

»Homo hispanus«?

Konfrontation, Transfer und Akkulturation im spanischen Mittelalter

VON KLAUS HERBERS

(1) Streitbare Spanier – Kulturelle Prägungen – Begriffe und Konzepte S. 43. – (2) Voraussetzungen und Vorschläge zur Interpretation der mittelalterlichen spanischen Geschichte S. 47. – (3) Helden oder Verräter? Mozarabische Christen und Akkulturation S. 54. – (4) Sisnando Davidiz – ein Mozaraber mit Akkulturationskompetenz auf Abruf? S. 62. – (5) El Cid – Vom kämpfenden Grenzgänger zum »Nationalhelden« S. 66. – (6) Übersetzungen unter Alfons dem Weisen S. 71. – (7) Bilanz S. 77.

(1) STREITBARE SPANIER – KULTURELLE PRÄGUNGEN – BEGRIFFE UND KONZEPTE

»Dass aber die Sarazenen das Land der Goten besitzen sollten, fanden wir in dem schon genannten Buch Panticinus des Propheten Ezechiel: ›Menschensohn, wende dein Angesicht gegen Ismael und sprich: Ich habe dich zum stärksten unter allen Völkern gemacht, ich habe dich vermehrt, gestärkt und dir in die Rechte ein Schwert, in die Linke Pfeile gegeben, damit du die *gentes* besiegen mögest [...] Und du wirst leichten Fußes in das Land Gog eintreten und Gog mit deinem Schwert töten und du wirst den Fuß auf sein Hirn stellen und du wirst sie zu deinen abhängigen zinsschuldigen Sklaven machen. Aber weil auch du den Herrn, deinen Gott, verlassen hast, werde auch ich dich verlassen und dich von einer Seite zur anderen führen und dich den Händen von Gog ausliefern, und in den Grenzen Libyens werden du und deine Truppen durch dessen Schwert sterben. So wie du an Gog gehandelt hast, so wird Gog an dir handeln [...]«

So berichtet eine der Chroniken, die am Ende des 9. Jahrhunderts in Asturien, im Umfeld Alfons' III., des Großen, entstanden ist¹⁾. Der Hinweis auf das 38. Kapitel des

1) *Crónicas Asturianas: Crónica de Alfonso III (Rotense y »A Sebastián«)*. *Crónica Albeldense (y Profélica)*, hg. von Juan GIL FERNÁNDEZ, José L. MORALEJO und Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA SOLAR (Publicaciones del Departamento de Historia Medieval 11), Oviedo 1985; zur Chronik *Prophetica*

Propheten Ezechiel zu den Völkern Gog und Magog führt den Verfasser zu der Bemerkung, das Volk Ismael sei leichten Fußes in Spanien eingedrungen, denn Gog bezeichne die *Hispania* unter den Goten, und Ismael habe die Bevölkerung tributpflichtig gemacht²). Nun bleibe Christus die Hoffnung der Unterworfenen. Dem wird in einer Handschrift (R) hinzugefügt, dass selbst die Sarazenen durch Prodigien und Zeichen der Gestirne von ihrem bevorstehenden Untergang erfahren hätten, ebenso wie die Christen mit Alfons III. bald in ganz Spanien (*in omni Spania*) herrschen würden, denn seit der Eroberung von 711 seien 169 Jahre vergangen und ab dem 170. Jahr könne dies laut den Weissagungen des Propheten Ezechiel geschehen³).

Die Eroberung ließ auf sich warten. Blicken wir hingegen in einen etwa achtzig Jahre später verfassten Kalender aus Córdoba, so erfahren wir zum Monat März astronomische Daten zur Sonne, über den für die Schifffahrt wichtigen Magnetismus der Meere, über Gestirne und Landwirtschaft sowie Bemerkungen zum Osterfest und zu Mariä Verkündigung am 25. März⁴). Dieser Kalender ist in arabischer und lateinischer Form überliefert, jeweils mit gewissen Abweichungen. Bei aller Diskussion der verschiedenen Disziplinen⁵) ist er ein Zeugnis dafür, dass im Córdoba des 10. Jahrhunderts Arabisch und Lateinisch verschriftlicht werden konnte, zudem arabisch-muslimische Traditionen

S. 101 f. Die hier vorgestellte Passage XVIII S. 185 f., spanische Übersetzung S. 260; vgl. zum Chronikzyklus weiterhin die Einleitung der weiteren jüngeren Editionen: Jan PRELOG, *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 134), Frankfurt am Main 1980, und Yves BONNAZ, *Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle)* (Sources d'histoire médiévale), Paris 1987, S. 2 f.; vgl. zur Interpretation Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, *La monarquía asturiana (718–910)*, Cangas de Onís 2000, S. 18–42, und DERS., *La realeza asturiana y la formación del poder regio. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8–10 de octubre de 2001)*, Oviedo 2002, S. 163–201. – Zu den Quellen vgl. die bibliographische Erschließung José Carlos MARTÍN/Carmen CARDELE DE HARTMANN/Jacques ELFASSI, *Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (V^e–XIV^e siècles)*. Répertoire bibliographique, Paris 2010, S. 145 Nr. 1618–1622 mit weiteren Angaben. Dieses vorzügliche Hilfsmittel ist auch für die weiteren lateinischen Quellen zu vergleichen. – Ich habe der Versuchung widerstanden, den Vortragstext zu sehr zu erweitern und biete im Wesentlichen die mit Anmerkungen versehene überarbeitete Vortragsfassung von 2010. Soweit möglich, habe ich die Diskussionsvoten, für die ich hier nochmals danke, berücksichtigt. – Ich danke Frau Christina Oikonomou für ihre Hilfe bei der Erstellung des Manuskriptes, Dr. Matthias Maser und Dr. David Juste (Sydney/Erlangen) für wertvolle Hinweise.

2) RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, *Crónica Albeldense (Prophetica)* (wie Anm. 1), Cap. XIX, lateinisch S. 186 f., spanisch S. 261.

3) RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, *Crónica Albeldense (Prophetica)* (wie Anm. 1), Cap. XIX, 3 und 4, lateinisch S. 188, spanisch S. 262. Die 169 Jahre führen von 714 gerechnet auf das Jahr 883 als Zeitpunkt der Abfassung der Chronik, wie zuweilen hervorgehoben wurde.

4) *Le calendrier de Cordoue*, hg. von Reinhart DOZY. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Christine PELLAT (Medieval Iberian Peninsula. Texts and Studies 1), Leiden 1961, S. 58 f.

5) Vgl. zur ersten Orientierung Hans-Rudolf SINGER, *Kalender von Córdoba*, in: *Lexikon des Mittelalters* 5, Sp. 867; zu jüngeren Einlassungen, die in der Regel von Arabisten stammen, vgl. unten Anm. 56 f.

zur Astronomie/Astrologie sich mit einem christlichen Kalender mischten. Die Diskussion ist noch nicht abgeschlossen, ich komme darauf zurück.

Vergleicht man beide Quellenzeugnisse miteinander, so fällt ein erster Eindruck unterschiedlich aus: Die am Ende des 9. Jahrhunderts in dem kleinen christlich dominierten Reich Asturien verfasste Chronik wird vor allem seit den Studien von Manuel Gómez Moreno und dessen Edition von 1932 nach dem Codex aus Roda als »Prophetische Chronik« bezeichnet⁶⁾ und deutet aus der Rückschau die Ereignisse von 711 und der darauf folgenden Jahre, als große Teile der *Hispania* erobert und der muslimisch bestimmten Herrschaft unterworfen worden waren. Sie lässt von Akkulturation – in den verschiedenen Facetten, wie sie Thomas Ertl vorstellt⁷⁾ – wenig erkennen, sondern sie versteht aktuelles Nebeneinanderleben verschiedener Völker – die im lateinischen Text meist als *gentes* bezeichnet werden – als einen zeitlich begrenzten Prozess, stellt die Ereignisse in die Sprache der Bibel und entwickelt daraus ein Versprechen für die Zukunft, denn wie die Geschichte der Völker von Gog und Magog, so werde auch die Geschichte der Sarazenen und der *gens Gotorum* zur Wiederherstellung der (west)gotischen Ordnung führen. Militärischer Erfolg und Herrschaft in der ganzen *Hispania*, so lauten die Prognosen; eine mögliche Zeit der Akkulturation oder des Kontaktes beider Kulturen wird nicht explizit thematisiert, es sei denn man wollte den Hinweis auf die muslimische Herrschaft oder auf vergleichbare prophetische Weissagungen bei den Muslimen schon als Akkulturation deuten. Anders der vorgestellte Kalender von Córdoba: Schon der hier nicht zu entscheidende Streit um einen oder mehrere Verfasser beziehungsweise Fassungen zeigt, dass hier deutlicher Ergebnisse eines Zusammentreffens von zwei Kulturen (eines Akkulturationsprozesses?) vorliegen könnten.

Wie sind die Unterschiede zwischen beiden Äußerungen zu erklären? Liegt der unterschiedliche Befund an der zeitlichen Distanz von knapp einem Jahrhundert? War die Tatsache entscheidend, dass das erste Zeugnis in einem christlichen Reich, Asturien, das zweite im muslimischen Kalifat verfasst wurde? Lag dies schlicht daran, dass in Asturien nach Ausweis der heute bekannten Quellen keine Muslime, in Córdoba hingegen unter muslimischer Herrschaft große Gemeinden von Christen weiterhin existierten? Wie sind die offensichtlich für das mittelalterliche Europa einmaligen Prozesse auf der Iberischen Halbinsel begrifflich überhaupt zu fassen?

Konfrontation, Transfer und Akkulturation, so habe ich meinen Beitrag im Untertitel überschrieben, und grundsätzlich kann ich die terminologischen Vorbemerkungen knapp halten, weil hierzu ein eigener Beitrag vorliegt⁸⁾. Allerdings steht dort weniger der

6) Die prophetische Chronik stellt im Grunde eine Art Anhang zur Chronik von Albelda dar, vgl. MARTÍN/CARDELLE DE HARTMANN/ELFASSI, *Sources latines* (wie Anm. 1), S. 145, sowie RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, *Crónica Albeldense (Prophetica)* (wie Anm. 1), S. 36f. mit weiteren Referenzen.

7) Vgl. den Beitrag von Thomas ERTL mit verschiedenen Forschungspositionen in diesem Band, oben S. 17–41

8) Wie Anm. 7.

erste Begriff – Konfrontation – im Fokus. Er könnte vielleicht einer der vielen möglichen Gegenbegriffe sein, muss es aber nicht, wenn eine Form der Akkulturation zum Beispiel auch als Ergebnis von Abgrenzung konzipiert wird. Es geht mir mit den folgenden Bemerkungen vor allem darum zu fragen, welche Konstellationen Akkulturationsprozesse auslösen können, dabei sollen vor allem Personen, weniger Objekte, im Zentrum stehen. Dabei bleibt wichtig zu beachten, dass Akkulturation nicht nur im aktiven Verhalten stattfindet⁹⁾. Neben den angesprochenen Synonymen¹⁰⁾ lassen sich – schon bei einem flüchtigen Durchblättern einschlägiger Hilfsmittel – für die Iberische Halbinsel eine Fülle von zusätzlichen teilweise präzisierenden Begriffen anführen: Islamisierung, Orientalisierung, Europäisierung, Afrikanisierung, fast nie Christianisierung, um nur einige zu nennen. In meinem Beitrag gehe ich von einem recht weiten Akkulturationsbegriff aus, wie ihn John Berry in Zusammenhang mit der Migrationsgeschichte entwickelt hat. Berry geht davon aus, dass bei dem Zusammentreffen von Personengruppen zwei Fragen entscheidend sind: Will oder soll die Minderheitengruppe eine Form der eigenen Kultur beibehalten und soll ein Kontakt zwischen beiden Kulturen stattfinden? Dies mündet je nach Beantwortung der Fragen in vier Formen von Akkulturation: Integration (Kultur ja/Kontakt ja), Assimilierung (Kultur nein/Kontakt ja), Separation (Kultur ja/Kontakt nein) und Marginalisierung (Kultur nein/Kontakt nein) sind zumindest als Kategorien hilfreich, um die Phänomene der folgenden Beispiele zu ordnen. Inwieweit die im Titel genannte »Konfrontation« in dieses Konzept noch integrierbar ist, bleibt zu prüfen; jedenfalls soll der Begriff »Transfer« helfen, verschiedene Formen von Akkulturation sowie die Prozesse zu beachten¹¹⁾. Da die nun folgenden Überlegungen zu einer grundsätzlichen Diskussion des Tagungsthemas Akkulturation beitragen sollten, habe ich zwei Teile vorgesehen. Zunächst gilt ein Blick den verschiedenen Konzepten und Interpretationen zur Geschichte der Iberischen Halbinsel, danach werden mit vier konkreten Beispielen, die chronologisch vom 9. bis zum 13. Jahrhundert reichen, einige

9) Auf dieses Problem verwies während der Tagung Michael Borgolte (Berlin); die Bedenken werden unten in meiner Bilanz aufgegriffen.

10) Vgl. dazu ERTL (wie Anm. 7).

11) John BERRY, Immigration, Acculturation, and Adaptation, in: Applied Psychology: An International Review 46/1 (1997), S. 5–34, besonders S. 10. – Vgl. zum Kulturtransfer bereits Michel ESPAGNE/Michael WERNER, Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S., in: Francia 13 (1985), S. 502–510, und Klaus HERBERS, »Europäisierung« und »Afrikanisierung« – Zum Problem zweier wissenschaftlicher Konzepte und zu Fragen kulturellen Transfers, in: España y el »Sacro Imperio«, hg. von Julio VALDEÓN, Klaus HERBERS und Karl RUDOLF, Valladolid 2002, S. 31. – Kultur verstehe ich weniger im Sinne Jacob Burckhardts als dritte Potenz neben Staat und Religion, sondern eher im Sinne Max Webers in ihrem Bezug auf Wertideen, welche die Hervorbringungen der Menschen auf allen Ebenen des menschlichen Lebens meint; vgl. MAX WEBER, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), ND in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen⁶1985, S. 146–214, besonders S. 180f.

Grundfragen thematisiert. Die pragmatisch eingeschränkte Zahl der »Probebohrungen« behandelt vor allem Personen und Personengruppen, die aufgrund der Überlieferung stärker in den Vordergrund treten und die mit Hilfe der Einteilungen von Berry Möglichkeiten zu weiteren, auch strukturellen Überlegungen bieten.

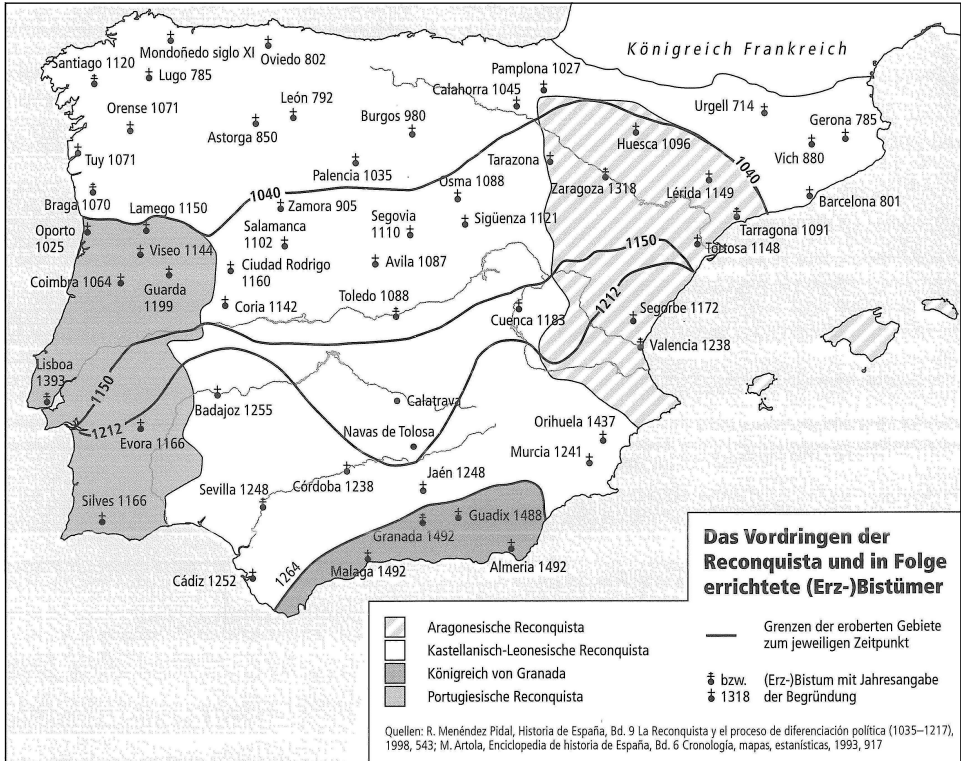
(2) VORAUSSETZUNGEN UND VORSCHLÄGE ZUR INTERPRETATION
DER MITTELALTERLICHEN SPANISCHEN GESCHICHTE

Die beiden lange Zeit von der Geschichtsforschung akzeptierten Grundparadigmen – hier Transfer und Akkulturation dort Abgrenzung und Konfrontation, die allerdings auf einem anderen als oben dargelegten Akkulturationsbegriff basieren – lassen sich am Beispiel der Iberischen Halbinsel besonders gut studieren, denn sie sind bis in die jüngste Zeit Ausdruck politischer Entwicklungen und Optionen. Die in der asturischen Historiographie deutliche Perspektive bietet eine Grundlage für die lange Zeit dominante Meistererzählung zur spanischen Geschichte, besonders der mittelalterlichen. Bis heute unterstützen die Karten in vielen Büchern die Vorstellung, dass die Geschichte Spaniens bis zum Fall von Granada 1492 eine Geschichte der sukzessiven Rück-Eroberung, der Reconquista, gewesen sei.

Die starke Suggestionskraft dieses Paradigmas liegt darin, dass aus nationaler Perspektive der Verlust staatlicher Einheit 711 und deren Wiedergewinnung unter den Katholischen Königen zu einem Leitmotiv werden konnte. Errungen wurde die Einheit in der Auseinandersetzung mit einem Gegner: Nicht Akkulturation im Sinne von Integrations- oder Assimilationsprozessen, sondern Abgrenzung habe dazu geführt, dass das Spanische und der *homo hispanus* sich weiter erhalten habe. Widerstand, Kampf, gotische Traditionen waren Leitbegriffe einer solchen Interpretation, wie sie zum Beispiel nach vielen Vorläufern besonders pointiert von Claudio Sánchez Albornoz (†1984) vorgetragen wurde. Eines seiner Werke trägt den markanten Titel: »Asturias resistió. Alfonso el Casto salva a la España cristiana«¹²⁾ – und eine dreibändige Geschichte Asturiens firmiert unter dem Obertitel »Ursprünge der spanischen Nation«¹³⁾. Auch in seinem 1956 erschienenen zweibändigen Werk: »España, un enigma histórico« (Spanien, ein geschichtliches Rätsel) sieht er eher langfristige Kontinuitäten, denn vor allem Iberer, Römer und Westgoten hätten Anteil an dieser spanischen Geschichte. Es gebe kontinuierliche Merkmale des *homo hispanus* seit der Antike, als deren Hüter nach der weitgehenden Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Muslime 711 vor allem das kleine, aber bedeutende christ-

12) Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, Asturias resistió. Alfonso el Casto salva a la España cristiana, in: Logos 5 (1946), S. 9–33.

13) Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias, 3 Bände, Oviedo 1972–1975.



liche Reich Asturien im Norden zu gelten habe. Als die Möglichkeit zu einem Austausch mit Arabern für größere Bevölkerungsschichten bestanden habe, vor allem seit dem 11. Jahrhundert, habe ein massiver zentral- und westeuropäischer Einfluss auf der Iberischen Halbinsel diese Möglichkeiten überlagert und eher einen Austausch der christlichen Reiche mit dem übrigen Europa bewirkt¹⁴).

Dieser Meistererzählung standen die Thesen eines weiteren Exilspaniers Américo Castro (†1972) gegenüber, der vor allem Christen, Muslime und Juden als prägende Gruppen der spanischen Geschichte hervorgehoben hatte. Für ihn waren Iberer, Römer oder Westgoten noch keine Spanier, sondern Spanien und das spanische Volk seien vor allem vom 8.–15. Jahrhundert durch das Zusammenleben und Zusammenwirken der drei Kulturen geprägt worden. Ablesbar sei dies an technischen Errungenschaften wie dem Papiergebrauch oder an geistigen Entwicklungen und besonders an der Sprache¹⁵).

Beide Erklärungsversuche könnten auf sich beruhen, wären sie nicht unter globaler Perspektive in jüngerer Zeit aufgegriffen worden: Dem in vielen westlichen Demokratien lange Zeit diskutierten Ideal einer multikulturellen Gesellschaft steht inzwischen die These von einem Zusammenprall der Kulturen, dem *Clash of Civilisations*, gegenüber¹⁶). Beides aber – so wird oft mit unterschiedlichem Zungenschlag unterstellt – sei besonders gut an der mittelalterlichen Geschichte Spaniens zu studieren¹⁷). Mit Blick auf die spanische Vergangenheit hat der Schriftsteller Juan Goytisolo inzwischen behauptet, nicht die arabisch-muslimische Conquista seit 711, sondern die christliche Reconquista während des Mittelalters sei das Grundübel der spanischen Geschichte. Dem widersprach Serafín Fanjul indirekt, indem er die Geschichte von al-Andalus mit seinen politischen und kul-

14) Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, 2 Bände, Buenos Aires 1956.

15) Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires 1948, Barcelona 1984; deutsche Übersetzung: Américo CASTRO, *Spanien – Vision und Wirklichkeit*, Köln/Berlin 1957. – Zum Streit zwischen Sánchez Albornoz und Castro gibt es inzwischen eine breite Literatur, allgemein James T. MONROE, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)* (Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies 3), Leyden 1970, S. 251–263; Klaus HERBERS, *Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des »politischen Jakobus«*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hg. von Jürgen PETERSOHN (VuF 43), Sigmaringen 1994, S. 177–275, hier S. 186–188, Walther BERNECKER, *Die Vertreibung der Juden aus Spanien – Zur Diskussion über das »Dekadenz-Syndrom«*, in: *Spanien und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur*, hg. von Norbert REHRMANN und Andreas KOECHERT, Tübingen 1999, S. 27–42, Klaus HERBERS, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006, S. 12–15.

16) Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

17) Ich verzichte darauf, die Fülle der Titel zur spanischen Geschichte anzuführen, die entweder das friedliche Zusammenleben, die *Convivencia*, oder die Reconquista als Grundidee der spanischen Geschichte direkt oder indirekt in das Zentrum ihrer Darstellungen rücken. Weit über Spanien hinausgreifend: Michael BORGOLTE, *Christen, Juden, Musulmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, München 2006.

turellen Hervorbringungen als einen Mythos entlarven möchte¹⁸⁾. Beide Versuche vernachlässigen einen wichtigen Punkt, den auch die »Reconquista-Karten« meist unterschlagen oder an den Rand drängen: die räumliche und zeitliche Vielfalt herrschaftlicher und gesellschaftlicher Organisation. Nicht nur zerfiel ein einheitliches Kalifat beispielsweise 1031 in zahlreiche Taifenreiche, sondern auch im Norden existierten fast durchgehend mehrere Königreiche, deren Voraussetzungen und Akkulturationsbedingungen sehr unterschiedlich zu bewerten sind. Verweilt man kurz bei diesen Meistererzählungen, so ist leicht einsichtig, dass die These von einem Zusammenstoß der Kulturen eine andere Form von Akkulturation im Sinne Berrys¹⁹⁾ voraussetzt als diejenige, die ein Zusammenleben und einen Austausch der Kulturen annimmt.

Zwei weitere grundsätzliche Diskussionsbeiträge jüngeren Datums sind für die Frage von Akkulturationschancen und für die Bedeutung politischer Korrektheit im wissenschaftlichen Disput noch kurz vorzustellen.

1.) Die These, dass Zusammenleben von religiösen Gruppen unter bestimmten Voraussetzungen eher zu gewalttätigen Konflikten führte, erhielt durch die Diskussionen um die Frage von Gewalt und Gewaltbereitschaft in den Monotheismen weitere Nahrung. Schon seit einiger Zeit vertritt der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann die These, dass mit dem Alten Testament und dem Eingottglauben gleichzeitig Intoleranz und Gewalt gefördert worden seien. In drei grundlegenden Werken²⁰⁾ wird diese These weiter begründet. Das Hauptanliegen greift auf philosophische Diskussionen des 19. Jahrhunderts zurück und wird bis heute immer noch intensiv diskutiert. Nach Assmann sei der Monotheismus exklusiv, die »Mosaische Unterscheidung« und der Eingottglaube hätten eine neue, problematische Revolution der Religionsgeschichte herbeigeführt.

Demgegenüber eignete laut Assmann den Polytheismen der Charakter einer Übersetzbarkeit von Religion, weil Götter nach »Name, Gestalt und Funktion ... unterschieden« wurden. Die griechische Götterwelt konnte leicht in eine römische übersetzt werden. »Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren«²¹⁾. Insofern bedeute die »Mosaische Unterscheidung« etwas radikal Neues, das den Polytheismus abwertete

18) Vgl. zu diesen Interpretationen Werner ALTMANN, Die beiden Spanien. Eine historische Debatte geht weiter, in: Terror oder Toleranz. Spanien und der Islam, hg. von Raimund ALLEBRAND, Bad Honnef 2004, S. 181–194, hier S. 183–191 (mit bibliographischen Angaben zu den einzelnen Autoren).

19) Vgl. oben S. 46 und BERRY, Immigration (wie Anm. 11).

20) Jan ASSMANN, Moses der Ägypter, München 1988; DERS., Die Mosaische Unterscheidung, München/Wien 2003; DERS., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006. Eine Auseinandersetzung mit Assmanns Thesen aus theologischer Sicht bietet Hans-Christoph SCHMITT, Mose, der Exodus und der Monotheismus. Ein Gespräch mit Jan Assmann, in: Monotheismus als religiöses und kulturelles Problem: Zwei Abschiedsvorlesungen der Erlanger theologischen Fakultät, hg. von Hans-Christoph SCHMITT und Walter SPARN, Erlangen 2007, S. 7–28.

21) ASSMANN, Moses (wie Anm. 20), S. 19; vgl. SCHMITT, Mose, der Exodus (wie Anm. 20), S. 9.

und – so Assmann – zugleich eine permanente Geschichte der Intoleranz begründete. Allerdings beschränkt sich – so die Kritik von Hans-Christoph Schmitt – dies auf die Wirkungsgeschichte und nicht auf die Entstehungsgeschichte²²⁾. Ob die Thesen Assmanns an den drei Monotheismen im mittelalterlichen Spanien besonders gut erörtert werden können, wäre zu prüfen, insbesondere die Frage, ob die drei Religionen und ihr Verhältnis zur Gewalt gleichermaßen betroffen sind. Sollte Assmanns grundsätzliche These zutreffen, wäre die Konkurrenz der drei monotheistischen Religionen für manche integrative Formen der Akkulturation eher hemmend gewesen.

2.) Aus einer anderen Perspektive ist die These des fruchtbaren Austausches in Frage gestellt worden. Sylvain Gouguenheim erregte vor kurzem die öffentliche Diskussion mit seinem Buch, das in den renommierten Editions du Seuil erschienen ist: »Aristote au Mont St-Michel«²³⁾. Zahlreiche Zeitungsnotizen sind erschienen; *Le Monde* und *Le Figaro* signalisierten Zustimmung und der Streit hat inzwischen auch Deutschland erreicht²⁴⁾. Nach Gouguenheims Meinung wurde lange Zeit eher aus Gründen politischer Korrektheit davon ausgegangen, dass vor allem über die Araber griechisch-antikes Wissen sowie weiteres Know How in den lateinischen Westen gekommen sei. Dies sei aber keineswegs der Fall, denn als man in Spanien begonnen habe, antike Werke aus dem Arabischen ins Lateinische zu übertragen, sei der Rezeptionsprozess einschlägiger Werke aus dem Griechischen längst angesprungen gewesen, denn die Beziehung zu Byzanz sei nie abgerissen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich im Zusammenhang mit dem Thema des Tagungsbandes nicht nur die Frage, inwieweit die beiden vorgestellten Meistererzählungen eine einseitige Entwicklungslogik voraussetzen, sondern auch die grundsätzlichen weiteren Bemerkungen laden dazu ein, sie am konkreten hispanischen Material auf den Prüfstand zu stellen. Gerade die neueren vergleichenden Untersuchungen, die ich hier nicht in einem eigenen Forschungsbericht problematisiere²⁵⁾, haben deutlich gemacht, wie kompliziert Akkulturationsprozesse verlaufen konnten, und wie nützlich es ist, verschiedene Ebenen

22) SCHMITT, Mose, der Exodus (wie Anm. 20), S. 10.

23) Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont St-Michel*, Paris 2008.

24) Inzwischen hat die Wissenschaftliche Buchgesellschaft eine deutsche Fassung angekündigt: Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristoteles auf dem Mont Saint-Michel. Die griechischen Wurzeln des christlichen Abendlandes, aus dem Französischen von Jochen GRUBE, mit einer Einführung von Martin KINTZINGER und Daniel KÖNIG*, Darmstadt 2011. Vgl. die bereits frühe Stellungnahme von Dag Nikolaus HASSE, der den zustimmenden Äußerungen in Frankreich und dem Autor in einem Zeitungsartikel der FAZ vom 19. Juni 2008 widersprochen hat, sowie die ausführlichere und grundlegende Auseinandersetzung von Thomas RICKLIN, *Der Fall Gouguenheim*, in: HZ 290 (2010), S. 119–135. Klaus HERBERS, *Europa ohne Araber - Griechische Wurzeln des Abendlandes? Zu einer Neuerscheinung*, in: AKG 95 (2013) (im Druck).

25) Vgl. außer der schon genannten Literatur zum Beispiel Ludwig VONES, *Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis*, in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelal-*

zu unterscheiden. Deshalb möchte ich mit verschiedenen »Probebohrungen« dem Thema näher kommen, beschränke mich aber auf die Zeit bis ins 13. Jahrhundert und werde notgedrungen vieles ausblenden²⁶⁾. Dies gilt vor allem für die materielle Kultur, deren Bedeutung für den Austausch auf der Iberischen Halbinsel von verschiedener Seite beleuchtet worden ist, man denke an die Wassernutzung, die Bautechnik, die Schriftlichkeit und Buchproduktion²⁷⁾. Dabei bleibt weiterhin wichtig, dass sich nicht einfach Christen und Muslime einander gegenüber oder nebeneinander standen. In einer jüngeren Publikation fordert Brian Catlos, dass die Geschichte des islamischen Spaniens (al-Andalus) nicht gleichzusetzen sei mit einer Geschichte der Muslime in Spanien²⁸⁾, und ich füge hinzu: Die Geschichte der Christen in Spanien ist ebenso vielfältiger als die Geschichte der christlichen Reiche, denn die Religionsgruppen lebten lange Zeit unter sehr verschiedenen Herrschaften. Außerdem fehlte eine einheitliche Staatlichkeit zwischen 711 und 1492; die Akkulturation betraf nicht nur Christen und Muslime, sondern Araber, Berber, Syrer und Slawen, sowie Kelten, Iberer, Romanen und Goten, um nur einige weitere mögliche Gruppen und Ordnungsbegriffe zu nennen. Gerade für die Sprache und andere Bereiche spielen diese zuweilen eine sehr große Rolle, wie die *gens Gotica* des einleitenden Quellenzitates deutlich macht. Im Sinne meiner beiden einleitenden

ter, hg. von Andreas SPEER (Miscellanea Medievalia, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln 33), Berlin/New York 2006, S. 217–237.

26) Vgl. deshalb auch meine zu den vorliegenden Überlegungen ergänzenden Beiträge: Klaus HERBERS, Christen, Juden und Muslime. Kontakte und Abgrenzungen während des hohen Mittelalters auf der Iberischen Halbinsel, in: Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. von Alexander FIDORA und Matthias M. TISCHLER (Erudiri sapientia 7), Münster 2011, S. 37–54; Klaus HERBERS, Die Vielfalt der Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel, in: Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7. bis 17. Jahrhundert), hg. von DEMS. und Nikolas JASPERS (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8), Berlin 2011, S. 45–64; DERS., Miteinander – nebeneinander – gegeneinander. Die vielen Facetten des Zusammenlebens im spanischen Mittelalter, in: Projektion – Reflexion – Ferne. Räumliche Vorstellungen und Denkfiguren im Mittelalter, hg. von Sonja GLAUCH, Susanne KÖBELE und Uta STÖRMER-CAYSA, Berlin 2011, S. 239–261. In diesen Beiträgen werden Fragen von Verträgen zwischen Christen und Muslimen, von Kontakten mit Karl dem Großen, von djihad des Alhambismus stärker in den Vordergrund gerückt. – Nur unzureichend werden sicher auch Wahrnehmungsfragen behandelt, vgl. hierzu präzise mit Blick auf die Iberische Halbinsel Matthias MASER, »Islamische Welt« und »Christliche Welt« im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen aus dem mittelalterlichen Spanien. Konditionen der Wahrnehmung zwischen Topos und Beobachtung, in: Rivista di storia del cristianesimo 4 (2007), S. 7–28.

27) Aus den zahlreichen Publikationen zur Thematik hebe ich hervor: Thomas F. GLICK, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Princeton 1979; DERS., From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain, Manchester/New York 1995. Vgl. insgesamt zum Hintergrund HERBERS, Geschichte Spaniens (wie Anm. 15) und die dort angeführte Literatur.

28) Brian A. CATLOS, The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050–1300, Cambridge 2004, S. 2; vgl. hierzu HERBERS, Minderheiten (wie Anm. 26), S. 45–64.

Zitate sowie der vorgestellten Meistererzählungen interessiert mich vor allem, welche unterschiedlichen Ergebnisse Konfrontation und Zusammenleben zeitigten.

Es ließen sich in diesen Beitrag mindestens vier weitere Ebenen einbeziehen, die ich weglasse, aber kurz erwähnen möchte. Seit 711 gab es einen Austausch an Boten und Gesandtschaften, die wechselseitig agierten. Bekannt ist die Gesandtschaft des Johannes von Gorze aus dem 10. Jahrhundert, die Helmut G. Walther als den »gescheiterten Dialog« bezeichnet hat. Soweit zu sehen, entstand zumindest eine gewisse Professionalität, um die Gepflogenheiten der anderen Seite kennenzulernen, auch zwischen den benachbarten politischen Zentren auf der Iberischen Halbinsel. Inwieweit dies zu verschiedenen Formen der Akkulturation im Sinne Berrys führte, ist nicht generell zu entscheiden; jedenfalls lässt das Beispiel des Johannes Prozesse von Innen- und Außenwahrnehmung deutlich werden; jedoch die Folgen kaum erkennen²⁹⁾. Nikolas Jaspert hat vor kurzem gezeigt, wie sehr die Professionalisierung dieser Kontakte im späten Mittelalter fortschritt³⁰⁾. Diese Studien im Zusammenhang einer Geschichte der Diplomatie und der Kulturbegegnung hängen sicherlich mit dem Thema Akkulturation zusammen, weisen aber ähnlich wie Fragen zum (temporären) Pilger- und Reisewesen über die Iberische Halbinsel hinaus, denn die Gepflogenheiten an muslimischen Höfen folgten in vielen Aspekten im gesamten Mittelmeerraum vergleichbaren Normen. Ähnliches gilt, drittens, für die seit den Anfängen der muslimischen Herrschaft nachweisbaren Heiratsverbindungen zwischen den Höfen. Auch dieser Aspekt lässt sich zunächst vor allem durch Einzelstudien weiter verfolgen. Die Studien zu spätmittelalterlichen Adelsheiraten, vor allem von Karl-Heinz Spieß³¹⁾, zeigen deutlich, wie schwer Kulturtransfer und Facetten der Akkulturation konkret nachzuweisen sind. Ein vierter Aspekt wurde schon angesprochen: Die oftmals im Zusammenhang des Zusammenlebens der drei Kulturen, des Austauschs und der Verständigung diskutierten Übersetzungen in Toledo, aber auch an anderen Orten der Iberischen Halbinsel sind ebenso für unser Thema nur bedingt trag-

29) Helmut G. WALTHER, *Der gescheiterte Dialog. Das ottonische Reich und der Islam*, in: *Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination (Mittelalter)*, hg. von Albert ZIMMERMANN (*Miscellanea mediaevalia* 17), Berlin 1985, S. 20–44; hierzu und vor allem zu den Quellen Peter Christian JACOBSEN, *Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarisches Umfeld. Studien zur Gorzer und Metzger Hagiographie des 10. Jahrhunderts*, in: *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, hg. von Michel PARISSÉ und Gerhard OEXLE, Nancy 1993, S. 25–50. Auf die Bedeutung dieses Beispiels für die Unterscheidung von Innen- und Außenwahrnehmung verwies während der Diskussion Hans-Werner Goetz (Hamburg).

30) Nikolas JASPERT, *Interreligiöse Diplomatie im Mittelmeerraum. Die Krone Aragón und die islamische Welt im 13. und 14. Jahrhundert*, in: *Aus der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zum geistlichen und weltlichen Gesandtschaftswesen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert*, hg. von Claudia ZEY und Claudia MÄRTL, Zürich 2008, S. 151–189.

31) Vgl. vor allem Karl-Heinz SPIESS, *Europa heiratet. Kommunikation und Kulturtransfer im Kontext europäischer Königsheiraten des Spätmittelalters*, in: *Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur*, hg. von Rainer Christoph SCHWINGER, Christian HESSE und Peter MORAW (Beihefte der HZ N.F. 40), München 2006, S. 435–462.

fähig, denn dieser Austausch war in seiner frühen Phase ein europäisches Phänomen, denkt man an die vielen nach Spanien gekommenen Gelehrten; Spanien war eher die Drehscheibe für diesen Prozess³²). Deshalb werde ich die Übersetzer des 13. Jahrhunderts vorstellen und insgesamt eher überschaubarere, konkrete Personen oder Personengruppen und die jeweiligen Konstellationen untersuchen.

(3) HELDEN ODER VERRÄTER? MOZARABISCHE CHRISTEN UND AKKULTURATION

Schaut man in den vierten Band der großen spanischen Geschichte, die von Ramón Menéndez Pidal herausgegeben wurde, so wird mit der muslimischen Conquista in einem Zuge der Begriff Islamisierung (Islamización) verwendet, dies ist die Wortwahl des großen Altmeisters der spanischen Arabistik, Évariste Lévi-Provençal 1942, und sie ist bis 1982 in der fünften Auflage stehen geblieben³³). Jedoch stimmt die heutige Forschung darin überein, dass es nach 711 keinesfalls eine durchgehende Islamisierung in größerem Stil gegeben hat, sondern dass ein nicht geringer Teil der Bevölkerung den christlichen Glauben behielt und im Sinne des im muslimischen Bereich gültigen Dhimma-Rechtes Tribute entrichtete, obwohl es Konversionen gab, um den eigenen ökonomischen oder politischen Status zu verbessern. Die Christen im Dhimmi-Status im Emirat beziehungsweise späteren Kalifat von Córdoba oder in den Taifenreichen werden in der Regel als Mozaraber bezeichnet. Das Thema Mozaraber erfreut sich inzwischen großer Beliebtheit; jüngere Studien von Ann Christys, Diego Olstein und Richard Hitchcock³⁴) sind zu nennen, in Erlangen werden im Rahmen des Schwerpunktprogramms der Deut-

32) Vgl. zu dieser Funktion der Iberischen Halbinsel im Mittelalter: HERBERS, *Geschichte Spaniens* (wie Anm. 15), zusammenfassend S. 316–318; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes*, discurso leído día 8 de Febrero de 2007 en el acto de recepción pública en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y contestación del Académico Numerario Don José Enrique RUIZ DOMÈNEC, Barcelona 2007; Alexander FIDORA, *Der wissenschaftliche Ort der Mantik in der »Schule von Toledo« (12. Jahrhundert)*, in: *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, hg. von Loris STURLESE (Beihefte des AKG 70) Köln u. a. 2011, S. 33–49, vgl. auch unten Anm. 90.

33) Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *España Musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711–1031)* (*Historia de España* 4), Madrid 1982, der zitierte Kapiteltitle S. 3.

34) Ann CHRISTYS, *Christians in al-Andalus (711–1000)*, Richmond 2002; Diego Adrián OLSTEIN, *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia* (*Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos* 135), Salamanca 2006; Richard HITCHCOCK, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*, Aldershot u. a. 2008; ¿Existe una identidad mozárabe? *Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX–XII)*, hg. von Cyrille AILLET, Mayte PENELAS und Philippe ROISSE (*Collection de la Casa de Velázquez* 101), Madrid 2008.

schen Forschungsgemeinschaft mozarabische Phänomene erforscht³⁵). Der Titel eines Themenheftes der *Studia Historica*, das Beiträge zu den Mozarabern vereint, bezieht im Titel eindeutig Stellung »Los mozárabes: entre cristianidad y el Islam«³⁶), hebt also vor allem auf den religiösen Status ab, obwohl der Begriff selbst eigentlich eher sprachlich-ethnische Aspekte in den Vordergrund rückt. Eine Integration dieser Christen im Emirat beziehungsweise Kalifat war nur bedingt möglich, weil zum Beispiel die Teilhabe an den meisten öffentlichen Ämtern den Schutzbefohlenen verwehrt blieb. Unter dem Emir 'Abd ar-Raḥmān II. (822–852) setzte im muslimisch dominierten Spanien, auch unter dem Druck religiöser Verschärfungen eine verstärkte Arabisierung und Islamisierung der Bevölkerung ein³⁷). Wohin führte dieser Kurs? Unter anderem gab es Hilferufe ins Karolingerreich. Schon zwischen 826 und 830 hatte Ludwig der Fromme in einem freilich nicht mehr handschriftlich erhaltenen Brief die Bewohner von Mérida getröstet und Hilfe versprochen; ein Brief, der in einer Außensicht die Gruppe der christlichen Mozaraber nicht spezifisch hervorhebt, die Anrede gilt mit Verwendung des Ortsnamens *omnibus primatibus et cuncto populo emeritano*.

Das Schreiben spricht dann weiter nur von unrechten Tributen des Königs, die aus Freunden Feinde machen, aus Gehorsamen Ungehorsame usw., es ist die Rede von ungerechtem Königtum 'Abd ar-Raḥmāns II., vom Raub der *libertas*, von angezeigtem Widerstand (*resistere*). Anpassungsdruck oder Akkulturationsphänomene im Sinne der vier genannten Formen von Berry werden nicht explizit thematisiert. Der unrechte Tribut wird zum Beispiel in keinen Zusammenhang mit dem Islam gebracht. Dafür wird ein Feldzug in der spanischen Mark versprochen, der den bedrängten Glaubensbrüdern in ziemlicher Unkenntnis der Situation Entlastung bringen sollte, außerdem könne sich die

35) Die Ergebnisse der Tagung zu Beginn dieses Teilprojekts sind im Druck erschienen: Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung, hg. von Matthias MASER und Klaus HERBERS (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Münster u. a. 2011. Vgl. auch den Folgeband: Von Mozarabern zu Mozarabismen, hg. von Matthias MAIER, Klaus HERBERS, Michele C. FERRARI und Hartmut BOBZIN (im Druck).

36) Vgl. vor allem folgende Beiträge dieses 2009 erschienenen Themenheftes: Manuel ACIÉN ALMANSA, Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus, *Studia Historica* 27 (2009), S. 23–36; Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes, ebd. S. 37–52, Javier FERNÁNDEZ CONDE, Los mozárabes en el reino de León: siglos VIII–XI, ebd. S. 53–69, Cyrille AILLET, El monasterio de Lorvão y los confines de la Beira (siglos IX–XII). Apuntes sobre la memoria histórica de un espacio de contacto, ebd. S. 71–95, Alfonso VIGIL-ESCALERA GUIRADO, Sepulturas, huertos y radiocarbono (siglos VIII–XIII d. C.). El proceso de islamización en el medio rural del centro peninsular y otras cuestiones, ebd. S. 97–118, Maribel FIERRO, Cristianos en contextos arabizados e islamizados en la Península Ibérica, ebd. S. 119–124.

37) Vgl. hierzu beispielsweise Pierre GUICHARD, De la Expansión árabe a la Reconquista. Esplendor y fragilidad de Al-Andalus, Granada 2000, S. 54–76. Guichard verweist auf den Brief Ludwigs des Frommen an die Bewohner von Mérida (vgl. die nächste Anm.) sowie auf die Bedeutung des »mozarabischen« Samson als Bote zu Karl dem Kahlen (ebd. S. 69).

Bevölkerung Ludwig zuwenden, dann könne sie frei und nach ihrem Recht leben; damit wolle er sie als *amici* und *socii* gewinnen. Beschwerden oder Andeutungen über Druck in religiösen oder sprachlichen Fragen fehlen³⁸⁾. In der Außensicht scheint sich mithin seit 711 bezüglich der Christen kaum etwas geändert zu haben, sie lebten entweder unter einem guten oder schlechten König, der gerechte oder ungerechte Tribute fordert und dadurch die Freiheit beschneidet. Bezeichnenderweise verwendet der Brief die verfassungsmäßigen Ordnungsbegriffe der eigenen Gesellschaft, was auch zu einer völligen Fehleinschätzung der kriegerischen Entlastungsmöglichkeiten geführt haben könnte. Die Wahrnehmung der Normannen zeigt in den Quellen der späten Karolingerzeit vergleichbare Probleme³⁹⁾. Dabei könnten die Klagen insbesondere von einer »westgotischen Lobby«, Exilanten aus dem Westgotenreich, nun im fränkisch-spanischen Grenzgebiet, vorgebracht worden sein⁴⁰⁾. Aus einer Außenperspektive mag sich die Situation jedoch verschärft haben, denn die *Annales Bertiniani* berichten von einem Hilfsgesuch spanischer Christen an Karl den Kahlen zum Jahr 847, weil der zum Judentum konvertierte Pfalzdiakon Bodo aus dem Frankenreich den Emir gegen die Christen aufstachelte⁴¹⁾.

38) Brief Ludwigs des Frommen, hg. von Karl HAMPE (MGH Epp. 5 Karol. 3), Berlin 1899, S. 115 Nr. 12 (zu 830 mit Fragezeichen), der in der Briefsammlung Einhards überliefert ist; allerdings ist heute wohl keine Handschrift mehr nachweisbar; vgl. auch Johann Friedrich BÖHMER/Engelbert MÜHLBACHER, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918*, 2. Aufl. vollendet von Johann LECHNER (Reg. Imp. 1), Innsbruck 1908, ND Hildesheim 1966, Nr. 916, sowie den älteren Druck bei Francisco JAVIER SIMONET, *Historia de los Mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Madrid 1898–1903, ND Frankfurt a. M. 1984, S. 313–314 (in spanischer Übersetzung, zu 826); zur letztlich nicht eindeutig fixierbaren Datierung vgl. auch GUICHARD, *De la Expansión árabe* (wie Anm. 37), S. 69 (zu 828). Zu früheren Klagen vgl. Achim Thomas HACK, *Karl der Große, Hadrian I. und die Muslime in Spanien*. Weshalb man einen Krieg führt und wie man ihn legitimiert, in: *Die Faszination der Papstgeschichte: Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter*, hg. von Wilfried HARTMANN und Klaus HERBERS (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* 28), Köln 2008, S. 29–54, besonders S. 38 und zu Ludwig S. 48.

39) Vgl. hierzu Johannes FRIED, »Gens« und »regnum«. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im frühen Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, hg. von Jürgen MIETHKE, Sigmaringen 1994, S. 73–104.

40) *Constitutio de Hispanis in Francorum regnum profugis prima* (1. Jan. 815), hg. von Alfred BORETIUS (MGH Capit. 7), Hannover 1883, Nr. 132, S. 261–263: *crudelissimum iugum, quod eorum cervicibus inimicissima Christianitati gens Saracenorum imposuit* (S. 261); vgl. ERNST TREMP, *Zwischen Paderborn und Barcelona. König Ludwig von Aquitanien und die Auseinandersetzung des Karlsreichs mit dem Islam*, in: *Am Vorabend der Kaiserkrönung. Das Epos »Karolus Magnus et Leo papa« und der Papstbesuch in Paderborn 799*, hg. von Peter GODMAN, Jörg JARNUT und Peter JOHANEK, Berlin 2002, S. 283–299, hier S. 292–298, und HACK, *Karl der Große* (wie Anm. 38), S. 48.

41) *Annales Bertiniani a. 847*, hg. von Félix GRAT, Jeanne VIELLIARD und Suzanne CLÉMENCET, Paris 1964, S. 53 f. Demnach soll der zum Judentum konvertierte ehemalige Pfalzdiakon Bodo auf den Emir in Córdoba Druck ausgeübt haben, Christen durch Androhung von Todesstrafe zum Übertritt zum

Wie sah demgegenüber eine Innensicht aus? Ich werde nicht die in jüngerer Zeit mehrfach untersuchte Geschichte der sogenannten »Märtyrer von Córdoba« im einzelnen erörtern, obwohl sie gut in das Schema der schon genannten Meistererzählungen vom Werden des *homo hispanus* und von der Formierung Spaniens passt: Waren diese »Märtyrer« für manche Autoren Verräter oder dekadent, weil sie sich schon zu sehr einer arabisch-muslimischen Lebensweise genähert hatten, so sah die andere Seite – beispielsweise Fray Justo Pérez de Urbel – in ihnen Helden, die für das wahre, christliche Spanien eingetreten seien⁴²).

Es kommt mir im Rahmen des Gesamtthemas weniger auf eine Diskussion von Märtyriern, sondern auf eine andere Perspektive an. Die Dossiers der einzelnen freiwilligen Märtyrer verweisen offensichtlich teilweise auf religiös gemischte Familien und vielleicht weiterhin auf Fanatiker. Durch die Zeilen ist jedoch erkennbar, dass manche Christen in Córdoba sich mit den Machthabern arrangierten und teilweise sogar in der Verwaltung des Emirats niedere Posten besetzten. Insofern waren die Mozaraber keineswegs eine homogene Gruppe. Welche Probleme aber die Gruppe der »Märtyrer« wahrnahm und welche Orientierungen gepflegt wurden, lässt ein Brief des Eulogius von Córdoba, der zu den prominentesten Personen gehört, die über die Märtyrer von Córdoba berichten, aus der Mitte des 9. Jahrhunderts an den Bischof Wilisendus von Pamplona erken-

jüdischen oder muslimischen Glauben zu zwingen. Zur Einordnung dieser Passage vgl. Heinz LÖWE, Die Apostasie des Pfalzdiakons Bodo (838) und das Judentum der Chasaren, in: Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag, hg. von Gerd ALTHOFF u. a., Sigmaringen 1988, S. 157–169, S. 168 f.; Egon BOSHOFF, Ludwig der Fromme (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 1996, S. 215–218.

42) Vgl. hierzu beispielsweise an zusammenfassenden Beiträgen Patrick HENRIET, Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX^e siècle), in: Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval, hg. von Michel LAUWERS (Collection d'Études médiévales de Nice 4), Antibes 2002, S. 93–139 (mit nützlichem prosopographischem Anhang S. 132–139); Klaus HERBERS, Patriotische Heilige in Spanien vom 8.–10. Jahrhundert, in: Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne, hg. von Dieter R. BAUER und Gabriela SIGNORI (Beiträge zur Hagiographie 5), Stuttgart 2007, S. 67–85, hier S. 70–76 und 84 f.; DERS., »Gott will es!« – Christlicher »Fundamentalismus« im europäischen Mittelalter?, in: Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart. Atzelsberger Gespräche 2004, hg. von Helmut NEUHAUS (Erlanger Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften 108), Erlangen 2005, S. 9–40, hier S. 30–37, sowie Matthias MASER, Die Mozaraber – ein undefinierbares Phänomen?, in: Mozaraber (wie Anm. 35), S. 11–35, besonders S. 11–13, mit breiterem Blick auf das Phänomen der Mozaraber und der jüngeren Interpretationen (vgl. auch die weiteren Beiträge in diesem Band). Zu berücksichtigen sind darüber hinaus die Studien von CHRISTYS, Christians (wie Anm. 34); OLSTEIN, La era mozárabe (wie Anm. 34); HITCHCOCK, Mozarabs (wie Anm. 34); ¿Existe una identidad mozárabe? (wie Anm. 34). – Ein Beispiel für die ältere nationale Sicht bietet vor allem Fr. Justo PÉREZ DE URBEL, San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX, Madrid 1928, S. 16 f., Madrid ²1942, S. 10 und öfter.

nen⁴³⁾. Dieses Schreiben erzählt von seiner Reise in das christlich beherrschte Navarra, aber auch von der Fahrt seiner »Brüder« Álvaro und Isidor ins Reich Ludwigs des Deutschen und von den im südwestlichen Karolingerreich ausgetragenen Kriegshandlungen. Eulogius berichtet im gleichen Schreiben von der eigenen Reise in die Pyrenäen und zu den dortigen Klöstern. Die Darstellung zeigt, wie sehr Eulogius das dortige monastische Leben in seinen spirituellen und geistigen Aspekten bewunderte. Auf seinem Rückweg traf Eulogius in Zaragoza auf Kaufleute aus dem Ost-Frankenreich. Nach Aufenthalt in Toledo bei Bischof Wistimir fand er zu Hause seine zwei Schwestern und seine Mutter sowie seinen Bruder Joseph vor, der vom *principatus* ausgeschlossen worden war.

Besser als die apogetischen Schriften zeigt dieses Schreiben eine mozarabische Familie: die älteren Brüder treiben Fernhandel, vor allem mit christlichen Zentren jenseits der Pyrenäen, ein Bruder hat offensichtlich Schwierigkeiten in einem öffentlichen Amt. Damit wird jedoch die Grundsituation gut deutlich. Eulogius konnte in Navarra bestens verschiedene wichtige Orte besuchen⁴⁴⁾, an anderer Stelle heißt es, dass er im Pyrenäenklaster Leyre unter anderen Schriften auch eine Mohammedvita fand und dass ihm auch daran gelegen war, die eine oder andere Handschrift lesen oder abschreiben zu können.

Die Innensicht zeigt an diesem Beispiel, dass diese (sich schriftlich äussernde) Gruppe der Mozaraber jedenfalls zu dieser Zeit kaum in die Mehrheitsgesellschaft von Córdoba integriert war, Kontakte und Orientierung lagen vor allem außerhalb von al-Andalus. Der offensichtlich bewusst gesuchte Kontakt zu den Pyrenäenklöstern und ins Frankenreich dokumentiert eher Widerstand oder Abgrenzung und damit eine andere Form der Akkulturation, die nach den eingangs vorgestellten Unterscheidungen eher als Marginalisierung vielleicht auch Assimilation zu bezeichnen wäre. Dies unterstreichen Klagen an anderer Stelle über den Niedergang der lateinischen Sprache. Diese Personengruppe wollte die Latinität der Spätantike auch für die Christen, die in al-Andalus lebten, erhalten oder sogar »wiederentstehen« lassen; wenn auch ein (vielleicht minimaler) Kontakt bestand, so wurde die Kultur der anderen Gruppe abgelehnt. Diese Tendenz unterstreichen diverse Passagen des breiten Quellencorpus. Immer wieder durchziehen Klagen die verschiedenen Schriften, die davon künden, wie wenig die lateinische Sprache, die Schriften der Kirchenväter und andere Klassiker bekannt seien und gepflegt würden, beispielhaft sei ein Auszug eines weiteren Wortführers, Álvaro, zitiert:

Quis, rogo, odie sollers in nostris fidelibus laycis inuenitur, qui scripturis sanctis intentus uolumina quorumcumque doctorum Latine conscripta respiciat? [...] Nonne homines iubenes Christiani uultu decori, lingue disserti, habitu gustoque conspicui, gentilicia eruditioni preclari, Harabico eloquio sublimati uolumina Caldeorum hauidissime tractant,

43) Iohannes GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 2 Bde (Manuales y Anejos de »Emerita« 28), Madrid 1973, S. 498–503; danach die folgende Paraphrase.

44) Vgl. auch PÉREZ DE URBEL, *Eulogio* (wie Anm. 42), S. 84–103 mit Identifizierungsvorschlägen und Interpretation.

*intentissime legunt, ardentissime disserunt et ingenti studio congregantes lata constrictaque lingua laudando diuulgant, ecclesiasticam pulcritudinem ignorantes et eclesiae flumina de paradiso manantia quasi uilissima contemnent?*⁴⁵⁾

Solche oft wiederholte *lamentationes* und der schon vorgestellte Brief verdeutlichen, wie stark der Weg zur Marginalisierung führen konnte. Die Außenkontakte unterstreichen dies: Eulogius vergewisserte sich seiner Identität auch außerhalb des Emirates, indem er im kulturellen Umfeld Navarras Unterstützung suchte. Einige Orte und Institutionen in Navarra stellten damit vielleicht alternative Ordnungskonfigurationen zur Verfügung⁴⁶⁾; jedoch blieb die Märtyrerbewegung – auch was das Heiligenideal betraf – insgesamt rückwärtsgewandt⁴⁷⁾.

Diese Form der Innensicht, denn die Schriften des Eulogius und anderer richteten sich an die eigenen Glaubensbrüder unter muslimischer Herrschaft, ist dennoch nur eine – wenn auch meist in den Vordergrund gerückte – Seite der Medaille. Die zweite Seite lässt das Corpus der lateinischen Schriften der »Märtyrer von Córdoba« nur indirekt als Umkehrschluss erkennen, denn offensichtlich war die lateinische Sprache auch als Kultsprache der Christen gefährdet. Die besten Beweise für eine sukzessive Anpassung an das Arabische für diesen Prozess sind die christlich-lateinischen Schriften, die seit dem 9. Jahrhundert in diese Sprache übersetzt wurden. Ist die Zielrichtung des ins Arabische übertragenen Werkes des Orosius »Adversus paganos« auch aufgrund der dürftigen handschriftlichen Überlieferung nicht eindeutig zu bestimmen⁴⁸⁾, so bietet doch der arabisch überlieferte sogenannte mozarabische Psalter⁴⁹⁾ von 889 (vielleicht auch 989) deutliche Hinweise⁵⁰⁾. Die zahlreichen weiteren Übersetzungen betreffen religiöse Schriften,

45) GIL, Corpus (wie Anm. 43), S. 314 f.; vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, Ignorancia (wie Anm. 32), S. 17 f.

46) Zum Paradigma der Ordnungskonfigurationen vgl. den Band einer früheren Reichenautagung: Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter, hg. von Bernd SCHNEIDMÜLLER und Stefan WEINFURTER (VuF 64), Ostfildern 2006. Diesen Ansatz verfolgt Dr. Christofer Zwanzig (Erlangen) für die nördlichen spanischen Reiche weiter.

47) Vgl. hierzu meinen Vergleich von Märtyrern und frühen Traditionen des (zukunftssträchtigen) Jakobuskultes in HERBERS, Patriotische Heilige (wie Anm. 42), zusammenfassend S. 84 f.

48) Neue Ergebnisse wird die Dissertation zur arabischen Übersetzung des Orosius von Herrn Christian SASSENSCHIEDT liefern, vgl. außerdem demnächst: DERS., Arabischer Orosius und Isidor von Sevilla – Bemerkungen zur Integration zweier Weltgeschichtskonzeptionen im kulturellen Milieu der Mozaraber, in: Orosius im Mittelalter, hg. von Michele FERRARI (im Druck); vgl. weiterhin Pieter Sjoerd van KONINGSVELD, The Arabic-Latin Glossary of the Leiden University Library, Leiden 1977, S. 56–59.

49) Marie-Thérèse URVOY, Le Psautier mozarabe de Hafs Le Goth, Toulouse 1994.

50) Vgl. ebd., S. IV; hierzu und zum Folgenden Matthias MASER, Übersetzung und Identität. Überlegungen zu Intentionen und Kontexten des Iberischen Übersetzungswerkes im Mittelalter, in: Grensräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropas, hg. von Klaus HERBERS und Nikolas JASPert (Europa im Mittelalter, Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 9), Berlin 2007, S. 241–260, hier S. 245 mit Anm. 9–10, der eine Datierung ins 9. Jahrhundert als wahrscheinlicher ansieht.

die zuletzt Matthias Maser zusammengetragen und sorgfältig interpretiert hat⁵¹). Sie seien hier nur noch einmal kurz genannt:

Nach dem Psalter von 889, dessen Versform die lateinische Textvorlage nachempfunden sollte und der damit deutlich auf den Gebrauch in einer arabischsprachigen christlichen Gemeinde zielte, waren es Übersetzungen der Evangelien, deren früheste Fassung für das Jahr 946 belegt ist⁵²), weiterhin allerdings nur in Rudimenten erhaltene Bücher des Neuen Testaments sowie die aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts stammende arabische Übersetzung der *Canones* von toledanischen Konzilien – in einer gewissen Nähe zur Kanonessammlung der *Hispana* – die ein Priester Vincentius angefertigt haben soll⁵³); eine weitere Kanonessammlung des Velasco von 962 kennen wir aus Bibliothekskatalogen⁵⁴). Die Sammlung der *Hispana* hat Ana Echevarría Arsuaga eben jüngst in den *Studia Historica* untersucht und auch die Abweichungen zu der lateinischen Fassung dokumentiert; dennoch bleiben für die Interpretation unter unserer Thematik weitere Fragen⁵⁵).

Der mozarabische Heiligenkalender wurde in den stärker astronomisch ausgerichteten Kalender von Córdoba eingearbeitet, wie schon eingangs kurz erläutert wurde, obwohl die Detailprobleme, auf die zuletzt Ann Christys verwiesen hat, noch lange nicht gelöst sind⁵⁶). Jedoch wird deutlich, dass insbesondere astronomisch-astrologische Interessen sich in diesem Dokument mit Aspekten des christlichen Kalenders verbinden konnten, der zwar auch für die Osterfestberechnung dieser Grundlagen bedurfte, aber in dem hier vorgestellten Beispiel (freilich nur in der lateinischen Fassung) stärker auf Heiligenfeste konzentriert war⁵⁷). Daneben ist eine kurze Passage in arabischer Überset-

51) MASER, Übersetzung und Identität (wie Anm. 50).

52) Georg GRAF, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit* (Ende des 11. Jahrhunderts) (Straßburger Theologische Studien 7), Freiburg im Breisgau 1905, S. 24–30, zur Datierung S. 27; VAN KONINGSVELD, *The Arabic-Latin Glossary* (wie Anm. 48), S. 54–56; vgl. MASER, Übersetzung und Identität (wie Anm. 50), S. 246f. mit Anm. 17, auch zu Datierungsfragen.

53) MASER, Übersetzung und Identität (wie Anm. 50), S. 247 mit Anm. 21 zu den möglichen Daten der Entstehung: Kalifat al-Ḥakams II. (961–976) oder entsprechend einem Kopialvermerk das Jahr 1049. – Zu den Bußbüchern vgl. künftig den 2010 in Leeds gehaltenen Vortrag (*Penance and Reform in Spain in the Tenth and Eleventh Centuries*) von Rob MEENS (ich danke Herrn Kollegen Meens, dass er mir schon vor der Publikation den einschlägigen Abschnitt zur Verfügung gestellt hat).

54) Dominique URVOY, *Les aspects symboliques du vocable »Mozarabe«*, in: *Studia Islamica* 78 (1993), S. 117–153, hier S. 143f.; Gregorio DE ANDRÉS, *Un valioso códice árabe de concilios españoles recuperado por El Escorial*, in: *La Ciudad de Dios* 179 (1966), S. 681–695, besonders S. 682, vgl. MASER, Übersetzung und Identität (wie Anm. 50), S. 247 Anm. 22.

55) ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Los marcos legales* (wie Anm. 36), S. 37–52, vgl. die Tabelle zu den Abweichungen auf S. 40.

56) CHRISTYS, *Christians* (wie Anm. 34), S. 108–134.

57) DOZY/PELLAT, *Le calendrier de Cordoue* (wie Anm. 4); vgl. dazu MASER, Übersetzung und Identität (wie Anm. 50), S. 247, vgl. dort Anm. 24 zu einem zweiten »in der Münchner Handschrift Cod. ar.

zung der Kirchengeschichte von Euseb überliefert⁵⁸), und schon im 10. Jahrhundert sind lateinische Werke zur Astrologie auf der Grundlage arabischer Kenntnisse nachzuweisen, die eine Zusammenarbeit von (Moz)arabern, Juden und Lateinern auf der Iberischen Halbinsel belegen⁵⁹.

Diese hier aufgelisteten Zeugnisse können aber nicht nur – wie lange Zeit gerade in den Forschungen zu den Märtyrern von Córdoba dominant – als Belege für den Verfall der lateinischen Sprache gesehen werden, sondern sie dokumentieren auch einen bewusst vollzogenen Prozess⁶⁰, der freilich zunächst die Sprache betraf, möglicherweise aber schon als Akkulturation in Hinsicht einer Integration gelten könnte. Dafür spricht die Tatsache, dass die Identität einer arabisch schreibenden christlichen Gruppe zum Beispiel nach der Eroberung Toledos 1085 durch ein längeres Fortbestehen in einem christlichen Umfeld bewahrt wurde⁶¹. Damit entstand aber etwas Neues, denn die arabische Sprache unterschied sie von anderen Christen der Iberischen Halbinsel, der Glaube jedoch von den Muslimen. Mozaraber wurden etwas anderes, ohne dass dieser Personenkreis exakt definiert werden könnte; deshalb erscheint es geboten eher von »Mozarabismen« oder mozarabischen Phänomenen zu sprechen⁶².

Wenn die zuletzt genannten Schriften aber neue Personengruppen nach innen konstituierten, dann war der Akkulturationsprozess vor allem sprachlich, weniger inhaltlich oder religiös, will man nicht die Auswahl – deren Zusammensetzung jedoch vom ohnehin kaum abschätzbaren Überlieferungszufall abhängt – oder aber die Aspekte des sogenannten Adoptianismusstreites und Fragen der Trinität erneut bemühen⁶³. Damit zeigen die hier vorgestellten und diskutierten Schriften der Märtyrer von Córdoba und die später übersetzten Texte, dass Akkulturationsdruck zu Abgrenzung und Marginalisierung

Mon. 238 fol. 92–97 überlieferte[n] [...] Heiligenkalender mit Anweisungen zur liturgischen Feier«, der jedoch bisher undatiert geblieben ist.

58) MASER, Übersetzung und Identität (wie Anm. 50), S. 247 mit Anm. 24.

59) David JUSTE, *Les Alchandreana primitifs. Etude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (Xe siècle)*, Leiden/Boston 2007, besonders S. 1–13 und 227–230; ich danke Herrn David Juste (Sydney/Erlangen) für diesen Hinweis.

60) So MASER, Übersetzung und Identität (wie Anm. 50), S. 248 mit Bezug auf Francisco J. Hernández (ebd. S. 248, Anm. 27).

61) Aufbauend auf der Studie von Diego Olstein untersucht dies momentan Christian Saßenscheidt am Toledaner Material. Vgl. als erstes Ergebnis seine Studie: Christian SASSENSCHEIDT, *Mozarabes und Castellanos im Toledo des 12. Jahrhunderts: Die Entwicklung des Toledaner Doppelalcaldentums*, in: *Mozaraber* (wie Anm. 35), S. 125–150.

62) Matthias MASER, *Die Mozaraber – ein undefinierbares Phänomen*, in: *Mozaraber* (wie Anm. 35), besonders S. 30–35.

63) Zum Adoptianismusstreit vgl. Patrizia CARMASSI, *Quomodo universalis ecclesia per totum mundum communi consuetudine [...] dicere solet*. Liturgische Traditionen Spaniens zwischen theologischen Kontroversen und karolingischer Ekklesiologie, in: *Mozaraber* (wie Anm. 35), S. 209–235 (mit ausführlichem Literaturbericht).

wie zur Formung neuer Identitäten beitragen konnte, Integrationsmodelle lassen die Quellen am ehesten am Beispiel der »angepassten« Christen in Córdoba erkennen, die wohl auch die zuletzt genannten Schriften übertrugen.

(4) SISNANDO DAVIDIZ –
EIN MOZARABER MIT AKKULTURATIONS-KOMPETENZ AUF ABRUF?

Waren aber Personen zwischen den Welten – nennen wir sie ruhig mangels eines besseren Begriffs weiterhin »Mozaraber« – besonders geeignet, um im fortschreitenden Konfrontationsprozess der Reconquista auszugleichen und politisch zu wirken? In den beiden folgenden Abschnitten werden Personen vorgestellt, die in jüngerer Zeit mehrfach als »cultural brokers« bezeichnet worden sind⁶⁴. Oder anders und mit den Titelstichworten ausgedrückt: Welches Verhältnis konnten Konfrontation und Formen der Akkulturation eingehen? Dies führt zu meinem nächsten Fall aus dem 11. Jahrhundert. Nachdem König Ferdinand I. von León am 9. Juli 1064 die Stadt Coimbra erobert und damit einen wichtigen Sieg über die Muslime im Westen des Reiches errungen hatte, setzten schon bald die christlichen Deutungen dieses wunderbaren Schlachtsieges ein, der auf die Intervention des Apostels Jakobus zurückgeführt wurde⁶⁵.

Die Situation war aber nicht nur in militärischer Hinsicht kompliziert, sondern ebenso stellte die Neuorganisation politischer und kirchlicher Herrschaft eine Herausforderung dar. Ergab sich nach der Eroberung eine neue Lage, die zu einem friedlichen Zusammenleben führte? Wie stand es mit der kirchlichen und politischen Organisation unter muslimischer Herrschaft? Ließen sich alte administrative Modelle einfach übertragen? Die Person des Sisnando Davidiz diene als Beispiel⁶⁶.

64) Vgl. zum Beispiel das Programm einer Tagung: Cultural Brokers between Religions: Border Crossers and Experts at Mediterranean Courts, veranstaltet von Nikolas JASPERT und Jenny OESTERLE am 28.10.–30.10.2010 in Bochum.

65) Vgl. zur Deutung des Sieges von Coimbra 1064 in verschiedenen Quellentraditionen: Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, Visiones del más allá en Galicia durante la alta edad media (Bibliófilos Gallegos/Biblioteca de Galicia 24), Santiago de Compostela 1985, S. 134–143. Robert PLÖTZ, Lazo espiritual y cultural entre America y Europa: Santiago de Compostela, in: Galicia, Santiago y America, o.J. [1992], S. 57–74; zur Identitätsstiftung im Zusammenhang mit dem Jakobuspatronat: Klaus HERBERS, Politik und Heiligenverehrung (wie Anm. 15), S. 177–275, hier S. 203–209.

66) Ludwig Vones hat bei einem Vergleich der Eroberung von Coimbra 1064 und von Toledo 1085 die Person des Sisnando in den Mittelpunkt gerückt, weil die Facetten seiner Lebensgeschichte vieles gut verdeutlichen, einige seiner Ergebnisse greife ich in diesem Abschnitt auf: Ludwig VONES, Reconquista und Convivencia. Die Könige von Kastilien-Léon und die mozarabischen Organisationsstrukturen in den südlichen Grenzzonen im Umkreis der Eroberungen von Coimbra (1064) und Toledo (1085), in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu, hg. von Odilo ENGELS und Peter

König Ferdinand musste sich für ein Unternehmen wie die Eroberung Coimbras auf den lokalen Adel stützen, der nach erfolgreicher Hilfe Teilhabe an den eroberten Gebieten erwartete. Der König griff entsprechend bei der Eingliederung dieses Gebietes in seinen leonesisch-kastilischen Herrschaftsbereich auf vorhandene Strukturen zurück. Die Region vom alten Bischofssprengel von Lamego bis zum Meer übertrug er jedoch dem »mozarabischen« Magnaten Sisnando Davidiz, der in den Quellen als *consul*, *dux* oder *comes* bezeichnet wird (manchmal auch Alvazil), zuweilen begegnet er auch unter dem Namen Abu Amir. Diese Person stammte wohl aus der Gegend westlich von Coimbra (Tentúgal), war als Kind bei einem Vorstoß der Muslime gefangen genommen und nach Sevilla verschleppt, dort am Hof erzogen worden und hatte als Berater eines Taifenkönigs gewirkt, bis er wegen Intrigen fliehen musste, wie Notizen aus der *Historia Silensis*⁶⁷⁾ umrisshaft erkennen lassen, die ihn als einen Grenzgänger charakterisieren, der mit den Verfahrensweisen verschiedener Welten vertraut war.

Für die Verwaltung dieses Teils der neu eroberten Gebiete zog der König mithin eine Person heran, die aufgrund der Erziehung und sicher anzunehmenden Arabischkenntnissen zwischen den Fronten stand, die vermitteln konnte und auch in der neuen, nun christlich dominierten Region im Gerichtswesen und der Rechtssprechung nützlich war. Diese »assimilierte«, mit den unter arabischer Herrschaft dominanten (administrativen) Strukturen vertraute Person konkurrierte jedoch mit den Interessen von Adelsvertre-

SCHREINER. Sigmaringen 1993, S. 221–242. Vgl. auch die zur Rekonstruktion des Lebensweges wichtige ältere Literatur: Carl ERDMANN, *Das Papsttum und Portugal im ersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte* (Abh. Berlin 1928/5), S. 1–63, hier S. 6–10; Ramón MENÉNDEZ PIDAL/Emilio GARCÍA GÓMEZ, *El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con los Taifas*, in: *Al-Andalus* 12 (1947), S. 27–41 (mit wichtigen Quellenübersetzungen aus dem Arabischen) sowie einer Auflistung der weiteren Überlieferung (S. 35 f.). Die Bemerkungen zu Sisnando bleiben auch deshalb knapp, weil ich zu Sisnando Davidiz eine eigenständige Skizze soeben vorgelegt habe, vgl. Klaus HERBERS, *Die Mozaraber – Grenzgänger und Brückenbauer. Einführende Bemerkungen*, in: *Mozaraber* (wie Anm. 35), S. 3–9. 67) *Expulsa itaque de Portugale Maurorum rabie, omnes ultra fluum Mondego, qui vtramque a Galicia separat prouinciam, Fernandus rex ire cogit. Sed hiis ciuitatibus, quas iuri paganorum abstulit, Sesnandum, quendam consiliis illustrem prefecit. Is namque a Benahabet Bethice prouincie rege cum alia preda ex Portugale olim raptus, multis preclaris comissis, inter barbaros insudando in tantam claritatem peruenerat, vt pre omnibus totius regni barbaro regi carior haberetur, quippe cuius neque consilium neque inceptum vllum frustra fuerat. Ceterum vbi, relicto Benahabet Sesnandus ad Fernandum regem profectus est, his supradictis artibus et nobis insignis et barbaris vsque ad extremum diem maximo terrori fuit*, *Historia Silense*, hg. von Justo PÉREZ DE URBEL und Atilano González Ruíz-Zorrilla, Madrid 1959, S. 193 f. Bemerkungen zu Sisnando finden sich auch im autobiographischen Kitāb at-Tibyān des 'Abd Allāh (letzter Taifenkönig von Granada): Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *Un texte arabe inédit sur l'Histoire de l'Espagne musulmane dans la seconde moitié du XI^{ème} siècle: Les »Mémoires« de Abd Allah, dernier roi ziride de Grenade. Fragments publiés d'après les manuscrit de la bibliothèque d'al Qarawiyn à Fés, avec une introduction et une traduction française*, in: *Al-Andalus* 3 (1935), S. 233–344 und *Al-Andalus* 4 (1936–1939), S. 29–145, besonders S. 29–40 und S. 104–112.

tern, die für die militärischen Anstrengungen bei der Eroberung des Gebietes von Coimbra belohnt werden wollten⁶⁸⁾.

Diese Konkurrenzsituation wurde durch eine politische Heirat des Sisnando Davidiz mit einer Adelligen teilweise entschärft⁶⁹⁾, behielt aber für die kirchliche Organisation Bedeutung, insofern als der Graf in Coimbra vielleicht sogar einen in alten »mozarabischen« Traditionen stehenden Bischof (Paterno von Tortosa) gegen den königlichen Kandidaten etablieren konnte. Diesen Schluss lassen die Beschlüsse des Konzils von Burgos 1080 zumindest als Interpretationsmöglichkeit zu⁷⁰⁾. Nach dessen Tod – wohl zwischen 1088 und 1090 – wurde Martin (Martinho Simões), ein Kanoniker des Kathedralkapitels, zum Bischof erhoben. Es fällt auf, dass sich der Streit um den Sitz von Coimbra erst nach dem Tod des Sisnando Davidiz am 25. August 1091 klärte, als ihm sein Schwiegersohn Martinho Moniz nachfolgte⁷¹⁾. Dieser stammte aber aus dem portugiesischen Adel. Als Sisnando nicht mehr die Fäden zog, wurde ein königstreuer Bischof Cresconius erhoben, der »mozarabische« Kandidat wieder ins Domkapitel zurückgeschickt. Cresconius förderte sodann die Übernahme der römischen Kirchenordnung.

War also die Mittlerposition des in verschiedener Hinsicht »akkulturierten« Sisnando nach 1064 für gut 25 Jahre im entstehenden eigenständigen portugiesischen Raum wichtig – die Arabischkenntnisse dürften dem Adelligen dabei nützlich gewesen sein – so wollte sich auch König Alfons VI. nach der Eroberung von Toledo 1085 dieser Kompetenzen bedienen. Sisnando Davidiz agierte zunächst ganz ähnlich in Toledo, aber offensichtlich auf Druck des aus Frankreich kommenden neuen Erzbischofs Bernhard ersetzte Alfons VI. schon wenig später Sisnando durch einen Vertreter, der eher einen harten Kurs gegenüber den weiterhin in Toledo lebenden Muslimen einschlug und die Moschee umgehend in eine Kathedrale umwandelte⁷²⁾.

Interessant ist am Beispiel des Sisnando, dass die Akkulturationsprozesse mindestens in zwei Richtungen verweisen. Im Sinne der vierfachen Unterscheidung scheint er sowohl in seiner Zeit am muslimischen Hof wie auch in seinem Wirken für die christlichen Herrscher des Nordens Anzeichen von »Assimilation« zu zeigen, weil er intensive Kon-

68) VONES, Reconquista und Convivencia (wie Anm. 66), S. 226f., geht davon aus, dass die Mozaraber in Coimbra die wichtigste Führungsschicht stellten und insgesamt mit den verschiedenen »mozarabías« auf der Iberischen Halbinsel vernetzt waren.

69) Die wichtigsten Belege im Liber Fidei Sanctae Bracarenis Ecclesiae, hg. von Avelino DE JESÚS COSTA, Braga 1965, Bd. 1, S. 203, Nr. 173 und ebd., S. 233 Nr. 202.

70) Vgl. zu den quellenkritischen Problemen VONES, Reconquista und Convivencia (wie Anm. 66), S. 229, besonders Anm. 27, und Daniel BERGER: Regesta Pontificum Romanorum, Iberia Pontificia 1, Dioeceses exemptae, Dioecesis Burgensis, Nr. 11, Göttingen 2012, S. 24f.

71) Richard FLETCHER, The Quest for El Cid, Oxford 1991, S. 185.

72) Zur Eroberung von Toledo 1085 vgl. VONES, Reconquista und Convivencia (wie Anm. 66), S. 230f. und Óscar LÓPEZ GÓMEZ, Abusos de poder y desacato a la justicia en el ámbito urbano medieval: Toledo (1085–1422), in: Historia, instituciones, documentos 32 (2005), S. 211–245, hier S. 219–224 (ich danke Andreas Holndonner, Erlangen, für den Hinweis).

take pflegt, aber wenig von der anderen Kultur »übernommen« zu haben scheint. Dennoch zeigt der Blick auf Personen die Problematik der Systematisierungen, denn in beiden Hauptphasen seines Lebenswegs wird deutlich dass seine Person sich in verschiedener Hinsicht von der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft unterschied. Seine Kompetenzen waren zum Beispiel nützlich, um die Verwaltung neu erobelter Gebiete – herrschaftlich wie kirchlich – in einer Form zu organisieren, die offensichtlich inzwischen auch für Christen innerhalb des muslimischen Herrschaftsbereiches neu gewachsen waren. Dass sich das Ende dieser Übergangs- und Zwischenpositionen in Portugal wie in Toledo vor allem mit dem Einfluss französischer Kleriker und Personenengruppen entschied, wirft ein Licht auf den Prozess, der oft als »Europäisierung« der Iberischen Halbinsel bezeichnet wird⁷³). Inwieweit die alten Akkulturationsprozesse noch weiter wirkten, lässt die Überlieferung von Urkunden in arabischer Sprache in Toledo zwar erkennen⁷⁴), jedoch scheinen neue, oft römisch bestimmte Strukturen eben neue Gewinner und Verlierer geschaffen zu haben – denkt man nur an die Kämpfe zwischen Braga, Toledo und Santiago⁷⁵). Damit entstand zugleich eine Ausgangslage für weitere Formen der Akkulturation, die aber nicht mit dem Gegensatzpaar Muslime-Christen zu beschreiben sind. Der personale Zugriff auf das Thema Akkulturation macht somit deutlich, wie vielfältig die Prozesse waren, die in den bisherigen theoretischen Modellen kaum erfasst werden können. Waren Hybridformen eher die Regel denn die Ausnahme?

73) HERBERS, »Europäisierung« und »Afrikanisierung« (wie Anm. 11), besonders S. 18; DERS., Peripherie oder Zentrum? Spanien zwischen Europa und Afrika, in: Europa im späten Mittelalter (wie Anm. 31), S. 101 f. und S. 106.

74) Jean-Pierre MOLÉNAT, *Campagnes et Monts de Tolède du XII^e au XV^e siècle*, Madrid 1997; OLSTEIN, *La era mozárabe*. (wie Anm. 34); Hitchcock, *Mozarabs* (wie Anm. 34), S. 75–97; SASSENSCHEIDT, *Mozarabes und Castellanos* (wie Anm. 61).

75) Peter LINEHAN, *The Toledo Forgeries c. 1150–1300* in: *Fälschungen im Mittelalter*, Bd. 1 (Schriften der MGH 33/1), Hannover 1988, S. 643–674; Peter FEIGE, *Zum Primat der Erzbischöfe von Toledo über Spanien. Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253*, in: ebd. S. 675–714; Michael HORN, *Der Streit um die Primatswürde der Erzbischöfe von Toledo. Ein Beitrag zur Geschichte der älteren Papstregister*, in: AHP 29 (1991), S. 259–280, HERBERS, *Politik und Heiligenverehrung* (wie Anm. 15), S. 255–257; Matthias MASER, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie – Übersetzung – Kommentar* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 3), Münster 2006, S. 12–19; Ingo FLEISCH, *Sacerdotium – Regnum – Studium. Der westiberische Raum und die europäische Universitätskultur im Hochmittelalter. Prosopographische und rechtsgeschichtliche Studien* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 4), Münster 2006, S. 47–80.

(5) EL CID – VOM KÄMPFENDEN GRENZGÄNGER ZUM »NATIONALHELDEN«

Greift man die Begriffe der Forschung »Afrikanisierung« und »Europäisierung« als weitere in der Diskussion befindliche Akkulturationskonzepte auf, so lassen sie sich mit dem nächsten Beispiel verbinden, das ebenfalls einen »cultural broker«, aber mit einem anderen Hintergrund als Sisnando, in den Blick rückt. Die bei Sisnando beobachtbare Akkulturation im muslimisch-arabischen Bereich scheint schon bald durch neue Notwendigkeiten zur Anpassung überholt gewesen zu sein. Führte aber europäischer Einfluss in den christlichen Reichen Spaniens auch zu neuen Bestimmungen des Verhältnisses von Christentum und Islam? So gibt es Diskussionen darum, inwieweit die zur Zeit des ausgehenden 11. Jahrhunderts in Mitteleuropa dominierenden Kreuzzugsvorstellungen in der Folge auf Konzeptionen der Reconquista einwirkten⁷⁶.

Bei den kriegerischen Auseinandersetzungen auf der Iberischen Halbinsel scheint eine Intransigenz in religiöser Hinsicht auf beiden Seiten zugenommen zu haben. Förderte sowohl die Präsenz der religiös rigorosen Almoraviden und Almohaden ab 1086 als auch die Beteiligung von Nichtspaniern Kampfhandlungen, die nun stärker von religiösen Aspekten bestimmt waren? Man hat wiederholt versucht, den kleinen djihad und die Kreuzzüge zu vergleichen, aber außer strukturellen Ähnlichkeiten ergaben sich keine Hinweise auf eindeutige wechselseitige Einflüsse⁷⁷.

Das Beispiel des bekannten Nationalhelden Spaniens, des Cid, verdeutlicht gut, wie Personen sich in diesen neu strukturierten Welten bewegten. Schon seit dem 13. Jahrhundert wurde der literarische Stoff des »Cantar de Mio Cid« zum Sujet von literarischen Bearbeitungen. Mit der Zeit gab es immer neue Variationen der Geschichte, insbesondere nachdem die sterblichen Überreste des Cid im Kloster Cardena beigesetzt worden waren. Das frühe Heldenlied »El Cantar de Mio Cid« selbst geriet zeitweise in Vergessenheit, es

76) Vgl. Alexander Pierre BRONISCH, Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Reihe 2, 35), Münster 1998, besonders S. 200–234; hierzu Patrick HENRIET, L'idéologie de guerre sainte dans le haut moyen âge hispanique, in: Francia 29/1 (2002), S. 171–220, und die Replik von Alexander Pierre BRONISCH, Reconquista y guerra santa. Una breve réplica a una crítica de Patrick Henriet, in: Anuario de estudios medievales 36 (2006), S. 907–915; Daniel BALOUP, Guerre sainte et violences religieuses dans les royaumes occidentaux de péninsule Ibérique au Moyen Âge, in: Religions, pouvoir et violence du Moyen Âge à nos jours, hg. von Michel BERTRAND und Patrick CABANEL, Toulouse 2004, S. 15–32.

77) Grundlegend Albrecht NOTH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (Bonner Historische Forschungen 28), Bonn 1966; zusammenfassend in jüngerer Zeit Nikolas JASPert, Die Kreuzzüge, Darmstadt 2003, ⁵2010, S. 71–74.

wurde erst 1779 veröffentlicht⁷⁸⁾ und dann von der das Mittelalter verherrlichenden Romantik wieder entdeckt, nachdem die 1636/37 aufgeführte Tragikomödie »Le Cid« von Pierre Corneille eher Fragen von Ehre und Liebe in den Vordergrund gerückt hatte. Herder veröffentlichte 1805 eine Ballade über den spanischen Ritter, Komponisten schlossen sich an, so Massenet mit einer Oper. Besonders ein Film hat das Bild des Helden bis in die jüngste Zeit weiter verfestigt, der von Anthony Mann 1961 gedrehte Historienfilm mit Charlton Heston und Sophia Loren in den Hauptrollen⁷⁹⁾.

Diese Filmproduktion beriet der damals schon über neunzigjährige Ramón Menéndez Pidal, dessen Bild vom Cid damit auch in diesen Film maßgeblich einging. Der schon zu Beginn meines Beitrags genannte bekannte spanische Wissenschaftler – eher ein Vertreter der ersten Kategorie der von mir skizzierten Meistererzählungen⁸⁰⁾ – gehörte denn auch zu den glühenden Verehrern des Cid als Symbol des Spaniertums. 1929 erschien sein vielbeachtetes, auch ins Deutsche übersetzte historische Standardwerk »La España del Cid«⁸¹⁾. Trotz großer Gelehrsamkeit zeichnete er ein insgesamt recht verklärtes Bild des Kämpfers und trug entscheidend zum Weiterleben der Vorstellung vom Cid als einem ritterlichen Helden ohne Furcht und Tadel bei.

So finden sich heute neue Rekonstruktionsversuche der Faktengeschichte⁸²⁾, die teilweise aber auch untersuchen, worauf die mythische Überhöhung des Cid basierte. Dabei steht eine traditionelle »Cidofobia« der orientalistischen Forscher der »Cidofilia« gegenüber⁸³⁾. Ich hebe mit Blick auf das Gesamthema drei Aspekte seines Lebensweges hervor, denn schon an den gesicherten Phasen der Biographie lassen sich die Gemengelage der Interessen und Vorgehensweisen in dieser Zeit gut ablesen.

78) Mit deutscher Übersetzung leicht zu benutzen: El Cantar del Mio Cid (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 4), übersetzt und eingeleitet von Hans Jörg NEUSCHÄFER, München 1964.

79) Pierre CORNEILLE, Le Cid (1636 entstanden und Ende 1636/Anfang 1637 uraufgeführt). Zu diesen literarischen Bearbeitungen vgl. unter anderem Andreas BLUM, Historizität und Fiktion im »Cantar de Mio Cid«, in: Große Texte des Mittelalters. Erlanger Ringvorlesung 2003, hg von Sonja GLAUCH, Erlangen 2005, S. 57–81; zur Nachwirkung F. Javier PEÑA PÉREZ, El Surgimiento de una Nación, Castilla en su Historia y en Sus Mitos, Crítica, Barcelona 2005, besonders S. 137–165.

80) Vgl. oben Abschnitt 2, S. 47 und 49 Anm. 12–14.

81) Ramón MENÉNDEZ PIDAL, La España del Cid, Madrid 1929, 61967 (deutsch: Das Spanien des Cid, München 1936–1937).

82) FLETCHER, Quest (wie Anm. 71), deutsch: DERS., El Cid. Leben und Legende des spanischen Nationalhelden, Berlin 1999.

83) Diese gegenteiligen Interpretationen zu relativieren ist u. a. das Anliegen von Gonzalo MARTÍNEZ DIEZ, El Cid histórico. Un estudio exhaustivo sobre el verdadero Rodrigo Díaz de Vivar, Barcelona 1999. Zu den im folgenden referierten Stationen des Lebensweges vgl. die Nachweise bei FLETCHER, Quest (wie Anm. 71 und 82) sowie Martínez Diez.

1.) Der in Vivar bei Burgos geborene kastilische Heerführer Rodrigo Díaz wurde dank der Protektion seines Onkels am Hofe Sanchos, des Bruders Alfons' VI., erzogen. Obwohl der Cid Lehnsmann des Königs wurde und Alfons VI. ihm zunächst noch eine gute Heiratspartie vermittelte, blieben die Beziehungen angesichts früherer Vorkommnisse gespannt. Alfons entsandte Rodrigo noch 1079 in das Taifenreich von Sevilla, wo er die Tributzahlungen des dortigen Herrschers einziehen sollte. Als er dann aber 1081 in das muslimische Reich von Toledo einfiel, zu dem Alfons VI. in dieser Zeit gute Beziehungen pflegte, verfiel er dem königlichen Zorn, der *ira regia*, und wurde des Landes verwiesen.

Es folgte eine Phase verschiedener Unternehmungen und seine diversen Erfolge brachten ihm den Namen »El Cid« (von arabisch »Herr«) ein, den wohl Muslime zuerst verwendeten. Zunächst trat er in Dienst des Taifenkönigs von Zaragoza. Dort fand er Anstellung und verteidigte das muslimische Zaragoza gegen al-Mundir, gegen Sancho von Aragón, und gegen den Katalanen Raimund Berenguer II., den er sogar 1082 für kurze Zeit gefangen hielt. Dass der Cid wechselweise zugunsten der Christen und der Muslime kämpfte, zeigt, dass Fragen des Glaubens in dieser Zeit oft nicht ausschlaggebend waren⁸⁴).

Nachdem die berberischen Almoraviden den Christen eine Niederlage zugefügt hatten, nahm Alfons VI. den Cid wieder als Lehnsmann an. Alfons vertraute ihm dem Schutz des Taifenherrschers von Valencia, des ehemaligen Toledaner Königs al-Qādir, an. Alle Länder in der Levante, die er erwerben würde, sollten ihm erblich zustehen. Als der Taife von Zaragoza und der Graf von Barcelona al-Qādir in Valencia belagerten, sprengte der Cid den Belagerungsring.

1089 fiel der Cid erneut in Ungnade, da er seine Truppenbewegungen nicht mit denjenigen Alfons VI. koordinieren wollte; 1090 verstärkte er dann seine Stellung als Schutzherr von Valencia. Alfons VI. überließ schließlich dem Cid die Interessenswahrnehmung im ganzen Gebiet von Valencia. 1092 wurde der alte Taifenkönig al-Qādir ermordet und der oberste Richter rief daraufhin die Almoraviden herbei, der Cid behielt aber gegen diese die Oberhand und ernannte sich 1094 zum obersten Richter und Herrn von Valencia (*Señor de Valencia*). Damit war ein Christ Herrscher eines weitgehend muslimisch bevölkerten Reiches.

2.) Lassen schon die Engagements erkennen wie wenig Krieg und Kriegsaufträge auf kulturelle oder religiöse Bindungen Rücksicht nahmen, so ist die Zeit Rodrigos in Valencia für die Fragen von Akkulturation aufschlussreicher. Wie agierte Rodrigo als Herr von

84) Zu den Praktiken einer weitgehend religiös noch ungebundenen Reconquista bis ins 12./13. Jahrhundert hinein – auch am Beispiel des Cid – vgl. Odilo 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), Paderborn u. a. 1989, S. 279–300, S. 281 f.

Valencia, also als christlicher Herrscher in einem noch weitgehend von Muslimen besiedelten Gebiet? In Valencia herrschte er bis zu seinem Tod am 10. Juli 1099 als oberster Richter und Herr (*Señor de Valencia*) und verteidigte das Königreich gegen die vorrückenden Almoraviden. Seine Herrschaft wird vor allem in den arabischen Quellen – denn die lateinischen Dokumente interessierten sich eher für den Krieger Rodrigo – übereinstimmend als ein strenges Regiment beschrieben. Berichtet wird von Spitzelwirtschaft, Folterungen und grausamen Bestrafungen ihm feindlich gesonnener Bürger. Die arabische Historiographie beklagt den Verlust Valentias einhellig als schreckliche Katastrophe für die Bewohner. Dabei kann vor dem Hintergrund der eigenen Herkunft eine parteiische Stellungnahme vorausgesetzt werden, und gewisse Überzeichnungen muss man in Rechnung stellen. Die Herrschaft war aber insgesamt schwer durchzusetzen, unter anderem weil das Umland Valentias ständig von feindlichen Kräften besetzt oder bedroht war und daher praktisch dauernd eine Art »Kriegsrecht« galt.

Offenbar bemühte sich der Cid in dieser Situation zumindest zeitweilig darum, religiöse Gegensätze zu überbrücken, um die Bevölkerung für sich zu gewinnen. Als Beauftragte für die Stadtregierung bediente er sich zur Vermittlung der Mitglieder der jüdischen Gemeinde. Ibn Alqama, der dem Cid eher feindlich gesonnen war, kommentiert die Einsetzung eines jüdischen Wesirs aus seiner Perspektive jedoch folgendermaßen: »Der Jude unterwarf nun die muslimische Bevölkerung den größten Schikanen; andere von seinen Glaubensgenossen ergingen sich in Misshandlungen der Valencianer, die jetzt die bittersten Demütigungen erfuhren: Aus den Reihen der Juden wurden nun die Finanzbeamten ausgewählt, welche die Steuern einzutreiben hatten, die Verwaltungsbeamten, die Urkundenschreiber und die Beauftragten für die Land- und Seestreitkräfte. Der jüdische Wesir übernahm die Funktionen eines Stadtpräfekten und schritt zu Verhaftungen und verurteilte die Leute zu Stock- und Peitschenhieben. Jeder muslimische Einwohner hatte einen Häscher auf den Fersen, der jeden Morgen mit ihm hinausging, um dafür zu sorgen, dass er etwas in die Kasse des Herrn von Valencia legte; andernfalls wurde er umgebracht oder gefoltert«⁸⁵).

Gleichzeitig versuchte der Cid, christliche Siedler ins Land zu ziehen, da er in umliegenden Orten Kirchen stiftete. Die Umwandlung der Hauptmoschee von Valencia in eine christliche Kathedrale entsprach dem Beispiel, das König Alfons wenige Jahre zuvor nach der Eroberung von Toledo (1085) vorgegeben hatte: Dort war nach einer anfänglichen Politik unter Sisnando Davidiz, die die Rechte der muslimischen Bevölkerungsgruppen bewusst respektiert hatte, 1087 mit der Einsetzung des französischen Erzbischofs Bernhard eine Kehrtwende vollzogen worden, die stärkere Abgrenzungstendenzen erkennen lässt. Auch in Valencia, dessen letzter bekannter mozarabischer Bischof 1087 auf Pilgerfahrt nach Jerusalem in Bari gestorben war⁸⁶), vielleicht aber noch einen Nach-

85) Übersetzung nach FLETCHER, Cid. Leben und Legende (wie Anm. 82), S. 289.

86) FLETCHER, Cid. Leben und Legende (wie Anm. 82), S. 291.

folger gefunden hatte⁸⁷⁾, erlangte mit dem Cluniazenser Hieronymus aus dem Périgord (1097–1102) ein Franzose und Vertrauter Bernhards das Bischofsamt. Geweiht wurde Hieronymus von Papst Urban II., und die Diözese stand unter besonderem Schutz des Papstes⁸⁸⁾.

3.) Der Tod des Cid ist legendär, denn obwohl wahrscheinlich am 10. Juli 1099 im Bett gestorben, wurde sein Tod bald folgendermaßen erzählt: In einem Hinterhalt tödlich verwundet, nahm er seinen Gefolgsleuten auf dem Sterbebett das Versprechen ab, den Feind erneut anzugreifen. Seinem Wunsch entsprechend band man den sorgfältig geschminkten Leichnam vor der Schlacht in voller Rüstung aufs Pferd. Seine treue Stute trug den Toten mit dem Schwert in der Hand ins Getümmel voran. Auf diese Weise motiviert, errangen seine Leute einen glänzenden Sieg über die von der Erscheinung des Totgegläubten erschreckten Berber⁸⁹⁾.

Der Cid hinterließ keine männliche Erben, seine Witwe konnte die Stadt noch bis August 1101 halten, doch die Hilfe Alfons' VI. im März 1102 kam zu spät; er ließ die Stadt in Flammen aufgehen, weil er den angreifenden Almoraviden nicht standhalten konnte. Der kastilische König evakuierte jedoch die Witwe und den Leichnam des Cid aus Valencia. Der Cid wurde in seiner kastilischen Heimat in dem Kloster San Pedro de Cardena bei Burgos bestattet; heute befindet sich das Grabmal in der Kathedrale von Burgos. Die mythische Überhöhung des Cid erfolgte jedoch vor allem seit dem 13. Jahrhundert.

Das Beispiel des Cid macht mehreres deutlich: Sein Lebensweg zeigt, wie sehr und sicher sich diese Person zwischen den verschiedenen Welten bewegte, mehrfach wechselte der Cid die Fronten; er konnte mit allen Möglichkeiten der multikulturellen Situation umgehen und diese nutzen. Außerdem zeigt seine Herrschaft in Valencia, wie sehr er zwar kirchlich auf europäische Kräfte setzte, in der weltlichen Administration jedoch die Juden als dritte Kraft besonders schätzte. Schließlich dokumentiert sein Lebensweg, wie nachgeordnet vielfach religiöse Fragen noch während dieser Phase der Reconquista blieben. Damit bleibt die Figur auch in Bezug auf die vorgestellten, verschiedenen Facetten der Akkulturation schillernd, zumal offensichtlich keine längerfristigen Folgen sichtbar sind. Ob man sein flexibles Eingehen auf verschiedene Konstellationen – als Gefolgsmann in Zaragoza oder als Herrscher in Valencia – überhaupt mit dem Begriff von Akkulturation erschließen kann und soll, ist fraglich. Beim genauen Hinsehen wird

87) Vgl. MARTÍNEZ DIEZ, *Cid histórico* (wie Anm. 83), S. 289 f.

88) Wir müssen Formulierungen wie *specialis privilegii sublimato* wohl mit FLETCHER, *Cid. Leben und Legende* (wie Anm. 82), S. 293, und MARTÍNEZ DIEZ, *Cid histórico* (wie Anm. 83), S. 391 f., als Exemption verstehen.

89) Zu dieser Passage vgl. FLETCHER, *Cid. Leben und Legende* (wie Anm. 82), S. 319. Zur Nachwirkung des Cid vgl. in jüngerer Zeit unter anderem PEÑA PÉREZ, *El Surgimiento de una Nación* (wie Anm. 79), besonders S. 122–159.

allerdings deutlich, dass der Cid keinesfalls nur als kastilischer Nationalheld angesehen werden kann. Aber seit dem »Cantar de Mío Cid« wurde seine Lebensgeschichte in eine kastilische Heldengeschichtsschreibung transformiert; der Schleier der Erinnerung ließ manche Aspekte bewusst oder unbewusst zugunsten eines kastilischen Heldenkultes in den Hintergrund treten.

(6) ÜBERSETZUNGEN UNTER ALFONS DEM WEISEN

Entkleidet man also den Cid mancher mythischer Überhöhungen, die zur Meistererzählung des typenhaften *homo hispanus* beitrugen, so geraten Kontaktfelder ins Blickfeld, die für den Cid eher in politisch-administrativer, vielleicht auch in militärischer Hinsicht Fragen zu Formen von Akkulturation zulassen. Eindeutiger scheinen die Befunde – nimmt man die Forschung zur Kenntnis – hinsichtlich der großen Übersetzungsleistungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Sie prägen sehr oft das Bild eines multikulturell geprägten Spanien, gehören also eher in den Zusammenhang der eingangs vorgestellten zweiten Meistererzählung⁹⁰. Während aber Sisnando und der Cid eher für Transferprozesse in der politisch-herrschaftlichen Dimension stehen, gab es seit der Rückeroberung von Toledo (1085), zuweilen auch schon früher, Organisatoren und »cultural brokers« in geistesgeschichtlicher Hinsicht. Die großen Übersetzungen des antiken Wissensschatzes, der dort und anderswo auf der Iberischen Halbinsel in arabischer Sprache vorlag, in die

90) Die Literatur zu dieser Thematik ist ins Uferlose angewachsen; vgl. in deutscher Sprache die Überblicksskizzen von Klaus HERBERS, Wissenskante und Wissensvermittlung in Spanien im 12. und 13. Jahrhundert: Sprache, Verbreitung und Reaktionen, in: *Artes im Mittelalter*, hg. von Ursula SCHAEFER, Berlin 1999, S. 232–248; MASER, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada* (wie Anm. 75), S. 49–68 (jeweils mit der älteren Literatur); weiterhin klassisch und grundlegend Charles Homer HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge²1927; Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Translations and Translators*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, hg. von Robert Louis BENSON und Giles CONSTABLE, Oxford 1982, S. 421–462 (ND in DIES., *La transmission des textes philosophiques et scientifiques du Moyen Age*, hg. von Charles. BURNETT, Aldershot 1994, Artikel II); Charles BURNETT, *The Translating Activity in Spain*, in: *Handbuch der Orientalistik*, Bd. 12: *The legacy of Muslim Spain*, hg. von Salma Khadra JAYYUSI, Leiden 1992, S. 1036–1058 (ND. in: DERS., *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*, Aldershot 1994, Artikel IV); Charles BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*, in: *Science in Context* 14 (2001), S. 249–288. Vgl. jüngst Dimitri GUTAS, *What was There in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain*, in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (wie Anm. 25), S. 3–21 (vgl. in diesem Band auch die weiteren Beiträge vor allem von Dag Nikolaus HASSE, *The Social Conditions of the Arabic- (Hebrew-) Latin Translation Movement in Medieval Spain and Renaissance*, ebd. S. 68–86, und Charles BURNETT, *Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages*, ebd. S. 22–31. Ich danke David Juste (Sydney/Erlangen) für bibliographische Hinweise zu diesem Abschnitt.

Sprachen des Westens verbinden sich seit dem 12. Jahrhundert mit der Iberischen Halbinsel⁹¹). Sie sind für die iberische Geistesgeschichte fundamental, obwohl dieser Prozess des 12. Jahrhunderts ganz Europa betraf. Dies zeigen die beteiligten Personen ebenso wie die jüngst erneut von José Martínez Gázquez⁹²) ausgewerteten Prologe der übertragenen Werke, in denen fast durchgehend die Lateiner den Arabern gegenüberstehen. Außerdem zeigen die Studien von David Juste, in welchem Maße gerade astronomisch-astrologische Interessen schon den frühen Prozess der Übersetzungen bestimmten⁹³). Diese Tendenz nahm in der Zeit und unter dem Einfluss Alfons' des Weisen (1252–1284) weiter zu. Deshalb wird Alfons der Weise und dessen Politik und Förderung gelehrten Wissens, das auf die bedeutende Rolle der Höfe als Wissenszentren und -umschlagplätze verweist⁹⁴), seit langem als Vater der kastilischen Sprache bezeichnet⁹⁵). Zahlreiche Texte wurden von ihm selbst verfasst, kompiliert, unter seinem Namen unterstützt und zumindest koordiniert. In dieser Phase der »Übersetzungen« ließ Alfons vor allem astronomische und astrologische Werke nun zumeist in die Volkssprache übersetzen⁹⁶). Gerade sprachliche Aspekte können unsere Fragestellung nach Formen der Akkulturation erweitern.

91) Diese Geschichte hatte einen langen Vorlauf, vgl. Juan VERNET, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident (Die Bibliothek des Morgenlandes)*, Zürich/München 1984.

92) MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Ignorancia* (wie Anm. 32).

93) Vgl. hierzu David JUSTE, *Astrology and the Rise of Science in Medieval Europe* (Vortrag in Erlangen am 9. November 2010).

94) Jüngst vor allem Barbara SCHLIEBEN, *Verspielte Macht. Politik und Wissen am Hof Alfons' X (1252–1284)* (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 32), Berlin 2009 (mit der älteren Literatur), hier besonders S. 138–165 und 202–227.

95) Vgl. Hans-Josef NIEDEREHE, *Die Sprachauffassung Alfons' des Weisen. Studien zur Sprach- und Wissenschaftsgeschichte* (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 144), Tübingen 1975, S. 1 f. (mit verschiedenen Zitaten).

96) Die Arbeitsweise, Funktion und Bedeutung der verschiedenen »alfonsinischen« Ateliers wird seit über 40 Jahren in Detailarbeit erschlossen, die hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden kann. Vgl. den immer noch instruktiven ersten Einstieg in die Problematik bei Gonzálo MENÉNDEZ PIDAL, *Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes*, in: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 5 (1951), S. 363–380, und bei Walter METTMANN, *Stand und Aufgaben der alfonsinischen Forschung*, in: *Romanistisches Jahrbuch* 14 (1963), S. 269–293, sowie die in den weiteren Anmerkungen genannten Werke. Zu den Rechtstexten die Orientierung zu Handschriften und Editionen bei Jerry R. CRADDOCK, *The Legislative Works of Alfonso X, el Sabio* (Research Bibliographies and Checklists), London/Wolfeboro 1986. Vgl. zur Historiographie: Diego CATALÁN, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid 1962; DERS., *El taller historiográfico alfonsí. Métodos y problemas en el trabajo compilatorio*, in: *Romania* 84 (1963), S. 354–375; D. G. PATTISON, *From Legend to Chronicle. The Treatment of Epic Material in Alphonsine Historiography* (Medium Aevum Monographs N. S. 13), Oxford 1983, S. 151–159. Vgl. auch die weiteren bibliographischen Angaben bei Ludwig VONES, *Historiographie et politique. L'historiographie castillane aux abords du XIV^e siècle*, in: *L'historiographie médiévale en Europe*, Paris 29 mars–1^{er} avril 1989. Paris 1991, S. 177–188, hier S. 178–179 Anm. 6, und jetzt vor allem SCHLIEBEN, *Verspielte Macht* (wie Anm. 94), besonders S. 202–273 (mit der weiteren Literatur).

Unter Alfons' Einfluss wurden besonders Werke zur Astrologie und Astronomie übersetzt. Die Astrologie besaß dabei wie für den Staufer Friedrich II. durchaus praktische Bedeutung, denn zutreffende Vorhersagen blieben nicht ohne politische Konsequenzen⁹⁷. Wie angesehen die Naturphilosophie war, zeigt das Rechtsbuch der *Siete Partidas*⁹⁸, das in dieser Zeit begonnen wurde. In Partida II,3,17 werden die Privilegien für die Lehrer von Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Physik und Recht sogar auf die Philosophen ausgedehnt, die das Wissen von der Natur vermitteln⁹⁹.

Was verraten die Werke und Prologe? Eine kurze Passage aus dem Prolog des *Lapidarium* trifft einige wichtige Punkte:

»Es [das niedergeschriebene Wissen] war verloren, [...], bis Gott wollte, dass es dem ehrwürdigen König Don Alfons in die Hände fiel. Und er fand es in Toledo bei einem Juden, der es versteckt hielt, der weder selbst davon profitierte, noch wollte, dass andere davon profitierten. Sobald er [Alfons] das Buch in seiner Macht hatte, gab er es einem seiner Juden zu lesen, der sein Arzt war und den sie Yëhudá Mosca den Jüngeren nannten. Dieser kannte sich sehr gut in der Kunst der Astronomie aus und verstand Arabisch und Latein sehr gut [...]. Und er [Alfons] beauftragte ihn damit, es vom Arabischen ins Kastilische zu übersetzen«¹⁰⁰.

Die astronomisch-astrologischen Werke dieser Phase sind zwar bisher schlecht erschlossen und nur teilweise beziehungsweise in »philologisch höchst unzuverlässigen

97) Zu Astronomie, Prognostik und Herrscherberatung vgl. Gerd MENTGEN, *Astrologie und Öffentlichkeit im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 53), Stuttgart 2005, sowie Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e–XV^e siècle)*, Paris 2006, mit Hinweisen zum Hof Friedrichs II. und Alfons' X. (S. 177–198).

98) Die *Siete Partidas* entstanden zumindest unter dem maßgeblichen Einfluss Alfons des Weisen und wurden in den folgenden 20 Jahren nach seinem Tod überarbeitet. Vgl. Robert Ignatius BURNS, *Stupor Mundi: Alfonso X of Castile, The Learned*, in: *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, hg. von DEMS. (University of Pennsylvania Press, Middle Ages Series), Philadelphia 1990, S. 1–14, hier S. 6, der auf die älteren Forschungsdiskussionen verweist. Demnach habe García Gallo die Nacharbeit an den *Siete Partidas* zu stark hervorgehoben. Partida II título 31 (Ausgabe Madrid 1807, S. 339–346) betrifft die Organisation des Studiums. Der Text wird als Markstein der Unterrichtsgeschichte angesehen; vgl. diesen Ausschnitt auch bei Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218–1600)*, Bd. 1 (Acta Salamanticensia 17), Salamanca 1970, S. 611–616 (= Nr. 31).

99) Francisco MÁRQUEZ-VILLANUEVA, *The Alfonsine Cultural Concept*, in: *Alfonso X of Castile. The Learned King (1221–1284)*, hg. von Francisco MÁRQUEZ-VILLANUEVA und Carlos Alberto VEGA (Harvard Studies in Romance Languages 43), Harvard 1990, S. 76–109, hier S. 90.

100) *Lapidario and Libro de las formas and ymagenes*, hg. von Roderic C. DIMAN und Lynn Warren WINGET (Spanish Series 3), Madison 1980, S. 3; die Passage wird hier in der deutschen Übertragung von SCHLIEBEN, *Verspielte Macht* (wie Anm. 94), S. 151, geboten; vgl. auch dort die treffliche Kommentierung.

Ausgaben zugänglich¹⁰¹), jedoch ist vor sieben Jahren (2004) ein Faksimile eines heute in der Complutense (Ms. 156) aufbewahrten Manuskriptes erschienen¹⁰²). So sind zumindest einige Tendenzen zu erkennen. Alfons kümmerte sich um die in der Übersetzung führenden Juden, er ließ offensichtlich auch den Talmud übersetzen¹⁰³), er bestellte Fachleute zur angemessenen Übersetzung des Lapidarium¹⁰⁴), er förderte das Kastilische als Zielsprache, und sein Interesse an praktischer Umsetzung des Wissens geht aus dem Prolog zu den Schriften über Astrolab oder andere Instrumente hervor¹⁰⁵).

Die Durchführung der Übersetzungen hing aber nicht nur vom Herrscherwillen ab, sondern zugleich von den vorhandenen sprachlichen Voraussetzungen; zwei Interpretationen folgen den skizzierten Meistererzählungen¹⁰⁶). Die eine Seite erklärte die Wahl des Kastilischen als Konsequenz einer kulturellen Situation, die durch Muslime, Juden und Christen geprägt worden sei¹⁰⁷): Die königliche Nähe zu jüdischen Gelehrten, die mit dem Lateinischen wenig hätten anfangen können, habe das Kastilische begünstigt. Die Gegenseite spielte den Einfluss der Juden als Übersetzer herunter¹⁰⁸) und unterstrich, wie schwach die Stellung des Lateinischen in den nördlichen, christlichen Reichen schon bis ins 12. Jahrhundert gewesen war. Erst französische Mönche, vor allem Cluniazenser, hätten das Lateinische im Rahmen ihrer umfassenden Kolonisation auf der Iberischen

101) So NIEDEREHE, Sprachauffassung (wie Anm. 95), S. 23, seit diesem Diktum (1975) ist inzwischen manches besser geworden, vgl. z. B. Anm. 98 und 100f., jedoch bleibt der Grundbefund bestehen.

102) *Libros del saber de Astronomía del Rey Alfonso X*, 1: Facsimil, 2: Estudios y Transcripción, o. O. 2004.

103) Vgl. die Bemerkung von Alfons NEFFEN: Juan Manuel, *Libro de la caza*, hg. von J.M. CASTRO Y CALVO, Barcelona 1947, S. 11; hierzu auch Norman ROTH, *Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work*, in: *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, hg. von Robert I. BURNS, Philadelphia 1990, S. 59–71, hier S. 60.

104) Vgl. Anm. 100 sowie außerdem ROTH, *Jewish Collaborators* (wie Anm. 103), S. 60f.

105) ROTH, *Jewish Collaborators* (wie Anm. 103), S. 68.

106) CASTRO, *España en su historia* (wie Anm. 15); SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Orígenes de la nación española* (wie Anm. 13); DERS., *España, un enigma* (wie Anm. 14) und die oben Anm. 15 zur Kontroverse Castro – Sanchez Albornoz angegebene Literatur.

107) CASTRO, *España en su historia* (wie Anm. 15), besonders S. 454–464. – Die Diskussion zur sogenannten »Convivencia« ist fast unübersehbar geworden, vgl. z. B. den Sammelband: *Convivencia. Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, hg. von Vivian B. MANN, Thomas F. GLICK und Jerrilynn DODDS, New York 1992. Eine sozialökonomische Position vertrat Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI–XIII*, Barcelona 1975, besonders S. 119–123. Ein friedliches Zusammenleben (»convivencia«) konnte schnell obsolet werden, wenn sich die machtpolitischen Konstellationen änderten. Aus verfassungsgeschichtlichem Blickwinkel vgl. bereits die Kritik von Vones: *Convivencia* habe immer nur solange bestanden, bis dem pragmatische, machtpolitische Interessen entgegenstanden, vgl. VONES, *Reconquista und Convivencia* (wie Anm. 66), S. 221–242. Wichtig erscheint es, bei dieser Diskussion jeweils präzise zeitlich, räumlich und sozial zu scheiden.

108) Vgl. z. B. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma* (wie Anm. 14), Bd. 2, S. 260–297. Kritisch zu dieser These z. B. GIL, *Corpus* (wie Anm. 43), S. 57 Anm. 3.

Halbinsel im 12. Jahrhundert nach Nordspanien neu gebracht, eine Schriftsprache, die jedoch fremd geblieben sei¹⁰⁹).

Bekannt ist vielleicht die Redensart vom »*morbus hispanicus*«, den der Zisterzienserabt Edmund von Clairvaux bei seiner Visitationsreise nach Kastilien noch im Jahr 1532 beklagte, denn er traf auf Klöster, in denen die Mönche kein Latein beherrschten¹¹⁰. War das Lateinische dann überhaupt auf dem Rückzug und eher ein mitteleuropäischer Exportschlager für Spanien im 11./12. Jahrhundert? Diese These hat vor einiger Zeit der Romanist Roger Wright vertreten¹¹¹).

Beide, in ihrer Ausschließlichkeit überzogene Thesen benennen jedoch mit der Stellung der Juden und mit der gegenüber anderen europäischen Reichen geringeren Integrationskraft des Lateinischen auf der Iberischen Halbinsel durchaus ernstzunehmende Argumente, die aber ebenso wie die aus den Prologen erkennbaren politischen Intentionen Alfons' des Weisen immer nur einzelne Facetten beleuchten. Neuere Studien unterstreichen, welche eminente Rolle den Juden bei den Projekten von Wissensvermittlung zukam, auch in den »*Libros de saber astronomía*« sind hauptsächlich jüdische Übersetzer genannt. Schon Zeitgenossen sahen eine Übersetzung in die Muttersprache als verständnisfördernd an: Alfons habe – so eine zeitgleiche Äußerung des Johannes von Zamora –

109) SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma* (wie Anm. 14), Bd. 2, S. 260–297. Vgl. auch die Zusammenfassung und Diskussion der Thesen von Sanchez-Albornoz bei MÁRQUEZ-VILLANUEVA, *Alfonsine Cultural Concept* (wie Anm. 99), S. 77–79. Zur Problematik und zum Grad der Durchdringung der Iberischen Halbinsel durch Cluniazenser vgl. Peter SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniazenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz 1974; DERS., *Die Cluniazenser in Spanien unter besonderer Berücksichtigung ihrer Aktivitäten im Bistum León von der Mitte des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, in: *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld. Internationales Kolloquium Burg Stolpen bei Dresden (9.–12.9.1996)*, hg. von Giles CONSTABLE, Gert MELVILLE und Jörg OBERSTE (*Vita regularis* 7), Münster 1998, S. 537–558; Patrick HENRIET, *Moines envahisseurs ou moines civilateurs? Cluny dans l'historiographie espagnole (XIII^e–XX^e siècles)*, in: *Revue Mabillon* N.S. 11 (t. 72) (2000), S. 135–159; DERS., *Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence cléricale française dans la péninsule ibérique (XI^e–XII^e siècles)*, in: *Revue d'Histoire de l'Église de France* 90 (2004), S. 65–80, sowie jüngst Carlos M. REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1071–ca. 1270)* (*Fuentes y estudios de Historia leonesa* 122), León 2008, besonders S. 88–93.

110) Peter FEIGE, *Filiation und Landeshoheit – Die Entstehung der Zisterzienserkongregationen auf der Iberischen Halbinsel*, in: *Zisterzienser-Studien 1* (*Studien zur europäischen Geschichte* 11), Berlin 1975, S. 63, wo er über die Visitationsreise des Abtes Edmund von Clairvaux nach Kastilien im Jahr 1532 spricht. Feige bezieht sich dabei – ohne Zitat – auf folgende Quelle: Claude DE BRONSEVAL, *Peregrinatio Hispanica: voyage de Dom Edme de Saulieu, Abbé de Clairvaux, en Espagne et au Portugal (1531–1533)*, Bd. 1, Paris 1970, S. 300 (freundlicher Hinweis von Dr. Daniel Berger).

111) Roger WRIGHT, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France* (*ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs* 8), Liverpool 1982; vgl. den Sammelband von DEMS., *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*, London/New York 1991, und jüngst dessen Vortrag beim Kongress: *O seculo de Gelmírez*, November 2010, erscheint im gleichnamigen Sammelband.

alle möglichen Schriften von Trivium und Quadrivium sowie anderer Wissensgebiete in die Muttersprache übertragen lassen, damit alle besser verstehen könnten, was in der lateinischen Sprache sogar Gelehrten verborgen bleibe¹¹²).

Die neue Zielsprache war – wie die meisten Volkssprachen dieser Zeit – noch keine Fachsprache und gewann erst im Laufe der Übersetzungen neue Qualitäten. Dieser Prozess ist am ehesten aus verschiedenen Fassungen abzuleiten, und betraf, wie Georg Bossong hervorgehoben hat¹¹³), weniger direkte arabische Einflüsse als vielmehr die Notwendigkeit in der eigenen Sprache neue Formen zu suchen. Dies charakterisiert gut Aspekte von Akkulturation, die sich zuweilen nur auf einzelne Phänomene bezogen. Außer der Lexik¹¹⁴) hat die Forschung vor allem die neuen Suffixbildungen der Substantive hervorgehoben¹¹⁵). Dies förderte eine klare Begriffsbildung, die das Kastilische gegenüber den anderen romanischen Sprachen der Iberischen Halbinsel teilweise auszeichnete; ob sie deshalb gegenüber den konkurrierenden iberischen Sprachen auch für Formen neuer Staatlichkeit besonders geeignet gewesen sein dürfte, bleibt fraglich.

Wenn die meist kastilische Zielsprache der Übersetzungen einen europäischen Austausch – anders als mit den lateinischen Fassungen des 12. Jahrhunderts – eher verhinderte, so unterstreicht dies die These, die jüngst Barbara Schlieben in ihrer Studie zu Alfons dem Weisen auch in Erläuterung ihres Titels vertreten hat: Die Sorge des gelehrten Königs um die Wissenschaft basiere auf einem spirituellen Wissensbegriff, der den »Eintritt in das sich entwickelnde europäische Wissenschaftssystem« auch aufgrund der Sprache verhindert habe, wo Latein weiterhin für Wissensliteratur dominierte¹¹⁶). Dennoch blieben die Akkulturationsprozesse im Umfeld eines Alfons nicht ohne europäische Bezüge, sind vergleichbare Phänomene an anderen Orten zu beobachten. Wenn in den *Libros de la Astronomía* deutlich wird, dass der König auch Interessen hatte, mehr

112) *Adeo quoque animum suum transtulit ad investigandas et perscrutandas mundanas scientias et divinas, quod omnes fere scripturas triviales et quadriviales, canonicas et civiles, scripturas quoque theologicas seu divinas, transferri fecit in linguam maternam; ita ut omnes possunt evidentissime intueri et intelligere quoquomodo illa, que sub lingue latine phaleris et figura tecta et secreta, etiam ipsis sapientibus, videbantur*, hg. von Fidel FITA, *Biografías de San Fernando y de Alfonso el Sabio por Gil de Zamora*, in: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 5 (1884), S. 308–328, S. 321. Vgl. MÁRQUEZ-VILLANUEVA, *Alfonsine Cultural Concept* (wie Anm. 99), S. 82 mit Anm. 37; Joseph F. O'CALLAGHAN, *The Learned King: The Reign of Alfonso X of Castile (Middle Ages Series)*, Pennsylvania 1993, S. 135.

113) Georg BOSSONG, *Las traducciones alfonsies y el desarrollo de la prosa científica castellana*. In: *Actas del Coloquio hispano-alemán Ramón Menéndez Pidal*, hg. von Wido HEMPEL und Dietrich BRIESEMEISTER, Tübingen 1982, S. 1–14, und ausführlicher Georg BOSSONG, *Probleme der Übersetzung wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfons des Weisen* (*Zeitschrift für romanische Philologie*, Beiheft 169), Tübingen 1979.

114) Herbert A. VAN SCOY, *Alfonso X as a Lexicographer*, in: *Hispanic Review* 7 (1940), S. 277–284.

115) GIL, *Corpus* (wie Anm. 43), S. 89.

116) SCHLIEBEN, *Verspielte Macht* (wie Anm. 94), S. 151, 161–165 und S. 289, das Zitat auf S. 165.

aus den Sternen über die eigene Lebensdauer zu erfahren¹¹⁷), dann sind diese Interessensfelder auch am Hof Friedrichs II. – wie das Frankfurter Forschungsprojekt eindrücklich erarbeitet hat – deutlich, ebenso aber auch am Papsthof dieser Zeit, wo diverse Schriften (zum Beispiel das *Secretum secretorum*) über die Bemühungen um die *prolongatio vitae* Auskunft geben¹¹⁸).

(7) BILANZ

Wo ist er nun, der *homo hispanus*? Sollte es ihn überhaupt geben, so ist er sicherlich keine feste Größe, der – wie zuweilen immer noch behauptet oder vorausgesetzt – trotz aller Einflüsse die Jahrhunderte bis heute mit wenigen Veränderungen überstanden habe. Es ist sicher in diesem Sammelband nicht falsch zu behaupten, dass ein *homo hispanus* allenfalls als Hybridform vorstellbar ist, Islam und Christentum spielten bei den Akkulturationsprozessen nur eine, wenn auch vielleicht wichtige Rolle. Je nach Wahl der Beispiele können unterschiedliche Beeinflussungen festgestellt werden. Die Märtyrer von Córdoba und der Cid zeigen – jedenfalls in einer Lesart – eher Widerstand gegen eine Assimilation. Differenziert man aber den Akkulturationsbegriff im Sinne der eingangs genannten Aspekte nach Berry und nimmt zudem weitere Facetten in den Blick, dann werden selbst bei den Märtyrern von Córdoba, die sich der Mehrheitskultur anscheinend verweigerten, Akkulturationsprozesse erkennbar, denn auch Ablehnung anderer kultureller Formen bedeutet eine spezifische Form von Akkulturation. Bezieht man die anderen von mir vorgestellten Grundthesen ein, so scheinen religiöse Fragen vielfach eher im Hintergrund gestanden zu haben. Nach dieser generellen Schlussbemerkung seien einige weitere Beobachtungen thesenartig hervorgehoben.

1.) Die vorgestellten Meistererzählungen bleiben auch deshalb zu einfach, weil Fragen der Erinnerung, der Verformungen und Mythenbildung – wie sie am besten am Beispiel des Cid zu studieren waren – auch zu Geschichtsbildern führten, die leicht einseitig vereinnahmt werden konnten. Hinzu kommen Schwierigkeiten, für manche Phänomene auch die Gegenprobe mit arabischen oder nichtlateinischen Quellen anzutreten: der Quellenmangel und die asymmetrische Überlieferung ist in mancher Hinsicht hinderlich. Jüngst hat Eduardo Manzano die diskussionswürdige These vertreten, die Absenz bestimmter Institutionen habe die Überlieferung und die Erhaltung von Quellenmate-

117) Julio SAMSÓ: La Astronomía en los libros del saber de Astronomía de Alfonso X, in: Libros (wie Anm. 102), S. XXIX–XXXV, hier S. XXXV.

118) Dies hat Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*, Paris 1997 (Originalausgabe italienisch 1994), S. 222–227 und öfter unterstrichen.

rial auf muslimischer Seite verhindert¹¹⁹). Wenn aber auch die lateinische Überlieferung im Norden – mit Ausnahme Kataloniens – bis ins 12. Jahrhundert nicht zu reichlich ist, dann bewegen wir uns für alle grundsätzlichen Aussagen insgesamt auf dünnem Eis, das nur an einigen Stellen etwas dicker wird. Dort wo aber zwei Perspektiven möglich sind – wie im Falle des Cid – ergibt sich auch leicht eine unterschiedliche Bewertung, je nachdem ob Orientalisten (Reinhart Dozy) oder Historiker und Philologen (Ramón Menéndez Pidal) urteilen.

2) Sprachliche Aspekte scheinen bei den Akkulturationsprozessen wichtig (vielleicht auch nur besonders gut zu studieren) gewesen zu sein. Dies betrifft die übersetzten christlichen Schriften ins Arabische im 9. und 10. Jahrhundert, beim Kalender von Córdoba können ebenso wie in den übersetzten Werken des 12. und 13. Jahrhunderts Anzeichen wörtlicher Übersetzung und damit auch Anzeichen zur Veränderung von Sprache festgestellt werden. Für die Entwicklung des Kastilischen scheint dies eine Rolle gespielt zu haben. Das Kastilische mit seinen Arabismen zeigt aber zugleich, was auch auf inhaltlicher Ebene Barbara Schlieben für Alfons den Weisen unterstreicht: Römisch-europäische und islamisch-arabische Einflüsse konnten »in einer spezifischen Synthese zu etwas Neuem, Eigenen werden«¹²⁰).

3) Die Strategien von Akkulturation sowie die sehr unterschiedlichen Konstellationen eröffnen ein lohnendes Untersuchungsfeld. Das Beispiel der Christen unter muslimischer Herrschaft könnte hier Fingerzeige geben, wie sich nicht ganze Gruppen, sondern teilweise Individuen in unterschiedlichem Maße und mit unterschiedlicher Geschwindigkeit »akkulturierten«. Insofern könnte die im Titel genannte Konfrontation nicht nur im militärischen Bereich, sondern auch an anderer Stelle zum Druck kultureller Anpassung geführt haben. Interessant erscheint zudem die Frage von Dauer und wechselnder Konstellationen, wie das Beispiel des Sisnando zeigte. Akkulturationsprozesse waren offensichtlich in Zeiten raschen Wandels – wie bei den großen Eroberungen der Reconquista mit ausländischer Beteiligung – immer wieder neu zu verhandeln. Arabisierung oder Europäisierung wären für dieses Beispiel mögliche Stichwörter, obwohl hiermit eher Einflussnahmen als Akkulturationsprozesse bezeichnet werden¹²¹). Die Persistenz von manchen zwischenzeitlichen Akkulturationsergebnissen scheinen die sogenannten

119) Eduardo MANZANO, Introduction, in: *From al-Andalus to Khurasan: documents from the Medieval Muslim World*, hg. von Petra M. Sijpesteijn, Lennart Sundelin, Sofia Torallas Tovar und Amalia Zomeno (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 66), Leiden/Boston 2007, S. XVII–XXVIII, hier S. XVII f.; vgl. Carlos Estepa Díez, *Islam y Cristiandad. ¿Una o dos sociedades?*, in: *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana. XVIII semana de Estudios Medievales*. Najera 2007, Actas, Logroño 2008, S. 13–29, hier S. 29.

120) Schlieben, *Verspielte Macht* (wie Anm. 94), S. 165.

121) So Nikolas Jaspert (Bochum) in der Diskussion.

Mozaraber in den neuen christlichen Gebieten zu belegen. Aber hier stellt sich zugleich eine Fülle von Fragen, inwieweit diese Gruppe überhaupt mit den unter muslimischer Dominanz lebenden Personen gleichgesetzt werden darf.

4) Damit zusammen hängt die Untersuchung der Träger von Transfer und Akkulturation. Wie sehr einzelne Personengruppen Akkulturationsprozessen unterlagen, scheint kaum generell beantwortbar, vielleicht war das Beispiel Sisnandos nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Auch die Rolle bestimmter Gemeinschaften – so der Juden in der Verwaltung des Cid in Valencia oder als Übersetzer von arabischen Werken – erklärt sich zuweilen aus funktionalen Gesichtspunkten. Neue Gruppen wie die Mozaraber bleiben in vielfacher Hinsicht diffus, als Personengruppe sind sie kaum zu definieren, es empfiehlt sich deshalb, so der Vorschlag des Erlanger Forschungsprojektes, eher von Mozarabismen auf der phänomenologischen Ebene zu sprechen.

5) Vielleicht ist eine Akkulturationsebene aber am Rande erkennbar: Prophetisches und Vorhersage standen am Anfang und am Ende meiner Beispiele. Während aber die Prophetische Chronik Asturiens im 9. Jahrhundert mit biblischen Worten das Ende der muslimischen Herrschaft vorhersagt und den Muslimen zuspricht, dies aus den Sternen ebenso erfahren zu haben, der Kalender von Córdoba astronomisch-astrologisches Wissen mit einem christlichen Heiligenkalender kombinierte, wollte man am Hof Alfons des Weisen die Sterne kennen, und das mit vielfältigem Interesse: das Begreifen der Natur, die Hilfe für den Herrscher, denn Wissenschaft war auch für Alfons' Herrscherberatung, die Kenntnis des eigenen Lebens und Lebensendes. Die gelehrten Diskussionen – auch das Schach- und Würfelspiel – entsprachen höfischen Formen des Orients¹²²⁾ wiesen aber zugleich in eine europäische Zukunft: Schon im 12. Jahrhundert stellten die Prologe die sogenannten Lateiner den Arabern gegenüber – aber astrologisches Wissen und Spekulation wurde an anderen Höfen des Mittelmeers ebenso praktiziert, selbst am Papsthof. Die Akkulturationen zwischen Muslimen und Christen waren damit nicht nur auf die Iberische Halbinsel beschränkt, sondern sie verweisen schon im 13. Jahrhundert belegbar auf weitere Perspektiven. Vor diesem Hintergrund bleiben die Einlassungen von Sylvain Gouguenheim eher polemisch und bieten bestenfalls die halbe Wahrheit, denn jede Rezeption der Antike im mittelalterlichen Europa führte zu neuen Kontextualisierungen.

6) Dies führt abschließend zu einem Grundproblem, das wahrscheinlich auch ein Grundproblem der Differenzierungen Berrys bleibt: Akkulturationsprozesse sind komplex, und oft fehlt eine entscheidende Voraussetzung: Wie grenzen wir die jeweils sich wechselseitig beeinflussenden Kulturen voneinander ab? Vielfach geht dies gar nicht, so dass

122) SCHLIEBEN, *Verspielte Macht* (wie Anm. 94), S. 280f.

nach einer Formulierung der Diskussion¹²³⁾ vielleicht Kulturen eher am Ende denn am Anfang – freilich auch in hybriden Formen – einer Entwicklung stehen. Manches bleibt so diffus, dass wir in Erlangen zuweilen mit dem Begriff des Rhizoms operieren. Aber es fragt sich nicht nur, wie kulturelle Einheiten zu definieren sind, die Einfluss ausüben oder aufnehmen, sondern wie die entsprechenden Prozesse zu fassen sind. Manche Ergebnisse basieren sicherlich auch auf der Auswahl meiner Beispiele, so könnte man den Mozarabern auch die Muwalladūn gegenüberstellen, um Religionsgrenzen deutlicher zu konturieren, wie Matthias Maser einwandte und sich für eine Verwendung des Konzeptes »Ordnungskonfigurationen« stark machte¹²⁴⁾. Eine kurze Geschichte der Iberischen Halbinsel mit gängigen Schlagwörtern der Forschung dürfte die fortbestehende Problematik zeigen:

Nachdem seit dem 5. und 6. Jahrhundert Germanisierungsprozesse die inzwischen stark romanisierte keltiberische Bevölkerung geprägt hatten und Katholisierungsprozesse den Arianismus zurückdrängten, unterwarfen Araber seit 711 große Teile der Iberischen Halbinsel, die aber durch nordafrikanische Verbündete stark berberisiert wurden und somit nur gebrochen die im 9. Jahrhundert durch Hellenisierung im Nahen Osten erworbenen Wissensbestände weitergeben konnten. Der Untergang des Kalifates von Córdoba 1031 könnte aber auf eine größere Hispanisierung oder Orientalisierung zurückgeführt werden, je nachdem ob man Henri Terrasse oder Pierre Guichard folgt¹²⁵⁾. Die christliche Bevölkerung unter islamischer Herrschaft unterlag bei Konversion einem Prozess der Islamisierung, sonst eher der Arabisierung, die aber durch die Europäisierung und Afrikanisierung im 11. und 12. Jahrhundert vor neuen Aufgaben stand. Die kulturelle und sprachliche Aneignung des Wissens löste einen Prozess der Latinisierung, aber auch der Hispanisierung aus, je nachdem ob man auf die Zielsprache des 12. oder 13. Jahrhunderts schaut. Es gab also Hellenisierung, Islamisierung, Orientalisierung, Berberisierung, Arabisierung, Europäisierung, Afrikanisierung, Christianisierung, Latinisierung, Hispanisierung. Ob Akkulturation solche Zielrichtungen haben konnte, bleibt allerdings offen und es scheint inzwischen angebracht, eher nach Hybridformen, nach den Wegen und Vermittlungsprozessen sowie nach den Phänomenen selbst zu fragen.

123) So Juliane Schiel (Zürich) in der Diskussion.

124) So Matthias Maser (Erlangen) in der Diskussion. Zum Konzept der Ordnungskonfiguration vgl. Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter (wie Anm. 46).

125) Henri TERRASSE, *Islam d’Espagne: Rencontre entre l’Orient et l’Occident*, Paris 1958; Pierre GUICHARD, *Structures sociales »orientales« et »occidentales« dans l’Espagne musulmane*, Paris 1977; vgl. zur Historiographie und Begriffsbildung: PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al cristianismo* (wie Anm. 107), S. 19–40.