications de l'Université de Rouen 214), Rouen 1997, S. 171–178, hier S. 177 – vgl. den Aufsatz von Pierre Monnet (wie Anm. 20) im vorliegenden Band. Siehe zur Situation der Mudejaren in Navarra Mercedes GARCÍA-ARENAL, Los moros de Navarra en la baja Edad Media, in: *Los Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, hg. von Mercedes GARCÍA-ARENAL/Béatrice LEROY (Libros Hiperión 76), Madrid 1984, S. 11–139; HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 61–62. Zum königlichen Ausruf in Kastilien siehe José Manuel NIETO SORIA, El pregón real en la vida política de la Castilla trastámara, in: *Edad Media. Revista de historia* 13 (2012), S. 77–102.

Was stand auf Seiten der Muslime diesen unüberhörbar im öffentlichen Raum verkündeten Verlautbarungen entgegen? Besaßen die Mudejaren eigene Möglichkeiten, um mithilfe akustischer Signale Gemeinschaft zu stiften, Identität zu wahren und einen Platz in den Lautsphären der Städte und kleineren Ortschaften zu beanspruchen? Um diesen Fragen nachzugehen, soll im dritten Teil dieses Beitrags am Beispiel eines der iberischen Königreiche, des zur Krone Aragon gehörigen Königreichs Valencia⁹²⁾, in einer Mikrostudie der Umgang mit dem *adhān* seit der christlichen Eroberung dieses Gebiets zur Mitte des 13. Jahrhunderts und bis zum Ende des 15. Jahrhunderts analysiert werden. Der Schwerpunkt wird folglich insbesondere auf spätmittelalterlichen Klangpraktiken und -diskursen, weniger auf Hörerfahrungen liegen.

III. EINE FRAGE DER ZEITUMSTÄNDE: AUSHANDLUNGEN DES MUSLIMISCHEN GEBETSRUFES IM KÖNIGREICH VALENCIA

Auf den grundlegenden Studien Olivia Remie Constables aufbauend⁹³⁾, sind für diesen Beitrag über 500 Dokumenten ausgewertet worden, die zwischen 1230 und 1500 aufgesetzt wurden und die muslimischen »aljamas« des Königreichs Valencia betreffen. Der Quellenreichtum der Archive Nordostspaniens⁹⁴⁾ erlaubt es, mit ungewöhnlicher Genauigkeit Fragen nachzugehen, welche ebenso für Muslime unter christlicher Herrschaft in Byzanz, auf Sizilien, in den Kreuzfahrerherrschaften der Levante und in anderen Räumen relevant wären⁹⁵⁾, aber aufgrund der vergleichbar schlechten Überlieferung für

92) Zur Geschichte dieses Königreichs siehe die Überblicke von Robert I. BURNS, *The Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction of a Thirteenth-Century Frontier*, 2 Bde., Cambridge 1967; Enric GUINOT, *Els fundadors del Regne de València. Repoblament, antropomínia i llengua a la València medieval*, 2 Bde. (Biblioteca d'estudis i investigacions 1–2), Valencia 1999; José HINOJOSA MONTALVO, *Diccionario de historia medieval del Reino de Valencia*, 4 Bde., Valencia 2002.

93) CONSTABLE, *Regulating Religious Noise* (wie Anm. 10). Dieser hervorragende Aufsatz der früh verstorbenen Kollegin sowie die fundierte Synthese von María Teresa Ferrer i Mallol bieten bislang die besten Übersichten zur Thematik – FERRER i MALLOL, *Els sarraïns* (wie Anm. 37), S. 87–95; vgl. auch die kurze Synthese von HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares* (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 122–123.

94) Einen Überblick der Breite und Tiefe der archivalischen Überlieferung am Beispiel einer einzigen, herausragenden Sammlung vermittelt María Teresa FERRER i MALLOL, *Documentación sobre mudéjares del Archivo de la Corona de Aragón*, in: *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*, hg. von DERS./ Isabel ROMERO CAMACHO u. a., Teruel 2005, S. 9–53.

95) Zur Kontrolle des muslimischen Gebetsrufs und muslimischer Klangräume im christlich beherrschten Südalitalien, Sizilien, in den Kreuzfahrerstaaten und Byzanz siehe beispielhaft die Hinweise bei Julie TAYLOR, *Muslims in Medieval Italy. The Colony at Lucera*, Lanham 2003, S. 68, 71, 187; Benjamin Zeev KEDAR, *Some New Sources on Palestinian Muslims before and during the Crusades*, in: DERS., *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant* (Variorum Collected Studies Series 868), Aldershot 2006, Kap. III, S. 129–140, hier S. 137; Alex METCALFE, *The Muslims of Sicily under Christian Rule*, in: *The Society of Norman Italy*, hg. von Graham A. LOUD (The Medieval Mediterranean 38), Köln 2002, S. 289–317, hier

diese Gebiete schwer zu beantworten sind. Auch innerhalb der Krone Aragon – einem Kompositgebilde, das die Königreiche Aragon, Valencia und Mallorca sowie die Grafschaft Barcelona umfasste – fallen in dieser Beziehung Unterschiede auf. Die letztgenannten beiden Territorien entziehen sich aufgrund ihrer vergleichsweise geringen Zahl an Mudejaren weitgehend der Betrachtung. Das Königreich Aragon mit dem dicht von Muslimen bevölkerten Ebrotal wiederum trägt zwar einiges zur Untersuchung muslimischer Klangräume bei⁹⁶⁾, wird aber in dieser Hinsicht deutlich von dem zwischen 1236 und 1248 der Krone Aragon eingegliederten Königreich Valencia übertroffen. Dort entstand eine außerordentlich breite Quellenüberlieferung mit sehr konkreten Informationen über die Organisation muslimischer Gemeinden unter christlicher Herrschaft. Das in diesem Aufsatz analysierte Corpus umfasst Vereinbarungen, die im Zuge der christlichen Eroberungen mit den muslimischen Gemeinschaften geschlossen wurden und deren Kapitulation besiegelten, Dokumente, mit denen die neuen Herren christliche Siedler ins Land lockten, aber auch solche Urkunden, mit denen die Ansiedlung muslimischer Familien – die, so darf man annehmen, zuvor aus anderen Gegenden vertrieben worden waren – erleichtert und geregt wurde.

Am 22. November 1233 unterschrieb Huc de Forcalquer (Fullalquer/Forcalquier, gest. 1245/1250), Johannitermeister in Katalonien und Aragon, einen Vertrag mit den muslimischen Einwohnern der Ortschaft Cervera⁹⁷⁾. Damit bestätigte er ihnen den Besitz einer Moschee, die von einem *alcaid* und einem *çabaçala* geleitet werden sollte – also von einem Gemeindevorsteher und einem als »sāhib al-ṣalāt« (*çabaçala*) bezeichneten religiösen Gelehrten, dem das Freitagsgebet oblag und der auch zum Gebet rief. Ein Jahr

S. 297; Iris SHAGRIR, »Vox Civitatis«. El paisaje sonoro en la Jerusalén del siglo XII, in: *Ad limina* 8 (2017), S. 63–84; siehe auch den Beitrag von Michael Grünbart im vorliegenden Band. Allgemein zu Muslimen unter christlicher Herrschaft jenseits der Iberischen Halbinsel siehe als Synthesen (mit weiteren Angaben): Nikolas JASPERT, Religiöse Minderheiten im Mittelmeerraum. Eine Skizze, in: DERS./HERBERS (Hg.), *Integration – Segregation – Vertreibung* (wie Anm. 63), S. 15–44, hier S. 28–38; Brian A. CATLOS, *Muslims of Medieval Latin Christendom*, c. 1050–1614, Cambridge 2014 – vgl. hierzu allerdings die kritischen Bemerkungen bei Hannes MÖHRING, Zur Lage der Muslime unter christlicher Herrschaft, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 76 (2020), S. 177–183.

96) Punktuell wurden Siedlungsurkunden aus dem Königreich Aragon ausgewertet: María Luisa LEDESMA RUBIO, *Cartas de población del reino de Aragón en los siglos medievales*, Zaragoza 1991. Sie berichten von den verbrieften Rechten muslimischer und christlicher Siedler (etwa ebd., S. 233, Dok. 186), der Vertreibung muslimischer Landbewohner (etwa ebd., S. 270–272, Dok. 219; S. 286–288, Dok. 231), aber auch von der Anwerbung muslimischer Siedler (etwa ebd., S. 260–261, Dok. 210; S. 282–283, Dok. 229; S. 295–297, Dok. 237; S. 307–308, Dok. 243). Allerdings erhalten diese Dokumente im Gegensatz zu dem im Folgenden vorgestellten Valencianer Material keine Auskünfte über Regelungen muslimischer Lautsphären.

97) *Cartes de poblament medievals valencianes*, hg. von Enric GUINOT RODRÍGUEZ, Valencia 1991, S. 95–98, Dok. 7, hier S. 96: *Item, volumus et concedimus quod mesquida vestra sit in pose unius alcaidi et çabaçani sicut in vestra lege invenitur, scilicet, servitio totius agame in priovonar [sic] et in orationibus et in vestri ieunio, et domus et hortos predicte mezquide sint franca sine aliqua servitudine nostra.*

später sicherte das Pendant des Johannitermeisters – Ramon Patot, Regionalmeister des Templerordens – den Einwohnern von Xivert Ähnliches zu. Sie durften *sine aliquo impedimento pregonare, orare, ieunare et facere romerias secundum legem suum*⁹⁸⁾. Ausgerechnet zwei Meister der Ritterorden erlaubten die akustische Beherrschung des religiösen Raums durch Muslime. Aber nicht nur sie, auch der König: Am 29. Mai 1242 garantierte König Jakob I. den muslimischen Siedlern von fünf Ortschaften Valencias weitgehende Rechte. Zu diesen gehört auch die Verfügung, dass sie niemand am Gebetsruf in ihren Moscheen hindern dürfe (*nec prohibeant preconizare in mesquitis*)⁹⁹⁾. Offenbar war den Muslimen die Regelung des Gebetsrufs ein zentrales Anliegen, wenn sie ihre Lebensverhältnisse unter christlicher Herrschaft fixierten. Zudem ließen sie sich auch neben dem im öffentlichen Raum erzeugten Signalklang des *adhān* auch das weniger laute, aber dennoch akustisch wahrnehmbare Gebet, die Predigt und die religiöse Unterweisung innerhalb der Moscheen regelmäßig bestätigen¹⁰⁰⁾. Die Quellen unterscheiden in diesen und weiteren zeitgenössischen Dokumenten sprachlich zwischen Beten, Ausrufen, Gebete ausführen, Anbeten, (wohl laut) Lesen, den Glauben öffentlich in Gebeten ausdrücken etc. (*orare, preconizare, fer la çala, facere orationem, adorare et legere, publicar lur çuna en oracions*)¹⁰¹⁾.

Mitunter wurde Klang aber auch als Argument ins Feld geführt, um frühere Abmarchungen zu brechen. So erzählt König Jakob I. von Aragon in seinem Tatenbericht (dem *>Llibre dels Fets<*) unumwunden und mit erkennbarem Stolz, wie er entgegen der ursprünglichen Vereinbarung die Moschee von Murcia in eine Kirche verwandelte. Er habe den Muslimen gegenüber argumentiert, es sei eine Zumutung, in seiner nahegelegenen

98) Ebd., S. 100–105, Dok. 10, hier S. 102: *Insuper concessere et voluere magister, praeceptores et fratres et alii que liceat sarracenis eiusdem castri et omnium suorum terminorum sine aliquo impedimento pregonare, orare, ieunare et facere romerias secundum legem suam et çunam et alfachinus alcaydus cum suis successoribus et çabaçalanis eiusdem castra et suorum terminorum, presentibus et futuris, sint semper franchi ab omnibus acoffris in suis personis et filiorum et uxorum, servorum, bestiarium de tragino et arando*. Vgl. JOSÉ HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares. La voz del Islam en la España Cristiana, Bd. 2: Documentos, Teruel 2002, S. 23–29, Dok. 9, hier S. 25.

99) *Cartes de poblament* (wie Anm. 97), S. 157–159, Dok. 45, hier S. 158: *Et Alcaidi castrorum nec Baiuli demandent ipsis acofres de lignis, bestiis et aquis nec aliam servitutem castrorum, nec faciat contrarium in domibus suis, nec in vineis et arboribus et fructibus; nec prohibeant preconizare in mesquitis nec fieri orationem in illis diebus veneris et festivis suis et aliis diebus, set faciant secundum eorum legem; et possint docere scolares Alcor et libros omnes de Alhadet secundum legem suam, et Alcopzi sint de mesquitis suis.*

100) Siehe die Aufforderungen zum Gebet, die an den Eingangstüren verschiedener Moscheen angebracht wurden: NICKSON, The Sound of Conversion in Medieval Iberia (wie Anm. 54), S. 95–97.

101) BURNS, Islam under the Crusaders (wie Anm. 70), S. 191; neben den in diesem Aufsatz zitierten Dokumenten, die ausdrücklich auf den Gebetsruf Bezug nehmen, seien beispielhaft weitere genannt, in denen lediglich Bestimmungen zur – eventuell lauten – Buchlektüre und zur religiösen Unterweisung enthalten sind: *Cartes de poblament* (wie Anm. 97), S. 265–266, Dok. 105; S. 363–364, Dok. 178; S. 384–385, Dok. 190; S. 286, Dok. 191; S. 390–391, Dok. 196; S. 398–399, Dok. 204–205; S. 432–433, Dok. 228.

Residenz nachts den Ruf des Muezzins zu hören: »Dass von dort der Gebetsruf (*lo sabacala*) genau neben meinem Kopf erschallt, wenn ich schlafe, das ist nicht statthaft, wie ihr sicher verstehen werdet. Ihr habt zehn Moscheen in dieser Stadt; haltet eure Gebete dort ab und lasst mir diese«¹⁰²⁾. Ob der König den *adhān* als eine ruhestörende Lärmbelästigung verbot, die ihn um seinen Schlaf brachte, oder ob ihm der Gebetsruf nicht auch aufgrund seiner kulturellen Kodierung kakophon im Ohr klang – dies lässt sich vermuten, wurde aber nicht ausdrücklich im Tatenbericht niedergelegt.

Die Abfassung von Sonderregelungen bezüglich des *adhān* blieb nicht auf die Zeit der Eroberung des Königreichs Valencia bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts beschränkt. In den darauffolgenden Jahren und Jahrzehnten wurden immer wieder Schriftstücke aufgesetzt, welche das Recht der Muslime garantierten, ihre Glaubensbrüder und -schwestern zum Gebet zu rufen. In aller Regel findet sich dieser Passus unter den ersten zugestandenen Rechten, oftmals zusammen mit der Zusage, muslimische Kinder durch die Lektüre des Korans religiös unterrichten zu dürfen, so etwa im Vertrag König Jakobs I. mit den Muslimen des Tals von Uixò 1250¹⁰³⁾ oder der Stadt Xàtiva 1252¹⁰⁴⁾. Der König berichtet in dem bereits erwähnten *>Llibre dels Fets<* von Verhandlungen (mitsamt Bestechung), welche der Abfassung solcher Kapitulationsverträge vorausgingen, und von den darin enthaltenen Bestimmungen zum *adhān*. So verlieh er nach eigener Aussage den Bewoh-

102) Les quatre grans Cróniques 1. Llibre dels feits del rei En Jaume, hg. von Ferran SOLDEVILA/Maria Teresa FERRER I MALLOL/Jordi BRUGUERA (Memòries de la Secció Historico-Arqueològica 73), Barcelona 2007, S. 447 (cap. 445): *E que l'església sia a la porta de l'alcàsser, e que hom crit lo sabacala quan jo dormiré, prop de la testa, açò, si bé ho entenets, no és cosa covinent. E vosaltres havets bé deu mesquites en la vila: fets vostra oració en aquelles e lleixats-nos aquesta.* Diametral entgegengesetzt die wahrscheinlich literarisch überhöhte, die Islamfreundlichkeit des Kaisers herausstellende Erzählung des Ibn Wāsil (gest. 1298), wonach Kaiser Friedrich II. (gest. 1250) bei seinem Besuch in Jerusalem nicht habe schlafen können, weil er auf den Gebetsruf des Muezzin wartete – doch erschallte dieser nicht, weil der örtliche Qādī ihn aus Rücksicht auf den illustren Gast verboten haben soll: GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 25), S. 331. Just zu jener Zeit erinnerte der Deutschordensmeister Hermann von Salsa (gest. 1239) daran, dass im Königreich Jerusalem ehedem die Muslime unter christlicher Herrschaft zum Gebet rufen durften: MGH Const. 2, S. 168, Dok. 123.

103) FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Estado social y político (wie Anm. 26), S. 322–324, Dok. 23, hier S. 322: *É volem que tots los moros sien sobre lur çuna, e en lurs matrimonis, é en totes les altres coses, segons çuna. É que pusquen publicar lur çuna en oracions, é en amostrar de letra á lurs fills e l'Alcorà publicament, sens dengun prejudici á aquells fet.* Vgl. Cartes de poblament (wie Anm. 97), S. 224–227, Dok. 84, hier: S. 225.

104) FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Estado social y político (wie Anm. 26), S. 324–327, Dok. 24, hier S. 324; Cartes de poblament (wie Anm. 97), S. 247–250, Dok. 96, hier S. 248; HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 123–126, Dok. 68, hier S. 123: *Concedentes vobis quod habeatis mezquitas vestras, et cimiteria et çabaçallanos, qui doceant filios et pueros vestros, et possint praconizare in mezquitis vestris, prout et consuetum inter sarracenos.* Ähnlich die Johanniter gegenüber den Einwohnern von Aldea 1258: HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 28–39, Dok. 17: [...] et possint preconizare et orare secundum consuetudinem sarracenororum. Vgl. ähnliche Formulierungen in Cartes de poblament (wie Anm. 97), S. 265–267, Dok. 105 (1254).

nern von Elche/Elx und Murcia 1265 beziehungsweise 1266 letztlich »das Recht, von Ihren Moscheen aus auszurufen«¹⁰⁵⁾. Hier und anderswo bildeten somit der Klang der Glocken und der Ruf des Muezzins nicht leicht voneinander abzugrenzende, aber wahrscheinlich in der gesamten Stadt wahrnehmbare Elemente des städtischen Schallraums. Sie vereinigten Christen und Muslimen, ob ihnen dies genehm war oder nicht, zu Hörgemeinschaften. Zugleich dürften sie nach religiös-kulturellen Kriterien voneinander geschiedene, akustische »Reaktionsgemeinschaften« geschaffen haben, die aufgrund ihres jeweiligen Hörwissens diese Klänge ganz unterschiedlich aufnahmen. Man darf hier durchaus von verschiedenen »Hörkulturen« (»Hearing Cultures«) ausgehen, die miteinander kohabitierten, sich überlagerten und durchdrangen¹⁰⁶⁾.

Doch allmählich trat ein Wandel ein: Eine diachrone Analyse der valencianischen Siedlungsurkunden zeigt mit der Zeit gewisse Verschiebungen, welche die Rechtslage der Muslime unter christlicher Herrschaft spiegeln. Die Situation der »mudéjares« veränderte sich im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts tendenziell eher zum Schlechteren. Die Anwerbung christlicher Siedler minderte den Wert muslimischer Landarbeiter; christliche Siedlung ging daher verschiedentlich mit der Vertreibung angestammter Gemeinden einher. Zudem erhöhte sich aufgrund kirchlicher Aktivitäten, insbesondere der Bettelorden, aber auch zwischenzeitlich aufgrund königlicher Initiativen, der Missionsdruck auf die Muslime Valencias¹⁰⁷⁾. Dies spiegelt sich auch in Neuformulierungen früherer Vereinbarungen beziehungsweise in Dokumenten, mit denen – wahrscheinlich aus anderen Gebieten vertriebene – Muslime im Königreich Valencia angesiedelt wurden. Denn nun wurde der *adhān* kaum noch in die Bestimmungen aufgenommen. Die Rechte der

105) SOLDEVILA/BRUGUERA, Les quatre grans Cróniques 1 (wie Anm. 102), S. 430–431 (cap. 419): [...] *que tinguessin llur llei en cridar en llur mesquita [...]*; S. 445 (cap. 440): [...] *que poguessen tenir sa llei en cridar e en jutjar los sarrains [...]*. Vgl. The Book of Deeds of James I of Aragon. A Translation of the Medieval Catalan Llibre dels fets, hg. von Damian J. SMITH/Helena BUFFERY (Crusade Texts in Translation 10), Aldershot 2003, S. 306–307, 317.

106) Zur Scheidung verschiedener akustischer Reaktionsgemeinschaften siehe SCHWEDLER, Untrügliche Zeichen (wie Anm. 20), S. 281–284. Zum Hörwissen und den »Hearing Cultures« siehe: Wissensgeschichte des Hörens in der Moderne, hg. von Netzwerk Hör-Wissen im Wandel, Berlin/Boston 2017; Hearing Cultures. Essays on Sound, Listening, and Modernity, hg. von Veit ERLMANN, Oxford 2005.

107) Überblicke über die Aktivitäten der Bettelorden in der mittelalterlichen Krone Aragon liefern Jill WEBSTER, Els Menrets. The Franciscans in the Realms of Aragon from St. Francis to the Black Death (Studies and Texts 114), Toronto 1993; Robin J. E. VOSE, Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series 74), Cambridge 2009; Nikolas JASPERT, Mendicants, Jews and Muslims at Court in the Crown of Aragon. Social Practice and Inter-Religious Communication, in: Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages, hg. von Marc VON DER HÖH/Nikolas JASPERT/Jenny Rahel OESTERLE (Mittelmeerstudien 1), Paderborn 2013, S. 107–147.

Muslime waren nun vorwiegend ökonomischer Natur, der Bereich des Kults trat hingegen merklich zurück¹⁰⁸⁾.

Eine neue Dimension wurde zu Beginn des 14. Jahrhunderts erreicht. Im Jahre 1311 verfügten die auf dem Konzil von Vienne versammelten Geistlichen ausdrücklich, dass christliche Machthaber unter ihrer Herrschaft lebende Muslime davon abhalten sollten, den *adhān* zu rezitieren¹⁰⁹⁾. Schon 1266 hatte Papst Clemens IV. (gest. 1268) König Jakob I. von Aragon getadelt, weil er Muslimen in seinem Herrschaftsbereich erlaube, öffentlich den Namen des Propheten auszurufen¹¹⁰⁾. Nun wurde dieses Verbot höchst offiziell in einen Konzilskanon gegossen. Die Kirchenleute untersagten darüber hinaus die gerade erwähnten islamischen Pilgerzentren und regelten den Erwerb arabischer Sprachkenntnisse durch Christen zum Zwecke der Mission¹¹¹⁾. Der ebenfalls in Vienne unternommene Versuch des Ramon Llull, die Konzilsväter von der Notwendigkeit zu überzeugen, Muslimen durch Zwangspredigten zu bekehren¹¹²⁾, verstärkt den Befund, dass den Ereignissen von 1311 für die akustische Dimension christlich-islamischer Beziehungen große Bedeutung zukam¹¹³⁾.

Der Kanon verfehlte seine Wirkung nicht. König Jakob II. griff ihn im Jahre 1318 für sein Herrschaftsgebiet auf und verschärfte ihn sogar: Offiziell und öffentlich wurde im gesamten Reich verkündet, dass alle, die dagegen verstießen, zum Tode verurteilt würden¹¹⁴⁾. Die königliche Kanzlei schickte Briefe an weltliche und geistliche Landes- und Stadtherren in den Königreichen Aragon und Valencia sowie im Prinzipat von Katalo-

108) Lediglich beispielhaft für Neuregelungen älterer Bestimmungen ohne jede Erwähnung des Gebetstuchs: *Cartes de poblament* (wie Anm. 97), S. 435–437, Dok. 232 (1300).

109) Ewald MÜLLER, Das Konzil von Vienne 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12), Münster 1934, S. 640; *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869–1424)*, hg. von Antonio GARCÍA Y GARCÍA, Turnhout 2013, S. 438–439 (cap. 25).

110) Solomon GRAYZEL, *The Church and the Jews in the Thirteenth Century*, New York 1989, S. 92–95, Dok. 24, hier S. 93, mit Überlegungen zur unsicheren Datierung S. 95; Vgl. CONSTABLE, *Regulating Religious Noise* (wie Anm. 10), S. 74.

111) *Conciliorum oecumenicorum* (wie Anm. 109), S. 437–438 (cap. 24).

112) Siehe oben, Anm. 85.

113) Er ist daher der Dreh- und Angelpunkt des bedeutenden Aufsatzes von CONSTABLE, *Regulating Religious Noise* (wie Anm. 10).

114) FERRER I MALLOL, *Els sarraïns* (wie Anm. 37), Dok. 24, S. 233–234: [...] *vobis dicimus et expresse mandamus quatenus inhibeatis et inhiberi fortius faciatis, facta inde publica preconizacione, ne deinceps in civitate Valencie, castris, villis aut locis aliis, in quibus nos turisdiccionem exercemus, in mesquitis vel aliis locis per çabaçalanos vel alios Mahometi nomen alta voce seu publice invocetur seu aliquatenus extollatur, apposita pena ultimi supplicii contra illos qui [pre]sens ausi fuerint mandatum infringere vel ei aliquatenus contrahire et si quos in [ve]neritis, ex quo presens mandatum nostrum publicari feceritis, dictis proclamationibus uti, [ipsos] ultimo supplicio absque remedio puniatis, taliter quod presens mandatum nostrum plenum cosequatur effectum. Nos, enim, per alias litteras nostras scribimus prelatis, religiosis, nobilibus ac militibus, habentibus loca in quibus habitant sarraceni, quod predicta in suis locis faciant inviolabiliter observari.*

nien, um über die Neuregelung zu informieren; auch ausgewählten Vertretern der muslimischen Gemeinden wurde die Entscheidung mitgeteilt¹¹⁵⁾. 1330 wiederholten das Konzil von Tarragona und Papst Johannes XXII. (gest. 1334) ausdrücklich das Verbot¹¹⁶⁾.

Der Konzilskanon und vor allem die königlichen Befehle finden ihren Niederschlag in der regionalen Überlieferung. In den Jahren und Jahrzehnten nach dem Konzil von Vienne wurden nämlich auffallend oft Urkunden ausgestellt, welche die Lebensverhältnisse von Mudejaren neu regelten und ausdrücklich ältere Verträge kassierten¹¹⁷⁾. Vielleicht waren unter anderem die Neubestimmungen bezüglich des Gebetsrufs hierfür verantwortlich. Denn ausgerechnet zum *adhān* finden sich überhaupt keine Bestimmungen mehr in den Dokumenten. Offenbar wurden frühere Zusagen stillschweigend aufgehoben. Man kann davon ausgehen, dass zu dieser Zeit der Ruf des Muezzins aus der Öffentlichkeit der valencianischen Schallräume beziehungsweise Lautsphären weitgehend verbannt wurde, während Predigt und Gebet im teilöffentlichen Raum der Moschee erhalten blieben. Aufschlussreich ist ein Schreiben, das König Jakob II. am 2. September 1318 an seinen Vogt schickte: Darin wies er als Reaktion auf eine Beschwerde der muslimischen Gemeinden von Tortosa und des Ebrodeltas ausdrücklich darauf hin, dass mit dem einen Monat zuvor erlassenen Verbot lediglich der öffentliche Gebetsruf untersagt worden war. Der Vogt solle nicht in die Schulen, die Moscheen und die dort betriebene Bildung eingreifen¹¹⁸⁾.

Im öffentlichen Raum hingegen wurde nun der *adhān* unterdrückt. Im Jahre 1322 wurde in Valencia ein Muslim, der öffentlich den Namen des Propheten ausgerufen hatte, in der Tat gemäß der königlichen Anordnung zum Tode verurteilt¹¹⁹⁾. Die Kunde von der neuen Haltung des aragonesischen Königs verbreitete sich im Mittelmeerraum und führte zu Beschwerden des mamlukischen Sultans al-Naṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (gest. 1341), womit die religiöse Klangpolitik in der Krone Aragon zum Gegenstand interna-

115) FERRER I MALLOL, Els sarraïns (wie Anm. 37), S. 89–90.

116) FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Estado social y político (wie Anm. 26), S. 380–381, Dok. 65; Josep M. PONS I GURI, Constitucions conciliars tarragonenses, in: *Analecta sacra Tarragonensis* 48 (1975), S. 241–363, 353–354 (cap. 66); CONSTABLE, Regulating Religious Noise (wie Anm. 10), S. 78. Nochmalige Wiederholung auf der Synode von Tortosa 1359: VILLANUEVA, *Viage literario a las iglesias de España* (wie Anm. 83), S. 351–352.

117) *Cartes de poblament* (wie Anm. 97), S. 475–477, Dok. 252 (1316); S. 481–483, Dok. 256 (1320); S. 495–501, Dok. 261 (1328), hier S. 496 mit ausdrücklichem Hinweis auf den Widerruf älterer Privilegien: *per çò, revocan totes cartes, privilegis e establiments, e de loguers e de arrendaments feites en los temps passats tro a aquest dia, novellament atorgam e donam als sarraïns de la dita vall e a Hamet el Balestero [...]; S. 511–513, Dok. 264 (1334); S. 537–539, Dok. 271 (1359).*

118) FERRER I MALLOL, Els sarraïns (wie Anm. 37), S. 234–235, Dok. 25: *Quare vobis mandamus et dicimus quatenus super scolis et mezquitis ac lecturis eorum vos deinceps intromittere non curetis, cum nos, ut premititur, non prohibuerimus nisi invocationem çala vulgariter nuncupatam, que proclamabatur et extollebatur per eorum çabaçalanos in mezquitis et locis eminentibus eorumdem.*

119) Siehe unten, Anm. 185.

tionaler Diplomatie wurde¹²⁰⁾. Im Jahre 1347 befahl der Bischof von Huesca (gest. 1348/49) in Aragon, dass die Höhe der örtlichen Moscheen und Minarette reduziert werden sollte¹²¹⁾. Dieses Verbot dürfte nicht nur auf die Visibilität der Gebäude, sondern auch auf die akustische Reichweite der von dort gesendeten Signale gezielt haben. In der Tat hatte das königliche Verbot von 1318 ausdrücklich festgehalten, dass nicht von erhobenen Gebäudeteilen der Moschee aus (*locis eminentibus*) zum Gebet gerufen werden dürfe¹²²⁾.

Unser Befund scheint sich somit in eine in der Mediävistik geläufigen Verfallsge schichte muslimischen Lebens unter christlicher Herrschaft einzufügen, welche mit der endgültigen Zwangsvertreibung der Mudejaren am Ende des 15. Jahrhunderts und der Ausweisung ihrer zum Christentum bekehrten Nachkommen zu Beginn des 17. Jahrhunderts endete¹²³⁾. So sind die Konzilskanones von Vienne in der Forschung immer wieder in dieses Narrativ des Untergangs hineingeschrieben worden. Hierzu trugen auch muslimische Autoren bei. Ein alter Dichter des 15. Jahrhunderts beschrieb in einem Klagegedicht bildhaft den Verlauf dieses historischen Prozesses als eine Verlustgeschichte: Den Mudejaren sei anfangs versprochen worden, den *adhān*, die rituellen Gebete und andere Formen des öffentlichen Kults beizubehalten; daher seien sie als Unterworfenen im Land verblieben, nur um im Nachhinein betrogen und verraten zu werden. Inzwischen, also zu Lebzeiten des Autors, drohten den Muslimen Gewalt und Entehrung, wenn sie den Namen des Propheten im öffentlichen Raum nur erwähnten¹²⁴⁾.

120) Nikolas JASPERT, The Crown of Aragon and the Mamluk Sultanate. Entanglements of Mediterranean Politics and Piety, in: The Mamluk Sultanate from the Perspective of Regional and World History. Economic, Social and Cultural Development in an Era of Increasing International Increasing International Interaction and Competition, hg. von Reuven AMITAI/Stephan CONERMANN (Mamluk Studies 17), Göttingen 2019, S. 309–344, hier S. 326–331.

121) CONSTABLE, Regulating Religious Noise (wie Anm. 10), S. 78.

122) Siehe oben, Anm. 118.

123) Die Forschungsliteratur über die Vertreibung der Mudejaren und der Morisken ist mittlerweile schwer zu überblicken. Einen Einstieg ermöglichen: De mudéjares a moriscos. Una conversión forzada, 2 Bde., hg. von Instituto de Estudios Turolenses, Teruel 2002; Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales, hg. von Instituto de Estudios Turolenses, Teruel 2004; Ángel GALÁN SÁNCHEZ, Una sociedad en transición. Los granadinos de mudéjares a moriscos, Granada 2010; CARRASCO MANCHADO, De la convivencia (wie Anm. 63), bes. S. 55–90, 223–401; The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora, hg. von Mercedes GARCÍA-ARENAL/Gerard Albert WIEGERS (The Medieval and Early Modern Iberian World 56), Leiden 2014.

124) MONROE, Hispano-Arabic Poetry (wie Anm. 11), S. 380–382: »We were allowed to remain in enjoyment of the rights to call to prayer and to celebrate a ritual oration, while we were not required to abandon any of the prescriptions of the religious law [...] yet when we came under their treaty of protection, their treachery towards us became apparent for he broke the agreement [...] and they ordered us to curse our Prophet and to refrain from invoking him in times of ease or hardship. They even overheard a group chanting his name and the latter suffered a grievous injury at their hands. For their judges and governors punished them with beatings, fines, imprisonment and humiliation«. Vgl. Medieval Iberia. Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources, hg. von Olivia Remie CONSTABLE, Philadelphia 2012, S. 449–451.

Doch ebenso, wie die Geschichte muslimischen Lebens auf der Iberischen Halbinsel bei genauerem Hinsehen keineswegs im Sinne eines sukzessiven Rechtsverlustes durchgehend zum Schlechteren verlief, sondern vielmehr Schwankungen aufweist, zeigt auch das Ringen um den Gebetsruf gegenläufige Phasen und Ungleichzeiteigkeiten.

Zum einen deuten wiederholte Beschwerden darauf hin, dass das Verbot keineswegs umfassend befolgt wurde. König Jakob II. selbst äußerte seinen Unmut darüber, dass in manchen Städten unter adliger Herrschaft sein Verbot missachtet werde¹²⁵⁾, und ähnlich beschwerte sich 1331 der Bischof von Valencia über gewisse ihm unterstehende Ortschaften¹²⁶⁾. Das zwei Jahre zuvor verhängte Konzilsverbot von Tarragona lässt ebenso darauf schließen, dass in der Praxis zumindest in einzelnen Orten der Krone Aragon durchaus noch zum Gebet gerufen wurde. Im Februar 1338 griff König Peter, der Zeremoniöse, von Aragon (gest. 1387) das Thema noch einmal auf, als er auf Bitten der muslimischen Gemeinden des Königreichs Valencia die 1318 verfügte Todesstrafe für die Übertretung dieses Gebots durch eine Körperstrafe von 150 Peitschenhieben ersetzte¹²⁷⁾, nur um einen Monat später diese »Lockeung« wieder aufzuheben und die Todesstrafe zu verhängen¹²⁸⁾. Vier Jahre später erlaubte er den Christen von Aranda die Umwandlung der örtlichen Moschee in eine Kirche mit dem Hinweis, diese befände sich auf einem öffentlichen Platz in der Nähe der Marienkirche; von dort ertöne mitten unter den Christen

125) [...] *quod aliqui sarraceni habitantes in locis militum dicti regni, contra mandatum et prohibitionem per nos factam, alta voce proclamant çabaçala ac abominabile Mahometi nomen, in nostre et catholice fidei magnum dispendium et gravamen* – Francisco A. ROCA TRAVER, *Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238–1338)*, in: *Estudios de edad media de la Corona de Aragón* 5 (1952), S. 115–208, hier S. 142.

126) [...] *ubi perfidi Mahometi consueverunt laudes extolli* (1331); *invocantur inibi nomen perfidi Mahometi* (1340) – BURNS, *Islam under the Crusaders* (wie Anm. 70), S. 188.

127) FERRER I MALLOL, *Els sarraïns* (wie Anm. 37), S. 252–253, Dok. 44: [...] *prout hec et alia in dictis litteris prefati domini avi nostri laciis sunt expressa, et nunc nonnulli alcadii sarracenorum aliamarum regni Valencie supradicti in nostre magestatis presenciam constituti nobis duxerint humiliter suplicandum ut penam dicti ultimi suplicii mitigare ac etiam moderari de clemencia solita dignaremur, ideo nos, suplicacioni huic anuentis benigne, nec minus super hoc deliberacione habita, tam cum dicto baiulo generali quam nonnullis aliis de consilio nostro, tenore presentis carte nostre penam ultimi suplicii antefatam mitigantes ac etiam moderantes sic statuendum ducimus ac etiam providendum quod çabaçalanis aut aliis invocantibus seu extollentibus in dictis mezquitis aut locis aliis nomen Mahometi alta voce seu voce seu publice prout, antequam dictus dominus avus noster mandatum predictum fecisset, extiterat usitatum centum quinquaginta açoti sive flagella, prout dari assueta sunt, tociens quociens mandatum predictum ausi fuerint infringere vel ei aliquatenus contra ire absque mercede aliqua infligantur aut nostre subiaceant mercedi, cum corporibus atque bonis.*

128) Ebd., S. 253–254, Dok. 45: *Quocirca vobis et vestrum cuiolibet dicimus et expresse mandamus quatenus, mitigationem predictam pro revocata habentes, quilibet vestrum iurisdictionem exercens in locis nostris et aliis, in quibus merum habemus imperium, dictam penam ultimi supplicii illis qui nomen dicti Mahometi in mezquitis vel locis aliis alta voce et publice invocabunt, non admissa excusacione aliqua, infligatis, in predictis taliter vos habendo, non obstante mitigatione nostra predicta, quod possitis de diligencia merito comendari.*

zu Schimpf und Schaden ihres Glaubens der Name des »perfiden Muhammad«¹²⁹⁾. Die sich im Verlauf des 14. Jahrhunderts wiederholenden Verbote deuten also auf das Fortbestehen einer gewohnheitlichen Praxis. Peters Sohn Martin (gest. 1410) verfügte zwar 1381 unter scharfer Rhetorik, dass jeder Muslim, der den *adhān* ausrufe, mit durchbohrter Zunge und unter Peitschenhieben durch die jeweilige Ortschaft getrieben werden solle; dieser sein Befehl sollte öffentlich ausgerufen und schriftlich niedergelegt werden¹³⁰⁾. Doch vier Jahre später machte er selbst für die Einwohner von Beneguasil eine Ausnahme und gestattete ihnen den Gebetsruf – wohlweislich lediglich durch einen Trompetenton, der vom Portal der Moschee und damit nicht von einem erhöhten Ort aus erklingen dürfe¹³¹⁾.

Neben den hier angeführten Hinweisen auf das Fortbestehen des Gebetsrufs als eine gewohnheitsmäßige Praxis lässt sich unter gewissen Umständen auch die ausdrückliche Wiederaufnahme dieser Thematik in der Kommunikation zwischen den Mudejaren und den Herrschern beobachten. Bezeichnenderweise wurde der *adhān* regelhaft dann aus-

129) Ebd., S. 258, Dok. 50: [...] *fuit nobis humilius supplicatum ut, cum sarraceni eiusdem loci teneant quandam mezquitam, sitam in platea dicti loci, inter christianos, prope ecclesiam maiorem Sancte Marie loci ipsius, in qua per eos nepharie atollitur nomen perfidi Mahometi, et hoc cedat in opprobrium fidei ortodoxe, ipsaque mesquita sit a moreria ipsorum sarracenorum multum separata, ut dicitur, et remota, et nichilominus sarraceni ipsi habeant aliam mesquitam in dicta moreria, que est competens pro eisdem, vobis facultatem impendere quod mesquitam ipsam ad exaltacionem divini nominis ecclesiam faceretis, in qua possetis constituere tria altaria ad invocationem Petri et Andree, beatorum apostolorum, et sancte virginis Katerine, de benignitate regia dignaremur [...].*

130) Ebd., S. 324–325, Dok. 110: *Nos, infans Martinus, et cetera, legalis sanctitatem auctoritas quod istud turpe et enorme vocabulum »salsala«, quod Mahumeti seu diaboli est invocatio, alta voce minime proclametur ne reddit incolumia corpora male sana. [...] Hinc est quod gravis querimonia, non sine gravi molestia et dolore non vacuo, nobis fuit diutius reserata, quod eo plus acriori aculeo nostra pupugit precordia, que orribilis exemploque perniciosus se exhibuit nostre menti, dictaque querimonia continebat quod in civitate Sugurbii et in aliis locis nostris regni Valencie, ubi aliam sarracenorum existunt, alfaquinis seu aliis ex dictis sarracenis dictum diabolicum vocabulum »salsala«, Dei timore postposito et correccionem nostram non verentes, etiam nobis presentibus in dictis locis, alta voce proclamant, igitur nos huic errori, qui hucusque fuit illicite observatus, pro salute anime nostre cupientes, prout convenit, providere, huius serie ordinamus quod de cetero nullus alfaquinus seu alius quivis sarracenus in dicta civitate Sugurbii seu aliis quibuscumque locis nostris regni predicti, nobis presentibus vel absentibus, sit ausus alta voce proclamare dictum »salsala«, si quis autem alfaquinus seu sarracenus, ductus ausu temerario, contra huiusmodi ordinacionem venire presumpserit, iram et indignacionem nostram se noverit incurisse et tum una modica virga ferrea, que transeat per medium lingue extraos, per totam villam seu locum, ubi dictum »salsala« proclamaverit, vapuletur. [...] precipimus iusticiis dicte civitatis Sugurbii et aliorum locorum predictorum quod predicta in locis assuetis faciant voce preconia publicari et postea registrari in libris curiarum suarum [...].*

131) Ebd., S. 326–327, Dok. 112: [...] *Ut vos, alaminus, veteri et aliam sarracenorum loci nostri de Beneguatzirie, qualibet die, horis videlicet per vos ad hoc ordinatis, in sumitatis turris mezquite vestre cum sono tube et infra portale mezquite ipsius clamari facere sive apregonare la çala per aliquem sarracenum licite valeatis, sicut et prout in aliis locis regni Valencie per sarracenos sunt similia fieri assueta, huius serie licenciam plenarie impartimur.*

drücklich zum Verhandlungsgegenstand zwischen König und »aljamas«, wenn die Monarchen dringend ihrer muslimischen Untertanen bedurften. Schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hatten die aragonesischen Könige auf Rebellionen der Mudéjaren gelegentlich mit größerem Entgegenkommen in Fragen religiöser Klänge reagiert, so nach einer Erhebung der Valencianer Muslime 1276–77, als ihnen ausdrücklich die Erlaubnis zum *adhān* zugestanden wurde¹³²⁾. Diese Korrelation lässt sich noch deutlicher im 14. Jahrhundert beobachten. Die Pest schlug auch in den iberischen Reichen schwere demographische Lücken, welche den Wert potentieller Siedler erhöhte. Politische und militärische Entwicklungen taten ein Übriges: Insbesondere der sogenannte »Krieg der beiden Pedros«, also die langjährige Auseinandersetzung zwischen König Peter IV., dem Zeremoniösen, von Aragon und Peter I., dem Grausamen, von Kastilien (gest. 1369) entvölkerte die Grenzgebiete zwischen beiden Königreichen¹³³⁾. Nun taten Siedler, ob Christen oder Muslime, Not. Manche muslimische Grenzgemeinden mussten erst dafür gewonnen werden, sich dem aragonesischen und nicht dem kastilischen König zu unterstellen. Im Gegenzug forderten sie das Recht zum Gebetsruf. Dementsprechend finden sich in jenen Jahren wieder königliche Siedlungsurkunden und Gemeindevereinbarungen, welche den alten Wortlaut des 13. Jahrhunderts aufnehmen¹³⁴⁾.

132) Cartas pueblas de las morerías valencianas y documentación complementaria. 1234–1372, hg. von Manuel V. FEBRER ROMAGUERA (Textos medievales 83), Zaragoza 1991, S. 107, Dok. 54: *Et teneatis legem vestram et faciatis orationes vestras in meschitis vestris. Et possitis docere filios vestros de vestro alchorram et alteris libris vestris* (1276); S. 123, Dok. 70: *Et manam a ells que estien segons lur çunia e lur lig, e que pusquen mostrar a lurs fils legir los lurs libres e de lur çunya en lurs mesquides. E quel çabaçala pusca cridar lurs hores en lurs mezquides* (1277). Vgl. Cartes de poblament (wie Anm. 97), S. 351–352, Dok. 165; S. 367–368, Dok. 180.

133) Zu den Ereignissen und ihren Hintergründen Donald J. KAGAY/L. J. Andrew VILLALON, Conflict in Fourteenth-Century Iberia. Aragon vs. Castile and the War of the Two Pedros (History of Warfare 129), Leiden/Boston 2021. Zur Migration von Muslimen in christlich beherrschten Reichen auf der Iberischen Halbinsel siehe jetzt Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, The Migration of Muslim Minorities in Medieval Europe, in: Echevarría/Weltecke (Hg.), Religious Plurality and Interreligious Contacts (wie Anm. 80), Wiesbaden 2020, S. 109–124.

134) Eine ähnliche Korrelation zwischen der spezifischen Abhängigkeit von gewissen Mitgliedern religiöser Minderheiten und einem Entgegenkommen im Bereich des Auditiven lässt sich im Übrigen auf muslimischer Seite im Umgang mit christlichen Söldnern feststellen: Nordafrikanische Sultane gestanden ihnen in sehr konkreten Notsituationen schriftlich das Recht zu, nicht nur ihrer Religion nachzugehen, sondern dabei auch Glocken zu läuten; vgl. CONSTABLE, Ringing Bells (wie Anm. 14); Nikolas JASPERT, Zur Loyalität interkultureller Makler im Mittelmeerraum. Christliche Söldnerführer (alcayts) im Dienste muslimischer Sultane, in: Loyalty in the Middle Ages. Ideal and Practice of a Cross-Social Value, hg. von Jörg SONNTAG/Coralie ZERMATTEN (Brepols Collected Essays in European Culture 5), Turnhout 2016, S. 235–274, bes. S. 252, S. 257; Nikolas JASPERT, Christian Expatriates in Muslim Lands. The Many Roles of Aragonese Mercenaries in Medieval Northern Africa, in: Military Diasporas. Building of Empire in the Middle East and Europe (550 BCE–1500 CE), hg. von Georg CHRIST/Patrick SÄNGER/Mike CARR, Abington 2023, S. 194–233.

»Item, fordern Sie [die Muslime], dass sie, wie es ihrer Gewohnheit entspricht, zum Gebet rufen dürfen. Der König stimmt zu« (*Item demanen que piuxen cantar la çala segons que han acostumat. Plau al senyor rey*), heißt es in einer Urkunde vom 22. März 1365, in der König Peter den muslimischen Einwohnern der Ortschaft Azuébar/Assuévar ihre Kollaboration mit den Kastiliern verzieh und dabei neue Regeln für ihr Leben unter aragonesischer Herrschaft festsetzte¹³⁵⁾. Für mindestens vier weitere Ortschaften (Castro, Alfondeguilla, Asp, Xelva) sind aus diesen Jahren Urkunden verwandten Inhalts erhalten¹³⁶⁾. Den Neusiedlern von Asp wurde erlaubt, in ihrer Moschee zum Gebet zu rufen und beim Klang einer Trompete beziehungsweise eines Horns (*ad sonum trompeta sive nafil*) zusammenzukommen. Offenbar war der König bereit, in Fragen des religiösen Schallraums einen Kompromissweg einzuschlagen. Der explizite, den Islam und den Propheten lobende Ruf durch den Muezzin wurde durch den Signallaut des Horns ersetzt und in das Innere der Moschee verlagert¹³⁷⁾.

In anderen Fällen dürfte die notorische Geldknappheit des Königs und seiner Verwaltung dafür verantwortlich gewesen sein, dass selbst existierenden Gemeinden Sonderrechte genehmigt wurden. Manche von ihnen gingen sogar ungewöhnlich weit. Bereits im Jahre 1357 gestattete König Peter der Zeremoniöse zum Beispiel bis auf weiteres der Gemeinde von Xàtiva den Gebetsruf – gegen eine jährliche Zahlung der nicht unbedeutlichen Summe von 500 Schilling. Dabei durfte der Muezzin, allerdings nur mit abgeschwächter Stimme (*submissa voz*) und von einem niedrigen Ort aus (*en loch baix*), den *adhan* verkünden¹³⁸⁾.

Aufschlussreich ist ein Dokument vom 19. März 1371. Auf den Cortes von Valencia hatten die Stadträte des Reiches die Petition eingebracht, den Muslimen grundsätzlich die Nutzung von Hörnern als Signalruf zum Gebet zu untersagen. Als Argument führten sie an, die Mudejaren würden in Städten des Reiches bewusst den ersten Ton der kirchlichen

135) *Cartes de poblament* (wie Anm. 97), S. 545–547, Dok. 275; HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares* (wie Anm. 98), Bd 2, S. 63–65, Dok. 40, hier S. 64.

136) FEBRER ROMAGUERA, *Cartas pueblas de las morerías* (wie Anm. 132), S. 347–350, Dok. 205: *E que puxen cridar la çala axi com solien; Cartes de poblament* (wie Anm. 97), S. 549–551, Dok. 277.

137) BOSWELL, *The Royal Treasure* (wie Anm. 83), S. 474 (Appendix); FERRER i MALLOL, *Els sarráins* (wie Anm. 37), S. 305, Dok. 95; *Cartes de poblament* (wie Anm. 97), S. 556, Dok. 279: *Nos, Petrus, et cetera, volentes dare locum et modum quod locus noster de Azp, infra regnum Valencie situatum, in quo plures sarraceni habitare solebant, quique propter occasionem guerre Castelle ad depopulacionem maximam est deductus, citius valeat populari necnon ad humilem supplicacionem vestri, alamini, veterum et aliame ipsius loci, propterea nobis factam, vobis, alfaquino, almuñaden, alamino, veteribus atque aliame et singularibus eiusdem, presentibus et futuris, perpetuo licenciam et facultatem plenariam concedimus cum presenti quod vos et vestrum singuli possitis licite sine metu vel incursu alicuius pene cantare çala et signum facere oracionis ad sonum trompeta sive nafil intus mezquitan loci iamdicti, prout sarraceni civitatum Valencie et Xative cantare dictam çala et sonare dictum nafil utuntur in mezquitis eorumdem [...].* Ähnliche Bestimmung für die Gemeinde von Xelva im Jahre 1370 siehe unten, Anm. 148.

138) BOSWELL, *The Royal Treasure* (wie Anm. 83), S. 264–265.

Glocke abwarten und sofort ihr Horn erschallen lassen »ohne abzuwarten, bis die anderen Glockenschläge beendet sind, womit besagtes Horn fast als Antwort ertönt«. Aus Reverenz gegenüber Gott und dem christlichen Glauben – so die Stadtvertreter – sei dagegen vorzugehen¹³⁹⁾. Hier erkennt man unschwer die in der jüngeren Forschung insbesondere an italienischen Beispielen herausgearbeitete, komplexe akustische Kommunikation zwischen den Glocken einer Stadt: der sehr bewusst wahrgenommenen Kadenz, welche die Glocken mit ihrem Wechselspiel erzeugten¹⁴⁰⁾. Dass die Muslime in diese akustische Abfolge eingriffen und sie gar zu durchbrechen wagten, wurde als religiöser Affront bewertet, als ein akustischer Überbietungsakt.

Die Antwort des Königs ist bezeichnend: Er lehnte das Ansinnen mit den Worten ab, dass er andernfalls die Muslime durch Auswanderung zu verlieren drohe. Im Übrigen sei ihnen bereits verboten, mit lauter Stimme zum Gebet zu rufen, und die Trompete sei kein »ehrenrühriges Signal« (*senyal dishonest*)¹⁴¹⁾. Das Eingreifen des Königs kann durchaus als ein Beharren auf seiner Kontrolle über die Hörbarkeitsregime in seinem Königreich gewertet werden. Peter der Zeremoniöse war offenbar nicht gewillt, dieses Herrschaftsrecht an die Städte abzutreten. Hier setzte sich also der König gegen die Interessen des Stadtrats für den Erhalt des Gebetsrufs ein.

Ähnlich gelagert ist ein Brief König Johannis I. von Aragon (gest. 1390) an Bischof Francisco Riquer von Huesca (gest. 1393), mit dem er dessen Vorgehen gegen königliche Dienstleute kritisiert. Der Bischof hatte diesen mit Exkommunikation gedroht, wenn sie die Muslime von Huesca nicht dazu zwängen, die Höhe des örtlichen Minarettes zu reduzieren. Der König verteidigt die »aljama« und führt an, dass sie weder eine neue

139) FERRER I MALLOL, Els sarraïns (wie Anm. 37), S. 308, Dok. 98: *Item, jassia per privilegis sia vedat als sarrahins habitants en lo dit regne de invocar o cridar alta veu la çala, emperò los dits sarrahins en les ciutats, viles e lochs reyals del dit regne, on ha morerries, defraudan quasi als dits privilegis, ab so d'anafil criden e fan senyal a lur oració, senyaladament a dues hores, la primera de mattí, encontinent que-l seny de la alba sona, e la segona de vespre, encontinent que-l seny de la oració ha començat a sonar, la qual cosa torna en gran vituperi de la sancta ley christiana e desplaer de tots los feels christians, majorment car los moros o lurs alfaquins tenen axí prest lo sonar de la dita nafil al vespre que tantost que-l primer toch del seny de la oració és fet, sens esperar de acabar los altres tochs, la dita nafil de continent quasi responent sona, per tal sia mercé de vós, senyor, per reverència de nostre senyor Déu e de la santa ley christiana, de ordenar, proveir e vedar als dits sarrahins sots certa e gran pena exigidora e levadora per la justícia de cascuna ciutat, vila o loch reyal, on e si e quantes que vegades serà contrafet, que en alcuna hora o per alcuna manera no sonen o facen so de lur oració ab nafil o en altra manera, car assats los deu ésser que lur oració, segons lur reservada secta, facen callan e en secret. Respon lo senyor rey que ço que demanen no seria als sinó perdre los moros, si ls ho otorgava, cor prou són estrets, que no gosen cridar la çala alta veu, majorment que tocar la trompeta no és senyal desonest.* Vgl. HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 316–317, Dok. 248.

140) Vorbildlich aufgezeigt in Niall Stephen ATKINSON, The Noisy Renaissance. Sound, Architecture, and Florentine Urban Life, University Park 2016. Zum umgekehrten Vorwurf, wonach die Christen ihre Klappern genau zu der Zeit zu schlagen pflegten, als die Muslime den Gebetsruf erschallen ließen, siehe TOLAN, Affreux vacarme (wie Anm. 3), S. 52–53.

141) Siehe Anm. 139.

Moschee gebaut noch das Minarett erhöht hätten; der Bischof solle davon absehen, Neuerungen (*innovationes*) im Umgang mit den Muslimen einzuführen¹⁴²⁾.

Unter anderen Konstellationen konnte sich dies allerdings durchaus ändern. König Martin verfügte auf den Cortes von Valencia des Jahres 1403 ausdrücklich, dass Muslime im Königreich nicht mit menschlicher Stimme von Türmen, Moscheen oder anderen Orten aus zum Gebet rufen dürften – in der Stadt Valencia war dies noch nicht einmal mit Horn oder Trompete (*nafill o altre instrument o trompeta*) oder einen anderen öffentlichen Akt (*acte publich*) erlaubt. Wer in königlichen oder kirchlichen Städten dagegen verstieß, sollte mit dem Tod bestraft werden, in Städten des Adels hingegen sei eine Geldstrafe zu zahlen¹⁴³⁾. Hier scheint für die Hauptstadt des Reiches eine Verschärfung eingetreten zu sein, während im Reich der Ruf per Trompetenstoß implizit erlaubt war. Im Jahre 1409 bewegte die militärische Treue einiger Mudejaren eben jenen König in einem konkreten Fall zum Einlenken: Er lobte ausdrücklich die Unterstützung, welche ihm die Muslime des Hochlands von Eslida während seiner Kriegszüge gegen rebellische Sarden geleistet hatten, und sagte ihnen im Gegenzug nicht nur seinen Schutz zu, sondern gestattete ihnen ausdrücklich, Predigten und feierliches Gebet zu halten, zum Gebet zu

142) MUTGÉ VIVES, L' aljama sarraïna de Lleida (wie Anm. 82), S. 214, Dok. 77. Vgl. FERRER I MALLOL, Els sarraïns (wie Anm. 37), S. 328–329, Dok. 114: *Verum, cum talia videamus plus tendere ad persecutionem non rectam saracenorum dicte aliame, inspectis quibusdam in dicta vestra littera contentis, quam ad boni edificationem, quod ad presens sub silencio ex causa relinquimus, volumus vosque requirimus ac vobis mandamus quatenus nullum procedimentum, innovationem seu enantamentum contra saracenos dicte aliame pretextu circuncisire pilorum vel edificationis aut elevationis eorum mesquite de cetero faciatis [...].*

143) *En alcuna ciutat, vila o loch del dit regne, no sia o puixa ésser cridada, ab veu de hom, en torres, mesquites o altres lochs públicament, lo infel e reprobat nom de Mahomet. E en la ciutat de València no sia sonada nafill o altre instrument per fer la çalà, o altre acte en públich, segons la damnada secta mahomética. E si lo contrari de les dites coses serà fet, aquell qui la dita crida farà en qualsevol ciutat, vila o loch del braç ecclesiàstich o real, o trompeta sonarà en la dita ciutat, sia punit per mort, sens alcuna gràcia o mercè. E en los lochs del braç militar, pach per pena sixanta sous, applicadors al senyor del dit loch, encara que aquell no haja sinó jurisdicció civil* – FERRER I MALLOL, Els sarraïns (wie Anm. 37), S. 369–370, Dok. 150; HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 286–287, Dok. 214; CARRASCO MANCHADO, De la convivencia (wie Anm. 63), S. 169–173, Dok. 49. Diese Stelle wurde in einem einflussreichen Beitrag von Francisco A. Roca TRAVER, Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238–1338) (wie Anm. 125), S. 141, falsch auf das Jahr 1303 datiert. Der Fehler wurde von der Forschung vielfach unüberprüft übernommen: BURNS, Islam under the Crusaders (wie Anm. 70), S. 188; CONSTABLE, Regulating Religious Noise (wie Anm. 10), S. 73; GARCEAU, »I call the people« (wie Anm. 59), S. 211. Die Verfügung von 1403 wurde auf den Cortes von Valencia im Jahre 1417–1418 wiederholt, allerdings ausschließlich bezüglich des Gebetsrufs mit menschlicher Stimme: CARRASCO MANCHADO, De la convivencia (wie Anm. 63), S. 186–187, Dok. 55. In diesen Zusammenhang mag passen, dass die Erhöhung des Glockenturms der Valencianer Kathedrale im 15. Jahrhundert damit begründet wurde, dass die Reichweite des Glockenläutens damit über den Stadtraum hinaus in das Umland erweitert werde – José SANCHIS Y SIVERA, La catedral de Valencia. Guía histórica y artística, Valencia 1909, S. 112–113.

rufen sowie ihre Kinder im Koran zu unterrichten¹⁴⁴⁾. Noch aus dem Jahre 1431 ist der Wortlaut eines öffentlichen Ausrufs erhalten, mit dem muslimische Neusiedler zur Niederlassung in der »moreria« von Oriola/Orihuela bewegt werden sollten – unter anderem mit der Zusicherung, an einem Ort ihrer Wahl eine Moschee zu errichten und stets mit dem Signalton einer Trompete zum Gebet zu rufen. Diese verschriftlichte mündliche Verlautbarung bezüglich des *adhāns* – ein öffentlicher Ausruf über den öffentlichen Ausruf gewissermaßen – zeigt deutlich die enge Verschränkung zwischen der Kontrolle des Schallraums einerseits und weltlicher Herrschaft andererseits, aber auch das Fortleben des Gebetsruf in der Mitte des 15. Jahrhunderts¹⁴⁵⁾.

Selbst in der Zentrale des Johanniterordens in Kastilien, in der Ortschaft Uclés bei Cuenca, wurde die muslimische Gemeinde bis zum Jahre 1440 mindestens zweimal täglich laut mit einer Trompete zum Gebet gerufen. Erst in jenem Jahr wurde diese Gewohnheit auf Betreiben des Stadtrats aufgehoben. Dieser argumentierte, es sei unerträglich, dass die Christen der Ortschaft den *adhān* hören müssten, und im Übrigen sei es ihren Glaubensbrüdern und -schwestern unter muslimischer Herrschaft nicht gestattet, ihre Glocken zu läuten. Die Muslime sollten ihrem Glauben im Geheimen (*secretamente*) nachgehen, ebenso wie die Juden¹⁴⁶⁾. Auch die Ritterorden zeigten also über Jahrhunderte hinweg in Einzelfällen Flexibilität in Fragen des Klangregimes.

144) *Cartes de poblament* (wie Anm. 97), S. 658–662, Dok. 305: *Que puxen tenir llur secta, e dir sermons e fer la çala en llurs mesquites e mostrar e fer mostrar el Alcora e lo Alhadet, e puxen fer llurs contractes en poder de llur Alcadí. Més encara, confermant los dits privilegis vos otorgam que puxats tenir vostra secta o ley e dir vostres oracions e fer la açala en vostres mezquites, e mostrar e fer mostrar e vostres fills e altres scolans sarrahins lo Alcorà e lo libre de Alhadet, segons vostra ley, e segons l'Alcopzí.*

145) *Cartes de poblament* (wie Anm. 91), S. 672–674; HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 137–139, Dok. 84: *Dimecres, deu dies de octubre en l'any de la Nativitat de nostre Senyor mil quatracentes trenta hu. En est dia comparech En Jacme Benaula, corredor públich de la dita vila de Oriola e del Consell de aquella e teu relació que per la dita vila e per los lochs acostumats fer les crides públiques de la dita vila; havia ben fet la crida dejús següent [...]. Item, que puxen constitobir e fer en la dita moreria mesquista en aquell loch que volrà ladita.aljama, axí empero, que a cascunes ores de la açala sien cridats a so de trompeta o de nafill. Vgl. José HINOJOSA MONTALVO, Nuevas morerías en el mediodía del reino de Valencia en el siglo XV, in: Actas de XIII Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel 2017, S. 159–176, hier S. 163–165.*

146) Clara ALMAGRO VIDAL, Religious Minorities Identity and Application of the Law. A First Approximation to the Lands of Military Orders in Castile, in: Law and Religious Minorities in Medieval Societies. Between Theory and Praxis/De la teoría legal a la práctica en el derecho de las minorías religiosas en la Edad Media, hg. von Ana ECHEVARRIA/Juan Pedro MONFERRER-SALA/John TOLAN (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies 9), Turnhout 2016, S. 197–210, hier S. 203–204: [...] *disen que en grant vilipendio e injuria de la Cotólica [sic] fe christiana los moros desta dicha villa de Uclés en cada un dia a la mañana e a la noche tocan públicamente e lo alto son un anafil disiendo que llaman los moros a oración por tal vía que a todos los cristianos de la dicha villa es manifiesto a de tal llamamiento e que esto es muy orrible faser [...] mandando de aquí adelante el tal anafil non se toque ni se faga por los dichos moros otro ningún ni algunt son ni llamamiento público para faser la que ellos desen su oración e sy osaren faser orasión que la fagan secreta segunt que la fesen los judíos [...] ni en tierra de moros se consienten a los dichos cristianos taner campanas [...] mandamos que de aquí adelante los dichos moros de la dicha nuestra villa de Uclés que non*

Gleiches gilt für den Adel. Die Quellenüberlieferung bedingt, dass die meisten Informationen zur Reglementierung muslimischer Lautsphären aus königlichen und kirchlichen Archiven stammen. Doch auch adelige Herrschaftsträger kontrollierten den akustischen Raum der Mudejaren. Nicht zufällig unterschieden die erwähnten Cortes von Valencia im Jahre 1403 zwischen königlichen, kirchlichen und adligen Stadtherren, indem man sich bei Letzteren etwas zuvorkommender zeigte¹⁴⁷⁾. Offenbar war der Adel Valencias in starkem Maße auf die Arbeitskraft muslimischer Untertanen angewiesen, was sich auch in einem laxeren Umgang mit dem Gebetsruf ausdrücken konnte. Ein Beispiel: 1370 gestattete Doña Bonaventura de Arborea (gest. ca. 1376), Witwe Pedros de Xerica (gest. 1362) und Vormund ihrer gemeinsamen Kinder, den Einwohnern des muslimischen Stadtteils von Chelva, ihre Gebete nach angestammerter Art und unter Ausruf des *adhāns* durchzuführen, wie es zu Lebzeiten ihres Mannes geschehen sei¹⁴⁸⁾.

Es lässt sich resümieren: Bis ins 15. Jahrhundert war es muslimischen Gemeinden unter ganz konkreten, vertraglich geregelten Umständen erlaubt, durch Klang – in Ausnahmefällen sogar durch das öffentlich ausgerufene Wort – religiöse Identität zum Ausdruck zu bringen beziehungsweise zu stärken. Nicht zufällig enthält der im Vernakular verfasste *>Llibre de la çuna e xara dels moros<* (»Das Buch der Religions- und Rechtsbestimmungen der Muslime«) – ein Ende des 14. Jahrhunderts in Valencia aus dem Arabischen übersetztes Kompendium sunnitischen Glaubens – eine Transkription des *adhān*. Unter der Überschrift »wie zum Gebet gerufen werden soll« (*com deuen cridar la çala*) wird der geläufige Text des muslimischen Gebetsrufs lautsprachig in lateinischen Buchstaben wiedergegeben: *Al-lhu abar, Al-lahu aquibar. Exeduel.le inno le il.le il.lae. Exedu innet Mhomat rezul ala*¹⁴⁹⁾.

toquen ni tengan anafin ni llamen por almoedano ni fagan otro son ni llamamiento público a sus oraciones ni llamamientos en ningún tiempo ni ora de día ni de noche e que las dicha oraciones que ovieren de faser que las fagan secretamente [...].

147) Siehe oben, Anm. 143.

148) FEBRER ROMAGUERA, Cartas pueblas de las morerías (wie Anm. 132), S. 385, Dok. 214; Cartes de poblament (wie Anm. 97), S. 593–598, Dok. 290, hier S. 594: *Item do e otorgo a vosotros pobladores moros que hayades vuestras mezquitas en los ditos barrios, e fagades vuestra oracion, e vuestros alfaquines criden a la çala, segun era acostumbrado en vida del muyt noble don Pedro, sennor de Xerica.* Vgl. Florencio JANER, Condición social de los moriscos de España, causas de su expulsión y consecuencias que este produjo en el orden económico y político, Madrid 1857, S. 208–209, Dok. 28.

149) Un tratado catalán medieval de derecho islámico. El *Llibre de la çuna e xara dels moros*, hg. von Carmen BARCELÓ, Córdoba 1989, S. 14 (cap. 52); Suna e Xara. La ley de los mudéjares valencianos (siglos XIII–XV), hg. von Vicente GARCÍA EDO/Vicente PONS ALÓS, Castelló de la Plana 2009. Zu diesem Werk und vergleichbaren Texten aus Kastilien siehe VICENS, Swearing by God (wie Anm. 71), S. 134–142; Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, Cadies, alfaquics y la transmision de la sharia en época mudejar, in: Law and Religious Minorities in Medieval Societies. Between Theory and Praxis/De la teoría legal a la práctica en el derecho de las minorías religiosas en la Edad Media, hg. von DERS./Juan Pedro MONFERRER-SALA/John TOLAN (Religion and law in Medieval Christian and Muslim Societies 9), Turnhout 2016, S. 47–72, hier S. 54–55.

Noch 1477 und damit lediglich 15 Jahre vor dem Untergang des letzten muslimischen Reiches auf der Iberischen Halbinsel riefen tagtäglich die Muezzine von den Minaretten des Königreichs Valencia aus. Dies kritisierte König Johann II. von Aragon (gest. 1479) zu Ostern desselben Jahres vehement in einem fulminanten, an seine Dienstleute in den Königreichen Aragon und Valencia adressierten Brief. Diese Praxis stelle eine Schmähung des christlichen Glaubens dar; es könne nicht sein, dass am Karfreitag die christlichen Glocken aus Ehrfurcht schwiegen, während der Name Muhammads »über dem Kopf und den Ohren der Christen« erschalle. In Befolgung der Predigten eines gewissen Magister Llana habe er daher beschlossen, alle Minarette des Landes abreißen zu lassen. Dieser Befehl sei unverzüglich von seinen Dienstleuten umzusetzen¹⁵⁰⁾. Die Verfügung wurde der Öffentlichkeit durch das modernste Medium der Zeit kommuniziert: mit einem frühen, erst jüngst aufgefundenen Einblattdruck aus der Presse der deutschen Buchdrucker Heinrich Botel (gest. ca. 1498) aus Einbeck und Paul Hurus (gest. ca. 1505)¹⁵¹⁾. Datiert auf den 5. April 1477, riefen Kirchenleute des Erzbistums Zaragoza in dem Schreiben die Gläubigen dazu auf, die königliche Weisung unverzüglich umzusetzen, und Gleiches wurde im Königreich Valencia verfügt¹⁵²⁾. Allerdings scheint die Order nicht umfassend befolgt worden zu sein, denn im Dezember desselben Jahres hielten die Statuten des

150) HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 322, Dok. 255. Vgl. die rund ein Jahrzehnt zuvor (1465) erlassene *>Sentencia de Medina del Campo<* in Kastilien: *é que los dichos judíos é moros non fagan procesiones públicas para demandar agua nin por pestilencia sopena de mil maravedis á cada uno, en los logares realengos para el Rey, é en los logares otros para el señor del logar do se ficieren: é los moros no puedan tener nin tengan mezquitas de nuevo en logar de cristianos, nin puedan hacer nin fagan sacrificios descubiertamente nin alaben públicamente al malvado de Mahoma, nin llamen á voz alta los moros de dia nin de noche á oracion; en otra manera la tal mesquita sea aplicada á la eglesia mayor del dicho logar, é los dichos moros que así ficieren los dichos sacrificios é oraciones públicamente, pierdan la mitad de sus bienes para la cámara del Rey* – Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, Las comunidades mudéjares en la Corona de Castilla durante el siglo XV, in: De mudéjares a moriscos. Una conversión forzada. Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel 2003, S. 367–480, hier S. 408.

151) Über den Fund und seinen Inhalt berichtet Miguel Angel PALLARÉS JIMÉNEZ, Otro incunable zara-gozano. Monitoria para que los musulmanes de Aragón y Navarra derriben las zomas, de 1477, guardada en el archivo de la catedral de Huesca, in: Argensola 118 (2008), S. 253–270. Die Freude über diese Neuentdeckung hat allerdings nur kurz gewährt, denn die Inkunabel wurde im Sommer 2018 aus dem Kathedralarchiv von Huesca gestohlen: o.A., Investigan el robo en la Catedral de Huesca de un valioso incunable del siglo XV, in: *heraldo.es* [05.07.2018], <https://www.heraldo.es/noticias/aragon/huesca/2018/07/05/investigan-robo-catedral-huesca-valioso-incunable-del-siglo-xv-1255048-2261127.html> (28.11.2020).

152) Andrés FERRER TABERNER, Descripción de una mezquita de la morería de Valencia en 1525, en relación con unas obres clandestinas de ampliación, in: Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel 1999, S. 319–334, hier S. 328 mit Erwähnung (ebd.) des Widerstands gegen den Befehl seitens der Muslime im Tal von Uixò.

muslimischen Viertels von Valencia ganz selbstverständlich die Entlohnung fest, welche dem Muezzin für den Gebetsruf (*del crida de la qala*) zustand¹⁵³⁾.

Noch bei den Übergabeverhandlungen bei der Einnahme Granadas durch die Katholischen Könige im Jahre 1491 wurde über den Gebetsruf verhandelt. Während die muslimische Seite den *adhān* ausdrücklich im Sinne des öffentlichen Ausrufs (*dar voces*) garantiert sehen wollte, gestatteten die siegreichen Christen lediglich das Amt des Muezzins, ohne konkret zu erwähnen, wie dieser den öffentlichen Raum akustisch prägen sollte¹⁵⁴⁾. Zugleich stiftete König Ferdinand aus eigenen Mitteln 100 Glocken, welche er über ganz Granada verteilt, wie Hieronymus Münzer berichtet – ein unmissverständlicher akustischer Überbietungsgestus des siegreichen Monarchen¹⁵⁵⁾.

Wir halten fest: Die Häufigkeit unterschiedlicher *adhān*-Bestimmungen in der iberischen Überlieferung belegt zweifelsfrei, dass der Gebetsruf allen Verboten zum Trotz über Jahrhunderte hinweg von den Mudejaren angestrebt und dann, wenn es den herrschenden Christen opportun erschien, im Einzelfall auch genehmigt wurde. Die Stiftung religiöser Identität durch Klang wird auch im letzten Abschnitt dieses Beitrags im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Dabei sollen transkulturelle Verflechtungen¹⁵⁶⁾ und akustische Transfervorgänge beobachtet werden, welche über religiöse Grenzen hinweg Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften miteinander verbanden.

153) HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana, Bd. 2: Documentos (wie Anm. 98), S. 181–184, Dok. 119, hier S. 182.

154) Isabelle POUTRIN, Los derechos de los vencidos. Las capitulaciones de Granada (1491), in: Sharq al-Andalus 19 (2008/10), S. 11–34, hier S. 14–18; CONSTABLE, Regulating Religious Noise (wie Anm. 10), S. 80.

155) Münzer, Itinerarium (wie Anm. 5), S. 121.

156) Zur Etablierung dieses Zugangs in der mediävistischen Forschung haben verschiedene interdisziplinäre Verbundforschungsprojekte beigetragen – beispielhaft genannt sei das Exzellenzcluster >Asia und Europa und Europa im globalen Kontext< (Heidelberg), das Käte Hamburger Kolleg >Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa< (Bochum) und zuletzt der SFB 1167 >Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive< (Bonn). Siehe zur Einführung die Überblicke von Wolfram DREWS, Transkulturelle Perspektiven in der mittelalterlichen Historiographie. Zur Diskussion welt- und globalgeschichtlicher Entwürfe in der aktuellen Geschichtswissenschaft, in: Historische Zeitschrift 292 (2010), S. 31–59; Georg CHRIST/Saskia DÖNITZ u. a., Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven, Göttingen 2016; Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne, hg. von Wolfram DREWS/Christian SCHOLL (Das Mittelalter. Perspektiven Mediävistischer Forschung, Beihefte 3), Berlin/Boston 2016; Transkulturelle Annäherungen an Phänomene von Macht und Herrschaft. Spannungsfelder und Geschlechterdimensionen, hg. von Matthias BECHER (Macht und Herrschaft 11), Göttingen 2019.

IV. TRANSKULTURELLE AUDITIVE VERFLECHTUNGEN

Die Welt der Klänge und Laute markierte keineswegs nur Differenz. Mitunter stößt man auf Hinweise, dass sich in den iberischen Reichen unterschiedliche religiöse Klänge durchmischten oder sogar an ein und demselben Ort erzeugt wurden. Dem Klang ist bekanntlich unter den Sinnen in besonderem Maße die Eigenschaft inhärent, Mischungen einzugehen, und akustische Ereignisse lassen sich besonders schwer absondern oder ausblenden: Ein Bildnis ist in dem Moment nicht mehr zu sehen, in dem man die Augen schließt oder sich abwendet, bei Klängen ist eine solche Ausblendung des Sinnesreizes wesentlich schwerer zu bewerkstelligen¹⁵⁷⁾. Das Bemühen christlicher Autoritäten um die Ausschaltung islamisch konnotierter Geräusche oder zumindest ihre Trennung von denen, die als christlich angesehen wurden, ist ein beredter Hinweis auf deren faktisches Miteinander im Alltag multireligiöser Gemeinwesen. In unterschiedlichsten Phasen und verschiedenen Räumen des Mittelalters erleichterten die verführerischen Klänge des Anderen in Christentum, Judentum und Islam Kontakte und Kommunikation über normativ gezogene kulturelle und religiöse Grenzen hinweg, wie der Beitrag von Alexandra Cuffel in diesem Sammelband eindrücklich zeigt. Ihre Überlegungen sollen im Folgenden durch einige iberische Hinweise auf den Reiz muslimisch konnotierter Klänge in den christlichen Reichen ergänzt und erweitert werden.

Diese klangliche Kohabitation war nicht erwünscht und schlug sich daher sicher viel seltener explizit in den Quellen nieder – in aller Regel hat sich seine Spur lediglich in Verboten erhalten. Beispielhaft hierfür, aber auch für die Langlebigkeit gemeinschaftlicher Sozialpraktiken, sei eine Anordnung König Ferdinands II. von Aragon (gest. 1516) aus dem Jahre 1498 angeführt. Ihr lässt sich entnehmen, dass über Jahrhunderte hinweg Muslime und Christen in La Ràpita – einer Ortschaft unweit Tortosas, welche dem Johanniterorden unterstand – in der örtlichen Kirche zum Gebet zusammenkamen. Es handelte sich bei dem Gebäude um nichts anderes als die ehemalige Moschee, welche nach der christlichen Eroberung in eine Marienkirche umgeweiht worden war, aber weiterhin muslimische Gläubige anzog. König Ferdinand betrachtete diese jahrhundertelange Praxis als eine *cosa neffandissima*, die er unter Androhung einer Geldstrafe von 1000 Gulden seitens der verantwortlichen Christen und unter Verhängung der Todesstrafe gegen muslimische Übertreter verbot. Islamische Gebete und andere Zeremonien abzuhalten (*Fer oració u altra ceremonia maffometica*) stellte nicht zuletzt eine akustische Inbesitz-

157) Horst WENZEL, Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995; DERS., Die Empfängnis durch das Ohr. Zur multisensorischen Wahrnehmung im Mittelalter, in: Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur, hg. von Thomas VOGEL/Hermann BAUSINGER, Tübingen 1996, S. 159–180; MÜLLER, ›The Sound of Silence‹ (wie Anm. 55), S. 2–3; William LAYHER, Hörbarkeit im Mittelalter. Ein auditiver Überblick, in: Der äventiuren dön. Klang, Hören und Hörgemeinschaften in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. von DEMS./Ingrid BENNEWITZ (Imagines medii aevi 31), Wiesbaden 2013, S. 9–29, hier S. 20–23.

nahme der Kirche durch die *infernal secta maffometica* dar und kam seiner Empfindung nach einer Verunreinigung gleich¹⁵⁸⁾. Es scheint, als hätten die Einwohner von La Ràpita über viele Jahrhunderte hinweg keinen derartigen Widerwillen gegen die Klänge des Anderen empfunden¹⁵⁹⁾.

Ganz in dieses Bild passen weitere Verbote, die auf die gelebte Alltagspraxis der Soziabilität zwischen Christen und Muslimen zurücksließen lassen. Verschiedentlich wurde Geselligkeit zwischen den Angehörigen beider Religionsgemeinschaften – etwa gemeinsames Weintrinken oder Spielen – verwehrt¹⁶⁰⁾. Auf eine ausgeprägte akustische Dimension weisen Dokumente hin, die gemeinsame Festlichkeiten verbieten: Jakob II. untersagte im Jahre 1304, dass zum Christentum konvertierte ehemalige Musliminnen an islamischen Hochzeiten teilnähmen¹⁶¹⁾, 1326 verbot der Stadtrat von Valencia, dass Christen, Juden und Muslime gemeinsam das Osterfest feierten¹⁶²⁾, vier Jahre später drohte die Kirchensynode von Tarragona denjenigen Christen mit Exkommunikation, die

158) Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Reg. Canc. 3576, fol. 145r–146r; Mark D. MEYERSON, The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade, Berkeley 1991, S. 45–46. Siehe allgemein Amy G. REMENSNYDER, The Entangling and Disentangling of Islam and Christianity in the Churches of Castile and Aragon, in: DREWS/ SCHOLL (Hg.), Transkulturelle Verflechtungsprozesse (wie Anm. 156), S. 123–140.

159) Zu vergleichbaren Fällen geteilter, auch von Muslimen benutzter Kultorte unter christlicher Herrschaft siehe LATIFF, The Cutting Edge of the Poet's Sword (wie Anm. 57), S. 233; Bernard HAMILTON, Our Lady of Saidnaya. An Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar at the Time of the Crusades, in: The Holy Land, Holy Lands, and Christian History, hg. von Robert N. SWANSON (Studies in Church History 36), Woodbridge 2000, S. 207–215; Amy REMENSNYDER, Mary, Star of the Multi-Confessional Mediterranean. Ships, Shrines and Sailors, in: Ein Meer und seine Heiligen. Hagiographie im mittelalterlichen Mediterraneum, hg. von Nikolas JASPERT/Christian NEUMANN/Marco DI BRANCO (Mittelmeerstudien 18), Paderborn/München 2018, S. 299–325.

160) José Ramón HINOJOSA MONTALVO, Juegos, fiestas y espectáculos en el reino de Valencia. Del caballero andante al moro juglar, in: Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval, hg. von Miguel Ángel GARCÍA GUINEA, Madrid 1999, S. 65–92, hier S. 90; FERRER I MALLOL, Els sarraïns (wie Anm. 37), S. 230–231, Dok. 21: König Jakob II. weist auf Bitten der Aljama von Elche darauf hin, dass Muslime nicht in den christlichen Tavernen der Vorstadt Wein trinken sollten (1316); HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 524, Dok. 445: Verbot des gemeinsamen Würfelspiels (1338); Manuel Ginés RUZAFÁ GARCÍA, Las aljamas mudéjares valencianas en la Baja Edad Media, in: Saitabi 43 (1993), S. 167–180, hier S. 178–179, Dok. 3: Der König verbietet den Muslimen Valencias, in ihren Häusern Christen mit alkoholischen Getränken zu bewirten (1488). Vgl. die wenigen Andeutungen in Olivia Remie CONSTABLE, To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain, Philadelphia 2018, S. 110–114, die Übersicht von David M. FREIDENREICH, Foreigners and their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law, Berkeley 2011, und den Beitrag von Alexandra Cuffel (wie Anm. 32) im vorliegenden Band.

161) FERRER I MALLOL, Els sarraïns (wie Anm. 37), S. 215–216, Dok. 4; HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 291–292, Dok. 220.

162) HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 288.

Feierlichkeiten von Muslimen wie Hochzeiten und Beisetzungen beiwohnten¹⁶³⁾. Spätere Synodalakten des iberischen Raums enthalten ähnliche Verfügungen.¹⁶⁴⁾ Aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert überliefern aragonesische Gerichtsakten Prozesse gegen Christen, denen vorgeworfen wurde, an privaten Feierlichkeiten von Muslimen teilgenommen zu haben. Die Aussagen der Angeklagten – eines Kaufmanns, eines Notars, eines Bürgers Darocas – geben wertvolle Aufschlüsse über muslimische Soziabilität und Musik¹⁶⁵⁾. Dass alle diese Feste akustisch und auch musikalisch untermauert waren, kann als sicher gelten¹⁶⁶⁾.

Auch bei anderen Anlässen dürften sich die Lautsphären von Muslimen und Christen unter impliziter Duldung oder expliziter Einwilligung der Letzteren durchdrungen haben. Während nämlich die Erlaubnis zur Erzeugung dezidiert religiös konnotierter Klänge mühsam ausgehandelt werden musste, konnten kulturell als muslimisch verstandene Töne unter gewissen Umständen durchaus erwünscht sein. Als König Alfons VII. von León nach der Schlacht von Oreja 1139 in Toledo einzog, begrüßten ihn die Angehörigen aller drei Glaubensgemeinschaften unter den Klängen von Musik und Gesängen, wie die *>Chronica Adefonsi Imperatoris<* zu berichten weiß¹⁶⁷⁾. Auch bei späteren königlichen Einzügen – in Kastilien, aber auch in der Krone Aragon – sind Muslime unter den Teilnehmern bezeugt, sie hatten damit an der Akklamation des Herrschers unmittelbar Anteil¹⁶⁸⁾. Im Jahre 1373 etwa wurden die Muslime und Juden Valencias angehalten, »wie

163) PONS I GURI, Constitucions conciliars tarragonenses (wie Anm. 116), S. 357 (cap. 70).

164) Juan Cándido MATÍAS VICENTE, Moros y judíos en los sínodos del Oeste ibérico (1216–1556), in: Estudios mindonienses 9 (1993), S. 867–900, hier S. 870, 873–878. Siehe vergleichbare synodale Gesetzgebung des 15. Jahrhunderts aus Kastilien: Antonio GARCÍA GARCÍA, Judíos y moros según el Derecho Canónico ibérico en el tránsito del Medievo a la Edad Moderna, in: Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía, hg. von Alberto de la HERA/Eduardo MOLANO/Antonio ÁLVAREZ DE MORALES, Madrid 1989, S. 1163–1172, mit Edition einschlägiger Verfügungen des Jahres 1481/1549 auf S. 1168–1172.

165) María Luz RODRIGO ESTEVAN, Lo lúdico y lo festivo en el Aragón medieval. Fuentes documentales para su estudio, in: Aragón en la edad media 20 (2008), S. 661–676, hier S. 673. Vgl. aus Kastilien die in den 1409 erlassenen Stadtverordnungen Sevillas belegte Praxis, bei christlichen Bestattungen jüdische oder muslimische Klageweiber anzustellen: ARROÑADA, Los sonidos en la ciudad andalusí (wie Anm. 54), S. 136: [...] y, moras nin judías para hacer llanto al enterramiento, nin a los nueve días, nin al cabo de año.

166) Auf »music's innate sociability« – Emma DILLON, Sensing Sound, in: A Feast for the Senses. Art and Experience in Medieval Europe, hg. von Martina BAGNOLI, Baltimore 2016, S. 95–116, hier S. 95 – sei ausdrücklich hingewiesen.

167) Chronica Adefonsi imperatoris, hg. von SÁNCHEZ BELDA (wie Anm. 25), S. 121–122 (cap. 157); Chronica Adefonsi Imperatoris, hg. von FALQUE REY (wie Anm. 25), S. 223 (lib. 2, cap. 62): *Post hec autem imperator disposuit uenire Toletum. Sed cum omnis populus audisset quod imperator ueniret Toletum, omnes principes Christianorum et Saracenorū et Iudeorū, et tota plebs ciuitatis longe a ciuitate exierunt obuiam ei cum timpanis et citharis et psalteriis et omni genere musicorum, unusquisque eorum secundum linguam suam laudantes et glorificantes Deum, qui prosperabat omnes actus imperatoris [...].*

168) Ein kastilisches Beispiel aus dem Jahre 1440 (in Briviesca zu Ehren der Ankunft der Infanta Blanca): Teófilo F. RUIZ, A King Travels. Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain, Princeton 2012, S. 142; der gesamte Text in englischer Übersetzung: Medieval Iberia (wie Anm. 124), S. 449–451.

es üblich ist« in ihrer besten Kleidung der Ankunft des Königspaares beizuwohnen¹⁶⁹⁾. Die, wahrscheinlich auch akustische, Präsenz der religiösen Minderheiten bei solchen Anlässen diente der Herrschaftsrepräsentanz und war nicht notwendigerweise freiwillig.

In der spätmittelalterlichen Krone Aragon boten einschneidende Ereignisse des Königshauses – Herrschaftsantritte, die Geburt eines Thronfolgers, der Tod des Herrschers – den Mudejaren in unregelmäßigen Abständen die Gelegenheit zur Performanz im öffentlichen Raum und Zurschaustellung ihrer Königstreue: Muslime und Juden zogen 1389 tanzend durch die Straßen von Daroca, um die Geburt des Prinzen Ferdinand (gest. noch im selben Jahr 1389) zu feiern¹⁷⁰⁾. Bei anderen Anlässen stritten sich sogar Angehörige beider Religionsgemeinschaften darum, wer bei solchen Gelegenheiten die Prozession anführen dürfe – die Muslime, weil sie dem König mitunter Kriegsdienst leisteten, oder die Juden, weil ihre Religion die ältere sei¹⁷¹⁾. Wir dürfen annehmen, dass diese

Weitere Fälle aus Kastilien bei María Isabel DEL VAL VALDIVIESO, *La presencia sonora de los mudéjares castellanos en el siglo XV*, in: *Minorías en la España medieval y moderna. Asimilación y/o exclusión (siglos XV al XVII)*, hg. von Antonio CORTIJO OCAÑA/Ángel GÓMEZ MORENO, Santa Barbara 2018, S. 93–105, bes. S. 99–101; Germán GAMERO IGEA, *Otra construcción de la sociedad cortesana. La integración en el servicio de los no-privilegiados. La presencia musulmana en el séquito del Rey Católico*, in: *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*, hg. von Antonio CORTIJO OCAÑA/Ángel GÓMEZ MORENO, Santa Barbara 2017, S. 100–110; CATLOS, *Muslims of Medieval Latin Christendom* (wie Anm. 95), S. 438–439 sowie den Aufsatz von Alexandra Cuffel (wie Anm. 32) im vorliegenden Band. Allgemein zur Lautsphäre königlicher Einzüge in Kastilien siehe Gisela CORONADO SCHWINDT, *Las entradas reales en el reino de Castilla hacia el final de la Edad Media. El universo sonoro del poder*, in: *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 29 (2019), S. 29–55, https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/03._coronado_0.pdf (20.11.2020).

169) *Aixímateix sien aemprats los jubeus e los moros de la ciutat que isquen reobre cascuns per si la dita Senyora, ab lurs mellors apparellaments, segons han acostumat e mils fer puxen*; Salvador CARRERES ZACARÉS, *Ensayo de una bibliografía de libros de fiestas celebradas en Valencia y en su Antiguo Reino*, Valencia 1925, Bd. 2, S. 39; vgl. Francesc ORTS-RUIZ, »Ab trascendent e visceral gotg e profunda alegria«. Las celebraciones por la entrada de Fernando I de Aragón en Valencia (1414), in: *Ars Longa. Cuadernos de arte* 28 (2019), S. 31–42, hier S. 38. Zugleich wachte die Obrigkeit bei anderen Anlässen – etwa während der Fronleichnamsfeier – darüber, dass Juden und Muslime gerade nicht an den Feierlichkeiten teilnahmen oder sich in irgendeiner Form despektierlich verhielten; vgl. María Luz RODRIGO ESTEVAN, *Lo lúdico y lo festivo en el Aragón medieval. Fuentes documentales para su estudio*, in: *Aragón en la Edad Media* 20 (2008), S. 661–676, hier S. 668; CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia* (wie Anm. 63), S. 118–124, Dok. 17.

170) María Luisa LEDESMA RUBIO, *Marginación y violencia. Aportación al estudio de los mudéjares aragoneses*, in: *Aragón en la edad media* 9 (1991), S. 203–224, hier S. 209–210; David NIRENBERG, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton 1996, S. 180–182; Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona 2004, S. 50–54.

171) NIRENBERG, *Communities of Violence* (wie Anm. 169), S. 182. Zum Vergleich Jesse D. HURLBUT, *The Sound of Civic Spectacle. Noise in Burgundian Ceremonial Entries*, in: *Material Culture & Medieval Drama*, hg. von Clifford DAVIDSON (Early Drama, Art, and Music 25), Kalamazoo 1999, S. 127–140.

Umzüge von Muslimen beiderlei Geschlechts zu Ehren des Königshauses akustisch untermauert waren.

Ganz unzweifelhaft war dies der Fall, wenn in den Quellen ausdrücklich von Musikern oder Tänzern die Rede ist. Es ist bekannt, dass muslimische Musikanten und Gaukler in Aragón und Valencia im Privatbereich vielfach von Christen und von Juden angestellt wurden¹⁷²⁾; im südlichen Valencia erhoben Stadtherren dafür sogar eine eigene Abgabe von den Spielleuten, den *dret del juglar*¹⁷³⁾. Muslime konnten aber durchaus auch offizielle Funktionen einnehmen: Im aragonesischen Daroca etwa begleiteten sie als von der Stadt angestellte (und besser als ihre christlichen Musikerkollegen entlohnte) Instrumentalisten die städtischen Ausrufer¹⁷⁴⁾. Es ist bekannt, dass muslimische Musikanten und Gaukler im Privatbereich von Christen und von Juden eingestellt wurden¹⁷⁵⁾. Sie waren ebenso Teil der höfischen Kultur der Krone Aragon, wie einige Beispiele aus der von María del Carmen Gómez Muntané analysierten Überlieferung des Barceloneser Kronarchivs verdeutlichen mögen¹⁷⁶⁾.

172) María Luisa LEDESMA RUBIO, Los mudéjares aragoneses y su aportación a la economía del reino: estado actual de nuestros conocimientos y vías para su estudio, in: Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Economía, Teruel 1992, S. 91–111, hier S. 101–102; Miguel A. MOTIS DOLADER, Las comunidades judías en el Aragón medieval, in: Aragón Sefarad. Estudio, hg. von Alfredo ROMERO SANTAMARÍA/Miguel A. MOTIS DOLADER, Zaragoza 2005, S. 23–113, hier S. 98 (Anm. 336); Francisco Javier GARCÍA MARCO, Los mudéjares aragoneses en los siglos XII al XV, ebd., S. 131–160, hier S. 150–151. Ähnlich in Kastilien: MONTES ROMERO-CAMACHO, Las comunidades mudéjares (wie Anm. 150), S. 415. Zur Musik der Mudejaren: Joaquín APARICI MARTÍ, Juglares mudéjares en Vila-real durante el siglo XV, in: 30 años de mudejarismo. Memoria y futuro (1975–2005). Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel 2007, S. 579–592. Allgemein zum Einfluss arabischer Musik siehe Dwight REYNOLDS, Arab Musical Influence on Western Europe, in: A Sea of Languages. Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History, hg. von Suzanne CONKLIN AKBARI/Karla MALLETT, Toronto 2013, S. 182–198.

173) José Ramón HINOJOSA MONTALVO, Señorío y fiscalidad mudéjar en el reino de Valencia, in: Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 13–15 de septiembre de 1990, hg. von Instituto de Estudios Turolenses, Teruel 1991, S. 105–134, hier S. 129.

174) Lucía PÉREZ, Juglares y Ministriales en la procesión del Corpus de Daroca en los siglos XV y XVI, in: Nassarre 6 (1990), S. 85–178; María Luz RODRIGO ESTEVAN, Los Mudéjares y su fuerza de trabajo en el ámbito urbano darocense (1423–1526), in: VI Simposio Internacional de Mudejarismo, hg. von Centro de Estudios Mudéjares, Teruel 1993, S. 143–165, hier S. 158. Beispiele aus anderen Ortschaften bei: APARICI MARTÍ, Juglares mudéjares (wie Anm. 171), S. 584–586.

175) Vgl. dazu Anm. 172.

176) María del Carmen GÓMEZ MUNTANÉ, La música en la casa real catalano-aragonesa durante los años 1336–1432, Bd. 1: Historia y documentos, Barcelona 1979; HINOJOSA MONTALVO, Mudejaren im Königreich Aragón (wie Anm. 65), S. 286; JASPERT, Mendicants, Jews and Muslims at Court (wie Anm. 107), hier S. 130. Zu Kastilien im 15. Jahrhundert: Eulàlia DURAN GRAU, La Cort Reial com a centre de propaganda monárquica. La participació morisca en l'exaltació messiàtica dels Reis Catòlics, in: Pedralbes 13 (1993), S. 505–514; María Isabel DEL VAL VALDIVIESO, Moros y moras en el entorno de Isabel la Católica, in: CORTIJO OCAÑA/GÓMEZ MORENO (wie Anm. 164), S. 86–110; GAMERO IGEA, Otra construcción de la sociedad cortesana (wie Anm. 167). Vgl. den Beitrag von Alexandra CUFFEL (wie Anm. 32)

In den Verwaltungsdokumenten des 14. und 15. Jahrhunderts werden verschiedentlich als *moro* oder *mora* gekennzeichnete Spielleute (*juglares*), Tänzer, Sängerinnen oder Sänger erwähnt. Mit ihren Darbietungen und ihrer spezifischen Gewandung bereicherten sie synästhetisch – sichtbar und hörbar – das kulturelle Portfolio des aragonesischen Hofes¹⁷⁷⁾. Die meisten von ihnen scheinen aus dem Königreich Valencia gestammt zu haben. So sind zum Beispiel Abdall Fuleny, Maçot, Ali und Mafum aus Valencia im Jahre 1367 sowie zwei *moros* und drei *moras* 1371 als *juglares* am Hof Peters IV. des Zeremoniösen von Aragon bezeugt¹⁷⁸⁾. Nicht anders hielten es seine Nachfolger: König Johann I. schrieb am 12. Juni 1389 seinem Generalvogt und bat um die Entsendung der Ehefrau des Alfuley, ihrer Mutter und weiterer *mores juglaresses de Valencia*, weil er sie »läuten hören und spielen sehen« wollte (*vullam oir sonar e veure jugar*); wenige Monate später entlohnnte er eine weitere Gruppe von Musikern, darunter Maçot Alfuley, und entließ sie in ihre Heimat¹⁷⁹⁾. Johanns Bruder und Nachfolger Martin zählte einen muslimischen Trompeter zu seinen Musikanten¹⁸⁰⁾, hörte aber auch gerne »Die Alfuleys« aus Valencia, die eine anerkannte Musikerfamilie gewesen zu sein scheinen: Denn auch König Ferdinand I. ließ 1413 *los jutglars moros Alfuleys ab ses mullers*, die schon »König Martin, meinem verstorbenen Onkel gedient hatten«, an seinen Hof nach Zaragoza kommen¹⁸¹⁾. Der erste König aus der Dynastie der Trastámaras scheint ebenso eine Vorliebe für muslimische Spielleute gepflegt zu haben wie sein Sohn Alfons (gest. 1458), der die Tänzerin und *juglarea* Nutza und verschiedene weitere muslimische Sänger(innen), Tänzer(innen) und Musikanten anstellte¹⁸²⁾.

Die Dokumente zeigen eindrücklich: Der aragonesische Königshof erlangte durch den Einsatz muslimischer Spielleute ein besonderes, durch islamisch konnotierte Töne gekennzeichnetes Gepräge. Es setzte ihn von anderen, ebenfalls durch fernräumliche Musiker- und Musikantenwanderung gekennzeichneten Höfen des späten Mittelalters ab. Diese Besonderheit dürfte seinen Rang und sein symbolisches Kapital innerhalb des europäischen Netzwerkes höfischer Kultur nicht unwe sentlich gesteigert haben¹⁸³⁾. Es

im vorliegenden Band sowie zukünftig die Ergebnisse des ERC-Projects *>Ioculator seu mimus. Performing Music and Poetry in medieval Iberia<*.

177) María del Carmen GÓMEZ MUNTANÉ, La música en la casa real catalano-aragonesa (wie Anm. 175), S. 26.

178) Ebd., S. 69, S. 71.

179) María del Carmen GÓMEZ MUNTANÉ, La música en la casa real catalano-aragonesa (wie Anm. 175), S. 162, Dok. 109; S. 163, Dok. 111.

180) Ebd., S. 44.

181) Ebd., S. 172, Dok. 140.

182) Ebd., S. 26, S. 172, Dok. 140, 141; S. 173, Dok. 144, 145

183) Zwei Standardwerke: Sabine ŽAK, *Musik als Ehr und Zier*, Neuss 1979; Reinhard STROHM, *The Rise of European Music. 1380–1500*, Cambridge 1993, sowie allgemein zu Bedeutung des Rangs im Mittelalter die Bände der Reihe *>Rank. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa<*. In diesem Zusammenhang sind auch andere muslimische Dienstleute zu nennen, die ebenfalls in den Verwaltungs-

scheint sogar, als hätten in der Krone Aragon auch christliche Tänzerinnen und Sängerinnen diesen spezifischen Geschmack bedient zu haben, wie ein faszinierendes Dokument aus dem Jahre 1424 belegt¹⁸⁴⁾: Am 3. Mai jenes Jahres schrieb König Alfons dem Klerus und in Besonderheit den Inquisitoren des Königreichs Valencia. Ihm sei zu Ohren gekommen, dass man gegen Katharina, eine Sängerin und Tänzerin, die Frau des Hofmusikers Joan de Monpalau, vorgegangen sei, weil sie sich in muslimischer, »fremder« Aufmachung (*habitu morisca sive aliena*) zeige. Der König wies unmissverständlich darauf hin, dass Katharina an seinen Hof gehöre, dort als Hoffrau (*domestica*) fest angestellt sei und ausdrücklich in dieser Gewandung ihren Dienst verrichte. Sie sei daher weder zu verfolgen noch in irgendeiner Form zu stören. Eine Christin, die sich als Muslina verkleidet und an einem christlichen Hof mit Wissen und ausdrücklicher Unterstützung des Königs islamisch geprägte Musik und Tänze aufführt, was sie in Konflikte mit der

quellen belegt sind: Nikolas JASPERT, *Mendicants, Jews and Muslims at Court* (wie Anm. 107), S. 130–133 (mit weiterer Literatur). Vergleichbare Funktionen erfüllte in Kastilien eine eigene muslimische Hofgarde: ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Knights on the Frontier* (wie Anm. 32). Auch in der Krone Aragon wurden muslimische Söldner, allerdings nicht ausdrücklich bei Hofe, angestellt: Hussein FANCY, *The Mercenary Mediterranean. Sovereignty, Religion, and Violence in the Medieval Crown of Aragon*, Chicago 2016; Nikolas JASPERT, *Mobility, Mediation and Transculturation in the Medieval Mediterranean. Migrating Mercenaries and the Challenges of Mixing*, in: *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, hg. von Laila ABU-ER-RUB/Christiane BROSUS u. a., London/New York 2019, S. 136–152 sowie zukünftig DERS., *Military Expatriation to Muslim Lands* (wie Anm. 134).

184) GÓMEZ MUNTANÉ, *La música en la casa real* (wie Anm. 175), S. 174, Dok. 148: *Alfonsus etc. Religiosis et dilectis nostris universis et singulis heretice pravitatis inquisitoribus nostre dicionis et specialiter regni Valencie et principatibus Cathalonie et aliis ad quos presentes pervenerint et fuerint presentati. Salutem et dilectionem. Percipimus displicenter quod quamvis vobis seu alteri vestrum certum sit Catherinam, cantatricem et tripudiatrixem, uxorem fidelis ministrerii nostri Johannis de Muntpalau fuiesse esse de domo nostra et pro cantatrice seu tripudiatrixe in libro scriptorem porcionis domus nostre scriptam et notatam, quia tamen illam habitu morisco sive alieno, et non usitata christianis indutam seu munitam vidistis et videtis vultis seu comitati fuistis contra eamdem procedere et aliis in persona et bonis vexare et inquietare. Verumtamen cognicio dicte Catherine vellut mostre domestice ad nos seu officiales nostros, et non ad vos neque ad alium pertineat et spectet. Et posito quod vos pertinere deberet dicta ratione illam vexandi, male tractandi et inquietandi causam minime habetis, nam ut suo officio cantatricis et tripudiatrixis vobis et aliis apelus placeat joculando, cantando seu tripudiando dicto habitu et quovis alio se induhere permisum est quatenus enim tripudiis similia portare fas est indumenta pre maxime cum nostra serenitas atediata, et in festa aliquociens negotiis pro sui consolacione interpolatis vicibus hiis et similibus arridet sive gaudet seriis atque jocis, vos rogamus et ortamur vobisque dicimus et mandamus de certa sciencia et expresse sub nostre gracie et mercedis obtenta, quatenos dicta Catherine nullo modo vos curetis, intromittatis nec dicta ratione seu aliis contra illam seu bona procedatis seu procedi permittatis, ymo cum dicto habitu et alio quovis illam intendere sinatis cognicionem enim dicte Catherine velut nostre domestica ad nos reservamus, et vobis et aliis quibus ovis auferimus cum presenti per suam universis et singulis officialis nostris dictorumque officiales locantes presentibus et futuris, tradimus firmiter in mandatis quatenus dictam Catherine et bona sua a vestri et aliorum quorumvis inquietacione, vexacione, molestia et turbacione preservent, ymo illam et bona sua recomissam habeant, teneantur et defendant contra cunctos, si iram et indignationem nostram cupiunt evitare. Datum in civitate Dertuse sub nostro sigillo secreto die III» madii anno a nativitate Domini MCCCCXXIIIP. Rex Alfonsus.*

kirchlichen Inquisition bringt: Der Text ist ein seltenes, aber eindrückliches Zeugnis kultureller – und eben auch akustischer – Transfervorgänge über religiös gezogene Grenzen hinweg. Die solcherart an iberischen Höfen gepflegten Musikformen wurden gegen Ende des Mittelalters sogar so prominent, dass der sogenannte Moriskentanz von dort ausgehend eine regelrechte internationale Konjunktur erlebte¹⁸⁵⁾.

Eine ganz andere Form transkultureller, ebenfalls akustischer Verflechtung soll zum Abschluss dieses Beitrags etwas ausführlicher vorgestellt werden. Es handelt sich um eine Begebenheit aus dem beginnenden 14. Jahrhundert, die weiter oben bereits kurz angeklungen ist: Am 20. Juli 1322 schrieb König Jakob II. von Aragon einem seiner Dienstleute im Königreich Valencia¹⁸⁶⁾. Er bestätigte den Erhalt eines Schreibens, in dem dieser die Festnahme eines gewissen Abdala Abenxando ('Abd Alläh Ibn Khandū/ō?) gemeldet hatte. Dieser Mudéjar hatte »trotz des Verbots des Königs und entgegen seinen Anordnungen« lautstark den Namen Mohammeds ausgerufen, eine Straftat, die zu begangen er gestanden hatte. König Jakob II. ordnete an, dass 'Abd Alläh, der seine Tat tatsächlich zugegeben hatte, gemäß den oben genannten königlichen Bestimmungen und als Warnung an andere Muslime zum Tode zu verurteilen sei.

185) Alison ROSIE, »Morisques« and »Momeryes«. Aspects of Court Entertainment at the Court of Savoy in the Fifteenth Century, in: Power, Culture, and Religion in France, c. 1350–c. 1550, hg. von Christopher T. ALLMAND, Woodbridge 1989, S. 57–74; Dietrich BRIESEMEISTER, Sobre indios, moriscos y cristianos »a su manera«. Testimonios pictórios en el >Trachtenbuch< de Christoph Weiditz, in: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas 43 (2006), S. 1–24; Dagmara ADAMSKA, Vom Moriskentanz im Schlesien des 15. Jahrhunderts, in: Ethnographisch-archäologische Zeitschrift 49 (2008), S. 297–307; Nikolas JASPERT, Los alemanes y la Guerra de Granada. Participación – comunicación – difusión, in: La Guerra de Granada en su contexto europeo, hg. von Daniel BALOUP/Raúl GONZÁLEZ ARÉVALO (croisades tardives 5), Toulouse 2017, S. 283–327, hier S. 323–324.

186) FERRER I MALLOL, Els sarraïns (wie Anm. 37), S. 236–237, Dok. 27: *Jacobus [et cetera], fidelis suo Bernardo de Nuce, baiulo regni Valencie generali, salutem [...]. Recepimus litteram vestram nobis noviter missam tam super facto cuiusdam sarraceni vocati Abdala Abenxando qui, ut scripsistis, captus detinetur in posse Poncii de Almenar, vestrum locum tenentis in Xativa, pro eo quia ipse sarracenus contra inhibicionem et ordinacionem nostram alta voce nomine Mafometi clamavit, quod ipse confessus fuit, necnon et super facto Raimundi de Aguilar, tunc tenentis locum procuratoris fiscalis ultra rivum Uxonis qui, ut scripsistis, propriis negotiis occupatus, non potest nec vult exercere dictum officium per vos sibi comisum. Unde omnibus supradictis diligenter attentis, ad primum vobis taliter respondemus quod, ex quo dictus sarracenus alta voce clamavit dictus nomen Mafometi et fuit inde confessus, quod volumus et vobis expresse mandamus quatenus in persona, secundum penam appositam in dicta nostra ordinacione et prohibicione, dictum Abdala statim faciatis iudicari et puniri ad mortem, ita quod eius pena sit sarracenis aliis in exemplum. Ad secundum, super officio procuratoris fiscalis, ex quo dictus Raimundus dictum non vult exercere officium, respondemus quod volumus vobisque mandamus ut alium ydoneum, de quo vobis videbitur, ad officium ipsum statuere beatis. Data Barchinone, tertio decimo kalendas augusti, anno Domini millesimo CCC^o vicesimo secundo. Petrus Martini, mandato regio. Vgl. auch HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 98), Bd. 2, S. 308, Dok. 236.*

Wenn dieser Vorfall bislang in der Forschung überhaupt erwähnt wurde, dann aus der binären Opposition zwischen christlicher Dominanz und muslimischer Unterwerfung¹⁸⁷⁾. Dabei zog er durchaus weite Kreise, die sogar zu diplomatischen Verwicklungen zwischen der Krone Aragon und dem Mamlukensultanat führten¹⁸⁸⁾. Vom akustischen Standpunkt ist jedoch zu fragen, wie Abdala Abenxandos öffentlicher Ausruf zu erklären ist und ob er Verbindungen zu christlichen Klangpraktiken aufweist¹⁸⁹⁾. Denn der Fall erinnert auffällig an die Handlungen der christlichen »Märtyrer von Córdoba« aus dem 9. Jahrhundert, die angeblich laut und öffentlich im muslimisch beherrschten al-Andalus Blaspemie begingen, um das Martyrium zu suchen¹⁹⁰⁾. Wie die Märtyrer von Córdoba standen auch 'Abd Alläh und die muslimischen Gemeinden in Valencia unter großem sozialen Druck. Auch sie fürchteten Apostasie und Emigration von Glaubensgenossen. Es ist durchaus denkbar, dass auch der Valencianer Mudejar wissentlich und freiwillig das Martyrium durch die Hand der Christen anstrebte, indem er ein Gesetz missachtete, das Übertreter ausdrücklich mit dem Tod bestrafte. Seine Handlungen können als ein bewusster Versuch bewertet werden, Glaubensgenossen mit dem Klang seiner Stimme auf- und wachzurufen. Abdala Abenxando musste wissen, dass er mit dem Ausrufen des Prophetennamens sein eigenes Todesurteil auf sich herabbeschwor.

187) FERRER i MALLOL, *Els sarraïns* (wie Anm. 37), S. 91–92; CONSTABLE, *Regulating Religious Noise* (wie Anm. 10).

188) JASPERT, *The Crown of Aragon* (wie Anm. 120), S. 326–331. Allgemein zum größeren diplomatischen Kontext christlich-islamischer Außenbeziehungen. *Les relations diplomatiques entre le monde musulman et l'Occident latin (XII^e–XVI^e siècle)*, hg. von Denise AIGLE/Pascal BURESI (Oriente moderno, N.S., 88), Roma 2008; *Les relations diplomatiques au Moyen Âge. Formes et enjeux*, hg. von Thierry KOUAMÉ (Histoire ancienne et médiévale 108), Paris 2011; Nikolas JASPERT/Sebastian KOLDITZ, *Christlich-muslimische Außenbeziehungen im Mittelmeerraum. Zur räumlichen und religiösen Dimension mittelalterlicher Diplomatie*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 41 (2014), S. 1–88.

189) Die Frage wird ausführlich und transkulturell, allerdings nicht aus akustischer Perspektive, erörtert in: JASPERT, *Religious Movements in Mudéjar Communities* (wie Anm. 80), S. 183–189.

190) Kenneth Baxter WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988; Jessica A. COOPE, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln 1995; Patrick HENRIET, *Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX^e siècle)*, in: *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques*, hg. von Michel LAUWERS (Collection d'études médiévales 4), Antibes 2002, S. 93–139; Igor POCHOSHAJEW, *Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2007; Janina M. SAFRAN, *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*, Ithaca 2013; Sarah STROUMSA, *Single-Source Records in the Intercommunal Life of al-Andalus. The Cases of Ibn al-Naghila and the Codoban Martyrs*, in: *Intellectual History of the Islamicate World* 6 (2018), S. 217–241; Kati IHNAT, *The Martyrs of Córdoba. Debates around a Curious Case of Medieval Martyrdom*, in: *History Compass* 18 [14.01.2020], <https://doi.org/10.1111/hic3.12603> (26.11.2020) sowie jetzt Klaus HÖRBERS, *Being Christian in the Emirate of Córdoba. The Impact and Concepts of Holiness and Sacrality*, in: ECHEVARRIA/WELTECKE (Hg.), *Religious Plurality and Interreligious Contacts* (wie Anm. 80), S. 81–107.

Die Ereignisse von 1322 in diesem Licht zu interpretieren, versetzt sie in den größeren Kontext des islamischen Martyriums¹⁹¹⁾. Vielleicht hat die Geschichte christlicher Märtyrer dem Valencianer Mudejar sogar als Vorbild gedient. Die Erzählung von den Märtyrern von Córdoba, welche die dominante Religion (hier den Islam) öffentlich und lautstark verleumdeten, um den Glauben ihrer Gemeinschaft zu stärken, könnte durchaus auch muslimischen Zeitgenossen bekannt gewesen sein. Diese strukturelle Analogie zwischen den Minderheitensituationen von Christen und Muslimen kann noch einen Schritt weitergeführt werden. Chronologisch näher an der Lebenszeit des Abdala Abenxando als die frühmittelalterlichen Märtyrer von Córdoba lagen die Ereignisse um die sogenannten »Franziskaner-Märtyrer von Marokko«: Minoriten, die hingerichtet wurden, weil sie den Namen des Propheten öffentlich und lautstark beschimpften¹⁹²⁾.

Diese Ereignisse sollen sich 1220 zugetragen haben. Eine Gruppe von Franziskanern strebte demnach willentlich das Martyrium an, indem sie den Propheten Mohammad in den Straßen von Sevilla und aus einem Turm, in dem sie die islamischen Autoritäten einsperrten, öffentlich verleumdeten. Anfangs lediglich nach Marokko deportiert, setzten die christlichen Agitatoren dort jedoch ihre Tätigkeiten fort, bis ihr Wunsch nach dem Märtyrertod erhört wurde¹⁹³⁾.

191) Unter anderem Etan KOHLBERG, Medieval Muslim Views on Martyrdom, in: *Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde N.R. 60* (1997), S. 281–307; Daniella TALMON-HELLER, Muslim Martyrdom and Quest for Martyrdom in the Crusading Period, in: *Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean* 14 (2002), S. 131–139; David COOK, Martyrdom in Islam, Cambridge 2007, der auf die Märtyrer von Córdoba eingeht und zu dem Urteil gelangt: »However, there is nothing similar for the Muslims of Spain, no galvanising action to rally the believers to stand firm«, *ebd.*, S. 86.

192) Girolamo GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano* 2, Quaracchi 1913, S. 281–283 und die Hinweise auf die Märtyrer von Marokko *ebd.*, S. 294; *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum cum pluribus appendicibus (Analecta Franciscana 3)*, Firenze 1897, S. 18; James Daniel RYAN, *Missionary Saints of the High Middle Ages. Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization*, in: *The Catholic Historical Review* 90 (2004), S. 1–28, hier S. 8–12; John Victor TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, S. 214–218; Christopher MACEVITT, *Martyrdom and the Muslim World through Franciscan Eyes*, in: *Catholic Historical Review* 97 (2011), S. 1–23; Isabelle HEULLANT-DONAT, *Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth Centuries)*, in: *Franciscan Studies* 70 (2012), S. 429–453; DIES., *Franciscains, martyrs et «mission» aux XIII^e et XIV^e siècles*, in: *Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, hg. von Gordon LENNEMANN/Klaus HERBERS (Beiträge zur Hagiographie 14), Stuttgart 2014, S. 179–194; Christopher MACEVITT, *Sons of Damnation. Franciscans, Muslims, and Christian Purity*, in: *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, hg. von Matthias BLEY/Nikolas JASPERT/Stefan KÖCK (Dynamics in the History of Religions 7), Leiden 2015, S. 299–319.

193) Zu weiteren vergleichbaren Fällen, die sich ebenfalls im 13. Jahrhundert zugetragen haben sollen: JASPERT, *Religious Movements* (wie Anm. 80), S. 187.

Der Fall des *Abenxando*, der sich anmaßte, gegen königliche Weisungen den Klangraum zu usurpieren, könnte unter Umständen als eine Form von transkultureller akustischer Verflechtung verstanden werden. Natürlich war der zunehmende Druck, den Christen auf die muslimische Bevölkerung von Xàtiva ausübten, Grund genug, um extreme Proteste zu betreiben¹⁹⁴⁾. Aber möglicherweise wurde Abdala von Erzählungen der Franziskaner-Märtyrer beeinflusst, die genau zu dieser Zeit in Umlauf gebracht wurden. Denn jüngst ist aufgezeigt worden, dass die Geschichte der franziskanischen Märtyrer just zu Beginn der 1320er Jahre einen merklichen Aufschwung erfuhr¹⁹⁵⁾ – nicht zuletzt in der Krone Aragon, wo König Jakob II. sich nur ein Jahr vor den hier beschriebenen Ereignissen beim Papst für eine Heiligsprechung der Franziskaner einsetzte¹⁹⁶⁾.

Die populären Märtyrer von Marokko könnten ein weitaus einflussreicheres Modell gewesen sein, als die weit entfernten, frühmittelalterlichen Christen von Cordoba. Vor diesem Hintergrund und mit Blick auf die transkulturelle Dimension des Geschehens mag bezeichnend sein, dass die Franziskaner angeblich ihren Glauben ausgerechnet von der Höhe eines Turmes, in dem sie eingesperrt waren, ausriefen (dem Rufen des Muezzin nicht unähnlich). Es ist letztlich nicht möglich, die hier vermutete Korrelation zu belegen. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit kann jedoch angenommen werden, dass dieser Vorfall eine Form religiösen Transfers um die Wende des 14. Jahrhunderts widerspiegelt. Dass umgekehrt christliche Kleriker und hier konkret die Franziskaner durchaus bereit waren, ihrerseits von islamischen Klangpraktiken zu lernen, ist nur ein weiterer Beleg für die Relevanz transkultureller akustischer Verflechtung. Erinnert sei hier an die, bezeichnenderweise dank einer Überlieferung aus der Krone Aragon bekannten *>epistola ad populum rectores<* des Franziskus von Assisi (gest. 1226), die er nach seiner Rückkehr aus Ägypten schrieb und in der er – offensichtlich in Anlehnung an den Ruf des Muezzin – anregte, die Christen zukünftig durch einen Ausruf oder einen anderen Klang (*per nuntium vel per aliud signum*) zum Gottesdienst rufen zu lassen¹⁹⁷⁾.

194) Isabel A. O'CONNOR, *A Forgotten Community. The Mudejar Aljama of Xàtiva, 1240–1327 (The Medieval Mediterranean 44)*, Leiden 2003.

195) HEULLANT-DONAT, *Martyrdom and Identity* (wie Anm. 191); MACEVITT, *Martyrdom and the Muslim World* (wie Anm. 191); Dok. 469; MACEVITT, *Sons of Damnation* (wie Anm. 191), S. 304, zu den Märtyrern von Marokko: »However, no account of their suffering and deaths survives from before the 1320 s, despite their seeming popularity. The same is true of others; no full account of any Franciscan martyrdom survives from before the 1320 s«.

196) Heinrich FINKE, *Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. 1291–1327*, Bd. 2, Leipzig 1908, S. 754–755, Dok. 469; GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica* (wie Anm. 191), S. 282–283.

197) *>Epistola ad populum rectores<*, in: *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, hg. von Kajetan ESSER/Englebert GRAU (Spicilegium Bonaventurianum 13), Grottaferrata 1989, hier S. 275: *Et tantum honorem in populo vobis commisso Domino conferatis, ut quolibet sero annuntietur per nuntium vel aiud signum, quo omnipotenti Domino Deo ab universo populo laudes et gratiae referantur.*

Freiwillige und unfreiwillige Hörgemeinschaften, akustische Segregation und diachrone Wandlungen der Klangproduktion, Widerstand gegen unerwünschte Hörerfahrungen und Konkurrenz um herrschaftliche Hörregime, akustische religiöse Identitätsstiftung und die Eigenheiten religiöser Lautsphären – die Geräusche des Islam, wie sie auf latein-europäischer Seite wahrgenommen und kontrolliert wurden, halten für eine Fülle klanggeschichtlicher Forschungsfragen aufschlussreiche Befunde bereit. In diesem Aufsatz wurden vor allem vier Funktionalisierungen muslimischer Klänge analysiert: akustische Schallereignisse dienten als interreligiöse Differenzmarkierer, als hierarchisierende Ordnungsfaktoren, als Aushandlungsgegenstand christlich-muslimischer Beziehungen sowie als Bestandteil und Forum von Austauschprozessen über religiöse Grenzen hinweg. Die Lautsphären muslimischer Männer, Frauen und Kinder konnten ganz kommentarlos und ohne Aufhebens in christlichen Mehrheitsgesellschaften ihren Platz haben, aber ebenso heiß umkämpft sein und gewaltsam unterdrückt werden. Dass auch viele Jahrhunderte später, im 21. Jahrhundert die Akustik Verhandlungsgegenstand und Konfliktzone moderner, multikultureller Gesellschaften ist, zeigt die ungebrochene Aktualität des Themas, stimmt zugleich aber auch nachdenklich.

SUMMARY: SILENCED ISLAM? THE ACOUSTIC AGENCY OF MUSLIMS UNDER CHRISTIAN RULE

Sound was and still is a prime marker of religious difference and a means of forming identity in opposition to the Other. But simultaneously, it is capable of transcending spatial and social boundaries, forming extended communities of hearing and building bridges between societal groups. Sound therefore often becomes in object of negotiation and a platform for transcultural entanglements. These four fields – antagonism, identity construction, negotiation and mixing – provide the framework for this article. It centres on the Iberian Peninsula from the 12th to 15th century and particularly on the Crown of Aragon, where large Muslim communities lived under Christian rule for many centuries. The unusually abundant source material allows us to both broaden and deepen a perspective traditionally restricted to the study of Christian bells and the Islamic call to prayer. It reveals the various ways in which particular sounds and instruments were associated with the Muslim or Christian Other in times of war and travel, the many acoustic levels that marked medieval Muslim societies, as well as the usage of sound as an

»Offensichtlich ist der Verfasser aber bemüht, islamisches Brauchtum, das ihm sinnvoll erscheint, ins christliche Abendland zu übertragen« (ebd., S. 274). Vgl. Anne MÜLLER, Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts (*Vita regularis 15*), Münster 2002, S. 78. Erinnert sei daran, dass die Predigten des heiligen Franziskus von den Zeitgenossen verschiedentlich eher als Gesang denn als Sprechen bezeichnet wurden: Thomas ERTL, Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum (Arbeiten zur Kirchengeschichte 96), Berlin 2006, S. 96, 261.

identity marker in times of oppression and submission. The rich documentation also allows for micro-studies into the negotiation of religious noise as exemplified by the – anything else that uniform – attitudes Christian rulers showed towards Muslims publicly calling to prayer: Permissions to openly perform the *adhān* were granted under certain conditions, generally rejected on several occasions, only to be bestowed again upon individual communities in very concrete circumstances. Transcultural contacts of different kinds led to acoustic entanglements between Christians and Muslims on a day-to-day level, even in places of worship and at the Royal Court. These findings reveal that different modes of inter-religious communication were played out in the acoustic field, in a wide variety of ways not yet sufficiently taken into account in medieval studies.