

Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel Die Entwicklung des »politischen Jakobus«

VON KLAUS HERBERS

I. STREIT UM DEN LANDESPATRONAT IN DER NEUZEIT

Wer ist der wahre Patron Spaniens: der Apostel Jakobus (Santiago) oder die hl. Theresia von Avila (1515–1582)? So eindeutig vielen heute die Antwort auf diese Frage scheint, und wie wenig Gewicht man der Antwort beimessen mag, so bestimmte diese Entscheidung doch gegen Ende des 16. und in den ersten Dezennien des 17. Jahrhunderts die literarische, kirchliche, aber auch die politische Diskussion in Spanien. Schon vor der Kanonisation der bekannten Mystikerin Theresia hatten Karmeliter-Barfüßer im Jahre 1617 an die Cortes von Kastilien den Antrag gestellt, Theresia möge zur Schutzpatronin Spaniens erklärt werden. Die Cortes und auch König Philipp III. stimmten diesem Antrag am 16. November 1617 und am 18. August 1618 zu¹⁾. Beide wurden jedoch schon bald durch die Erzbischöfe von Granada und Sevilla angegriffen, die darauf bestanden, eine solche Frage könnten die Cortes oder der König nicht entscheiden, sondern nur der Papst.

Als 1622 Theresia offiziell zur Heiligen erklärt wurde, gerieten die Gemüter wiederum in Bewegung, und die Cortes erneuerten ihren Beschluß. Papst Urban VIII. entschied schließlich am 21. Juli 1627, Theresia solle Patronin Kastiliens werden, jedoch der Patronat des hl. Jakobus in ganz Spanien (*in universa Hispaniarum regna*) unangetastet bleiben²⁾.

Damit war der Landespatronat des hl. Jakobus zwar nicht eliminiert, aber im Herzen Spaniens, in Kastilien, entscheidend eingeschränkt. »Zweigeteilt, niemals«, so etwa könnte man den Grundtenor der polemischen Literatur kennzeichnen, die sich für den alleinigen

1) Vgl. die Zusammenfassung der Ereignisse in AA SS Oct. 7 (1869) S. 765. Zur Patronatsfrage im 17. Jh. vgl. bereits P. B. GAMS, Kirchengeschichte von Spanien, 3 Bde. (1862–1876) 3, 2 S. 265–273 sowie generell zu den Auseinandersetzungen in der Neuzeit das materialreiche, aber leider nur mit knappen Belegen versehene Buch von T. D. KENDRICK, Saint James in Spain (1960); für die Konkurrenz mit Theresia S. 60–68. Für Anregungen und Kritik danke ich Herrn Dr. R. Plötz (Kevelaer), Dr. A. Holtorf (Tübingen) und den Diskussionsteilnehmern bei der Tagung.

2) Vgl. den Abdruck des Breve in den AA SS Oct. 7 S. 765f.; die Passage mit der Einschränkung: ... *utque imposterum eadem S. Teresia ab omnibus et singulis eorumdem regnorum personis tam saecularibus et ecclesiasticis quam regularibus uti talis patrona, cum omnibus et singulis privilegiis, gratiis et indulgentiis similibus patronis competentibus seu alias concedi solitis (sine tamen praejudicio et innovatione vel diminutione aliquae patronatus S. Jacobi Apostoli in universa Hispaniarum regna) haberi et reputari; ...*

Patronat des Jakobus einsetzte. So brach der Ritter des Jakobusordens Francisco Quevedo Villega eine Lanze für Jakobus und erinnerte an die Schlachtenhilfe, die der Heilige dem König Ramiro I. in höchster Not 844 gegen die feindlichen Muslime gewährt haben soll³⁾. Natürlich ertete sein Appell von Befürwortern der hl. Theresia die entsprechende Kritik. Alles in allem blieben die Streiter für den Patronat des hl. Jakobus in dieser Auseinandersetzung weitgehend siegreich: Der Papst bestimmte im November 1629, der Patronat der hl. Theresia solle nur für diejenigen Orte und Diözesen gelten, wo Bischof, Klerus und Volk gemeinsam darum bitten würden⁴⁾. Damit sank aber der Konpatronat der hl. Theresia fast bis zur Bedeutungslosigkeit herab.

In welchen größeren Zusammenhang gehört die Diskussion um den Patronat, die zwischen 1618 und 1629 besonders heftig geführt wurde? Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts gab es kritische Stimmen, die an einer Missionierung der Iberischen Halbinsel durch den Apostel Jakobus zweifelten⁵⁾. Der Geist von Reformation und Gegenreformation und die Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte in beiden Lagern hatte auch Spanien in Ausläufern erfaßt. Die Kritik an der traditionellen Missionsgeschichte der Iberischen Halbinsel war bis in katholische Kreise Roms vorgedrungen. So mußten die Verfechter der Jakobustradition sogar auf die Kritik des berühmten Caesar Baronius (†1607) reagieren, der nach Lektüre des Werkes von García de Loaysa auch an der Missionierung Spaniens durch Jakobus zu zweifeln begonnen hatte⁶⁾.

Wenn man die Diskussionen der frühen Neuzeit ein wenig genauer nachvollzieht, so wird die eminent politische Bedeutung greifbar: Es ging hier beileibe nicht nur um den geistigen

3) Vgl. F. de QUEVEDO Y VILLEGAS, *España defendida y los tiempos de ahora*, in: DERS., *Obras completas* Bd. 1 (1974) S. 548–590 und vor allem DERS., *Su espada por Santiago*, ebd. 1 S. 450–501, besonders S. 491ff. Vgl. zur Stellung Quevedos in der Auseinandersetzung auch A. FUCELLI, *La polemica per il patronato della Spagna in Francisco de Quevedo y Villegas*, in: *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacoepa*, hg. von G. SCALIA (*Atti del Convegno internazionale di studi*, Perugia 23–25 Settembre 1983, 1985) S. 345–357. Zur Entstehung der Vorstellung über die Schlachtenhilfe des Apostels in Clavijo vgl. unten Abschnitt VIII.

4) Vgl. die Skizze der Ereignisse in den AA SS Oct. 7 (wie Anm. 1) S. 766.

5) Vgl. die Behandlung der wichtigsten Autoren bei O. REY CASTELAO, *La historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica* (1985), für das endende 16. und das 17. Jh. S. 58–146. Zu den legendarischen Traditionen hinsichtlich der Mission vgl. unten Abschnitt III.

6) Noch im *Martyrologium Romanum restitutum* (1586) zum 25. Juli und im ersten Band seiner *Annales ecclesiastici* von 1586 bzw. 1588 hatte Baronius die Mission des hl. Jakobus in Spanien akzeptiert, dann jedoch unter dem Einfluß des Werkes von García de Loaysa seine Position 1600 revidiert und Zweifel angemeldet, die auch in die von Papst Clemens VIII. (1592–1605) angeregte und unter Vorsitz von Baronius bearbeitete Neufassung des römischen Breviers einfließen. Vgl. zur Entwicklung der Position von Baronius sowie zu weiteren Stellungnahmen, auch von anderen einflußreichen Personen, die hier nicht im einzelnen verfolgt werden können, R. PLÖTZ, *Der Apostel Jakobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe 30, 1982) S. 19–145, S. 22f.; Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España* 1, 1 (1929) S. 30–41 und umfassend REY CASTELAO, *Historiografía del Voto* (wie Anm. 5).

Vorrang eines Heiligen. Mit dem Patronat verknüpften sich für die Kirche von Santiago de Compostela im Nordwesten Spaniens auch handfeste ökonomische Vorteile. Es galt nämlich noch immer in weiten Teilen Spaniens die Pflicht, Abgaben für den hl. Jakobus – die sogenannten »votos de Santiago« – zu leisten, die man auf die Schlachtenhilfe des Apostels 844 zurückführte⁷⁾.

Somit waren geistig-geistliche und ökonomische Bereiche eng miteinander verbunden: Die Verfechter der Jakobus-Traditionen verteidigten auch zugleich die ökonomischen Interessen der Kirche von Santiago und gehörten in ideologischer Hinsicht in der Regel als Anhänger der Gegenreformation zum konservativen Lager. Die Kritiker hingegen wurden – ob sie wollten oder nicht – gleichzeitig zu Verteidigern der ländlichen Bevölkerung, die hauptsächlich die »votos« aufbringen mußte, und fanden in der durch Theresia verkörperten spanischen Mystik ihren geistigen Bezugspunkt⁸⁾.

Wenn auch schließlich die Santiago-Partei siegte, denn Philipp IV. (1621–1665) anerkannte den apostolischen Patronat, so war dieser Sieg nicht von bleibender Dauer: Schon im Jahre 1700 wurde die Frage des Patronates der hl. Theresia im Testament Karls II. erneut aufgegriffen⁹⁾. Die Cortes von Cádiz beschlossen am 14. Oktober 1812 nicht nur die Abschaffung der an den Patronat geknüpften Vorrechte der Kirche von Santiago de Compostela, sondern erklärten auch die hl. Theresia zur Mitpatronin Spaniens¹⁰⁾. Aber die Auseinandersetzungen waren noch nicht beendet: General Francisco Franco Bahamonde entdeckte die Bedeutung des immer mehr in den Hintergrund gedrängten Landespatrones Jakobus für seine Ziele. Als er am 21. Juli 1937 eine Santiago-Renaissance mit Dekret 325 einleitete, die den Landespatronat, den nationalen Festtag am 25. Juli und die Abgaben an die Kathedrale von Compostela betraf¹¹⁾, konnte er schon vier Tage später, am Festtag des Apostels, dessen Dank ernten: Offensichtlich hatte Jakobus und kein anderer den franquistischen Truppen in Brunete zum Sieg verholfen¹²⁾. Das Dekret Francos, das übrigens sogar die Missionierung Spaniens durch

7) Vgl. REY CASTELAO, *Historiografía del Voto* (wie Anm. 5) S. 80–91 zu den verschiedenen Argumenten hinsichtlich der »votos« im 16./17. Jahrhundert. Zur Entstehung des »votos«-Privilegs vgl. unten Abschnitt VIII.

8) Zu den Parteien, hauptsächlich, aber nicht ausschließlich im Hinblick auf die »votos«, vgl. REY CASTELAO, *Historiografía del Voto* (wie Anm. 5) zusammenfassend S. 230f.

9) Vgl. AA SS Oct. 7 (wie Anm. 1) S. 766.

10) R. COMENGE, *Antología de las Cortes de Cádiz* (1909) S. 583, zitiert nach I. MIECK, *Kontinuität im Wandel. Politische und soziale Aspekte der Santiago-Wallfahrt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977) S. 299–328, hier S. 324. Vgl. KENDRICK, *Saint James* (wie Anm. 1) S. 168f. und REY CASTELAO, *Historiografía del Voto* (wie Anm. 5) S. 183–223 und 232. – Der 1814 zurückgekehrte Ferdinand VII. annullierte den Beschluß zum Voto zwar gern, dennoch wurden sie erst 1834 endgültig abgeschafft; KENDRICK S. 168–170 und MIECK S. 324f.

11) Abdruck des Dekrets in: *Santiago en España, Europa y America* (1971) S. 474 Abb. 738.

12) Vgl. Francisco Franco, *Ofrenda al Apóstol en la Catedral de Compostela*, 25 de julio 1947, zitiert in: *Santiago en España* (wie Anm. 11) S. 17 (A. SANCHEZ BELLA), vgl. zum Gesamtzusammenhang: MIECK, *Kontinuität im Wandel* (wie Anm. 10) S. 301–303. Die Ansprachen von König Juan Carlos aus den Jahren

Jakobus hervorhebt, also ganz bewußt an mittelalterliche Traditionen anknüpfte¹³), blieb bis heute in Kraft, wenn auch inzwischen der nationale Tenor deutlich in den Hintergrund getreten und dafür die auf die mittelalterlichen Pilgerfahrten zurückgeführte europäische Idee der Völkerbegegnung in den Vordergrund gerückt ist. Aber ob nun Patron Spaniens oder Europas – die politische Bedeutung eines Patronates wirkte im Fall von Jakobus in seltener Kontinuität bis heute fort.

II. FORSCHUNGSSTAND UND FRAGESTELLUNG

Es kann in diesem Zusammenhang nicht darum gehen, die Entwicklung des politischen Patronates in allen einzelnen Facetten auszuleuchten. Der Zusammenhang von »Politik und Heiligenverehrung« ist gerade im Mittelalter besonders eng und in jüngerer Zeit von der Forschung verstärkt ins Zentrum des Interesses gerückt worden. Dabei muß – mehr noch als vielleicht für andere Epochen – ein weiter Politikbegriff vorausgesetzt werden, der in jedem Fall auch die Kirchenpolitik einschließt.

Bisherige Arbeiten zum Verhältnis von Politik und Kult haben dies von recht unterschiedlichen Ausgangspunkten her und in verschiedener methodischer Vorgehensweise versucht. Abstammungslegenden¹⁴), die zunehmende Verehrung von Adelligen als Heiligen, vor allem in der Merowingerzeit¹⁵), die Überhöhung des Königtums¹⁶), die Legitimation herrschender Dynastien durch heilige Könige¹⁷), wie vor allem in Burgund, Ungarn, England, Skandina-

1976, 1982 und 1983 sind abgedruckt in: *Los Reyes y Santiago. Exposición de documentos reales de la Catedral de Santiago de Compostela* (Archivos de Galicia 1, 1988) S. 75–79.

13) Santiago en España (wie Anm. 11): »Santiago ... en España, lugar de sus predicaciones ...«.

14) Vgl. F. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung vom Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter* (1975), zu Abstammungslegenden besonders S. 73ff., vgl. dort auch zu weiteren Aspekten. Ein übergreifender Forschungsbericht zur Thematik fehlt. Vgl. jedoch die kommentierte Bibliographie von S. WILSON, in: *Saints and their Cults*, hg. von DEMS. (1983) S. 309–419.

15) Vgl. beispielhaft F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, *Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (1965); K. BOSL, *Der »Adelsheilige«, Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts*, in: *Speculum historiale*, Festschrift für Johannes Spörl (1965) S. 167–187, wiederabgedruckt in: *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, hg. von F. PRINZ (*Wege der Forschung* 312, 1976) S. 172–180; F. PRINZ, *Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie*, *HZ* 204 (1967) S. 529–544. – Mit diesen und den weiteren im folgenden genannten Arbeiten ist auch die weitere Literatur zum Thema zu erschließen.

16) M. BLOCH, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (1924).

17) F. GRAUS, *La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des Xe et XIe siècles*, in: *Hagiographie, Cultures et Sociétés, IVe–XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979)* (1981) S. 559–572; R. FOLZ, *Les saints rois du moyen âge en Occident (VIe–XIIIe siècles)* (*Subsidia hagiographica* 68, 1984), vgl. auch anders abgrenzend P. CORBET, *Les saints ottoniens: sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil* (*Beihefte der Francia* 15, 1986).

vien¹⁸⁾, oder auch die Rückbesinnung auf Karl den Großen unter den Staufern¹⁹⁾ sind in mehreren Studien behandelt worden. Dabei können vor allem Kultakte wie die Erhebung von Reliquien oder Translationen einen politischen Gehalt besitzen²⁰⁾, die Herrschaft legitimieren und in bestimmte Richtungen lenken²¹⁾. Für die hier im Mittelpunkt stehende Iberische Halbinsel spielt die Form der Legitimation von Dynastien durch die Heiligung bestimmter Mitglieder oder Ahnherren eine untergeordnete Rolle. Wichtiger für unser Thema scheint – wie auch in einigen anderen Ländern – die Frage, inwieweit Traditionen und Kulte bestimmter Heiliger aktuelle politische Bedeutung gewannen. Als Beispiel kann der hl. Dionysius in Frankreich dienen. Die ihm geweihte Abtei St-Denis wurde königliche Grablege, er selbst avancierte vor allem im Kampf Ludwigs VI. gegen Kaiser Heinrich V. zum Schutzpatron und fast sogar zum Landesherrn²²⁾. Die Frage nach den Anfängen von transpersonalen Staatsvorstellungen, von Nation und Nationalbewußtsein läßt sich durch die Analyse, inwieweit

18) E. HOFFMANN, Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 69, 1975) mit Betonung der königlichen Märtyrereheligen. Vgl. zu England P. JOHANEK, »Politische Heilige« auf den britischen Inseln im 12. und 13. Jahrhundert, in: Überlieferung, Frömmigkeit, Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Vorträge beim Wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstags von Otto Meyer, hg. von J. PETERSOHN (1987) S. 77–95; zu Ungarn (im Vergleich mit anderen dynastischen Heiligen) die unter Nr. 5 und 7 in dem Sammelband von G. KLANICZAY, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe* (1990) S. 79–94 und S. 111–128 wiederabgedruckten Aufsätze.

19) J. PETERSOHN, Saint-Denis - Westminster - Aachen. Die Karls-Translatio von 1165 und ihre Vorbilder, DA 31 (1975) S. 420–454; O. ENGELS, Des Reiches heiliger Gründer. Die Kanonisation Karls des Großen und ihre Beweggründe, in: Karl der Große und sein Schrein in Aachen. Eine Festschrift, hg. von H. MÜLLEJANS (1988) S. 37–46. Zu weiteren Funktionen des Karlskultes, der uns noch weiter beschäftigen wird, vgl. auch J. EHLERS, Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich, in: Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh- und Hochmittelalter, hg. von H. BEUMANN (Nationes 4, 1983) S. 15–47.

20) Vgl. z. B. zu den Heiligen Drei Königen: H. HOFFMANN, Die Heiligen Drei Könige. Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters (Rheinisches Archiv 94, 1975); O. ENGELS, Die Reliquien der Heiligen Drei Könige in der Reichspolitik der Staufer, in: Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung (Katalog) (1982) S. 33–37; H. STEHKÄMPER, Könige und Heilige Drei Könige (ebd.) S. 37–50 sowie zum politischen Gehalt der Darstellung auf dem Schrein: J. PETERSOHN, Der König ohne Krone und Mantel. Politische und kultgeschichtliche Hintergründe der Darstellung Ottos IV. auf dem Kölner Dreikönigenschrein, in: Überlieferung, Frömmigkeit, Bildung (wie Anm. 18) S. 43–76.

21) Vgl. zu diesen Aspekten U. SWINARSKI, Herrschen mit den Heiligen. Pilgerfahrten früh- und hochmittelalterlicher Herrscher (ca. 500–1200) (1991). Ich danke Frau Swinarski für die gewährte Einsicht in ihre Arbeit vor der Drucklegung.

22) Vgl. EHLERS, Kontinuität und Tradition (wie Anm. 19), teilweise gegen GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie Anm. 14) S. 152ff., der für eine eher eingeschränkte Bedeutung eintrat. Allgemein hierzu auch H.-J. BECKER, Der Heilige als Landesherr. Zur staatsrechtlichen Symbolbedeutung des Patrons im europäischen Bereich, Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung N.F. 6 (1982) S. 9–25 (zu Spanien S. 12 und 17f.).

Heilige und ihre Kulte Identifikation förderten und als Katalysatoren solcher Vorstellungen fungierten, weiter beantworten²³). Je nach Art des Heiligen und seiner Bindung an bestimmte soziale Gruppen konnten in einem Land auch verschiedene Heilige in Konkurrenz zueinander treten²⁴). In einer kriegerischen Gesellschaft wie der mittelalterlichen war zudem die Hilfe von Heiligen in militärischen Auseinandersetzungen besonders wichtig. Der Typus des Schlachtenhelfers ist schon seit der Antike belegt, und die Bedeutung der byzantinischen Kriegerheiligen wurde in verschiedenen Studien hervorgehoben²⁵), ohne daß man jedoch eindeutige Verbindungslinien zum mittel- und westeuropäischen Mittelalter ziehen konnte. Die Bedeutung des Schlachtenhelfers im Mittelalter ist seit den Forschungen von Erdmann²⁶) mehrfach unterstrichen worden²⁷).

Die Wechselbeziehungen zwischen Politik und Heiligenkult liegen jedoch tiefer, wenn nicht ausschließlich Begriffe wie Herrscher, *regnum*, Land oder Nation den Politik-Begriff bestimmen. Auch auf den ersten Blick unpolitische hagiographische Materialien können auf ihren politischen Bezug hin befragt werden. So hat zum Beispiel František Graus die sozialen Bezüge hervorgehoben, die aus den Mirakelberichten erarbeitet werden können²⁸); rechtliche und mentalitätsgeschichtlich aufschlußreiche Anschauungen sind aus hagiographischen Texten erschließbar²⁹). Diese Vorstellungen waren aber nicht nur Reflex der Wirklichkeit,

23) Die Studien von EHLERS (vorige Anm.) erschienen in dem von H. BEUMANN initiierten Nations-Projekt; auch auf die weiteren Bände der Reihe ist hier generell zu verweisen. Zu Heiligenkult und Nation vgl. auch F. GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie Anm. 14).

24) Vgl. die Analyse für Böhmen bei F. GRAUS, St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen, in: Festschrift Herbert Ludat (1980) S. 205–231.

25) Vgl. zur Antike W. SPEYER, Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht, in: Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting (1980) S. 55–77 und die dort zitierte Literatur. Vgl. ferner die Sammelschrift: The Byzantine Saint, hg. v. S. HACKEL, University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies (Studies Supplementary to Sobornost 5, 1981) mit Beiträgen, die u. a. auch zeigen, wie sehr heiligmäßig lebende, zeitgenössische Personen für politische Zwecke vereinnahmt werden konnten.

26) C. ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzuggedankens (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6, 1935) S. 253 ff. Für den Einfluß antiker und byzantinischer Vorbilder kann auch SPEYER, Hilfe (wie Anm. 25) S. 74 nur recht allgemein auf die Zeit der Kreuzzüge hinweisen (die dort S. 75–77 angeführten spanischen Beispiele sind nicht immer ganz exakt belegt).

27) Vgl. z. B. F. GRAUS, Der Heilige als Schlachtenhelfer. Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik, in: Festschrift Helmut Beumann (1977) S. 330–349.

28) F. GRAUS, Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hg. von P. DINZELBACHER und D. R. BAUER (1990) S. 86–102.

29) F. LOTTER, Heiliger und Gehenkter. Zur Todesstrafe in hagiographischen Episodenerzählungen des Mittelalters, in: Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift Franz-Josef Schmale (1989) S. 1–19; J. KÖHLER, Die mittelalterliche Legende als Medium christlicher Verkündigung, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart (wie Anm. 28) S. 175–200 (hauptsächlich Interpretationen unter dem Aspekt der Rechtsentwicklung). Vgl. für die vielfachen Auswertungsmöglichkeiten generell den Sammelband: Hagiographie, Cultures et Sociétés (wie Anm. 17), zu den Mirakeln S. 161–379.

sondern bewirkten auch wieder Geschichte, beeinflussten Politik. Wie über die Historiographie läßt sich auch über die Hagiographie sagen: sie »erzählt, ist und bewirkt Geschichte.«³⁰⁾ Vor diesem Hintergrund kommt auch den Quellen selbst und ihrer weiteren Verbreitung große politische Bedeutung zu.

Bei allen Forschungsansätzen, die nach dem politischen Gehalt von Heiligenkulten fragen, ist jedoch zu bedenken, daß die Vorstellung von einer instrumentalisierten Religion dem mittelalterlichen Verständnis von Religion nicht gerecht würde. Deshalb ist bei der Untersuchung von Politik und Heiligenverehrung immer zu berücksichtigen, daß mittelalterliches religiöses Verhalten – so »politisch« es auch sein mag – ebenso die Religiosität der einzelnen Menschen und deren Mentalität widerspiegelt³¹⁾.

Die geschichtliche Bedeutung eines Heiligenkultes ist in der Regel an bestimmte Orte gebunden. Deshalb wird im folgenden auch die Geschichte des (Erz-)Bischofssitzes Santiago de Compostela, der sich als Hüter des angeblichen Jakobusgrabes verstand und immer noch versteht, eine Rolle spielen. Vor allem der Pontifikat von Diego Gelmírez (1098/99–1140), dem die Forschung schon mehrfach ihre Aufmerksamkeit zugewandt hat³²⁾, ist in dieser Hinsicht – auch aufgrund der vergleichsweise günstigen Quellenlage³³⁾ – aufschlußreich.

Wenn allerdings heute in der Forschung von Jakobus die Rede ist, so wird zumeist weniger an die »politische« Rolle dieses Heiligen auf der Iberischen Halbinsel gedacht, als an die Gestalt des Patronen seiner Pilger, die sich seit dem elften Jahrhundert aus ganz Europa zu seinem Grab auf den Weg machten³⁴⁾. Die Trennung von Pilger- und Landespatron und die

30) Vgl. H. BEUMANN, Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Einleitung zu: S. HELLMANN, Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters, hg. von H. BEUMANN (1961) S. X–XVII (wiederabgedruckt in: DERS., Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze 1972, S. 1–8) S. XVII, S. 8.

31) Dies hat B. SCHWINEKÖPER, Christus-Reliquien – Verehrung und Politik. Studien über die Mentalität der Menschen des früheren Mittelalters, insbesondere über die religiöse Haltung und sakrale Stellung der früh- und hochmittelalterlichen deutschen Kaiser und Könige, Blätter für deutsche LG 117 (1981) S. 183–281 hervorgehoben.

32) Vgl. z. B. A. G. BIGGS, Diego Gelmírez, First Archbishop of Compostela (1949); P. FEIGE, Die Anfänge des portugiesischen Königtums und seiner Landeskirche, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 1. Reihe, 29, 1978) S. 85–436; L. VONES, Die »Historia Compostellana« und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130 (Kölner Historische Abhandlungen 29, 1980); R. A. FLETCHER, Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez (1984).

33) Die Bistumsgeschichte, die *Historia Compostellana* (im folgenden: *Hist. Comp.*), liegt jetzt in neuer Edition vor: *Historia Compostellana*, ed. E. FALQUE REY (Corpus Christianorum, *Continuatio Mediaevalis* 70, 1988).

34) Literatur zur Entwicklung der Pilgerfahrten (in Auswahl): grundlegend L. VÁZQUEZ DE PARGA, J. M. LACARRA, J. URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 Bde. (1948–1949); gleichzeitig erschienen, aber eher populärwissenschaftlich: L. HUIDOBRO Y SERNA, *Las peregrinaciones jacobeanas*, 3 Bde. (1949–1951); P. A. SIGAL, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age* (1974); *Saint-Jacques de Compostelle. La quête du sacré*, hg. von A. DUPRONT (1985) und die niederländische (besser konzipierte) Ausgabe von J. VAN HERWAARDEN, *Santiago de Compostela. Pelgrims door de eeuwen heen* (1985); knappe Einführung: *El camino de Santiago, curso coordinado por S. MORALEJO ÁLVAREZ* (1990).

damit einhergehende Unterscheidung einer eher europäischen und einer spanischen Dimension des Kultes, findet sich vielfach in der Literatur; J. M. Lacarra hat sie sehr eindringlich vertreten³⁵). Zu dieser analytisch sicher sinnvollen Abgrenzung haben auch die kunsthistorischen Arbeiten beigetragen, die den Typus des »Jacobus peregrinus« demjenigen des »Jacobus strenuissimus miles« oder des Maurentöters (»matamoros«) gegenüberstellen³⁶). Vielleicht sind aber doch Verbindungen zwischen beiden Bereichen stärker zu berücksichtigen, welche die Entwicklung der politischen Dimension des Jakobuskultes zu erklären helfen. Lassen sich Beziehungen zwischen der Entwicklung Santiagos de Compostela zu einem europäischen Pilgerzentrum und einer verstärkten Inanspruchnahme des hl. Jakobus als Patron Spaniens oder bestimmter spanischer Teilreiche, Regionen oder sozialer Gruppen feststellen?

Die Literatur zur Entwicklung der Pilgerfahrten nach Santiago de Compostela hat gerade in jüngster Zeit deutlich zugenommen, dabei aber die strukturellen Gegebenheiten Spaniens seit dem elften Jahrhundert nur vereinzelt beachtet³⁷). Schon die beiden am Ende der vierziger Jahre erschienenen dreibändigen Werke zum Jakobuskult haben wohl die zunehmende Konzentration der Forschung auf die Pilgerbewegung gefördert³⁸). Weiterhin trugen hierzu bei: neue Fragestellungen zur Frömmigkeitsgeschichte, Überlegungen zu horizontaler und vertikaler Mobilität, Fragen zu Kontakten unter Völkern und verschiedenen sozialen Gruppen während einer Pilgerfahrt³⁹), aber auch die Möglichkeiten interdisziplinärer Arbeit, die Geschichte, Volkskunde, Kunstgeschichte, Theologie, Philologie, Ethnologie und Soziologie

35) J. M. LACARRA, *Espiritualidad del culto y de la peregrinación antes de la primera cruzada*, in: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1ª crociata*, Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale 4, 1961 (1963) S. 113–145, der besonders S. 115f. zwei Dimensionen unterscheidet, eine französisch-europäische sowie eine spanische, die mit der Reconquista und dem »culto nacional« zusammenhinge.

36) R. PLÖTZ, *Imago beati Iacobi*. Beiträge zur Ikonographie des hl. Jacobus Maior im Hochmittelalter, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, hg. von L. KRISS-RETTENBECK und G. MÖHLER (1984) S. 248–264; J. K. STEPPE, *L'icographie de Saint Jacques le Majeur (Santiago)*, in: *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen* (1985) S. 129–153 (beide Katalogbände mit weiteren wichtigen Beiträgen); A. SICART GIMÉNEZ, *La figura de Santiago en los textos medievales*, in: *Il Pellegrinaggio* (wie Anm. 3) S. 271–286.

37) Vgl. für die Jahre im Anschluß an das Werk von VÁZQUEZ DE PARGA u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 34) den bibliographischen Überblick bei J. GUERRA CAMPOS, *Bibliografía. Veinte años de estudios jacobeos, Compostellanum* 16 (1971) S. 575–736; P. ACUÑA FERNÁNDEZ, *Bibliografía Jacobea, Compostellanum* 28 (1983) S. 433–437 (Titel von 1971–1982); außerdem die Literaturberichte in den Zeitschriften *Analecta Bollandiana* und *Compostellanum*. Außer den Werken zur Zeit Compostelas während des Pontifikates von Diego Gelmírez (vgl. Anm. 32) vgl. von deutscher Seite für Spätmittelalter und frühe Neuzeit auch die Analyse von I. MIECK, *Zur Wallfahrt nach Santiago de Compostela zwischen 1400 und 1650. Resonanz, Strukturwandel und Krise*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 1. Reihe, 29, 1978) S. 483–534.

38) VÁZQUEZ DE PARGA u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 34) und HUIDOBRO Y SERNA, *Peregrinaciones* (wie Anm. 34).

39) Vgl. als Studien, die durch dieses Interesse bestimmt waren, z. B. L. SCHMUGGE, *Über nationale Vorurteile im Mittelalter*, *DA* 38 (1982) S. 439–459; DERS., *Kollektive und individuelle Motivstrukturen*

zusammenbringt, dürften dieses wissenschaftliche Interesse belebt haben. Jüngere politische Entwicklungen, wie vor allem der Beitritt Spaniens zur Europäischen Gemeinschaft, die in der Erklärung des Jakobsweges zu einem Europäischen Kulturgut gipfelten⁴⁰⁾, unterstützten die Konzentration der Wissenschaft auf die Jakobuspilger und ihren Weg, um hiermit ein europäisches »Gemeinschaftsgefühl« auf seine historischen Wurzeln zurückzuleiten⁴¹⁾. Die Auswirkungen der Pilgerbewegung in Spanien selbst wurden dabei in der Regel nur insoweit bedacht, als sie unmittelbar mit dem »Pilgerweg«⁴²⁾ zusammenhingen⁴³⁾.

Die Erforschung der eher spanischen Aspekte des Jakobuskultes stellte man demgegenüber zumeist in den Zusammenhang der politischen Geschichte⁴⁴⁾: Die spanische Kaiseridee, die

im mittelalterlichen Pilgerwesen, in: *Migration in der Feudalgesellschaft*, hg. von G. JARITZ, A. MÜLLER (1988) S. 263–290 sowie die in Anm. 34, 42 und 43 genannte Literatur.

40) Der Europarat hat den Jakobsweg zum Europäischen Kulturgut deklariert, vgl. hierzu zusammenfassend das Vorwort des vom Europarat herausgegebenen Heftes: *Un avenir pour notre passé* Nr. 32 (1988) S. 3 (M. OREJA) sowie den Text der Deklaration S. 4.

41) Zum durch die Compostela-Fahrten geförderten europäischen Gemeinschaftsbewußtsein bereits H. J. HÜFFER, *Sant' Jago. Entwicklung und Bedeutung des Jakobuskultes in Spanien und dem Römisch-Deutschen Reich* (1957) S. 83–87.

42) Vgl. hierzu beispielsweise neben der in den weiteren Anmerkungen genannten Literatur: B. GONZÁLEZ SOLOGAISTÚA, *Influencia económica de las peregrinaciones a Compostela*, *Economía Española* 13 (1934) S. 77–93 und 14 (1934) S. 39–57; J. M. LACARRA, *Le pèlerinage de Saint-Jacques: Son influence sur le développement économique et urbain du Moyen Age*, *Bulletin de l'Institut français en Espagne* 46 (1950) S. 218–221; M. STOKSTAD, *Santiago de Compostela in the Age of the Great Pilgrimages* (1978); M. REMUÑAN FERRO, *Gremios compostelanos relacionados con la peregrinación jacobea*, in: *Il Pellegrinaggio* (wie Anm. 3) S. 109–126. Die auch methodisch anregende Studie von E. COHEN, *Roads and Pilgrimage. A Study in Economic Interaction*, *Studi Medievali* 21 (1980) S. 321–341 behandelt hauptsächlich Südwestfrankreich.

43) *Stadtentstehung*: M. DEFORNEAUX, *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècle* (1949) S. 230–258; L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Orígenes de la burguesía en la España medieval* (1969) S. 103–177 sowie knapper: H. AMMANN, *Vom Städtewesen Spaniens und Westfrankreichs im Mittelalter*, in: *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens* (Vorträge u. Forschungen 4, 1958); J. PASSINI, *Villes médiévales du chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle (de Pampelune à Burgos). Villes de fondation et villes d'origine romaine* (1984); DERS., *El camino de Santiago* (1987). – Zur Entwicklung der Infrastruktur und weiteren Folgen an den Wegrouten vgl. H. KELLENBENZ, *Pilgerspitäler, Albergues und Ventas in Spanien (Spätmittelalter – Frühe Neuzeit)*, in: *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, hg. von H. C. PEYER und E. MÜLLER-LUCKNER (1983) S. 137–152; L. SCHMUGGE, *Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter*, *QFIAB* 64 (1984) S. 1–83. Den größeren Zusammenhang der Gastlichkeit behandelt H. C. PEYER, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter* (Schriften MGH 31, 1987). Zur Siedlung vgl. die Zwischenbilanz bei F. IRSIGLER, *Die Bedeutung von Pilgerwegen für die mittelalterliche Siedlungsentwicklung*, *Siedlungsforschung. Archäologie – Geschichte – Geographie* 4 (1986) S. 81–102.

44) Von deutscher Seite ist vor allem auf die Forschungen von Schramm und Hüffer zu verweisen. Vgl. die von P. E. SCHRAMM größtenteils in den Sammelbänden: *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* 1–3 (Schriften MGH 13, 1–3, 1954–1956) und: *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters* 1–4 (1968–1971), besonders 4, 1 S. 316–424 wiederabgedruckten Studien sowie statt weiterer, ähnlicher Arbeiten die zusammenfassenden Darstellungen von H. J. HÜFFER, *Die mittelal-*

Geschichte des Königtums oder der Ritterorden, aber vor allem die Reconquista und die Ausformung der christlichen Reiche Spaniens in Auseinandersetzung mit dem Islam waren wichtige Bezugspunkte.

Angesichts dieser Lage ergaben sich bei unserer Frage nach dem politischen Jakobuskult vor allem zwei Konsequenzen. Zum einen ist die wissenschaftliche Kontroverse zwischen Américo Castro und Claudio Sánchez-Albornoz über die Bedeutung des hl. Jakobus für die spanische Geschichte kurz zu referieren. Zum zweiten hilft die Neubestimmung des Charakters der Reconquista in der jüngeren Forschung, den Jakobuspatronat in die politische Entwicklung einzuordnen.

Américo Castro überraschte 1948 die gelehrte Welt mit einem Werk, das die spanische Geschichte völlig neu interpretierte und in dem er auch dem Apostel Jakobus einen unerwartet wichtigen Platz einräumte⁴⁵⁾. Demnach habe der Arabereinfall 711 einen vollständigen Bruch mit der vorherigen Epoche herbeigeführt und Spanien sich in den folgenden Jahrhunderten in Auseinandersetzung und Kontakt mit Islam und Judentum formiert⁴⁶⁾. Die Jakobusverehrung führt Castro auf den antiken Dioskurenkult zurück. Die beiden Zebedäussöhne Jakobus und Johannes, die im frühen Christentum unter anderem »Donnersöhne« genannt wurden, hätten ihr Vorbild in dem vorchristlichen »Heiligenpaar« Kastor und Pollux. Wie die Dioskuren hätten auch sie als himmlische Kämpfer in irdische Schlachten eingegriffen. Der streitbare Jakobus habe entsprechend als Helfer der Christen in den Schlachten gegen den islamischen Gegner die Rolle übernommen, die Mohammed bei den Muslimen zukam, wie ja überhaupt die Kämpfe der Reconquista dem hl. Krieg des Islam vergleichbar gewesen wären. Auf diese Weise sei Jakobus zum Nationalheiligen des »befreiten« Spanien geworden.

Die These Castros ist von den Historikern weitgehend abgelehnt worden; neben einzelnen Kritikern⁴⁷⁾ war vor allem Claudio Sánchez-Albornoz sein Hauptwidersacher⁴⁸⁾. Wenn auch

terliche spanische Kaiseridee und ihre Probleme, *Saeculum* 3 (1952) S. 425–443 und DERS., *Sant’Jago* (wie Anm. 41) S. 27–36. – Weitere Spezialliteratur wird am jeweiligen Ort zitiert.

45) A. CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948), 2. Aufl. unter dem Titel: *La realidad histórica de España* (1954), dt. Übersetzung: A. CASTRO, *Spanien – Vision und Wirklichkeit* (1957), zu Jakobus besonders S. 138–206 (deutsche Ausgabe). Zur Nachwirkung der Dioskuren in den christlichen Heiligenlegenden vgl. bereits K. JAISLE, *Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christlichen Legenden* (Diss. Tübingen 1907) besonders S. 36ff. (S. 38 Kastor und Pollux).

46) Vgl. den Untertitel des Buches. Die Thesen von H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne* (1937) könnten Castro durchaus beeinflusst haben.

47) Vgl. den Forschungsüberblick bei PLÖTZ, *Apostel Jacobus* (wie Anm. 6) S. 43f. mit Zitat der einschlägigen Literatur. Vgl. dort auch S. 44ff. zu weiteren Theorien, die jedoch vor allem die Entstehung des Jakobuskultes, weniger die spätere Zeit betreffen. Ausführlicher zu einzelnen Kritikern: J. L. GÓMEZ MARTÍNEZ, *Américo Castro y el origen de los españoles. Historia de una polémica* (*Biblioteca Románica Hispánica* 2, 230, 1975) S. 135–142 zu Castros Santiagothese.

48) Vgl. vor allem: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *En los albores del culto jacobeo*, *Compostellanum* 16 (1971) S. 37–72, wiederabgedruckt in: DERS., *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia de Asturias*, 3 Bde. (1972–1975) 2 S. 267–395, Wiederabdruck S. 368; DERS., *El culto de Santiago no deriva*

Sánchez-Albornoz der arabischen Eroberung Spaniens ebenso eine entscheidende Rolle beimißt⁴⁹⁾, so weicht er doch in der Bewertung des arabischen Einflusses auf die spanische Geschichte und auch des Jakobuskultes von Castro ab. Seine Kritik an Castros Thesen richtete sich hauptsächlich gegen die erst relativ spät zu datierenden Belege Castros aus dem elften Jahrhundert, die es ausschlossen, den Ursprung des Jakobuskultes im kriegerischen Patronat des Apostels Jakobus zu sehen. Der Einfluß des Jakobuskultes auf die spanische Geschichte könne nicht in Castros Art und Weise interpretiert werden. Dafür hätte es zu viele Brüche, ja sogar Konkurrenzheilige zu Jakobus gegeben. Auch seien in den von den Muslimen zurückeroberten Gebieten nur wenige neu gegründete Kirchen mit Jakobus-Patrozinien festzustellen. Der Glaube an Santiago war also nicht der Faktor, der Spanien zusammenschmiedete, sondern – so Sánchez-Albornoz – der Widerstandswille in den christlichen Reichen Spaniens schuf sich den Jakobuskult⁵⁰⁾.

So berechtigt die Kritik von Sánchez-Albornoz in vielen Einzelpunkten ist, so hat sie aber auch die Fragestellung in gewisser Hinsicht eingeengt. Abgesehen davon, ob Ursache und Wirkung so deutlich geschieden werden können, muß hervorgehoben werden, daß der Gelehrte sich vor allem für die Ursprünge, weniger für die weitere Entwicklung des Kultes interessierte. Die Entstehung suchte er vor allem mit dem geistigen Klima im asturischen Reich des achten Jahrhunderts zu erklären, das sich als Nachfolger des Westgotenreiches verstand. Besonders in den Werken des Mönches Beatus von Liébana († 798) werde eine erste Instrumentalisierung des Jakobuskultes deutlich⁵¹⁾.

Die Debatte zwischen Castro⁵²⁾ und Sánchez-Albornoz hat lange nachgewirkt. Allerdings ist schon kurz nach Erscheinen der jeweiligen Werke auch auf die Anregungen und neuen

del culto dioscórico, Cuadernos de Historia de España 28 (1958) S. 5–42, Wiederabdruck in: DERS., *Miscelánea de Estudios históricos* (1970) S. 419–455; DERS., *Dos replicas II, Las cañas se han tornado lanzas*, Cuadernos de Historia de España 17 (1958) S. 43–46 und zusammenfassend in seinem zweibändigen Werk: *España, un enigma histórico* (1956) S. 265–287. (Die beiden Abhandlungen »albores« und »culto no deriva« sind auch wiederabgedruckt in: DERS., *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, 1981, S. 377–412 und 443–480).

49) Die Bedeutung der Araber für die spanische Geschichte wurde vor allem seit den Forschungen von R. Menéndez Pidal als gewichtig eingeschätzt, vgl. zu diesem sowie allgemein zu Castro und Sánchez-Albornoz: J. T. MONROE, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)* (*Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies* 3, 1970) S. 251–263.

50) »Santiago hechura de España y no España obra de Santiago«, SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma* (wie Anm. 48) S. 265; abschwächend S. 285: »mucho mas hechura de España que ...«.

51) SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma* (wie Anm. 48) S. 272f. Vgl. hierzu unten S. 193f. Zur Bedeutung des Neo-Gothizismus in Asturien vor allem J. A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media* (1964, ³1981) besonders S. 299ff.; H. MESSMER, *Hispania. Idee und Gotenmythos* (1960) und J. SVENNING, *Zur Geschichte des Goticismus* (*Skrifter Utgivna av K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala*, 44: 2 B, 1967) S. 21–33. – Zum Neogothizismus in den frühen asturischen Chroniken vgl. zuletzt *Chroniques asturiennes, fin IX^e s.*, hg. von Y. BONNAZ (*Sources d'histoire médiévale*, 1987) S. LXXXVIII–XCIII mit Diskussion der Thesen von SÁNCHEZ-ALBORNOZ.

52) Vgl. die Verteidigung von A. CASTRO, *Dos ensayos* (1956), *Santiago de España* (1958).

Perspektiven des Buches von Castro verwiesen worden⁵³). Es fragt sich nämlich – bei aller berechtigten Kritik an den Thesen Castros –, ob man die beiden Thesen »Santiago formte Spanien« oder »Spanien schuf sich Santiago« überhaupt sinnvoll als Alternative formulieren darf oder ob nicht beide Thesen in ihrer jeweiligen Ausschließlichkeit überzogen sind⁵⁴) und die Wissenschaft in eine Sackgasse führen. Bereits einige Zeit nach Abflauen der Polemik kritisierte Glick beide Forscher und schrieb Castro eine eher hegelianische, Sánchez-Albornoz eine eher biologische, aber antievolutionistische Grundeinstellung zu⁵⁵). Castros These, der Santiago-Glaube sei im wesentlichen aus Vorstellungen des islamischen Spanien hervorgegangen, berücksichtige zwar nur ganz bestimmte Quellen, aber die Vorstellungen von Sánchez-Albornoz über die islamische Kultur im Süden Spaniens könnten angesichts moderner Forschungsergebnisse ebensowenig bestehen⁵⁶). Auf die Forschung über wechselseitige Beeinflussungen des islamischen und christlichen Spanien hätten beide Thesen eher hemmend gewirkt und bedürften der Revision⁵⁷). Interkultureller Kontakt habe sich zu verschiedenen Zeiten in sehr unterschiedlichen Formen abgespielt.

Eine sicher nicht gewollte Konsequenz des Streites war schließlich, daß in neueren Abhandlungen der Rolle des Heiligen – heiße er nun Jakobus oder anders – nicht mehr oder nur noch wenig gedacht wurde. Das Interesse an den geistigen Triebkräften der unter dem Begriff »Reconquista« zusammengefaßten Bewegung trat in jüngeren Arbeiten deutlich zurück. Unter dem Einfluß der französischen Annales-Schule untersuchten vor allem jüngere Historiker demographische, wirtschaftliche und soziale Entwicklungen und sahen die entscheidenden Gründe für die Expansion nach Süden – wie zum Beispiel B. Barbero und M. Vigil⁵⁸) – in den anderen sozialen Strukturen, die im Norden bestimmend waren. Ihre Ergebnisse blieben zwar nicht ohne Kritik⁵⁹), zeigten aber einen Weg, um den jeweiligen

53) R. KONETZKE, Islam und christliches Spanien im Mittelalter, HZ 184 (1954) S. 573–591, besonders S. 591. Vgl. auch die – wenn auch teilweise mit Kritik durchsetzten – Anknüpfungspunkte bei E. GONZÁLEZ-LÓPEZ, The Myth of Saint James and its Functional Reality, in: Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilisation, hg. von R. BARCÍA (1976) S. 91–111 und die weiteren in diesem Band enthaltenen Beiträge. Vgl. auch den Forschungsbericht von GÓMEZ MARTÍNEZ, Américo Castro (wie Anm. 47).

54) Ein gewisses »Über das Ziel Hinausschießen« stellt auch H. LAPEYRE, Deux interprétations de l'histoire d'Espagne. Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, Annales E.S.C. 20 (1965) S. 1015–1037 fest (besonders S. 1037).

55) Th. F. GLICK, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages (1979) S. 8. Zur Auseinandersetzung jetzt auch L. VONES, Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter 711–1480. Reiche. Kronen. Regionen (1993) S. 9–22.

56) Ebd. S. 10.

57) Ebd. S. 11.

58) Vgl. die Aufsatzsammlung B. BARBERO, M. VIGIL, Sobre los orígenes sociales de la Reconquista (1974).

59) Gegen ihre Schlußfolgerungen sind Bedenken erhoben worden, vgl. D. CLAUDE, Die Anfänge der Wiederbesiedlung Innerspaniens, in: Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters als Problem der europäischen Geschichte, hg. von W. SCHLESINGER (Vorträge und Forschungen 18, 1975) S. 622 mit Anm. 111. Vgl. die Zusammenstellung weiterer kritischer Stimmen bei Ch. E. DUFOURCQ, J. GAUTIER-DALCHÉ,

Kontakt zwischen dem christlichen und islamischen Spanien neu zu bestimmen und die Gründe für Expansion und Siedlung weiter aufzufächern⁶⁰). Weil die Triebkräfte nun stärker im ökonomisch-sozialen Bereich gesucht und der Prozeß der Expansion, Siedlung und Ausbildung neuer sozialer Organisationsformen beschrieben wurden, geriet gleichzeitig die Untersuchung von geistes- und mentalitätsgeschichtlichen Fragen in den Hintergrund. Dafür stellt sich jetzt die Aufgabe, auch Ergebnisse der früheren, zumeist geistesgeschichtlich orientierten Reconquista-Forschung mit diesen neuen Ansätzen zu verknüpfen. Eine solche Verbindung muß auch für eine Neubestimmung der Rolle des Jakobuskultes angestrebt werden. Dabei wäre es wünschenswert, die Bedeutung nicht nur auf der Ebene der »Reiche«, sondern auch in den kleineren Räumen zu erfassen und die eventuelle Legitimation der Expansion und Siedlung nach Süden auch auf dieser Ebene genauer zu beschreiben. In einem solchen Untersuchungsgebiet müßten die verschiedensten Kulte und ihre Bindung an verschiedene gesellschaftliche Kräfte erschlossen werden. Diese Anregung kann jedoch beim Stand der Vorarbeiten und aufgrund arbeitsökonomischer Überlegungen zunächst nur als Forschungsdesiderat an die jeweiligen Bearbeiter regionaler Studien weitergegeben werden.

Angesichts der neuen Situation der Forschung ist man sich auch zunehmend bewußt geworden, wie problematisch der Kampfbegriff der französischen Forschung »Re«(!)conquista⁶¹) überhaupt ist, der sich nur bedingt eignet, einen Prozeß vom 8. bis 15. Jahrhundert treffend zu charakterisieren⁶²). Er verdeckt oftmals die notwendigen Schichtungen des Vorganges, die hingegen in neueren Arbeiten stärker hervorgehoben werden. Eine vornehmlich religiöse Dimension (»Glaubenskrieg«) wird zunehmend eher verneint⁶³). Einflüsse des Reformpapsttums auf eine neue, verschiedene bisherige Motivationen einigende Anschauung

Histoire de l'Espagne au Moyen Age (Publications des années 1948–1969), *Revue historique* 245 (1971) S. 443–482, S. 449.

60) Vgl. z. B. das breit angelegte Werk von GLICK, *Islamic and Christian Spain* (wie Anm. 55) oder den Versuch von R. PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI–XIII* (1975), die allerdings den »Sonderfall« Toledo unter Alfons VI. behandelt.

61) So ENGELS, *Die Reconquista*, in: DERS., *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F. 53, 1989) S. 279–300, S. 279, vorsichtiger D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002–1086* (1985) S. 273: »apparently a French, rather than a Spanish formation«.

62) Vgl. jetzt die Zusammenfassung der Problematik bei ENGELS, *Reconquista* (wie Anm. 61) mit Verzeichnis der wichtigsten neueren Literatur (S. 299f.). Unabhängig, aber in einigen Ergebnissen ähnlich R. A. FLETCHER, *Reconquest and Crusade* (Transactions of the Royal Historical Society 5. ser. 37, 1987) S. 31–47.

63) So schon R. KONETZKE, *Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter*, in: *Antike und Orient im Mittelalter, Vorträge der Kölner Mediävistentagungen 1956–1959*, hg. von P. WILPERT (Miscellanea Medievalia 1, 1962) S. 219–238, S. 226–232.

der Reconquista im elften Jahrhundert⁶⁴⁾ werden ebenso skeptisch beurteilt⁶⁵⁾, und auch die Gleichsetzung mit einem Kreuzzug erscheint problematisch⁶⁶⁾. Immerhin sei laut Engels eine gewisse Nähe zur »weiteren Kreuzzugsbewegung« in Kastilien und bei einigen Ritterorden festzustellen⁶⁷⁾; möglicherweise sei die Kreuzzugs-idee auch eher von außen nach Spanien hineingetragen worden, wie Fletcher meint⁶⁸⁾. Inwieweit die Vorstellung vom »Heiligen Krieg« im Islam die christliche Kriegsethik beeinflusste, ist ebenfalls offen⁶⁹⁾; nur bestimmte Charakteristika des »Heiligen Kampfes« lassen sich parallel beobachten⁷⁰⁾.

In jüngerer Zeit hat man zudem versucht, die spanische Geschichte unter dem Gesichtspunkt der »frontier« zu interpretieren⁷¹⁾, und dabei unter der Grenze weniger eine Linie als vielmehr eine Zone verstanden, die einerseits abgrenzte, andererseits aber auch Kontakt ermöglichte. Die Unsicherheit in dieser Zone habe zu ständiger Verteidigungsbereitschaft

64) Klassisch hierzu z. B. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 26) S. 89–91, 124–126, 267–270.

65) Dies belegt ENGELS, Reconquista (wie Anm. 61) S. 281 f. mit der späten Abfassungszeit (im 13. Jh.) des »Poema del Cid«. Der Cid galt lange Zeit als der Vertreter einer religiös noch ungebundenen Reconquista, bevor das Reformpapsttum diese Form verdrängt habe. Die späte Abfassung beweise jedoch, daß noch im 13. Jh. verschiedene Motive bei den Aktionen der Reconquista zusammengewirkt hätten. – Vgl. auch zur Diskussion um den französischen Einfluß DEFURNEAUX, Français (wie Anm. 43) Kapitel III; spanische Historiographen und moderne Autoren stehen dem fremden Einfluß in der Regel jedoch skeptisch gegenüber, vgl. K. HERBERS, Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der »Liber Sancti Jacobi« (Historische Forschungen 7, 1984) S. 130 f. und ENGELS, Reconquista (wie Anm. 61) S. 284 f.

66) Vgl. J. GOÑI GAZTAMBIDE, Historia de la bula de la Cruzada (1958) und dessen Definition auf S. 46. – Als »Prüfstein« gilt meist der Zug nach »Barbastro« (1064) bzw. die Eroberung von Tarragona (1089), die Goñi Gaztambide (S. 51) als Kreuzzug wertet, hingegen H. E. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge (Urban Taschenbücher 86, 1985) S. 15 ff., S. 23 nicht. A. NOTH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (Bonner Historische Forschungen 28, 1966) S. 109–120, FLETCHER, Reconquest and Crusade (wie Anm. 62) S. 42 und ENGELS, Reconquista (wie Anm. 61) S. 284 f. neigen wohl eher Mayers These zu. Vgl. aber kritisch zu Mayer: H. MÖHRING, Kreuzzug und Dschihad in der mediaevistischen und orientalistischen Forschung (1965–1985) (Innsbrucker Historische Studien 10/11, 1988) S. 361–386, S. 362–364. Zu den Problemen von Barbastro auch: A. FERREIRO, The Siege of Barbastro 1064–65: A Reassessment, Journal of Medieval History 9 (1983) S. 129–144, besonders S. 132–134, der den Zug nicht als Kreuzzug wertet.

67) ENGELS, Reconquista (wie Anm. 61) S. 293 und 297.

68) FLETCHER, Reconquest and Crusade (wie Anm. 62) S. 44.

69) Hierzu grundlegend NOTH, Heiliger Krieg (wie Anm. 66).

70) NOTH, Heiliger Krieg (wie Anm. 66), der im »Heiligen Kampf« Parallelen feststellt, jedoch keine direkten Abhängigkeiten nachweisen kann (zusammenfassend S. 139–146 mit weiteren Parallelen).

71) Vgl. hierzu J. GAUTIER-DALCHÉ, Islam et Chrétienté en Espagne au XII^e siècle: contribution à la notion de frontière, Hespéris 46 (1959) S. 183–218; A. MAC KAY, Spain in the Middle Ages. From Frontier to Empire 1000–1500 (1977). In vergleichender Perspektive mit anderen Ländern: Medieval Frontier Societies, hg. von R. BARTLETT und A. MAC KAY (1989), besonders die Beiträge von M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (S. 49–74), A. MAC KAY (S. 217–243) und die zusammenfassenden Bemerkungen von R. I. BURNS (S. 307–330).

geführt⁷²⁾, die aber nicht unbedingt vornehmlich von religiösen Motiven getragen worden sei. Der Glaube habe zwar eine Rolle gespielt, aber vor allem deshalb, weil gegnerische Angriffe oder Erfolge als Strafe für die eigene Sündhaftigkeit interpretiert worden seien. In diesem Zusammenhang erhält auch die Anrufung bestimmter Heiliger eine funktionale Zuordnung.

Wenn somit die Reconquista unterschiedliche Gesichter hat und die Forschung zunehmend von der Vorstellung einer einheitlich zugrundeliegenden Idee abrückt, so muß dies auch für die Erforschung der politischen Aspekte des Jakobuskultes Konsequenzen zeitigen. Aus dem Forschungsbericht ergeben sich bereits viele Fragen, deren Beantwortung sich lohnen würde, jedoch muß die Fragestellung auf einige Punkte zugespitzt werden. Welche Wendepunkte lassen sich bei der Inanspruchnahme der Jakobus-Traditionen feststellen; wie ist die Entwicklung zeitlich zu schichten und welche Brüche sind feststellbar? Dabei ist ein besonderes Augenmerk auf die jeweilige Umdeutung bestimmter Traditionen zu richten und auf die Frage nach dem Verhältnis zur politischen und kirchenpolitischen Entwicklung. Verschiedene Formen des Patronates sind zu unterscheiden: für die Dynastie, für das Reich, für soziale Gruppen oder Stände oder für ganz bestimmte Vorhaben, wie beispielsweise kriegerische Unternehmungen⁷³⁾. Die Entwicklung der Jakobusfigur vom dynastischen zum Reichspatron und zum Patron für bestimmte Teilreiche ist zu beachten⁷⁴⁾. Welche Rivalen hatte Jakobus, und unter welchen Bedingungen wurden andere Heilige zu Konkurrenten? Wie sind die Beziehungen zwischen Pilgerverehrung und politischer Inanspruchnahme, zwischen dem *Jacobus peregrinus* und dem *Jacobus miles* zu interpretieren? Inwiefern spielten Wandlungen des Frömmigkeitsbildes für die Entwicklung des politischen Kultes eine Rolle? Schließlich: Welche Überlieferungsträger sind für das Bild des Patronates hauptsächlich verantwortlich?

Manche dieser Fragen werden sich aufgrund der bisher bekannten Quellen kaum oder nur in Ansätzen beantworten lassen. Da aber einige der im folgenden ausgewerteten Quellen

72) Vgl. E. LOURIE, A Society Organized for War. Medieval Spain, Past and Present 35 (1966) S. 54–76 (Wiederabdruck: DIES., Crusade and Colonisation. Muslims and Jews in Medieval Aragón, 1990, Nr. I). Vgl. auch J. F. POWERS, A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages (1988).

73) Die Terminologie der Quellen bleibt oft unpräzise. Vgl. K. H. KRÜGER, Dionysius und Vitus als frühottonische Königsheilige. Zu Widukind 1, 33, Frühmittelalterliche Studien 8 (1974) S. 131–154, S. 131 zu den verschiedenen Bezeichnungen und den daraus folgenden methodischen Problemen mit Zitat weiterer Literatur. Zur Unterscheidung verschiedener Funktionen vgl. auch BECKER, Der Heilige als Landesherr (wie Anm. 22).

74) Für die Situation des 12./13. Jh. vgl. das klassische Werk von R. MENÉNDEZ PIDAL, El Imperio Hispánico y los Cinco Reinos. Dos épocas en la estructura política de España (1950), zusammenfassend DERS., El Imperio Hispánico y los cinco Reinos, Saeculum 3 (1952) S. 345–349 (mit deutschem Text S. 349–354), der die durchgehende Konzeption einer Einheit Spaniens trotz politischer Zersplitterung stark hervorhebt.

erst in den letzten Jahrzehnten neu erschlossen wurden⁷⁵⁾, dürfte eine genauere und umfassendere Analyse, die vom achten bis ins dreizehnte Jahrhundert reicht, möglich erscheinen.

Wenn die vorläufige These stimmen sollte, daß der allgemeine politische Patronat des hl. Jakobus für die *Hispania* sich erst relativ spät ausgebildet hat, so bleibt doch die grundsätzliche Frage, wie in vielen unterschiedlichen Situationen auf den Apostel Jakobus zurückgegriffen werden konnte. Die legendären spanischen Traditionen müßten hierfür ein breit angelegtes Material bieten, das diese Rückgriffe und Aktualisierungen möglich macht. Deshalb soll zunächst der Entstehung dieser Traditionen unser Augenmerk gelten.

III. ENTWICKLUNG DER SPANISCHEN LEGENDÄREN TRADITIONEN

Schon die legendären spanischen Traditionen⁷⁶⁾ um den hl. Jakobus lassen in ihrer Entstehungsphase deutlich politische Bezüge erkennen. Sie können in drei Bestandteile aufgefächert werden: die Nachrichten über die Missionierung der Iberischen Halbinsel, die Überführung (Translation) seiner Gebeine von Jerusalem nach Galicien und die Grabentdeckung.

Die Notiz über die Missionierung der Iberischen Halbinsel findet sich erstmals im sogenannten »Breviarium Apostolorum«⁷⁷⁾, das im Westen seit dem achten Jahrhundert sicher

75) Vgl. zu den Königsurkunden z. B.: L. NUÑEZ CONTRERAS, Colección diplomática de Vermudo III, rey de León, in: *Historia, Instituciones, Documentos* 4 (1977) S. 381–514; J. M. FERNÁNDEZ DEL POZO, Alfonso V, rey de León. Estudio histórico documental, in: *León en su Historia* 5 (1984) S. 11–262; P. BLANCO LOZANO, Colección diplomática de Fernando I, 1037–1065 (Centro de Estudios y Investigaciones San Isidoro, 1987); J. GONZÁLEZ, Regesta de Fernando II (1943); DERS., Alfonso IX, 2 Bde. (1944), DERS., Reinado y diplomas de Fernando III, 3 Bde. (Estudios y documentos 1–3, 1980–1986). – Die Vorstellung und Einordnung weiterer, teilweise neu edierter oder neu bewerteter Quellen erfolgt am jeweiligen Ort. Unmöglich ist jedoch die Auswertung aller lokalen Quellensammlungen.

76) Zur Entwicklung der Traditionen vgl. an jüngerer Literatur fortlaufend: M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Literatura Jacobea anterior al Códice Calixtino*, *Compostellanum* 10 (1965) S. 283–305; O. ENGELS, Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht, *Römische Quartalschrift* 75 (1980) S. 146–170, wiederabgedruckt in: DERS., *Reconquista und Landesherrschaft* (wie Anm. 61) S. 301–325 (mit Originalpaginierung); J. VAN HERWAARDEN, The Origins of the Cult of St. James of Compostela, *Journal of Medieval History* 6 (1980) S. 1–35; PLÖTZ, *Apostel Jacobus* (wie Anm. 6) S. 19–145; knapper: VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 273–288; HERBERS, *Jakobuskult* (wie Anm. 65) S. 1–12; R. PLÖTZ, *Traditiones Hispanicae beati Jacobi*, in: *Santiago de Compostela* (Ausstellungskatalog) (1985) S. 27–40; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Literatura Jacobea hasta el siglo XII*, in: *Il Pellegrinaggio* (wie Anm. 3) S. 225–250; problematisch J. CHOCHÉYRAS, *Saint-Jacques de Compostelle* (1985).

77) BHL 652, die Stelle zu Jakobus: *Jacobus, qui interpretatur subplantator, filius Zebedei, frater Johannis; hic Spaniae et occidentalia loca praedicatur et sub Herode gladio caesus occubuit, sepultusque est in Achaia Marmarica, octavo Kl. Augustus*; ed. B. DE GAIFFIER, *Le Breviarium Apostolorum* (BHL 652). Tradition manuscrite et œuvres apparentés, *Analecta Bollandiana* 81 (1963) S. 89–116, S. 108f. (als Paralleldruck mit »De ortu et obitu Patrum«, vgl. Anm. 79), vgl. DERS., *Les manuscrits du Breviarium Apostolorum. Nouveaux témoins*, in: *Corona Gratiarum. Miscellanea ... E. Dekkers ... oblata* 1 (1975) S. 237–241, wiederabgedruckt in: DERS., *Recueil d'hagiographie* (1977) Nr. XVI.

nachzuweisen ist und das in die Nähe von griechisch-byzantinischen Apostelkatalogen und von Schriften des sogenannten Pseudo-Abdias gerückt werden kann⁷⁸). Ein weiterer Hinweis in dem oftmals Isidor von Sevilla zugeschriebenen Werk »De ortu et obitu patrum«, das wohl aus dem Anfang des siebten Jahrhunderts stammt, hängt vom »Breviarium« ab oder geht mit diesem vielleicht auf eine gemeinsame Quelle zurück. Ähnlich wie im »Breviarium« heißt es hier, Jakobus habe in Spanien und an Orten des Okzidents das Evangelium gepredigt⁷⁹). Diese Schrift diente offenbar vielen weiteren Notizen in Geschichtswerken des Westens als Quelle⁸⁰).

Besonders wichtig für die Frühzeit des Kultes in Asturien ist der Apokalypsenkommentar des Beatus von Liébana († 798). Dieser asturische Mönch war bereits durch den Streit mit Elipand von Toledo († ca. 802) um den Adoptianismus hervorgetreten. Wie Engels hervorgehoben hat, richtete sich dieser Angriff auch gegen den »überzogenen Anspruch des Primas von Toledo« und stärkte die Identität des jungen asturischen Reiches⁸¹). Beatus zählt in seinem Kommentar die verschiedenen Apostel und ihre Missionsgebiete auf und weist Jakobus die *Spania* zu⁸²). Vielleicht stammt von Beatus auch die Hymne »O Dei verbum«⁸³), in der

78) Vgl. hierzu B. DE GAFFIER, *Breviarium* (wie Anm. 77) S. 113 und DERS., *Manuscripts* (wie Anm. 77); zusammenfassend ENGELS, *Anfänge des Jakobusgrabes* (wie Anm. 76) S. 155 f.; PLÖTZ, *Apostel Jacobus* (wie Anm. 6) S. 60–65 und DÍAZ Y DÍAZ, *Literatura Jacobea hasta* (wie Anm. 76) S. 231 f.

79) Vgl. zur Diskussion darum, inwieweit diese Stelle ein Zusatz des 8. Jh. ist bzw. von Isidor von Sevilla stammt, statt anderer DÍAZ Y DÍAZ, *La Literatura Jacobea anterior* (wie Anm. 76) S. 288 f. und DERS., *Literatura Jacobea hasta* (wie Anm. 76) S. 232 f. Neueste Edition C. CHAPARRO GÓMEZ, *Isidoro de Sevilla. De ortu et obitu patrum. Vida e muerte de los santos* (1985) S. 203 ff. mit weiterer Literatur sowie S. 216 f.

80) Hiermit sind vor allem die Werke von Beda Venerabilis († 735), Aldhelmus von Malmesbury († 709) und Frechulf von Lisieux († 850) als frühe Zeugnisse gemeint. Vgl. weitere Zeugnisse bei J. GUERRA CAMPOS, Santiago, in: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (1975) S. 2183–2191, S. 2184 und bei PLÖTZ, *Apostel Jacobus* (wie Anm. 6) S. 58–76 mit Klärung der Abhängigkeiten. Vgl. zu Aldhelm von Malmesbury außerdem C. TORRES RODRÍGUEZ, *Aldhelmo, Adhelmo, o Adelmo, Abad de Malmesbury y obispo de Sherbon. Su relación con la tradición jacobea (650–709)*, *Compostellanum* 28 (1983) S. 417–428, zum Zusammenhang mit »De ortu ...« S. 424.

81) ENGELS, *Anfänge des Jakobusgrabes* (wie Anm. 76) S. 167. Vgl. zum Adoptianismus die von W. HEIL, in: *LMA* 1 (1980) Sp. 162 f. zitierten Werke. Zu Beatus neben der in den folgenden Anmerkungen genannten Literatur auch die kunsthistorischen Werke bei P. K. KLEIN, *Beatus von Liébana*, in: *LMA* 1 (1980) Sp. 1746 f.

82) *Hi duodecim sunt Christi discipuli, praedicatores fidei et doctores gentium, ... ad praedicandum in mundo sortes propria acceperunt, Petrus Roma, Andreas Acaia, Thomas India, Iacobus Spania ...*; Beatus von Liébana, *Commentarius in Apocalypsin*, 2 Bde., ed. E. ROMERO POSE (1985) 1 S. 191 f.

83) Edition: M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Los himnos en honor de Santiago de la liturgia hispánica*, *Compostellanum* 11 (1966) S. 457–502, wiederabgedruckt in: DERS., *De Isidoro al siglo XI: Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular* (1976) S. 235–288, S. 239–242 und HERWAARDEN, *Origins* (wie Anm. 76) S. 30–32. Die entscheidende Passage lautet: *Regens Ioannes dextra solus Asia / Eiusque frater potitus Ispania* (DÍAZ Y DÍAZ S. 240, bzw. HERWAARDEN 7 ff.). Vgl. zur Diskussion um die Autorschaft die Kontroverse zwischen DÍAZ Y DÍAZ (gegen Beatus) und SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *En los albores* (wie Anm. 48) Wiederabdruck S. 367–395, S. 386–392 (für Beatus) und DERS., *La España cristiana de los siglos VII al XI. 1. El reino asturleonés (722–1037): Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida* (*Historia de España* 7, 1980)

ebenfalls von der apostolischen Mission in Spanien die Rede ist. Darüber hinaus wird Jakobus noch weiter charakterisiert: In dem Satz *Tutorque nobis et patronus uernulus* könnte man bereits die Anspielung auf einen Schutzherrn für das Land sehen. Eine Untersuchung der verwendeten Quellen hat jedoch die Abhängigkeit der Hymne von anderen Texten gezeigt und damit auch ihren Wert als originelles Zeugnis gemindert. Der Hymnus, der auch die Politik des asturischen Königs Mauregatus verteidigen sollte, könnte immerhin gut zur Einweihung einer Jakobuskirche in Asturien verfaßt worden sein⁸⁴). Trotz dieser Einschränkungen zeugt der Text von einer gewissen Zunahme des Jakobuskultes in Asturien während des achten Jahrhunderts⁸⁵). Wenn wir die literarischen durch einige dokumentarische Quellen ergänzen, wird diese Tendenz noch deutlicher. So wurde eine der drei von Bischof Odoario von Lugo in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts gegründeten Kirchen dem Apostel Jakobus geweiht⁸⁶), möglicherweise noch eine weitere von Avezano und seiner Frau, die wie Odoario aus Afrika in den Norden Spaniens gekommen waren⁸⁷).

Wichtig ist an diesen Textzeugnissen, daß sie – ihre Echtheit vorausgesetzt – in dem kleinen christlichen Reich Asturien entstanden sind, das sich mehr und mehr als der eigentliche Erbe des Westgotenreiches und Toledos verstand⁸⁸). Für das abgeschiedene Asturien boten sich in der Person des Apostels als Missionar der Iberischen Halbinsel wichtige Identifikationshilfen, die »tagespolitische« Bedeutung gewannen⁸⁹).

Die Belege aus dem siebten und achten Jahrhundert zur angeblichen Mission des Apostels Jakobus haben jedoch im Westen bis ins elfte Jahrhundert keine größere Beachtung gefunden.

S. 617–620. Hauptargument ist die unterschiedlich bewertete literarische Qualität, die Beatus als Verfasser ausschließe bzw. wahrscheinlich mache. Wichtig bleibt aber, daß beide Autoren die Hymne demselben geistigen »Klima« Asturiens im 8. Jh. zuschreiben.

84) Vgl. DÍAZ Y DÍAZ, Himnos (wie Anm. 83) Nachdruck S. 262–272 mit Nachweis der Abhängigkeiten. – Vgl. zu weitergehenden Interpretationen von E. Elorduy und J. Perez de Urbel die Bemerkungen bei A. SICART GIMÉNEZ, La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media, Compostellanum 27 (1982) S. 11–32, S. 14, der sich Díaz y Díaz anschließt.

85) So auch DÍAZ Y DÍAZ, Himnos (wie Anm. 83) Wiederabdruck S. 272 und neuerdings in einer grundlegenden Studie zur Frühzeit von Santiago de Compostela F. LÓPEZ ALSINA, La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media (Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de las Peregrinaciones, 1988) S. 102.

86) L. VÁZQUEZ DE PARGA, Los documentos sobre las presuras del obispo Oduario de Lugo, Hispania 10 (1950) S. 635–680, S. 664: ... *eclesia iussimus facere quem dicunt Sancti Iacobi de Manilani super portum Agari ...*; vgl. LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 103f. mit Diskussion der möglichen Einwände gegen die Echtheit. Allerdings scheint mir hier und im folgenden Fall nicht letztlich sicher, ob Jakobus der Ältere gemeint ist.

87) VÁZQUEZ DE PARGA, Documentos sobre las presuras (wie Anm. 86) S. 669: ... *in nomine Domini nostri Ihesu Christi et eius discipuli beati Iacobi apostoli ...*; vgl. kurz darauf die Invokation: *O Sancte Iacobe celicole et apostole Dei qui gratiam accepisti ligandi et soluendi, intercede pro nostris piaculis ad tuum magistrum Dominum Ihesum Christum*; vgl. LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 104 zur Echtheit gegen Sánchez-Albornoz.

88) Zum Neo-Gothizismus in Asturien vgl. oben Anm. 51.

89) Vgl. insbesondere ENGELS, Anfänge des Jakobusgrabes (wie Anm. 76) S. 158f.

Dies beweist unter anderem der Brief des Abtes Cesarius von Montserrat an Papst Johannes XIII., der sich auf die Predigt des hl. Jakobus in Spanien für seine eigenen Interessen berief und den der Erzbischof von Narbonne mit dem Hinweis kritisierte, lediglich der Leichnam des Apostels sei nach Spanien überführt worden; insbesondere konkurrierte Jakobus mit Paulus, dem sogar noch Gregor VII. die Mission der Iberischen Halbinsel zuschrieb⁹⁰). Ein positives Zeugnis bietet danach erst wieder die »*Abbreuiatio Braulii*«, die etwa 1063 oder wenig später aus Anlaß der Übertragung der Gebeine Isidors nach León entstand⁹¹).

Die angebliche Mission des Jakobus in Spanien ist also erstmals im siebten/achten Jahrhundert, danach erst wieder im elften Jahrhundert breiter belegt, dabei ist die enge Verbindung mit Asturien-León wohl vor allem aus der politischen und ideologischen Situation des kleinen christlichen Reiches im Norden erklärbar.

Für den politischen Aspekt der Jakobusverehrung ist der Bericht über die Translation der Apostelgebeine insofern interessant, als er den Apostel weniger mit Spanien insgesamt als mit Galicien verband. Neben den Texten der »*Passio magna*« und »*Passio modica*«, die nur in einigen Fassungen eine knappe Notiz zum Grabesort enthalten, und kurzen Hinweisen in Martyrologien seit dem neunten Jahrhundert⁹²) sind vor allem die »*Translatio*« und ein Brief,

90) H. ZIMMERMANN, Papstregesten 911–1024 (J.F. BÖHMER, Reg. Imp. 2, 5, 1969) Nr. 470; neueste Edition von J. M. MARTÍ BONET, *Las pretensiones metropolitanas de Cesario abad de Santa Cecilia de Monserrat*, *Anthologica Annua* 21 (1974) S. 157–182, Edition S. 163–165, der den Brief als Fälschung nachweisen will. Ich kann seiner Meinung nicht folgen, vgl. auch VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 278 mit Anm. 20. Der Brief Gregors an Alfons VI.: JL 3462 (ed. E. CASPAR, MGH Epp. sel. 2,1, S. 93f.), vgl. auch JL 3462; hierzu demnächst Reg. Imp. I, 4.

91) Vgl. hierzu unten Abschnitt V mit Anm. 158f.

92) Vgl. zu den verschiedenen Zeugnissen vor allem PLÖTZ, *Apostel Jacobus* (wie Anm. 6) S. 94–99 u. ö. Die Überführung wird in den frühen Texten zuweilen auch mit der Mission sowie mit dem Grabeskult in Compostela erwähnt, so daß eine eindeutige Zuordnung der einzelnen Zeugnisse nicht immer möglich ist. Neue Ergebnisse hinsichtlich der Handschriftengruppe einiger Martyrologien (insbesondere zur Abhängigkeit des Usuardus [†877] von Ado von Vienne [†875], der seinerseits auf Florus von Lyon [†860] basieren soll) bei HERWAARDEN, *Origins* (wie Anm. 76) S. 18–23. Demnach käme als Hauptzeuge des 9. Jh. für die Translation nur das Martyrologium des Usuard in Frage. – Vgl. jedoch auch die Edition von J. DUBOIS, G. RENAUD, *Edition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus* (1976) S. 136 (Notiz nur in der zweiten Rezension des Florus-Martyrologs). Zu Ados Martyrolog außerdem: J. DUBOIS, G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire* (*Sources d'histoire médiévale*, 1984), zu Jakobus S. 5 und 234f. Dubois/Renaud unterscheiden verschiedene Familien und Rezensionen sowie einen zum Martyrolog gehörenden Libellus (vgl. S. XX–XXIX). Demnach basiert Ado – soweit nicht eigenständig – hauptsächlich auf Florus (1. Familie) und Usuard (2. Familie). Die Notiz zu den spanischen Traditionen des Jakobus beruht auf Florus von Lyon und findet sich im Libellus und in der 2. Familie von Ados Martyrolog, deren Abfassungszeit etwa gleich, vielleicht sogar etwas früher als Usuard zu datieren ist. Demnach wäre Herwaarden entsprechend zu korrigieren, wenn auch Dubois/Renaud die Überlegungen Herwardens zu den Handschriften für diesen speziellen Fall des Jakobus nicht berücksichtigen.

der von einem Papst oder Bischof Leo stammen soll⁹³), aufschlußreich. Umstritten ist bei diesen und anderen Zeugnissen noch, ob eine Translation des Apostelleichnams unmittelbar nach der Enthauptung (44 nach Chr.?) oder erst einige Jahrhunderte später oder aber in einem mehrstufigen Übertragungsakt angenommen werden soll⁹⁴.

Die Translation der Gebeine verlangte nicht nur die Existenz eines Grabes in Spanien, sondern war auch notwendige Voraussetzung für einen spanischen Grabeskult, wenn man an einem Martyrium in Palästina festhielt. Kirchenpolitisch und allgemeinpolitisch äußerst wichtig war deshalb die sogenannte »Grabentdeckung«. Zwar wird der Inventio schon in vielen Urkunden des neunten Jahrhunderts indirekt gedacht⁹⁵), jedoch findet sich der erste ausführliche Bericht erst in der »Concordia de Antealtares« von 1077⁹⁶). Drei weitere wichtige Texte des elften und zwölften Jahrhunderts über die Auffindung des Grabes verbinden die Grabentdeckung mit der Herrschaftszeit Karls des Großen und spiegeln offensichtlich die Tendenz dieser Zeit wider, auch die Inventio in eine zumindest lockere Beziehung zu

93) BHL 4058 und 4067–69 sowie 4059–61b. Ausführlich hierzu vor allem B. DE GAIFFIER, Notes sur quelques documents relatifs à la translation de St-Jacques en Espagne, *Analecta Bollandiana* 89 (1971) S. 47–66, engl. Fassung: Notes on some Documents bearing on the Translatio Sancti Jacobi to Spain, *Classica Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics* 26 (1972) S. 3–25 sowie PLÖRTZ, Apostel Jacobus (wie Anm. 6) S. 124–139 mit Vergleich der verschiedenen Fassungen und weiterer Literatur. Jüngste Edition des Leo-Briefes nach den verschiedenen Handschriften mit der Intention der Rekonstruktion eines »Urtypus?« bei LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 307f. Dort S. 122ff. zur Interpretation, vgl. auch die nächste Anmerkung.

94) Vgl. zur späten Translation vor allem die Theorie von J. Perez de Urbel, der unter der Translation die Überführung von Reliquien aus Mérida nach Compostela versteht. Hierzu und zu weiteren Theorien einer späten Translatio vgl. HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 7f. mit weiterer Literatur. – Neuerdings hat LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 122–124 im Zusammenhang mit einer Untersuchung des Leo-Briefes bemerkt, daß der Brief in letzter Konsequenz eine späte Translatio impliziere und rechtfertige (»la epistola defiende a su manera la tesis de una translatio tardía«, S. 124). Dies schließt er vor allem aus der Adresse an die wichtigsten Herrscher der Zeit um 500 (*regibus Francorum et Vandalorum Gotorum et Romanorum*), die Darstellung einer eher zweistufigen Überführung sowie der Bemerkung zu dem im Brief enthaltenen Bericht über die Rückkehr der Schüler des Jakobus nach Jerusalem im Anschluß an die Translation. So stimmig dies zunächst erscheinen mag, so bleibt problematisch, ob bei einem – auch von López Alsina – als apokryph anerkannten Brief aus den doch sehr allgemein bezeichneten Adressaten eine so präzise Aussage und eine Projizierung auf Zustände um 500 abgeleitet werden kann. Zwar repräsentiert die Handschrift von Limoges die älteste Fassung des Textes, aber die weiteren Handschriften wechseln in den Adressaten. Vielleicht gehört deshalb auch die Notiz über den Bericht der Apostelschüler in Jerusalem zur Adresse einer früheren, nicht erhaltenen Abschrift. Meines Erachtens könnten zwar bestimmte Elemente eines solchen apokryphen Briefes auf verschiedene Zeitepochen bezogen werden, jedoch ist insgesamt – auch in der ältesten Handschrift – kein kohärenter Rahmen erkennbar, der zu so weitgehenden Schlüssen berechtigt.

95) Vgl. LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 112f. mit Belegen.

96) Ed. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 Bde. (1898–1911) 3 Apénd. Nr. 1 S. 3–7. Vgl. zur Interpretation vor allem PLÖRTZ, Apostel Jacobus (wie Anm. 6) S. 121–124, LÓPEZ ALSINA, in: Santiago de Compostela (wie Anm. 36) S. 203f. und LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 109–111 mit weiteren Editionen und Literatur.

karolingischen Traditionen zu stellen⁹⁷). Dabei verstärkten sich in der »Grabentdeckung« mehrere Tendenzen. Der Wunsch nach einer eigenen apostolischen Tradition ist nicht unbedingt ein Spezifikum Asturiens. Wie Engels nachgewiesen hat, suchten auch andere außerrömische Kirchenordnungen wie Byzanz diese Rückführung auf apostolische Ursprünge⁹⁸); der Nachweis von Mission und Grab war hierbei konstitutiv⁹⁹). Entsprechend läßt sich bis ins zehnte Jahrhundert, aber auch darüber hinaus zumindest gelegentlich eine antirömische Stoßrichtung der Jakobustraditionen feststellen¹⁰⁰). Wenn auch die grundsätzliche Einschätzung zutreffen dürfte, daß diese »Sonderwege« bis in die Zeit des Reformpapsttums von römischer Seite unangetastet blieben¹⁰¹), so läßt sich doch der bisherigen Argumentation hinzufügen, daß schon Papst Nikolaus I. (858–867) im Streit mit dem byzantinischen Patriarchen Photios Roms Vorrang aufgrund der Apostelgräber und der Mission von Petrus und Paulus forderte¹⁰²).

Schon die spanischen Traditionen verdeutlichen in mancher Hinsicht die Verbindung von Politik und Heiligenverehrung in dieser frühen Entwicklungsphase des Jakobuskultes. Sie entstanden in Asturien, das sich als Erbe gotischer Traditionen fühlte und hierfür neue Identifikationshilfen benötigte. In gewisser Weise war in den Traditionen die weitere Entwicklung der Funktionen des »politischen Heiligen« schon angelegt, denn die angebliche Predigt des Apostels zielte auf die gesamte *Hispania* und teilweise sogar noch darüber hinaus (*in occidentalia loca*); Translation, Grabesentdeckung und früher Grabeskult waren hingegen eher auf eine Region beschränkt, auf Asturien-Galicien. Abgeschlossen war die Entwicklung dieser Traditionen erst im elften Jahrhundert; seit dieser Zeit verbreiteten sie sich auch verstärkt. Fragen wir danach, in welcher Form in der Frühzeit des asturisch-leonesischen Reiches der Jakobuskult wirksam war und inwieweit dadurch der erste Höhepunkt des Kultes vorbereitet wurde.

97) Vgl. die Texte samt Zitat bei LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 109f. – Dieser Version widerspricht aber bereits die Sedenzzeit des genannten Bischofs von Iria-Compostela und das bekannte Todesdatum Karls des Großen. – Zu fränkisch-karolingischen Traditionen im 12. Jh. vgl. unten Abschnitt VII.

98) ENGELS, Anfänge des Jakobusgrabes (wie Anm. 76) S. 166ff.

99) Ebd. S. 167.

100) Ebd. besonders S. 166 und 169f. Vgl. zu späteren Tendenzen unten Abschnitt V, VI, VII und IX.

101) ENGELS, Anfänge des Jakobusgrabes (wie Anm. 76) S. 170.

102) In einem Brief an Kaiser Michael III. von Byzanz (JE 2796, ed. E. PERELS, MGH Epp. 5 S. 454–487 Nr. 88) geht Nikolaus auch darauf ein, daß anders als in Byzanz Petrus und Paulus schon zu Lebzeiten nach Rom gekommen seien und nicht nur nach dem Tod dorthin übertragen wurden: ... *sed Romam in carne venientes, vitae verbum evangelizantes* ... (S. 475); vgl. zum Gesamtzusammenhang K. HERBERS, Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios. Das Bild des byzantinischen Gegners in den lateinischen Quellen, in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten, hg. von O. ENGELS/P. SCHREINER (1993) (im Druck).

IV. DAS ASTURISCH-LEONESISCHE KÖNIGTUM IM FRÜHMITTELALTER

Für die politische Bedeutung des Kultes im jungen asturischen Reich verfügen wir neben den bisher besprochenen Belegen im wesentlichen nur über Königsurkunden als Quellen. Sie sind weitgehend im Tombo A der Compostelaner Kathedrale aus dem zwölften Jahrhundert überliefert. Seit den Forschungen von Barrau-Dihigo¹⁰³⁾ sind allerdings viele dieser Urkunden in ihrer Echtheit bezweifelt worden. Seine Position war nach dem weitgehend unkritischen Druck der Stücke¹⁰⁴⁾ sicher in gewisser Weise ein Fortschritt und wurde zunächst weitgehend akzeptiert, so von Floriano¹⁰⁵⁾ oder von García Álvarez¹⁰⁶⁾. Auch Sánchez-Albornoz machte sie sich zunächst zu eigen, modifizierte jedoch seine Position, nachdem durch die archäologischen Untersuchungen von 1946–1959 gewisse Punkte der »hyperkritischen« diplomatischen Kritik von Barrau-Dihigo entfielen¹⁰⁷⁾. Hierauf aufbauend hat López Alsina die Überlieferung im Tombo A einer Revision unterzogen und unter anderem durch Vergleich mit einzelnen auch anderweitig überlieferten Abschriften den Texten des Tombo A auch für die Frühzeit wiederum einen hohen Wert – zumindest hinsichtlich der enthaltenen »historischen« Nachrichten – zugeschrieben¹⁰⁸⁾. Wenn auch diese Diskussion den Verdacht einzelner Interpolationen in den Urkunden nicht völlig beseitigt hat, so ist damit doch grundsätzlich der Weg frei gemacht worden, um die Urkunden des neunten bis elften Jahrhunderts wieder als Quellen auch für unsere Fragestellung zu nutzen. Sie können zumindest einige Entwicklungslinien anzeigen¹⁰⁹⁾.

103) Vgl. vor allem: L. BARRAU DIHIGO, Etude sur les actes des rois asturiens (718–910), *Revue hispanique* 46 (1919) S. 1–192; vgl. auch dessen: *Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien (718–910)*, *Revue hispanique* 52 (1921) S. 1–360 (S. 79–82 zu den Königsurkunden). Vgl. außerdem DERS., *Notes et documents sur l'histoire du royaume de León I. Chartes royales léonaises 912–1037*, *Revue hispanique* 10 (1903) S. 349–454, die weniger Santiago de Compostela betreffen.

104) Viele sind heute noch in der Edition von LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) zu benutzen.

105) A. C. FLORIANO, *Diplomática española del período astur (718–901)* 2 Bde. (1949–1951).

106) M. R. GARCÍA ÁLVAREZ, *Catálogo de documentos reales de la alta edad media referentes a Galicia (714–1109)*, *Compostellanum* 8 (1963) S. 301–375 und 589–650; 9 (1964) S. 639–677; 10 (1965) S. 257–328; 11 (1966) S. 257–340; 12 (1967) S. 255–268 (Índice onomástico) und 581–636 (índice toponímico) (einzige vollständige Zusammenstellung der frühen Königsurkunden und fortlaufend zu vergleichen, in Deutschland allerdings nicht zugänglich. Ich danke Herrn Dr. D. Eugenio Romero Pose sowie Prof. Dr. D. Fernando López Alsina für die Überlassung noch verfügbarer Exemplare bzw. der Beschaffung von Fotokopien). Kritische Revision der neuerlich gedruckten Quellenwerke bei J. I. FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, *Las fuentes documentales gallegas de la Edad Media*, in: *Galicia en la Edad Media* (1991) S. 1–7.

107) Vgl. LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 29 mit Anm. 11; vgl. auch DERS., *La iglesia de Santiago y los monarcas de los reinos hispánicos de los siglos IX–XIII*, in: *Reyes y Santiago* (wie Anm. 12) S. 11–24, S. 16–19 zur Wissenschaftsgeschichte.

108) Vgl. vor allem LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 28–43 (vgl. auch S. 285–289 eine Tabelle der einzelnen im Tombo A enthaltenen Urkunden mit kritischen Beobachtungen) und DERS., *La iglesia de Santiago y los monarcas* (wie Anm. 107).

109) Noch weitgehend auf der Kritik von Barrau-Dihigo basieren die Auswertungen der Urkunden als Dokumente für die Existenz des Kultes bei VÁZQUEZ DE PARGA u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 34) 1

Von Alfons II. (792–842) bis Vermudo III. (1028–1037) fungierte der Apostel Jakobus als wichtiger Interzessor für das Königtum und unterstützte die noch junge asturisch-galicische beziehungsweise leonesische Monarchie dabei, eine eigene Identität zu finden. Die Fürbitte und Interzession des Apostels wird in zahlreichen Urkunden erlebt, dabei ist eine deutliche Zunahme der Belege unter Alfons III. (866–911) festzustellen. Es geht vor allem um die Fürsprache des Apostels bei Gott zur Vergebung der eigenen Sünden. Mehrfach wird Jakobus sogar als der wichtigste und stärkste Patron nach Gott (... *post Deum piissimo patroni nostro ... post Deum nobis fortissimo patrono*)¹¹⁰ oder sogar als Patron der *Hispania* bezeichnet. So heißt es bereits in einer Urkunde von 834: ... *patronum et dominum totius Hispaniae*¹¹¹. Dieser Patronat über die *Hispania* verlor sich jedoch in dem Maße, wie sich das asturisch-leonesische Reich im zehnten Jahrhundert konsolidierte und beschränkte sich zunehmend auf die Reiche des Nordens; nach Ordoño I. (850–866) findet sich kein entsprechender Beleg mehr. Der im neunten Jahrhundert urkundlich noch feststellbare Patronat über die gesamte *Hispania* blieb trotzdem weiterhin – allerdings eher in theoretischer Hinsicht – lebendig, in den konkreten urkundlichen Belegen trat jedoch die Rolle als Schützer und Interzessor für das asturisch-leonesische Königtum in den Vordergrund.

Im Patronat für die Könige des Nordens seit dem neunten Jahrhundert war auch bereits die Bitte um Schlachtenhilfe enthalten, befand sich doch das kleine Reich vor allem im neunten und zehnten Jahrhundert in ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen. So war es nur ein kleiner Schritt, neben dem allgemeinen Schutz auch die Interzession des Apostels für den siegreichen Ausgang von Schlachten zu erbitten. Solche Wünsche oder Bitten finden sich schon in insgesamt acht Königsurkunden des ausgehenden neunten, des zehnten und beginnenden elften Jahrhunderts, von 893 bis 1024, so zum Beispiel eingefügt in den Wunsch

S. 30f. und PLÖTZ, Apostel Jacobus (wie Anm. 6) S. 105–108. – LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) hat die einschlägigen Urkunden mit ähnlicher Fragestellung untersucht (S. 147–154); zur Entlastung des Anmerkungsapparates verweise ich deshalb hier für alle urkundlichen Belege auf die dortigen Nachweise und zitiere nur einige besonders wichtige Stücke einzeln. Teilweise sind inzwischen von López Alsina noch nicht benutzte neuere Editionen erschienen: zu Vermudo III. (1028–37): L. NUÑEZ CONTRERAS, Colección diplomática de Vermudo III (wie Anm. 75); zu Alfons V. (999–1028); J. M. FERNÁNDEZ DEL POZO, Alfonso V, rey de León (wie Anm. 75); Ferdinand I. (1037–1065): P. BLANCO LOZANO, Colección diplomática de Fernando I (wie Anm. 75).

110) So in zwei Urkunden Alfons' III. von 885 und 886, ed. LÓPEZ FERREIRO, Historia (wie Anm. 96) 2 Apénd. Nr. 17 und 19, S. 32 und 34, FLORIANO, Diplomática (wie Anm. 105) 1 S. 158 und 165 (Nr. 133 und 136), GARCÍA ÁLVAREZ, Catálogo (wie Anm. 106) 8 S. 366–368 Nr. 70 und 72.

111) Alfons II. von 834 (829): *patronum et dominum totius Hispaniae*; ed. FLOREZ, España Sagrada 19 S. 329 Nr. 1, FLORIANO, Diplomática (wie Anm. 105) 1 S. 172 Nr. 36, GARCÍA ÁLVAREZ, Catálogo (wie Anm. 106) 8 S. 333f. Nr. 12; vgl. Ordoño II. von 858: ... *Iacobi apostoli, nostri et totius Hispaniae patroni* ...; ed. LÓPEZ FERREIRO, Historia (wie Anm. 96) Apénd. Nr. 3 S. 9, FLORIANO 1 S. 259 Nr. 58, GARCÍA ÁLVAREZ, Catálogo 8 S. 348f. Nr. 41.

allgemeiner Interzession bei Gott, *ut nobis ... victoriam de inimicis tribuatis*¹¹²⁾. Der Bitte entsprach auch schon der Dank: Schenkungen von neu eroberten Besitzungen an den Patron und die Kirche von Santiago wurden zuweilen – wie von Ordoño II. am 20. April 911 – mit der gewährten Schlachtenhilfe begründet¹¹³⁾. Und auch bei der ersten Eroberung von Coimbra im Jahr 895 – die zweite wird uns noch ausführlicher beschäftigen – soll Jakobus bei Gott interzediert haben¹¹⁴⁾. Allerdings gehörte diese »Hilfe« noch in den Zusammenhang des Patronates für Herrscher und Reich; sie hatte noch wenig mit der Funktion eines Schlachtenhelfers allgemein zu tun.

Außerdem war Jakobus als *patronus* und *dominus* der eigentliche Herr Compostelas und Galiciens, und López Alsina hat jüngst sogar im Zusammenhang mit der frühen Stadtentwicklung von Compostela Jakobus als einen »miles feudal« bezeichnet¹¹⁵⁾. Wichtig scheint für die weitere Entwicklung der politischen Funktionen des Kultes die Verklammerung verschiedener Elemente gewesen zu sein. Schon im neunten Jahrhundert schloß die Schutzfunktion für das Königtum bereits die Schlachtenhilfe ein, und auch Schenkungen des Königtums an den Heiligen wurden als Dank für die gewährte Hilfe dargestellt. Diese Struktur bot die Grundlage, um den Typus des Schlachtenhelfers und die obligatorische Gegenleistung der »votos de Santiago« seit dem elften und besonders im zwölften Jahrhundert weiter zu entwickeln. Auffälligerweise stammen die zitierten Zeugnisse zur kriegerischen Hilfe fast ausschließlich aus dem neunten und zehnten Jahrhundert. Dies entsprach in gewisser Weise den politischen Verhältnissen: Nach kriegerischen Auseinandersetzungen herrschte in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts zunächst im Verhältnis von Christen und Muslimen ein durch das System der Tribute (»parias«) stabilisierter Zustand, bis etwa in den sechziger Jahren eine neue Phase christlicher Expansion nach Süden begann. Bedenkt man noch die Entwicklung des Grabesortes Compostela zum Pilgerort, so finden sich auch hierzu die ersten Belege seit dem neunten Jahrhundert: Alfons II. und Alfons III. von Asturien gedachten bereits in ihren Urkunden des frühen Pilgerverkehrs und verliehen an die Kirche von Compostela Besitz, der auch die Aufnahme von Armen und Besuchern sicherstellen sollte¹¹⁶⁾.

Hervorzuheben ist der besonders intensive Bezug zum Jakobus-Patronat unter Alfons III. Gerade in seiner Regierungszeit, besonders in den Jahren 880 bis 890, bedrohten muslimische Heere verstärkt den Norden, und innere Unruhen erschütterten die Herrschaft. Die notwendige Sammlung der Kräfte des asturischen Reiches führte auch zur Besinnung auf gotische

112) Alfons III. von 893 Juli 25, LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 Apénd. Nr. 21 S. 38f., FLORIANO, *Diplomática* (wie Anm. 105) 2 S. 193f. Nr. 144, GARCÍA ÁLVAREZ, *Catálogo* (wie Anm. 106) 8 S. 368 Nr. 73.

113) LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 Apénd. Nr. 30 S. 64–66, GARCÍA ÁLVAREZ, *Catálogo* (wie Anm. 106) 8 S. 611f. Nr. 127; vgl. LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 150 Anm. 138.

114) 899 (898) Dezember 30, LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 Apénd. Nr. 24 S. 44f., FLORIANO, *Diplomática* (wie Anm. 105) 2 S. 260f. Nr. 161, GARCÍA ÁLVAREZ, *Catálogo* (wie Anm. 106) 8 S. 591 Nr. 88: *quas nuper de manu gentilium abstulit et sancta uestra intercessione dicioni nostre subdidit.*

115) LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 153.

116) LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 192f. mit Anm. 265–69.

Traditionen, eine Tendenz, die sich ebenso in den frühen asturischen Chroniken des neunten Jahrhunderts spiegelt¹¹⁷). In diesem Zusammenhang gewann auch der Patronat des hl. Jakobus eine besondere Bedeutung¹¹⁸). In Alfons' III. Regierungszeit fällt interessanterweise auch der Bau einer neuen, größeren Kirche in Santiago im Jahre 899, die vielleicht die alte, noch unter Alfons II. errichtete Kirche ersetzte¹¹⁹). Bei allem Streit um die Echtheit der zugehörigen Dokumente dürften Bau und Weihe wohl feststehen und so von der Förderung des Kultes unter Alfons III. Zeugnis ablegen¹²⁰). Wenn also Jakobus in der Frühzeit eng mit den dynastischen Interessen Asturiens und Leóns verbunden war – andere Reiche wie Navarra, Aragón, die Grafschaft Kastilien oder das nach Südfrankreich orientierte Katalonien waren hiervon nicht betroffen –, so bezog sich diese Verbindung auch auf die Entwicklung Compostelas zum Pilgerzentrum.

Es wäre allerdings einseitig, wollte man die Orientierung des asturisch-leonesischen Reiches schon im neunten bis elften Jahrhundert ausschließlich auf den Patronat des hl. Jakobus zuspitzen. Ein Blick in die erhaltenen Königsurkunden für andere Empfänger lehrt – und dies ist gegenüber der Annahme hervorzuheben, daß Jakobus sich geradlinig zum einzigen Schutzherrn der asturischen Herrscher entwickelt habe –, daß auch andere Kirchen- und Klosterheilige durchaus als königliche Patrone in den Quellen erscheinen. Ein – allerdings

117) Vgl. hierzu BONNAZ, *Chroniques asturiennes* (wie Anm. 51) S. XCf. (mit weiterer Literatur).

118) Vgl. auch das Urteil von FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 77: »St. James helped to make him a great king« und umgekehrt: »Alfonso III made James a great saint«. Der in seiner Echtheit umstrittene Brief Alfons III. an den Klerus von Tours ist außerdem ein wichtiges Zeugnis für die Frühzeit des Grabkultes sowie für den Kaisergedanken, vgl. zuletzt zur umstrittenen Echtheit Fletcher S. 317–323; demnach kann zumindest von einem echten Kern ausgegangen werden.

119) Den bisher allgemein angenommenen Bau einer ersten Kirche unter Alfons II. hat Th. HAUSCHILD bei einem Vortrag in Pittsburgh jüngst in Frage gestellt: *Archeology and the Tomb of St. James*, in: *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, hg. von J. WILLIAMS and A. STONES (Jakobus-Studien 3, 1992) S. 89–103.

120) Überliefert ist dies in der Chronik des Sampiro: *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, hg. von J. PÉREZ DE URBEL (Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela de estudios medievales 26, 1952) S. 289–294. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Sobre el acta de consecración de la iglesia de Compostela en 899*, in: *Classica et Iberica. A Festschrift in Honor of J. M. F. Marique, S. J.*, hg. von P. T. BRANNAN (1975) S. 275–292 (wiederabgedruckt in: DERS., *Estudios sobre Galicia* [wie Anm. 48] S. 531 ff.) hat versucht, den echten Kern aus den umstrittenen Überlieferungen herauszuschälen. Zu den Nachrichten Sampiros, die in den Zusammenhang des Fälschungskomplexes des Pelagius von Oviedo gehören, vgl. O. ENGELS, *Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil, Annuaire Historiae Conciliorum 1* (1969) S. 37–49 und 241–287 (wiederabgedruckt in: DERS., *Reconquista und Landesherrschaft* [wie Anm. 61, mit Originalpaginierung]), besonders S. 279 zur Intention der Angaben hinsichtlich der Kirchweihe in Santiago. Vgl. allgemein auch PLÖTZ, *Apostel Jacobus* (wie Anm. 6) S. 108–111. Zu den Außenbeziehungen Asturiens unter Alfons III. bis nach Südwestdeutschland, die auch auf die Echtheit des Briefes Alfons' III. an Tours (vgl. Anm. 118) ein Licht werfen, vgl. jetzt K. HERBERS, *El primer peregrino ultrapirenaico a Compostela a comienzos del siglo X y las relaciones de la monarquía asturiana con Alemania del Sur, Compostellanum 36* (1991) S. 255–264, S. 262f.

von den editorischen Voraussetzungen abhängiger – Vergleich¹²¹⁾ zeigt: Klöster wie Eslonza, Celano oder Sahagún und ihre Heiligen Eulalia, Vincentius, Peter und Paul, Michael oder der Erlöser selbst konnten ähnliche Bedeutung wie Jakobus und Compostela erlangen. Auch in Urkunden für diese Klöster bezeichnen die Könige die genannten Heiligen als *patronos nostros*¹²²⁾, ja sogar ihre Apostrophierung als »stärkste Patrone nach Gott« findet sich mehrfach¹²³⁾. In diesen Formulierungen scheinen sich offensichtlich festgefügte Wendungen niedergeschlagen zu haben. Auffällig ist jedoch, daß nicht nur in den Königsurkunden für Compostela, sondern auch in denjenigen für Sahagún und andere Klöster diese Ausdrucksweisen im elften Jahrhundert seltener werden und sich verlieren.

Für die frühe Zeit sind wir vor allem auf Urkunden als Informationsträger angewiesen, denn die zeitgenössischen erzählenden Quellen schweigen weitgehend zum Thema Patronat. Bei der Formulierung der Urkunden dürfte wohl auch das Interesse der jeweiligen Empfänger eine Rolle gespielt haben. Wenn durch den Vergleich mit anderen Urkunden der hl. Jakobus im neunten bis elften Jahrhundert noch als einer unter mehreren königlichen Patronen gelten muß – die Könige setzten eben auf eine möglichst vielfältige Fürsprache –, so bleibt doch bemerkenswert, daß es im wesentlichen nur Jakobus ist, der als Patron für die ganze *Hispania* und als Schlachtenhelfer genannt wird. In dieser Hinsicht kam aus Compostela – wenn ein Einfluß auch von dort auf den Text der Urkunden angenommen werden darf – ein früher Impuls für die Entwicklung einer (vielleicht noch diffusen) »Reconquista-Konzeption«¹²⁴⁾.

121) Die spanischen Königsurkunden liegen leider immer noch nicht in einer geschlossenen Editionsreihe vor, so daß auf teilweise sehr alte Sammlungen für Regionen oder einzelne Kirchen und Klöster zurückgegriffen werden muß. Durchgesehen habe ich zu Vergleichszwecken nur: BARRAU-DIHIGO, Notes et documents ... León (wie Anm. 103) und den Urkundenanhang von F. R. ESCALONA, Historia del real monasterio de Sahagún sacada de la que dexo escrita el padre F. José Pérez (1782). Die frühen Urkunden Sahagúns sind jetzt auch neu gedruckt bei J. M. MINGUEZ FERNANDEZ, Colección diplomática del Monasterio de Sahagún (siglos IX y X) (Colección fuentes y estudios de historia leonesa 17, 1976). – Die Durchsicht weiteren Materials könnte das Bild sicher präzisieren.

122) Vgl. z. B. Ordoño II. 918, ed. BARRAU-DIHIGO, Notes et documents ... León (wie Anm. 103) S. 354–357 Nr. 2; Ordoño II. 920 (ebd. S. 360f. Nr. 4); Vermudo II. 993 (ebd. S. 433–435 Nr. 33); Vermudo II. 996 (ebd. S. 441–442 Nr. 36).

123) So schon Alfons III. (904) für Sahagún (*Nobisque post Christum Jhesum fortissimis patronis ...*) ESCALONA, Historia Sahagún (wie Anm. 121) S. 376. Weitere Belege S. 377, 381, 383, 384, 385, 388 u. ö.; vgl. auch die Bezeichnungen als Adressaten *patronis nostris* oder *meis*, S. 380, 386, 388, 390, 391 u. ö. Vgl. García I. (912): *sanctis adque gloriosis et post Deum nobis fortissimis patronis*; ed. BARRAU-DIHIGO, Notes et documents ... León (wie Anm. 103) S. 350–53 Nr. 1, ähnlich Ordoño II. (921), ebd. S. 361f. und Urkunde von Elvira (970), ebd. S. 399.

124) So auch LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 151 mit Anm. 147; auszuschließen ist angesichts der Überlieferungslage allerdings nicht, daß die besonders pointierten Stellungnahmen bei Abfassung des Tumbo A im 12. Jh. weiter zugespitzt wurden, vgl. oben Anm. 108. Ein Fortleben der Reconquista-Traditionen im 10. und 11. Jh. will F. FERNÁNDEZ ARMESTO, The Survival of a Notion of Reconquista in Late Tenth- and Eleventh-Century León, in: Warriors and Churchmen in the High Middle Ages. Essays presented to Karl Leyser, hg. von T. Reuter (1992) S. 123–144 vor allem in der Chronik des Sampiro feststellen.

V. JAKOBUS ALS RITTERPATRON UND SCHLACHTENHELFER:
DIE EROBERUNG VON COIMBRA 1064

Die »wunderhafte« Eroberung Coimbras 1064 ist eine Schlüssepisode, um die Herauslösung des Jakobuskultes aus der Enge der Region und der Bindung an nur eine Herrscherfamilie zu zeigen. An zwei verschiedenen Überlieferungen der Episode läßt sich dieser Prozeß erläutern. Die Regierungszeit Ferdinands I. (1035–1065) war ein Einschnitt in der Geschichte des christlichen Spanien. Als einer der Söhne Sanchos des Großen, dem zunächst Kastilien als Königtum zufiel, schaffte es Ferdinand, sich gegen seine Brüder durchzusetzen und Kastilien und León unter seiner Herrschaft zu vereinen. In der Stadt León wurde er 1039 feierlich gekrönt¹²⁵). Nach der Stabilisierung im Inneren lenkte Ferdinand seit der Mitte des elften Jahrhunderts sein Augenmerk verstärkt auf eine Expansion nach Süden, nachdem bislang mit den Taifa-Königen des muslimischen Spanien durch paria-Zahlungen ein gewisser Ausgleich bestanden hatte.

Im selben Jahr, als im Osten von Aragón aus Barbastro angegriffen wurde¹²⁶), eroberte Ferdinand I. von León am 9. Juli 1064 die Stadt Coimbra und errang damit einen wichtigen Sieg über die Muslime im Westen des Reiches. In den *Annales Portugalenses Veteres* und anderen zeitgenössischen Berichten wird diese Eroberung durch Ferdinand I. zwar erwähnt und gewürdigt, jedoch noch ganz im Rahmen der üblichen Schilderung von Schlachtenerfolgen¹²⁷).

Die lange, vergebliche Belagerung und dann die fast »wunderhafte« Einnahme Coimbras wirkten jedoch offenbar so stark auf die Zeitgenossen, daß bereits kurz darauf verschiedene Quellen über dieses Ereignis berichteten und eine Intervention des Apostels Jakobus erwähnen. Vielleicht wurde dieser Zusatz dadurch bewirkt, daß Jakobus schon 895 bei der ersten Eroberung Coimbras als Interzessor gewirkt haben soll¹²⁸). Darüber hinaus kann noch ein weiteres Argument geltend gemacht werden: Die Datierung in den zeitgenössischen Quellen könnte die Vorstellung von der Beteiligung des hl. Jakobus gefördert haben. Der Tag der Eroberung war der 9. Juli, der als Vorabend des Festtages des hl. Christophorus bezeichnet wird. Am 9. Juli lag jedoch das Fest nur im spanischen Kalender; die *Annales Portugalenses Veteres* verzeichnen den 25. Juli, den römischen Festtag von Christophorus¹²⁹). Im römischen Kalender war der 25. Juli aber nicht nur der Festtag des Christophorus, sondern auch der des

125) Eine umfassende, gedruckte Studie zu Ferdinand I. fehlt, vgl. die bibliographischen Hinweise bei L. VONES, Ferdinand I., in: LMA 4 (1989) S. 363; vgl. zur Neuedition seiner Urkunden Anm. 75.

126) Vgl. hierzu oben S. 190 mit Anm. 66.

127) *Annales Portugalenses Veteres*, ed. P. DAVID, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle* (Collection portugaise 7, 1947) S. 297 sowie die weiteren Notizen der *Summa Chronicarum* und *Manoels da Rocha*, ebd. S. 311f., vgl. weiterhin FEIGE, Anfänge des portugiesischen Königiums (wie Anm. 32) S. 96.

128) Vgl. oben Abschnitt IV mit Anm. 114.

129) Vgl. hierzu DAVID, *Etudes historiques* (wie Anm. 127) S. 335–337.

Apostels Jakobus. Die Datierung bot also einen weiteren Ansatzpunkt, um Jakobus ins Spiel zu bringen.

Die beiden ältesten Berichte, welche die Mitwirkung des Apostels verzeichnen, finden sich in der *Historia Silense*¹³⁰⁾ und in einer Mirakelerzählung des *Liber Sancti Jacobi*¹³¹⁾. Es ist nicht mit letzter Sicherheit auszumachen, welche der beiden Fassungen älter ist¹³²⁾; möglicherweise basieren beide auf einer oralen Erzähltradition, die wohl bereits am Ende des elften Jahrhunderts ausgebildet war¹³³⁾. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß die Entstehung des *Liber Sancti Jacobi* eher mit Santiago de Compostela, die der *Historia Silense* eher mit San Isidoro in León in Verbindung gebracht werden kann¹³⁴⁾.

Skizzieren wir kurz den Inhalt beider Fassungen und ihre Unterschiede: Wie die *Historia Silense* berichtet, habe Ferdinand vor der Eroberung von Coimbra Santiago de Compostela aufgesucht, drei Tage den Apostel als Interzessor angerufen und dies auch durch eine Schenkung bestärkt¹³⁵⁾. Dann habe der König mit dem *gladius materialis* gekämpft, während Jakobus für den Sieg (*uictoria*) als *Christi miles* beim Herrn und Meister interzediert habe.

130) *Historia Silense*, ed. J. PÉREZ DE URBEL, A. GONZÁLEZ RUÍZ-ZORRILLA (*Escuela de Estudios Medievales* 30, 1949) S. 190–193. Zu dieser Edition, welche nicht in allen Punkten der Edition von F. SANTOS COCO (1921) überlegen ist, vgl. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *De nuevo sobre la Crónica de Alfonso III y sobre la llamado Historia Silense*, *Cuadernos de Historia de España* 37–38 (1963) S. 292–317 (wiederabgedruckt in: DERS., *Investigaciones sobre la historiografía hispana medieval*, 1967, S. 235–263) besonders S. 249–263.

131) *Liber Sancti Jacobi*, ed. W. M. WHITEHILL (1944) S. 374–376. Vgl. die Neuedition beider Berichte von M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones del más allá en Galicia durante la alta edad media*. (*Bibliófilos Gallegos/Biblioteca de Galicia* 24, 1985) S. 134–143. Zur Sache auch HERBERS, *Jakobuskult* (wie Anm. 65) S. 123. Vgl. zu dieser Episode auch R. PLÖTZ, *Lazo espiritual y cultural entre America y Europa: Santiago de Compostela*, in: *Galicia, Santiago y America* (o. J. [1992]) S. 57–74.

132) PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUÍZ-ZORRILLA (wie Anm. 130) zusammenfassend S. 87 haben die Entstehungszeit der *Historia Silense* auf etwa 1115 gelegt. Hingegen ist SÁNCHEZ ALBORNOZ, *De nuevo* (wie Anm. 130) besonders S. 313f. (Wiederabdruck: S. 257f.) überzeugend für eine Datierung in die Regierungszeit Alfons' VII. – jedenfalls nach Alfons VI. – eingetreten. Zur Abfassungszeit des *Liber Sancti Jacobi* in der Form der ältesten Handschrift des *Codex Calixtinus* von Compostela, frühestens nach 1139 in seiner Gesamtheit, vielleicht sogar erst um 1160/70, vgl. unten Anm. 259. Diese Daten schließen jedoch Vorformen nicht aus; bezüglich der hier interessierenden Mirakelsammlung des 2. Buches vgl. HERBERS, *The Miracles of St. James*, in: *Codex Calixtinus* (wie Anm. 119) S. 11–35, besonders S. 11–15.

133) Vgl. HERBERS, *Jakobuskult* (wie Anm. 65) S. 111; ähnlich DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones* (wie Anm. 131) S. 126f. – Ein Vergleich beider Berichte hinsichtlich der Ikonographie auch bei SICART GIMÉNEZ, *Iconografía* (wie Anm. 84) S. 15–20.

134) Zur *Historia Silense* vgl. PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUÍZ-ZORRILLA (wie Anm. 130) zusammenfassend S. 88, A. VIÑAYO GONZÁLEZ, *Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de S. Isidoro*, *Isidoriana* (1961) S. 285–297, besonders S. 292f. und DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones* (wie Anm. 131) S. 130 Anm. 184. Zur Frage des französischen oder Compostelaner Einflusses auf den *Liber Sancti Jacobi* vgl. die in Anm. 259 zitierte Literatur. Bei allem Streit wird das hier interessierende Wunder übereinstimmend Compostelaner Einfluß zugeordnet; vgl. den Anfang des Mirakels: *Notum est omnibus clericis quam laicis Compostelle commorantibus* (Fassung des *Liber Sancti Jacobi*, vgl. Anm. 131).

135) Zu dieser Lesart *donato* statt *adorato* vgl. DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones* (wie Anm. 131) S. 141 Anm. 212.

Dies habe der Apostel auch in Compostela mitgeteilt. Ein griechischer Pilger hörte dort in der Kirche von Leuten aus der Umgebung, daß sie Jakobus als *bonum militem* bezeichneten, was er ernsthaft in Frage stellte. In der folgenden Nacht erschien ihm jedoch der Apostel in einer Vision und belehrte den Griechen, daß er ein *strenuissimus miles* sei, bestieg ein weißes Pferd, zeigte Schlüssel in seiner Hand und versprach, die Stadt Coimbra am nächsten Tag um die dritte Stunde dem König Ferdinand zu übergeben. Nachdem der Pilger dies am kommenden Tag erzählt hatte, überprüften Boten die Richtigkeit der Vorhersage des Apostels. Anschließend begab sich Ferdinand erneut nach Compostela, um dem Apostel für die gewährte Schlachtenhilfe materiell und spirituell zu danken¹³⁶.

In der Version des Liber Sancti Jacobi steht die Geschichte um den Pilger, der hier sogar Bischof genannt wird und einen Namen hat, ganz im Vordergrund. Es geht vor allem darum zu zeigen, wie einem Pilger die ritterliche und militärische Funktion des Apostels verdeutlicht wurde. Die Vision ist auf den Festtag des Heiligen – wohl den 25. Juli – datiert, als zahlreiche Leute aus der Umgebung nach Compostela kamen. Der Text unterstreicht, Jakobus sei in *candidissimis uestibus* erschienen, mit titanisch leuchtenden militärischen Waffen ausgestattet (*militaria arma titanis radia excedencia indutus*) wie ein Ritter (*quasi miles effectus*) und habe zwei Schlüssel in seiner Hand gehalten. Auch die Erklärung des ritterlichen Dienstes geht einen Schritt weiter als in der Historia Silense: wird dort noch der *materialis gladius* von Ferdinand dem *Christi miles* als Interzessor entgegengestellt, so nennt sich Jakobus in der Vision der Mirakelgeschichte *miles*, der zwar auch für Gott streite (*Deo militare*), der darüber hinaus aber auch dessen *athleta* sei und in der Schlacht gegen die Sarazenen den Christen vorangehe. Die Überprüfung von Tag und Stunde erfolgt ähnlich wie in der Historia Silense, aber das Wunder mußte dem unbefangenen Leser noch größer erscheinen, denn aus der sieben- (oder sechs-)monatigen vergeblichen Belagerung durch Ferdinand in der Historia Silense waren inzwischen sieben Jahre geworden! Der zweimalige Besuch Ferdinands in Compostela als Bitt- und Dankpilger fehlt in der Mirakelerzählung des Liber Sancti Jacobi, es geht nur noch darum, daß der Apostel dem Pilger, dem nun aus der Anonymität gehobenen griechischen Bischof Stephan, (und dem Leser) eindrucksvoll seine kriegerischen Fähigkeiten »beweist«.

Die Unterschiede sind aufschlußreich: Im Liber Sancti Jacobi wurde aus dem Pilger sogar ein Bischof, und der Schlachtensieg fiel auf den Jakobstag, den 25. Juli¹³⁷. Offenbar war es die Absicht des Verfassers, das Renommee des Apostels besonders herauszustreichen und seinen Festtag am 25. Juli, der in Konkurrenz mit dem 30. Dezember stand¹³⁸, zu bekräftigen. In der

136) Dieser Dankbesuch findet sich erst nach der Schilderung einiger weiterer Aktivitäten des Königs in Portugal (nicht mehr bei DÍAZ Y DÍAZ, Visiones [wie Anm. 131]): *Rex vero Fernandus, pro triumphato hoste limina beati apostoli cum donis deosculans* ...; ed. PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUÍZ-ZORRILLA (wie Anm. 130) S. 194.

137) Vgl. zur Datierung und den Anknüpfungspunkten in den ältesten Berichten oben Anm. 128–129.

138) Zum Festkalender im römischen und mozarabischen Ritus und zur allgemeinen Tendenz des Liber Sancti Jacobi in dieser Frage, besonders in den Predigten und Meßformularen, vgl. HERBERS, Jakobuskult

Historia Silense wird die politische Funktion akzentuiert: Der König handelt dort wesentlich eigenständiger, der Heilige unterstützt die politischen Intentionen. In der Mirakelerzählung des Liber Sancti Jacobi steht vor allem der Apostel als ritterlicher Helfer im Vordergrund. Die Unterschiede erklären sich sicherlich auch aus der jeweiligen Quellengattung und Darstellungsabsicht. In beiden Texten wird jedoch die Hilfe des Apostels hervorgehoben: In der Historia Silense erscheint Santiago als Interzessor, weil Ferdinand sicher war, daß er aufgrund seines sündigen Lebens einen Fürsprecher benötige¹³⁹). Die Mirakelerzählung des Liber Sancti Jacobi rückt Ferdinand stärker in den Hintergrund: Jakobus geht den Christen in der Schlacht voraus. In beiden Geschichten ist jedoch der Typus des in himmlisches Weiß gekleideten Schlachtenhelfers greifbar, der später auch das Muster für die ikonographischen Darstellungen des Heiligen als *strenuissimus miles* abgab. Vielleicht verdienen die erwähnten Schlüssel noch unsere Aufmerksamkeit. Sie sind wohl nicht nur als Schlüssel der zu erobernden Stadt zu verstehen, sondern vielleicht auch als Zeichen für die den Aposteln verliehene Binde- und Lösegewalt – das Zeichen, das eigentlich seit dieser Zeit fast ausschließlich dem Apostel Petrus zukam¹⁴⁰). So verstanden, ließe sich hier ein antirömischer Akzent feststellen. Man könnte aber auch an die Apokalypse denken, wo die Schlüssel die Gewalt über Tod und Jenseits symbolisieren¹⁴¹).

Durch diese Geschichte war jedenfalls das Bild von Jakobus als Interzessor auch in Kriegen, als Schlachtenhelfer, in den Grundzügen entwickelt. Dabei ist interessant, daß in beiden Versionen der Aspekt des Pilgerheiligen mit dem des Schlachtenhelfers kombiniert wird: sei es nun Ferdinand vor und nach der Schlacht oder der griechische Pilger, der über die verschiedenen Funktionen des Heiligen aufgeklärt werden soll, beide kamen als Pilger, um ihre Anliegen dem Heiligen vorzutragen und um seine Hilfe zu bitten. Daß aber Vision und Pilgerfahrt nicht an den Schlachtort, sondern an Santiago de Compostela gebunden waren, ist auffällig, nicht von ungefähr darf die Entstehung der Mirakelerzählung in Santiago de Compostela selbst vermutet werden¹⁴²), die in ihren Anfängen vielleicht sogar in die Zeit vor dem ersten Kreuzzug zurückreicht.

Beide Berichte lassen nicht erkennen, inwieweit vorhandene Vorstellungen über Schlachtenhelfer aufgegriffen wurden¹⁴³). Nicht nur aus der Antike¹⁴⁴), sondern auch aus christlichen,

(wie Anm. 65) S. 103–105. Zur Einführung des römischen Ritus in Spanien vgl. Abschnitt VI mit Anm. 161.

139) *Sed quoniam adhuc Fernandus in corruptibili carne positus, familiarem se diuine gratie esse per meritum uite nesciebat, apostoli suffragia postulat, quatinus ad intercedendum piissimi magistri familiarem notissimum accedat*; ed. DÍAZ Y DÍAZ, Visiones (wie Anm. 131) S. 141.

140) Vgl. Matth. 16,19.

141) 1, 18; vgl. hierzu auch DÍAZ Y DÍAZ, Visiones (wie Anm. 131) S. 125.

142) Vgl. oben Anm. 134.

143) Vgl. zur These Castros und den Dioskuren oben Abschnitt III mit Anm. 45.

144) Vgl. Anm. 25 zu Reiterheiligen und Schlachtenhelfern. Zu Konstantin als Reiter in Darstellungen, vgl. die Diskussionen der ikonographischen Forschung unten Abschnitt XIII mit Anm. 475.

besonders byzantinischen Traditionen¹⁴⁵⁾ war das Bild des in den Kampf eingreifenden Heiligen bekannt. Zu erinnern ist vor allem an die Heiligen Demetrius, Theodor, Sergius, Georg und andere¹⁴⁶⁾. Gerade der heilige Georg hat im Zusammenhang mit den Kreuzzügen als Schlachtenhelfer und Patron verschiedener Ritterorden auch in Katalonien und Aragón große Bedeutung erlangt¹⁴⁷⁾, jedoch frühestens gleichzeitig mit Jakobus, eher ein wenig später, und es ist kaum auszumachen, ob und wie das Vorbild Georgs oder anderer Heiliger bei der Entwicklung der Coimbra-Episode verarbeitet worden ist.

Die hier skizzierte Erzählung scheint eher die schon in der Frühzeit des Patronates angelegten Funktionen des hl. Jakobus – wie die Hilfebitte vor der ersten Eroberung von Coimbra¹⁴⁸⁾ – weiterzuentwickeln. Die Erscheinung des Apostels in der Schlacht, am Schlachtort selbst wird noch nicht direkt genannt; die Vision des ritterlichen Helfers Jakobus ist noch an Compostela gebunden. Dort – am Grab des Heiligen – ging man offensichtlich zunehmend davon aus, daß Jakobus – so wie man es auch von anderen Heiligen wußte – sicher auch in Schlachten Hilfe leistete. Die Verknüpfung von Schlachtenhilfe, Grabesort und Pilgerverehrung ist das Spezifikum der Erzählung.

Erst durch die Aufnahme des Berichtes in mehrere Geschichtswerke seit dem zwölften Jahrhundert entwickelte sich die Vorstellung von Jakobus als »himmlischem Schimmelreiter« in der Schlacht weiter: Das *Chronicon Najerense* aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts übernimmt den Bericht fast wörtlich aus der *Historia Silense*¹⁴⁹⁾. Im 13. Jahrhundert folgen Lucas von Tuy¹⁵⁰⁾ und darauf fußend Rodericus Ximénez de Rada¹⁵¹⁾; Rodericus leitet allerdings die Passage über die Vision mit einem *fertur* ein¹⁵²⁾. Diese Autoren entscheiden sich also eher für die »politische Version«. Außergewöhnlich ausführlich berichtet wenig später die

145) Vgl. zu den byzantinischen Heiligen die oben in Anm. 25 zitierte Literatur.

146) Vgl. hierzu bereits ERDMANN, Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 26) S. 4 und 254–261; zu speziellen Aspekten vgl. neben der in Anm. 25f. zitierten Literatur L. KRETZENBACHER, Griechische Reiterheilige als Gefangenenerreter (SB Wien 421, 1983), vgl. dort S. 14 den Hinweis darauf, daß die Entwicklung Georgs als Reiterheiliger erst im 12./13. Jh. einsetzte.

147) Vgl. bereits J. VINCKE, Zur Geschichte des St. Georgs-Kultes in den Ländern der Krone von Aragon, HJb 53 (1933) S. 458–465, der einen nennenswerten Einfluß erst im 13. Jh. verzeichnet. – Zu Georg vgl. neben KRETZENBACHER, Reiterheilige (wie Anm. 46) auch K. J. DORSCH, Georgszyklen des Mittelalters (Europäische Hochschulschriften Reihe 28, Kunstgeschichte, 1983) besonders S. 18 ff. (vgl. auch S. 56–68), die kriegerische Funktionen Georgs seit dem 1. Kreuzzug feststellen.

148) Vgl. oben Anm. 114.

149) *Crónica Najerense*, estudio preliminar, edición crítica e índices A. UBIETO ARTETA (Textos medievales 15, 1966) S. 98–100.

150) Lucas von Tuy, *Chronicon Mundi*, ed. A. SCHOTT (Hispaniae Illustratae ... Scriptores 4, 1608) S. 93f.

151) Rodericus Ximénez de Rada, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, ed. J. FERNÁNDEZ VALVERDE (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 72 = Opera Omnia pars 1, 1987) S. 190f.

152) Bei Rodericus scheinen allerdings einige Passagen dem Mirakel aus dem *Liber Sancti Jacobi* näher zu stehen, so die Belehrung des Pilgers über die Qualitäten des Apostels, der nicht nur *piscator*, sondern auch *miles* sei.

Primera Crónica General aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts¹⁵³). Hier finden sich auch Elemente der Erzählung aus dem Liber Sancti Jacobi mit weiteren Quellen vermischt¹⁵⁴); der Pilger, der – zunächst das Volk belehrend – Jakobus einen Fischer nennt, hat wie im Liber Sancti Jacobi einen Namen; auch soll die Belagerung angeblich schon sieben Jahre gedauert haben. Während es bei Lucas und Rodericus noch vorsichtig heißt, Jakobus solle *ut militem in Christianorum preliis apparere*, wird er in der Crónica General als *cavallero de Cristo et ayudador de los cristianos contra los moros* bezeichnet.

Ein letzter Punkt sollte noch hervorgehoben werden. Im Zusammenhang mit dem Königtum Ferdinands I. widmet die Historia Silense auch einem weiteren Ereignis große Aufmerksamkeit: der Übertragung der Gebeine Isidors von Sevilla nach León im Jahre 1063¹⁵⁵). Die Kirche San Isidoro in León sollte auch die Grablege Ferdinands I. werden, und vor seinem Tod bezeugte er in León den Heiligen und Vincentius seine Reverenz¹⁵⁶). Wie es in der Historia Silense außerdem heißt, beschenkte Ferdinand vor allem León, Oviedo und Santiago¹⁵⁷), also die wichtigsten Städte seines Reiches. Isidor nahm somit für die Herrschaft und das Selbstverständnis Ferdinands I. eine dem hl. Jakobus gleichwertige, wenn nicht bedeutendere Rolle ein, vielleicht war er sogar ein ernsthafter Konkurrent.

Daß aber beide Heilige, Isidor und Jakobus, in einen gemeinsamen Kontext gestellt werden konnten, zeigt die schon genannte »Adbreviatio Braulii«, die in den Zusammenhang der Translation der Isidor-Gebeine nach León (1063) gehört¹⁵⁸). Sie setzt Petrus und Jakobus

153) Primera Crónica General Kap. 807, ed. R. MENÉNDEZ PIDAL 2 Bde. (1977) 2 S. 486–488. Menéndez Pidal präsentiert in dieser Edition eine erweiterte Fassung aus dem Jahr 1289; zu der aus den Jahren 1270–1274 zugrundeliegenden »Estoria de España« und zum Problem der verschiedenen Fassungen vgl. zusammenfassend L. VONES, Historiographie et politique. L'historiographie castillane aux abords du XIVe siècle, in: L'historiographie médiévale en Europe, Paris 29 mars – 1er avril 1989 (1991) S. 177–188, S. 178–181 mit reicher Literatur (vgl. vor allem Anm. 6) sowie Abschnitt XII.

154) Genannt wird im Text (S. 488) Lucas von Tuy.

155) Vgl. hierzu PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUÍZ-ZORRILLA (wie Anm. 130) S. 202–204; zu den hagiographischen Traditionen vgl. B. DE GAIFFIER, Le culte de St-Isidore de Séville. Esquisse d'un travail, in: Isidoriana (1961) S. 271–284 und VIÑAYO GONZÁLEZ, Cuestiones histórico-críticas (wie Anm. 134) S. 285–297.

156) Historia Silense, ed. PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUÍZ-ZORRILLA (wie Anm. 130) S. 208f. Zur Interpretation des Berichtes, insbesondere der liturgischen Bußriten, vgl. Ch. J. BISHKO, The Liturgical Context of Fernandos I's Last Days according to the so-called »Historia Silense«, Hispania Sacra 17 (1964) S. 47–59 (wiederabgedruckt in: DERS., Spanish and Portuguese Monastic History 600–1300, 1984, Nr. VII). Eine Interpretation des Panteón Real in S. Isidoro de León in diesem Zusammenhang bietet S. MORALEJO, Le origini del programma iconografico dei portali nel Romanico spagnolo, in: Wiligelmo e Lanfranco nell'Europa romanica (Atti del Convegno Modena, 24–27 ottobre 1985, 1989) S. 35–51, S. 40f. – Vgl. zum Grab auch R. DEL ARCO, Sepulcros de la Casa Real de Castilla (1954) S. 185ff.

157) Historia Silense, ed. PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUÍZ-ZORRILLA (wie Anm. 130) S. 205.

158) Adbreviatio Braulii, ed. E. ANSPACH, Taionis et Isidori nova fragmenta et opera (1930) S. 56–64, hier S. 63f. Vgl. PLÖTZ, Apostel Jacobus (wie Anm. 6) S. 71f. und DÍAZ Y DÍAZ, Literatura Jacobea hasta (wie Anm. 76) S. 239f. zur handschriftlichen Überlieferung und zu Versuchen, diese Tradition früher zu datieren.

sowie Gregor den Großen und Isidor in eine Parallele¹⁵⁹⁾ und bietet ein interessantes Zeugnis für die Vorstellung, daß Spanien durch die Mission des Apostels Jakobus in einer Rom vergleichbaren apostolischen Tradition stehe. In diesem System gewann aber gleichzeitig auch León als neue Ruhestätte Isidors an Bedeutung. Somit findet sich in der *Adbreviatio Braulii* die Tendenz, der römischen Tradition das Zusammenwirken von Jakobus und Isidor oder von Compostela und León entgegenzusetzen. Rom als Orientierung und Maßstab wird hier deutlich.

Sieht man die *Historia Silense* aus diesem Blickwinkel, dann entdeckt man, daß auch beide Heilige – in unterschiedlicher Funktion – in dieser Quelle zusammenwirken: Jakobus eher für die Expansion, Isidor eher für die Integration und das persönliche Seelenheil Ferdinands I. Fragt man, warum beide Heilige überhaupt in der Regierungszeit Ferdinands eine so wichtige Rolle spielen, so ist daran zu erinnern, daß Ferdinand ursprünglich nur Graf von Kastilien war, bis er im Jahr 1038 die Nachfolge Vermudos III. im Königreich León antrat. Die Legitimation dieser neuen Herrschaft konnte durch die Berufung auf Jakobus und auf Isidor, der insgesamt im Erzählgefüge der *Historia Silense* Jakobus überragt, nachdrücklich unterstützt werden. Daß jedoch die in León verfaßte *Historia Silense* auch die Hilfe des hl. Jakobus bei der kriegerischen Auseinandersetzung um Coimbra einbezog, deutet auf die Berücksichtigung des zweiten wichtigen Traditionsträgers im asturisch-leonesischen Reich, dem eine andere Funktion zugewiesen wurde. Beide Heilige waren dem Verfasser der *Historia Silense* wohl auch wichtige Helfer, um ein Anliegen seiner Darstellung besser zur Geltung zu bringen, denn immer wieder betonte er mit deutlich antifränkischem Akzent die Eigenständigkeit der *Hispania*, und die Geschichte könnte auch als Reaktion auf karolingische Traditionen verstanden werden, die Karl den Großen und die Franken als wichtige Kämpfer gegen die Muslime herausstellten¹⁶⁰⁾.

VI. JAKOBUS UND COMPOSTELA IN DER ERSTEN HÄLFTE DES ZWÖLFTEN JAHRHUNDERTS: KIRCHENPOLITISCHE UND POLITISCHE BEDEUTUNG DES JAKOBUSKULTES

Der Glaube an die Schlachtenhilfe des Apostels bei der Eroberung von Coimbra kann als wichtige Etappe in der Entwicklung des Jakobuspatronates gelten. Die Episode hat jedoch auch ihren Platz in der historischen Entwicklung dieser Zeit. Die Geschichte Spaniens und Compostelas im ausgehenden elften und beginnenden zwölften Jahrhundert war durch maßgebliche Strukturveränderungen in den christlichen Reichen der Iberischen Halbinsel gekennzeichnet, die in der Forschung häufig mit dem Ausdruck »Europäisierung« belegt

159) *Nam sicut Gregorius doctor Romae successit Petro ita beatus Isidorus in Hispaniarum partibus doctrina Jacobo successit apostolo*; *Adbreviatio Braulii*, ebd. S. 63f.

160) Vgl. hierzu zusammenfassend die Einleitung zur *Historia Silense*, ed. PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUÍZ-ZORRILLA (wie Anm. 130) S. 88, zu den karolingischen Traditionen vgl. Abschnitt VII.

werden¹⁶¹): Kirchen- und Klosterreform durch Cluny und andere Reformorden, dynastische Verbindungen mit »ausländischen« Adelsgeschlechtern, Einführung der römischen Liturgie, Beteiligung von »Ausländern« an der militärischen Expansion, Aufgabe der westgotischen Schrift und verstärkte Einflußnahme des Reformpapsttums können nur Stichpunkte sein, um einen umfassenden Prozeß zu charakterisieren. Diese Entwicklungen sind verschiedentlich analysiert worden¹⁶² und können hier nur genannt werden. Sie spielten auch für die Intensivierung des Jakobus-Patronates im zwölften Jahrhundert eine Rolle. Dabei unterscheide ich zwischen der eher kirchenpolitischen und der allgemeinen politischen Bedeutung des Kultes.

Zu den Quellen muß vorausgeschickt werden, daß wir uns für diesen Abschnitt weitgehend auf die »Hausgeschichte« des Bistums, die »Historia Compostellana«¹⁶³, stützen, die für Compostela Partei ergreift. Zuweilen lassen sich ihre Aussagen durch die erhaltenen Königsurkunden¹⁶⁴, weniger durch die fast ausschließlich in der Historia Compostellana überlieferten Papsturkunden ergänzen oder kontrastieren. Auch die Chronik Alfons VII.¹⁶⁵, die ihrem Protagonisten mehr als zugetan ist, bietet für einige Passagen die Möglichkeit, zwei Interpretationen einander gegenüberzustellen. Die Tendenz der Historia Compostellana hat aber auch einen unbestreitbaren Vorteil: Sie ermöglicht es, Vorstellungen zu erfassen, die in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts in Compostela bei Diego Gelmírez, dem damaligen Bischof, und seinem Kreis geläufig waren.

161) Vgl. statt anderer A. UBIETO ARTETA, *Edad Media*, in: *Introducción a la Historia de España* (1972) S. 55–263, besonders S. 145 ff., und J. F. O'CALLAGHAN, *The Integration of Christian Spain into Europe. The Role of Alfonso VI. of León-Castile*, in: *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, hg. von B. F. REILLY (1985) S. 101–120 mit weiterer Literatur.

162) Vgl. in Auswahl einige Werke, die vor allem auch den nordwestspanischen Raum mit in den Blick rücken: P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniazenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts* (1974); FEIGE, *Anfänge des portugiesischen Königtums* (wie Anm. 32); VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32); B. F. REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca. 1109–1126* (1982); HERBERS, *Jakobuskult* (wie Anm. 65); FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32); B. F. REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI. 1065–1109* (1988), vgl. auch den von DEMS. hg. *Sammelband* (wie vorige Anm.).

163) Jüngst neu ediert von FALQUE REY (wie Anm. 33), vgl. auch die dort zitierte Literatur. Zu Fragen der Abfassung, Verfälschung, Autoren, Tendenz etc. vor allem VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) sowie neuerdings LOPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 46–93, unter dem Titel »En torno a la Historia Compostellana« auch abgedruckt in: *Compostellanum* 32 (1987) S. 443–502.

164) Zum Verzeichnis der Königsurkunden bis 1109 vgl. die Aufstellung von GARCÍA ÁLVAREZ, *Catálogo* (wie Anm. 106); zu Alfons VI. auch: B. F. REILLY, *The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065–1109)*, in: *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter* (wie Anm. 161) S. 1–40; zu Alfons VII. die Zusammenstellungen von P. RASSOW, *Die Urkunden Kaiser Alfons' VII. von Spanien*, *AUF* 10 (1928) S. 327–467, 11 (1930) S. 66–137; hierzu die Ergänzungen von B. F. REILLY, *The Chancery of Alfonso VII of León-Castilla: The Period 1116–1135 Reconsidered*, *Speculum* 51 (1976) S. 243–261.

165) *Chronica Adefonsi imperatoris*, ed. L. SÁNCHEZ BELDA (*Escuela de Estudios Medievales, Textos* 14, 1950); jetzt neu ediert von A. MAYA SÁNCHEZ (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 72, 1990) S. 109–248.

Mit der Eroberung Toledos 1085¹⁶⁶⁾ schien die alte Ordnung wiederhergestellt, verfügten die Christen doch nun wieder über die alte Metropole des Westgotenreiches. 1088 gewährte Papst Urban II. Toledo die Primatswürde und die Rechte eines päpstlichen Legaten für Spanien¹⁶⁷⁾. Diese neue Situation rief im übrigen Episkopat Widerstand hervor, und es ist Erdmann beizupflichten, daß die spanischen Bischöfe das Papsttum brauchten, um »die interimistische Oberhoheit des Toledaners abschütteln zu können«¹⁶⁸⁾.

Diese Maxime galt auch weitgehend in Compostela: Nur mit Hilfe des Papsttums konnte die eigene Stellung erhöht und damit auch der Einfluß des Toledaners neutralisiert werden. Die Legitimation durch den Besitz der Apostelreliquien diente dabei als helfende Waffe; schon viele Bischöfe Compostelas hatten sich seit dem neunten Jahrhundert mit dem Titel *apostolice sedis episcopus* bezeichnet¹⁶⁹⁾. Die Ziele von Diego Gelmírez und seinem Kapitel griffen dabei auch in den politischen Bereich, hatte sich doch Alfons VI. stark nach Toledo hin orientiert und sich sogar *imperator totius Hispaniae* genannt, also seine Ansprüche auf die ganze *Hispania* dokumentiert. In diese Entwicklung galt es sich einzuschalten, und die weitgehend erfolgreiche Compostelaner Politik war hauptsächlich das Werk eines Mannes, des ehrgeizigen Diego Gelmírez¹⁷⁰⁾. Aufbauen konnte er auf dem seit dem neunten Jahrhundert entwickelten Selbstverständnis der Apostelkirche.

Schon vor dem Pontifikat Diegos soll Papst Urban II. 1095 die endgültige Verlegung des Bischofssitzes von Iria nach Compostela bestätigt und das Bistum eximiert haben¹⁷¹⁾. Die zahlreichen weiteren Erfolge während des Pontifikats Diegos interessieren hier vor allem wegen der Argumentations- und Vorgehensweisen¹⁷²⁾. Erreicht wurden sie in mehreren

166) Vgl. J. MIRANDA CALVO, *La reconquista de Toledo por Alfonso VI* (1980). Die Kongreßakten: *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo*. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo 20–26 Mayo) 3 Bde. (Instituto de Estudios visigótico mozárabes de Toledo, Serie Historica 4–5, 1987–1989) bieten für unsere Fragestellung wenig.

167) JL 5366, ed. D. MANSILLA, *La documentación pontificia hasta Innocencio III* (965–1216) (1955) S. 43–45 Nr. 27.

168) C. ERDMANN, *Das Papsttum und Portugal im 1. Jahrhundert der portugiesischen Geschichte* (Abh. Berlin 1928, 5) S. 1–63, hier S. 8.

169) Der spektakulärste Fall war die Begründung der Exkommunikation des Bischofs Cresconius 1049 durch Papst Leo IX. *quia contra fas sibi vindicaret culmen apostolici nominis*; ed. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 19 (1767) Sp. 741. Vgl. zur Benutzung ähnlicher Titulaturen der Compostelaner Bischöfe seit dem 9. Jh. VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 282 Anm. 34.

170) Vgl. die in Anm. 32 und 162 zitierte Literatur. Zu den kirchenpolitischen Zielen vgl. vor allem VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) besonders S. 365–473.

171) JL 5601, inseriert in die *Hist. Comp.* I 5, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 18–20, vielleicht verfälscht, vgl. VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 80–98 mit Besprechung des weiteren Hintergrundes. Die Urkunde zeugt jedoch zumindest von dem Bestreben der Autoren der *Hist. Comp.*, die räumliche Einheit von Bischofssitz und Apostelreliquien zu unterstreichen. Iria war de facto nämlich schon seit dem 9. Jh. gegenüber Compostela in den Hintergrund geraten, vgl. LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 155–174 besonders S. 174.

172) Die einzelnen Etappen und politischen Verwicklungen sind mehrfach dargestellt worden, vgl. hierzu die in Anm. 32 und 162 zitierte Literatur.

Etappen: 1104 Auszeichnung mit dem Pallium, 1120 vorläufige Verleihung der Erzbischofswürde bis zur Wiedereroberung der alten Metropole Mérida, 1124 endgültige Bestätigung dieses Status¹⁷³⁾. Die Übertragung der Metropolitanrechte von der entfernt liegenden alten Metropole Mérida auf Compostela zeigt aber auch die Schwierigkeiten dieser Konstruktion. Mit der Translation der Metropolitanwürde von Mérida nach Compostela wurden Ansprüche von Toledo verletzt, die der Toledaner auch einforderte. Betroffen war aber auch die Metropole Braga, die traditionell die kirchlichen Rechte im Westen der Iberischen Halbinsel wahrnahm. Ursprünglich hatte Diego wohl angestrebt, den Erzbischof von Braga seiner Metropolitanwürde zu berauben, und hatte dabei auch bereits einige Erfolge verzeichnen können¹⁷⁴⁾; In einer *confraternitas* mit den Bischöfen von Tuy, Mondoñedo, Lugo, Orense und Porto¹⁷⁵⁾ hatte er versucht, die galicischen Suffragane fest an die Grabeskirche des Apostels Jakobus zu binden. Wenn es auch nicht gelang, die Metropole Braga zu entthronen, so erreichte Diego Gelmírez wenigstens, für kurze Zeit als päpstlicher Legat in den Provinzen Mérida und Braga zu fungieren¹⁷⁶⁾.

Die entscheidende Unterstützung kam nicht von den galicischen Suffraganen, sondern das Papsttum wurde der wichtigste Helfer Diegos. Um es für seine Ziele zu gewinnen, war (fast) jedes Mittel recht. Der Bericht über die Erhebung Compostelas zur Metropole in der *Historia Compostellana* gleicht einem Kriminalroman. Er nennt freimütig alle Tricks und Schmiergelder der Compostelaner, mit denen der Papst zur Ausstellung verschiedener Privilegien bewegt werden sollte.

Für alle Vorrechte und Rangerhöhungen, die Compostela unter Diego Gelmírez in gut zwanzig Jahren erreichte, ist stetig auf den Besitz der Apostelreliquien verwiesen worden, um der *sedes apostolica* – wie viele Kirchen konnten schon im Westen einen solchen Titel beanspruchen? – die ihr gebührende Stellung zu verschaffen. Eindringlich wird dies in der *Historia Compostellana* geschildert. Im dritten Kapitel des II. Buches, das dem Compostela-

173) Vgl. die Papsturkunden JL 5986, inseriert in die *Hist. Comp.* I 17, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 41f.; JL 6823, inseriert in die *Hist. Comp.* II 16, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 254f. (auch bei U. ROBERT, *Bullaire du pape Calixte II*, 2 Bde. [1891] 1 S. 216–218 Nr. 146); JL 7160, inseriert in die *Hist. Comp.* II 64, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 355f. (auch: Robert 2 S. 330f. Nr. 502 und MANSILLA, *Documentación* [wie Anm. 167] S. 80f. Nr. 63).

174) Vgl. hierzu zusammenfassend FEIGE, *Anfänge des portugiesischen Königtums* (wie Anm. 32) S. 152ff.

175) *Hist. Comp.* I 101, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 170: *Confraternitatem etiam inter nos fecimus, ut alius alium diligat et alius alii, si necesse fuerit, pro posse suo subueniat* (es folgen Bestimmungen zum Gebet nach dem Tod; S. 169 Nennung der Bischöfe). Auch die Verleihung von Kanonikaten an einige der Suffraganbischöfe und auch an den Erzbischof von Braga sollte wohl den Einfluß Compostelas im Nordwesten stärken.

176) JL 6835, inseriert in die *Hist. Comp.* II 18, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 258. (ed. ROBERT [wie Anm. 173] 1 S. 219 Nr. 149; das Privileg war »ad personam« und wurde nach dem Tod Calixts II., 1124, nicht erneuert).

ner Magister Girald zuzuschreiben ist¹⁷⁷), heißt es in der Kapitelüberschrift: *Quomodo idem episcopus prius aspiravit ad adipiscendum archiepiscopatum*¹⁷⁸). Girald nennt zunächst die Einführung einer neuen kirchlichen Disziplin entsprechend den Gebräuchen in der *Francia* und die Aufteilung der Gaben des Jakobusaltars. Anschließend gilt das Raisonement apostolischen Traditionen: Überall, so heißt es – und der Verfasser steigert die Wirkung noch dadurch, daß er die folgenden Gedanken als diejenigen des damaligen Bischofs Diego Gelmírez erscheinen läßt –, hätten Kirchen mit einem Apostelgrab zumindest den Rang eines Erzbistums, nur Compostela nicht. Dies sei um so ungerechter, als doch der Apostel Jakobus zusammen mit Petrus und Johannes an verschiedenen Stellen der Bibel aus der Schar der übrigen Apostel hervorgehoben werde¹⁷⁹). Die bisherige Mißachtung wird mit römischen Reserven gegenüber einem weiteren Apostelsitz im Westen erklärt¹⁸⁰), die dem Compostelaner Bischof, zumindest aber dem Verfasser dieser Passagen bewußt waren. Ganz unbegründet waren diese Bedenken wohl auch nicht, auch wenn sie in der *Historia Compostellana* immer wieder zurückgewiesen werden¹⁸¹).

Trotz dieser römischen Vorbehalte hat man die besondere Würde Compostelas auch Rom gegenüber mit dem Grab des Apostels Jakobus begründet. Die Sichtung einiger wichtiger Stellen, an denen der Besitz des *corpus* des hl. Jakobus herausgestrichen wird¹⁸²), verdeutlicht, daß dieses Argument immer wieder ins Spiel gebracht wurde. Die entsprechenden päpstlichen Schreiben für Compostela griffen jedenfalls diese Argumentation in den Arengen auf, und

177) Zu den Verfassern der *Hist. Comp.* und ihrer Anteile: VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 66–74 und teilweise abweichend (hauptsächlich hinsichtlich des Nachweises eines dritten Verfassers Pedro Marcio) LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 48–93; vgl. zusammenfassend: VONES, *Hist. Comp.*, in: *LMA* 5 (1991) Sp. 42f. – Die hier behandelte Passage wird übereinstimmend Girald zugeschrieben.

178) *Hist. Comp.* II 3, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 222–226.

179) Ebd. S. 223: *Consideraverat quod, ubicumque terrarum alicuius apostoli corpus requiesceret, ibi aut papatus aut patriarchatus aut ad minus archiepiscopatus erat, excepta ecclesia beati Iacobi*. Anschließend folgt die Bezeichnung des hl. Jakobus als *consanguineus* des Herrn (wohl eine im Mittelalter häufige Verwechslung mit dem »Herrenbruder« Jakobus) sowie eine Evozierung der einschlägigen biblischen Szenen. Vgl. zum Nachweis der Bibelstellen FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 223.

180) *Verumtamen unum quid ad hoc impetrandum admodum impediabat, uidelicet Romani resistente huic petitioni aiebant: »Hactenus Compostellana ecclesia superba et arrogans nobis extitit, hactenus Romanam ecclesiam non ut dominam, sed quasi sibi comparem respexit et inuita famulata est ei. Iste tamen episcopus quoniam tantam humilitatem tantumque obsequium nobis exhibet, cum humilitas uincat omnia ...; ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 224.*

181) So wird an späterer Stelle berichtet, Feinde Diegos hätten diesen bei Papst Honorius' II. angeklagt, weil er zuweilen *apostolico more* handle: *Hist. Comp.* III 10, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 434: *Apud quem (sc. Honorium) emuli et detractores inuidia atque maliuolentia ducti dominum Conpostellanum grauiter accusauerunt eum in suis indumentis et oblationibus peregrinorum recipiendis apostolico more uti inprudenter astruentes*. Obwohl gemäß dem weiteren Text die römischen Bedenken zerstreut worden seien, dürften sie durchaus bestanden haben.

182) Die Stellen lassen sich relativ gut durch die *Concordantia formarum: Instrumenta Lexicologica Latina Historia Compostellana*, Series A, fasc. 46, curante Cetedoc (1988) erschließen; auf dieses Hilfsmittel wird leider im Hauptband nicht verwiesen.

vielleicht hat an diesen Formulierungen auch zuweilen der Empfänger oder eher noch der Verfasser des jeweiligen Teiles der *Historia Compostellana* »mitgewirkt«¹⁸³). Vergleicht man einige der inserierten Papsturkunden, die den Besitz der Apostelreliquien als einen Grund für die gewährten Vorrechte verzeichnen, so fällt eines auf: Die im ersten Buch der *Historia Compostellana* inserierten Urkunden Urbans II. und Paschalis' II. enthalten noch Formeln wie ... *in qua nimirum eius corpus requiescere creditur*¹⁸⁴); spätere Papsturkunden, vor allem von Calixt II., lassen das entscheidende *creditur* fort¹⁸⁵). Es ist also eine Entwicklung feststellbar, wenn auch nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, ob die bedeutsame Änderung in der Umgebung des Papstes oder in Compostela, insbesondere bei den Verfassern der *Historia Compostellana* zu suchen ist.

Der Besitz von Apostelreliquien konnte wohl gerade im Zeitalter der Kirchenreform besonders erfolgreich geltend gemacht werden. Auch unter den vom Reformpapsttum geförderten Heiligenkulten¹⁸⁶) waren die Apostel vertreten. Das neue Frömmigkeitsideal der »vita apostolica« gewann vor allem im elften und zwölften Jahrhundert im Zusammenhang mit der Kanonikerreform an Bedeutung.

Der Reliquienbesitz wurde auch für weitere Neuerungen an der Compostelaner Bischofskirche verantwortlich gemacht. Die von Diego neu organisierte Kanonikergemeinschaft überragte der *Historia Compostellana* zufolge wegen des Apostelleichnams alle anderen spanischen Kapitel¹⁸⁷); kurz darauf heißt es, durch die *clementia* des Apostels seien sogar zwei Kanoniker zu Bischöfen erhoben worden¹⁸⁸). Allein die Erhöhung der Kanonikerzahl auf 72 gemäß der Zahl der Jünger¹⁸⁹) war enorm; vergleichbare Kathedralkirchen erreichten selten die Zahl von 50 Kanonikern. Der besondere Rang der Apostelkirche wurde durch weitere päpstliche Privilegien unterstrichen. So erlaubte Papst Paschalis II. die Erhebung von sieben

183) Zu Fälschungen und Verfälschungen, insbesondere bei Papsturkunden in der *Hist. Comp.* vgl. VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) besonders S. 80ff., 149ff., 365ff., 396ff.

184) So JL 5601, JL 5880, JL 6264, inseriert in die *Hist. Comp.* I 5, I 12, I 36, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 18, 28, 74; ähnlich auch JL 5986, I 17 (S. 41).

185) Vgl. z. B. JL 7160, JL 7161, JL 7162, inseriert in die *Hist. Comp.* II 63 und 64, II 67, II 67 ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 348 und 355, 362, 363.

186) Allgemein, allerdings besonders zu Leo IX.: C. H. BRAKEL, Die vom Reformpapsttum geförderten Heiligenkulte, in: *Studi Gregoriani* 9 (1972) S. 239–311, S. 308.

187) Berichtet wird dies im Zusammenhang mit der Erhebung von Compostelaner Kanonikern zu Bischöfen (vgl. nächste Anm.); *Hist. Comp.* I 81, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 127: *Illam nimirum ecclesiam super omnes Hispaniarum ecclesias in excellentia cleri, in personarum uenustate dignum erat coruscare, que totius Occidentis partes beati Iacobi Apostoli irradiabat.*

188) *Hist. Comp.* I 82, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 129 und 131: *O quanta et quam magnifica beati Apostoli clementia, qui filios suos tam gloriose tamque feliciter beatificando sublimat.*

189) *Hist. Comp.* I 20, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 47; vgl. allgemein FLETCHER, Saint James's Catapult (wie Anm. 32) S. 163–191. Laut VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 146 Anm. 57 war diese Reform nicht erst 1105, sondern vielleicht schon 1102 erfolgt.

Kardinälen, denen das Vorrecht gewährt wurde, die Messe am Jakobusaltar zu zelebrieren¹⁹⁰), und gestattete den Kanonikern das Tragen der Mitra an Festtagen¹⁹¹). Wenn auch die Texte nicht über alle Zweifel erhaben sind¹⁹²), so spiegeln die in die *Historia Compostellana* inserierten Privilegien dennoch Vorstellungen am Bischofssitz. Zwei Ziele erschienen hierbei vorrangig: einerseits der hierdurch ausgedrückte Vorrang Compostelas vor anderen spanischen Kirchen¹⁹³), andererseits die Annäherung an römische Gebräuche: *secundum Romane Ecclesie consuetudinem*, wie es in einem der Texte zu den Kardinälen heißt¹⁹⁴).

In den Zusammenhang der Übernahme römischer Gebräuche und Traditionen gehört auch die Rezeption der römischen Liturgie und des gregorianisch geprägten kanonischen Rechtes in Compostela. Die *Historia Compostellana* nennt an einer Stelle den Besitz von 14 Büchern¹⁹⁵), und hiermit waren wohl liturgische Bücher des römischen Ritus sowie die von der Kirchenreform geprägte 74 Titel-Sammlung¹⁹⁶) des kanonischen Rechtes gemeint¹⁹⁷). Daß Diego Gelmírez am kanonischen Recht römischer Prägung offensichtlich interessiert war, erhellt auch aus dem Vorwort im Polycarpus des Gregor von Crisogono. Diego hatte Gregor wohl bei seiner zweiten Romreise kennengelernt. Auch wenn man den rhetorischen Charakter von Widmungsbriefen in Rechnung stellt, so geht doch die Bemerkung, der Autor habe das Werk auf mehrfaches Drängen Diegos hin zusammengestellt¹⁹⁸), über den Rahmen üblicher Rhetorik

190) JL 5881 und JL 6208, inseriert in die *Hist. Comp.* I 13 und 45, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 29f. und 83, vgl. I 38, S. 77. – Zu Paschalis II. und Santiago vgl. fortlaufend C. SERVATIUS, Paschalis II. (1099–1118) (Päpste und Papsttum 14, 1979) S. 119–134.

191) JL 6042, inseriert in die *Hist. Comp.* I 44, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 82.

192) Vgl. VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 287 zu Zweifeln an JL 5881; weitere Literatur zum Problem des auswärtigen Kardinalats bei HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 94f.

193) Eine mögliche Reaktion Compostelas auf Ansprüche des Erzbischofs Bernhard von Toledo, der sich zur gleichen Zeit, zwischen 1101 und 1108 zuweilen als Kardinal bezeichnete, ist nicht auszuschließen, vgl. die Belege zu Bernhard bei VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 269 Anm. 36. Vgl. zu Ambitionen hinsichtlich einer Spitzenstellung im spanischen Episkopat und Reich unter Abschnitt VII und IX, besonders Anm. 337.

194) JL 6208, inseriert in die *Hist. Comp.*, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 83; vgl. JL 5881, ebd. S. 29 (mit Betonung römischer liturgischer Gebräuche) sowie JL 6042, ebd. S. 82: ... *in speciem uidelicet prebiterorum seu diaconorum Sedis Apostolice cardinalium*.

195) II 57, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 334.

196) Ed. J. GILCHRIST (*Monumenta iuris canonici*, Series B: Corpus Collectionum 1, 1973).

197) Vgl. die jüngst erfolgte Identifizierung aufgrund der Passage in der *Hist. Comp.* bei A. GARCÍA Y GARCÍA, *Reforma gregoriana e idea de la »Militia sancti Petri« en los reinos ibéricos*, in: *Studi Gregoriani* 13: *La Riforma Gregoriana e l'Europa*. Congresso internazionale, Salerno 20–25 maggio 1985 (1990) S. 241–262, S. 248f.

198) *Petitis iam dudum et hoc sepe, ut opus arduum et supra vires meas aggredere, librum canonicum scilicet ex Romanorum pontificum decretis aliorumque sanctorum patrum autoritatibus atque diuersis conciliis autenticis utiliora sumens seriatim conponerem*; ed. H. HÜFFER, *Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechtes und des römischen Rechtes im Mittelalter* (1862) S. 75 (nach Paris, *Bibl. Nat.*, Ms. lat. 3881), vgl. zu anderen Drucken des Prologs die auch zu weiteren Problemen grundlegende Studie von U. HORST, *Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Crisogono. Quellen und Tendenzen*

rik hinaus. Mit beiden Rechtsbüchern besaß man in Compostela zwei übersichtlich angeordnete und gut benutzbare Kanonensammlungen, die durch die gregorianische Reform geprägt waren. Es ginge sicherlich nicht weit genug, dieses Interesse Diegos nur mit seiner aufgeschlossenen Haltung gegenüber der römischen Kirchenreform zu interpretieren¹⁹⁹). Das römisch geprägte kanonische Recht unterstützte ihn besser als das westgotische bei seinem Bestreben um Erhöhung der Compostelaner *sedes*. Es legte viele Entscheidungen in die Hände des Papstes und entzog sie so Auseinandersetzungen auf der Iberischen Halbinsel, bei denen Diego sicher weniger erfolgreich gewesen wäre²⁰⁰).

In Compostela machte man also zu Beginn des zwölften Jahrhunderts verstärkt den Besitz der Apostelreliquien geltend und benutzte außerdem die neuen römischen Formen und Gebräuche, um an der Seite des Papsttums gegen spanische Konkurrenten erfolgreich zu sein. Die Kombination beider Verhaltensweisen führte aber auch dazu, daß viele Vorrechte dem römischen Vorbild angeglichen erschienen und damit der Apostelsitz – ob gewollt oder ungewollt – in eine Parallele zur römischen *sedes* geriet. Hier waren – im Falle »überzogener Apostolizität« – Konflikte mit Rom vorprogrammiert. Daß der Compostelaner Vorrang – auch wenn er sich nur in liturgischen Rechten manifestierte – nicht von allen spanischen Sitzen hingenommen wurde, zeigt beispielsweise der spätere Konflikt mit Braga um das Privileg eines Vortragekreuzes²⁰¹).

Neben den skizzierten, mit dem Reliquienbesitz argumentierenden Vorgehensweisen war bereits auf die materielle Unterstützung der Compostelaner Gesuche in Rom hingewiesen worden: Der ehrgeizige Diego hat seine Bitten durch kräftige Geldzahlungen unterstützt²⁰²), die Karl Jordan sogar als einen wichtigen Posten bei den päpstlichen Einnahmen im elften und zwölften Jahrhundert vermerkt hat. Damit ist aber noch nicht beantwortet, woher man in Compostela dieses Geld genommen hat. Hier scheint es möglich, eine Verbindung zum Ausbau Compostelas als Pilgerzentrum zu ziehen. Nicht nur die Entwicklung der Stadt, sondern auch der Reichtum des Bischofssitzes waren an die Zunahme der Pilgerfahrten

(MGH Hilfsmittel 5, 1980) S. 7 Anm. 23 und S. 14 Anm. 60. Horst datiert die Entstehung der Sammlung in die Zeit eher nach 1111 (S. 4–6).

199) So FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 116 und 249f.

200) Vgl. GARCÍA Y GARCÍA, *Reforma gregoriana* (wie Anm. 197) S. 250.

201) *Hist. Comp.* II 20, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 261; vgl. FEIGE, *Anfänge des portugiesischen Königiums* (wie Anm. 32) S. 157. Vgl. zu späteren Verleihungen und zum Streit mit Braga, in den Papst Urban III. 1186 (C. ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal* [Abh. Göttingen, 7 N.F. 1920] S. 297–299 Nr. 104) eingriff, FEIGE S. 343f.

202) Quellenbasis hierfür ist vor allem *Hist. Comp.* II 15–20, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 249–262; vgl. K. JORDAN, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert*, *QFIAB* 25 (1933–1934) S. 61–104, S. 83ff.; FEIGE, *Anfänge des portugiesischen Königiums* (wie Anm. 32) S. 155f.; FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 192–222, besonders S. 205 sowie M. STROLL, *The Jewish Pope: Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130* (Brills Studies in Intellectual History 8, 1987) S. 111–120, die auch analysiert, warum dieses System nach 1124 nur noch eingeschränkt funktionierte.

geknüpft²⁰³). Natürlich haben feudale Einnahmen – die »votos« sowie Beute – eine wichtige Rolle gespielt, aber auch die zunehmenden Pilgergaben dürften für die Ökonomie des Bischofssitzes nicht unbedeutend gewesen sein. Wie sollte eine große Kanonikergemeinschaft von 72 Kanonikern ihr Auskommen finden, wenn ihnen nicht anteilmäßig die Gaben des Jakobusaltars zugestanden hätten, von denen auch der Erzbischof selbst seinen Teil erhielt²⁰⁴? Ja, die *Historia Compostellana* berichtet sogar von einem Kanoniker, der um seinen Lebensunterhalt bei einem Rückgang der Pilgerscharen fürchtete²⁰⁵! Die Apostelreliquien halfen also nicht nur rhetorisch-legitimatorisch, sondern verschafften durch Förderung und Organisation der Pilgerverehrung dem Besitzer auch einen Teil des ökonomischen Vorsprungs, der zum weiteren Ausbau der hierarchischen Stellung nötig war.

Die von Diego Gelmírez gesuchte Erhöhung seiner *sedes* war bis in den politischen Bereich im engeren Sinn bedeutsam. Europäische Einflüsse zeigten sich auch in Galicien, als König Alfons VI., der selbst durch seine Heirat mit Konstanze dem burgundischen Grafenhaus verbunden war, 1087 den Adligen Raimund zum Grafen von Galicien bestellte. Raimund ehelichte kurz darauf Urraca, die Tochter des Königs²⁰⁶). Der burgundische Raimund hat die Karriere Diegos maßgeblich gefördert; schon 1093 oder 1094 fungierte Diego als Kanzler des Grafen²⁰⁷) und verwaltete mehrfach in den Wirren der neunziger Jahre die Diözese Compostela. Die Gunst Raimunds verschaffte ihm auch weitere Beziehungen nach Burgund und nach Rom, denn der Bruder Raimunds wurde als Erzbischof Guido von Vienne zum Papst

203) Vgl. vor allem die in Anm. 42 und 43 zitierte Literatur.

204) Zur Verteilung der Pilgeroblationen vgl. die Neuordnung (wohl 1118), die in *Hist. Comp.* II 3, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 223 dargelegt ist, vgl. den Beleg des *Liber Sancti Jacobi*, Buch V, 10, ed. J. VIELLIARD, *Le Guide du pèlerin de St-Jacques de Compostelle, texte latin du XII^e siècle édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll* (1981) S. 120–122, vgl. auch die bei K. HERBERS, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela* (1991) S. 159 mit Anm. 377 zitierte Literatur. – Zur Bedeutung von Pilgeroblationen nach französischen Beispielen vgl. bereits G. SCHREIBER, *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: DERS., *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben* (1934) S. 1–183, S. 6f. und allgemein: COHEN, *Roads and Pilgrimage* (wie Anm. 42).

205) *Hist. Comp.* III 53, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 525: ... *sed interius ... maxima caligo tristitie animum eius occupauit, tum quia beati Apostoli opus magnificum deficeret, tum quia turba romariorum et peregrinorum beati Iacobi limina petentium hac de causa minime conuenire denegarent et de diuersis elemosinis et muneribus, unde ipsemet cum canonicis, pariter cum egenis et uiduis et pupillis affluenter degebat et uictum et uestitum ad commune commodum habebat, uisitare denegarent.*

206) Vgl. FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 32. – Warum Raimunds »Fremd«-Herrschaft in Galicien auf besonders gute Voraussetzungen stieß, ist jüngst herausgearbeitet worden: Neue Adelssippen hatten im 11. Jh. weitgehend den alten galicischen Adel ersetzt, erreichten aber nicht mehr deren Einfluß im politischen Leben, wie Fletcher S. 34–42 vor allem am Beispiel der Adelsfamilie Traba nachzuweisen versuchte. Vgl. neuerdings unabhängig von Fletcher zu diesem Geschlecht J. GARCÍA PELEGRÍN, *Studien zum Hochadel der Königreiche León und Kastilien im Hochmittelalter* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2. Reihe, 26, 1991) S. 74–83, der den Einschnitt des 11. Jh. weniger stark akzentuiert.

207) *Hist. Comp.* I 4, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 17f.

Calixt II. (1119–1124) erhoben, und viele der genannten kirchenpolitischen Erfolge verdankte Diego diesem Papst und seiner Umgebung.

Wenn wir in den Bereich der spanisch-galicischen Politik zurücklenken, so geht es weniger um die zahlreichen Belege des Jakobus als *protector* oder *liberator* oder auch als *patronus* und *intercessor*, die für Raimund, aber auch für die später herrschende Königin Urraca nachzuweisen sind²⁰⁸), sondern vor allem um den Aufbau der Macht des Sohnes Raimunds, des späteren Alfons VII., dessen Taufpate Diego geworden war²⁰⁹). In seiner Person trafen sich die Interessen des Bischofs von Santiago, als Königsmacher zu fungieren und den Patronat des Jakobus entsprechend zur Geltung zu bringen, mit denen des ehrgeizigen jungen Alfons, der sich nicht scheute, gegen seine Mutter Urraca noch zu deren Lebzeiten aufzutreten. Schon in die Königserhebung des noch minderjährigen Alfons im Jahre 1111, die *ante altare beati apostoli Iacobi* stattfand, hatte Urraca nur eingewilligt, weil sie Unterstützung im Westen dringend nötig hatte²¹⁰). Mit den geistigen Waffen des hl. Jakobus zog Alfons VII. sogar gegen seine Mutter zu Felde. Ohne die Auseinandersetzungen zwischen Mutter, Sohn und Erzbischof im einzelnen zu referieren²¹¹), bleibt interessant, daß die *Historia Compostellana*, die Urraca mit Iezabel vergleicht, vermerkt, *beato Iacobo apostolo patrocinante* sei der Erzbischof aus ihren Händen befreit worden²¹²), aber ebenso umgekehrt: Auch Urraca hatte schon nach der Krönung ihres Sohnes die Hilfe des Heiligen um Fürsprache für den Frieden in der *Hispania* angerufen²¹³); ein fester Funktionsbereich ist also für Jakobus auch in dieser Zeit nicht feststellbar.

208) Vgl. z. B. Raimund: 1105 Dez. 16, ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 3 Apénd. Nr. 19 S. 61–63; *protectorem et liberatorem*, vgl. GARCÍA ÁLVAREZ, *Catálogo* (wie Anm. 106) 11 S. 333f. Nr. 596. – Urraca: 1087 Mai 30, ed. LÓPEZ FERREIRO, ebd. Apénd. Nr. 4 S. 28f.: *patrono meo*; vgl. GARCÍA ÁLVAREZ, ebd. S. 315 Nr. 558; 1110 (?), *Hist. Comp.* I 75, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 117: ... *Deo annuente et beato Iacobo intercedente* ...

209) Die Taufpatenschaft klingt in mehreren späteren Verweisen auf die Verbindung Alfons' VII. mit dem Apostelsitz an. Vgl. unten Anm. 215.

210) *Hist. Comp.* I 66, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 105f.; vgl. P. E. SCHRAMM, *Das kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista* (11. Jh. bis 1252), in: *Festschrift Gerhard Ritter* (1950) S. 102f. sowie REILLY, *Urraca* (wie Anm. 162) S. 73ff. Strittig ist, ob es sich um die Erhebung zum König von Galicien handelt; FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 134ff. glaubt entgegen der dominierenden bisherigen Forschung, es sei eher an eine Mitregentschaft gedacht gewesen. O. ENGELS, *Königtum und Stände in Spanien während des späteren Mittelalters*, in: *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich*, hg. von R. SCHNEIDER (Vorträge und Forschungen 32, 1987) S. 81–121, wiederabgedruckt in: *DERS., Reconquista und Landesherrschaft* (wie Anm. 61) S. 405–445 (mit Originalpaginierung) S. 100 (Wiederabdruck S. 424) bezieht die Krönung auf das Königtum Galicien.

211) Vgl. hierzu vor allem REILLY, *Urraca* (wie Anm. 162) S. 67ff. sowie FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 135ff.

212) *Hist. Comp.* II 53, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 316.

213) *Hist. Comp.* I 69, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 109: *Domine Ihesu Christe, ... te suppliciter exoro et deprecor, ut Hyspanie regnum a patre meo A. feliciter obtentum, sed modo ipsius morte grauiter desolatum et tyrannidis scismate Aragonensis undique perturbatum dulcissima apostoli tui Iacobi interces-*

Eine weitere Station in der politischen Laufbahn des nun als *iuuenis* bezeichneten Königs Alfons war die Schwertleite in Compostela am Pfingstfest 1124. Der Erzbischof segnete die auf dem Jakobusaltar liegenden Waffen, und der König gewährte dafür reiche Geldgeschenke²¹⁴). In späteren Rückverweisungen der *Historia Compostellana* wird der drei entscheidenden Stationen in der Laufbahn Alfons' VII., die ihn mit Santiago de Compostela verbanden, mehrfach gedacht: Taufpatenschaft, Königserhebung und Schwertleite²¹⁵). Diese Verbindung war maßgeblich von Erzbischof Diego Gelmírez gefördert worden, aus dessen Einflußbereich sich Alfons nach dem Tod seiner Mutter allerdings zunehmend zu lösen versuchte²¹⁶). Unmittelbar nach dem Tod Urracas am 8. März 1126 ließ Alfons VII. dem Compostelaner Erzbischof durch den Bischof von Mondoñedo angeblich mitteilen, er möge nach León kommen, um ihn dort zum König zu krönen. Als aber Diego in León ankam, war der vom Leonenser Bischof schon gekrönte Alfons aus dringenden Gründen bereits nach Zamora weitergezogen. Der Erzbischof reiste ihm nach, aber er mußte sich ein wenig betrogen fühlen, obwohl die *Historia Compostellana* hervorhebt, wie ehrenvoll er in Zamora empfangen wurde, weil Alfons ihn ja als seinen Taufpaten und *pater spiritualis* und als seinen (ehemaligen) Coronator so sehr geschätzt habe²¹⁷). Dieser Compostelaner »Hausversion« widerspricht vor allem die *Chronica Adefonsi imperatoris*, welche die Niederlage des Compostelaners deutlich erkennen läßt²¹⁸).

Offensichtlich mußte Alfons VII. jetzt auch stärker andere Mächte berücksichtigen und löste sich deshalb von Compostela. Schon 1127 erwies Alfons VII. der Grabeskirche des Apostels jedoch erneut seine Reverenz. In einer Urkunde vom 13. November 1127 heißt es, er sei *causa orationis* nach Compostela gekommen²¹⁹), aber der Hauptgrund war ein anderer: Er brauchte Geld²²⁰). Zwar erreichte er sein Ziel, aber dafür wurde in Compostela ein Preis gefordert: Diego erinnerte Alfons an die Gunsterweise seiner Vorgänger, sparte dabei nicht

sione, cuius gloriosissimi corporis gleba in hoc presenti loco uenerabiliter requiescit, Tu piissime Saluator noster ei domino, cui iure pertinet, concedere et pacificare digneris ...

214) *Hist. Comp.* II 64, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 350: ... *Pentecoste prefatus rex iam iuuenis, nouis armis ab altari beati Iacobi, Compostellano consulente et ipsa arma benedicente acceptis ...*, vgl. SCHRAMM, *Das kastilische Königtum* (wie Anm. 210) S. 104.

215) Vgl. die Rückverweisungen *Hist. Comp.* II 85 und 87, III 24 und 49, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 396, 403, 459f. und 515. Vgl. auch die in Anm. 244 zitierte Urkunde.

216) Schon kurz nach der Schwertleite hatten Alfons VII. und Urraca dem Erzbischof Diego angedeutet, daß sie einer Reduzierung des *honor* von Toledo nicht zustimmen würden; vgl. die Schreiben in der *Hist. Comp.* II 73, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 372f.; vgl. auch VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 470.

217) *Hist. Comp.* II 80, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 383f.

218) Ed. SÁNCHEZ BELDA (wie Anm. 165) S. 5 und MAYA SÁNCHEZ (wie Anm. 165) S. 150; vgl. M. RECUERO ASTRAY, *Alfonso VII, emperador. El imperio hispánico en el siglo XII* (1979) S. 72f. und VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 482ff.

219) LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 5 S. 12–15, S. 12: *dum causa orationis ad limina bti. Iacobi apostoli aduenissem ...*

220) Vgl. zum Folgenden: *Hist. Comp.* II 86, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 397–403. Die in der vorigen Anm. zitierte Urkunde nach dem Tumbo A enthält einen Zusatz über Grablege und Kanonikat

mit Vorwürfen und stellte die Bedeutung des Jakobus-Patronates gebührend heraus. So bewegte er den König zu dem Versprechen, Compostela – wie sein Vater Raimund – zur Grablege zu erwählen²²¹). Weiterhin soll Alfons noch den Wunsch geäußert haben, Kanoniker der Apostelkirche zu werden, dem Erzbischof und Kapitel zustimmen.

Diese Institution des »Königskanonikates«, hinsichtlich der deutschen Könige in der Forschung jüngst wieder diskutiert²²²), wird in der *Historia Compostellana* recht eindeutig umschrieben: *si Domino et beato Iacobo et vobis placeret, istius ecclesie canonicus fieri et in omnibus eius helemosinis, missis, orationibus et aliis beneficiis tamquam unus ex canonicis et in vita et in morte consors et particeps fieri*²²³). Der Kanonikat wird auch in einer Urkunde des Königs²²⁴) ganz ähnlich mit der Teilnahme vor allem an Gebet und Liturgie umschrieben. Die Sepultur erscheint so fast als Konsequenz des Kanonikates (*in vita et in morte*)²²⁵). Dennoch ist der Einschluß in das Gebet nicht der einzige Inhalt des Kanonikates; der *rex canonicus* ist auch im Hinblick auf Benefizien und Einnahmen ein vollwertiges Mitglied der Kanonikergemeinschaft.

des Königs, der wie eine Zusammenfassung des Berichtes der *Hist. Comp.* erscheint. Zu einigen Abweichungen vgl. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 S. 134ff.

221) Ebd. II 87, S. 403–407: ... *Alii reges, tui antecessores, uiri timorati et religiosi, istum locum et istam ecclesiam pre aliis omnibus Hispanie locis et ecclesiis diuino et beati Iacobi amore dilexerunt et honorauerunt et exaltauerunt ... Tu autem ... nec reuerentiam beato Iacobo, cuius corpus uenerandum in hac ecclesia tumulatur, exhibuisti.* Vgl. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 11 S. 30–32 (Urkunde von 1140 August 12).

222) Vgl. zusammenfassend zur klassischen Lehre (Schulte, Fleckenstein): K. G. FÜRST, Königskanonikat, in: HRG 2 (1978) Sp. 1042f. – M. GROTEN, Von der Gebetsverbrüderung zum Königskanonikat. Zu Vorgeschichte und Entwicklung der Königskanonikate an den Dom- und Stiftskirchen des deutschen Reiches, HJb 103 (1983) S. 1–34 hat dagegen die These vertreten, daß erst ab Konrad III. von Kanonikaten geredet werden könne, die früheren Belege bezeichneten eher Gebetsverbrüderungen. Vgl. die Zustimmung zu Teilaspekten und Kritik (zum Verhältnis von Wormser Konkordat und staufischer Bischofsbesetzung) von H. FUHRMANN, *Rex canonicus – Rex clericus?*, in: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein* (1984) S. 321–326. Weitere Literatur bei R. SCHIEFFER, Königskanonikat, in: LMA 5 (1991) Sp. 1330. Vgl. jüngst mit Forschungsbericht M. BORGOLTE, Über Typologie und Chronologie des Königskanonikats im europäischen Mittelalter, DA 47 (1991) S. 19–44, besonders S. 19f., der auch die hier besprochene Passage auf S. 37–40 analysiert und generell Königskanonikat, Gebetsverbrüderungen und Gedenkstiftungen unterscheidet.

223) *Hist. Comp.* II 87, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 406.

224) Vgl. Anm. 219.

225) In dieser Hinsicht wären Berührungspunkte mit der von GROTEN, Gebetsverbrüderung (wie Anm. 222) hauptsächlich für Deutschland entwickelten Theorie vorhanden. BORGOLTE, Typologie (wie Anm. 222) S. 40 interpretiert die Passage vor allem unter dem Aspekt der Gebetsbruderschaft und Gedenkstiftung und hebt (S. 39) insgesamt die besondere biographische Situation Alfons' VII. hervor, aus der dieser Kanonikat entstanden sei. U. a. weil für die Nachfolger kein solcher Kanonikat belegt sei, könne man nicht von einer institutionellen Verfestigung ausgehen. Bemerkenswert erscheint mir dennoch die explizit angesprochene Einbindung des Herrschers in das ökonomische Gefüge des Kapitels, wenn dies auch nicht langfristig erhalten wurde.

Einen besonderen Akzent erhielt dieser Kanonikat noch dadurch, daß Alfons seine Hoffnung äußerte, wie in der entsprechenden Urkunde und in der *Historia Compostellana* gleichermaßen steht, als *canonicus beati Iacobi* Feinde in die Flucht zu schlagen und die Rechte der Compostelaner Kirche, die er mehr als alle Kirchen Spaniens liebe, verteidigen zu können²²⁶). Einen solchen Aspekt des *rex canonicus* wird man bei deutschen Herrschern dieser Zeit vergeblich suchen. Wie immer man Sepultur und Kanonikat bewertet, ob von Diego abgepreßt²²⁷) oder freiwillig eingegangen: die Rolle des Heiligen und seiner Kirche griff hiermit unmittelbar in die Politik über. Wie der Bericht der *Historia Compostellana* suggeriert, knüpfte Diego geschickt an sein früheres Engagement für den König an und erinnerte an Wohltaten von Alfons' VII. Vorgängern, um seine Ziele zu erreichen. Die Charakterisierung der Liebe des Herrschers für Compostela *pre omnibus Hispanis ecclesiis* deutet zumindest die Bestrebungen in Santiago nach einer Spitzenstellung in der *Hispania* an. Das Recht der Sepultur erbaten ebenso Alfons' Schwester Sancha sowie Teresa von Portugal²²⁸).

Sepultur und Kanonikat richteten sich vielleicht auch gegen León, denn dort hatte der König angeblich seit den Zeiten Ramiros I. (842–50) ein Kanonikat inne²²⁹), und dort hatte schon Ferdinand I. seine Grablege gefunden²³⁰). Möglich ist auch, daß Diego von Compostela imperiale Ambitionen Alfons' VII. ausnutzen wollte, wie Vones vermutet, denn seit 1126 begegnen die ersten *imperator*-Titulaturen Alfons' VII.²³¹)

Wenn auch der Plan Diegos, Compostela zur Grabesstätte des Königs und späteren Kaisers zu machen, nicht aufging – Alfons VII. wurde in Toledo bestattet²³²) –, so deutet er doch die Zielrichtung seiner Vorstellungen an. Für kurze Zeit wurde Compostela in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, als León und Kastilien wieder geteilt waren, die

226) Hist. Comp. II 87, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 406: *Si enim canonicus huius ecclesie factus fuero, meos emulos et aduersarios constantius et rationabilius contundere et deprimere potero et eius iura, Deo adiuvante, defendere*. Vgl. auch S. 408: ... *quia istam ecclesiam, cuius canonicatum et beneficium iam recepi et habeo, pre omnibus Hispanie ecclesiis diligam et diligo et eam contra suos aduersarios et emulos pro posse meo defendam et manu tenebo*. Vgl. den parallelen Urkundenanhang nach dem Tombo A: LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 5 S. 14: ... *inimicos suos et barbaras nationes ei subditas faciat et regnum suum in pace obtineat* ...

227) FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 260, der die verschiedenen Initiativen Diegos zur stärkeren Einbindung Alfons' betont.

228) Hist. Comp. II 88 und 89, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 409f.

229) Vgl. T. VILLACORTA RODRÍGUEZ, *El cabildo catedral de León. Estudio histórico-jurídico, siglo XII–XIX* (Fuentes y Estudios de Historia leonesa, 1974) S. 133f. Belegt ist eine Wahrnehmung des Kanonikates besonders für Ferdinand I. und für Ferdinand den Katholischen; die Rückführung auf Ramiro I. wird allerdings in dem von Villacorta Rodríguez zitierten Zusammenhang mit der legendären Schlacht von Clavijo (vgl. Abschnitt VIII) begründet, so daß Zweifel an der Zuverlässigkeit der Tradition erlaubt sind.

230) Zu Ferdinand I. und León vgl. oben Abschnitt V mit Anm. 156.

231) Vgl. VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 489f. mit Hinweis auf die Parallelität von Kaiser- und Romidee und den zugehörigen Belegen (wie Anm. 33). Auf das komplizierte Problem des Zusammenhangs von Kaisertum und Jakobuskult kann hier nicht eingegangen werden.

232) Vgl. zu den Grablegen generell: DEL ARCO, *Sepulcros* (wie Anm. 156).

Grabesstätte der Könige Ferdinand II. und Alfons IX., nachdem schon Graf Raimund in Compostela beigesetzt worden war²³³).

Ein letzter Punkt in der politischen Einflußnahme Compostelas knüpft an eine Tradition an, deren Anfänge schon in der Zeit Raimunds lagen. Diego war Kanzler des galicischen Grafen Raimund gewesen. Diesen Einfluß versuchte man auch im leonesisch-kastilischen Reich geltend zu machen. Der Zeitpunkt war günstig, denn feste Kanzleibräuche gab es noch nicht²³⁴). Allerdings sind unter Alfons VI. bereits Anfänge einer organisierten königlichen Kanzlei zu erkennen²³⁵). Obwohl zunächst mehrere Kanzleien in dem von Alfons VI. beherrschten Reich existierten²³⁶), schaffte dieser Herrscher eine gewisse Konzentration, die auch neue Teile des Reiches, wie die Rioja und Toledo, einbezog²³⁷). Galicien und Portugal blieben jedoch weitgehend autonom, sie hatten eigenständige Kanzleien²³⁸). Trotzdem besaßen Compostelaner Kleriker schon unter Alfons VI. ebenso wie unter Königin Urraca in der königlichen Kanzlei Einfluß²³⁹).

Unter Alfons VII. wurden beide Stränge zusammengeführt: der Compostelaner Einfluß in der galicischen und in der leonesisch-kastilischen Kanzlei²⁴⁰). Zum Jahr 1127 ist Diego Gelmírez als Kapellan und Kanzler des Reiches belegt, der erste Nachweis dieses Amtes. Vielleicht war jedoch der Zugriff auf das Kapellanat der Compostelaner Kirche nicht unumstritten, sonst hätte Diego diese Würde nicht 1127 geradezu eingefordert²⁴¹). Auch endete schon 1134 der Einfluß Compostelas auf die königlich-kaiserliche Kanzlei, als Toledo von den beginnenden Auseinandersetzungen zwischen Diego und dem Kanzler Bernhard profitierte und Berengar, Erzdiakon aus Toledo, Kanzler wurde²⁴²).

233) Ebd. (wie Anm. 156) S. 62f., 169f. und 183; vgl. unten Abschnitt IX.

234) Bis heute wird diskutiert, seit wann man im leonesisch-kastilischen Reich von einer organisierten Kanzlei reden kann und ob feste Formen in die Zeit vor das 12. Jh. zurückreichen, wie jüngst noch M.-A. LADERO QUESADA, in: LMA 5 (1991) Sp. 916 hervorgehoben hat. Der erste unbestritten belegte Kanzler war bezeichnenderweise erst 1127 Diego Gelmírez, vgl. unten Anm. 240f. und B. F. REILLY, *The Chancery of Alfonso VI* (wie Anm. 164) S. 1–40, S. 19.

235) Dies belegt REILLY, *The Chancery of Alfonso VI* (wie Anm. 164).

236) Vgl. ebd. S. 2.

237) Vgl. ebd. S. 20.

238) Vgl. ebd. S. 20.

239) FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 261 zitiert Belege zu Pelayo Bodán (in der Kanzlei von 1097–1107 tätig), Martín Peláez, Fernando Pérez und Ciprián Pérez. Allerdings ist eine stärkere Orientierung der eigentlich königlichen Kanzlei seit Alfons VI. nach Sahagún und Palencia zu erkennen, vgl. REILLY, *The Chancery of Alfonso VI* (wie Anm. 164) S. 18–21. Vgl. jedoch ebd. S. 19 Anm. 126 zu dem aus Galicien gebürtigen Pelayo Eríguez.

240) Zur Kanzlei Alfons' VII. vgl. RASSOW, *Urkunden* (wie Anm. 164) und die Ergänzungen von REILLY, *Chancery of Alfonso VII* (wie Anm. 164), der die Materialbasis erweitert und den frühen Beginn des Compostelaner Einflusses bis zum Jahr 1134 genauer belegt.

241) FLETCHER, *Saint James's Catapult* (wie Anm. 32) S. 261 vermutet als Konkurrenten Bernhard von Siguenza.

242) Vgl. zu diesem Einschnitt ausführlich REILLY, *Chancery of Alfonso VII* (wie Anm. 164) S. 257–260 mit Korrekturen an RASSOW.

Der Rückgang der politischen Bedeutung Compostelas seit dieser Zeit spiegelt sich auch darin, daß Diego an der Kaiserkrönung Alfons' VII. 1135 nicht beteiligt war. Den Grund hierfür mag man ebenso in der Person Diegos vermuten, denn nach dem Tod des Erzbischofs Diego verlieh Alfons dessen Nachfolger Berengar die Kapellanats- und Kanzlerwürde äußerst schnell, und zwar – wie ausdrücklich in der Urkunde vom 12. August 1140 steht – nicht *personaliter, sed iure hereditario*²⁴³). Begründet hat Alfons VII. dies mit seinen Verbindungen zu Santiago: Er erwähnt seine erwählte Sepultur und sein Seelenheil sowie die Verdienste des Heiligen und Compostelas um ihn: Taufe, Schwertleite, Königserhebung und Interventionen des Heiligen²⁴⁴). Damit war Compostela nach einigen Rückschlägen wenigstens für kurze Zeit ins Zentrum des Reiches Alfons' VII. gerückt.

Die hier skizzierten politischen Vorrechte und Erfolge, die Compostela in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts durch günstige Voraussetzungen und die energische Politik von Diego Gelmírez und seinen Helfern erfochten hatte, sind mehrfach hervorgehoben worden²⁴⁵). Interessant ist noch ein weiterer, vertiefender Blick auf die Rolle des Apostels in diesem Prozeß. Vergleicht man die Formulierungen der zitierten königlichen Urkunden sowie der *Historia Compostellana*, so fällt auf, daß der Patronat des Heiligen in der Regel auf die jeweils betroffenen Personen bezogen wird; ein weiterer Bezug auf das Reich fehlt. Aufschlußreich sind jedoch zwei Urkunden von Alfons VI. und von Urraca: In beiden wird die Bedeutung des Heiligen auf die universale Verehrung zurückgeführt²⁴⁶). Läßt sich hier also

243) LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 30 S. 30–32; RASSOW, *Urkunden* (wie Anm. 164) S. 435; vgl. auch RASSOW S. 341f.; SCHRAMM, *Das kastilische Königtum* (wie Anm. 210) S. 114f., der den Wettstreit zwischen Toledo und Santiago mit demjenigen zwischen Mainz und Köln vergleicht. – Berengar konkurrierte 1141/42 noch mit Pedro Helias um den Compostelaner Sitz; Pedro Helias hatte diesen dann 1143–1149 inne; anschließend (1150–51) war wieder Berengar Erzbischof von Compostela. Die Besetzung des Compostelaner Bistums mit Berengar, damals Bischof von Salamanca, muß als Versuch gelten, Santiago de Compostela dem kaiserlichen Willen unterzuordnen, vgl. zu Berengar und Alfons VII. R. A. FLETCHER, *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century* (Oxford Historical Monographs, 1978) S. 39f. und 57f. sowie VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 517. – Vgl. zu der Translation Berengars von Salamanca nach Compostela auch den Brief des Petrus Venerabilis unten Abschnitt IX mit Anm. 338.

244) ... *que me sacri fontis baptismate purificauit et a puero educauit et armis nobiliter decorauit, quousque in sceptrum regium me sublimauit und longe lateque interueniente sanctissimo Apostolo imperium meum dilatando magnificauit*; LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 11 S. 30ff. Mit der Sorge der Kirche um sein Seelenheil wird weiter begründet, daß Alfons sich darum bemühe, *hanc apostolicam ecclesiam pre ceteris totius mei imperii ecclesiis sublimare, exaltare et defendere modis omnibus* ...

245) Vgl. vor allem die in Anm. 32 und 162 genannten Werke.

246) Urkunde von 1107 Mai 14: ... *Iacobi apli. cuius uenerabile corpus atque patrocinium ab uniuersis mundi partibus in Conpostella requiritur et innumeris signorum mirabilibus illic ueraciter esse conprobatur* und Urkunde von 1120: *Quoniam ad tumulum bmi. Iacobi apostoli multe virtutes fiunt, sicuti ego ipsa sepius persensi* ...; ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 3 Apénd. Nr. 23 und 37 S. 70–73 und 110–112, GARCÍA ÁLVAREZ, *Catálogo* (wie Anm. 106) 11 S. 335f. Nr. 600 (nur die erstzitierte Urkunde). – Die erstzitierte, von Alfons VI. stammende Urkunde gibt einen zumindest schwachen Hinweis darauf,

zumindest ansatzweise erkennen, daß auch die allgemein zunehmende Pilgerverehrung politische Argumentationen beeinflussen haben könnte, so stellt sich darüber hinaus die Frage, inwieweit der kriegerische Aspekt des Jakobuskultes – wie in der oben besprochenen Geschichte zur Eroberung von Coimbra dokumentiert – bereits eine Rolle spielte. Die *Historia Compostellana* bleibt in diesem Punkt merklich zurückhaltend, und in den Fällen, in denen sie von der Hilfe des Jakobus gegen Feinde berichtet, handelte es sich in der Regel nicht um Muslime! Jakobus schützte sein Land – womit wohl Galicien gemeint ist – vor englischen Piraten²⁴⁷), befreite Galicien aus der Hand der Königin Urraca²⁴⁸) oder half gegen Garsias Petrides, der Kaufleute in Galicien überfallen hatte²⁴⁹). Allerdings wird ebenso ein Zug »sarazenischer Piraten« genannt, gegen die man mit Hilfe des Apostels siegreich blieb²⁵⁰). Es dominiert jedoch die Vorstellung einer allgemeinen Hilfeleistung des Apostels. Auch als Kanoniker der Apostelkirche verpflichtete sich Alfons VII. nach dem Zeugnis der *Historia Compostellana* ganz allgemein, Feinden und barbarischen Nationen mit Hilfe des Kirchenpatrons entgegenzutreten.

Von diesen Beispielen, die zeigen, daß man in der *Historia Compostellana* die kriegerischen Aspekte des Heiligen weniger im Zusammenhang mit der »Reconquista« hervorhob, unterscheiden sich nur zwei eher programmatische Passagen. Der Beschluß eines Compostellaner Konzils von 1124 über die Einführung des Gottesfriedens wird mit den Worten *Mandamus ergo et apostolica auctoritate constituimus ...* eingeleitet und vermerkt weiter, die *Pax Dei* solle ähnlich wie bei Römern, Franken und anderen Nationen *in toto Hispaniae regno ab omnibus Christianis* eingehalten werden. Weiter versprach er jedem, der um der Erhaltung des Beschlusses willen ums Leben komme, die gleiche Absolution wie beim Tod auf einer Jerusalemfahrt und nahm den Kampf gegen *paganos aut patrie invasores* sowie die *violatores* des Gottesfriedens von seinem Friedensangebot aus²⁵¹). Gemeinhin wird dies in der neueren Forschung als Spitze gegen den Erzbischof und den Primat von Toledo gedeutet²⁵²), jedoch ist der generelle Bezug auf die Jerusalemfahrten (*in Hierosolimitano itinere*) und auf den Kampf gegen Heiden und *patrie invasores* durchaus in einen zumindest losen Zusammenhang mit der

daß schon 1107 eine Art Mirakelsammlung in Compostela vorhanden gewesen sein könnte; zum Problem von Mirakelsammlungen vor Abfassung des *Liber Sancti Jacobi* vgl. HERBERS, *Miracles* (wie Anm. 188) S. 15 und 25.

247) Zu 1111: *Sed beati Iacobi intercessio a nefanda gente prouinciam suam pessundari et depopulari hand impune permisit*; *Hist. Comp.* I 86, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 118.

248) Zu 1122: *beato Iacobo apostolo patrocinante ...*; *Hist. Comp.* II 53, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 316. Auffällig ist, daß die wenige Zeilen später berichtete Befreiung von Sarazenen durch die *Omnipotens dextera* erfolgt sein soll.

249) ... *Domino Deo et Iacobo apostolo, cui ipse raptor tale dedecus intulerat, adiuantibus, uictoriam adepti sunt*; *Hist. Comp.* III 18, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 447f.

250) ... *per gratiam Apostoli ...*; *Hist. Comp.* III 28, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 466f.

251) *Hist. Comp.* II 71, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 369f.

252) Vgl. z. B. FEIGE, *Anfänge des portugiesischen Königiums* (wie Anm. 32) S. 160–162 und VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 468f.

»Reconquista« zu bringen; dabei ist der Rückgriff auf die Gottesfriedensbewegung der Römer und Franken bezeichnend.

Noch deutlicher wird ein direkter Aufruf zum Kampf gegen die Muslime, den Diego 1123 oder 1125 erlassen haben soll. Er wandte sich an das ganze christliche Volk (*omni populo Christiano*) und versprach Sündenvergebung mit Verweis auf die Apostel Petrus, Paulus und den hl. Jakobus. Dabei wies er auch darauf hin, daß der Kampf in Spanien eine Etappe auf dem Weg nach Jerusalem sein könne²⁵³. Diese Deutung ist singular, nur im Pyrenäenraum, insbesondere bei Alfons I. von Aragón, finden sich ähnliche Bemerkungen²⁵⁴. Interessant ist die Urkunde jedoch noch aus einem weiteren Grund: In der Regel wird sie in die Nähe einer Papsturkunde Calixts II. von 1123 (Laterankonzil) gerückt²⁵⁵. Allerdings scheint sie in einigen Punkten einer auch in das vierte Buch des Liber Sancti Jacobi aufgenommenen, auf den Namen Papst Calixts II. gefälschten Urkunde²⁵⁶ wesentlich ähnlicher zu sein²⁵⁷, die ebenfalls päpstliche Aufrufe zum Kampf gegen die Muslime erweitert und zuspitzt.

Beide Beschlüsse, wie sie von der Historia Compostellana überliefert werden, verdeutlichen zumindest latent vorhandene Ansprüche Compostelas, durch Imitation römischer und fränkischer Traditionen weitere Rechte für sich zu reklamieren; aber sie sind sicher nicht typisch für die Konzeption des kriegerischen Patronates von Jakobus in dieser Quelle. Diego – ohnehin vom Schauplatz des Kampfes gegen die Muslime weit entfernt – scheint diese Karte nicht ausgespielt zu haben. Erst die etwas später verfaßte »Chronica Adefonsi imperatoris« nennt auch die Hilfe des Apostels in der Schlacht gegen Muslime, allerdings agiert Jakobus hier vielfach zusammen mit Maria, der Patronin der Toledaner Kathedrale²⁵⁸.

Unter Diego Gelmírez wurde für Compostela in kirchenpolitischer und allgemein politi-

253) Hist. Comp. II 78, ed. FALQUE REY (wie Anm. 33) S. 378–380. Zur Datierung vgl. VONES, Hist. Comp. (wie Anm. 32) S. 439–442.

254) Vgl. O. ENGELS, Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.–13. Jahrhundert) (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2. Reihe, 14, 1970) S. 220 Anm. 378 und DERS., Die Iberische Halbinsel von der Auflösung des Kalifats bis zur politischen Einigung (Handbuch der Europäischen Geschichte 2, 1987) S. 918–998, S. 930 mit Anm. 10. Vgl. zu Alfons I.: MÖHRING, Kreuzzug und Dschihad (wie Anm. 66) S. 364 Anm. 6. Vgl. einen weiteren Beleg unten Abschnitt IX Anm. 361.

255) JL 7116, ed. ROBERT (wie Anm. 173) 2 S. 266 Nr. 454, ed. MANSILLA, Documentación (wie Anm. 167) S. 79f. Nr. 62. So zuletzt noch FLETCHER, Saint James's Catapult (wie Anm. 32) S. 299. Dies ist begründet in der angeblichen päpstlichen Aufforderung zur Abhaltung des Konzils (*iuxta domini Pape edictum*).

256) JE †7111, ed. A. HÄMEL - A. DE MANDACH, Der Pseudo-Turpin von Compostela (SB München 1965, 1) S. 100–102; nach Pariser Hs. (Ms. lat. 6189) ROBERT (wie Anm. 173) 2 S. 261f. Nr. 449.

257) Vgl. im einzelnen HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 67f. und 90. Da die Bischofsurkunde in der Hist. Comp. vielleicht umgearbeitet wurde (vgl. VONES, Hist. Comp. [wie Anm. 32] S. 439–442), könnten sich hier sogar Einflüsse des IV. Buches des Liber Sancti Jacobi manifestieren. Allerdings ist grundsätzlich auch ein umgekehrter Einfluß von der Hist. Comp. auf die Urkunde im Liber Sancti Jacobi möglich. Die Annahme einer Unabhängigkeit beider Werke, von der man bisher ausging, ist in diesem Punkt zu korrigieren.

258) Vgl. zu den Stellen und zur Tendenz unten Abschnitt VIII mit Anm. 305f.

scher Hinsicht viel erreicht. Der Apostel fungierte hierbei als Legitimator für die vielfältigen Ansprüche und Vorrechte. Das Renommee Compostelas als Grabes- und Wirkungsstätte des Apostels nahm zu: In Papsturkunden fehlte bald das einschränkende *creditur*; Königsurkunden hoben zudem die universale Verehrung des Heiligen hervor. Damit war auch deutlich, wie die Pilgerbewegung »politisch« werden konnte und auch Herrscher dazu bewog, einen so mächtigen Patron zu suchen.

Die Entwicklung Compostelas zu einem großen Pilgerzentrum führte aber auch zu einem stärkeren wechselseitigen Austausch mit Europa, zu einer Aufnahme fremden Gedankengutes und zu einem wirtschaftlichen Aufschwung der Stadt. Der zunehmende Reichtum der Kirche von Compostela half, die Bedeutung des Heiligen – sei es in Rom oder bei Alfons VII. – nachdrücklich zu unterstreichen. Die Rolle des Apostels als Helfer in Auseinandersetzungen mit Muslimen war allerdings in der hier hauptsächlich herangezogenen *Historia Compostelana* eher beschränkt. Diego nahm wohl kaum auf die »Reconquista« direkten Einfluß. Seine Ziele lagen näher. Die Ambitionen am Compostelaner Sitz gingen aber sicher noch über die hier geschilderten Erfolge hinaus. Mehrere Stellen ließen erkennen, wie man am Grabesort des Apostels die Spitzenstellung innerhalb der spanischen Kirche zumindest beanspruchte. Noch deutlicher werden diese Zielvorstellungen, wenn wir andere, auch wohl etwas später zu datierende Quellen heranziehen. Besonders zwei noch zu würdigende Texte – der *Liber Sancti Jacobi* sowie das gefälschte »votos«-Privileg – zeigen, in welche Richtung diese Ambitionen sich entwickeln konnten.

VII. KAROLINGISCH-WESTFRÄNKISCHE TRADITIONEN IM LIBER SANCTI JACOBI UND PSEUDO-TURPIN – SPIEGEL ODER PROGRAMM?

Die Verbindung von ritterlichem Krieg im Zeichen des hl. Jakobus mit der Idee der Pilgerfahrt fand vor allem im *Liber Sancti Jacobi* ihren Niederschlag. Die aus fünf Büchern bestehende Kompilation läßt an zahlreichen Stellen allgemein-politische und kirchenpolitische Bezüge erkennen, die allerdings nicht alle einer durchgängigen Konzeption zugeordnet werden können. Insbesondere ist fraglich, wie hoch der französische und der Compostelaner Einfluß eingeschätzt werden muß. Auch die Entstehungszeit ist umstritten, die Mitte des zwölften Jahrhunderts dürfte aber etwa zutreffen, wenn auch einzelne Teile wohl schon früher vorlagen und vielleicht die Compostelaner Handschrift erst später zu datieren ist²⁵⁹). Die Aufnahme der

259) Die Diskussion der verschiedenen Theorien (bis 1980) über das Werk bei HERBERS, *Jakobuskult* (wie Anm. 65) besonders S. 34–46. – A. MOISAN, *Aimeri Picaud de Parthenay et le »Liber Sancti Iacobi«*, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 143 (1985) S. 5–52; DERS., *Le séjour d'Aimeri Picaud à l'église Saint-Jacques d'Asquins et la composition du Liber Sancti Jacobi (1135–1140)*, *Annales de Bourgogne* 57 (1985) S. 49–58 sowie DERS., *L'esprit du pèlerinage et la condition du pèlerin dans le Liber Sancti Jacobi, Compostelle. Nouvelle série* 1 (1988) S. 12–20 greift vor allem die frühere These von R. Louis auf, der an einen maßgeblichen Einfluß Burgunds bei der Entstehung des *Liber Sancti Jacobi* glaubte. Zur Interpreta-

Geschichte über die Eroberung von Coimbra in das zweite Buch (Mirakelteil) wurde bereits erwähnt²⁶⁰, ein nur kurzer Blick sei hier noch insbesondere auf das dritte und vierte Buch gestattet²⁶¹.

Die Bedeutung Compostelas für die politische Geschichte dokumentiert eindrucksvoll ein Kapitel des dritten Buches. Dort wird der Festablauf am Translationsfest des Heiligen genauer beschrieben. Die Zeremonie erscheint wie eine Festkrönung des Herrschers mit dem Gang »unter Krone«, Prozession und Festmahl, außerdem opfert der dort allgemein Alfons genannte Herrscher zwölf Goldtalente an den Jakobsaltar und rüstet neue Ritter aus. Eine Prozession und die Anwesenheit weiterer (spanischer) Bischöfe, die den *antistes iacobita* umgeben, unterstreicht die Vorrangstellung des Apostelsitzes²⁶². Offensichtlich spiegelt sich

tion (vor allem zu Quellen und Stil) vgl. auch DERS., Le »Codex Calixtinus« ou les vérités d'un faussaire, in: Hommage J.-Ch. Payen. »farai chansoneta novele«. Essais sur la liberté créatrice au moyen âge (1989) S. 275–283; zum Pseudo-Turpin DERS., L'exploitation de l'épopée par la chronique du »Pseudo-Turpin«, Le Moyen Age 95 (1989) S. 195–224. – Den burgundischen Einfluß hat auch M. DE MENACA, Histoire de Saint-Jacques et de ses miracles au Moyen-Age (VIIIème – XIIème siècles) (1987), allerdings teilweise recht widersprüchlich, hervorgehoben. M. C. DÍAZ Y DÍAZ (in Zusammenarbeit mit M. A. GARCÍA PIÑEIRO und P. DE ORO TRIGO), El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido (Monografías de Compostellanum 2, 1988) untersucht die gesamte Compostelaner Handschrift (Codex Calixtinus) erneut in codicologischer Sicht und verlegt (wie schon A. Hämel in seinen letzten Werken) die Herstellung des Codex Calixtinus nach Compostela selbst. Hieraus ergeben sich nicht nur Konsequenzen für den Entstehungsort, sondern auch für die Entstehungszeit, die in die Jahre 1160/1170 herabgerückt wird. Dies gilt aber nur für die Compostelaner Handschrift, die frühere Abfassung einzelner Teile bleibt möglich. Vgl. auch Anm. 131 und 134. Die Entstehung des Liber Sancti Jacobi in verschiedenen Stufen hat A. DE MANDACH, Neues zum »Pilgerführer der Jakobswege«, in: Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt, hg. von R. Plötz (Jakobus-Studien 2, 1990) S. 41–58 in modifizierter Form vorgeschlagen. Die verschiedenen Schichten charakterisiert er mit durchaus zutreffenden Beobachtungen; ob allerdings die »Vier-Stufen-Theorie« zutrifft, muß offenbleiben, denn spätere Reduktionen einzelner Teile sind ebenso denkbar. Letzer Stand der Diskussion im Sammelband Codex Calixtinus (wie Anm. 119); bei J. VAN HERWAARDEN, Op weg naar Jacobus (1992) sowie bei A. MOISAN, Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Etude critique et littéraire (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age 21, 1992).

260) Vgl. oben Abschnitt V.

261) Vgl. zur Interpretation des 1. Buches im Zusammenhang mit ritterlichen Konzeptionen (*militia Dei* und *militia saecularis*) – wie auch von den Ritterorden vertreten – HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 150–163. Der fünfte Teil, ein Pilgerführer, läßt allenfalls indirekt Rückschlüsse für unser Thema zu; die Herausstellung des Pilgerortes Compostela gegenüber anderen genannten Zentren unterstützt jedoch die weiteren genannten politischen Tendenzen des Kultes. Wichtig ist in unserem Zusammenhang vor allem das 8. Kap. über den Besuch hl. *corpora*, vor allem diesseits der Pyrenäen. Interessanterweise fügt eine in Lissabon aufbewahrte Hs. noch Notizen zu den spanischen Heiligen Isidor und Jakobus an! Vgl. DE MANDACH, Neues (wie Anm. 259) S. 44.

262) Ed. WHITEHILL (wie Anm. 131) S. 296–299. Vgl. HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 85–88. Zur Feststellung von Textvorlagen jüngst M. C. DÍAZ Y DÍAZ, Descripción en el siglo XII de una procesión en Compostela. Algunos de sus problemas, in: Studia Graecolatina. Carmen Sanmillan in memoriam dicata, quae ediderunt J. GARCÍA GONZÁLEZ et A. POCIÑA PÉREZ (1988) S. 79–89 (Neuedition der Passage S. 81 f.).

hier einiges von der politischen Bedeutung, die Compostela unter Alfons VI. und Alfons VII. erlangt hatte. Darüber hinaus werden weitere Ambitionen deutlich.

Die politisch-kriegerische Funktion des Apostels ist ähnlich wie in weiteren epischen Dichtungen, die von den Kämpfen Karls des Großen und seiner Begleiter auf der Iberischen Halbinsel handeln, besonders eindringlich im sogenannten Pseudo-Turpin (viertes Buch des Liber Sancti Jacobi) zu erkennen²⁶³). Nach der Theorie von André de Mandach verbirgt sich hinter dem Namen *Karolus* die Geschichte Alfons' VI. von Spanien, jedoch muß dies Spekulation bleiben, wenn auch eine Stilisierung in diese Richtung nicht auszuschließen ist²⁶⁴). Die wichtigste und wahrscheinlich auch älteste heute erhaltene Fassung des Pseudo-Turpin ist wohl das vierte Buch in der Compostelaner Handschrift des Liber Sancti Jacobi²⁶⁵). Der Text läßt Bezüge zur *Gallia* und zu St-Denis erkennen²⁶⁶). Interessant ist vor allem, daß der Kampf gegen die Muslime mit der Pilgerfahrt des Herrschers nach Santiago de Compostela verklammert wird, eine Verbindung, die auch für die Entstehung des Kreuzzugsgedankens wichtig war²⁶⁷). Der Jakobuskult wird damit zugleich in karolingische Traditionen gestellt, und bisherige Traditionen, wie zum Beispiel der überlieferte Bericht zur Grabentdeckung, werden »ersetzt«. Schon die Einleitung thematisiert die Verbindung von Glaubenskampf und Pilgerfahrt: Jakobus erscheint Karl dem Großen im Traum und fordert ihn auf, gegen die Muslime zu kämpfen sowie den Weg zu seinem Grab in Compostela zu befreien. Die Hilfe bei diesen Unternehmungen sichert der Apostel dem Frankenherrscher zu²⁶⁸). Nach einem ersten

263) Edition der Compostelaner Handschrift von HÄMEL-DE MANDACH, Pseudo-Turpin (wie Anm. 256) S. 48f., 52, 80f., 87, 93, 94, 97, 101; die Edition der Aachener Handschriftengruppe bei H. W. KLEIN, Die Chronik von Karl dem Großen und Roland. Der lateinische Pseudo-Turpin in den Handschriften aus Aachen und Andernach (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 13, 1986).

264) A. DE MANDACH, Naissance et développement de la Chanson de Geste en Europe, 2 Bde. (1961 und 1963) 1 S. 60–72 (für einen Teil des Pseudo-Turpin), vgl. hierzu HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 43f.

265) Diskussion der Forschung bei HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 31f.

266) HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 47 und 126f.; EHLERS, Kontinuität und Tradition (wie Anm. 19) S. 36–38 sowie B. SCHNEIDMÜLLER, Nomen patriae. Die Entstehung Frankreichs in der politisch-geographischen Terminologie (10.–13. Jahrhundert) (Nationes 7, 1987) S. 162f.

267) Vgl. hierzu ERDMANN, Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 26) S. 306f.; MAYER, Geschichte der Kreuzzüge (wie Anm. 66) S. 31–34. Zur Kontroverse in der Forschung, welches der beiden Elemente dominant war, vgl. MÖHRING, Kreuzzug und Dschihad (wie Anm. 66) S. 363f. – Zur Entwicklung der epischen Traditionen um Karl den Großen und Spanien auf der Basis älterer karolingischer Quellen vgl. K. HERBERS, Karl der Große und Spanien – Realität und Fiktion, in: Karl der Große und sein Schrein in Aachen. (wie Anm. 19) S. 47–55, besonders S. 49.

268) Kap. 1, ed. HÄMEL-DE MANDACH, Pseudo-Turpin (wie Anm. 256) S. 41f., ed. KLEIN, Chronik (wie Anm. 263) S. 36–38: ... *ad expugnandam gentem paganorum perfidam, et liberandum iter meum et tellurem ... et post te omnes populi a mari usque ad mare peregrinantes, veniam delictorum suorum a Domino impetrantes, illuc ituri sunt ... ego ero auxiliator tuus in omnibus ...*

Feldzug beschenkt Karl die Kirche von Compostela, erhebt sie zum Bischofssitz und führt eine Kanonikergemeinschaft ein²⁶⁹).

Nach weiteren Kämpfen, die König und Ritter als Kämpfer im »Heiligen Krieg« idealiter darstellen²⁷⁰), weilt Karl der Große erneut in Compostela, und in diesem Zusammenhang wird die besondere Stellung der Apostelstadt zwischen kirchlicher Hierarchie und Königtum eindrucksvoll hervorgehoben. In Anwesenheit Karls weiht Erzbischof Turpin von Reims die Jakobusbasilika, und eine Kirchenversammlung bestimmt gegen eine jährliche Zinszahlung die Unterstellung der ganzen *Hispania* und Galiciens unter den Compostelaner Sitz. Compostela solle als *sedes apostolica* Rom und Ephesus als den Orten der Heiligen Petrus und Johannes gleichberechtigt sein, und die Konzilien des spanischen Episkopates sollten künftig dort stattfinden. Dem Compostelaner Bischof komme zudem das Recht der Bischofseinsetzung mit Stab sowie die Krönung von Königen zu²⁷¹). Das Kapitel hat eine Parallele im späteren Text, wo ähnliche Rechte für die Abtei von St-Denis in der Gallia gefordert werden²⁷²). Um die Bedeutung dieser Vorrechte in dem hier wichtigeren Kapitel zu Compostela zu würdigen, sind die Ähnlichkeiten und Abweichungen beider Abschnitte genauer zu klären.

Die Forschung hat sich bisher stärker mit den Bestimmungen für St-Denis beschäftigt. Dies lag auch darin begründet, daß ein auf den Namen Karls des Großen gefälschtes Privileg²⁷³) im Inhalt fast genau dem St-Denis-Kapitel im Pseudo-Turpin entspricht. Hier wird St-Denis sogar als *caput omnium ecclesiarum regni* bezeichnet²⁷⁴). Die Art der Abhängigkeit, deren Ermittlung auch dazu dienen kann, die Bedeutung des Klosters St-Denis bei der Abfassung des Liber Sancti Jacobi und besonders des Pseudo-Turpin genauer zu bestimmen, ist umstritten: Nachdem Buchner glaubte, das Pseudo-Turpin-Kapitel zu St-Denis sei von dem gefälschten Privileg abhängig, hat Schramm ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis postuliert²⁷⁵), bis jüngst M. Groten wiederum mit neuen Argumenten hinsichtlich der Abhän-

269) Kap. 5, ed. HÄMEL - DE MANDACH, Pseudo-Turpin (wie Anm. 256) S. 46, ed. KLEIN, Chronik (wie Anm. 263) S. 44.

270) Vgl. neben den Berichten über Schlachten auch die »Bekehrungsgespräche« oder den dominanten Gedanken, als Märtyrer ins Himmelreich einzugehen; vgl. hierzu unten Abschnitt VIII mit Anm. 310–313.

271) Kap. 19, ed. HÄMEL-DE MANDACH, Pseudo-Turpin (wie Anm. 256) S. 69–71, ed. KLEIN, Chronik (wie Anm. 263) S. 86–88.

272) Kap. 30, ed. HÄMEL-DE MANDACH, Pseudo-Turpin (wie Anm. 256) S. 88 f., ed. KLEIN, Chronik (wie Anm. 263) S. 118–120. – Vgl. hierzu: P. E. SCHRAMM, Der König von Frankreich (1960) S. 131–142 mit Darlegung der Hintergründe zu den Ansprüchen von St-Denis; P. DAVID, Etudes sur le livre de St-Jacques attribué au pape Calixte II, (III), Bulletin des Etudes portugaises 12 (1948) S. 70–223, S. 129–134, der Compostelaner Einflüsse abstreitet und vor allem auf die Parallelität zu St-Denis verweist. Vgl. ferner EHLERS, Kontinuität und Tradition (wie Anm. 19) S. 36 f. vor allem zur Ausbildung nationaler Traditionen.

273) MGH D KdGr. Nr. 286.

274) Vgl. zu *caput* unten Abschnitt IX mit Anm. 336–339.

275) Vgl. die Literatur hierzu bei HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 41 f. und GROTEN (nächste Anm.).

gigkeiten zur These Buchners zurückgekehrt ist und sogar eine recht frühe Abfassung durch Abt Suger von St-Denis (1122–1151) wahrscheinlich machte²⁷⁶). Wenn seine Beweisführung zutrifft²⁷⁷) und zunächst die gefälschte Urkunde vorlag, danach erst das Kapitel des Pseudo-Turpin, dann könnte auch das Kapitel über die Vorrechte in Compostela eher durch das Kapitel zu St-Denis beeinflusst sein als umgekehrt²⁷⁸).

Allerdings ist bei derartigen Überlegungen eine grundsätzliche Einschränkung zu machen: Texte, wie sie im Pseudo-Turpin zusammengestellt sind, gehören ja nicht wie die gefälschte Karlsurkunde in den Bereich rechtlich relevanter Schriften, sondern sie sind Literatur. In ihnen spiegeln sich Ambitionen, Fiktionen und geläufige Vorstellungen; nur mit Vorsicht lassen sich aus ihnen lokal oder personal bestimmte Einflüsse ableiten²⁷⁹). Deshalb ist fraglich, ob man überhaupt die Abhängigkeit der Urkunde von einem literarischen Text oder umgekehrt letztlich schlüssig nachweisen kann, oder ob nicht vielleicht eher ein gewisses Substrat geläufiger Vorstellungen beiden Texten als Grundlage diene.

Aus diesem Grund bleibt auch die insgesamt in der Pseudo-Turpin-Forschung wesentlich seltener gestellte Frage nach dem Verhältnis des Compostela- und des St-Denis-Kapitels schwierig zu beantworten. Auch hier soll nicht die Priorität eines der beiden Kapitel postuliert werden. Lediglich einige sachliche und sprachliche Unterschiede verdienen unsere Aufmerksamkeit. Beide Berichte stimmen in folgender Hinsicht weitgehend überein: Ein Konzil wird in der jeweiligen Stadt abgehalten, Bischöfe und weltliche Herrscher sollen dem jeweiligen Vorsteher gehorchen, Konzilien, Bischofsweihe und Krönungen dort stattfinden, und die

276) M. GROTEN, Die Urkunde Karls des Großen für St-Denis von 813 (D. 286), eine Fälschung Abt Sugers?, *HJb* 108 (1988) S. 1–36, besonders S. 19f. Die Zuschreibung an Abt Suger als »Fälscher« belegt er vor allem durch einen Vergleich mit dessen Schriften. Unabhängig hat E. BOURNAZEL, Suger and the Capetians, in: *Abbot Suger and Saint-Denis. A Symposium*, hg. von P. L. GERSON (1986) S. 55–72, besonders S. 63 mit Anm. 152 unter weitgehender Akzeptierung der Thesen von Van de Kieft, aber abweichend von dessen Datierung, die Fälschung in den Abbatat Sugers gelegt. Seine Darlegungen zum Pseudo-Turpin scheinen vor allem auf den Untersuchungen von DE MANDACH (vgl. Anm. 264) zu basieren. Die Abhängigkeiten der verschiedenen Handschriften des Pseudo-Turpin (vgl. S. 61 und das Schaubild auf S. 64f.) erscheinen mir fraglich. Vgl. allerdings dessen Hinweis auf eine Jakobusreliquie, die etwa 1140 in St-Denis nachweisbar ist und so St-Denis mit Jakobus verband (S. 63 mit Anm. 145). – Bei der Beweisführung über gegenseitige Abhängigkeiten hängt fast alles von den Datierungen ab. Für den Text des Pseudo-Turpin, wie er in der Compostelener Handschrift überliefert ist, läßt sich diese zwar näher eingrenzen, ist aber hinsichtlich möglicher Vorstufen äußerst schwierig zu bestimmen.

277) Die Problematik des Verhältnisses beider Texte wird sicher noch zu neuen Hypothesen Anlaß geben; zum Fälschungszeitpunkt von D. KdGr. 286 hat sich inzwischen E. BROWN in Pittsburgh geäußert. Sie will die Fälschung eher ins 17. Jh., die Zeit des frühesten Druckes des handschriftlich nicht überlieferten Privilegs legen, vgl. DIES., *Saint-Denis and the Turpin Legend*, in: *Codex Calixtinus* (wie Anm. 119) S. 51–88, besonders S. 52–54.

278) Die Stellung von St-Denis sieht PETERSOHN, *Saint-Denis – Westminster – Aachen* (wie Anm. 19) besonders S. 439f. in Spanien, England und Norwegen in ähnlicher Form imitiert; eine gewisse Priorität des St-Denis-Textes scheint von diesen vergleichenden Untersuchungen her durchaus plausibel.

279) Vgl. hierzu auch EHLERS, *Kontinuität und Tradition* (wie Anm. 19) S. 35f. in seinen ähnlichen Darlegungen zu St-Denis.

Bevölkerung soll eine Abgabe von vier *nummi* leisten. Allerdings sind diese weitgehend übereinstimmenden Passagen nicht in gleicher Reihenfolge angeordnet. Wenn man nach Unterschieden fragt, so fällt vor allem auf, daß gerade im Kapitel zugunsten von St-Denis der Hilfe gegen die Heiden eindringlich gedacht und die Sündenvergebung für Spanienkämpfe durch eine Vision des hl. Dionys besonders bekräftigt wird²⁸⁰). Weiterhin war natürlich die Herleitung einer apostolischen Tradition wie für Dionysius – von Paulus und Papst Clemens her²⁸¹) – im Falle von Compostela überflüssig. Schließlich findet sich noch eine Reflexion über die befreiende Wirkung bei Zahlung der Münzen und über die Namen *franci* und *Francia*²⁸²).

Auch das meist weniger beachtete Kapitel 19 zu den Compostelaner Vorrechten enthält einiges an Eigengut. Fast die Hälfte des Kapitels macht allein die breit entwickelte »drei-sedes-Lehre« aus; darüber hinaus wird die Rolle von Iria, der alten Bischofsstadt, heruntergespielt und die angebliche Altarweihe durch den Erzbischof Turpin herausgestellt. Alles dies sind Compostelaner »Interna«, die kaum durch das Kapitel von St-Denis beeinflußt worden sein konnten.

Ein Vergleich beider Kapitel des Pseudo-Turpin zur Abgabepflicht der vier Münzen ist noch aufschlußreicher. Beide Texte sprechen von den vier *nummi* und führen auch die damit zusammenhängende persönliche Freiheit an²⁸³). Man könnte an einen Rekognitionszins denken, aber die unterschiedliche Formulierung in beiden Kapiteln erlaubt noch einen weiteren Gedanken. Während es im St-Denis-Kapitel heißt, ... *dona eidem ecclesiae in praedio dedit praecipiens ut unusquisque possessor uniuscuiusque domus totius Galliae quattuor nummos annuatim ad aedificandam ecclesiam daret*, steht im Text zu Compostela: *Et subiugavit rex eidem ecclesiae totam terram Hyspanicam et Gallecianam deditque ei in dote, praecipiens ut unusquisque possessor uniuscuiusque domus Hyspaniae et Galleciae IIII nummos annuatim ex debito daret*, ...²⁸⁴) Auffällig ist hieran nicht nur die Nennung von Spanien und Galicien, sondern vor allem die Verwendung der Worte *deditque ei in dote*. Aus der Frühzeit der Compostelaner Geschichte ist die »dote del rey Casto« bekannt, die sich auf Verfügungen Alfons des Keuschen hinsichtlich Compostelas bezogen haben soll. Wenn auch die einzelnen Bestimmungen dieser *dos* nicht überliefert sind, könnte aufgrund der spezifischen Wortwahl im Pseudo-Turpin eine gewisse Nachwirkung vorliegen, die auf den Karolin-

280) Man könnte dies sogar als einen Hinweis darauf sehen, daß die Kreuzzugs-idee eher von außerhalb Spaniens auf die Konzeption der Reconquista einwirkte, vgl. oben Abschnitt II mit Anm. 68.

281) Vgl. zu diesen Konstruktionen mit dem Hinweis auf weitere Abhängigkeiten GROTEN, Urkunde Karls des Großen (wie Anm. 276) S. 18.

282) Vgl. hierzu EHLERS, Kontinuität und Tradition (wie Anm. 19) S. 28 und SCHNEIDMÜLLER, Nomen patriae (wie Anm. 266) S. 162f.

283) ... *et omni servituti rege praecipiente liberi essent* (Kap. 19); ... *Et omnes servos qui hos nummos dabant, liberos fecit* (Kap. 30); ed. HÄMEL-DE MANDACH, Pseudo-Turpin (wie Anm. 256) S. 70 und 89; ed. KLEIN, Chronik (wie Anm. 263) S. 86 und 118.

284) Ebd.

gerherrscher übertragen wurde²⁸⁵). Außerdem ist nicht auszuschließen, daß durch die Nennung von Galicien und Spanien sogar auf die Abgabe der noch zu behandelnden »votos de Santiago« angespielt wird²⁸⁶). Wenn diese Beobachtungen zutreffen, dann enthält das Kapitel jedoch einen gewichtigen Anteil an Compostelaner Traditionen. Die karolingische Legitimation wäre dann hierauf »aufgesetzt«; auch die angebliche Entdeckung des Jakobusgrabes in der Zeit Karls des Großen²⁸⁷) dürfte diese Weiterentwicklung gefördert haben.

Insgesamt gesehen wird in dem besprochenen Kapitel des Pseudo-Turpin ein Programm entfaltet, das neben dem im ganzen Text propagierten Glaubenskrieg auch die Rechte Compostelas innerhalb der spanischen Hierarchie und gegenüber dem Königtum unmißverständlich zum Ausdruck bringt. Eine Spitzenstellung im spanischen Episkopat und im politischen Gefüge war hier eindeutig angestrebt. Daß man mit der »drei-sedes Lehre« von Rom, Ephesus und Santiago sogar über die *Hispania* hinausgriff und auch indirekt den römischen Primat in Frage stellte, verleiht dem Ganzen einen fast phantastischen Charakter. Mit dieser Lehre, die sich auf die biblische Bitte der Zebedäussöhne stützte, den Text aber aus dem Zusammenhang riß und geographisch interpretierte, wollte man für die *sedes* des hl. Jakobus einen herausragenden Platz unter den Apostelgräbern sichern²⁸⁸).

Die beanspruchten Rechte des Apostels und seiner *sedes* werden hier auf ebenso fiktive karolingische Traditionen zurückgeführt. Trotz dieses fiktiven Charakters enthalten sie ein gewisses Substrat, werden aber gleichzeitig programmatisch ausgenutzt; teilweise spiegeln die hier erhobenen Ansprüche auch die mit dem Apostel und dem Apostelgrab legitimierte Führungsrolle der Stadt Santiago wider und entwickeln das schon in der *Historia Compostel-*

285) Der Text der »dote« selbst, wohl für die Mönche des Klosters Antealteres bestimmt, die bis 1102 den Dienst in der Kathedrale von Compostela versahen, ist nicht erhalten, sondern nur verschiedentlich erwähnt, vgl. die Nachweise bei LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 128 Anm. 86.

286) Vgl. in dieser Hinsicht LÓPEZ ALSINA, Ciudad (wie Anm. 85) S. 183f. Anm. 237. Meine Behauptung in Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 89, die noch zu sehr von der ausgebildeten Form der »votos« ausging, ist zu korrigieren. Zur Entwicklung der »votos« vgl. Abschnitt VIII.

287) Vgl. oben Anm. 97 und 268. Möglicherweise hat noch ein weiterer Traditionsträger auf die Entwicklung der Vorstellungen im Pseudo-Turpin eingewirkt. Nach einer Vision des Chorbischofs Audradus (Modicus) von Sens, die aus der Mitte des 9. Jh. stammt, erhielt damals König Karl der Kahle vom hl. Martin den Auftrag, Spanien zu erobern (und dann allerdings dem Westfrankenreich anzugliedern), vgl. den Text bei TRAUBE, O Roma nobilis (Abh. München, 1891) S. 374–391, S. 384. Zu Leben und Werk vgl. WATTENBACH-LEVISON, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger 3, bearb. von H. LÖWE (1957) S. 358f. W. MOHR, Audradus von Sens, Prophet und Kirchenpolitiker (um 850), Archivum Latinitatis Medii Aevi 29 (1959) S. 239–267 denkt an einen Zusatz dieser Passage um 870.

288) Vgl. zur »drei-sedes Theorie«, die den Pseudo-Turpin mit dem 1. Buch des Liber Sancti Jacobi verbindet: HERBERS, Jakobuskult (wie Anm. 65) S. 72–81; SWINARSKI, Herrschen (wie Anm. 21) S. 327–334. Zu Ansätzen der besonderen Bewertung von Petrus, Johannes und Jakobus bereits in der Hist. Comp. vgl. oben Anm. 179. Angelegt war diese Lehre schon in der »Divisio apostolorum«, vgl. Abschnitt III.

iana erkennbare Selbstverständnis des Compostelaner Sitzes weiter. Oder allgemein mit J. Ehlers ausgedrückt: Die Rolle des Textes als »Träger bestehender« Traditionen vermischt sich mit derjenigen »als Urheber neuer Traditionen und Traditionsvarianten«²⁸⁹.

VIII. SCHLACHTENHILFE, POLITIK UND ÖKONOMIE: DAS GEFÄLSCHTE PRIVILEG DER »VOTOS DE SANTIAGO«

Mit der Geschichte über die Schlacht von Coimbra und dem Liber Sancti Jacobi war die Entwicklung des Bildes von einem kriegerischen Jakobus noch nicht abgeschlossen. *Adiuvans nos Deus et sancte Iacobe* sollen die Krieger bei der legendären Schlacht von Clavijo im neunten Jahrhundert gerufen haben. Wie kam es zu dieser Vorstellung?

Wieder war eine Fälschung oder eine Fiktion entscheidend. Im sogenannten Privileg der »votos de Santiago« werden Vorstellungen, die schon in der *Historia Compostellana* und im Liber Sancti Jacobi erkennbar sind, weiterentwickelt. Zwischen 1155 und 1172 brachte der Compostelaner Kleriker Pedro Marcio dieses »votos«-Privileg in die schriftliche Form, die bis in die Neuzeit hinein Bedeutung hatte²⁹⁰. Die Abgabe wurde auf die angebliche Schlacht von Clavijo (834 oder 844) zurückgeführt²⁹¹. Demnach habe zu Zeiten des Königs Ramiro I. (842–850) die Verpflichtung bestanden, daß die christlichen Könige den Arabern jährlich 100 Jungfrauen – 50 aus dem Adel, 50 aus dem Volk – als eine Art Tribut abgeben mußten. Ramiro sei nicht bereit gewesen, dies weiter zu dulden, und habe nach einer Versammlung und einem Heeresaufgebot die Auseinandersetzung gesucht. Eine Niederlage in Albelda habe den König und sein Heer zur Flucht an einen nahen Ort, Clavijo, gezwungen. Dort – so die Quelle – erschien ihm der hl. Jakobus, der *Hispanorum protector*, im Traum, wies darauf hin, daß ihm die *tota Hispania* zum Schutz (*tutela*) von Christus zugewiesen worden sei²⁹², und kündigte Ramiro an, er werde ihm und seinen Leuten bei der kommenden Schlacht auf einem Schimmel mit einer weißen Fahne im Kampf erscheinen. Die Krieger sollten seinen und den Namen

289) So EHLERS, *Kontinuität und Tradition* (wie Anm. 19) S. 36.

290) Hier zitiert nach LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 S. 132–137; zu weiteren Editionen vgl. Anm. 294. Vgl. zur Entwicklung zuletzt LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 174–186; zur Historiographie bis in die Neuzeit REY CASTELAO, *Historiografía del Voto* (wie Anm. 5) sowie oben Abschnitt I. 291) KENDRICK, *Saint James* (wie Anm. 1) S. 22f. C. SÁNCHEZ-ÁLBORNOZ, *La auténtica batalla de Clavijo*, *Cuadernos de Historia de España* 9 (1948) S. 94–139 versucht, Verbindungen zu anderweitig belegten Ereignissen dieser Zeit herzustellen und bezieht abweichend von bisherigen Forschungen und nicht unangefochten, die Schlacht auf ein Gefecht zwischen Ordoño I. und dem maurischen Feldherrn Mūsá im Jahre 859. – Durch die Kenntnis eines Privilegs Alfons II. könnte der Fälscher Pedro Marcio auf eine Datierung von 834 gekommen sein, wie LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 175f. Anm. 206 vermutet.

292) ... *quod Dominus meus Ihesus Xpistus alias provincias aliis fratribus meis apostolis distribuens totam Hispaniam mee tutele per sortem deputasset et mee commisisset protectione*; LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 S. 134.

Gottes anrufen²⁹³). Nach Beichte und Kommunion schritten die Truppen am nächsten Morgen zur Schlacht, riefen pflicht- und auftragungsgemäß *Adiuvna nos Deus et sancte Iacobe* und blieben – wie konnte es anders sein – mit Hilfe des Apostels siegreich.

Hierauf habe Ramiro sowie seine Gemahlin Urraca, sein Sohn Ordoño und sein Bruder García sowie weitere anwesende Zeugen dieses »Wunders« die jährliche Zahlung von einem Maß Getreide und Wein pro Ochsengepann an die Basilika des Apostels festgelegt, die jeder Christ in der ganzen *Hispania* unter Strafandrohung entrichten müsse. Außerdem solle, der Position des Apostels als königlichem Patron und Schützer Spaniens (*patrono nostro et Hispaniarum protectori*) entsprechend, nach jedem Sieg gegen die Sarazenen der Beuteanteil, der einem *miles* zukomme, abgegeben werden²⁹⁴).

Diese Fassung, die Pedro Marcio angeblich aus einer anderen Vorlage abgeschrieben hat²⁹⁵, ist seit langem als Fälschung erwiesen²⁹⁶. Sie kann aus der Situation des zwölften Jahrhunderts heraus erklärt werden; das wohl echte Privileg, auf das sie in einigen Passagen aufbaut, stammt von Ramiro II. (931–950) und ist vermutlich in das Jahr 934 zu datieren²⁹⁷. Hier wird die Abgabe noch nicht auf ganz Spanien – sondern nur auf das galicisch-leonesische Gebiet bis zum Fluß Pisuerga – ausgedehnt und hat noch nichts mit einer Schlachtenhilfe des Apostels Jakobus zu tun. Gleichwohl läßt auch die frühe und wohl unbestrittene Form der »votos de Santiago« von 934 neben der Ähnlichkeit mit sonstigen Abgaben der Parochien und Kleriker²⁹⁸) schon Tendenzen erkennen, den apostolischen Charakter des Sitzes von Com-

293) ... *in albo equo dealbata grandi specie maximum uexillum album deferentem* ...; ebd.

294) Die Edition des »votos«-Privilegs von J. CANTERA ORIVE, *La batalla de Clavijo* (1944) war mir nicht zugänglich, deshalb habe ich LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 S. 132–137 benutzt. Vgl. die spanische Übersetzung und Interpretation bei GARCÍA VILLADA, *Historia* (wie Anm. 6) 3 (1936) S. 207–215. Vgl. zur Lage von Überlieferung und Edition auch VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 206 Anm. 171. Dort auch S. 206–210 zur Interpretation, die LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 181 fortgeführt hat.

295) *Ego Petrus Marcus Dei gratia ecclesie beati Iacobi cardinalis, sicut inveni in alio scripto quod in beati Iacobi thesauro et in eius titulo permanet, ita scripsi* ...; ebd. S. 137; die frühesten Handschriften stammen aus dem 13. Jh.: GARCÍA VILLADA, *Historia* (wie Anm. 6) 3 S. 209 Anm. 29; vgl. zu weiteren Handschriften VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 206 Anm. 171. Im Ausstellungskatalog *Reyes y Santiago* (wie Anm. 12) S. 107 Nr. 4 werden Kopien ins 12. Jh. datiert, aber ohne Berücksichtigung der von Vones zitierten Handschriften. Dort auch weitere Literatur.

296) Grundlegend BARRAU DIHIGO, *Etude sur les actes* (wie Anm. 103) S. 64 und 125f. Nr. 18 (der eine Kopie mit Fragezeichen in das 12. Jh. datiert). Vgl. auch die Auflistung der wichtigsten Argumente bei GARCÍA VILLADA, *Historia* (wie Anm. 6) 3 S. 209–215. Von einer Fälschung wird seither einhellig ausgegangen.

297) Vgl. M. GÓMEZ MORENO, *Discursos leídos ante la Academia de la Historia* (1917) S. 19f. A. GARCÍA CONDE, *Diploma de los votos de Santiago. Data del mismo según una copia del Archivo de la Catedral de Lugo*, *Boletín de la comisión provincial de monumentos históricos y artísticos de Lugo* 6 (1953) S. 129–133, der aufgrund einer späteren Kopie ein auf 934 datiertes »votos«-Privileg als möglich ansieht. Mit verändertem Akzent vgl. die Rekonstruktionsversuche von LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 175f.

298) LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 176f.

postela herauszuheben und damit die benachbarten Bistümer überflügeln zu wollen, insbesondere in Konkurrenz zur alten Metropole Braga zu treten²⁹⁹). Einige Gebiete aus dieser Diözese hatte schon Alfons III. Compostela zugestanden³⁰⁰). Einen ähnlichen Akzent enthält wohl auch das »votos«-Privileg von Ramiro II.

Diese Deutung der Ramiro-Urkunde erlaubt es, die Entwicklung bis hin zum verfälschten Privileg der »votos« in der Mitte des zwölften Jahrhunderts nachzuzeichnen. Ein erstes Bindeglied zwischen der echten und der verfälschten Fassung bietet die Darstellung im *Chronicon Iriense* von etwa 1090, das im Zusammenhang mit einer Schlacht von 934 interessanterweise von einem Besuch Ramiros II. am Apostelgrab *causa orationis*, den *vota* und einem anschließenden Schlachtsieg berichtet. Gott habe den Sieg über den König Abderamman III. von Córdoba gewährt, weil Ramiro vorher zum Jakobusgrab gepilgert sei und dort die *vota* als jährliche Abgabe bis zum Fluß Pisuerga gelobt habe³⁰¹). Die Verbindung der Abgabe mit der Schlachtenhilfe findet sich dann deutlicher in der Einführung der »votos« für das Bistum Toledo durch Alfons VII. im Jahre 1150, erstmals für ein Gebiet außerhalb Leóns! Der Primat Toledos blieb zwar unangetastet, aber die Abgabe wird mit dem Patronat und der Schlachtenhilfe des hl. Jakobus begründet³⁰²). Ähnlich hatte auch das oben besprochene 19. Kapitel des Pseudo-Turpin die militärischen Siege Karls des Großen und die Abgaben in Galicien und Spanien in einen zumindest losen Zusammenhang gebracht³⁰³). Diese Kombination war wohl das geeignete Mittel, um die ursprünglich auf den Nordwesten Spaniens beschränkte Feudalabgabe auf ganz Spanien auszudehnen.

Auch die erzählenden Quellen spiegeln die Kombination von Schlachtenhilfe und Abgaben wieder. So berichtet die anonyme Chronik Alfons' VII., die aus der gleichen Zeit von

299) Vgl. hierzu VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 208–210. Vgl. ebd. S. 205f. hinsichtlich der Beziehungen des »votos«-Privilegs zu den Papsturkunden JL 5880 und JL 6264.

300) Urkunde von 899 Mai 6: LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 Apénd. Nr. 25 S. 46–49.

301) *Chronicon Iriense*, ed. M. R. GARCÍA ÁLVAREZ, *El Cronicon Iriense. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas* (*Memorial Histórico Español* 50, 1963) S. 115: ... *Abdirahaman, Cordobensis rex cum omni exercitu suo, fugatus et victus est, qui rex antea accesserat ad beatum Iacobum causa orationis et obtulit ibidem vota usque in Pisorgam ut singulis annis redderent censum apostolice ecclesiae, et Deus magnam dedit ei victoriam*. In der Regel wird dies auf die Schlacht von Simancas 939 bezogen. Vgl. GARCÍA CONDE, *Diploma* (wie Anm. 297) S. 130; SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Auténtica batalla* (wie Anm. 291) S. 95; VONES, *Hist. Comp.* (wie Anm. 32) S. 207 und LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 175. – Der Verfasser des *Chronicon Iriense* stand wohl in Beziehung zu Compostelaner Kreisen, vgl. GARCÍA ÁLVAREZ S. 92–94. Zu überlegen ist, inwieweit das Bild Konstantins den Text beeinflusst haben könnte, dem ebenso in der Nacht vor einer Schlacht der Sieg in einer Vision vorhergesagt wurde; jedenfalls ist die ikonographische Nähe von Konstantin und Jakobus als Schlachtenhelfer mehrfach festgestellt worden, vgl. unten Anm. 475.

302) LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 20 S. 50f.: ... *apostolo, patrono nostro, cujus meritis, et auxilio, et predecessores nostri de paganis firmiter credimus sepe habuisse triumphum* ...

303) Vgl. oben Abschnitt VII mit Anm. 286.

einem Hofchronisten stammt³⁰⁴), mehrfach von der Intervention des Apostels in Schlachten gegen die Muslime, zuweilen wird sogar von der Übereignung gewisser Beuteanteile an die Kirche von Compostela berichtet³⁰⁵). Erinnert sei auch an die Dankesgaben Ferdinands I. nach der Schlachtenhilfe in Coimbra, wie sie die *Historia Silense* verzeichnet³⁰⁶). So gesehen bündelte der Fälscher Pedro Marcio Tendenzen, die in der Mitte des zwölften Jahrhunderts sowohl in der Historiographie wie in der »votos«-Urkunde für Toledo angelegt waren; durch die Konkretisierung des angeblichen Ursprungs legitimierte er die Abgabe und spitzte die Compostelaner Forderung weiter zu. Zu prüfen wäre, ob man vielleicht sogar an eine Imitation des römischen Peterspfennigs denken könnte.

Interessant ist das »votos«-Privileg aber auch im Hinblick auf den hl. Aemilianus, den kastilischen »Konkurrenzheiligen« des hl. Jakobus. Es ist nämlich nicht auszuschließen, daß das Compostelaner Fälsifikat auf eine ähnliche Fälschung zugunsten von San Millán de la Cogolla reagierte, die ebenfalls in der Mitte des zwölften Jahrhunderts entstand. Lag nicht Clavijo nur gut 30 Kilometer von San Millán entfernt, so daß man aus Compostelaner Sicht den Clavijo-Sieg mit einem weiter gefaßten Anspruch auf die *Hispania* gut gegen Ansprüche des kastilischen Klosters anführen konnte³⁰⁷)?

304) Ed. L. SÁNCHEZ BELDA (wie Anm. 165) und MAYA SÁNCHEZ (wie Anm. 165); vgl. hierzu B. SÁNCHEZ ALONSO, *Historia de la historiografía española*, 1 (1947) S. 122f. und FEIGE, *Anfänge des portugiesischen Königums* (wie Anm. 32) S. 179–181 zur Überhöhung der Gestalt Alfons' VII. in diesem Werk; vgl. zu Autor und Umfeld auch das Vorwort der Edition von MAYA SÁNCHEZ (S. 112–115).

305) Kap. 117, 121 (= II 22 und 26), ed. SÁNCHEZ BELDA (wie Anm. 165) S. 91, 94; MAYA SÁNCHEZ (wie Anm. 165) S. 205 und 207. In Kap. 121 (II 26) erscheint Jakobus fast als eine Art »Antimohammed«: ... *Sarraceni clamabant tubis ereis et tamboribus et uocibus et inuocabant Mahomet. Christiani autem, ex toto corde clamabant ad Dominum Deum et ad beatam Mariam et ad sanctum Iacobum ut eorum misererentur et obliuiscerentur peccata regum et eorum et parentum* (S. 94 bzw. 207). Allerdings ist zu bemerken, daß hier Jakobus nicht allein, sondern zusammen mit Maria und Gott angerufen wird. Außerdem wird die erflachte Sündenvergebung der Krieger in den Vordergrund gestellt, weniger die direkte Schlachtenhilfe (man vgl. auch die oben besprochene Coimbra-Episode, Abschnitt V mit Anm. 139). Die Anrufung Mohammeds durch die Muslime bleibt demgegenüber unkommentiert. – Zu Beuteanteilen vgl. den Bericht zur Schlacht von Montiel: Kap. 164 (an Toledo) und 173 (an Toledo und Compostela) (= II 69 und 78), ed. SÁNCHEZ BELDA (wie Anm. 165) S. 128 und 134f., MAYA SÁNCHEZ (wie Anm. 165) S. 227 und 231: *pretiosa dona, quae miserunt Sanctum Iacobum Compostellanum* (S. 135 bzw. 231).

306) Abschnitt V mit Anm. 136.

307) Allerdings ist grundsätzlich auch ein umgekehrtes Verhältnis denkbar, obwohl die Datierung hiergegen spricht. A. UBIETO ARTETA, *Los votos de San Millán, in: Homenaje a Vicens Vives*, 1 (1965) S. 309–324 datiert die Fälschung auf den Namen von Fernán González aufgrund geographisch-besitzgeschichtlicher Argumente in die Jahre 1143–1144 (S. 309–311). Vgl. die Einordnung des Aemilianus-Privilegs in den allgemeinen politischen Zusammenhang bei J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII)*. Introducción a la historia rural de Castilla (*Acta Salamanticensia. Filosofía y letras* 52, 1969) S. 319–323, der die Fälschung vor allem aus den vielfältigen Schwierigkeiten des Klosters als Defensivmaßnahme deutet, aber auch eine mögliche Imitation der Santiago-»votos« erwähnt. Interessanterweise wird diese Fälschung in dasselbe Jahr wie das Privileg Ramiro II. für Compostela (934) gesetzt. Vgl. auch LÓPEZ ALSINA, *Ciudad* (wie Anm. 85) S. 186.

In der von Pedro Marcio verfälschten Fassung der »votos de Santiago« sind jedoch einige Weiterentwicklungen gegenüber der schon besprochenen Geschichte über die Eroberung von Coimbra hervorzuheben. Der Patronat über die ganze *Hispania* wird auf die Zuteilung der Missionsgebiete zurückgeführt, das heißt, die Nachricht von der Mission – nicht die Translation oder das Apostelgrab – begründete die Schutzherrschaft über ganz Spanien. Eine bestimmte legendäre Tradition wurde so aktualisiert. Der Patronat wurde außerdem vom Herrscher auf die Bewohner der *Hispania* (*patrono nostro et Hispaniorum protectori*) ausgedehnt³⁰⁸). So entwickelte sich Jakobus durch die Schlachtenhilfe für die Krieger zum Patron und erlangte durch die »votos« indirekt auch diese Stellung für die abgabepflichtige Bevölkerung: Wenn man die »votos« akzeptierte, dann sicher auch deren Begründung! Anders als in der Geschichte über die Eroberung von Coimbra erschien der Heilige jetzt auch direkt in der Schlacht, und der Text führt die Fahne (*vexillum*) als Zeichen sowie die Anrufung des Heiligen in einem Schlachtruf ein. Die Kombination dieser beiden Elemente hatte bereits Erdmann für das *vexillum s. Petri*, zusammen mit den entsprechenden Schlachtrufen, für die Entstehung des Kreuzzugsgedankens hervorgehoben; zumindest verdient diese Parallelität Beachtung. In diesen Zusammenhang gehört auch das Versprechen des Apostels, daß allen, die in der Schlacht fallen, das Martyrium zuerkannt werde³⁰⁹). Diese Vorstellung war den Zeitgenossen sicherlich wichtig, weil laut der Apokalypse (20, 4–6) nur Märtyrer nach der Trennung von Seele und Körper unmittelbaren Zugang zum Himmel hätten. In der christlichen Tradition ist der Gedanke, die in einem Krieg für den Glauben Gefallenen könnten als Märtyrer gelten, zunehmend seit der Zeit des ersten Kreuzzuges verbreitet³¹⁰), so beispielsweise bei Bruno von Segni³¹¹). Bernhard von Clairvaux mißt dem Martyrium im Glaubenskrieg ebenfalls einen besonderen Wert zu³¹²). Hinsichtlich der Interpretation des gefälschten »votos«-Privilegs ist aber vor allem darauf zu verweisen, wie nachdrücklich das Martyrium im schon besprochenen

308) LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 S. 135.

309) Ebd. S. 134.

310) Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 26) besonders S. 317, vgl. S. 23 und 248. Zur Entwicklung des Kreuzzugs- und Lohngedankens zur Zeit Gregors VII. vgl. auch I. S. ROBINSON, *Gregory VII and the Soldiers of Christ*, *History* 58 (1973) S. 169–192, besonders S. 180ff. Die neuerlich vertretene These von Riley-Smith, daß die Idee des Martyriums sich gleichsam erst unterwegs während des ersten Kreuzzuges entwickelt habe, ist von J. FLORI, *Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade*, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 34 (1991) S. 121–135, mit Recht abgelehnt worden; vgl. dort auch zur neueren Sichtung der Belege, insbesondere von Cowdrey.

311) Bruno von Segni, *Libellus de symoniaciis cap. 5f.*, ed. E. SACKUR (MGH Ldl 2, 1892) S. 543–565, S. 550f.

312) Bernhard von Clairvaux, *De laude novae militiae*, in: *Opera 3* (Tractatus et opuscula), ed. J. LECLERCQ, C. H. TALBOT und H. M. ROCHAS (1963) S. 213–239, besonders S. 214f. Vgl. zur Interpretation: J. FLECKENSTEIN, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift »De laude novae militiae«* Bernhards von Clairvaux, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hg. von J. FLECKENSTEIN und M. HELLMANN (Vorträge und Forschungen 26, 1980) S. 9–22, besonders S. 11f. und 14.

Pseudo-Turpin hervorgehoben wird³¹³). Dort erkennen die Kämpfer mehrfach, zum Beispiel durch die Belaubung von Lanzen schon im voraus, daß sie in der folgenden Schlacht mit der Palme oder Krone des Martyriums ausgezeichnet würden³¹⁴). Der Text des Pseudo-Turpin war ja wohl kurz vor der Fälschung des »votos«-Privilegs in die Compostelaner Fassung des Liber Sancti Jacobi als Buch IV integriert worden³¹⁵), könnte dem Kanoniker Pedro Marcio also durchaus bekannt gewesen sein. Dabei ist an das Kapitel über das Compostelaner Konzil zu erinnern, in dem Abgaben aus ganz Spanien für die Compostelaner *sedes* gefordert wurden³¹⁶). Es könnten also unter anderem epische Texte, denen auch der Pseudo-Turpin im weitesten Sinne zuzurechnen ist, die im »votos«-Privileg weiterentwickelten Vorstellungen des Patronates beeinflußt haben.

Inwieweit bei der Martyriumskonzeption auch islamische Lehren rezipiert wurden³¹⁷), ist hingegen weniger klar zu erkennen. Wenn man die Entwicklung der byzantinischen Reiterheiligen und Schlachtenhelfer verfolgt, so zeigt sich, daß die Verdienste der sogenannten »heiligen Krieger« ursprünglich nicht im Kampf lagen, sondern auf ihrer Hinrichtung für den Glauben, also einem Martyrium im »klassischen« Sinne³¹⁸). Da das Martyrium der Vita in der Regel nicht mehr einfach nachgeahmt werden konnte, entwickelte sich – den Bedürfnissen der Zeit entsprechend – die Führungsrolle dieser Heiligen im Kampf, der den Kämpfern auch die Möglichkeit zu einer »neuen Art von Martyrium« bot.

Das gefälschte »votos«-Privileg aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts baute also auf älteren Vorstellungen auf, verband aber den Patronat enger mit Elementen des »Kreuzzugsgedankens« und dehnte ihn auf die gesamte *Hispania* aus; vielleicht haben Texte wie der Pseudo-Turpin bei dieser Fälschung Pate gestanden. Die Chronistik des 13. Jahrhunderts hat die Version übernommen, zunächst um 1236 Lucas von Tuy mit zahlreichen wörtlichen Übereinstimmungen³¹⁹), dann kürzer und etwas distanzierter Rodericus Ximénez de Rada³²⁰), darauf

313) Vgl. zum Pseudo-Turpin oben Abschnitt VII. Zur Bezeichnung der im Kampf gegen die islamischen Gegner gefallenen christlichen Kämpfer als Märtyrer vgl. vor allem Kapitel 8, 10, 23, 29, 30, 32, Anhang A sowie die als Anhang gedruckte Urkunde JL †7111 in der Edition der Compostelaner Hs. von HÄMEL-DE MANDACH, Pseudo-Turpin (wie Anm. 256) S. 48f., 52, 80f., 87, 93, 94, 97, 101; die Edition der Aachener Handschriftengruppe bei KLEIN, Chronik (wie Anm. 256), vgl. dort S. 50, 54, 104–106, 116, 118, 128, 132 (JL †7111 fehlt in den Aachener Hss.).

314) Vgl. ebd. Kapitel 8 (ähnlich Kapitel 10), ed. HÄMEL-DE MANDACH, Pseudo-Turpin (wie Anm. 256) S. 48, ed. KLEIN, Chronik (wie Anm. 263) S. 48–50 (und 54).

315) Vgl. zur Compostelaner Hs. des Liber Sancti Jacobi die in Anm. 259 zitierte Literatur.

316) Vgl. oben S. 229 mit Anm. 271.

317) Vgl. NÖTH, Heiliger Krieg (wie Anm. 66) S. 29–33 zu islamischen Vorstellungen über den Lohn im Jenseits, S. 95–109 zur Bedeutung des christlichen Kriegermartyriums (unter Einschluß außerkirchlicher Merkmale); die Frage der Beeinflussung bleibt jedoch offen.

318) Vgl. zu den byzantinischen »heiligen Kriegern« Anm. 25 sowie KRETZENBACHER, Griechische Reiterheilige (wie Anm. 146) S. 15.

319) Lucas von Tuy, Chronicon Mundi, ed. SCHOTT (wie Anm. 150) S. 76f.

320) Rodericus Ximénez de Rada, Historia, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 151) S. 133.

wieder die *Primera Crónica General* aus der Zeit um 1280–1290³²¹). Nicht hoch genug einzuschätzen für die Verankerung der Clavijo-Episode im historischen Wissen der Zeitgenossen und ihrer Nachfahren ist aber auch die Tatsache, daß sie durch die Forderung der »votos«-Abgaben fortwährend evoziert wurde. Somit hatte die Kombination von Religion, Politik und Ökonomie nicht nur einen festen Platz in wichtigen Teilen der spanischen Geschichtsschreibung, sondern auch im »öffentlichen Bewußtsein« erobert³²²).

Wichtig bleibt, dies zeigen auch die schon erwähnten Diskussionen in der Neuzeit, daß die »votos« in der gesamten *Hispania* gefordert werden sollten, teilweise sogar mit päpstlicher Unterstützung. Dies brachte den Patronat in der ganzen *Hispania* zur Geltung, wenn auch teilweise eine Kluft zwischen Theorie und Praxis blieb. In Navarra, Aragón und Katalonien sowie in einigen kastilischen Provinzen konnten die Zahlungen nicht durchgesetzt werden³²³).

IX. PATRON DES REICHES IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES ZWÖLFTEN JAHRHUNDERTS

Das »votos«-Privileg wurde in einer Zeit gefälscht, in der die Bestrebungen Santiagos anhielten, mit Hilfe der apostolischen Tradition weiteren politischen Einfluß zu gewinnen. Sie erreichten in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts vielleicht ihre entscheidende Phase. Nach dem Tod von Alfons VII. 1157 blieb die Einheit von Kastilien und León nicht auf Dauer bestehen. Nach Sancho III. (1157–1158) herrschte Alfons VIII. (1158–1214) in Kastilien und Ferdinand II. (1157–1188) in León.

Auch die umstrittene Thronfolge Alfons' IX. von León (1188–1229) änderte an der Teilung nichts. Erst die kurzfristige Heirat Alfons' IX. mit Berenguela von Kastilien sicherte dem gemeinsamen Sohn Ferdinand, der als Ferdinand III., der Heilige (1217–1252), in die Geschichte eingegangen ist, 1230 auch den kastilischen Thron. Erst seit dieser Zeit blieben Kastilien und León vereint. Neben diesen Ländern spielten Portugal, Navarra und Aragón eine selbständige Rolle. Navarra hatte sich dabei gegen Expansionsgelüste aus Aragón und Kastilien zu verteidigen, während Aragón vor allem unter König Alfons II. (1162–1196) eine recht eigenständige Politik verfolgte³²⁴). Seitdem 1146 die Almohaden das muslimische Spanien im Süden beherrschten, reagierten die christlichen Reiche auch mit neuen Offensiven,

321) Kap. 629, ed. MENÉNDEZ PIDAL (wie Anm. 153) 2 S. 359–361.

322) Vgl. unten Abschnitt XII.

323) Zu Toledo und Braga vgl. oben Anm. 302 sowie FEIGE, Anfänge des portugiesischen Königtums (wie Anm. 32) S. 343. Vgl. auch überblickshaft REY CASTELAO, *Historiografía del Voto* (wie Anm. 5) und zusammenfassend Q. ALDEA, *Voto de Santiago*, in: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (1975) S. 2783 f.

324) Zur Konzeption der »Cinco Reinos« vgl. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Imperio Hispánico* (wie Anm. 74), der aber wohl eine einheitliche, übergeordnete Konzeption zu sehr betont.

die allerdings durch die Zersplitterung der Reiche und wechselnde Bündnisse nicht immer durchschlagende Erfolge zeitigten³²⁵).

Die Teilung Kastiliens und Leóns in zwei Reiche förderte die Entwicklung des politischen Jakobuspatronates in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. In einem kleineren Reich stieg die Bedeutung von Jakobus fast zwangsweise, nachdem in den letzten Regierungsjahren Alfons' VII. Compostela vor allem im Schatten des nun zum kastilischen Reich gehörenden Toledo gestanden hatte³²⁶). Der in Galicien erzogene König Ferdinand II. knüpfte hinsichtlich Santiago de Compostelas an die Politik seines Vater Alfons VII. an³²⁷): Traditionsgemäß und ohne weitere Einschränkungen bestätigte er dem Erzbischof 1158 Kapellans- und Kanzlerwürde³²⁸) und bestimmte Compostela zu seiner Grabesstätte³²⁹). Auch die Bezeichnungen des Apostels in seinen Urkunden für Compostela als *patronus noster* oder *protector noster*³³⁰) folgen, abgesehen von der inzwischen größeren Häufigkeit, noch ganz bisherigen Gebräuchen. Allerdings klingt die Arenga der schon zitierten Urkunde von 1158 hinsichtlich des Patronates wie ein Programm³³¹): Ferdinand ging auch nach der Teilung von der Einheit des Reiches Spanien aus und brachte dieses Reich mit dem Patronat des hl. Jakobus in Zusammenhang³³²). Weiterhin bezeichnete er sich als *vexillifer* des Heiligen und verlieh Kanzlei und Kapellanat Spaniens (sic!) den Compostellaner Erzbischöfen und ihrem Kapitel für immer³³³). Ferdinand setzte also – obwohl nur König von León – in Fortführung der von Alfons VII.

325) Vgl. zu den Ereignissen dieser Zeit vor allem den Überblick von ENGELS, Die Iberische Halbinsel von der Auflösung des Kalifates (wie Anm. 254) S. 935–953. Die Kreuzzugs-idee scheint in dieser Phase der Reconquista durch das Papsttum stärker eingebracht worden zu sein, vgl. ebd. S. 929f. Allgemein zum Problem des Verhältnisses von Reconquista und Kreuzzug vgl. oben Abschnitt II mit Anm. 66f.

326) In der bereits zitierten anonymen Chronik Alfons' VII. trat sogar Maria als Patronin der Toledaner Kathedrale in direkter Konkurrenz zu Jakobus, sowohl bei der Bitte um Schlachtenhilfe als auch bei der Übereignung von Beuteanteilen; vgl. die Belege in Anm. 305. Vgl. auch Abschnitt XI.

327) Einzige übergreifende Monographie zur Regierung Ferdinands ist GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75), die auch Regesten der Urkunden enthält.

328) Urkunde von 1158 September 30, ed. LÓPEZ FERREIRO, Historia (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 27 S. 72–74; Regest: GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75) S. 350.

329) Ersichtlich aus der Bestätigungsurkunde von 1180 Juli 26, ed. LÓPEZ FERREIRO, Historia (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 60 S. 165–169; Regest: GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75) S. 470. Vgl. den Hinweis auf das Testament von 1187 nach dem Original des Cathedralarchivs von León, den SCHRAMM, Das kastilische Königtum (wie Anm. 210) S. 118 (nach Ballesteros) zitiert. Allerdings bleibt ein ähnlicher Hinweis bei DEL ARCO, Sepulcros (wie Anm. 156) S. 62 ohne Beleg. Vgl. auch dort S. 61f. allgemein zu den Sepulturen in Compostela.

330) Vgl. vor allem folgende Urkunden: GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75) S. 350, 400f., 419f., 470 u. ö.

331) Ed. LÓPEZ FERREIRO, Historia (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 27 S. 72–74.

332) *Qui regnum Hispaniae conseruari et dilatarı desiderant, consilium illis est, ut Hispanorum certum et specialem patronum beatissimum Iacobum studeant habere propitium.*

333) *Huic studio ego Fernandus per Dei misericordiam Legionensis sceptri rex et beati Iacobi vexillifer insistere satagens ... mei patris inclıti imperatoris Adefhonsi uestigiis inherens ... uobis dilecte pater Martine Compostellane sedis archiepiscope et fratrum uestrorum canonicorum ... in perpetuum regalem*

geschaffenen Traditionen ein gesamtspanisches Reich voraus. Nach dem Tod des kastilischen Herrschers Sancho III. im August 1158 war diese Vorstellung auch in gewisser Weise berechtigt. Ferdinand fiel die Vormundschaft über seinen Neffen Alfons VIII. von Kastilien zu, und durch den ab Ende 1158 benutzten Titel *rex Hispanorum* beanspruchte er zumindest eine gewisse Oberherrschaft, die er auch in kriegerischen Auseinandersetzungen durchzusetzen versuchte. Diesen Anspruch unterstützte Ferdinand mit der Berufung auf Jakobus, dessen Bedeutung durch seine Selbstbezeichnung als *Iacobi vexillifer* noch weiter unterstrichen wurde³³⁴). Der Bezug des Patronen auf das *regnum* deutet jedoch an, daß nunmehr der Patronat auch transpersonale Staatsvorstellungen unterstützte.

Dieser Akzent kennzeichnet auch Formulierungen einer Urkunde vom 21. April 1183, in der es heißt, Jakobus und Compostela seien das *caput* des Reiches. Man könnte zunächst glauben, dieser besondere Bezug zielt nur auf das Reich León. Aber der Anspruch griff auch hier weiter, denn kurz zuvor werden die Qualitäten des Patronen der Spanier herausgestrichen, die Ferdinand selbst häufig erfahren habe; allerdings wird der besondere Bezug des Heiligen zu Ferdinands Teilreich deutlicher hervorgehoben³³⁵). Die Vorstellung von Jakobus und Compostela als *caput* des Reiches war bereits in früheren Urkunden Ferdinands angeklungen³³⁶). Die Bezeichnung *caput* verweist – wenn man andere Quellenstellen vergleicht – in der Regel auf die Spitzenstellung von Kirchen in der Hierarchie oder auch auf Krönungsorte von Herrschern. Insofern könnte in diesen Formulierungen einiges von dem aufgegriffen worden sein, was schon an mehreren Stellen der *Historia Compostellana* über die herausragende Stellung der Apostelstadt und in dem besprochenen Kapitel des Pseudo-Turpin über Compostela gesagt worden war³³⁷). Interessant ist außerdem, daß etwa gleichzeitig mit der

Hispanie cancellariam et capellariam hereditario iure perenniter habendam concedo ... Zu Kanzlei und Kapellanat unter Alfons VII. vgl. oben Abschnitt VI mit Anm. 240–244.

334) Vgl. allgemein zu *vexillifer/signifer* P. E. SCHRAMM, *Signifer regis*, in: *Herrschaftszeichen* (wie Anm. 44) 2 S. 674–684, S. 683, der dies vor allem als Nachahmung französischer Bräuche interpretiert. Zum *vexillum* vgl. unten Anm. 354.

335) LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 62 S. 171f.: *Ego ... Fernandus per multa experimenta et beneficia probavi, quod vere patronum Hispaniis diuina clementia dedit beatissimum Iacobum, pro cuius corporis humatione regni nostri caput habetur plurimum uenerabilis apud omnes ecclesia Compostellana, ... eam exaltare in ea precipue regni mei parte, que specialius secundum ecclesiasticam iurisdictionem prestante ipsius Apostoli Ecclesie subjecta esse dinoscitur; ...*

336) Urkunde von 1168 April 9: *amore ... apostoli Iacobi capituli et patroni nostri ...*; ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 38 S. 94–96; vgl. GONZÁLEZ, *Fernando II* (wie Anm. 75) S. 400f.

337) Vgl. allgemein zu *caput* die Quellenbelege bei GROTEN, *Urkunde Karls des Großen* (wie Anm. 276) S. 28f.; vgl. die Betonung von Primat und Krönungsrecht auch in den mit dem Pseudo-Turpin zusammenhängenden Fälsfikaten, die PETERSOHN, *Saint-Denis – Westminster – Aachen* (wie Anm. 19) S. 443f. insbesondere für St-Denis und Aachen hervorhebt. Vgl. zu *caput* im Pseudo-Turpin und in der besprochenen Karlsurkunde D KdGr. 286 oben Abschnitt VII mit Anm. 274. Zu »vorbereitenden« Stellen der *Hist. Comp.* vgl. Anm. 187, 221, 226 und 224. Zur Bedeutung von St-Denis und der Entwicklung von Paris als *caput* unter Philipp August vgl. A. LOMBARD-JOURDAN, »Montjoie et saint Denis!«: *Le centre de*

Abfassung des Pseudo-Turpin, in den vierziger Jahren des zwölften Jahrhunderts, Petrus Venerabilis in einem Brief an Papst Innozenz II. Compostela mit Hinweis auf die Apostelreliquien als *caput* Spaniens bezeichnete³³⁸). Die Basis für die Apostrophierung des Apostels als *caput* Spaniens findet sich jedoch schon im achten Jahrhundert in der zitierten Hymne »O Dei Verbum«³³⁹). Die Aussage des Hymnus' wurde in der Mitte des zwölften Jahrhunderts wieder aktuell und politisch und kirchenpolitisch genutzt.

Die Rolle des Patronates für das Reich bestimmte auch die Konzeption der kriegerischen Hilfe des Apostels. Die mehrfachen Auseinandersetzungen mit Kastilien führten dazu, daß sogar Siege über die Kastilier mit Hilfe des Apostels erfochten wurden, so der Sieg von Ríoseco 1165³⁴⁰), der durch ein Wunder Gottes und des hl. Jakobus möglich geworden sein soll³⁴¹). Daß der Bannerträger des hl. Jakobus, wie sich Ferdinand ja selbst nannte, aber nicht nur um Einfluß mit seinen Nachbarreichen stritt, sondern auch den Kampf gegen die Muslime unter den Schutz des hl. Jakobus stellte, zeigt die Gründung des Jakobus-Ritterordens.

Seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts waren die Ritterorden maßgeblich an der Reconquista beteiligt. Diese neue Form des Zusammenschlusses war im Zusammenhang mit den Kreuzzügen entstanden³⁴²) und zunächst auch in den Pyrenäenreichen eine Art »Import«

la Gaule aux origines de Paris et de Saint-Denis (1989) bes. S. 10ff. – Nicht näher eingegangen werden kann hier auf die Konzeption Roms als *caput* im Zusammenhang mit primatialen Vorstellungen, die ja durchaus Einflüsse ausgeübt haben könnten.

338) Ed. G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable* (1967) S. 265f. Nr. 103: *Et quia illa aeclesia ad quam electus est tanti apostoli corpore gloriosa, tot sedis apostolicae privilegii sublimata, inter omnes Hispanas aeclesias caput extulit* ... Es ging um die päpstliche Zustimmung zur Translation des Bischofs von Salamanca auf den Erzstuhl von Compostela (vgl. auch oben Abschnitt VI). Dabei vertrat Petrus Venerabilis wohl auch Interessen von Alfons VII., der einen wohlgesonnenen galicischen Erzbischof gegenüber einer erstarkenden portugiesischen Macht wünschte. Interessant ist, daß die Formulierung wohl kaum auf Compostelaner Einfluß zurückgehen dürfte. – Vgl. zur Einordnung dieses Briefes in den Zusammenhang der Reise von Petrus Venerabilis Ch. J. BISHKO, *Peter The Venerable's Journey to Spain*, *Studia Anselmia* 40 (1956) S. 163–175, wiederabgedruckt in: DERS., *Spanish and Portuguese Monastic History 600–1330* (1980) Nr. XII S. 170ff. Vgl. allgemein die »mise à jour« im Sammelband Nr. XIII: *Peter The Venerable's Traverse of Spain: Some Further Observations* (Originalbeitrag 1984).

339) Ed. DÍAZ Y DÍAZ, *Himnos* (wie Anm. 83) Nachdruck S. 241: *Caput refulgens aureum Ispanie, Tutorque nobis et patronus vernulus*. Zur Interpretation im Zusammenhang des 8. Jh. vgl. oben Abschnitt III Anm. 83–85.

340) Vgl. GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75) S. 71f.

341) Urkunde von 1165 August 24, ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 35 S. 89–91, Regest (mit teilweise besserem Text und Korrektur des Datums): GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75) S. 388: ... *eo tempore quo comes Nuno Castelle fugit de Medina de Rivo Sicco ubi tenebatur obsessus a rege domino Ferdinando amisso spolio et militibus suis partim ibidem interfectis, partim fugatis, in qua hora magnum ostendit Dominus miraculum ipsi regi, meritis et interuentu gloriosi apostoli Iacobi*. Zur Schlacht von Santarém vgl. unten bei Anm. 404–407.

342) Vgl. zur Orientierung über die Forschung den Sammelband: *Die geistlichen Ritterorden Europas* (wie Anm. 312).

aus dem Heiligen Land. Die besondere Situation Spaniens führte jedoch seit etwa der Mitte des zwölften Jahrhundert zur Entwicklung eigener Ritterorden, welche vor allem die königlichen »Reconquista«-Initiativen unterstützten³⁴³). Auch die Aufgaben des hier wichtigsten, 1170 gegründeten Ordens von Santiago lagen in der Kriegführung und nicht – wie häufig angenommen – im Pilgerschutz³⁴⁴).

Interessanterweise benannten sich alle anderen bedeutenden spanischen Ritterorden – wie zum Beispiel die von Alcántara und Calatrava – nach ihrem Stammsitz, der Santiago-Orden hingegen nach einem Heiligen, vielleicht auch nach dessen Grabesort, aber jedenfalls nicht nach dem Stammsitz. Zunächst hatte der wohl von Ferdinand II. im August 1170 nach der Eroberung von Cáceres gegründete Orden³⁴⁵) auch nach dem anfänglichen Ordenssitz Cáceres »hermandad« der »fratres de Cáceres« geheißten³⁴⁶). Kurz darauf – wahrscheinlich im Januar, spätestens im Februar 1171 – findet sich jedoch bereits der Name »Ordo beati Jacobi«³⁴⁷). Der Namenswechsel ist wohl auf ein Bündnis der Ordensritter mit Erzbischof Peter II. von Santiago de Compostela zurückzuführen.

Die darüber ausgestellte Urkunde gleicht einem Vertrag zu gegenseitiger Hilfe und

343) Vgl. neben der in der nächsten Anm. genannten Literatur auch A. J. FOREY, *The Military Orders and the Spanish Reconquest in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, *Traditio* 40 (1984) S. 197–234 sowie die *Actas del Congreso Internacional Hispano-Portugués sobre »Las ordenes militares en la Península durante la Edad Media«*, *Anuario de Estudios Medievales* 11 (1981) mit zahlreichen Einzelstudien hauptsächlich zur Ordensgeschichte nach der Gründung; zum Santiagoorden S. 181–510. Vgl. an Detailstudien z. B. A. MUR I RAVRELL, *El orden de Santiago en Aragón. La encomienda de San Marcos en Teruel 1200–1550* (1989).

344) Allgemein B. SCHWENK, *Jacobusorden*, in: *LMA* 5 (1991) Sp. 264f. mit kurzer Darlegung der wichtigsten Phasen. Ausführlicher: D. W. LOMAX, *La Orden de Santiago (1170–1275)* (Consejo Superior de Investigaciones científicas. Escuela de estudios medievales 33, (1965); J. L. MARTÍN RODRIGUEZ, *Los orígenes de la orden de Santiago (1170–1195)* (1974); (knapper: GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75) S. 91–94; DERS., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 Bde. (1960) 1 S. 591–602; B. SCHWENK, *Aus der Frühzeit der geistlichen Ritterorden Spaniens*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas* (wie Anm. 312) S. 109–140, S. 123–130 und SICART GIMÉNEZ, *Iconografía* (wie Anm. 84) S. 25–27. Ordensregel: *The Rule of the Spanish Military Order of St. James 1170–1493*, hg. von E. GALLEGO BLANCO (*Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies* 4, 1971).

345) Der Gründungsakt durch den König ist zwar nicht ganz sicher, aber wahrscheinlich; vgl. LOMAX, *Orden* (wie Anm. 344) S. 5; MARTÍN RODRIGUEZ, *Orígenes* (wie Anm. 344) S. 16–18 (mit ausführlicher Besprechung der verschiedenen Gründungstraditionen und Überlegungen zum Datum) und SCHWENK, *Frühzeit* (wie Anm. 344) S. 123f.

346) So LOMAX, *Orden* (wie Anm. 344) S. 5; vgl. die von GONZÁLEZ, *Alfonso VIII* (wie Anm. 344) 1 S. 592 mit Anm. 113 zitierte ungedruckte Urkunde von 1170; *eo anno quando cepit esse illum summum Ordinem de Cacerem*.

347) LOMAX, *Orden* (wie Anm. 344) S. 5 (zu Januar); MARTÍN RODRIGUEZ, *Orígenes* (wie Anm. 344) S. 17 verweist auf die in der nächsten Anm. zitierte Urkunde für den Namenswechsel.

brüderlicher Eintracht³⁴⁸). Der Erzbischof von Santiago nahm mit Zustimmung des Kapitels den Ordensmeister und dessen Nachfolger in die Gemeinschaft der Compostelaner Kanoniker auf. Die Ordensritter wurden »Vasallen und Ritter des hl. Jakobus«, die »unter den Fahnen des Heiligen zu Ehren von dessen Kirche und zur Verbreitung des (christlichen) Glaubens kämpfen sollten«³⁴⁹). Seinerseits wurde der Compostelaner Erzbischof zum *socius* und *frater* des neuen Ritterordens. Die gegenseitige *fraternitas* wurde durch die Übergabe des *vexillum beati Iacobi*, das zur *militia* anspornen sollte, symbolisch gefestigt. Der Erzbischof gewährte aber nicht nur geistliche Waffen, sondern sagte seine Hilfe sowie diejenige seiner Vasallen und *militēs* zu³⁵⁰). Zu diesem geistig-geistlichen und militärischen Beistand trat die ökonomische Unterstützung: Die Hälfte der »votos«-Einnahmen in Zamora und einigen anderen Städten sollten zu Ehren des Jakobus und seiner Fahne künftig dem Orden zufallen³⁵¹). Die so im wörtlichen Sinne »unter der Fahne des hl. Jakobus« – das Wort *vexillum* kommt im Text fünfmal vor – geschlossene Abmachung verband den Orden fest mit der Kirche von Compostela durch Vasallität, geistige und militärische, aber auch durch eine gewichtige ökonomische Hilfe, denn weitere Schenkungen der Compostelaner Kirche für den Orden folgten noch³⁵²).

Die Verbindung des Ordens mit dem Patronat des hl. Jakobus durch das *vexillum beati Iacobi* erinnert nicht nur daran, daß sich auch Ferdinand II. von León als *vexillifer* des Heiligen bezeichnet hatte³⁵³), sondern rückt diesen Vorgang auch in die Nähe zu dem im

348) Jüngster Druck (mit Nachweis weiterer Literatur): MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) S. 212–215 Nr. 42; vgl. weiterhin LOMAX, Orden (wie Anm. 344) S. 5 und SCHWENK, Frühzeit (wie Anm. 344) S. 124f.

349) *Petrus ... secundus, Compostellanus archiepiscopus, cum consensu et voluntate canonicorum meorum volens fidem et ecclesiam Dei propagare, iuvare, protegere et dilatare, recipio vos Petrum Fernandi, magistrum militum Sancti Iacobi in societatem et canonicum ecclesie Sancti Iacobi, quod idem concedimus universis successoribus vestris. Ceteros ... fratres vestros ... in vasallos et in milites beatissimi Iacobi apostoli sub Christo militaturos in vexillo Sancti Iacobi ad honorem eius ecclesie et fidem amplificationem, ...*; ebd.

350) *Meque ipsum, Petrum, Compostellanum archiepiscopum Dei gratia, in socium vestrum et fratrem offero, trado et quod me ad unum vestrum admitatis. Deo et vobis gratias ago ... Veruntamen ob hanc istam mutuam fraternitatem et salutatem devocionem, in primis munimus vos et donamus vexillo Sancti Iacobi, immo Christi et Iacobi, ut sub Christo militetis (et) Sancto Iacobi beatissimo patrono et apostolo nostro, hac ope nostra semper adiuti ut quandocumque nobis posse datum fuerit, vel per nos vel cum rege, auxilio vestro simus cum vasallis et militibus nostris, consilium et auxilium, arma et armata prestantes prout melius valuerimus. Vos autem nos nostrosque successores archiepiscopos, fratres, socios cum vexillo Sancti Iacobi ad eius honorem et fidei augmentum suscipiatis venerabiliter cum devotione*; ebd.

351) *Ad honorem igitur Sancti Iacobi et eius vexilli exaltationem, donamus vobis, tradimus et concedimus medietatem votorum que habemus in his tribus partibus: Zamora, Salamanca, Civitate (und weiteres) ...*; ebd.

352) Vgl. hierzu MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) sowie die weitere in Anm. 344 zitierte Literatur.

353) Vgl. oben bei Anm. 333.

Zusammenhang mit den Kreuzzügen so bedeutenden *vexillum beati Petri*³⁵⁴) oder auch der Dionysius-Fahne³⁵⁵).

Leider wissen wir weder aus zeitgenössischen Beschreibungen noch aus Darstellungen, wie das *vexillum beati Iacobi* aussah. Sollte es – wie in späteren Darstellungen der Clavijoschlacht – ein rotes Kreuz auf weißem Grund gehabt haben, dann wäre eine Ähnlichkeit mit der allerdings ebenso nicht sicher in ihrem Aussehen beschreibbaren Petersfahne gegeben. Daß dem *vexillum* eine Reliquie beigegeben war, ist weiterhin durchaus wahrscheinlich³⁵⁶). Die Imitation römischer Gebräuche könnte sich somit auch in der Bedeutung des *vexillum* zeigen, allerdings ohne daß eine letztlich eindeutige Parallele nachzuweisen ist.

Offensichtlich stand bei dieser Fahnenverleihung aber auch das Bild im Hintergrund, das sich im Laufe des zwölften Jahrhunderts über die Schlacht von Clavijo 844 entwickelt hatte. Dort soll ja – wie dem gefälschten »votos«-Privileg zu entnehmen ist – der Heilige beritten und mit Fahne in die Schlacht eingegriffen haben³⁵⁷). Diese Verdichtung der Belege zum *vexillum beati Iacobi* ist auffälligerweise in der Regierungszeit Ferdinands II., des *vexillifer* des Apostels, feststellbar.

Durch die Verbindung mit Compostela und dem hl. Jakobus entwickelte sich der Santiago-Orden aber auch von einer nur leonesischen Miliz zu einer Gemeinschaft mit größerem Auftrag. Wird schon in der besprochenen Urkunde der Glaubenskampf ganz allgemein – ohne die Beschränkung auf ein bestimmtes Reich – hervorgehoben, so verdeutlicht der Zusammenschluß mit der Bruderschaft von Avila³⁵⁸) noch stärker übergeordnete Ziele, die über die Grenzen Leóns hinausreichten. Es genügt hier – ohne auf die Einzelheiten dieser Union

354) Hierzu ERDMANN, Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 26) S. 166–184, sowie DERS., Kaiserliche und päpstliche Fahnen im hohen Mittelalter, QFIAB 25 (1933/34) S. 1–48, besonders S. 34 ff. Vgl. allgemein noch: P. E. SCHRAMM, Beiträge zur Geschichte der Fahnen und ihrer Verwandten, in: DERS., Herrschaftszeichen (wie Anm. 44) S. 643–673 (S. 667 f. zu kastilisch-leonesischen Fahnen, von denen interessanterweise eine den hl. Isidor als Krieger darstellt) sowie Anm. 334.

355) Vgl. bereits ERDMANN, Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 26) S. 254 sowie PETERSOHN, Saint-Denis – Westminster – Aachen (wie Anm. 19) S. 439 mit Anm. 68.

356) Das Problem liegt vor allem darin, ob *vexillum* oder *vexillum crucis* eine Fahne mit Kreuz oder gar eine Reliquie meint. Vgl. z. B. das in den Reichsannalen genannte *vexillum*, das K. HAUCK, Versuch einer Gesamtdeutung des Einhard-Kreuzes, in: Das Einhardskreuz. Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum arcus Einhardi (Abh. Göttingen 3. Folge 87, 1974) S. 143–205, S. 157 ff. sogar als Kreuzreliquie interpretierte, vorsichtiger jedoch SCHWINEKÖPER, Christus-Reliquien (wie Anm. 31) S. 183–281, S. 202–204. Vgl. zur Problematik auch M. BORGOLTE, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 1976) S. 72–74; zum *vexillum* J. FRIED, Otto III. und Boleslaw Chrobry (Frankfurter Historische Abhandlungen 30, 1989) besonders S. 137 ff. zu *vexillum* als Majestätsattribut und Siegesbanner sowie zu den im *vexillum* mitgeführten Reliquien.

357) Vgl. oben Abschnitt VIII.

358) Vgl. die Urkunde von 1172 Mai 12: MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) S. 226–228 Nr. 53.

genauer einzugehen³⁵⁹) – ein wichtiges Ziel hervorzuheben: den Kampf gegen die Ungläubigen, der sogar nach der Vertreibung der Sarazenen aus Spanien Marokko oder Jerusalem einschließen könne³⁶⁰). Für die Auffassung der Reconquista als einer Etappe vor der Eroberung von Jerusalem gibt es zwar Vorläufer, die aber dieses Ziel nicht in einer solchen Prägnanz formulierten³⁶¹).

Die über das leonesische Reich hinausreichenden Ziele des Ordens verdeutlichen auch weitere Urkunden, sowohl von Papst Alexander III., der am 5. Juli 1175 die Ordensregel bestätigte³⁶²), als auch von Ferdinand II.³⁶³) Gewiß nutzte das Papsttum – unter anderem durch Vermittlung des Kardinallegaten Hyacinthus – den neuen Ritterorden auch für eigene Ziele³⁶⁴). Aber auch Ferdinand II., der in den Urkunden für den Ritterorden in der Regel vom Kampf in der *Hispania*, nicht vom leonesischen Reich spricht, teilte diese Ziele offensichtlich, hatte er doch schon durch seine Titulaturen seinem Anspruch auf die gesamte *Hispania* Ausdruck verliehen³⁶⁵).

Mit der Ausdehnung des Ordens nach Kastilien – Alfons VIII. hatte 1174 dem Orden Uclés geschenkt³⁶⁶) – wurde ebenso wie durch den Zusammenschluß mit der Gemeinschaft von Avila die geographische Operationsbasis erweitert³⁶⁷).

Die Bindungen an den Patron nahm der Orden jedoch auch in das kastilische Uclés mit hinüber. In einer Handschrift von etwa 1236 ist die Übergabe von Uclés an den Santiago-

359) Vgl. MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) S. 25f. und SCHWENK, Frühzeit (wie Anm. 344) S. 126f.

360) ... *et sub habitu et signis Ordinis Militie Sancti Iacobi, obsequi Deo elegerunt et velut ipsa Militia ad defensionem ecclesie contra Crucis Christi inimicos incensanter (sic) pugnare ... Si, quod accidat, Sarracenis ab Yspanie partibus citra mare propulsis, in terra de Marrocos magister et capitulum ire proposuerit, illic et eos adiuvare sicut fratres non desistant. Similiter et, si necesse fuerit, in Iberusalem;* ed. MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) S. 226–228 Nr. 53.

361) Vgl. zur Frage, inwieweit die Reconquista als Etappe auf dem Weg zur Eroberung von Jerusalem verstanden werden kann, die Belege zu Alfons I. von Aragón und zu Diego Gelmírez in Anm. 254 sowie 256f. zur möglichen Verfälschung der Urkunde. Diesen ist der vorliegende, äußerst deutliche Hinweis hinzuzufügen.

362) Ed. MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) S. 248–254 Nr. 73; vgl. weiterhin S. 234 Nr. 59.

363) Vgl. eine Zusammenstellung der Urkunden bei MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) S. 29–31.

364) Dies betont SCHWENK, Frühzeit (wie Anm. 344) S. 127.

365) Vgl. Anm. 332.

366) Zur Schenkung von Uclés: GONZÁLEZ, Alfonso VIII (wie Anm. 344) 1 S. 594 und MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) S. 66 und 83. – Es erscheint fraglich, ob der Orden, wie oft behauptet, in den ersten Jahren nach der Gründung von Ferdinand II. im Stich gelassen wurde und sich deshalb nach Kastilien, nach Uclés hin orientierte. Zu den Beziehungen zu Ferdinand und León in den Jahren 1170–1180: J. L. MARTÍN, Fernando II y la Orden de Santiago, *Anuario de Estudios Medievales* 1 (1964) S. 168–195 und zeitlich weiter ausgreifend: D. W. LOMAX, *The Order of Santiago and the Kings of León, Hispania* 18 (1958) S. 3–37, S. 15f. dazu, ob Uclés unmittelbar danach Hauptsitz des Ordens wurde. Demnach war für Ferdinand die Frage, zwischen León und Uclés zu entscheiden, zumindest offen.

367) Zur weiteren Ausdehnung vgl. MARTÍN RODRIGUEZ, Orígenes (wie Anm. 344) S. 91–130.

Orden bildlich dargestellt: König Alfons VIII. von Kastilien und seine Gemahlin Eleonore, der Ordensmeister Pedro Fernández, ein »Bruder« sowie die Burg Uclés sind zusammen mit dem reitenden, fast wie ein Herrscher einziehenden Jakobus abgebildet³⁶⁸). Nicht nur bildlich griff so der apostolische Patronat über das leonesische Reich hinaus, denn aus einer eher lokalen Bruderschaft war mit der Übernahme von Uclés ein »richtiger« Ritterorden geworden. Der Patronat des hl. Jakobus blieb bestimmend. Er verhalf zu weiteren Schenkungen an den Orden und bewährte sich als Helfer in verschiedenen Schlachten.

Ein Gedanke, der über die Gründungsphase des Ordens hinausreicht, sei noch zur Ordenshistoriographie angefügt³⁶⁹). Vor allem seit dem 15. Jahrhundert finden sich dort teilweise neue Sichtweisen über die Ursprünge des Ordens. So wird beispielsweise die Gründung des Ordens in einen Zusammenhang mit der angeblichen Schlacht von Clavijo (844) gebracht oder darauf verwiesen, der Orden sei zum Schutz der Pilger geschaffen worden. In einer Mirakelsammlung des Ordens aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert³⁷⁰) heißt Jakobus *patron de las Españas*³⁷¹), und die Schlachtenhilfe des Apostels nimmt eine zentrale Stellung ein³⁷²). Daneben werden die Legende sowie Pilgerfahrten bekannter Personen erzählt und vor allem die kriegerische Hilfe des Apostels in einen großen Zusammenhang der Zurückdrängung der Muslime gestellt. Die spanischen, von Jakobus unterstützten Kämpfe erschienen so als Teil einer übergeordneten Aktion, deren Schauplätze auch in Italien oder im Heiligen Land lagen. Bis auf die gleiche Zahl von 22 Wundern konnte ich keine merklichen Einflüsse der Mirakelsammlung des Liber Sancti Jacobi feststellen; die dort enthaltenen Wunder im Zusammenhang mit der Pilgerverehrung fehlen. Diese wurden eher in Mitteleuropa verbreitet und auch dort in andere Zusammenhänge integriert³⁷³). Offensichtlich hat die Ordenshistoriographie maßgeblich zur Trennung des Pilger- und Landespatrons beigetragen, und der eingangs zitierte Quevedo, der im 17. Jahrhundert so sehr um den alleinigen Landespatronat von Jakobus kämpfte³⁷⁴), tat dies sicher auch deshalb, weil er sich als Ritter des Santiago-Ordens dieser Tradition verpflichtet fühlte.

368) Vgl. hierzu unten Abschnitt XIII mit Anm. 484 und SICART GIMÉNEZ, *Iconografía* (wie Anm. 84) S. 31 und Abb. 6.

369) Einen ersten Überblick über diese Historiographie verschafft D. W. LOMAX, *The Medieval Predecessors of Rades y Andrada, Iberoromania* N. F. 23 (1986) S. 81–90, aber die genauere Analyse wird sicher noch manches überraschende Ergebnis bereithalten.

370) Diego Rodríguez de Almela, ed. J. TORRES FONTES, *Compilación de milagros de Santiago* (1946) von 1481. – Die Ordensgeschichte von 1488, die A. DE VARGAS-ZÚÑIGA, *margués de Siete Iglesias, Historia de la Orden de Santiago* (1978) herausgegeben hat, war mir nicht zugänglich. Vgl. die kurze Vorstellung bei LOMAX, *Medieval Predecessors* (wie Anm. 369) S. 86–89.

371) Man vgl. die Titulaturen Ferdinands II. oben S. 240f.

372) Schlachtenhilfe ist erwähnt zu Clavijo (Kap. 3/4 S. 17f.); Schlacht gegen Al-Mansūr mit S. Millán (Hacinas) (Kap. 6/7, S. 20–23) Coimbra (Kap. 12, S. 29–30), Schlachtenhilfe für den Cid (cap. 13, S. 30–32); Schlacht Ferdinands III. von Jérez de la Frontera (Kap. 16, S. 35–37); Sancho IV. von Kastilien in Tarifa (Kap. 18, S. 39f.), *Compilación de milagros*, ed. TORRES FONTES (wie Anm. 370).

373) Vgl. HERBERS, *Miracles* (wie Anm. 132).

374) Vgl. Abschnitt I mit Anm. 3.

Die unter Ferdinand geschaffenen neuen Akzente der Verbindung von Patronat und Reich griff sein Nachfolger nach dessen Tod 1188 auf. Fast wie ein kurzes *Résumé* der Verbindung von König Ferdinand II. mit dem hl. Jakobus liest sich die Urkunde Alfons' IX. vom 4. Mai 1188. Alfons erwähnt die häufige Schlachtenhilfe des Apostels, die Schenkungen des Königs für die Kirche und schließlich die Wahl Compostelas als Grabesstätte, nachdem Ferdinand zu Lebzeiten Jakobus zu seinem und zum Patron des Reiches erwählt habe³⁷⁵). Aber Ferdinands letzter Wille – die Sepultur in Compostela – sei von einigen mißachtet und sein Leichnam von dort mit Gewalt geraubt worden, um ihn woanders beizusetzen. Er, Alfons, habe dann den Leichnam seines Vaters wieder zurückgeführt, wo er ganz in der Nähe des Apostelgrabes bestattet worden sei. Diese Nähe werde seinem Vater am Jüngsten Tage zugute kommen. Die Sepultur beim Apostelgrab wird im Text der Urkunde aber zusätzlich mit der Devotion von Leuten des ganzen Erdkreises für die Ruhesstätte des Apostels gedanklich verknüpft³⁷⁶). Die Pilgerverehrung steigerte den Wert des Apostelgrabes und beeinflusste somit auch indirekt die Wahl der königlichen Grabesstätte. Die allgemeine Bedeutung des Apostelgrabes in Verbindung mit der königlichen Sepultur klingt hier ebenso an, und entsprechend hat auch Alfons IX. von León später sein Grab in Compostela gefunden. Leider kennen wir nicht die Hintergründe über den Raub der Gebeine Ferdinands nach dessen Tod, aber man könnte Interessen von San Isidoro in León vermuten³⁷⁷). Die Grablege der königlichen Familie in S. Isidoro, wo seit 1063 die Gebeine des berühmten Isidor von Sevilla ruhten³⁷⁸), war unter Alfons VII. vollendet worden, aber schon im elften Jahrhundert hatten einige Könige, darunter Ferdinand I., in León ihr Grab gefunden³⁷⁹). War auch Toledo in einem eigenständigen leonesischen Reich für Compostela keine so große Konkurrenz mehr, so doch umso mehr

375) Ed. GONZÁLEZ, Alfonso IX (wie Anm. 75) 2 S. 12–15 Nr. 5: ... *ipse progenitor noster in necessitatibus suis et triumphis expertus sepius eiusdem Apostoli presidia miraculosa et ecclesia plurimum adiutus obsequiis liberalitate regia largius eam ditavit ...*, in eodem loco corpori suo eligens sepulturam, ei commendavit animam in eterna retributione Domino presentandam, quem dum uixerat sibi et regno patronum elegerat.

376) ... *quidam tamen presumptione temeraria magis quam ratione inducti per uolentiam corpus eius rapientes alibi condiderant; sed nos ... optatam sibi restitui fecimus sepulturam et impetrauimus auxiliante Domino et gloriosissimo eius Apostolo, quod in eius ecclesia, quasi iuxta ipsius Apostoli tumbam sub honore regio et debita reverentia sepeliretur, exoptantes super omnia promereri, ut idipsum nobis diuina clementia dignetur concedere, quod ad extremi iudicii diem de loco illo cum apostolico corpore in ultima resurrectione sub eiusdem Apostoli presentemur intercessione. Agnoscentes igitur quanta sit eidem propter Apostoli prerogatiuam exhibenda deuotio, quem orbis fere uniuersus quam celebriter ueneratur, ...*; ebd.

377) DEL ARCO, Sepulcros (wie Anm. 156) S. 169–171 vermutet Differenzen zwischen dem Erzbischof von Compostela und der Witwe Ferdinands, Doña Urraca. Zu León als möglichem Grabesort auch GONZÁLEZ, Alfonso IX (wie Anm. 75) S. 43f. Zu den Wirren am Ende der Regierungszeit Ferdinands II. vgl. außer GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75) und DERS., Alfonso IX (wie Anm. 75) auch S. MORALEJO ÁLVAREZ, El 1 de abril de 1188. Marco histórico y contexto litúrgico en la obra del Pórtico de la Gloria, in: El Pórtico de la Gloria. Música, Arte y Pensamiento (Cuadernos de Música en Compostela 2, 1988) S. 19–36, S. 20.

378) Vgl. oben Anm. 155.

379) DEL ARCO, Sepulcros (wie Anm. 156) S. 50ff. und 143ff. sowie oben Anm. 156.

León. Wo auch immer die Räuber den Leichnam Ferdinands versteckten, durch die Aktion Alfons' IX. hatte Compostela – vielleicht gegenüber León – den Sieg davongetragen.

Die Bevorzugung Compostelas gegenüber León ist während der gesamten Regierungszeit Alfons' IX. weiter zu erkennen: Fast stereotyp findet sich in den zahlreichen Urkunden des Herrschers der Wunsch nach Gebet in Compostela, die Hervorhebung des Patronates und der Hilfe durch den Apostel³⁸⁰). In den besonders häufigen Urkunden für Santiago wird dabei fast immer der Grabesstätte des Vaters Ferdinand gedacht.

Daß eine solche Orientierung auch eines würdigen äußeren Ausdrucks bedurfte, versteht sich fast von selbst. Die Vollendung des aufwendigen »Pórtico de la gloria« der Kathedrale von Compostela 1188 erlebte Ferdinand II. zwar nicht mehr, aber die Initiative ging von ihm aus³⁸¹). Eine Interpretation des Pórtico zeigt jedoch auch, daß in ikonographischer Hinsicht versucht wurde, Compostela als *sedes apostolica* darzustellen: Der sitzende, von zwei Löwen flankierte Jakobus läßt sich aufgrund seiner Haltung mit der von byzantinischen Einflüssen geprägten päpstlichen Cathedra in Verbindung bringen, wie sie beispielsweise Anfang des zwölften Jahrhunderts Papst Calixt II. für S. Maria in Cosmedin in Auftrag gab. Zu dieser Konzeption der *sedes apostolica* gehörte auch die Darstellung des Apostels Jakobus mit dem Stab als »tau«, der auf die Mission der Apostel verweist und sicherlich nichts mit einem Pilgerstab zu tun hat³⁸²).

Für die in Compostela bestatteten Herrscher wurde eine eigene Kapelle errichtet, die dem hl. Lorenz geweiht war³⁸³), und 1211, als Alfons IX. *causa peregrinationis* nach Compostela gekommen war³⁸⁴), stiftete er Einkünfte für den Unterhalt eines Kapellans, damit dieser weiterhin für das Seelenheil der Lebenden und Toten der königlichen Familie täglich eine Messe lesen könne³⁸⁵).

380) GONZÁLEZ, Alfonso IX (wie Anm. 75) 2 (vgl. statt einer umfassenden Auflistung aller Stellen das Register).

381) Vgl. die Urkunde von 1168 Februar 22, ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 4 Apénd. Nr. 37 S. 93f. und: *Reyes y Santiago* (wie Anm. 12) Nr. 9 S. 117–120 (dort weitere Literatur). Vgl. das Regest bei GONZÁLEZ, Fernando II (wie Anm. 75) S. 399. Dem Meister Mateo gestand Ferdinand hiermit eine jährliche Einkunft von 100 Maravedis zu. Der Text zur Einweihung am 21. April 1211 ebenso in: *Reyes y Santiago* S. 123–126. – Zum Pórtico de la Gloria vgl. allgemein den zum Jubiläum 1988 erschienenen Sammelband: *El Pórtico de la Gloria* (wie Anm. 377).

382) Vgl. zu dieser Interpretation S. MORALEJO ÁLVAREZ, *El 1 de abril* (wie Anm. 377) besonders S. 27 und 34f. Vgl. dort auch weitere Beobachtungen zur Liturgie etc.

383) Vgl. hierzu DEL ARCO, *Sepulcros* (wie Anm. 156) S. 61f.

384) Urkunde von 1211 November 11, ed. GONZÁLEZ, Alfonso IX (wie Anm. 75) 2 S. 377–379 Nr. 27: *ueniens ad Sanctum Jacobum causa peregrinationis* ...

385) Urkunde von 1211 November, ed. GONZÁLEZ, Alfonso IX (wie Anm. 75) 2 S. 379f. Nr. 281: ... *gratias refero copiosas eo quod in loco ubi pater meus rex dominus Fernandus bone memorie sepultus est altare in honorem Sancti Laurencii construxistis et statuistis ut pro animabus imperatoris aui mei et iam dicti patris mei necnon parentum et auorum meorum, et etiam pro remedio anime mee ibi presbiter missam diebus singulis celebret* ...

Wenn man zusammenfassend würdigt, wie sehr der Patronat des Heiligen unter Ferdinand II. und Alfons IX. an Bedeutung gewann, so ist vor allem die Intensivierung früherer Traditionen wie Kapellanat und Kanzlei, Schwertleite³⁸⁶⁾ oder Sepultur hervorzuheben³⁸⁷⁾. Besonders wichtig scheint jedoch, daß Jakobus und Compostela sogar León in den Schatten stellen konnten und Jakobus zum Patron, ja sogar zum *caput* des Reiches avancierte. Die weitere Ausgestaltung der Kathedrale unterstrich nicht nur die Bedeutung des Heiligen für das Reich, sondern auch den fortdauernden Anspruch, als *sedes apostolica* zu gelten. In der Verbindung des neugegründeten Santiago-Ritterordens mit Compostela wurden – wie auch im Pseudo-Turpin und im gefälschten »votos«-Privileg – Merkmale des Kreuzzugsgedankens deutlich. Die Kontinuität des Ritterordens vermittelte aber auch viele – langsam umgestaltete – Elemente des Jakobuskultes in die Neuzeit, wie die Ordensgeschichtsschreibung des 15. Jahrhunderts erkennen läßt.

X. DER HEILIGE ALS INTEGRATIONSFIGUR GANZ SPANIENS?

Die bisherigen Belege verdeutlichen, wie sich in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts der apostolische Patronat mit dem Reich von León enger verband, jedoch bleibt die Frage, ob der dort anklingende Anspruch, in Jakobus auch den Patron ganz Spaniens zu sehen, außerhalb Galiciens-Leóns und Kastiliens weitere Belege findet. Im Verlauf des Kampfes zwischen christlichen Reichen und Almohaden hatten diese in der Schlacht von Alarcos im Juli 1195 zunächst einen glänzenden Sieg über die christlichen Truppen erfochten³⁸⁸⁾. Aber nicht nur eine neue Schlachttechnik dürfte den Almohaden zum Sieg verholfen haben. Schon kurz vor und nach der Schlacht von Alarcos bestanden Differenzen zwischen den christlichen Herrschern, die ein einheitliches Handeln der Reiche verhinderten. Alfons IX. von León hatte sogar Kontakt zu den Almohaden aufgenommen und ein Bündnis gegen Kastilien angestrebt³⁸⁹⁾.

386) Die Schwertleite Alfons' IX. in S. Zoilo hatte aktuelle polistische Hintergründe, vgl. MORALEJO ÁLVAREZ, El 1 de abril (wie Anm. 377) S. 21.

387) Das Sepulturrecht Compostelas konnte im 13. Jh. von Compostela wohl nicht mehr durchgesetzt werden, jedoch blieb die Kapellans- und Kanzlerwürde auch in Zukunft – zumindest für das leonesische Reich – erhalten.

388) Vgl. A. HUICI MIRANDA, La campaña de Alarcos, Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos 2 (1954) S. 1–71 (Berücksichtigung von arabischen und lateinischen Quellen); DERS., Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines) (1956) S. 137–216; allgemein: GONZÁLEZ, Alfonso VIII (wie Anm. 344) 1 S. 952–964 und knapper DERS., Reyes cristianos y imperio almohade, in: Historia General de España y América 4 : La España de los Cinco Reinos (1984) S. 470–562, S. 518.

389) Vgl. GONZÁLEZ, Alfonso IX (wie Anm. 75) 1 S. 71 ff.; DERS., Alfonso VIII (wie Anm. 344) 1 S. 949–970.

Aus der Zeit kurz nach der Schlacht liegt die Notiz der *Gesta Comitum Barcinonensium* über eine Pilgerfahrt Alfons II. von Aragón nach Santiago de Compostela vor³⁹⁰). Sie ist von Menéndez Pidal als »große politisch-religiöse Pilgerfahrt« bezeichnet worden³⁹¹). Zu datieren ist sie wohl auf die Zeit zwischen November 1195 und März 1196³⁹²). Ihre politische Bedeutung erhellt aus der Notiz der *Gesta*, es hätte Streit zwischen den Königen Spaniens geherrscht, einige von ihnen hätten sogar mit den Almohaden paktiert. Deshalb sei Alfons II. nach Compostela gepilgert in der Absicht, alle Könige zum Abschluß eines Vertrages gegen die Muslime zusammenzurufen³⁹³). Danach berichten die *Gesta* nur noch pauschal vom Erfolg. Wie wir aus dem *Chronicon Conimbricense* weiter wissen, traf Alfons II. sicher Sancho I. von Portugal im Februar 1196 in Coimbra³⁹⁴). Belegt ist auch die Zusammenkunft Alfons' II. mit Alfons VIII. von Kastilien und Sancho dem Starken von Navarra auf seinem Rückweg im Frühjahr 1196, das in der Regel als Tischgespräch der drei Könige (»Mesa de los tres reyes«) bezeichnet wird³⁹⁵) und bei dem wohl auch – dem päpstlichen Wunsch entspre-

390) *Gesta Comitum Barcinonensium*, ed. L. BARRAU DIHIGO, J. MASSÓ TORRENTS (*Croniques catalanes* 2, 1925) S. 14f. und 48; vgl. hierzu A. UBIETO ARTETA, *La Peregrinación de Alfonso II de Aragón a Santiago de Compostela* (*Escuela de Estudios Medievales de la Corona de Aragón* 5, 1952) S. 438–452. Die Chronik von San Juan de la Peña folgt den *Gesta*. – Zur Quelle, die in fränkischen Traditionen steht, vgl. M. ZIMMERMANN, *La prise de Barcelone par Al-Mansūr et la naissance de l'historiographie catalane*, in: *L'historiographie en Occident du Ve au XVe siècles. Actes du congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur, Tours 1977* (= *Annales de Bretagne*, 1980) S. 191–218, besonders S. 207 und 213.

391) MENÉNDEZ PIDAL, *Cinco reinos* (wie Anm. 74) S. 198–200 (*Cinco reinos*, dt., vgl. Anm. 74, S. 353).

392) Vgl. den Nachweis bei UBIETO ARTETA, *Peregrinación* (wie Anm. 390) S. 438–444 (vgl. S. 441f. Anm. 24 die zitierten Urkunden von November 1195).

393) *Et quia omnes reges Hispanie discordes inter se tunc temporis erant, et quidam eorum dilectionis fedus cum Sarracenis habebant, predictus Ildelfons, qui prouidus in omnibus bonis erat, in animo suo limina beati Iacobi uisitare proposuit, et omnes alios reges conuicinos eius inuicem conuocare, ut dilectionis fedus inter eos mitteret contra Agarenos expugnandos*; *Gesta* (wie Anm. 390) S. 14; vgl. die zweite Redaktion S. 48 sowie die katalanische Fassung S. 137.

394) *In era MCCXXXIII. Rex Aragonensis venit usque ad Colimbriam ad mittendam pacem inter christianos in mense februario*; ed. A. HERCULANO, *Portugaliae Monumenta Historica*, SS 1 (1856–1861) S. 2–5, S. 3; eine antileonesische Stoßrichtung, wie teilweise von portugiesischen Historikern interpretiert, ist dem Text nicht direkt zu entnehmen, vgl. UBIETO ARTETA, *Peregrinación* (wie Anm. 390) S. 444.

395) Vgl. hierzu UBIETO ARTETA, *Peregrinación* (wie Anm. 390) S. 445; GOÑI GAZTAMBIDE, *Bula* (wie Anm. 66) S. 99 und GONZÁLEZ, *Alfonso VIII* (wie Anm. 344) S. 717. Vielleicht war der päpstliche Legat Gregorius anwesend, vgl. P. KEHR, *Papsturkunden in Spanien. 2: Navarra und Aragón* (Abh. Göttingen, 1928 N. F. 22,1) Nr. 216 S. 571f.; vgl. den (nicht immer besseren) Neudruck der Urkunde bei I. RODRÍGUEZ DE LAMA, *Colección diplomática medieval de la Rioja (923–1225)* 3: *Documentos (1168–1225)* (1976) Nr. 365 S. 145f. – Für Hinweise zu Literatur und Interpretation der päpstlichen Politik hinsichtlich Spanien danke ich Dr. U. Schmidt (Tübingen). – Ein weiterer Beleg zur Zusammenkunft findet sich in der Datierung einer Urkunde von März 1196, vgl. den Passus bei GÖNI GAZTAMBIDE S. 99 Anm. 107.

chend³⁹⁶) – eine antimuslimische Allianz beschlossen wurde³⁹⁷). Unsicher ist, ob Alfons II. von Aragón bei seiner Pilgerfahrt nach Compostela auch den leonesischen Herrscher Alfons IX. traf, jedoch läßt das Itinerar Alfons' IX. dies durchaus zu³⁹⁸). Wenn auch die Einigungsbemühungen letztlich zu keinem greifbaren Erfolg führten, denn kurz darauf fielen die Herrscher von León und Navarra in Kastilien ein³⁹⁹), so bleibt doch zumindest der Versuch sowie die Darstellung in den Gesta für unsere Frage bedeutsam. Interessanterweise stellt die zweite Redaktion der Gesta die Pilgerfahrt und Politik Alfons' II. ganz in den Zusammenhang der Bemühungen Papst Coelestins III. um den gemeinsamen Maurenkampf und die Lösung von Bündnissen christlicher Reiche mit den Almohaden; Alfons II. fungierte in dieser Version gleichsam als Werkzeug des Papstes⁴⁰⁰).

Wenn also Alfons II. von Aragón gemäß dem Zeugnis der Gesta mit seiner Pilgerfahrt das Ziel verband, ein Bündnis zwischen den christlichen Königen gegen die Muslime zu erreichen, dann fügte sich dieses Anliegen nicht nur in die päpstliche Politik Coelestins III. ein, sondern könnte auch den Zusammenhang zwischen Pilgerfahrt, Maurenkampf und Patronat des hl. Jakobus für die ganze *Hispania* verdeutlichen⁴⁰¹). Die (Bitt-)Pilgerfahrt nach der Niederlage von Alarcos zielte auf die (bessere) Gestaltung der Zukunft. Es ging sicher zu weit, hierin

396) Die päpstliche Position Coelestins III. wird kurz zuvor erwähnt: ... *sancitum fuit a domino papa Celestino, qui tunc temporis summum pontificatum tenebat, quatinus ipse Ildefonsus cum aliis regibus Hispanie Sarracenos impugnarent, et prohibitum a iam dicto papa fuit ne aliqui illorum fedus pacis cum Sarracenis haberent*; Gesta (wie Anm. 390) S. 14. Vgl. die zusammenfassende Würdigung der päpstlichen Politik bei GOÑI GAZTAMBIDE, Bula (wie Anm. 66) S. 95–97 und 98–102. Vgl. die Urkunden Coelestins III.: KEHR, Papsturkunden in Spanien 2 (wie Anm. 395) Nr. 220 S. 574–576, Nr. 221 S. 576–578; und C. ERDMANN, Papsturkunden (wie Anm. 201) Nr. 154 S. 376f.; vgl. auch KEHR Nr. 222 S. 578–80 (= RODRÍGUEZ, Colección [wie Anm. 395] Nr. 368 S. 148f.) und 230 S. 591–593. – Einige Papsturkunden versprechen sogar dieselbe *remissio peccatorum* wie bei einer Jerusalemfahrt. Vgl. auch GONZÁLEZ, Alfonso VIII (wie Anm. 344) 1 S. 720.

397) Vgl. UBIETO ARTETA, Peregrinación (wie Anm. 390) S. 450f. gegen Interpretationen auf der Grundlage von Rodericus Ximénez de Rada; zur strittigen Interpretation dieser Quelle vgl. Anm. 399.

398) UBIETO ARTETA, Peregrinación (wie Anm. 390) S. 443f.

399) Vgl. gegen den Versuch von UBIETO ARTETA, Peregrinación (wie Anm. 390) S. 448–51, den Einfall Navarras in Kastilien von 1196 auf 1191 umzudatieren, GOÑI GAZTAMBIDE, Bula (wie Anm. 66) S. 98f. (Anm. 104), der mit Quellenstellen aus der *Crónica latina* (ed. G. CIROT, *Chronique latine des rois de Castille jusqu'en 1236*, Bulletin Hispanique 14, 1912, S. 109–118, 244–274, 353–374, hier S. 260 und 265; die Angaben in Rep. font. sind unvollständig) sowie aus Rodericus Ximénez de Rada VII 30 und 32 (ed. FERNÁNDEZ VALVERDE [wie Anm. 151] S. 252 und 253) den Zug auf 1196 datiert. Ubieto Arteta wollte noch von einem Irrtum des Rodericus' ausgehen (S. 450f.). Davon unberührt bleibt jedoch die Intention Alfons' II. gemäß dem Bericht der Gesta.

400) Vgl. das Zitat der ersten Fassung in Anm. 393, die zweite Fassung ebd. S. 48 fügt hinzu: *praeceptum apostolicum ducere ad effectum*.

401) Vielleicht kann man mutmaßen, daß die Niederlage der Almohaden nicht erst 1212 in Las Navas des Tolosa erfolgt wäre, wenn die Pläne Alfons II. aufgegriffen und die Durchführung nicht durch dessen Tod vereitelt worden wären, vgl. das knappe Urteil von T. N. BISSON, *The Medieval Crown of Aragon. A Short History* (1986) S. 38. Anfügen ließe sich zu Katalonien, daß auch die erste Wundererzählung des Mirakelteles im Liber Sancti Jacobi, ed. WHITEHILL (wie Anm. 131) S. 261f. den Sarazenenkampf in

einen Beleg dafür zu sehen, daß Jakobus als gemeinsamer Patron nun auch in Aragón heimisch geworden war. Alfons II. – oder zumindest der Autor der Gesta – hatten aber erkannt, daß eine Berufung auf Jakobus die Übereinkunft mit den anderen Herrschern der Iberischen Halbinsel fördern konnte.

Wenn im Osten der Pyrenäenhalbinsel der Patronat des hl. Jakobus keine größere Bedeutung erlangte, so lassen sich für Portugal mehrere Belege beibringen. Auch nach der Schlacht von Coimbra 1064⁴⁰²⁾ hat der Heilige angeblich noch in dem neu entstandenen Portugal gewirkt. Man hat ihm sogar bei der Entstehung Portugals große Bedeutung zugeschrieben. Die entscheidende Schlacht, die dem Königtum Alfons' I. Heinrichs zum Durchbruch verhalf, fand an einem Ort namens Aulic (Ouric?) statt und wurde nach Ausweis der Quellen *in festiuitate sancti Jacobi apostoli* gegen den Sarazenenkönig Exmar gewonnen⁴⁰³⁾. König Alfons Heinrich hatte gegen die Almohaden zwei weitere wichtige Bewährungsproben zu bestehen: 1184 bei Santarém und 1189 bei der Eroberung von Silves⁴⁰⁴⁾. Als 1184 die Almohaden bei Santarém geschlagen wurden, war ein Heer unter Ferdinand II. und ein weiteres unter dem Erzbischof von Compostela zu den Truppen von Alfons Heinrich hinzugestoßen. Diese wollten wohl schon frühzeitig den Vormarsch der Almohaden nach Norden stoppen⁴⁰⁵⁾. Am Vorabend des Jakobusfestes gelang schließlich der Durchbruch gegen die Almohaden. Dieses Ereignis, Dozy spricht von einem entscheidenden Wendepunkt⁴⁰⁶⁾, hat auch – wahrscheinlich wegen der leonesischen und Compostelaner Beteiligung – im Liber Sancti Jacobi als eines der letzten Stücke des Anhangs seinen Niederschlag gefunden⁴⁰⁷⁾. Dem

Katalonien thematisiert; bestehende Jakobus-Traditionen belegen auch die seit dem 10. Jh. überlieferten Pilgertestamente.

402) Vgl. Abschnitt V.

403) Vgl. hierzu FEIGE, Anfänge des portugiesischen Königtums (wie Anm. 32) S. 244–246 mit Quellenachweisen.

404) Vgl. hierzu bereits R. DOZY, Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age 2 (1881) S. 443–480 mit Analyse der lateinischen und arabischen Quellen. Vgl. eine ergänzende arabische Quelle bei A. HUICI MIRANDA, Colección de Crónicas árabes de la Reconquista 2 (1953) S. 61–84, besonders S. 69–79.

405) Zu den Ereignissen vgl. GONZÁLEZ, Reyes cristianos (wie Anm. 388) S. 510f.

406) DOZY, Recherches (wie Anm. 404) S. 443: »Dans l'histoire de presque tous les peuples il y a certains moments où leur existence même est tellement menacée, qu'on dirait qu'ils ne peuvent être sauvés que par miracle«.

407) Die drei Lektionen sind zuletzt ediert worden von H. W. KLEIN, Verstreute Mirakelberichte aus dem Liber Sancti Jacobi, in: Text-Etymologie. Untersuchungen zu Textkörper und Textinhalt, Festschrift H. Lausberg zum 75. Geburtstag, hg. von A. ARENS (1987) S. 19–27, S. 26f. Zur Interpretation vgl. A. MORALES LASO, Versos del Códice Calixtino de Santiago relativos a sucesos de la Historia medieval portuguesa, Bracara Augusta 16/17 (1964) (= Actas de Congresso Histórico de Portugal. Medioevo 2) S. 185–194. Morales will die Verse vor allem auf die erste der beiden Schlachten (vgl. Anm. 404) beziehen. – Jakobus blieb jedoch auch für die portugiesische Geschichte bedeutend; einen späten Reflex findet man beispielsweise in der spätmittelalterlichen Chronik des Gomes Eanes de (A)zurara, Crónica de Guinea, ed. J. DE BRAGANÇA (Biblioteca Histórica: Serie Ultramarina, 1937, überarbeitete Neuauflage, o. J. [1973]) (vgl. S. 33 die Clavijo-Episode und S. 84 zu angeblichen Schlachtrufen bei der Eroberung: »Portugal et

hl. Jakobus wird dabei auch für das Königtum von Sancho, dem Sohn des Alfons Heinrich, eine Schutzfunktion zugesprochen, gleichzeitig auch die Eroberung von Sevilla vorausgesagt und der Heilige als *signifer* bezeichnet. Gewiß liegt hier eine Compostelaner Interpretation der Ereignisse vor, dennoch verdient der Patronat im Zusammenhang mit der portugiesischen Geschichte Beachtung.

Die politischen Belange der Iberischen Halbinsel konnten sogar ausländische Mächte bewegen, den Schutz des Apostels zu suchen; dies verdeutlichen zum Beispiel die Kreuzfahrer, die vor der Eroberung von Lissabon⁴⁰⁸⁾ am Pfingstfest 1147 das Grab des hl. Jakobus in Compostela aufsuchten⁴⁰⁹⁾. In diesen Zusammenhang gehört auch der Plan eines gemeinsamen Spanienzuges Ludwigs VII. von Frankreich und Heinrichs II. von England aus dem Jahre 1159, der in einem Schreiben Papst Hadrians IV. überliefert ist⁴¹⁰⁾. Der Plan ist erwähnenswert, weil Ludwig VII. vier Jahre zuvor – in den Jahren 1154/55 – nach Compostela gepilgert und mit seinem Schwiegervater Alfons VII. sowie mit Raymundus Berenguer IV. von Barce-

Santiago). Die Neuausgabe: *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné*, ed. T. de SOUSA SOARES (1978) war mir bisher nicht zugänglich. Vgl. hierzu auch K. HERBERS, Die Eroberung der Kanarischen Inseln – ein Modell für die spätere Expansion Portugals und Spaniens nach Afrika und Amerika? in: Afrika. Entdeckung und Erforschung eines Kontinents, hg. von H. DUCHHARDT, J. A. SCHLUMBERGER und P. SEGL (Bayreuther Historische Kolloquien 3, 1989) S. 51–95, S. 70 Anm. 79. 408) Hauptquellen: Osbernus, *De expugnatione Lyxbonensi*, ed. C. W. DAVID (Records of Civilisation 24, 1936) S. 64; *Annales S. Disibodi* a. 1147, ed. G. H. PERTZ, MGH SS 17, S. 27; *Annales Magdeburgenses*, ed. G. H. PERTZ, MGH SS 16, S. 189; *Chronica regia Coloniensis*, ed. G. WAITZ, MGH SS rer. Germ. (1880) S. 84–86; Osbernus nimmt hauptsächlich zur Eroberung von Lissabon selbst Stellung. Vgl. allgemein C. ERDMANN, Der Kreuzzugsgedanke in Portugal, HZ 141 (1930) S. 23–53, S. 33–35; ebenfalls zur Diskussion der Kreuzzugsproblematik E. D. HEHL, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19, 1980) S. 137–140 und FLETCHER, Reconquest and Crusade (wie Anm. 62) S. 43f. mit Anm. 35; knapp auch MAYER, Geschichte der Kreuzzüge (wie Anm. 66) S. 98.

409) *Annales S. Disibodi* (wie Anm. 408) S. 27: *Ad cuius venerabile corpus in vigilia penthecostes venientes, sanctam sollempnitatem cum magna hylaritate celebravimus*; ähnlich Osbernus, *De expugnatione* (wie Anm. 408) S. 64; *Annales Magdeburgenses* (wie Anm. 408) S. 189; *Chronica regia Coloniensis* (wie Anm. 408); zum Besuch in Compostela vgl. R. PLÖTZ, Deutsche Pilger nach Santiago de Compostela bis zur Neuzeit in: Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte, hg. von K. HERBERS, (Jakobus-Studien 1, 1988) S. 1–27, S. 15. Vgl. die Sichtung dieser verschiedenen Schiffsreisen mit dem Besuch von Compostela jetzt bei H. STEHKÄMPER, Niederrheinische Schiffs-kriege und »Kriegs«schiffe im Mittelalter, in: Bonn und das Rheinland, Festschrift Dietrich Höroldt, hg. von M. VAN REY/N. SCHLOSSMACHER (Bonner Geschichtsblätter 42, 1992, S. 31–69) S. 32–48.

410) JL 10546; ed. MIGNE, PL 188, Sp. 1615–1617; vgl. GOÑI GAZTAMBIDE, Bula (wie Anm. 66) S. 92f. und H. ROSCHER, Papst Innozenz und die Kreuzzüge (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 21, 1969) S. 34. Hadrian lehnte das Projekt ab, weil es noch mangelhaft vorbereitet war und ein ähnliches Fiasko wie während des 2. Kreuzzugs zu befürchten sei (Ich danke Herrn Dr. H. Möhring [Bayreuth-Tübingen] für den Hinweis). Die päpstliche Reserve gegenüber dem Plan ist aber auch deshalb bezeichnend, weil Hadrian IV. die Entscheidung in die Hände der Herrscher Spaniens legte, also sogar das Papsttum die eigentliche Reconquista in dieser Zeit eher als spanische Angelegenheit betrachtete, vgl. ENGELS, Reconquista (wie Anm. 61) S. 284.

lona zusammengetroffen war⁴¹¹). Über den in den Quellen nicht eindeutig belegten Zweck der Pilgerreise ist oftmals vermutet worden⁴¹², jedoch bleibt es fraglich, ob die Pilgerfahrt Ludwigs VII. – wie jüngst von Grabois hervorgehoben wurde⁴¹³ – wirklich nur eine Sühne-pilgerfahrt für Ludwigs erste Ehe war, motiviert vor allem durch die Frömmigkeit des Königs, oder ob nicht der Besuch in Compostela und die politischen Gespräche in Spanien auch die Idee zu diesem Spanienzug reifen ließen. Wenn dem so wäre, so hätte der Zielort Santiago zumindest symbolische Bedeutung gehabt. Aber zuzugeben ist, daß wir uns hinsichtlich der Verbindung von Pilgerfahrt und Plan zum Maurenkampf bei Ludwig VII. nur im Bereich der Spekulation bewegen.

XI. KONKURRENZ: TOLEDO UND MARIA

Die Pilgerfahrt Ludwigs VII. verweist ebenso auf Beziehungen zwischen Toledo und St-Denis, dem französischen Zentrum, das für den Ausbau der religiös-ideellen Konzeption von Jakobus und Compostela im Liber Sancti Jacobi wichtig gewesen sein könnte⁴¹⁴). Auf dem Rückweg soll Ludwig VII. mit Alfons VII. zusammengetroffen sein und eine Gemme für St-Denis erhalten haben. Seit dem zwölften Jahrhundert versuchte man in Toledo, den Rang der alten Metropole zu heben. Der erste Bischof Toledos, Eugenius, wurde zum Märtyrer apostolischer Zeiten stilisiert⁴¹⁵). Deshalb war die Gegengabe für diese Gemme, eine Armreliquie des hl. Eugenius aus dem Schatz von St-Denis, für Toledo von besonderer Bedeutung⁴¹⁶).

Das gesamte zwölfte Jahrhundert hindurch blieb vor allem Toledo Konkurrent Composte-

411) Vgl. VAZQUEZ DE PARGA u. a., *Peregrinaciones* (wie Anm. 34) 1 S. 64; GOÑI GAZTAMBIDE, Bula (wie Anm. 66) S. 92f. sowie ausführlich mit allen Quellennachweisen A. GRABOIS, Louis VII pèlerin, *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 74 (1988) S. 5–22, hier S. 15–17. Jüngst hierzu auch SWINARSKI, Herrschen (wie Anm. 21) S. 502 mit Erörterung möglicher politischer Intentionen. – Zusammenhänge mit der Gottesfriedensbewegung vermutet Th. N. BISSON, *The Organized Peace in Southern France and Catalonia* (c. 1140–1233), in DERS., *Medieval France and her Pyrenean Neighbours. Studies in Early Institutional History* (1989) S. 215–236.

412) Vgl. die Analyse der Berichte von Lucas von Tuy und Rodericus Ximénez de Rada durch DEFORNEAUX, Français (wie Anm. 43) S. 293–95, der gewisse Ähnlichkeiten mit der »Pèlerinage de Charlemagne« sieht. Zum Empfang von Reliquien für St-Denis vgl. Anm. 416. Manche späte Quellen deuten sogar Erkundigungen über die kastilische Dynastie an, jedoch ist dies nicht sicher.

413) Vgl. Anm. 411.

414) Vgl. oben Abschnitt VII.

415) Vgl. zu diesen Problemen: P. LINEHAN, *The Toledo Forgeries* c. 1150–1300, in: *Fälschungen im Mittelalter* (Schriften der MGH 33, 1988) 1 S. 643–674, besonders S. 652–654.

416) Vgl. E. A. R. BROWN, M. W. COTHREN, *The Twelfth-Century Crusading Window of the Abbey of St-Denis*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986) S. 1–40, besonders S. 28f. Die Pilgerfahrt war 1154, die Gegengabe durch Abt Odo 1156.

las⁴¹⁷). Die Invokationen vor der Schlacht, über die zum Beispiel die *Chronica Adefonsi imperatoris* berichtet, nennen neben Gott und dem hl. Jakobus immer Maria, womit offensichtlich der Bezug zur Marienkirche in Toledo gesucht wurde⁴¹⁸). Bei den Rivalitäten Toledos mit den führenden Städten oder Bischofssitzen Spaniens – nicht nur gegen Compostela, sondern sicher auch gegen Braga und andere große Sitze richteten sich die Ambitionen Toledos – spielten auch Publizistik, Historiographie und Fälschung eine Rolle⁴¹⁹).

Aufschlußreich ist die Auseinandersetzung um die Anerkennung des Toledaner Primates auf dem vierten Laterankonzil (1215). Hier soll der Toledaner Erzbischof Rodericus auch gegen Compostelaner Traditionen polemisiert haben⁴²⁰). Peter von Compostela hatte gegenüber den Ansprüchen Toledos das Alter der Grabeskirche in Compostela geltend gemacht. Zudem sei Jakobus *consanguineus* des Herrn gewesen, habe in Spanien gepredigt und sei dort begraben worden⁴²¹). Die Antwort des Toledaners ist deshalb interessant, weil er apostolische Traditionen um Eugenius und das Marienpatrozinium der Jakobustradition entgegensetzt. Wie Rodericus hervorhebt, sei Maria eindeutig höher als Jakobus einzuschätzen, sie sei enger mit dem Herrn verwandt⁴²²). Auch mit der Missionstätigkeit des hl. Jakobus sei es nicht weit her, Jakobus habe vom Herrn nur die *potestas praedicandi* erhalten, sei aber nie nach Spanien

417) Vgl. zum Kampf Toledos um die Vorherrschaft J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086–1208)* (1966). Durch die Reichsteilung rückte allerdings zeitweise die Konkurrenz in den Hintergrund, vgl. Abschnitt IX. – Als weitere wichtige Konkurrenten wären der hl. Isidor und der hl. Aemilianus zu nennen, vgl. die Abschnitte V und VIII.

418) Vgl. hierzu Anm. 305.

419) Vgl. zu diesem Kampf um die Durchsetzung des Toledanischen Primates mit Hilfe verschiedener Fälschungen zuletzt LINEHAN, *Toledo Forgeries* (wie Anm. 415) und P. FEIGE, *Zum Primat der Erzbischöfe von Toledo über Spanien. Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253*, in: *Fälschungen im Mittelalter* (wie Anm. 415) S. 675–714. Demnach waren die Gegner Toledos vornehmlich Braga, Santiago, Tarragona und Narbonne, wie die Schrift im Zusammenhang mit dem vierten Laterankonzil (vgl. die nächste Anm.) erkennen läßt.

420) Zur Überlieferung und zu den Drucken dieser »pars concilii Lateranii« (Mittelstück des Toledaner Primatsbuches von 1253) vgl. FEIGE, *Anfänge des portugiesischen Königtums* (wie Anm. 32) S. 347f. Anm. 14 (mit weiterer Literatur); die bei MANSI, *Collectio* (wie Anm. 169) 22 Sp. 1071–1075 abgedruckte Fassung entstammt einer veränderten Abschrift von 1590; bester Paralleldruck beider Fassungen bei F. FITA, *Santiago de Galicia. Nuevas impugnaciones y nueva defensa, Razón y Fe año 1, tomo 2* (1902) S. 178–195 (= 5. Teil des Fortsetzungsaufsatzes), Ed. S. 182–195 (für eine Kopie danke ich Herrn Dr. Plötz, Kevelaer). – Zur Sache Feige S. 347–351; allgemein auch: R. FOREVILLE, *Lateran I–IV* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 6, 1970) S. 312–315 sowie hinsichtlich der Jakobustraditionen (vor allem der Mission) PLÖTZ, *Apostel Jacobus* (wie Anm. 6) S. 22 mit Anm. zur Verfälschungen nach 1259. Vgl. allgemein M. HORN, *Der Streit um die Primatswürde der Erzbischöfe von Toledo. Ein Beitrag zur Geschichte der älteren Papstregister*, *Archivum Historiae Pontificiae* 29 (1991) S. 259–280, S. 263 ff.

421) FITA, *Santiago de Galicia* (wie Anm. 420) S. 190 (vgl. MANSI, Sp. 1073): ... *quia ecclesia Compostelana ita antiqua ita nobilis fundata in honore apostoli Jacobi Domini consanguinei qui primo in Yspania verbum Domini seminavit et infinitos ad fidem Christi convertit, cuius corpus in eadem ecclesia requiescit.*

422) FITA, *Santiago de Galicia* (wie Anm. 420) S. 192 (vgl. MANSI Sp. 1074): ... *certe nemo sane mentis ignorat, quod proximor est Domino beata Virgo, que eum concepit, peperit et nutrit, et usque ad passionem ipsum secuta est.*

gekommen: Wie könne man Menschen für den Glauben gewinnen, wenn man das Land nie betreten habe? Ja, es werde sogar von anderen gesagt, er habe nur eine alte Frau bekehrt. Manche behaupteten sogar, heißt es dann weiter zu Grab und Translation, Jakobus sei in Jerusalem beigesetzt und erst später von einigen seiner Schüler geraubt und nach Compostela überführt worden⁴²³). Maria sei somit die vornehmere Heilige, und er wünsche es nicht einmal, daß Maria statt im Himmel verehrt zu werden, in seiner Kirche begraben liege, denn sonst würde sie dort von Menschenfüßen täglich betreten⁴²⁴). Außerdem sei die Erzbischofswürde Compostela erst 1124 von Calixt II. verliehen worden, bis dahin sei dort nur ein kleines Oratorium gewesen. Die durch den Schüler des Apostels Paulus gegründete Kirche von Toledo könne ein höheres Alter beanspruchen⁴²⁵). Das Jakobusgrab wurde Compostela damit zwar nicht direkt abgesprochen, aber dem Gründer Eugenius und der Patronin Maria von Toledo eindeutig untergeordnet, wenn dies auch den Compostelaner Erzbischof kaum beeindruckte. Die Toledaner Argumentation akzentuierte bezeichnenderweise nicht nur die Apostolizität, sondern bemühte ebenso stark das Marienpatrozinium. Damit wurden auch Tendenzen der Zeit aufgegriffen, entsprach doch der verstärkte Marienkult einem neuen Frömmigkeitsideal, das seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts zunehmend Verbreitung erlangte. Man sieht in der Streitschrift außerdem, wie die Compostelaner Traditionen um den hl. Jakobus noch im 13. Jahrhundert bezweifelt wurden, wenn es um die Durchsetzung hierarchischer Vorrechte ging⁴²⁶). Dabei stand die Mission des Apostels noch stärker als der Grabesort Compostela zur Debatte, und sogar die kaum bestreitbare Pilgerverehrung konnte ins Negative gekehrt werden. Der Streit zwischen Toledo und Compostela um den Toledaner Primat⁴²⁷) wurde in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts nochmals akut⁴²⁸), zu einer Zeit, als Kastilien und León wieder unter Ferdinand III. vereint wurden.

Der Sitz des hl. Jakobus und der Ort seines Grabes rückten für das Königtum seit dieser

423) FITA, Santiago de Galicia (wie Anm. 420) S. 192 und 194 (vgl. MANSI, Sp. 1074): *Ego enim tantum legi quod data fuit sibi potestas in Yspania praedicandi. Sed interim Iudeam et Samariam predicando sub Herode Iherosolymis capite truncato spiritum reddidit Domino. Quo modo ergo predicavit, si nondum intravit? ... Si nobilitatem sepulture corporis eiusdem ibidem allegat, cum credentibus credo. Licet quidam dicant quod Iherosolimis requiescat corpus quod a discipulis eius furatum delatum sit et sepultum apud Compostellam.*

424) Der Text schließt an: *Set absit quod propter huiusmodi gloriam primacie vellem quod corpus beatae Virginis quod firmiter credimus in celestibus cum Domino glorificatum in ecclesia Toletana fuisset aliquatenus tumulatum, pedibus humanis cotidie conculcandum.*

425) FITA, Santiago de Galicia (wie Anm. 420) S. 191 (vgl. MANSI, Sp. 1074): *Nam usque ad hec tempora oratorium quoddam parvissimum erat locus ille in quo nunc sita est ecclesia Conpostellana. Antiquior est ergo ecclesia Toletana que fundata est a tempore Eugenii Pauli apostoli discipuli.* Zur Erhebung Compostelas zum Erzbistum vgl. Abschnitt VI.

426) Diese Intention bleibt auch im Falle der Verfälschung bestehen.

427) Zu den anderen Aspekten dieses Streites, der sich auch gegen Sevilla richtete vgl. zuletzt: LINEHAN, Toledo Forgeries (wie Anm. 415) und FEIGE, Zum Primat der Erzbischöfe von Toledo (wie Anm. 419).

428) Vgl. Papst Gregor IX. von 1234 Mai 6, ed. L. AUVRAY, Les Registres de Grégoire IX, 1 (1896) Sp. 1042f. Nr. 1907.

Zeit auch in politischer Hinsicht wieder in den Hintergrund. Die Aktionsfelder Ferdinands III. lagen eher im Süden des Reiches⁴²⁹). Zwar blieben dem Compostelaner Erzbischof Kanzlei und Kapellanat erhalten, aber nur für das leonesische Reich und unbeschadet kastilischer Rechte⁴³⁰). Compostela konnte auch nicht zum Grabesort für das vereinigte Königtum avancieren. Die Apostelstadt konkurrierte weiterhin vor allem mit Toledo; auch bei kriegerischen Eroberungen wird die Toledaner Patronin Maria in den Quellen oftmals zusammen mit Jakobus als Helferin genannt⁴³¹). Die von dem Toledaner Erzbischof Rodericus verfaßte *Historia* ging sogar zuweilen noch weiter: das in den Schlachten getragene *vexillum* zeige das Bild Mariens, der Schützerin und *patrona* Spaniens⁴³²). Hingegen ließ Lucas von Tuy, der seine Chronik noch in León verfaßt hatte, Ferdinand III. um die Hilfe des hl. Isidor in León bitten⁴³³). Mit diesen speziellen Akzenten sind jedoch auch Probleme der Historiographie angesprochen, die noch aufzugreifen sind⁴³⁴).

Auch unter Alfons X.⁴³⁵), dem Weisen, ist keine besondere, über bisher Übliches hinausgehende Beziehung zu Jakobus und Compostela zu erkennen. Der gelehrte Herrscher ist als großer Verehrer der hl. Maria bekannt geworden; auch in den ihm zugeschriebenen »*Cantigas de Santa Maria*« trat Maria zuweilen in Konkurrenz zu Jakobus, denn einzelne im zwölften Jahrhundert noch der Hilfe des Apostels zugeschriebene Wunder ereignen sich in diesen

429) Hierzu grundlegend GONZÁLEZ, Fernando III (wie Anm. 75) besonders 1 S. 287–460.

430) Urkunde von 1231 Januar 25, ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 5 Apénd. Nr. 18 S. 55 f.; vgl. GONZÁLEZ, Fernando III (wie Anm. 75) 2 S. 345 f. Nr. 299: ... *ad possessionem cancellarie et capellanie regni Legionis in qua erat tempore mortis illustris patris mei domini Alfonsi regis Legionis ... nullum preiudicium generet venerabili archiepiscopo Toletano ... circa cancellariam regni Castellae* (vgl. weitere Belege zum Kanzleramt unter Sancho IV. und Ferdinand IV. bei López Ferreiro 5 S. 123, 147, 157).

431) Vgl. z. B. die Eroberung Córdobas in der Darstellung der *Primera Crónica General* Kap. 1047, ed. MENÉNDEZ PIDAL (wie Anm. 153) 2 S. 733 f., dort wird kurz zuvor (Kap. 1046, S. 730) das Heer der Hilfe Gottes, Marias und Jakobus' empfohlen; zur Quelle vgl. Abschnitt XII.

432) Rodericus Ximénez de Rada, *Historia* VIII 10, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 151) S. 273: *Crux uero Domini, que coram Toletano pontifice consueuerat baiulari, preferente eam Dominico Pascasii canonico Toletano, per Agarenorum acies miraculose transiuit, et ibidem illeso baiulo sine suis usque ad finem belli, sicut Domino placuit, perdurauit. Erat autem in uexillis regum imago beate Marie Virginis, que Toletane prouincie et totius Hispanie semper tutrix extitit et patrona.*

433) Lucas von Tuy, *Chronicon Mundi*, ed. SCHOTT (wie Anm. 150) S. 155: *Tunc temporis deuotissimus Rex Fernandus coram corpore beati Isidori fixis genibus orauit et votum faciens dixit uina uoce: Adiuuaque beate confessor contra Sarracenos et de his qui adquisiero huic Ecclesie tue conferam honorabilem portionem.*

434) Vgl. Abschnitt XII.

435) Vgl. allgemein: C. J. SOCARRAS, *Alfonso X of Castile. A Study on Imperialistic Frustration* (1975); zu kulturgeschichtlichen Aspekten: *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, hg. von R. BURNS (Middle Ages Series, 1990) (zur politischen Geschichte hierin den Artikel von O'CALLAGHAN S. 14–33). Vgl. auch P. LINEHAN, *The Politics of Piety: Aspects of the Castilian Monarchy from Alfonso X to Alfonso XI*, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 9 (1985) S. 385–404.

Texten durch das Eingreifen der hl. Maria⁴³⁶. Maria avancierte in gewisser Weise zur »señora« des Landes⁴³⁷, und bei der Eroberung und Besiedelung des Südens sind für neu geweihte Kirchen Marienpatrozinien relativ häufig belegt⁴³⁸.

Der Kampf Toledos um den Vorrang war auch gegen Sevilla gerichtet und äußerte sich in dem Bemühen, als Krönungsort der Könige anerkannt zu werden. Dabei sind zahlreiche Schriften zurechtgebogen oder verfälscht worden⁴³⁹. So wurde eine dreimalige Kaiserkrönung Alfons' VII. in Toledo, León und Compostela angenommen⁴⁴⁰, oder ein erstmals 1554 publizierter Brief sprach von Toledo als *cabeca de las Espannas o antiguamente los emperadores se coronauan*⁴⁴¹. Interessant ist in unserem Zusammenhang ein Krönungsordo aus Toledo, der einem römisch-germanischen Ordo ähnelt, aber auf spanische Verhältnisse und besonders auf toledanische Interessen hin verändert wurde⁴⁴². Der Toledaner Erzbischof steht der Krönung vor, und der Kaiser wird nicht *miles beati Petri*, sondern *miles beate Marie*. Es ist letztlich nicht zu klären, auf wen man diesen 1931 entdeckten Ordo beziehen soll, aber er gehört wohl ins 13. Jahrhundert, und Linehan vermutet, daß er unter Sancho IV., dessen starke Orientierung auf Toledo auch anderweitig belegt ist, nach 1284 aufgezeichnet, aber nicht mehr angewendet wurde⁴⁴³.

436) So z. B. vor allem das Wunder 17 des Liber Sancti Jacobi, vgl. Cantigas d'Alfonso X, cantiga 26, 9, ed. W. METTMANN (Acta Univ. Conimbrigensis 2, 1959) S. 76–79 und DERS., Cantigas de 1 a 100 (1986) S. 123–126. Hierzu K. HERBERS, Milagro y aventura, Compostellanum 36 (1991) S. 295–321, S. 299–308.

437) Vgl. die Schlüsse von A. MACKEY, The Virgin's Vassals, in: God and Man in Medieval Spain. Essays in honour of J. R. L. Highfield, hg. von D. W. LOMAX, D. MACKENZIE (1989) S. 49–58, hauptsächlich aufgrund einer Studie der »Cantigas«.

438) Vgl. hierzu A. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Cultos, devociones y advocaciones religiosas en los orígenes de la organización eclesiástica cordobesa (siglos XIII–XIV), in: Actas del V Coloquio de Historia Medieval andaluza (1988) S. 135–143, jedoch müßten die Hintergründe noch weiter aufgeschlüsselt werden.

439) Die Scheidung von Realität und Fiktion in mehreren Abhandlungen von P. LINEHAN, Politics of Piety (wie Anm. 435); DERS., Toledo Forgeries (wie Anm. 415); DERS., Pseudo-historia y Pseudo-liturgia en la obra alfonsina, in: España y Europa, un pasado jurídico común, hg. von A. PÉREZ MARTÍN (1986) S. 259–274; DERS., The Accession of Alfonso X (1252) and the Origins of the War of the Spanish Succession in: God and Man in Medieval Spain (wie Anm. 437) S. 59–79. Zur Historiographie des 13. Jh. vgl. unten Abschnitt XII.

440) Vgl. mit weiteren Nachweisen LINEHAN, Pseudo-historia (wie Anm. 439) S. 267–272 und DERS., Toledo Forgeries (wie Anm. 415) S. 656–660 und S. 672f.

441) LINEHAN, Toledo Forgeries (wie Anm. 415) S. 660.

442) Toledo Arch. cat.: Ms. 39–12, ed. R. ELZE, Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin, MGH Fontes iuris 9 (1960) S. 51–58 (= Ordo XVI, Sigle F), vgl. bes. S. 55, 22 (*apostolicus* für den Erzbischof von Toledo und S. 55, 18: *accincto et beate Marie milite mirabiliter facto*); LINEHAN, Pseudo-historia (wie Anm. 439) S. 263–266 mit Diskussion der Forschung; vgl. DERS., Toledo Forgeries (wie Anm. 415) S. 666f.

443) LINEHAN, Pseudo-historia (wie Anm. 439) S. 272; DERS., Toledo Forgeries (wie Anm. 415) S. 667. Vgl. zur Bedeutung der *militia beati Petri* zur Zeit des Investiturstreites zusammenfassend jetzt Th. ZOTZ, Milites Christi: Ministerialität als Kanonikerreform, in: Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 68 (1992) S. 301–328, S. 305.

Dieser Ordo hat ein allerdings späteres Gegenstück: Aus der Zeit kurz darauf existiert ein weiterer, sich ebenso an einen römischen anlehrender Ordo, der aber auf Santiago zugeschnitten war. Nachdem noch Schramm diesen Text auf eine geplante Erhebung Ferdinands III. beziehen wollte⁴⁴⁴), hat Sánchez-Albornoz nachgewiesen, daß hier wohl eher Alfons XI. gemeint war und der Ordo vielleicht nochmals für Ferdinand V. »hergerichtet« wurde⁴⁴⁵). Der Text beschreibt das gesamte Zeremoniell in Santiago, jedoch sollte hier der Herrscher ebensovienig *miles S. Petri*, sondern »Caballero de Santiago« werden⁴⁴⁶).

Zu Alfons XI. paßte der Ordo sicherlich gut, denn dessen Erhebung hing wiederum enger mit dem Jakobuskult zusammen. Nach dem Bericht der *Crónica de Alfonso XI*⁴⁴⁷) begann diese 1332 mit dem Ritterschlag durch den beweglichen Arm einer Jakobusstatue in Santiago, und wurde mit der Krönung in Las Huelgas bei Burgos fortgesetzt⁴⁴⁸). Auf dem Weg von Santiago nach Burgos erwies der König auch noch der Küstenstadt El Padrón, wo die Jakobusgebeine nach ihrer Seereise angekommen sein sollen, seine Reverenz. Die Bedeutung des Apostels wurde weiterhin in Burgos nicht nur durch die Anwesenheit des Compostelaner Metropolitens unterstrichen, sondern auch durch die Erwähnung der Pilger aus Frankreich, England, Deutschland und der Gascogne, die durch Burgos über den »camino francés« nach

444) SCHRAMM, Das kastilische Königtum (wie Anm. 210) S. 136–139.

445) Handschrift: El Escorial III, 3; hierzu mit Edition C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Un ceremonial inédito de coronación de los Reyes de Castilla, *Logos* 2 (1943) S. 75–97, wiederabgedruckt in: DERS., *Estudios sobre las instituciones medievales españolas* (1965) S. 739–764. Weiterer Abdruck in: DERS., *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas* 2 (1976) S. 1211–1247. Sánchez-Albornoz schreibt die Abfassung des Ordo Ramón von Coimbra zu und verweist auf die Verbindungen Alfons' XI. mit der portugiesischen Dynastie. – Herr Dr. Vones (Köln) machte mich dankenswerterweise auf diese Neuzuschreibung des Ordo aufmerksam. – GONZÁLEZ, Alfonso IX (wie Anm. 75) S. 308 Anm. 2 glaubt, daß ein Vorläufer dieses Ordo sich vielleicht auf Alfons IX. bezog.

446) Edition des Ordo bei SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Ceremonial inédito* (wie Anm. 445) Wiederabdruck S. 753–763 (1237–1247), hier S. 762 (1246).

447) *Crónica de Alfonso XI*, ed. C. ROSELL, *Crónicas de los Reyes de Castilla* 1 (Biblioteca de Autores españoles 66, 1875) Cap. 99–102, S. 233–238.

448) Vgl. hierzu LINEHAN, *Politics of Piety* (wie Anm. 435), DERS., *Ideología y liturgia en el reinado de Alfonso XI de Castilla*, in: *Genesis medieval del estado moderno: Castilla y Navarra* (1987) S. 229–243, und zusammenfassend VONES, *Historiographie et Politique* (wie Anm. 153) S. 186 mit weiterer Literatur. – Zwar ist auch Alfons' X. Erhebung mit der mechanischen Statue in Las Huelgas in Verbindung gebracht worden, jedoch liegt eine spätere Umbiegung in der Historiographie vor, vgl. P. LINEHAN, *The Accession of Alfonso X (1252)* (wie Anm. 439); interessant ist diese Episode deshalb vor allem für spätere Ansichten über die Bedeutung von »Jakobus« bei der Königserhebung. – Zur Einordnung der Erhebung Alfons' XI. in einen größeren Zusammenhang vgl. weiterhin T. F. RUIZ, *Une Royauté sans sacre: La monarchie castillane au Bas Moyen Age*, *Annales E. S. C.* 39 (1984) S. 429–453, besonders S. 429 und 447 (engl. Fassung: *Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages*, in: *Rites of Power*, hg. von S. WILENTZ, 1985, S. 109–144); vgl. ferner ENGELS, *Königtum und Stände* (wie Anm. 210) S. 105 Wiederabdruck S. 429.

Santiago zogen⁴⁴⁹). Kurz zuvor hatte der junge König den Orden »de la Banda« gegründet, ein Zeichen dafür, daß er Königtum und »caballería« einander näher bringen wollte. Dieser verstärkte Rückgriff des Königtums auf aufstrebende soziale Gruppen bedeutete die Konstituierung der »caballería villana« als neue Schicht⁴⁵⁰). Hierfür war die Rückbesinnung auf einen »Ritterpatron« sicherlich auch geeignet: 1338 gründete Alfons XI. in Burgos die »Real Hermandad« oder »Real Cofradía del Santísimo y Santiago«⁴⁵¹), und Ruiz sieht in der Namengebung eine Imitation des Santiago-Ritterordens⁴⁵²).

Damit war auch Jakobus politisch wieder bedeutsamer geworden; die hl. Maria wurde nun weniger häufig – vor allem wenn hiermit nicht die Rechte einer bestimmten Kirche verteidigt wurden – als Konkurrenz empfunden. Die Real Cofradía schuf sich zum Beispiel in der hl. Maria von Guadalupe ihren Bezugspunkt⁴⁵³). Offensichtlich ließen sich Apostel- und Marienkult durchaus miteinander verbinden. Ein weiteres Beispiel hierfür sind die seit dem 13. Jahrhundert belegten Traditionen um die »Virgen del Pilar« in Zaragoza, die auch Jakobus- und Marienverehrung zusammenbrachten: Der Missionar Jakobus wurde hier zum Stifter der »Maria von der Säule«. Wie die Legende weiß, missionierte Jakobus auch in Zaragoza. Als er eines Nachts an den Ufern des Ebro betete, erschien ihm die damals noch lebende Maria auf

449) Es würde den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen, die Bedeutung des Apostels für Alfons XI. weiter zu analysieren; verwiesen sei nur auf die Urkunde von 1331 Juni 15 für Compostela, ed. LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 6 Apénd. Nr. 21 S. 90f.: *Por grand uoluntade que he de seruir Al apostol Santiago que es mio padron et de toda Espana ...* Interessanterweise ließ sich Johann I. 1379 am Jakobstag in Las Huelgas krönen, vgl. ENGELS, *Königtum und Stände* (wie Anm. 210) S. 108 Wiederabdruck S. 432.

450) Vgl. T. F. RUIZ, *The Transformation of the Castilian Municipalities: The Case of Burgos, Past and Present* 77 (1977) S. 3–33 sowie VONES, *Historiographie et Politique* (wie Anm. 435) S. 186 mit weiterer Literatur in Anm. 39. Zur Politik Alfons' XI hinsichtlich des Orden de la Banda ausführlich D' A. J. D. BOULTON, *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe, 1325–1520* (1987) S. 46–95.

451) RUIZ, *Transformation* (wie Anm. 450) S. 18. Regel und Portraits der Mitglieder sind ed. von I. GARCÍA RÁMILA, *Texto cronológico de las tres reglas, por las que sucesivamente rigio su vida corporativa la real cofradía del »Santissimo y Santiago« de la Ciudad de Burgos* (1970); F. MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, *El libro de la cofradía de Santiago de Burgos* (1977) (Facsimileausgabe) (Beide Ausgaben mir nicht zugänglich). Vgl. auch die kurze Charakterisierung (mit zwei Abb.) durch N. LÓPEZ MARTÍNEZ, in: *Las Edades del hombre* (Katalog) (1990) S. 112–114 Nr. 53.

452) RUIZ, *Transformation* (wie Anm. 450) S. 18. Die Dokumente der cofradía (vgl. Anm. 451) zeugen von dem entstehenden Selbstbewußtsein der Mitglieder.

453) Vgl. allgemein zur Entwicklung dieses Kultes in bezug auf die kastilische Geschichte des 14. Jh.: P. LINEHAN, *The Beginnings of Santa María de Guadalupe and the Direction of Fourteenth-Century Castile*, *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985) S. 284–304, besonders S. 297–303 zu den politischen Implikationen. Demnach unterstützte das neue marianische Zentrum auch die Siedlung in Extremadura und reduzierte gleichzeitig den Einfluß von Toledo, nachdem die Erhebung von Alfons XI. in Burgos, nicht in Toledo stattgefunden hatte. In der Zeit eines strengeren Kanonisationsverfahrens war außerdem ein marianischer Kult leichter neu einzuführen. – Eine Analyse dieses und anderer neuer Zentren im Vergleich mit den »alten« Kulturen ist ein Forschungsdesiderat.

einer Säule, von Engeln umgeben. Daraufhin ließ der Apostel an dieser Stelle eine Kirche bauen⁴⁵⁴).

Wenn auch das 13. Jahrhundert vor allem von der Konkurrenz zwischen Maria und Jakobus geprägt war, so liegt jedoch in dieser Zeit auch – so paradox es klingt – eine Festigung der Vorstellungen über Jakobus. Dies ist durch einen kurzen Blick auf die Geschichtsschreibung zu erläutern.

XII. ZUR INTEGRATION DES APOSTELS JAKOBUS IN EIN GESCHICHTSBILD VON DER »BEFREIUNG« SPANIENS

Geht man vornehmlich von Urkunden und anderen verwandten Quellengattungen aus, so scheint die Rolle des Apostels als Landespatron in der Regierungszeit Ferdinands II. und Alfons' IX. von León besonders ausgeprägt. Nicht nur die Beschränkung auf ein kleineres Reich, sondern auch militärische Aktionen spielten hierbei wohl eine Rolle: der Sieg von Rioseco, die Schlacht bei Santarém oder die Aktionen des unter Einfluß Ferdinands gegründeten Santiago-Ritterordens. Der kriegerische Patronat war aber kein Monopol des hl. Jakobus; andere Heilige fungierten im elften, zwölften und dreizehnten Jahrhundert ebenso als Helfer gegen die Muslime, besonders Aemilianus, Isidor und Maria, in Aragón besonders Georg⁴⁵⁵).

Auch die Gegner, gegen die Jakobus half, mußten nicht unbedingt Muslime sein, wie oft vorschnell gefolgert wird. Interessanterweise verzeichnet der früheste historiographische Bericht über die kriegerische Hilfe des Heiligen in der Chronik des Sampiro als Gegner Normannen, keine Muslime⁴⁵⁶. Weitere Beispiele im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zu Beginn des zwölften Jahrhunderts waren bereits zitiert worden⁴⁵⁷. Wenn das Bild nicht trügt – und dies beweist auch die Art, wie der Hilfe des Apostels in den frühen Königsurkunden der *Historia Compostellana* gedacht wird –, so rief man »seinen« Heiligen in den verschiedensten Angelegenheiten an. Eine feste Funktionszuweisung gab es bis ins zwölfte und wohl auch noch bis ins dreizehnte Jahrhundert hinein nicht, obwohl in den verschiedenen analysierten Quellen durchaus bestimmte Schwerpunkte und Weichenstellungen erkennbar sind.

Die Übernahme epischer Stoffe in die spanische Historiographie läßt sich seit der *Historia*

454) Vgl. zu den Traditionen um die Virgen del Pilar die Beiträge im Katalog der Genter Ausstellung: *Santiago de Compostela* (wie Anm. 36) S. 456–458.

455) Vgl. oben Abschnitt V, VII und XI. Zu Georg in Katalonien-Aragón vgl. oben Anm. 147.

456) Sampiro, ed. J. PÉREZ DE URBEL (wie Anm. 120) S. 340f. (allerdings noch keine Hilfe in der Schlacht). Das *Chronicon Najerense*, ed. UBIETO ARTETA (wie Anm. 149) S. 79f. folgt dieser Version, nennt jedoch nur die göttliche Hilfe.

457) Vgl. oben Abschnitt VI.

Silense nachweisen⁴⁵⁸). Die Verarbeitung dieser Traditionen nahm im 13. Jahrhundert deutlich zu. Die Weltchronik des Lucas von Tuy⁴⁵⁹) und die Spanische Geschichte des Rodericus Ximénez de Rada⁴⁶⁰) stehen im Grunde am Anfang der wenig später einsetzenden alfonsinischen Historiographie. Beide Werke aus der Zeit Ferdinands III. sind nicht aus einer Compostelaner Perspektive geschrieben: Der spätere Bischof von Tuy verfaßte seine Weltchronik noch als Kanoniker von S. Isidoro in León, Rodericus Ximénez de Rada als Erzbischof von Toledo; beide also in Orten, die durchaus in Konkurrenz zu Compostela standen. Die *Historia* des Rodericus fußt häufig auf Lucas von Tuy, der insgesamt noch recht schematisch berichtet und gegenüber Compostelaner Traditionen auch unkritischer bleibt⁴⁶¹), biegt aber manches aus der Toledaner Perspektive um und ist schon durch einen größeren Anteil an narrativen Elementen charakterisiert⁴⁶²). Bei Lucas finden sich jedoch bereits einige der karolingischen Traditionen um die Entstehung des Jakobuskultes, denen Roderich wesentlich ablehnender gegenübersteht.

Beide Werke rezipierten nicht nur ganz allgemein epische Traditionen, sondern konkret das Bild des Schlachtenhelfers Jakobus. Sie nahmen vor allem den Bericht über die angebliche Schlacht von Clavijo samt Einführung der »votos« in ihre Werke auf⁴⁶³), erwähnen auch die Schlachtenhilfe in Coimbra⁴⁶⁴) und verweisen ansonsten noch gelegentlich auf die kriegerische Hilfe des Apostels. Auch die alfonsinische Historiographie, deren einzelne Entstehungsphasen besonders seit den Forschungen von Diego Catalán genauer ermittelt worden sind und weiter ermittelt werden⁴⁶⁵), basiert in weiten Teilen auf den beiden genannten Werken. Deshalb verwundert es nicht, daß auch hier die Episoden zu Coimbra und Clavijo übernommen worden sind. Wenn auch die von Menéndez Pidal gedruckte Fassung der *Primera*

458) D. G. PATTISON, *From Legend to Chronicle. The Treatment of Epic Material in Alfonsine Historiography* (Medium Aevum Monographs, N. S. 13, 1983) S. 1 ff. zu epischen Traditionen seit dem *Cronicon Najerense* und bei Lucas von Tuy sowie Rodericus Ximénez de Rada (zur *Historia Silense* verweist Pattison vor allem auf arabische Quellen).

459) Lucas von Tuy, *Chronicon Mundi*, ed. SCHOTT (wie Anm. 150).

460) Rodericus Ximénez de Rada, *Historia*, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 151).

461) Tuy profitierte auch seit 1204 von den Einnahmen der »votos«, vgl. REY CASTELAO, *Historiografía del Voto* (wie Anm. 5) S. 28.

462) Vgl. zusammenfassend N. J. DYER, *Alfonsine Historiography: The Literary Narrative*, in: *Emperor of Culture* (wie Anm. 435) S. 141–158, S. 145 f.

463) Lucas von Tuy, *Chronicon Mundi*, ed. SCHOTT (wie Anm. 150) S. 76 f., Rodericus Ximénez de Rada, *Historia*, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 151) S. 133.

464) Lucas von Tuy, *Chronicon Mundi*, ed. SCHOTT (wie Anm. 150) S. 93 f., Rodericus Ximénez de Rada, *Historia*, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 151) S. 189–191.

465) D. CATALÁN, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal* (1962); DERS., *El taller historiográfico alfonsí. Métodos y problemas en el trabajo compilatorio*, *Romania* 84 (1963) S. 354–375. Nützlich ist die Übersicht bei PATTISON, *From Legend* (wie Anm. 458) S. 151–159. Vgl. weitere Literatur bei VONES, *Historiographie et Politique* (wie Anm. 153) S. 178 f. Anm. 6; Einzelergebnisse in den zitierten (Anm. 439 und 448) Arbeiten von Linehan.

Crónica General schon einen fortgeschrittenen Entwicklungsstand der alfonsinischen Historiographie dokumentiert und es interessant wäre, die Jakobusbezüge in den verschiedenen Stufen der hierzu gehörenden Geschichtswerke genauer zu ermitteln⁴⁶⁶), so dokumentiert sie doch eine wichtige Fassung aus dieser »Geschichtswerkstatt«, um einen Ausdruck Cataláns aufzugreifen. Die Primera Crónica General vermerkt interessanterweise im Zusammenhang mit der Clavijo-Episode, der damals gebrauchte Schlachtruf stehe am Beginn einer Tradition, denn seit diesem Tag sandten die Christen angeblich in jeder Schlacht den Schlachtruf zum Himmel⁴⁶⁷). Damit war eine allgemeine Aussage zum kriegerischen Patronat getroffen, die durch die Abfassung in der Volkssprache zudem auch breiter rezipiert werden konnte, und es erübrigte sich, die Intervention des Heiligen bei jeder Schlacht eigens zu berichten. Trotzdem finden sich solche Stellen. So sollen die Truppen Ferdinands III. 1240 vor und in der Schlacht »Sanctiago« und »Castiella« gerufen haben, und Jakobus sei auf einem weißen Pferd erschienen⁴⁶⁸).

Wenn sich diese Traditionsbildung auch bei den beiden anderen zitierten Autoren noch weniger deutlich erkennen läßt, so kann man zumindest in Rodericus einen der ersten Historiographen sehen, der mit der Rückschau auf die Vertreibung der Mauren die Perspektive auf ein künftig von Muslimen »befreites« Spanien verband⁴⁶⁹). Aus dieser Perspektive erscheint es in gewisser Weise verständlich, daß Lucas und Rodericus trotz ihrer Interessen für León und Toledo die Episoden zu Coimbra und Clavijo in ihre Werke aufnahmen. Wenn aber diese Ereignisse sogar von Compostelaner Traditionen distanziert gegenüberstehenden Autoren⁴⁷⁰) als überlieferungswürdig angesehen wurden, dann waren sie offensichtlich auch schon allgemein akzeptiert. Bei ihren historiographischen Entwürfen half der Bezug zu Jakobus vielleicht sogar zusätzlich, einen konsistenten Rahmen zu schaffen: Vielleicht nicht von ungefähr enden die Weltchronik des Lucas und die Historia des Rodericus mit der Rückführung der von Al-Mansūr am Ende des zehnten Jahrhunderts in Compostela geraubten

466) Dies wäre jedoch eine eigene Untersuchung, die auch die Historiographie des 14. und 15. Jh. angemessen berücksichtigen müßte.

467) Primera Crónica General Kap. 630, ed. MENÉNDEZ PIDAL (wie Anm. 153) 2 S. 359–361, S. 361: *Et desde aquel día adelante ouieron et tomaron los cristianos en uso de dezir en las entradas de las faziendas et en losalconços de los moros sus enemigos mortales: »Dios ayuda et sant Yague«.*

468) Primera Crónica General Kap. 1044, ed. MENÉNDEZ PIDAL (wie Anm. 153) 2 S. 726f. Demnach hätten sogar die Mauren die Erscheinung des Apostels auf einem Schimmel später bestätigt.

469) H. HOFMANN, Artikulationsformen historischen Wissens in der lateinischen Historiographie des hohen und späten Mittelalters, in: Grundriß der Romanischen Literaturen des Mittelalters 11, 1, 2 (1987) S. 453.

470) Verviesen sei hier darauf, daß Lucas von Tuy die von Ferdinand I. erflachte Schlachtenhilfe des hl. Isidor hervorhebt (vgl. oben Abschnitt XI mit Anm. 433); ferner auf den Angriff Rodericus' gegen Compostela während des 4. Laterankonzils (oben Abschnitt XI); vgl. auch das *vexillum* mit Marienbild, das Rodericus erwähnt (oben Anm. 432) sowie die gelegentliche Hervorhebung Marias in der Primera Crónica General (oben Anm. 431).

Glocken von Córdoba in ihre angestammte Heimat⁴⁷¹). Die alte Ordnung war so wiederhergestellt, und hierbei war die Rückführung der Glocken ein symbolischer Akt⁴⁷²). Konnte der (weitgehende) Abschluß der Reconquista sinnfälliger dokumentiert werden?

In diesem Rahmen können die sich zeitlich anschließenden historiographischen Werke nicht untersucht werden, aber ihr Einfluß auf die Verbreitung der genannten Traditionen des hl. Jakobus als Schlachtenhelfer sollte nicht unterschätzt werden. Neben der »offiziellen« Historiographie muß aber auch noch auf die schon analysierte Geschichtsschreibung des Santiago-Ritterordens sowie auf Werke des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit über die Königserhebungen verwiesen werden, die diese Tendenz unterstützten⁴⁷³).

XIII. DIE DARSTELLUNG DES APOSTELS ALS (HIMMLISCHER) REITER UND MAURENTÖTER (»MATAMOROS«) IN DER IKONOGRAPHIE

Die Entwicklung der Vorstellung von Jakobus als ritterlichem Helfer in der Historiographie findet sich wenig später auch in der Ikonographie. Die Darstellung als *miles* und Schlachtenhelfer wird in der Regel dem ikonographischen Typus des Heiligen als Pilger gegenübergestellt⁴⁷⁴) und für die Reiterdarstellungen eher ein Compostelaner Ursprung vermutet. Zu unterscheiden ist weiterhin die Darstellung des Heiligen als (himmlischer) Reiter von derjenigen als Maurentöter. Dabei entspricht diese Zweiteilung der zeitlichen Entwicklung.

Der ikonographische Typus des Reiters und Ritters ist sicher nicht nur aus der Konzeption des Apostels als Schlachtenhelfer – wie wir sie anhand vornehmlich schriftlicher Quellen verfolgt haben – entstanden, denn Parallelen in der Darstellung Georgs oder zum Beispiel des

471) Lucas von Tuy, *Chronicon Mundi*, ed. SCHOTT (wie Anm. 150) endet S. 116: *O quam beatus iste Rex qui abstulit opprobrium Hispanorum, euertus solium barbarorum et restituens Ecclesiae S. Jacobi Apostoli campanas suae cum magno honore quae multo tempore fuerant Cordubae, ob iniuriam et opprobrium nominis Christi*. Rodericus Ximénez de Rada, *Historia*, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 151) S. 299f., vgl. *Primera Crónica General* Kap. 1047, ed. MENÉNDEZ PIDAL (wie Anm. 153) 2 S. 733.

472) Bei Rodericus Ximénez de Rada, *Historia*, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE (wie Anm. 151) S. 300 heißt es nach der »Glockengeschichte«, daß Ferdinand III. nach Toledo zurückging und Gott dankte, daß die *antiqua dignitas* wiederhergestellt sei.

473) Vgl. oben Abschnitt IX sowie Abschnitt XI mit Anm. 448.

474) Vgl. allgemein zur Ikonographie des Jakobus, die über diese beiden Darstellungstypen hinausreicht: S. KIMPEL, Jakobus, in: *Lexikon der Ikonographie* 7 (1974) Sp. 23–39, besonders Sp. 35f.; PLÖTZ, *Imago beati Iacobi* (wie Anm. 36) besonders S. 258f.; STEPPE, *L'iconographie de Saint Jacques* (wie Anm. 36) besonders S. 143–145 sowie R. RODRÍGUEZ BORDALLO, M. RÍOS-GRAÑA, *Aportación a la iconografía jacobea* in: *Il Pellegrinaggio* (wie Anm. 3) S. 219–224. Zu Jakobus als Reiter: SICART GIMÉNEZ, *Iconografía* (wie Anm. 84). Besonders in den zugehörigen Katalogbänden der zitierten Werke von Plötz und Steppe finden sich zahlreiche Abbildungen. Zu Abbildungen vgl. auch V. und H. HELL, *Die große Wallfahrt des Mittelalters* (*1985).

siegreichen Herrschers Konstantin sind zahlreich belegt⁴⁷⁵). Für die Iberische Halbinsel ist außerdem noch auf die relativ breit überlieferten Beatus-Handschriften⁴⁷⁶) zu verweisen, in denen häufig Reiter als Anführer der himmlischen Heere abgebildet waren⁴⁷⁷). Die Auseinandersetzung zwischen den Anhängern Gottes und der Macht Satans wird in der Apokalypse 6, 2–8 im Zusammenhang mit verschiedenen Reitergestalten thematisiert⁴⁷⁸). Die früheste Orientierung in den schriftlichen Quellen für das Bild des hl. Jakobus als himmlischer Reiter boten die Berichte über die Eroberung von Coimbra, die aber wohl nicht unmittelbar ikonographisch umgesetzt wurden. Die älteste Darstellung des berittenen Jakobus findet sich in Santiago selbst und wird in der Regel als Tympanon der Schlacht von Clavijo bezeichnet, weil man sie früher oft in Zusammenhang mit dem gefälschten »votos«-Privileg aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts gebracht hat⁴⁷⁹). Allerdings ist sie wahrscheinlich wesentlich später, nämlich in die Zeit von etwa 1220 zu datieren⁴⁸⁰), und es ist auch fraglich, ob hier ein himmlischer Schlachtenhelfer oder vielmehr ein Feudalherr dargestellt ist; jedenfalls sind die sechs den Heiligen umgebenden Figuren nicht schlüssig zu interpretieren⁴⁸¹).

475) Vgl. oben bei Anm. 25 und 146f.; auf Darstellungen, die als Konstantin oder Marc Aurel identifiziert werden könnten, verweist z. B. auch PLÖTZ, *Imago beati Iacobi* (wie Anm. 36) S. 259. – H. LE ROUX, *Une influence du pèlerinage sur l'art? Les énigmatiques cavaliers victorieux romans: Saint Jacques ou Constantin*, *Les dossiers de l'archéologie* 20 (1977) S. 75–85 weist darauf hin, daß die Figur des siegreichen Reiters vor allem entlang der *via Turonensis*, einer der »Pilgerwege« nach Compostela, besonders verbreitet sei. Noch weiter geht L. V. SEIDEL, *Holy Warriors: The Romanesque Rider and the Fight against Islam*, hg. von Th. P. MURPHY (1976) S. 33–77, die mit Rückgriff auf die Pilgerstraßentheorie und den Pseudo-Turpin nachweisen will, daß die Reiterfiguren des 12. Jh. mit dem Kampf gegen den Islam verbunden wurden. Vgl. auch zu weiteren Reiterheiligen und deren Darstellungen, besonders in Frankreich und Spanien, Ph. GABET, *Santiago »Matamoros« et ses doublets*, *Compostelle*, N. S. 1 (1988) S. 78–88. Die neueste ungedruckte Arbeit von A. J. M. C. BEKKERS-BROOIJMANS, *Santiago Matamoros – Onstaan en ontwikkeling van het iconografisch beeld*, 2 Tle., *Doktoral-Examen – Kunstgeschiedenes* (Univ. Leiden – Utrecht 1989) war mir nicht zugänglich.

476) Vgl. zu Beatus von Liébana oben Abschnitt III mit Anm. 81–85.

477) Vgl. PLÖTZ, *Imago beati Iacobi* (wie Anm. 36) S. 259.

478) Vgl. vor allem Apoc. 6,2: »Und ich sah und siehe: ein weißes Roß, und der darauf saß, hatte einen Bogen, und es wurde ihm ein Kranz gereicht, und als Sieger zog er aus und um zu siegen«; vgl. die zugehörigen Abbildungen in einer Beatus-Handschrift für Ferdinand I. und Sancha von 1047 bei J. WILLIAMS, *Frühe spanische Buchmalerei* (1977) Abb. 32.

479) Vgl. oben Abschnitt VIII. Der Bezug dieser Abbildung auf das gefälschte »votos«-Privileg bei LÓPEZ FERREIRO, *Historia* (wie Anm. 96) 2 S. 105, von dort wohl häufig übernommen, so z. B. bei KIMPEL, *Jakobus* (wie Anm. 474) Sp. 36. Farbabbildung und Beschreibung im Katalog Santiago de Compostela (wie Anm. 36) S. 363 Nr. 359 (mit weiterer Literatur).

480) SICART GIMÉNEZ, *Iconografía* (wie Anm. 84) S. 28.

481) Traditionell erkannte man hierin die sechs *doncellas* des »votos«-Privilegs; SICART, *Iconografía* (wie Anm. 84) denkt hingegen an christliches Gefolge, das dem Herrn für Befreiung dankt, und verweist auf ein Parallelbeispiel von Troyes (S. 29f.). – Von dieser Interpretation ist es aber nur noch ein kleiner Schritt, um hierin auch Leute zu erkennen, die einen Tribut abgeben.

Weitere eindeutig auf Jakobus zu beziehende Darstellungen⁴⁸²⁾ sind mit einer Ausnahme erst im 14. Jahrhundert belegt, 1326 im Tumbo B der Kathedrale von Compostela und in einer Abschrift des Liber Sancti Jacobi aus dem 14. Jahrhundert⁴⁸³⁾. Der einzige sichere Nachweis noch aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde schon erwähnt, er stammt von etwa 1236 und hängt bezeichnenderweise mit dem Ritterorden von Santiago zusammen⁴⁸⁴⁾. Dort geht es um die Übergabe von Uclés an den Santiago-Orden im Jahre 1174: Neben dem Kastell sieht man König Alfons VIII. von Kastilien und Leonore sowie den Ordensmeister Pedro Fernández und einen Frater. Die Darstellung des berittenen Jakobus entspricht hier weniger dem Typus eines galoppierenden Reiters oder Schlachtenhelfers als vielmehr einem herrschaftlichen *adventus*⁴⁸⁵⁾. Eine ähnliche Abbildung zeigt das Siegel des Compostelaner Kanonikers Rodrigo Velázquez von 1288 sowie ein Bruderschaftssiegel von 1295⁴⁸⁶⁾.

Dem Typus des herrschaftlichen *adventus* ist der Typus des galoppierenden Streiters und Kämpfers entgegenzustellen. Die früheste Darstellung des galoppierenden Reiters, der zugleich den »matamoros«-Typus repräsentiert, stammt erst von 1326 aus Santiago⁴⁸⁷⁾; wenn es wirklich »Mauren« sind, die zu Füßen des Pferdes liegen, denn die besiegten Menschen ähneln eher Rittern! Vielleicht gehört auch deshalb dieses Bild noch nicht zum Typus des »matamoros«, sondern könnte mit Auseinandersetzungen in Compostela zusammenhängen und muß nach neuesten Forschungen eher als »Santiago matacompostelanos« gelten⁴⁸⁸⁾.

482) Vgl. die bei KIMPEL, Jakobus (wie Anm. 474) Sp. 35 und PLÖTZ, Imago beati Iacobi (wie Anm. 36) S. 259 (mit Anm. 165–169) zitierten Darstellungen, vor allem in Betanzos, Carrión de los Condes, León usw., die den siegreichen Ritter allgemein, aber nicht notwendigerweise Jakobus kennzeichnen.

483) Santiago de Compostela, Tumbo B und Salamanca Ms., fol. 120; vgl. A. STONES, Four illustrated Jacobus Manuscripts, in: The Vanishing past: Studies of Medieval Art, Liturgy and Metrology presented to Christopher Hohler (British Archeological Reports, International Series 111, 1981) S. 197–222 S. 201f. und Abb. 14, 17–18 sowie SICART GIMÉNEZ, Iconografía (wie Anm. 84) S. 30 mit Abb. 3 und 4. Zum Tumbo B vgl. unten Anm. 487.

484) Tumbo Menor de Castilla fol. 15; vgl. LOMAX, Orden (wie Anm. 344) S. 34 (Abb. 1); STONES, Jacobus Manuscripts (wie Anm. 483) S. 201; SICART GIMÉNEZ, Iconografía (wie Anm. 84) S. 31 (Abb. 6).

485) SICART GIMÉNEZ, Iconografía (wie Anm. 84) S. 31, vergleicht die Darstellung mit einem Siegel Alfons IX. von 1236.

486) Vgl. A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Sello con Santiago caballero del canónigo compostellano don Rodrigo Velázquez (s. XIII), Compostellanum 8 (1963) S. 725–728 und J. MENÉNDEZ PIDAL, Catálogo. Sellos españoles de la Edad Media (1921) S. 203f.; vgl. zu beiden Siegeln SICART GIMÉNEZ, Iconografía (wie Anm. 84) S. 31f. (mit Abb. 8: Siegel von 1288, das Jakobus als Reiter mit Fahne und auch mit Stern und Muschel darstellt).

487) Tumbo B, fol. 2v, vgl. STONES, Jacobus Manuscripts (wie Anm. 483) Abb. 14, 18; SICART GIMÉNEZ, Iconografía (wie Anm. 84) S. 30 mit Abb. 3; Katalog Santiago de Compostela (wie Anm. 36) S. 236 n. 37 (Farbabb.). Vgl. zum Tumbo B auch: Reyes y Santiago (wie Anm. 12) S. 115.

488) Diese Interpretation schlug S. MORALEJO in einem Vortrag in Viterbo 1989 vor. Demnach hinge die Darstellung mit internen Auseinandersetzungen unter Erzbischof D. Berenguel de Landoira (1317–1330) in Galicien und Compostela zusammen. Der Vortrag erscheint in den Kongreßakten: Segni e Civiltà del pellegrinaggio a Santiago de Compostela (im Druck). Vgl. das Resumé in: Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle dans la culture européenne (1992) S. 67–71.

Interessanterweise heißt es auch in der seitlichen Aufschrift *Iacobus Christi miles*. Als Vorläufer des berittenen Jakobus können aber zwei Miniaturen der reitenden und kämpfenden Herrscher Ferdinand II. und Alfons IX. von etwa 1175 beziehungsweise 1208 im Tumbo A der Compostelaner Kathedrale gelten⁴⁸⁹). Interessanterweise sind hier nur diese beiden Herrscher in reitender Haltung festgehalten, alle anderen Herrscher jedoch sitzend. Auffällig ist dies zumindest, wenn man bedenkt, daß wir für die Ausbildung des Landespatronates Ferdinand II. und Alfons IX. entscheidende Bedeutung beimessen konnten⁴⁹⁰).

Die Ikonographie folgte also nur zögernd der Geschichtsschreibung. Vor allem die Entwicklung des Schlachtenhelfers zu einem Maurentöter, für die es keine direkten schriftlichen Vorlagen gab, kann sogar noch nicht einmal sicher – wie bisher häufig geschehen – in das Jahr 1326 datiert werden. Vielleicht nahmen jedoch weitere Jakobus-Darstellungen von hier ihren Ausgang, eine wichtige im deutschen Sprachraum ist durch einen zumeist Martin Schongauer zugeschriebenen Stich erhalten⁴⁹¹). Der Apostel als *miles Christi*, als Feudalherr und Helfer der Galicier und zuweilen der Spanier scheint also auch in ikonographischer Hinsicht nicht besonders früh mit der Reconquista verbunden worden zu sein. Auch die Bezeichnung »matamoros«, für die kein entsprechender lateinischer Ausdruck belegt ist, deutet auf eine relativ späte Entwicklung in der Volkssprache. Erst als die Reconquista fast abgeschlossen war, verbreitete sich der ikonographische Typus »matamoros« und wurde dann in neuen Zusammenhängen wirksam, so bei der Conquista Amerikas oder als Patron bei der Zurückdrängung der Türken seit dem 15./16. Jahrhundert.

XIV. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Als Francisco Quevedo im 17. Jahrhundert für den alleinigen Landespatronat des hl. Jakobus eintrat, konnte er auf ein relativ festgefügtes Bild von der politischen Bedeutung des Heiligen zurückgreifen. Uns hat die Entwicklung dieses Bildes interessiert, die wir bis ins 13. Jahrhundert verfolgt haben. Als ein allgemeines Ergebnis kann gelten, daß der Weg des hl. Jakobus

489) Zum Tumbo A vgl. den Katalog Santiago de Compostela (wie Anm. 36) S. 235 Nr. 36 und Reyes y Santiago (wie Anm. 12) S. 87 mit weiterer Literatur; zu den Abbildungen von Ferdinand II. und Alfons IX. vgl. SICART GIMÉNEZ, Iconografía (wie Anm. 84) S. 29 (Abb. 2: Ferdinand II.), der auch Verbindungslinien zu der oben besprochenen (Anm. 479) frühen Compostelaner Darstellung hervorhebt.

490) Vgl. oben Abschnitt IX. Vgl. die anderen im Tumbo A abgebildeten Herrscher im Katalog Reyes y Santiago (wie Anm. 12) S. 87–100.

491) Vgl. hierzu U. PETERSEN, Der Monogrammist A G. Studien zur Schule Martin Schongauers (masch. schr. Diss. Freiburg/Br. 1953) besonders S. 106–141, die den Monogrammist A G als Künstler identifiziert und einen Aufenthalt in Spanien als möglich ansieht. Vgl. auch dort S. 130ff. den Vergleich mit anderen Darstellungen. – Ich danke Herrn F. Schuppisser (Bern) für den Hinweis. Zur späteren Rezeption in Deutschland vgl. jetzt die Materialsammlung von B. GRAF, Oberdeutsche Jakobsliteratur. Eine Studie über den Jakobuskult in Bayern, Österreich und Südtirol (Kulturgeschichtliche Forschungen 14, 1991).

zum Landespatronat keineswegs geradlinig verlief. Er hat – wenn wir aus der Perspektive des Apostels selbst urteilen wollen – teilweise sehr hart kämpfen müssen, um als Landespatron anerkannt zu werden, und ohne streitbare Helfer hätte er diese Position wohl kaum erlangt. Wenn dies trotzdem gelang, so waren hierbei verschiedene Traditionen, oft fiktiv oder durch Fälscherhand »zurechtgebogen«, wohl entscheidend. Wenn also von – auch in neuester Literatur nachweisbaren – Vorstellungen eines durchgängigen und in der Intensität gleichmäßigen Patronates des hl. Jakobus abgerückt werden muß, so trifft sich dieses Resultat vor allem hinsichtlich der kriegerischen Dimension mit den neueren Forschungsergebnissen über die »Reconquista«⁴⁹²⁾. Die Hilfe und Legitimation des Apostels war in verschiedenen Phasen von ganz unterschiedlicher Art und Intensität.

Schon die Entstehung der spanischen Traditionen verwies in den Bereich der Politik, wurde so doch das Selbstbewußtsein Asturiens und dessen Anspruch auf das Erbe des Westgotenreiches bekräftigt. Wenn man mit Hilfe der Tradition von der angeblichen Missionierung der Iberischen Halbinsel durch Jakobus die Sorge um das Erbe des gesamten untergegangenen Westgotenreiches unterstrich, so war der Apostel als Legitimator für die Expansion in muslimisches Gebiet besonders geeignet. Die »Rückeroberung« war gerechtfertigt, wenn der Heilige allein schon in die Rechte seines Missionssprengels eingesetzt wurde. Entsprechend findet sich auch bereits in den asturischen Königsurkunden die Bitte um Schlachtenhilfe. Allerdings ist Vorsicht geboten: In der Regel wird nicht die Schlachtenhilfe des Apostels direkt erfleht, sondern der Heilige wurde angerufen, damit er um Vergebung der Sünden bei Gott bitte, wie sogar noch in der Episode von Coimbra⁴⁹³⁾ deutlich wird. Die gegnerische Bedrohung und die eigenen Mißerfolge verstand man – der Mentalität der Zeit entsprechend – als Strafe für die eigene Sündhaftigkeit. Erst in einem späteren Schritt wurde diese Interzession zu einer direkten Schlachtenhilfe. Auch die Gegner mußten nicht unbedingt Muslime sein; die Hilfe des Heiligen wurde weder ausschließlich gegen Muslime, noch allein in kriegerischer Hinsicht erbeten. Die historiographischen Quellen vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert beweisen dies. Dennoch war die Funktion des hl. Jakobus als Kriegerheiliger und Schlachtenhelfer schon in den ältesten Quellen des Frühmittelalters angelegt. Fast alle späteren zentralen Quellen zum politischen Jakobuspatronat konnten an diese Texte anknüpfen und sie weiterentwickeln.

Sieht man vom kriegerischen Aspekt ab, so fungierte der Heilige in den asturischen Königsurkunden hauptsächlich als Patron der Dynastie, allerdings – wie hervorzuheben ist – fast gleichberechtigt mit anderen Heiligen. Erst im zwölften Jahrhundert, als auch die legendären Traditionen gefestigt und in Texten wie dem *Liber Sancti Jacobi* verändert und weiter verbreitet wurden, läßt sich eine Erweiterung des Patronates auf das *regnum*, ja sogar die gesamte *Hispania* feststellen. Die Zeit der Trennung Kastiliens von León, in der León von Ferdinand II. und Alfons IX. regiert wurde, war für diese Entwicklung entscheidend. Com-

492) Vgl. oben Abschnitt II, S. 187ff.

493) So zumindest in der »politischen Fassung« der *Historia Silense*, vgl. Abschnitt V, S. 204f.

postela avancierte zum *caput* des Reiches mit allen Vorrechten, die dieser auch in kirchenpolitischer Hinsicht wichtige Begriff einschloß. Er faßte eigentlich nur zusammen, was in der *Historia Compostellana* und im Pseudo-Turpin schon gedanklich vorbereitet war. Die Bezeichnung des Apostels als *caput* Spaniens könnte sogar auf Quellen des achten Jahrhunderts zurückgehen. Der Begriff läßt sich zudem interessanterweise für das zwölfte Jahrhundert auch außerhalb Spaniens nachweisen.

Gefördert und vorbereitet wurde diese Entwicklung durch die energische Politik des Bischofs und Erzbischofs Diego Gelmírez, der vor allem König Alfons VII. in mehrfacher Hinsicht an den Apostelsitz zu binden versuchte und der aus Santiago eine *sedes apostolica* mit den entsprechenden kirchenrechtlichen Vorrechten machen wollte. Wie die Sprache der Papsturkunden und Formulierungen der *Historia Compostellana* erkennen ließen⁴⁹⁴), wurde die Authentizität der Reliquien und damit auch die Unanfechtbarkeit Compostelas als apostolische *sedes* immer seltener bezweifelt. Kirchenrechtlich wichtige Privilegien waren die Folge. Die Selbststilisierung als apostolischer Sitz führte auch dazu, römische Gebräuche zu imitieren, zum Beispiel bei der Einführung des »auswärtigen Kardinalates« in Compostela. Der Versuch, wie ein zweites Rom zu erscheinen, findet sich ebenso ansatzweise in der *Abreviatio Braulii*⁴⁹⁵), in dem als Schlüsselträger gekennzeichneten Jakobus der Coimbra-Episode, in der »drei-sedes-Lehre« des *Liber Sancti Jacobi*, im *vexillum beati Jacobi* oder in der ikonographischen Gestaltung des *Pórtico de la gloria* 1188, später auch in der *Imitation der römischen Heiligen Jahre*⁴⁹⁶). Zwar hätte ein überzogener apostolischer Anspruch auch zu Kritik in Rom führen können, aber insgesamt förderte er doch die Durchsetzung der Compostelaner *sedes apostolica* in der *Hispania* und unterstützte die Konzeption der hier nicht behandelten spanischen Kaiseridee. Mit römischen Gebräuchen oder mit römischem Recht konnte Compostela innerspanischen Konkurrenten leichter begegnen. Auf apostolische Traditionen berief man sich zwar seit dem elften Jahrhundert an vielen Orten, aber oft waren es allenfalls Apostelschüler, die als Bistumsgründer reklamiert wurden. Solche Ansprüche waren durch ein »echtes« Apostelgrab zu überbieten, wenn die Traditionen nicht grundsätzlich – wie noch zu Beginn des 13. Jahrhunderts von Toledo – in Frage gestellt wurden. Deshalb war man auch darauf bedacht, das vollständige *corpus* des hl. Jakobus zu besitzen⁴⁹⁷).

Wenn Santiago das Vorrecht, als *caput* des Reiches bezeichnet zu werden, nur eingeschränkt in das 13. Jahrhundert retten konnte, so war dies auch durch seine Randlage im äußersten Nordwesten eines ständig nach Süden expandierenden vereinigten kastilisch-leone-

494) Vgl. Abschnitt VI, S. 213f.

495) Vgl. Abschnitt V, S. 208f.

496) Vgl. B. SCHIMMELPFENNIG, Die Anfänge des Heiligen Jahres von Santiago de Compostela im Mittelalter, *Journal of Medieval History* 4 (1978) S. 285–303, der die entsprechende Ablaßurkunde ins 15. Jh. datiert und mit den römischen Jubeljahren vergleicht.

497) Vgl. die Stelle des Pilgerführers im *Liber Sancti Jacobi*, daß der Jakobusleichenname ähnlich wie einige andere hl. *corpora* nicht aus seinem Sarkophag entfernt werden könne: HERBERS, Jakobsweg (wie Anm. 204) S. 113.

sischen Reiches begründet. Durch die von Ferdinand II. maßgeblich betriebene Gründung des Jakobus-Ritterordens war Santiago aber auch im Süden präsent, und wenn man die Verbrüderungsurkunde zwischen Ordensmeister und Erzbischof von Compostela analysiert, dann scheinen hier wie auch im Pseudo-Turpin am ehesten Anklänge an den Kreuzzugsgedanken feststellbar, die vielleicht noch durch päpstliche Einflußnahme verstärkt wurden.

Diese Tendenz ist auch im gefälschten »votos«-Privileg zu erkennen, und vielleicht führte die Ordenshistoriographie des 15. Jahrhunderts nicht ganz zufällig die Gründung des Ordens auf die Schlacht von Clavijo zurück. Zusammen mit dem »votos«-Privileg scheinen hier entscheidende Weichen für die spätere Festigung des kriegerischen und des Landespatronates im »allgemeinen Bewußtsein« gestellt worden zu sein. Äußerst geschickt wurden apostolische Traditionen der Missionierung Spaniens, kriegerische Hilfe zur Befreiung dieses Landes sowie die daraus folgenden ökonomischen Forderungen der »votos«-Abgaben miteinander verknüpft. Diese Konstruktion stellte – zumindest von der Theorie her – eventuelle Konkurrenten in den Schatten, denn sie war nur schwer zu überbieten oder zu neutralisieren.

Neben León – besonders zu Zeiten Ferdinands I. und Ferdinands III. – war Toledo der wichtigste Konkurrent Santiagos bei den Bemühungen um die Spitzenstellung in der *Hispania*, vor allem in der zweiten Hälfte des zwölften und im dreizehnten Jahrhundert. Selbst die spanischen Jakobustraditionen soll Erzbischof Rodericus 1215 angegriffen haben. Neben anderen Rivalen, wie vor allem Aemilianus, Georg oder Isidor, konkurrierte auch die Toledaner Patronin Maria – sogar als Helferin in Schlachten – mit Jakobus. Dieser Konkurrenz entsprachen aber auch verschiedene Frömmigkeitsbilder der Zeit; neben der Apostelverehrung des zwölften Jahrhunderts gewann im 13. Jahrhundert die Mariendevotion zunehmend an Bedeutung.

Zwei Krönungsordines aus dem Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts kennzeichnen die weitere Entwicklung der Konkurrenz zwischen Toledo und Compostela: In einem wird der König *miles beate Marie*, im anderen *caballero de Santiago*. Der zweite, vielleicht für die Erhebung von Alfons XI. zu Beginn des 14. Jahrhunderts verwendete Ordo zeigt, wie eine neue politische Orientierung auch wiederum zu einer Rückbesinnung auf Jakobus führen konnte. Alfons XI. versuchte, die sozialen Schichten der städtischen Milizen (»caballería villana«) unter dem Patronat des hl. Jakobus in einer Bruderschaft als neue Stützen des Königtums zu gewinnen.

Wenn jüngst A. MacKay – grundsätzlich zurecht – betont hat, daß seit dem 13. Jahrhundert die große Zeit des hl. Jakobus als Schlachtenhelfer vorbei war und andere Heilige, besonders Maria, wichtig wurden⁴⁹⁸), so kennzeichnet dies zwar eine vorherrschende Tendenz. Umso erstaunlicher bleibt es, daß der kriegerische Patronat des hl. Jakobus doch relativ

498) A. MACKAY, Religion, Culture and Ideology on the Late Medieval Castilian-Granadan Frontier, in: *Medieval Frontier Societies* (wie Anm. 71) S. 217–243, S. 231: »St James – Santiago ›matamoros‹ – could still be invoked in battle, but his great age now lay well in the past«. Der Terminus »matamoros« wird hier wohl für die Schlachtenhilfe des Apostels verwandt.

unangefochten bis in die Neuzeit tradiert wurde. Meines Erachtens hat zusammen mit den Aktivitäten des Ritterordens insbesondere das Privileg der »votos de Santiago« den Patronat langfristig gefestigt, vor allem auch deshalb, weil die Abgabe kontinuierlich gefordert und die Begründung mit der Clavijoschlacht somit stets im Bewußtsein aktualisiert wurde. In diesem Privileg erscheint aber Jakobus als Patron des Königs, der Ritter und auch der gesamten *Hispania*, deren Grundbesitzer abgabepflichtig geworden waren; damit war die ursprünglich weitgehende Beschränkung des Patronates auf Dynastie und Königtum wesentlich erweitert.

Gefestigt wurde dieses Bild des Apostels und Schlachtenhelfers seit dem 13. Jahrhundert auch durch die Übernahme gewisser Episoden in die Historiographie. Der Aufnahme in die Geschichtsschreibung folgte auch die ikonographische Darstellung des Heiligen als *miles* und schließlich als »matamoros« im 14. Jahrhundert. Demgegenüber stand Jakobus als Pilger, der nun in der Ikonographie vom Landespatron und *miles* weitgehend getrennt wurde. Bestärkt hat diese Trennung auch die Literatur des Santiago-Ordens, wie in dessen »hauseigenen« Mirakelsammlungen des 15. Jahrhunderts erkennbar ist. Die stärkere Festlegung verschiedener Funktionen des Apostels seit dem 13. Jahrhundert fällt in eine Zeit, als allgemein die speziellen Patronate der Heiligen in ganz Europa schärfere Konturen gewannen. Gleichwohl waren bis ins 13. Jahrhundert die Entwicklung des Pilgerzentrums Compostela und die des politischen Patronates eng miteinander verknüpft, und für das Früh- und Hochmittelalter sollten beide Aspekte des Kultes nicht voneinander getrennt werden. Die asturischen Könige förderten den Pilgerverkehr, Könige besuchten das Grab des Apostels *causa orationis* oder wählten ihre Sepultur dort, weil das Apostelgrab durch die Pilgerverehrung aus der ganzen Welt besonders geheiligt erschien. Dennoch ist eine typologische Entwicklung des politischen Jakobuspatronates nachvollziehbar. Zunächst nur Helfer in verschiedenen Angelegenheiten in einem eingeschränkten Gebiet und für einen eingeschränkten Personenkreis erlangte Jakobus auch als Schlachtenhelfer Bedeutung – anfänglich jedoch nur in dem Sinne, daß seine Hilfe zur Sündenvergebung erfleht wurde, weil hieran ja der Erfolg oder Mißerfolg der eigenen Handlungen gebunden war. Erst seit dem elften Jahrhundert erscheint er als *miles Christi*, der in der Schlacht hilft oder (wie im fiktiven Bericht zur Clavijo-Schlacht, zwölftes Jahrhundert) als Heerführer am Schlachtort selbst präsent ist, bis er dann als »Maurentöter« frühestens im 14. Jahrhundert aktiv in den Kampf eingreift.

Deutlicher als in vielen bisherigen Abhandlungen ist der dynastische, ritterliche und Landespatron vom kriegerischen Patron und Schlachtenhelfer zu scheiden. Kronzeugen für diese Trennung können Diego Gelmírez und die *Historia Compostellana* sein: Diego förderte nachhaltig den politischen Patronat, ein Bezug zu »Reconquista« oder Kreuzzug ist jedoch kaum erkennbar. Dennoch konnte beides dann wieder leicht verknüpft werden, wenn die Interessen des Reiches in kriegerische Aktivitäten mündeten. Weil der kriegerische Aspekt des hl. Jakobus und Formen des Kreuzzugsgedankens zunächst vor allem im gefälschten »votos«-Privileg, im *Liber Sancti Jacobi* und beim Santiago-Ritterorden – wenn auch auf älteren Traditionen aufbauend – deutlicher werden, könnten in der Tat auswärtige Einflüsse die

Übernahme dieses Gedankengutes gefördert haben⁴⁹⁹). So gering die Bedeutung der Kreuzzugs-idee vielleicht für die Reconquista von der neueren Forschung eingeschätzt wird, mit dem Jakobuspatronat war sie enger verbunden. Hinsichtlich der eingangs zitierten Thesen von Castro bedeutet dies, daß aus der kriegerischen Komponente allein die Entstehung des Kultes und Patronates nicht erklärt werden kann. Allerdings war die kriegerische Dimension schon früh in den Patronat eingeschlossen und ausbaufähig.

Stellt man die Förderung des Jakobuspatronates durch Alfons III., Ferdinand I., Alfons VII., Ferdinand II., Alfons IX. und bedingt Alfons XI. den gefälschten oder fiktiven Texten wie den legendären Traditionen, der Coimbra-Episode, dem Pseudo-Turpin oder dem »votos«-Privileg gegenüber, so scheinen diese Texte, die maßgeblich von den »Kultagenten« in Compostela beeinflusst waren und propagiert wurden, langfristig eine durchschlagendere Wirkung gehabt zu haben. Fälschung und Fiktion waren wohl besonders erfolgreich, mußten allerdings von den richtigen Personen weiter verbreitet und verankert werden. Compostela selbst dürfte für viele dieser Texte die geistige Heimat sein⁵⁰⁰). Unter diesem Gesichtspunkt trifft sich auch wieder die herrschaftliche Politik mit der Entstehung einiger dieser zentralen Texte im zwölften Jahrhundert, vor allem in der Zeit von ca. 1150–1180: Sie schuf ein Klima, in der diese »literarischen« Produkte gedeihen konnten. Die Beeinflussung und Verzahnung verschiedener Texte untereinander sowie die Abweichung inhaltsgleicher Texte voneinander – durch den jeweiligen Quellentypus bedingt, wie bei der Coimbra-Episode – haben gezeigt, mit welcher methodischen Vorsicht hier vorzugehen ist. Sogar im Pseudo-Turpin, bisher zumeist dem Einflußbereich von St-Denis zugeschrieben, konnten Rückgriffe auf Compostelaner Traditionen ausgemacht werden.

Vergleicht man die Ergebnisse hinsichtlich des Zusammenhangs von Politik und Heiligenverehrung in Spanien wenigstens ansatzweise mit anderen Ländern, so fällt auf: In Spanien war das zwölfte Jahrhundert nicht wie anderswo ein Jahrhundert der »heiligen Könige«. Eine Legitimation von Dynastie oder Staat durch »heilige Könige« hat sich in Spanien auch zu anderer Zeit nicht entwickelt. Der einzige heilige Herrscher Spaniens, Ferdinand III., wurde erst in der Neuzeit kanonisiert. Eine Erklärung könnte die recht frühe Verbindung der apostolischen Traditionen mit dem Schicksal der asturischen Herrscher seit dem achten Jahrhundert sein. Der sakrale Charakter war dem Königtum auf der Iberischen Halbinsel zudem weitgehend fremd, bis 1332 ist zwei Jahrhunderte lang kein kastilischer König gesalbt worden; eine viel größere Bedeutung spielte der Ritterschlag⁵⁰¹). Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß weniger »heilige Könige« als sozusagen »königliche Heilige« mit ausgeprägten militärischen Fähigkeiten, aber auch Märtyrer zu Leitfiguren wurden.

499) Vgl. oben Abschnitt II mit Anm. 68.

500) Dies gilt vor allem für das Mirakel der Eroberung von Coimbra (vgl. Anm. 134), die *Historia Compostellana* (vgl. Anm. 177 ff.), für einige Teile des *Liber Sancti Jacobi* (vgl. Abschnitt VII) sowie für das »votos«-Privileg (Abschnitt VIII mit Anm. 290).

501) Vgl. RUIZ, *Royauté sans sacre* (wie Anm. 448) sowie ENGELS, *Königtum und Stände* (wie Anm. 210) S. 100 Nachdruck S. 424.

Auch politisch-religiöse Kultakte, wie unter den Staufern im Römisch-Deutschen Reich praktiziert⁵⁰²⁾, sind kaum zu verzeichnen: Wichtig dürfte allerdings die Translation der Isidor-Reliquien durch Ferdinand I. nach León gewesen sein⁵⁰³⁾. Eher durch Kirchenbau, Meßstiftungen, Schenkungen oder die Wahl der Grablege wurden politisch-religiöse Akzente gesetzt. Auffällig häufig sind aber gegenüber anderen Ländern die Pilgerfahrten von Herrschern der *Hispania* zum Apostelgrab in Compostela, wobei natürlich der Ausdruck *causa orationis* nicht immer eindeutig in seinem politischen und religiösen Gehalt bestimmt werden kann. Die Frequenz der »politischen« Pilgerfahrten unterstreicht jedoch unter anderem auch, wie eng Landes- und Pilgerpatronat im Falle von Jakobus miteinander verbunden waren.

Wenn man nach dem Nutzen unserer Ergebnisse für eine Beurteilung der oben skizzierten Kontroverse zwischen A. Castro und C. Sánchez-Albornoz⁵⁰⁴⁾ sucht, so ist hervorzuheben, daß weder der Kult die spanische Geschichte bestimmt hat noch umgekehrt. Der Jakobuskult wirkte in einem großen Geflecht vieler Faktoren, bedingte und wurde bedingt. Am Wechsel der politischen Konstellationen war auch die jeweilige »politische« Stellung des Kultes erkennbar. Diese konnte von der Position Compostelas im Reich abhängen, von der Teilung bestimmter Reiche, von der Eroberung neuer Städte im Süden oder auch von neuen Herausforderungen, wie in der Mitte des zwölften Jahrhunderts durch die Almohaden. Hier liegen auch die Hauptgründe für die mehrfachen Brüche in der Entwicklung des »politischen Jakobuspatronates«.

Die Geschichte Spaniens verlagerte sich – vereinfacht gesprochen – im Laufe des Mittelalters von Norden nach Süden, es gab keine feste Hauptstadt, keine feste Grabesstätte der Könige, auch die Erfolge Compostelas waren zeitlich begrenzt; sie hingen immer davon ab, welches Gewicht der Apostelstadt in der Struktur des jeweiligen Reiches zukam. Die stetig veränderten Rahmenbedingungen durch Fortschreiten der »Reconquista« waren für Compostela aber auch wiederum eine besondere Chance, wenn man die Auseinandersetzungen um die Spitzenposition einer Stadt in anderen Ländern vergleicht. Mit dem Argument einer apostolischen Tradition ist beispielsweise auch in Deutschland um den Vorrang gestritten worden⁵⁰⁵⁾. In Spanien war dieses vornehmlich rechtliche Streiten in gewisser Weise leichter oder zumindest theoretisch »offener«, weil die stetige Eroberung neuer Gebiete von den Muslimen die kirchliche Organisation und Rangfolge immer wieder – trotz verschiedener bestehender Traditionen – bis zu einem gewissen Grade zur Disposition stellte.

Die *Hispania*, ein Wort, das zur Zeit der Westgoten noch gebräuchlich war, gab es im

502) Vgl. hierzu den Beitrag von J. PETERSOHN in diesem Band.

503) Vgl. Abschnitt V, S. 208. Eine genaue Sichtung aller für die spanische Geschichte wichtigen Kultakte steht allerdings bisher aus.

504) Vgl. Abschnitt II.

505) Vgl. z. B. für Deutschland: E. BOSHOFF, Köln, Mainz, Trier – Die Auseinandersetzung um die Spitzenstellung im deutschen Episkopat in ottonisch-salischer Zeit, Jb. des Kölnischen Geschichtsvereins 49 (1978) S. 19–47, bei denen auch, insbesondere in Trier, mit apostolischen Traditionen argumentiert, aber auch um Ämter wie das des Erzkanzlers oder um den Primat gerungen wurde.

hohen Mittelalter nicht mehr, sogar der Begriff wurde nur noch selten verwendet. Auffällig ist allerdings: Er ist nach den Belegen bei Isidor und in der Westgotenzeit wieder verstärkt vom zwölften und dreizehnten Jahrhundert an feststellbar, vor allem in der Volkssprache, aber auch in den skizzierten historiographischen Werken wie dem des Rodericus Ximénez von Toledo. Die legendären Traditionen schrieben Jakobus die Missionierung der *Hispania* zu, und im Zusammenhang mit dem Apostel wurde der Begriff noch im neunten Jahrhundert verwendet. Wenn der politische Patronat des Heiligen im zwölften und dreizehnten Jahrhundert auch mit Bezug auf die gesamte *Hispania* an Kontur gewann – wie die Belege in der *Historia Compostellana*, dem »votos«-Privileg und schließlich in den Urkunden Ferdinands II. verdeutlichen –, so könnten die Jakobustraditionen neben zahlreichen anderen Faktoren dazu beigetragen haben, die Rückbesinnung auf die *Hispania* in dieser Zeit zu fördern. Sehr viel vorsichtiger – zumindest für das Mittelalter – wird man allerdings über die häufigen Stilisierungen des Heiligen als Nationalpatron urteilen müssen⁵⁰⁶), zumal gerade in Katalonien der Jakobuspatronat wenig Erfolg hatte⁵⁰⁷).

Nicht ohne Reiz ist es, das Thema Politik und Heiligenverehrung auf die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Religion zu erweitern: So hat P. Linehan für Spanien unterstrichen, daß im 13. Jahrhundert bei Lucas von Tuy die Pluralität der spanischen Reiche durch die Betonung der Einheit im Glauben in gewisser Weise gedanklich kompensiert worden sei⁵⁰⁸). Aber selbst für eine genauere Analyse von Politik und Heiligenverehrung in Spanien sind weitere Studien nötig, vor allem zur weiteren Entwicklung der Patronate im 14. und 15. Jahrhundert, aber auch Untersuchungen zur Bedeutung von Heiligenkulten in weiteren politischen Zusammenhängen, insbesondere zu den jeweiligen Trägern der Kulte sowie zu Kultgeschichte und Besiedlung in einzelnen Räumen. Es ist zu vermuten, daß auch in diesen Bereichen Jakobus auf bedeutende Konkurrenten stieß, wie in der Neuzeit auf die hl. Theresia von Avila. Wenn der hl. Jakobus trotz dieser Konkurrenten und trotz mehrerer Rückschläge bis heute erfolgreich blieb, so verdankt er dies vielleicht auch seiner »Multifunktionalität« und der Tatsache, daß der versöhnliche, europäische und völkerverbindende Pilgerpatron immer wieder etwas von den kämpferischen und kriegerischen Zügen des spanischen Maurentöters wegnehmen konnte, der in die spanische Geschichte fortwährend eingegriffen haben soll.

506) Die Frage nach der Entstehung der spanischen Nation ist äußerst schwer zu beantworten, vgl. vom philologischen Standpunkt aus die Aufsatzsammlung von A. CASTRO, *Sobre el nombre y el quién de los españoles* (1973).

507) Demgegenüber wesentlich mehr in Portugal, vgl. oben Abschnitt X, S. 253 f.

508) P. LINEHAN, *Religion, Nationalism and National Identity in Medieval Spain and Portugal*, in: *Religion and National Identity. Papers read at the nineteenth summer meeting and the twentieth winter meeting of the Eccl. Hist. Society*, hg. von S. MEWS (1982) S. 161–199, S. 191.