

# **Abschlussarbeit**

zur Erlangung des Magister Artium

im Fachbereich Evangelische Theologie

Fachrichtung jüdisch-christliche Religionswissenschaft

der

**Johann Wolfgang Goethe - Universität Frankfurt (Main)**

Thema:

## **Abrahams Enkel in Spanien**

**Muslime, Christen und Juden in einer  
Zeit des Umbruchs (1150 - 1250)**

1. Gutachter: Prof. Dr. Martin Mittwede

2. Gutachter: Prof. Dr. Edmund Weber

Vorgelegt von: Peter Altmann

aus: Berlin

Einreichungsdatum: 20. Juli 2006

**INHALTSVERZEICHNIS**

Seite

<b>EINLEITUNG</b>	1
VORAB: Ein Wort zu Abraham	4
<b>I. ZUR ZEITGESCHICHTE UND IHREN BESONDERHEITEN</b>	8
1. Die iberische Halbinsel im hohen Mittelalter	8
1.1 Der muslimische Süden	8
1.2 Die christliche Pentarchie des Nordens	13
2. Heiliger Krieg und Reconquista	15
2.1 Der „Heilige Krieg“ im Islam und im Christentum	16
2.1.1 Islam und Heiliger Krieg	16
2.1.2 Der Heilige Krieg im Christentum	18
2.2 Die Reconquista: Berechtigte Rückeroberung oder Kreuzzug?	20
<b>II. RELIGIÖSES DENKEN - RELIGIÖSE PRAXIS</b>	27
1. Drei apologetische Entwürfe: Al-Ghazzali - Maimonides - Petrus Alfonsi	27
1.1 Al-Ghazzali: Der „Wiederhersteller der Religion“ <i>Das Elixier der Glückseligkeit</i>	27
1.2 Moses Maimonides - Gesetzeslehrer und Philosoph <i>Die dreizehn Grundsätze des Glaubens</i>	33
1.3 Petrus Alfonsi - Verteidiger des christlichen Glaubens <i>Die Dialogi contra Judaeos</i>	37
2. Glaubensinhalte und Ausdruckformen der religiösen Praxis	46
2.1 Islam: Die Almohaden, „Wächter über die Göttliche Einheit“	46
2.1.1 Ibn Tūmart - Iman und Mahdī	46
2.1.2 Das almohadische Glaubensbekenntnis (Aquīda)	48
2.1.3 Staat und Religion	53
2.2 Christentum: Von römischen Ansprüchen, Ordensleuten und Heiligen	57
2.2.1 Das Papsttum und sein Zugriff auf Spanien	58
2.2.2 Die Rolle der Orden	63
2.2.3 Mehr als Nothelfer: Die christlichen Heiligen	65
2.3 Judentum: Leben nach der Halacha	68
2.3.1 Zur Bedeutung der Halacha	68
2.3.2 Grundlegende religiöse Gebote	70
2.3.3 Halacha und Landesrecht	72

<b>III. VOM ALLTAG: Über den Umgang mit Minderheiten</b>	74
Convivencia oder Coexistencia? Einiges aus der realen Welt muslimisch - christlich - jüdischen Zusammenlebens	
1. Die iberische Gesellschaft in ihrer soziokulturellen Vielfalt	74
2. Die Verhältnisse unter muslimischer Herrschaft	76
3. Die Situation in den christlichen Königreichen	82
3.1 Zur Lage der Juden	82
3.2 Muslime unter christlicher Herrschaft	86
<b>SCHLUSSBETRACHTUNG</b>	89
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	91
<b>BILDNACHWEIS</b>	98

Anlagen:	Erklärung
	Lebenslauf

## EINLEITUNG

Die Besonderheit der mittelalterlichen Geschichte Spaniens gegenüber derjenigen der anderen europäischen Länder liegt darin, dass hier *zwei Geschichten* ineinandergreifen. Nämlich die des christlichen Abendlandes und die der islamischen Welt. Hinzu kommt das spanische Judentum, dem ob seiner einzigartigen Bedeutung durchaus die „Merkmale einer eigenen Geschichte“ zuerkannt werden kann.<sup>1</sup>

Muslime, Christen und Juden lebten auf der iberischen Halbinsel nebeneinander, miteinander und immer wieder auch gegeneinander. Sie alle bekannten sich zu dem *Einen Gott*, der bereits mit Noah (Gen 9,8f) und Abraham (Gen 17,4) einen Bund geschlossen und Moses sein „Grundgesetz“ für menschliches Zusammenleben übermittlelt hatte. Dass dieses Zusammenleben dennoch oft so schwierig war, hat vielerlei Gründe, unter denen die unterschiedliche religiös-kulturelle Entwicklung eine herausragende Rolle gespielt haben dürfte.

Das erste Kapitel gibt eine geraffte Darstellung der politischen Entwicklung Spaniens im hohen Mittelalter, wobei die Zeit von der Mitte des 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts in etwa der Periode almohadischer Präsenz in al-Andalus entspricht, und der „Rückfall“ Sevillas an die Christen (1248) als ein gewisser Endpunkt angesehen werden kann.

Die Almohaden bilden die letzte Gruppe der aus dem Norden Afrikas nach Spanien gekommenen Anhänger des Propheten, mit ihnen endet die etwa 500 Jahre währende Dominanz des Islam im Süden der iberischen Halbinsel. Für die Reconquista brachte die Schlacht von Las Navas de Tolosa 1212 den endgültigen Durchbruch, auch wenn es noch fast drei Jahrhunderte dauern sollte, bis die letzte muslimische Herrschaft auf iberischem Boden ihr Ende fand.<sup>2</sup>

Für das christliche Spanien markiert die Epoche zwischen 1150 und 1250 eine *Zeitenwende* mit ungeahnten Auswirkungen. Kastilien konnte seine Vormachtstellung entscheidend ausbauen, die Weichen für das *Katholische Spanien* waren gestellt.

---

<sup>1</sup> Eusebio Colomer, Die Beziehung des Ramon Lull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters, in: Paul Wilpert (Hg.), *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 4, Judentum im Mittelalter, Berlin 1966, S. 183.

<sup>2</sup> 1492 musste das Königreich Granada vor dem Ansturm christlicher Heere kapitulieren.

Die jüdische Bevölkerung hatte keinen direkten Anteil am politischen Geschehen, ihr blieb nichts anderes übrig, als sich an die sich wandelnden Verhältnisse anzupassen. Das sogenannte „Goldene jüdische Zeitalter“ war bereits Vergangenheit,<sup>3</sup> die massiven Verfolgungen und Vertreibungen des 14. bzw. 15. Jahrhunderts lagen noch in weiter Ferne.<sup>4</sup> Jüdische Mitwirkung in der Gesellschaft beschränkte sich auf andere Felder, wovon im einzelnen noch die Rede sein wird.

Das zweite Kapitel ist dann dem eigentlichen Anliegen dieser Arbeit gewidmet, denn es soll um Fragen der Religion gehen, wie sie sich unter den besonderen Umständen und Gegebenheiten jener Zeit stellten. In Anbetracht der ungemeinen Themenfülle ist es mir nicht leicht gefallen, eine Auswahl zu treffen. Ich habe mich deshalb für ein zweigleisiges Vorgehen entschieden: Zum einen werden mit al-Ghazzali, Maimonides und Petrus Alfonsi religiöse Vordenker jener Zeit vorgestellt, deren Wirkmächtigkeit bis in unsere heutige Zeit reicht,<sup>5</sup> wobei allerdings nicht daran gedacht ist, in diesem Zusammenhang komplizierte kontrovers-theologische Fragen zu erörtern. Zum anderen sollen ein Stück praktizierte Religionskultur und ihre Sonderentwicklungen im spanischen Hochmittelalter aufgezeigt werden. Hier wird deutlich werden, wie eng religiöse Vorstellungen und Herrschaftsanspruch sowohl bei Muslimen als auch bei Christen miteinander verknüpft waren.

Im dritten Kapitel stehen die sozialen und gesellschaftlichen Verhältnisse sowie die Situation der jeweiligen Minderheiten im Vordergrund. Konflikte mit religiösem Hintergrund sollen aufgezeigt, auf Gemeinsamkeiten verwiesen werden. Den Anspruch von Konfliktforschung kann diese Arbeit jedoch naturgemäß nicht für sich reklamieren.

Für den Historiker gilt die Pyrenäenhalbinsel des Hochmittelalters als Kulturkontaktzone ersten Ranges. Hier fand ein Wissenstransfer ohne Gleichen zwischen den drei Kulturen statt, wobei dessen Hauptrichtung zweifelsohne orientalisch-okzidental war. Im Rahmen

---

<sup>3</sup> Vgl. Kap. III. 1.

<sup>4</sup> Spanien gilt für das Judentum im allgemeinen als das Land „Sepharád“ (nach den Worten des Propheten Obadja in Kap. 1,20) und seine jüdischen Bewohner als „Sephardim“. Da letzterer Begriff eigentlich nur für die 1492 aus Spanien vertriebenen Juden zutrifft, wird auf seine Verwendung im Rahmen dieser Arbeit verzichtet. Vgl. Ferdinand Dexinger in: TRE 17, Berlin - New York 1988, s. v. Judentum, S. 352.

<sup>5</sup> Maimonides und P. Alfonsi stehen in persönlichem Bezug zu Spanien, al-Ghazzali ist für die religiösen Vorstellungen der Almohaden von entscheidender Bedeutung.

dieser Arbeit kann darauf allerdings nicht näher eingegangen, das Thema Kulturaustausch allenfalls nur kurz gestreift werden.

Die Komplexität des Gesamtthemas macht es erforderlich, auf eine breitgefächerte Literatur zurückzugreifen. Fremdsprachliche Texte werden, falls keine Übersetzung in Deutsch vorliegt, von mir selbst übersetzt, in besonders relevanten Fällen aber auch im Original zitiert.<sup>6</sup> Hinsichtlich der Schreibweise von Orts- und Personennamen sowie speziellen Begriffen ist zu sagen, dass es in der Regel eine „korrekte Version“ nicht gibt.<sup>7</sup> Ich werde mich daher bemühen, eine einmal verwendete Schreibweise beizubehalten, wobei wörtliche Zitate allerdings ausgenommen sind.

---

<sup>6</sup> Es handelt sich um Quellen und Literatur in Latein, Spanisch (z. T. Altkastilisch) und Englisch.

<sup>7</sup> Den Namen Ghazzali habe ich beispielsweise in fünf unterschiedlichen Schreibweisen vorgefunden.

## VORAB: Ein Wort zu Abraham

Wer war Abraham? *Urvater* nur des Volkes Israel, oder auch der sich gleichfalls auf ihn berufenden Christen und Muslime? Die Bibel gibt hier keine eindeutige Auskunft, denn bei der ersten „Kontaktaufnahme“ sprach der Herr zu *Abram*: „... ich will dich zu *einem großen Volk* machen“ (Gen 12,2), doch später heißt es dann: „Siehe, ich bin´s und habe meinen Bund mit dir, und du sollst ein Vater *vieler Völker* werden. Darum sollst du nicht mehr Abram heißen, sondern *Abraham*<sup>8</sup> soll dein Name sein; denn ich habe dich gemacht zum Vater vieler Völker“ (Gen 17,4f).

- *Am Anfang* der Geburtsstunde *des Judentums* steht auch Abraham, schreibt K.-J. Kuschel,<sup>9</sup> denn an ihm vollzieht sich bereits der Plan Gottes für Israel, seine Erwählung, die Herausführung aus der Not, die Landzusage und vor allem die Schließung des *ewigen Bundes* (Gen 17,7).

Um zu diesem Bund zu gehören, ist es für jedes männliche Mitglied der jüdischen Glaubensgemeinschaft unabdingbar, sich nach dem Vorbild Abrahams beschneiden zu lassen (Gen 17,23 - 27). Im Hinblick auf die nicht-jüdische Umwelt hat die Beschneidung einerseits die Funktion eines Identitätszeichens und andererseits abgrenzende Funktion von den Nichtjuden; sie wird damit auch zur Barriere für eine unerwünschte „Vermischung“.<sup>10</sup> Nach jüdischem Verständnis eröffnet Abraham durch seine späte Beschneidung (mit 99 Jahren) aber auch allen Nichtjuden die Möglichkeit, Proselyt zu werden, ja er gilt gewissermaßen als „Vater der Proselyten“.<sup>11</sup>

Für die jüdische Bevölkerung in der spanischen Diaspora war – wie auch anderweitig – Abraham vor allem im Babylonischen Talmud<sup>12</sup> greifbar, hier wird er als herausragendes Vorbild für die Einhaltung der täglichen Gebote, der Reinheitsvorschriften, der Gebete usw. vorgestellt. Kuschel spricht von einer „Halachisierung“ Abrahams.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Abram: Erhabener Vater. Abraham: Etwa „Vater der Menge“.

<sup>9</sup> Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham, Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint*. 2. Auflage, München 1997, S. 32.

<sup>10</sup> Maria Neubrand, *Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden, Eine exegetische Studie zu Röm 4*, in: *Forschung zur Bibel*, Bd. 85, Würzburg 1997, S. 231.

<sup>11</sup> Rolf P. Schmitz, in: *TRE* Bd. 1, s. v. Abraham I, Berlin - New York 1977, S. 383.

<sup>12</sup> Abgeschlossen etwa um die Wende des 6./7. Jh.

<sup>13</sup> Kuschel, *Streit um Abraham*, S. 78. (Halacha = Religionsgesetzlicher Teil des Talmud).

Bei den Rabbinern erfolgt die „Judaisierung des Nichtjuden Abraham“. <sup>14</sup> Der Vater *vieler* Völker wird von ihnen an den Anfang der exklusiv für Israel gültigen Linie Abraham – Isaak – Jakob positioniert, „getreu dem rabbinischen Programm der bewussten *Selbstabsonderung* und *Selbstbewahrung* Israels unter den Völkern der Welt“, skizziert Kuschel die Entwicklung der rabbinischen Theologie. <sup>15</sup> Inwieweit diese aus religiöser Motivation erfolgte Abgrenzung für das Zusammenleben mit Christen und Muslimen relevant gewesen ist, soll später noch untersucht werden.

- Was den *Anspruch der Christen* auf Abraham betrifft, können diese zunächst auf das verweisen, was bereits der Jude Paulus unter Berufung auf Gen 17,4 <sup>16</sup> geschrieben hat, nämlich dass die Verheißung nicht nur denen allein gilt, die „unter dem Gesetz sind“, sondern auch denen, die des Glaubens Abrahams sind. *Der ist unser aller Vater.* <sup>17</sup> Im Galater-Brief wettet er gegen das *Gesetz* als überflüssigem „Zuchtmeister“, seit durch Christus der Glaube gekommen ist. Unter Christus „ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib“, alle sind allzumal eins. Und Paulus schließt das Kapitel mit den Worten: „Seid ihr aber Christi, so seid ihr ja Abrahams Kinder und nach der Verheißung Erben.“ <sup>18</sup>

In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. formulierte der Apologet und spätere Märtyrer <sup>19</sup> Justin in seinem „Dialog“ wie folgt: „Mit Abraham werden wir auch das heilige Land erben und werden das Erbe für alle Ewigkeiten in Besitz nehmen; denn Kinder Abrahams sind wir, da wir gleich ihm glaubten.“ <sup>20</sup> Die Juden aber, versichert Justin später, sind nicht das dem Abraham von Gott versprochene Volk, da ihnen der Glaube fehlt.

Entscheidend für die christliche Theologie des Mittelalters und damit auch bestimmend für das Verhältnis zu den Juden war zweifelsohne Augustinus (354 – 430 n. Chr.). In seinem Werk „*De Civitate Dei*“ macht er das Verhältnis von Juden und Christen an Abrahams Enkeln Jakob und Esau klar. So wie der jüngere Bruder dem älteren durch Gott vorgezogen wurde, so jetzt das geschichtlich jüngere Christentum dem älteren Judentum.

---

<sup>14</sup> Ders., S. 90.

<sup>15</sup> Ders., S. 90.

<sup>16</sup> Abraham, der Vater vieler Völker.

<sup>17</sup> Röm 4,16f.

<sup>18</sup> Gal 3,23–29.

<sup>19</sup> Um 165 n. Chr. in Rom enthauptet, heiliggesprochen.

<sup>20</sup> Justin, Dialog mit dem Tryphon, Kap. 119, 5–6 (zitiert nach Kuschel, Streit um Abraham, S. 158f).

Folglich ist auch das ältere Volk der Juden dazu bestimmt, dem jüngeren Christenvolk zu dienen.<sup>21</sup>

„Mit Augustinus waren die theologischen Fundamente eines christlichen Antijudaismus ein für allemal zementiert“, schreibt Kuschel.<sup>22</sup> Und in der Tat werden sich über die Jahrhunderte Generationen christlicher Theologen in ihrem Verhältnis zum Judentum auf diese Auslegung der Bibel durch Augustinus berufen.

- *Für den Islam* war und ist Abraham weit mehr als theologisch-genealogischer „Erzvater“.<sup>23</sup> Eigenhändig hat er die Grundmauern der Moschee (das „Haus der Anbetung“) in Mekka zusammen mit seinem Sohn Ismael errichtet (Sure 2,127). Direkt neben diesem zentralen Heiligtum des Islam soll sich das Grab Hagens befinden, für Muslime die „Urmutter“, denn sie gebar Abrahams ersten Sohn „*Ismael*“ (Gen 16,15), der als Stammvater der Araber gilt und auch als Prophet verehrt wird. Auf ihn, und damit auf Abraham führten die Quraisch (Mohammeds Stamm) in Mekka bereits vor Mohammed ihre Abstammung zurück.

Heißt das nun, dass Mohammed Abraham ähnlich exklusiv für sich und seine Sache reklamiert hätte, wie dies jüdische und christliche Theologen taten? Auf diese Frage gibt Kuschel die Antwort: Nein, aber ... .

Einerseits wurde Abraham von Mohammed nicht in so exzessiver Weise für den Islam monopolisiert, andererseits ließ er keinen Zweifel daran, dass die Muslime Abraham am nächsten stünden. Und so wird denn auch im Koran der Alleinanspruch von Juden und Christen auf Abraham entschieden zurückgewiesen. In Sure 3,65 – 67 heißt es: „Warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Thora und das Evangelium erst *nach ihm* herabgesandt worden sind?“ Und später: „Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener Hanif<sup>24</sup> und kein Heide.“ Damit macht Mohammed aber auch deutlich, dass Abraham als Vorbild im Glauben für *jeden Menschen* gelten kann, gleichgültig, welchem Volke er angehören mag und geht damit konform mit Gen 22,18: „Und durch deinen (Abrahams) Samen sollen *alle Völker* auf Erden gesegnet werden.“

<sup>21</sup> Vom Gottesstaat, Buch 16, Kap. 35. Zitiert nach Kuschel, Streit um Abraham, S. 165.

<sup>22</sup> Kuschel, Streit um Abraham, S. 166.

<sup>23</sup> „Die Religion, die Muhammad verkündigt, ist nichts anderes als die Religion Abrahams“, pointiert Jan Hjärpe, TRE Bd. 1, s. v. Abraham IV, Berlin - New York 1977, S. 386.

Eine identitätsstiftende Figur für die drei sogenannten abrahamischen<sup>25</sup> Religionen ist Abraham im Mittelalter nicht geworden, eine Feststellung, die ja auch für die heutige Zeit noch ihre Gültigkeit hat. Allerdings, so nicht nur die Auffassung von Hans Küng, kumulieren in der Person Abrahams so viele Gemeinsamkeiten, dass man in ihm einen realen Ausgangspunkt für einen Dialog respektive Trialog sehen kann.<sup>26</sup>



Abraham lauscht der Stimme seines Herrn

<sup>25</sup> Auch: abrahamitischen.

<sup>26</sup> Hans Küng, Das Judentum, München 1991, S. 38.

## I. ZUR ZEITGESCHICHTE UND IHREN BESONDERHEITEN

### 1. Die iberische Halbinsel im hohen Mittelalter

#### 1.1 Der muslimische Süden

Mitte des 11. Jahrhunderts war das Emirat von Córdoba in zahlreiche, miteinander konkurrierende Kleinreiche zerfallen. Als König Alfons VI. von Kastilien und León (1065/72 - 1109) diese Situation ausnutzte, um seinen Machtbereich zu erweitern, suchten einige bedrohte islamische Herrscher um Unterstützung bei den Almoraviden, einem Zusammenschluss von Berberstämmen aus der Sahara-Zone, nach.<sup>27</sup>

- Die *Almoraviden* folgten diesem Ruf und überquerten erstmals 1086 die Meerenge von Gibraltar, besiegten bei Badajoz die Truppen Alfons VI. und hatten bis 1094 fast ganz Südspanien ihrer Herrschaft unterworfen. Die Taifen-Reiche<sup>28</sup> wurden aufgelöst und ein strenges religiöses Regiment malikitisch-orthodoxer<sup>29</sup> Prägung eingeführt.

Die hohen Kosten für die Unterhaltung des Militär-Regimes, das weitgehende Fehlen eigenständiger Bevölkerungsanteile und der zunehmende Druck durch christliche Angriffe führten zu einer ausgeprägten politischen Instabilität. 1144/45 kam es zu einer Serie von Aufständen und in deren Gefolge in den Garnisonsstätten zur Einsetzung sogenannter „Zaunkönige“ (*reyezuelos*<sup>30</sup>), später bekannt als *Zweite Taifen*. Diese wiederum riefen nach vorangegangenem Muster eine externe muslimische Macht zu Hilfe: Die Almohaden.<sup>31</sup>

- Die *Almohaden* standen in ihrer religiösen Auffassung den Almoraviden kontrovers gegenüber. Ihr charismatischer Anführer Abdalá Ibn Tūmart hatte sich 1110 zum „Mahdi“<sup>32</sup> proklamiert und seinen Mitstreitern die Rolle der *Verteidiger der Einheit Gottes* (*defensores de la unidad*) zugedacht. Nach seinem Tode (1130) deklarierte sein Nachfolger

<sup>27</sup> Nachfolgende Angaben nach: José Angel García de Cortázar, *La época medieval*, in: Miguel Artola (Hg.), *Historia de España Alfaguara*, Bd. II, 3. Aufl., Madrid 1976, S. 113 - 127.

<sup>28</sup> taifa (span.): Pack, Gesindel. Kleinfürsten von meist örtlich eng begrenzter Bedeutung. In der arab. Geschichtsschreibung abschätzig als Diadochen (arab.: *mulūk at-tawā'if*) bezeichnet. Tilman Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams*. Göttingen 2002, S. 139.

<sup>29</sup> Isl. Rechtsschule.

<sup>30</sup> So der Terminus bei Cortázar, *La época medieval*, S. 123.

<sup>31</sup> Ursprüngliches Stammgebiet im marokkanischen Rif.

<sup>32</sup> Der „Rechtgeleitete“, er wird den rechten Islam wiederherstellen.

Abd al-Mu'min den Kampf gegen die Almoraviden zum „Heiligen Krieg“,<sup>33</sup> der mit der Einnahme der almoravidischen Hauptstadt Marrakesch 1147 siegreich beendet wurde.

1146 setzten die Almohaden nach Spanien über,<sup>34</sup> wobei der „guerra santa“ auch auf christliche Gebiete ausgedehnt wurde. Nach dem Sieg von Alarcos gegen Alfons VIII. von Kastilien erstreckte sich ihr Imperium vom Atlantik bis Libyen und vom Tajo bis zur Sahara. Ihre Herrschaftsorganisation in Spanien entsprach dem bereits von den Almoraviden her bekannten Muster: Ein militärisches Staatswesen, installiert als „Überbau“ über al-Andalus.<sup>35</sup> Um so erstaunlicher, dass sie unter diesen Bedingungen das muslimische Spanien zu einer - letztmaligen - wirtschaftlichen und kulturellen Höhe führten.

Der weitere Verlauf der Almohadenherrschaft in Iberien lässt sich fast erahnen: Instabilität im Inneren und ein kräftezehrender Abwehrkampf nach außen führen dazu, dass sich erneut hispanomuslimische Lokalgrößen zu „reyezuelos“ aufschwingen. Das System der nunmehr „Dritten Taifen“ (ab 1224) schwächt den Abwehrkampf gegen die Reconquista weiter.

Den Wendepunkt zugunsten der christlichen Allianz hatte schon die Schlacht von Las Navas de Tolosa im Juli 1212 eingeleitet. Die dann folgenden sukzessiven Erfolge der Könige von Kastilien und Aragón reduzierten das islamische Spanien schließlich auf das „Christliche Königreich Granada“ (reino nazarí de Granada), das als „muselmanisches Relikt“ auf der iberischen Halbinsel noch zweieinhalb Jahrhunderte Bestand hatte.<sup>36</sup>



<sup>33</sup> Zur Problematik dieses Begriffes vgl. Kap. I. 2.1.

<sup>34</sup> Nachdem sie von dortigen Taifen-Potentaten gegen die Christen zu Hilfe gerufen worden waren.

<sup>35</sup> Cortázar, La época medieval, S. 124.

<sup>36</sup> Ders., S. 127. Die Bezeichnung „Christliches Königreich Granada“ bezieht sich wohl darauf, dass die muslimischen Herrscher Tribut an ihre christl. Nachbarn zahlen mussten.

### Chronologie der almohadischen Herrscher

Herrscher	Zeit	Ereignisse
Ibn Tūmart	1121 - 1130	Gründer eines Berberstaates im marokkanischen Atlas. Selbsternannter Mahdī
Abd al-Mu'min	1133 - 1163	Begründer des Almohadenreiches durch Sieg über die Almoraviden. Eroberung des Magreb und Einnahme von Marrakesch
Abū Ya'qūb Yūsuf, Sohn Abd al-Mu'mins	1163 - 1184	Kampf und Sieg gegen Almoraviden und 2. Taifen in al-Andalus
Abū Yūsuf Ya'qub <i>al-Mansūr</i> , Sohn Abū Ya'qūb Yūsufs	1184 - 1199	Sieg bei Alarcos (1195) über Alfons III. von Kastilien (al-Mansūr - der Siegreiche)
Abū 'Abd Allāh <i>al-Nāsir</i> Sohn al-Mansūrs	1199 - 1213	Vernichtende Niederlage gegen die christlichen Heere bei Las Navas de Tolosa (1212)
Abū Ya'qub <i>al-Mustansir</i> Sohn al-Nāsirs	1213 - 1224	Letzter Herrscher der Dynastie Abd al-Mu'mins

In der Nachfolge der Dynastie Abd al-Mu'mins folgten in recht kurzen Intervallen acht weitere „Kalifen“,<sup>37</sup> deren letzter Abū l-'Ala Idrīs, genannt *Abū Dabbūs* war. Er fand 1269 anlässlich der Einnahme von Marrakesch durch den Berberstamm der Banū Marīn den Tod auf dem Schlachtfeld.<sup>38</sup>

Al-Andalus zerfiel während dieser Zeit in ein Mosaik größerer und kleinerer Stadtstaaten, d. h., es fand eine Entwicklung statt, wie sie bereits nach dem Niedergang des Kalifats von Córdoba respektive dem Verfall des Almohadenreiches zu verzeichnen war. Ibn Yūsuf Ibn Nasr, Anführer eines Clans arabischer Früheinwanderer, ließ sich 1232 zum Sultan ausrufen und wurde zum Begründer der Nasriden-Dynastie, die 1492 mit der Einnahme Granadas durch die Christen ihr Ende fand.

#### Exkurs: Die Almohaden als Militärmacht

Mit dem Almohadenreich war aus der religiösen Bewegung des Ibn Tūmart innerhalb kürzester Zeit das machtvollste und flächenmäßig größte Imperium in der Geschichte des islamischen Westens entstanden, und es drängte sich die Frage auf, wie es in Anbetracht des doch recht begrenzten militärischen Potentials der verbündeten Berberstämme zu einer derartigen Entwicklung kommen konnte; dies zumal, als sich deren kriegerische Aktivitäten bis dato auf die Austragung von Stammesfehden beschränkte. Da eine

<sup>37</sup> Khalīfa = Stellvertreter, Nachfolger. Diesen Titel, der sich auf die Nachfolge Mohammeds bezieht und der eigentlich nur einem Herrscher über den gesamten Islam zustand, hatte sich wohl bereits Abd al-Mu'min zugelegt.

<sup>38</sup> Mohamed Attahiri, Kriegsgedichte zur Zeit der Almohaden, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1992, S. 28.

umfassende Darstellung der kriegsgeschichtlichen Gesamtentwicklung hier nicht möglich ist, soll im folgenden ausschließlich die Situation betrachtet werden, wie sie sich unter dem Dynastiegründer Abd al-Mu'min (1133 - 1163) darstellt.<sup>39</sup>

*Die Truppen* bestanden, wenn man es so ausdrücken will, aus einem bunten Völkergemisch. Den Kern bildeten Angehörige der Berberstämme, die sich der almohadischen Bewegung angeschlossen hatten. Hinzu kamen ganze Kontingente von Überläufern aus den Reihen der Almoraviden, darunter auch christliche Söldner,<sup>40</sup> schwarzafrikanische Sklaven und alteingesessene Andalusier aus den ehemaligen Taifenreichen. Ein oft entscheidender Faktor in Bezug auf den Ausgang einer Schlacht war die *Reiterei*. Sie hatte bei den Berberstämmen eine lange Tradition und wurde entsprechend gepflegt.

*Die Führung* des Heeres lag in der Regel in Händen des Kalifen selbst, die Leitung einzelner Truppenteile wurde Mitgliedern seines Clans bzw. Angehörigen der mit ihm kooperierenden Stämme übertragen. Überhaupt verfolgte Abd al-Mu'min eine Politik des Ausgleichs ideologischer und ethnischer Gegensätze und schuf damit die Basis für eine religiös-militärische Hierarchie, die auch extremen Belastungen standhielt.

Alle Quellen berichten davon, dass die Almohaden mit sehr großen Heeren in die Schlacht zogen, mitunter aber aus diesem Grunde oft recht unbeweglich reagierten. Natürlich gab es seinerzeit keine „stehenden Heere“, und sie mussten deshalb stets aufs Neue zusammengestellt werden.<sup>41</sup> Die in den Quellen genannten Zahlen - da ist mitunter von mehreren hunderttausend Kriegern die Rede - gelten allgemein als zu hoch gegriffen, sodass die wahren Kräfteverhältnisse bei den Kämpfen meist nur schwer einzuschätzen sind.

*Die Ausrüstung* der almohadischen Heere stand denen ihrer Gegner in nichts nach, d. h., sie waren mit Schwertern, Armbrüsten, Lanzen, Helmen, Brustpanzern und dergleichen

---

<sup>39</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Angaben bei:

1. Attahiri, Kriegsgedichte zur Zeit der Almohaden, S. 30 - 37, 89 - 111.
2. Lexikon der Arabischen Welt. Ein historisch-politisches Nachschlagewerk (Hg. Stephan und Nandy Ronart), Zürich - München 1972, s. v. „Abdalmu'min“, S. 17 - 20.

<sup>40</sup> Sie gehörten zur Truppe des Katalanen Reverter (al-Ruburtair). Lexikon der Arabischen Welt, S. 18.

<sup>41</sup> Das befriedete Land war allerdings mit einem Netz von Garnisonen überzogen.

ausgerüstet. Es heißt, dass Abd al-Mu'min regelrechte Waffenfabriken habe anlegen lassen.<sup>42</sup> Bei der Belagerung von Städten wurden zudem Steinwurfmaschinen eingesetzt.<sup>43</sup>

*Die Flotte* war offensichtlich von beachtlicher Größe, denn es wird berichtet, dass unter Abd al-Mu'min etwa zweihundert Schiffe gebaut worden seien.<sup>44</sup> Schiffe waren für das Almohadenreich allerdings auch von herausragender Bedeutung, stellten sie doch die einzig mögliche Verbindung zwischen dem Reich mit seiner Zentrale Marrakesch und den andalusischen Landesteilen her.

*In der Schlacht* wurde der psychologischen Kriegsführung eine große Bedeutung beigemessen. Das Mitführen zahlreicher Fahnen mit verschiedener Symbolik war obligat, doch den größten antreibenden Effekt erzielten zweifelsohne die Trommeln. Hier zitiert Attahiri einen gewissen al-Marrākusi wie folgt: „Die almohadischen Trommeln kamen dem Hörer so vor, als ob die Erde unter seinem Fuß erbebe, und wegen ihres heftigen Halles fühlte er sich, als ob sein Herz nahe daran wäre, zu zerbrechen.“<sup>45</sup>

Vorangetrieben aber wurde die almohadische Bewegung letztendlich durch den in gewisser Weise revolutionären Impetus, der von der Lehre Ibn Tūmarts ausging. Nach seinen Versprechungen wussten die Kämpfer Allāh auf ihrer Seite, der Koran wurde während der oft langen Märsche in einer Sänfte auf einem Reittier mitgeführt,<sup>46</sup> eine Predigt vor der Schlacht sorgte für die rechte Einstimmung.<sup>47</sup> Als Abū Yūsuf Ya'qub (1184 - 1199) einmal von bedrängten Andalusiern um Hilfe gebeten wurde, beschreibt ein Dichter den Vorgang wie folgt: „Als ihr ihn um Beistand batet, brach er nachts mit *Gottes Unterstützung* zu euch auf, und führte ein schnelles Heer, *Gabriel* geht ihm voran, und die *himmlische Schar* (die Engel) ist seine *Hilfstruppe*.“<sup>48</sup>

---

<sup>42</sup> Attahiri, Kriegsgedichte zur Zeit der Almohaden, S. 104.

<sup>43</sup> Ders., S. 122.

<sup>44</sup> Ders., S. 111.

<sup>45</sup> Ders., S. 106.

<sup>46</sup> Ders., S. 115.

<sup>47</sup> Ders., S. 119.

<sup>48</sup> Ders., S. 88. Anmerkung: Über die christlichen „Hilfstruppen“ wird in Kapitel II. 2.2.3 berichtet.

## 1.2 Die christliche Pentarchie des Nordens

Der muslimischen Hegemonie im Süden standen die „cinco reinos“<sup>49</sup> im Norden gegenüber. Von einem in sich geschlossenen Block kann allerdings keine Rede sein, denn lange Zeit beherrschten dynastisch-machtpolitische Auseinandersetzungen die Szene. So hatten die christlichen Könige Spaniens noch in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mehr Kriege untereinander als gegen die Mauren ausgetragen.<sup>50</sup> Und dies, obwohl die Herrschaftsfamilien durchweg in irgendeiner Weise miteinander verwandt, versippt oder verschwägert waren.

Mit einem besonders herausragenden Drang zur Macht war Alfons VI. (1065 - 1109), Sohn König Ferdinands I. von Kastilien, ausgestattet. Ursprünglich von seinem Vater nur mit dem Königreich León bedacht, setzte er sich gegen seine beiden Brüder durch<sup>51</sup> und versuchte in zahlreichen Kriegszügen, die Vorherrschaft auf der iberischen Halbinsel zu gewinnen. Er dokumentiert dies in unmissverständlicher Weise durch seinen Anspruch auf den Kaisertitel (*Imperator totius Hispaniae*). Der größte Erfolg, den er verzeichnen konnte, war die Eroberung Toledos (1085), das auf Dauer zum Zentrum der christlichen Kirche Spaniens wurde.

Alfons VI. trat gegen Muslime an, um deren Territorium zu gewinnen oder eigenes zu verteidigen. Er verbündete sich mit ihnen, wenn es seine strategischen Interessen erforderten.<sup>52</sup> Einen Kampf gegen Muslime aus rein religiöser Motivation führten christliche Herrscher in Spanien zu dieser Zeit noch nicht, ihr Eindringen in deren Gebiete hatte durchaus den Charakter von Beutezügen. So schreibt J. Aschbach von der „Eroberungssucht der Fürsten“, dass „jedes Gefühl von Rechtlichkeit, Menschlichkeit, brüderlicher Liebe und Religion“ dem Ehrgeiz, ein größeres Land zu beherrschen, geopfert wird.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Sammelbegriff für die folgenden fünf Königreiche: Aragón, León, Kastilien, Navarra, Portugal (ab 1139).

<sup>50</sup> Hermann Jakobs, Kirchenreform und Hochmittelalter, 1046 - 1215, in: Oldenbourg Grundriss der Geschichte (OGG), Bd. 7, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, München 1994, S. 83.

<sup>51</sup> García muss in lebenslange Haft, Sancho wird ermordet. Joseph Aschbach, Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft der Almoraviden und Almohaden, Bd. 1, Frankfurt am Main 1833, S. 20 – 22.

<sup>52</sup> So wie sich später auch Alfons IV. von León (1188 – 1230) mit den Almohaden gegen Kastilien verbündete. Ludwig Vones, Geschichte der iberischen Halbinsel im Mittelalter (711 - 1480), Reiche - Kronen - Regionen, Sigmaringen 1993, S. 101.

<sup>53</sup> Aschbach, Geschichte Spaniens und Portugals, Bd. 1, S. 5.

Erst allmählich, und entscheidend beeinflusst durch die allgemeine christlich-abendländische Entwicklung, wandelte sich die *Conquista* (Eroberung) zur *Reconquista* (Rückeroberung). Nach Auffassung von Cortázar verschaffte eine „rückwärts gerichtete“ und kampfesorientierte Kirche die Rechtfertigung des Kampfes durch den Glauben. Sie löste damit eine Tendenz aus, die nicht nur zum Marsch nach Jerusalem führte, sondern auch „el Drang nach Osten“ und eben die Reconquista in ihrer religiösen Dimension mit zu verantworten hatte.<sup>54</sup>

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kam es zu wechselnden Koalitionen und Kriegen der christlichen Reiche sowie zu vertraglichen Absprachen über die künftigen Expansionsgebiete.<sup>55</sup> Neben den „Großmächten“ Kastilien, León und Aragón-Katalonien kam den Königreichen Navarra und Portugal nur die Bedeutung von „Mächten zweiter Ordnung“ zu, deren politisches Handeln während des 12. Jahrhunderts „im wesentlichen vom Überlebenskampf bestimmt war“.<sup>56</sup>

1195 erfuhr die Reconquista durch die Niederlage bei Alarcos gegen die Almohaden einen empfindlichen Dämpfer, doch der Sieg der vereinigten Heere bei Las Navas de Tolosa (1212) brachte dann die endgültige Wende zu Gunsten der Christen. Als Alfons X. von Kastilien und León (el sabio = der Weise) 1252 seine Herrschaft antrat, befand sich Sevilla bereits seit vier Jahren wieder in christlicher Hand.<sup>57</sup>

Maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung der Pyrenäenhalbinsel von einer jahrhundertelangen Zweiteilung zwischen Muslimen und Christen hin zur absoluten christlichen Vorherrschaft hatte die römische Kirche. Bis zum 11. Jahrhundert waren die spanischen Christen in der Tradition der gotischen Kirche weitgehend unter sich geblieben. Dass sich dies nun änderte, muss letztlich als Folge der Kirchenreform und der mit ihr einhergehenden Veränderungen angesehen werden. Der Anspruch des Papsttums auf die weltliche Oberherrschaft im gesamten christlichen Abendland bezog auch die spanischen

---

<sup>54</sup> Cortázar, *La época mediaval*, S. 154. Mit „el Drang nach Osten“ spielt Cortázar auf den Einsatz der Ordensritter in Osteuropa an.

<sup>55</sup> M. A. Ladero Quesada, in: *Lexikon des Mittelalters (LMA)*, Bd. VII, s. v. „Reconquista“, München 1995, Sp. 527 – 530.

<sup>56</sup> Vones, *Geschichte der iberischen Halbinsel*, S. 117.

<sup>57</sup> Auf eine eingehendere Darstellung der Entwicklung der einzelnen christlichen Königreiche und ihrer Beziehungen untereinander wird verzichtet, da dies vom Kernthema der Arbeit hinwegführen würde.

Königreiche ein, wie dies vor allem Gregor VII. (1073 - 1085) deutlich zum Ausdruck brachte.<sup>58</sup> Die nach Spanien gerufenen und geschickten Benediktinermönche sorgten dafür, dass der Einfluss Roms ständig zunahm. Zug um Zug wurde die gotische Liturgie durch die römische ersetzt, die toledanische Schrift durch die lateinische verdrängt.<sup>59</sup>

Nach dem Kreuzzugaufruf Urbans II. (1088 - 1099) sprang der Funke der allgemeinen Begeisterung auch auf Spanien über, Klerus und Ritterschaft rüsteten sich zu einem Zug ins Heilige Land. Doch der Papst schob dem einen Riegel vor, indem er den Kampf gegen die Mauren auf der iberischen Halbinsel für gleichwertig dem Kampf zur Befreiung Jerusalems erklärte.<sup>60</sup> Dies hatte zur Folge, dass die christlichen spanischen Heere viel Zulauf aus anderen Ländern erhielten. Mit der Entscheidung Urbans II. bekam die kriegerische Auseinandersetzung der christlichen spanischen Könige mit ihren muslimischen Nachbarn endgültig eine von „allerhöchster Stelle“ sanktionierte, fundierte Legitimation („Deus lo vult“<sup>61</sup>), der Kampf um Land entwickelte sich zum Glaubenskrieg. In der Folgezeit unternahmen alle Päpste des Hochmittelalters mehr oder weniger erfolgreiche Anstrengungen, die christlichen Königreiche auf der iberischen Halbinsel enger an Rom zu binden. Dass dies zum großen Teil gelungen ist, macht die Teilnehmerliste des 4. Laterankonzils (1215) deutlich: 26 Bischöfe aus iberischen Landen hatten den Weg nach Rom gefunden.<sup>62</sup>

## 2. Heiliger Krieg und Reconquista

Das Schlüsselwort, das für die politische und gesellschaftliche Entwicklung der iberischen Halbinsel in Früh- und Hochmittelalter steht, lautet zweifelsohne „Reconquista“.<sup>63</sup> Damit aufs engste verbunden ist der Terminus „Heiliger Krieg“, der gegenwärtig seine

---

<sup>58</sup> Ders., S. 139. Vgl. hierzu Kap. II.2.2.1.

<sup>59</sup> Ders., S. 131.

<sup>60</sup> Ders., S. 142.

<sup>61</sup> Schlachtruf der Kreuzzügler, kreiert am 27.11.1095 in Clermont anlässlich des Kreuzzugaufrufes Papst Urbans II.

<sup>62</sup> Jakobs, Kirchen-Reform und Hochmittelalter, OGG 7, S. 85.

<sup>63</sup> Vgl. Michael Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt (1050 - 1250), Handbuch der Geschichte, Bd. 3, Stuttgart 2002, S. 150.

zeitgeschichtliche Renaissance erlebt. Beide Begriffe sollen im nachfolgenden einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

## 2.1 Der „Heilige Krieg“ im Islam und im Christentum

Die geradezu inflationäre Verwendung des Ausdrucks „Heiliger Krieg“ in der Literatur gibt Veranlassung, einmal danach zu fragen, was sich hinter diesem Terminus eigentlich verbirgt, wobei zwischen dessen Verwendung im Islam und im Christentum unterschieden werden muss.

Im Hinblick auf den Islam soll hier zur Klärung dieser Frage im Wesentlichen auf einen Beitrag Martin Noths zurückgegriffen werden, den er im Rahmen der Bonner Historischen Forschungen zu diesem Thema veröffentlicht hat.<sup>64</sup> Für die Deutung des Begriffes „Heiliger Krieg“ im christlichen Spanien des Früh- und Hochmittelalters bot sich u. a. die überarbeitete Dissertation Alexander P. Bronischs an, die von den Spanischen Forschungen der Görresgesellschaft als Buch herausgegeben wurde.<sup>65</sup>

### 2.1.1 Islam und Heiliger Krieg

Im Koran wird man vergeblich nach schlüssigen Belegen für einen „Heiligen Krieg“ zur Missionierung Andersgläubiger suchen. Zudem fällt auf, dass praktisch alle Suren der Thematik „Kriegerische Auseinandersetzungen“ zu Medina gegeben wurden, also in der Zeit, als Mohammed sich im bewaffneten Konflikt mit den mekkanischen Polytheisten befand.<sup>66</sup> Der Kampf gegen „Schriftbesitzer“ hat nicht etwa deren Bekehrung sondern ihre „tributäre Abhängigkeit“ zum Ziel.<sup>67</sup> Die gesamte Glaubenslehre des Propheten würde dem ja auch im Grundsatz widersprechen, da sie davon ausgeht, dass Juden und Christen

---

<sup>64</sup> Albrecht Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und im Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, in: Bonner Historische Forschungen, Bd. 28, Bonn 1966.

<sup>65</sup> Alexander Pierre Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert, in: Odilo Engels (Hg.), Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, zweite Reihe, Bd. 35, Münster 1998.

<sup>66</sup> So wird z. B. in Sure 9 dazu aufgefordert, die „Götzendiener“ zu töten (V.5) und gegen diejenigen zu kämpfen, die planten, den „Gesandten zu vertreiben“ (V.13), verbunden mit der Rechtfertigung: „Sie haben euch zuerst angegriffen.“

<sup>67</sup> Vgl. Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf, S. 15. Es war dies eine Praxis, die auch in der nachmohammedanischen Zeit durchgängig beibehalten wurde und i. d. R. als wichtiger Bestandteil der Finanzierung islamischen Staatswesens zu gelten hat.

sehr wohl in den Besitz der wahren Botschaft Gottes gekommen sind, sie jedoch entweder verfälscht oder nicht richtig umgesetzt haben.

Folgt man Albrecht Noth, so fehlt auch in den Quellenzeugnissen, die sich für eine Machterweiterung des Islams durch Kriege gegen die Ungläubigen aussprechen, der Missionsgedanke völlig. Demnach soll der Islam zwar die allgemeine *Oberherrschaft* erringen und gestärkt, aber nicht ausgebreitet werden.<sup>68</sup> Ob und wie weit dabei Vers 256 der 2. Sure von Bedeutung ist („Kein Zwang im Glauben!“), kann hier nicht erörtert werden. A. Noth kommt so denn auch zu dem Schluss, dass es im Islam „Heilige Kriege“ in Form von bewaffneten Unternehmungen, „bei denen die Religion allein das Gesetz des Handelns bestimmte“, von *Staats wegen* nie gegeben hat. Vielmehr sei es dort stets auch um Volkswohl, Landesverteidigung, Staatsinteressen oder nationale Ehre gegangen.<sup>69</sup>

Noch zu klären bleibt nunmehr die Frage, was es denn mit dem vielzitierten „gihād“ auf sich hat. Noth begründet in überzeugender Weise, dass die in der Sekundärliteratur gängige Übersetzung mit „Heiliger Krieg“, „guerra santa“, „holy war“ usw. unzutreffend ist. Zunächst einmal habe das Wort „gihād“ keinen Plural, folglich könne es auch keine „Heiligen Kriege“ geben. Vor allem aber verweist Noth darauf, dass jeder einzelne Muslim seinen ganz persönlichen „gihād“ machen könne, da das für ihn vor dem Koran ein verdienstvolles Unternehmen sei. Denn „Allāh liebt diejenigen, die für seine Sache kämpfen (Sure 61,4), und das Paradies ist ihnen gewiss.“<sup>70</sup>

In Anbetracht dieser Gegebenheiten plädiert Noth für die Verwendung des Terminus „Heiliger Kampf“.<sup>71</sup> Dieser islamische „Heilige Kampf“ fand seinen Niederschlag vor allem in der Teilnahme von Freiwilligen-Korps, die die Söldner- und Lehnstruppen islamischer Staatswesen auf ihren Zügen in Gebiete der Ungläubigen bzw. Andersgläubigen regelmäßig begleiteten.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Das Streben nach allgemeiner Oberherrschaft gründet sich letztlich (auch) in der dem Islam innewohnenden „Tendenz zur Universalität“. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf*, S.19f.

<sup>69</sup> Ders., S. 29 u. 147.

<sup>70</sup> Ders., S. 25f. Max Hennings Übersetzung (s. Lit.-Verz.) dieses Koranverses erscheint allerdings eher als eine Strategieanweisung für den bewaffneten Kampf: „Allāh liebt fürwahr diejenigen, welche auf seinem Weg in Schlachtordnung kämpfen, als wären sie eine festgefügte Mauer.“

<sup>71</sup> Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf*, S. 25.

<sup>72</sup> Ders., S. 147.

Die von A. Noth dargelegte Einschätzung hinsichtlich der Bedeutung von Heiligem Krieg bzw. „gihād“ wird im übrigen weitgehend von Alexander P. Bronisch geteilt. Denn ein solcher Krieg, so meint Bronisch, diene zwar nach islamischem Verständnis der Erfüllung des göttlichen Heilswillens für die ganze Menschheit, da er für die Einführung des islamischen Rechtszustandes Sorge, doch habe er eben nicht die Zwangsmission der Besiegten zum Ziel.<sup>73</sup>

### 2.1.2 Der Heilige Krieg im Christentum

Gleich zu Beginn seiner Untersuchung über die Verwendung des Begriffes Heiliger Krieg im wissenschaftlichen Sprachgebrauch weist Bronisch darauf hin, dass es eine auch nur annähernde Übereinstimmung hinsichtlich der Bedeutung dieses Begriffes nicht gäbe. Vielmehr sei dessen Gebrauch so facettenreich, dass man die verschiedenen Ansichten nur unter grober Vereinfachung zu Gruppen zusammenfassen könne.<sup>74</sup> Das Ergebnis seiner Recherche soll unter Benennung der von ihm zitierten Autoren im folgenden in aller Kürze vorgestellt werden.

- Heiliger Krieg als biblischer Gotteskrieg

Nach dem Vorbild des Alten Testaments wurden bestimmte Kriege als von Gott gewollt, ja geradezu befohlen, gedeutet.<sup>75</sup> So war auch den Westgoten die Vorstellung zu eigen, dass ihre Kriege im Grunde von Gott selbst geführt würden und sie sich als dessen Werkzeug zu betrachten hätten. Das Vertrauen in Gott war denn auch entscheidend für den Schlachtenausgang. Wer nur auf seine eigene Kraft vertraute, machte sich der *jactantia* (Selbstverherrlichung) schuldig und wurde mit einer Niederlage bestraft.<sup>76</sup> Hier zeigen sich deutliche Züge des sogenannten Providentialismus, wie er bereits in alttestamentlichen Zeiten das Denken und Handeln des „Volkes Israel“ beeinflusst hat. Auch viele Briefe von Päpsten beweisen, dass deren Denken und Handeln vom alttestamentlichen Gotteskrieg inspiriert war.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, S. 229, Fußn. 131: „Der Djihad ist kein Religionskrieg.“

<sup>74</sup> Ders., S. 204.

<sup>75</sup> Ders., S. 244f.

<sup>76</sup> Ders., S. 201.

<sup>77</sup> Ders., S. 219.

- Heiliger Krieg zur Verteidigung und Ausweitung der Christenheit

Bronisch greift hier eine Kernthese Michel Villeys auf, der den Heiligen Krieg als *Heidenkrieg* deutet, der in der Fortsetzung römischer Tradition gegen die Barbaren geführt werde; die *res publica* sei quasi in die *christianitas* übergegangen. Die „Reinform“ des Heiligen Krieges sei die Doktrin von der Rechtlosigkeit der Heiden und der Pflicht, sie unter christliche Herrschaft zu bringen und damit exakt das Pendant zum muslimischen „*gihād*“.<sup>78</sup>

- Heiliger Krieg im Dienste und für die Interessen der Päpste

Diese Position ist vor allem bei Jean Flori zu finden. Er sieht den Gedanken eines offensiven Heiligen Krieges bereits bei Augustinus angelegt, auch wenn dieser Terminus selbst in dessen Werken nicht zu finden sei, sondern allenfalls der Begriff des „Gerechten Krieges“ (*bellum iustum*). Die Paradieszusage für im Kampf für die christliche Sache Gefallene durch Päpste wie Stephan II. (752), Leo IV. (847 - 855) und Johannes VIII. (872 - 882), also der *spirituelle Lohngedanke*, sei neben anderen ein Hauptcharakteristikum des Heiligen Krieges. Nach Flori ist ein Heiliger Krieg ein Krieg gegen die Feinde des Heiligen Stuhls, der Kirche und der Christenheit.<sup>79</sup> Demzufolge hätten die Päpste von Alexander II. (1061 - 1073) bis Paschalis II. (1099 - 1118) auch dem „Maurenkampf“ einen entsprechenden Rang eingeräumt.

- Heiliger Krieg als reiner Religionskrieg

Nach all dem zuvor Gesagten stellt sich die Frage, ob es denn in der Christenheit den „reinen Religionskrieg“, also bar jedweder profaner Motive, je gegeben hat. Mit einem eindeutigen Ja wird diese Frage von C. Erdmann und J. Brundage beantwortet. Erdmann definiert den Begriff des Heiligen Krieges in Abstufungen, von denen jede enger gefasst ist als die vorhergehende. Einzig beim Kreuzzugsdenken sieht er die Religion als originäre Kriegsursache, sodass der Kreuzzug zweifelsohne das Etikett eines „Heiligen Krieges“ für

---

<sup>78</sup> Michel Villey, *La croisade*, in: *L'Eglise et l'Etat au Moyen Age*, Bd. 6, Paris 1942, S. 32: „... pendant exact au djihad musulman.“ Zitiert nach Bronisch, S. 210.

<sup>79</sup> Jean Flori, *L'Eglise et la guerre sainte*, S. 458f. Zitiert nach Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, S. 216.

sich in Anspruch nehmen könne.<sup>80</sup> Der gleichen Auffassung ist J. Brundage, der vom Kreuzzug als „the holy war par excellence of the Middle Age“ spricht.<sup>81</sup> Eventuelle Einwände gegen diese Sicht von Erdmann und Brundage sollen hier nicht erörtert werden, vielmehr sei auf die entsprechenden Ausführungen hinsichtlich der Beziehungen zwischen der Reconquista und den Kreuzzügen im folgenden Kapitel verwiesen.

## 2.2 Die Reconquista: Berechtigte Rückeroberung oder Kreuzzug?

„Man versteht heute unter *Reconquista* die vom 8. Jahrhundert bis zum Fall Granadas im Jahre 1492 dauernde *Rückeroberung* der iberischen Halbinsel durch die christlichen Herrschaften“ formuliert Odilo Engels.<sup>82</sup> So oder so ähnlich kann man es in der Tat in den meisten Allgemein-Lexika nachlesen, und es entsteht der Eindruck, dass die christlichen Kräfte in Spanien in einem fast achthundert Jahre währenden, zielgerichteten Kampf an den Islam verlorenes Gebiet von der „Fremdherrschaft“ befreit hätten. Dass diese Vorstellung irreführend ist, wird denn auch von Engels umgehend mit dem Hinweis klargestellt, dass die Reconquista mit militärischen Kategorien allein nicht zu fassen sei. Vielmehr handele es sich hier um ein Phänomen, das selbst in Grundfragen noch weitgehend als unbekanntes Terrain bezeichnet werden müsse.<sup>83</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass diese Fragen auch oder gerade für die Zeit zwischen 1150 und 1250 von erheblicher Relevanz sind, soll im Folgenden - in aller gebotenen Kürze - auf einige Aspekte eingegangen werden.

---

<sup>80</sup> Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, in: Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 6, Stuttgart 1935, Nachdruck Darmstadt 1980, S. 57. Zitiert nach Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg, S. 205.

<sup>81</sup> James Brundage, Holy War and the Mediaval Lawyers, in: The Holy War, hg. von Thom Petrick Murphy, Columbus Ohio 1974, S. 120. Zitiert nach Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg, S. 217f.

<sup>82</sup> Odilo Engels, Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter, in: Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge, Heft 53, Paderborn - München - Wien - Zürich 1989, S. 279.

<sup>83</sup> Dasselbst.

- Das Motiv der Landnahme

Obwohl der Beginn der Reconquista ganz allgemein auf die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts datiert wird,<sup>84</sup> besteht weitgehender Konsens darin, dass es sich zunächst um einen *Abwehrkampf* der Bevölkerung Asturiens und Kantabriens gegen die maurische Okkupation handelte. In der Folge entwickelte sich ein über Jahrhunderte währender *Grenzkrieg*, der zunächst eher defensiven Charakter hatte. Dazu gehörte auch die entstehende Tradition von *Beutezügen*, die von beiden Seiten - also Christen und Muslimen - über die gesamte Zeit der Reconquista gepflegt wurde. Nach der Konstituierung des Königreichs von Asturien (718 - 910) trat dann die *Landerobertung* zur Erweiterung des eigenen Gebietes in den Vordergrund.

Abgesehen davon, dass der Zugewinn von Land auch bei den Auseinandersetzungen christlicher Herrscher untereinander eine wichtige, vielleicht sogar entscheidende Rolle spielte, bot sich eben auch die Reconquista als probates Mittel hierzu an. Das galt zunächst auch für den einzelnen Adeligen,<sup>85</sup> verengte sich dann später aber auf das Königtum. Das Motiv der *Landnahme* behielt seine Gültigkeit bis zum Zusammenbruch des Almohadenreiches. Als typisches Beispiel mag hier die Vorgehensweise von Ferdinand III. von Kastilien und León (1230 - 1252) gelten, von dem berichtet wird, er habe die Reconquista *systematisch* mit dem Ziel betrieben, die eroberten Reiche seiner Krone einzuverleiben.<sup>86</sup>

- Politische und religiöse Legitimierung

Nach dem Untergang des westgotischen Reiches von Toledo gab es keinen eigentlichen Rechtsnachfolger, der sich zur Rückeroberung der verlorenen Gebiete aus politischen Gründen im Stande und berechtigt gesehen hätte. So könnte man in Anbetracht der Tatsache argumentieren, dass der Großteil der christlichen Bevölkerung fürderhin als „Mozaraber“ (arab.: *musta'rib/musta'rab* = „arabisiert“) unter muslimischer Herrschaft lebte und nur vergleichsweise wenige in asturisches oder kantabrisches Gebiet zogen.

---

<sup>84</sup> „Schlacht vor der Höhle von Covadonga“ (722). Anmerkung: Es hat sich wohl eher um ein kleines Scharmützel gehandelt. Vgl. A. Riera Melis, in: Lexikon des Mittelalters (LMA), Bd. 1, s. v. „Asturien“, München und Zürich 1980, Sp. 1153.

<sup>85</sup> Als selbständiger Akteur im Rahmen der Reconquista hatte er die Möglichkeit, sein Patrimonialgut um das von ihm erkämpfte Land zu erweitern. Vones, Geschichte der iberischen Halbinsel im Mittelalter, S. 105f.

<sup>86</sup> Dasselbst.

Dennoch können spätere Bemühungen der Geschichtsschreibung nicht überraschen, die christlich-asturische Herrschaft in der Kontinuität der legitimen Westgotenherrschaft zu sehen.<sup>87</sup> Bronisch spricht hier von der These einer „nationalgotischen Idee“ und einer kantrabrisch-asturischen Ethnogenese“, in deren Verlauf es zu geographischer Expansion und schließlich zur Verbindung mit gotischen und religiösen Elementen gekommen sei.<sup>88</sup>

Als ungemein komplex muss die Frage angesehen werden, welche Rolle die christliche Religion für die Reconquista gespielt hat. Hierzu P. Bronisch: „Die traditionelle Beurteilung betont die religiösen *und* nationalen Beweggründe für den Sarazenenkampf.“<sup>89</sup> Auf den ersten Blick eine klare und unmissverständliche Aussage, die bei genauerer Betrachtung jedoch neue Fragen aufwirft. So zum Beispiel die Frage, was unter „nationalen Beweggründen“ verstanden werden darf.

Die Auffassungen darüber, wie weit die Religion als Triebfeder für die Reconquista gesehen werden könne, gehen im übrigen weit auseinander.<sup>90</sup> Carl Erdmann spricht von einem bisweiligen „Scheinbild des Glaubenskrieges“, der in Realität ein profaner Krieg um Land gewesen sei, und er verweist auf die zeitweilige „Fraternisierung“ zwischen christlichen und muslimischen Herrschern. Ähnlich äußert sich auch Vicente Cantavio, der zumindest in den Anfängen der Reconquista keine religiöse Komponente entdecken kann. Ramón Menéndes Pidal und José Antonio Maravall sehen weniger das profane Streben nach Land und Beute im Vordergrund; sie attestieren der Reconquista hingegen einen besonderen „nationalen“ Charakter. Andere Autoren, wie Américo Castro und C. Sánchez-Albornoz betonen wiederum unter Verweis auf die Bedeutung der christlichen Bruderschaften für die Reconquista deren religiösen Charakter. Für José Goñi Gaztambide schließlich ist die christliche Religion das Kampfmotiv schlechthin, was durch die Teilnahme der Kirche und die Bedeutung der Heiligen als erwiesen zu gelten hätte.

---

<sup>87</sup> Sehr weit geht hier R. Konetzke, der in dem neu entstandenen asturischen Staatswesen die Wiederherstellung der westgotischen Monarchie sieht und damit auch das Legitimitätsprinzip für das christliche Spanien des Mittelalters. Richard Konetzke, Islam und christliches Spanien im Mittelalter, in: Historische Zeitschrift (HZ), Nr. 184 - 1957, S. 577.

<sup>88</sup> Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg, S. 3.

<sup>89</sup> Dasselbst. Anmerkung: Der Begriff „Sarazene“ steht in der Literatur als Synonym sowohl für Araber als auch für Muslime. Er trägt m. E. aber der ethnischen Vielfalt unter den Muslimen keine Rechnung.

<sup>90</sup> Alle nachfolgenden Autoren sind zitiert nach Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg, S. 4 - 6.

- Die Reconquista - letztendlich ein Kreuzzug?

„Die Reconquista wurde, wenn auch unter Beibehaltung einiger Besonderheiten, zu einem Bestandteil der Kreuzzugsbewegung“ schreibt A. P. Bronisch.<sup>91</sup> Die Ursachen für den Wandel sieht er im veränderten Denken der iberischen Christen unter dem Eindruck der Kreuzzugsbewegung, in der Gleichstellung des Kampfes gegen die *infideles*<sup>92</sup> auf der iberischen Halbinsel durch Rom mit dem Kampf im Heiligen Land und nicht zuletzt in der „Internationalisierung“ der kämpfenden Truppe, das heißt der Teilnahme zahlreicher landesfremder Kreuzfahrer.

Odilo Engels hingegen sieht die Bemühungen des Papsttums um die Einbeziehung der Reconquista in die Kreuzzugsbewegung als letztlich gescheitert an. Denn trotz der formalen Gleichstellung als „Heidenkampf“ muss die Teilnahme an einem Kreuzzug nach Jerusalem für viele Spanier ein attraktives Ziel gewesen sein, sonst hätte sich Urban II. nicht genötigt gesehen, ihnen dies unter Hinweis auf die Bedeutung des „Sarazenenkampfes“ in Spanien ausdrücklich zu untersagen.<sup>93</sup>

Bei alledem ist zu bedenken, dass es noch gegen Ende des 12. Jahrhunderts christliche Herrscher gab, die in der Auseinandersetzung mit christlichen Nachbarn die Hilfe der Almohaden in Anspruch nahmen. Das Papsttum sah sich schließlich genötigt, all denjenigen den Bann anzudrohen, die mit den „Sarazenen“ gegen einen christlichen Nachbarn paktierten.<sup>94</sup>

Davon, dass die lateinische Christenheit in dem „Maurenkreuzzug“ in Spanien eine *zweite Front* gegen die Sarazenen gesehen habe, spricht H. Roscher.<sup>95</sup> Er kommt damit der Sicht derjenigen nahe, die das Kreuzzugsunternehmen vor allem als Instrument päpstlicher Weltherrschaftsansprüche einstufen.

Wie breit gefächert die Ansichten oder auch vermeintlichen Erkenntnisse über das Wesen und die Inhalte der Reconquista sind, mag aus folgendem Zitat hervorgehen: „In der

---

<sup>91</sup> Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg, S. 9.

<sup>92</sup> Muslime zählten für das Papsttum zu den Ungläubigen, Juden hatten im allgemeinen einen Sonderstatus. Vgl. auch Kap. II. 2.2.1.

<sup>93</sup> Engels, Reconquista und Landesherrschaft, S. 282. Vgl. auch Helmut Roscher, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969, S. 172.

<sup>94</sup> Engels, Reconquista und Landesherrschaft, S. 283.

<sup>95</sup> Roscher, Innocenz III. und die Kreuzzüge, S. 173.

Reconquista handelt es sich niemals, auch nicht in ihrer entscheidenden Phase der Landeroberung, darum, die Mauren als Personen auszutreiben, sondern eine Lebensweise zurückzugewinnen, die die Herrschaft über das Land voraussetzt, d. h. die fordert, dass Spanier in Spanien herrschen.“<sup>96</sup>

Spanien den Spaniern? Abgesehen davon, dass die spanische Nationalstaatlichkeit erst mit dem Zusammenschluss von Kastilien und Aragón (1479) unter dem Königspaar Isabella II. und Ferdinand II. als eine solche anzusehen ist, sprechen auch die ethnische und kulturelle Zusammensetzung der Bevölkerung gegen eine solche Vorstellung.

Der Vollständigkeit halber sei noch zu ergänzen, dass die Reconquista eines keinesfalls zur eigentlichen Zielsetzung hatte: Eine flächendeckende Missionsarbeit. So wurden denn auch bis weit in das 13. Jahrhundert hinein keine Anstrengungen unternommen, die islamischen Bewohner der eroberten Gebiete zum Christentum zu bekehren.<sup>97</sup> Den unterworfenen Muslimen (*Mudejaren*) wurde, soweit sie nicht geflohen waren, freie Religionsausübung zugestanden, wobei wohl weniger der Toleranzgedanke ausschlaggebend für diese Entscheidung war, als vielmehr die Einsicht, dass man sie dringend für die Bewirtschaftung des Landes benötigte.<sup>98</sup>

### **Nachtrag**

Die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen wurden - wie nicht anders zu erwarten - mit aller Härte und Grausamkeit geführt. So berichtet ein Chronist über al-Mansürs Feldzüge: „(Er) fällte ihre Bäume, zerstörte ihre Landwirtschaft, versiegte ihr Wasser und fügte den Christen schweren Schaden zu.“<sup>99</sup> Und B. Gams schildert: „Die Aragonier, Castilianer und Navarresen verfolgten aus allen Kräften die Fliehenden, und viele Tausende von Saracenen wurden getötet (sic!), Gefangene wurden nicht gemacht.“<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Konetzke, HZ 184 (1957), S. 586 (Zitat Maravall).

<sup>97</sup> Engels, Reconquista und Landesherrschaft, S. 294.

<sup>98</sup> Richard Konetzke, Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter, in: Antike und Orient im Mittelalter, Vorträge der Kölner Mediaevistentagungen, (hsg. von Paul Wilpert), in: Miscellanea Mediaevalia (MM), Bd. 1, Berlin 1962, S. 230.

<sup>99</sup> Attahiri, Kriegsgedichte zur Zeit der Almohaden, S. 142.

<sup>100</sup> Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd. III/1, Graz 1956, S. 125.

Den im Kampf gegen die Ungläubigen gefallenen Muslimen winkten die Freuden des Paradieses, in das sie ohne Umweg einziehen konnten; die christlichen Kämpen hingegen durften zumindest die Vergebung ihrer Sünden erwarten, sodass ihnen das Höllenfeuer erspart blieb.

„Wem bestimmt, im Kampf zu fallen,  
das Gesicht zum Feind gewendet,  
dem vergeb ich seine Sünden“,

verspricht der Bischof von Valencia am Ende der von ihm gehaltenen Frühmesse den versammelten Kriegern. Doch er möchte mit seiner Person selbst teilhaben am verdienstvollen Kampf gegen die Ungläubigen. Und so wendet er sich mit einer Bitte an den Cid, den Feldherrn und Herrscher in der Stadt: „Sei mein Schwert es, das die ersten Wunden schlage.“ Daraufhin Cid Rodrigo: „Diese Gnade ist gewährt euch.“<sup>101</sup>

Dass dem Bischof Erfolg beschieden war, erfährt man wenige Zeilen später:

„Don Jerónimo, der Bischof,  
dieser ehrenreiche Priester,  
müde, Mauren zu bekämpfen,  
weiß die Zahl der Feinde nicht mehr,  
die er in der Schlacht erschlagen,  
reiche Beute fiel auch ihm zu.“<sup>102</sup>

Die Beteiligung eines Bischofs am bewaffneten Kampf war in dieser Zeit keinesfalls ungewöhnlich. An der Schlacht von Las Navas de Tolosa (1212), die als historischer Wendepunkt des Kampfes zwischen Muslimen und Christen in Spanien zugunsten letzterer gilt, nahmen allein sieben Bischöfe teil, allen voran der Erzbischof von Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada. B. Gams: „Das Kreuz des Herrn, das ein Canonicus von Toledo dem Erzbischof nach der Gewohnheit vorantrug, schritt wunderbar durch die Schlachtreihen der Feinde hindurch, und unverletzt blieb der Träger. Auch das Bild der seligsten Jungfrau, die stets Spaniens Schützerin gewesen, wurde vorangetragen.“<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Auszug aus: Der Cid. Das altspanische Heldenlied (Span. Originaltitel: Cantar de Mio Cid). Nachdruck Stuttgart 2001, S. 94f. Anmerkung: Das Cid-Epos wurde wahrscheinlich um 1140 von einem mozarabischen Spielmann verfasst.

<sup>102</sup> Der Cid, S. 99.

<sup>103</sup> Bonifazius Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd. III/1, S. 121, 124f.

Muslime und Christen fühlten sich also gleichermaßen zum Kampf für ihren Glauben verpflichtet und waren bereit, dabei ihr Leben einzusetzen. Das Mitführen bzw. Vorzeigen von Koran, Kreuz und Marienbildnis in der Schlacht dokumentiert zweifelsfrei, dass beide Seiten diesen Krieg als einen „gerechten Krieg“<sup>104</sup> ansahen, den sie nicht nur im Interesse sondern gewissermaßen im Auftrag Gottes führten. So beginnt denn auch das Gedicht eines Poeten aus der Umgebung al-Mansūrs mit folgenden Worten:

„Er (al-Mansūr) hat *Gottes Urteil* an den Feinden Gottes durchgeführt, dann errang er den Sieg unter seiner Fahne und kehrte zurück.“

Und Abd al-Mu'min werden folgende Worte zugeschrieben:

„Diese Gegend ist von jedem Ungläubigen gereinigt, und der Islam ist nach seiner Abwesenheit wieder zurückgekehrt. In jeder Kirche wurden die Kreuze zerbrochen, und der Ausrufer rief auf jedem Wachturm die *richtige Religion* aus.“<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Vgl. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, S. 213f.

<sup>105</sup> Texte aus: Attahiri, *Kriegsgedicht zur Zeit der Almohaden*, S. 128 u. 184.

## II. RELIGIÖSES DENKEN - RELIGIÖSE PRAXIS

### 1. Drei apologetische Entwürfe:

#### Al-Ghazzali - Maimonides - Petrus Alfonsi

Man kann sich schlechterdings nicht mit dem spanischen Hochmittelalter beschäftigen, ohne wenigstens ansatzweise auf die großen philosophisch-theologischen Vordenker dieser Zeit einzugehen. Unter ihnen nehmen auf muslimischer Seite al-Ghazzali und auf jüdischer Seite Maimonides eine Sonderstellung ein, denn ihre Schriften haben bis heute nicht an Bedeutung und Aktualität verloren.

Etwas anders liegen die Dinge bei Petrus Alfonsi, der als Denker in seiner historischen Bewertung sicherlich nicht in einer Reihe mit al-Ghazzali und Maimonides gesehen werden kann. Dennoch ist sein Wirken für diese Arbeit von erheblicher Relevanz, gelten doch seine „Dialogi contra Judaeos“ als die bedeutendste Schrift des Mittelalters, die den christlichen Glauben gegenüber dem jüdischen verteidigt.<sup>106</sup> Hinzu kommt, dass ihm gute Kenntnisse des Islam bescheinigt werden.

Alle drei Protagonisten ihrer Religion stehen nicht nur in zeitlicher Nähe zum Geschehen, sondern sie sind auch sonst - wie sich zeigen wird - in besonderer Weise mit diesem verbunden.

#### 1.1 Al-Ghazzali - „Der Wiederhersteller der Religion“<sup>107</sup>

Abū Hâmid Ibn Muhammed al-Ghazzali at Tûsi asch-Schâfii wurde im Jahre 1058 zu Tûs in Chorasân (Persien) geboren. Er studierte als junger Mann zunächst Rechtswissenschaften und betrieb anschließend umfangreiche philosophische und theologische Studien. Von 1091 - 1095 hielt er in Bagdad Vorlesungen in islamischem

<sup>106</sup> Eckhard Reichert, in: Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Hg. Traugott Bautz, Bd. VII, Herzberg 1994, s. v. Petrus Alfonsi, Sp. 385f.

<sup>107</sup> Häufig gebrauchte Beinamen al-Ghazzalis, der vor dem Hintergrund des sich nach Mohammeds Tod über Jahrhunderte hinziehenden Richtungsstreits zu sehen ist.

Recht, bis ihn eine tiefe Sinnkrise erfasste. Er zog sich völlig zurück, beschäftigte sich mit Sufi-Mystik und begab sich 1097 für neun Jahre auf eine unstete Wanderschaft. Anschließend kehrte er in seine Heimat zurück, übte dort noch eine kurze Lehrtätigkeit aus und starb am 11. Dezember 1112.

Al-Ghazzali hat sich in seinen Werken penibel und kompetent mit den philosophischen und theologischen Strömungen seiner Zeit auseinandergesetzt,<sup>108</sup> um dann zu eigenen Schlüssen zu kommen.

Für die vorliegende Arbeit ist al-Ghazzali vor allem im Hinblick auf die Glaubensvorstellungen der Almohaden von großer Bedeutung, denn er war gewissermaßen der „basic ideological referent“ der Almohaden-Dynastie.<sup>109</sup> Der Feldzug gegen die Almoraviden und deren Verdrängung aus Spanien hatte nicht zuletzt seine Begründung darin, dass diese die Lehrbücher des al-Ghazzali als ketzerische Werke verbrannten.

Es versteht sich von selbst, dass aus dem umfangreichen Werk al-Ghazzalis im Rahmen dieser Arbeit nur einige wenige Aspekte seines Denkens herausgegriffen und vorgestellt werden können.<sup>110</sup> Hier bietet sich im besonderen seine Schrift „Das Elixier der Glückseligkeit“ an, eine gedrängte Fassung seines Hauptwerkes „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“.<sup>111</sup> Thematisch geht es im „Elixier“ um al-Ghazzalis Lehre vom Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu Gott.

### **Das Elixier der Glückseligkeit**

Aus dem Prolog des „Elixiers“:<sup>112</sup>

Der Mensch ist nicht von Ewigkeit her, aber für die Ewigkeit ist er bestimmt. Sein Leib ist irdisch, doch sein Geist ist göttlich. Die „Substanz seines Wesens“ ist zu Beginn vermischt

---

<sup>108</sup> Es sind dies folgende vier Hauptgruppen: 1. Die Mutakallimūn (isl. Scholastiker). 2. Die Batiniten (die wahre Lehre kann nur von einem unfehlbaren Imām vermittelt werden). 3. Die Philosophen (sie behaupten mittels der Logik und der Beweisführung zum Ziel zu kommen). 4. Die Sufis (sie halten sich für die Auserwählten der göttlichen Anwesenheit). Vgl. Muhammad al-Ghazzali, *Der Erretter aus dem Irrtum* (al-Munqid min ad-dalāl), Hamburg 1988, S. 12.

<sup>109</sup> Vgl. Madeleine Fletscher, *The Doctrine of Divine Unity*, in: *Medieval Iberia, Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources*, ed. Olivia R. Constable, Philadelphia 1997, S. 190.

<sup>110</sup> Was im übrigen gleichermaßen für Maimonides und Petrus Alfonsi gilt.

<sup>111</sup> Al-Ghazzali, *Das Elixier der Glückseligkeit*, Düsseldorf - Köln 1959, S. 5 (Es wurde in persisch „für das gemeine Volk“ geschrieben, so der Autor).

<sup>112</sup> Al-Ghazzali, *Das Elixier*, S. 24-27.

mit den Eigenschaften des Viehs, der Raubtiere und der Teufel, doch wenn er sich in heiligem Kampf von der Sklaverei der Begierde und des Zornmutes befreit, wird er „würdig des Wohnens *in der Nähe der Gottheit*“. Er ist dann den Engeln gleich würdig, Gottes Diener zu sein und hat somit die Stufe höchster Vollendung für den Menschen erreicht: Die ewige Glückseligkeit.

Doch wo kann der Mensch das Elixier der ewigen Glückseligkeit finden? Al-Ghazzalis Antwort: Bei den einhundertvierundzwanzigtausend Propheten, die Gott zu den Menschen gesandt hat, damit sie diesen das Rezept des Elixiers übermitteln.<sup>113</sup> Das Elixier soll bewirken, dass der Mensch sich von „*allem, was nichts taugt*“ befreit<sup>114</sup> und sich ganz Gott zuwendet. Und al-Ghazzali erklärt, welche Schritte der Mensch auf diesem Wege tun muss. Er entwickelt dabei eine Anleitung zu sittlichem Handeln, die als ein bedeutender Baustein islamischer Ethik gesehen werden muss.

- Von der Selbsterkenntnis, der Erkenntnis Gottes, dem Wesen und der Bestimmung des Menschen.

Zu Beginn weist Ghazzali auf die Notwendigkeit der „*Erkenntnis*“ von den vier Dingen hin: der Erkenntnis seiner selbst, der Erkenntnis Gottes sowie der Erkenntnis der diesseitigen und der jenseitigen Welt. Die Pfeiler, die das *Handeln* bestimmen, sind gleichfalls vier an der Zahl: Zum einen der *Gottesdienst* als Übung des Gehorsams gegen Gott und zum anderen die Lebensführung im Alltag. Diese beiden Pfeiler beziehen sich auf die äußeren Dinge. Auf die inneren Dinge abgestellt sind: Die Reinigung des Herzens von Eigenschaften, die *ins Verderben* führen (z. B. Zorn, Geiz, Neid, Hochmut, Eitelkeit) und die Aneignung von guten, die *Rettung* bringenden Eigenschaften (z. B. Geduld, Dankbarkeit, Liebe, Hoffnung, Gottvertrauen).

Al-Ghazzalis Thesen zur Selbsterkenntnis machen den Weg frei für eine Lebensführung nach Gottes Willen, denn

---

<sup>113</sup> Es ist dies meines Wissens die größte Zahl an Propheten (nabū), die die islamische Tradition kennt. Dahinter steht die Vorstellung, dass Gott Propheten zu *allen* Völkern geschickt hat, um ihnen seine Botschaft zu übermitteln.

<sup>114</sup> Al-Ghazali, Das Elixier, S. 26.

die Erkenntnis seines eigenen Wesens und seiner Eigenschaften ist der Schlüssel zur Erkenntnis Gottes. Die Erkenntnis Gottes aber und das Schauen der göttlichen Schönheit ist die *Wesensbestimmung* des Menschen.

Was zuvor gesagt wurde, gilt für alle Menschen, denn jeder Mensch trägt die natürliche Anlage dazu in sich. Al-Ghazzali: „Jedes Neugeborene wird mit der rechten Anlage geboren, erst seine Eltern machen es zum Juden, Christen oder Magier.“ Das heißt, die Möglichkeit der Erkenntnis der Gottheit ist „jedem Menschen eingeboren“.<sup>115</sup>

Zur Selbsterkenntnis gehört auch das Wissen um die eigene, armselige Geschöpflichkeit auf Erden. Al-Ghazzali schildert sie in drastischen Worten:

„Nichts auf Erden ist hilfloser als der Mensch. Er ist ein Sklave des Hungers und des Durstes, der Wärme und der Kälte, der Krankheit und der Schmerzen, des Kummers und der Sorge. Seine Haut ist über einen Misthaufen gespannt. Wenn er sich zwei Tage lang nicht wäscht, ... geht Gestank von ihm aus. Und kann man sich etwas Abscheulicheres und Widerwärtigeres denken als das, was er stets im Leibe hat und mit sich herumträgt ...?“

Ja, wirklich, so ist es: Der Mensch ist auf dieser Erde ein gar mangelhaftes, ohnmächtiges und armseliges Geschöpf, sein Markttag aber wird morgen, am Jüngsten Tag sein.“<sup>116</sup>

- Vom Miteinander und Handeln im tätigen Leben

Den weitaus größten Teil des „Elixiers der Glückseligkeit“ nimmt eine Art Kodex ein, in dem al-Ghazzali die Pflichten eines Gläubigen gegenüber Glaubensbrüdern, Verwandten, Nachbarn und Sklaven in zahlreichen Paragraphen auflistet. Nachfolgend einige Beispiele.<sup>117</sup>

1. Pflicht: Wünsche das, was du dir selber nicht wünschst, auch keinem anderen.
6. Pflicht: Du sollst jedermann, da, wo du kannst, Gutes tun und *keinen Unterschied* machen zwischen Guten und Schlechten.
7. Pflicht: Du sollst die Alten ehren und zärtlich gegen die Kinder sein.

<sup>115</sup> Ders., S. 53f. Vgl. Sure 30,30: „So richte dein ganzes Wesen aufrichtig auf den wahren Glauben, gemäß der natürlichen Veranlagung, mit der Allah die Menschen erschaffen hat.“

<sup>116</sup> Ders., S. 70f.

<sup>117</sup> Ders., S. 146 - 162.

10. Pflicht: Du sollst jedem die Ehre erweisen, die seinem Stande zukommt. Dem Manne, der unter den Leuten einen höheren Rang einnimmt, dem sollst du auch die höhere Ehre erweisen.
17. Pflicht: Du sollst mit den Armen Umgang pflegen und dich vor dem Verkehr mit den Reichen hüten.
20. Pflicht: Wenn einer niesen muss, so soll er sagen: „Gelobt sei Gott!“  
Der Gesandte sagt: „Das Niesen kommt von Gott, das Gähnen vom Satan.“
23. Pflicht: Du sollst die Gräber der Toten besuchen und für sie beten ... und daran denken, dass sie vorangegangen sind und du ihnen bald nachfolgen und da sein wirst, wo sie jetzt sind.

Al-Ghazzali beschließt seine Auflistung der dreiundzwanzig Pflichten mit folgenden Worten: „Das sind die Regeln der Zucht und Ordnung für den Umgang mit allen Menschen. Alledem aber liegt die gemeinsame Regel zugrunde, dass du keinen Menschen, sei er lebend oder tot, gering achten sollst, damit du nicht ins Verderben gerätst.“<sup>118</sup>

Wenn hier vom „Umgang mit allen Menschen“ die Rede ist, so bezieht sich dies in erster Linie auf Muslime. Dennoch gelten die Regeln vom ethischen Ansatz her auch für den Umgang mit Anders- bzw. Ungläubigen, soweit man mit ihnen in Gemeinschaft lebt. Einen wichtigen Beleg für diese Sicht liefert das Kapitel „Von den Pflichten gegen den Nachbarn.“ Ghazzali zitiert dort den islamischen Gelehrten Mudschâhid, von dem folgende Erzählung stammen soll:

„Ich war gerade bei Abdallâh Ibn Omar, als gerade einer seiner Sklaven ein Schaf abzog. Da sagte er zu dem Sklaven: ‚Wenn du es fertig abgezogen hast, so biete zuerst unserem Nachbarn, dem Juden, an,‘ und er sagte es mehrmals, bis der Sklave sprach: ‚Wie oft willst du es noch sagen?‘ Da sagte er: ‚Der Gesandte Gottes hat uns die Pflicht gegen den Nachbarn so oft eingeschärft, dass wir am Ende fürchteten, er werde ihm noch ein Erbrecht zugestehen.“<sup>119</sup>

Allerdings: Gleichwertigkeit unter Nachbarn gibt es bei Ghazzali nicht, denn er führt aus, dass Mohammed dem ungläubigen Nachbarn *ein* Recht eingeräumt habe, dem

---

<sup>118</sup> Ders., S. 162.

<sup>119</sup> Ders., S. 167.

muslimischen Nachbarn hingegen *zwei* Rechte und dem verwandten muslimischen Nachbarn gar *drei* Rechte.

Ein abschließendes Wort zu den Pflichten, die einem gläubigen Muslim gegenüber den Sklaven auferlegt sind. Auch hier beruft sich al-Ghazzali auf den Gesandten,<sup>120</sup> der eine gottesfürchtige Behandlung für alle Untergebenen gefordert habe. Sie sollten die gleichen Speisen und die gleiche Kleidung wie ihre Herren erhalten, und ihnen sollte keine zu schwere Belastung auferlegt werden. Die Belehrung gipfelte in folgenden Worten: „Quält nicht die *Geschöpfe Gottes*. Gott hat sie zu euren Sklaven und Untergebenen gemacht, aber wenn er wollte, so könnte er euch leicht zu ihren Untergebenen machen.“<sup>121</sup>

Al-Ghazzalis Vorstellungen vom rechten Islam wären für ihn unvollständig ohne die Einsichten, die er in der Zeit seiner Sufi-Praxis gewonnen hatte. Erst die Synthese zwischen Orthodoxie und Mystik machen sein Lebenswerk aus, nur so erst wird für ihn der Weg geebnet für eine echte Frömmigkeit und Religiosität. Folgerichtig beschließt er seine Ausführungen im „Elixier“ denn auch mit einem Kapitel über die Liebe. Welch zentrale Bedeutung Ghazzali gerade der Liebe als Bindeglied zu Gott beimisst, mag in folgendem Zitat zum Ausdruck kommen: „Die Erkenntnis des Wesens der Liebe ist aber so schwierig, dass manche Dogmatiker sie ganz geleugnet haben, ... und dass die Liebe zu Gott nichts anderes als Gehorsam gegen ihn bedeute.“ Und jetzt wird Ghazzali deutlich: „Wer aber dies glaubt, der weiß nichts vom Wesen der Religion.“

Abgeschlossen werden sollen diese kurzen Ausführungen zum „Elixier“ mit einem eindrucksvollen Sinnspruch: „Ein Blick voll Liebe und Zärtlichkeit in das Angesicht des Bruders, das ist Gottesdienst.“<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Al-Ghazzali spricht stets vom „Gesandten“, nicht vom Propheten.

<sup>121</sup> Al-Ghazzali, Elixier, S. 172.

<sup>122</sup> Ghazzali zitiert hier den berühmten Sufi Fudail Ibn Ijad (gest. 803), Elixier, S. 80.

## 1.2 Moses Maimonides - Gesetzeslehrer und Philosoph

Mose ben Maimons<sup>123</sup> Lebensgeschichte spiegelt gleichsam die ganze Ambivalenz jüdischer Existenz im Spannungsfeld zwischen Islam und Christentum unter islamischer und christlicher Herrschaft. Geboren am 30. März 1135 in Córdoba im von Almoraviden beherrschten Andalusien, muss er sich nach Ankunft der Almohaden zusammen mit seinen Angehörigen<sup>124</sup> auf eine vieljährige Wanderschaft begeben, die zunächst zehn Jahre durch den Süden Andalusiens führt, dann 1158 ins marokkanische Fes<sup>125</sup> und von dort über Akko in Palästina nach Ägypten. In Fustat - seinerzeit eine Vorstadt von Kairo - lässt er sich endgültig nieder und bringt es bald zu hohem Ansehen. Er wird Leibarzt beim Sultan und von der jüdischen Gemeinde 1176 zum „Oberhaupt der Juden“ (ra'īs al-yahūd) ernannt. Mit dieser Position verbunden war auch die Aufgabe eines Richters und Interpreten der Halacha. Als Moses ben Maimon am 13. Dezember 1204 stirbt, ist sein Ruf als Philosoph, Arzt und rabbinischer Gelehrter weit über die Grenzen Ägyptens hinaus verbreitet.

Unter seinen vielen Werken ragen vor allem die „Mischneh Thora“<sup>126</sup> und der „Führer der Verirrten“<sup>127</sup> heraus, auf die hier aber nicht eingegangen werden kann. Im Interesse einer



Maimonides-Denkmal im jüdischen Viertel zu Córdoba

<sup>123</sup> Sein späterer arabischer Name lautete Abū Imrān Mūsā Ibn Maimūn.

<sup>124</sup> Der Vater war ein geachteter Richter am Rabbinatsgericht und darüber hinaus weithin als Gelehrter bekannt.

<sup>125</sup> Dort studierte Maimonides Medizin, islamische Religionswissenschaft und vor allem Philosophie.

<sup>126</sup> Es handelt sich hier um eine Zusammenfassung jüdischen Rechts, in der auch alle 613 im Pentateuch enthaltenen Ge- und Verbote aufgeführt sind.

<sup>127</sup> Auch mit Führer der Unschlüssigen/Schwankenden/Verwirrten übersetzt. Das in Arabisch geschriebene Werk mit dem Titel „Dalālat al Hairin“ sandte Maimonides nach Spanien, wo es von Rabbi Schmu'el Ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt wurde (More Nebukim). In diesem religionsphilosophischen Werk legt Maimonides dar, dass die Philosophie als zentrales Element selbst gesehen werden muss, und so unternimmt er dann auch den Versuch, das Dasein Gottes ganz mit den Mitteln des Aristotelismus zu beweisen. Vgl. Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums, Berlin 2000, S. 199f.

gewissen Vergleichbarkeit mit den zeitaktuellen muslimischen Glaubensvorstellungen<sup>128</sup> sollen deshalb Maimons „Dreizehn Glaubenslehren“ vorgestellt werden, zumal diese bei seinen spanischen Zeitgenossen ein lebhaftes - zum Teil durchaus kritisches - Echo gefunden haben.

### **Die dreizehn Grundsätze des Glaubens**

Obwohl Moses ben Maimon seine dreizehn Glaubensgrundsätze nicht als eine Art Katechismus konzipiert hatte,<sup>129</sup> sind sie im Judentum dennoch vielfach so aufgefasst worden. Mit der bekenntnisartigen Formel „Ich glaube mit vollkommener Überzeugung“ haben sie ab dem 14. Jahrhundert auch Eingang in das jüdische Gebetbuch (Siddur) gefunden. Anlass zur Abfassung der dreizehn Glaubensartikel war für Maimonides die ungeklärte Frage, wer in Anbetracht der divergierenden Glaubensauffassungen eigentlich zur „Gesamtheit Israels“ zu rechnen und wer auszuschließen sei. Denn nur, wer zu dieser Kerngemeinschaft zählte, konnte nach Auffassung von Maimonides Anteil an der zukünftigen Welt haben.<sup>130</sup>

- Die Grundsätze eins bis fünf: Über Gottes Wesen
  1. Gottes Dasein ist die Ursache des Daseins aller Wesen, das heißt, er ist der Schöpfer von allem. Er selbst ist der allein aus und durch sich selbst Daseiende. Er genügt sich selbst, und er ist hinsichtlich seines Daseins auf keinen anderen angewiesen.
  2. Gott ist *Einer*. Er ist von einer Einheit, die in keiner Hinsicht ihresgleichen hat.

Hier erfolgt eine eindeutige und unmissverständliche Abgrenzung gegenüber der trinitären Gottesvorstellung der Christen.

  3. Gott besitzt keine Körperlichkeit. Die Stellen der heiligen Schrift, die ihm körperliche Eigenschaften zusprechen (gehen, stehen, sitzen, reden o. ä.) haben nur Bedeutung in übertragenem Sinn. Denn: „Die Thora redet in der Sprache der Menschen.“
  4. Gott ist anfangslos: kein Wesen im Vergleich mit ihm ist anfangslos.

<sup>128</sup> Vgl. Kap. II. 2.1.2 (Das almohadische Glaubensbekenntnis).

<sup>129</sup> Sie sind eingebettet in die Einleitung zu seinem Mischna-Kommentar, Traktat Sanhedrin (Kap. X.1.).

<sup>130</sup> Alle folgenden Angaben nach: Norbert Glatzer, Moses Maimonides, Ein Querschnitt durch das Werk des Rabbi Mosche ben Maimon, Köln, 1966, S. 96 - 104. Die Textinhalte sind in verkürzter Form und teilweise zusammengefasst wiedergegeben.

5. Gott allein muss man dienen und seine Gebote erfüllen. Es gibt keinen Mittler, wie etwa die Engel oder die Elemente, auf *ihn allein* sollen die Gedanken sich richten.

Gott steht also, obwohl er ein transzendenter Gott ist, als personales Du dem Menschen direkt gegenüber. Eine Vermittlung, etwa durch Heilige wie im Christentum, kann und darf es nicht geben.

- Die Grundsätze sechs bis neun: Von der Prophetie und dem Wort Gottes

6. Es gibt Menschen mit besonderen Eigenschaften. „Ihre Seele ist so gerichtet, dass sie die Form des Geistes annimmt. Dieser menschliche Geist verbindet sich mit *wirkendem Geist* und empfängt von ihm gewichtigen Einfluss. Das sind Propheten, das ist Prophetie, und das ist ihr Wesen.“

Maimonides ist sich wohl bewusst, dass seine Darlegung vom Propheten und der Prophetie eine Reihe von Verständnisfragen aufwirft, denn er schreibt weiter, dass er nur andeutungsweise davon sprechen wolle und die Thora im übrigen das Künden vieler Propheten bezeuge. Für den Christen wäre es natürlich von großem Interesse zu erfahren, was Maimonides unter dem „wirkenden Geist“ versteht, von dem der Prophet seine „Informationen“ empfängt.

7. Moses ist der Vater aller Propheten, sowohl der Propheten, die vor ihm waren, als auch derjenigen, die nach ihm aufgetreten sind; sie alle stehen in der Stufenreihe unter ihm. Kein Mangel trübte ihn, und er ging so weit über das Menschliche hinaus, dass er „die Stufe des Gottesreiches erreichte und auf die Stufe der Engel gelangte“. Und weiter: „Und darum heißt es von ihm, dass er mit Gott ohne die Vermittlung der Engel redete.“

Diese Überhöhung des Moses, der von *Ihm* mehr begriff „als irgendein Mensch, der lebt und leben wird“, relativiert bei Maimonides die Position des Stammvaters Abraham auf eine weitgehend genealogische Bedeutung; somit offenbart sich hier ein gravierender Unterschied zum Abraham-Verständnis Mohammeds und seiner Anhänger, die ja gerade in Abraham ihr Vorbild im Glauben sehen und Moses lediglich die Rolle eines - wenn auch bedeutenden - Propheten zuweisen. Merkwürdig mutet die Einlassung an, dass Moses ohne Vermittlung der Engel mit Gott gesprochen habe, wo doch eine solche Vermittlung im fünften Glaubenssatz von vorneherein ausgeschlossen wird.

8. Die Thora ist als Ganzes von Gott an Moses übermittelt, auch wenn, so Maimonides, „wir nicht wissen, *wie* sie zu ihm gekommen ist“. Es ist die „vollkommene, reine, heilige und wahre Thora Gottes“. In jedem einzelnen Buchstaben dieses heiligen Buches sind Weisheiten und Wunder enthalten. Und weiter: „Auch die überlieferte *Auslegung* der Thora kommt aus dem Munde Gottes.“

Die Analogie zwischen dem, was hier dargelegt wird und dem, was sich in der islamischen Theologie entwickelt hatte, ist unübersehbar: Hier wie dort bilden schriftliche *und* mündliche Überlieferung das Fundament des Glaubens.

9. Die Thora ist endgültig und wird niemals aufgehoben. Ihr kann nichts hinzugefügt und abgestrichen werden, weder hinsichtlich des Wortlautes noch hinsichtlich der Auslegung.<sup>131</sup>

- Die Grundsätze zehn und elf: Über die Beziehung Gottes zu den Menschen

10. Er hat die Menschen und ihr Tun im Blick.

11. Er belohnt den, der die Gebote der Thora erfüllt, und bestraft den, der ihre Verbote übertritt.  
„Der größte Lohn aber ist die kommende Welt, die härteste Strafe ist die Ausrottung.“

- Die Grundsätze zwölf und dreizehn: Vom Kommen des Messias und der Auferstehung der Toten.

12. Der Messias wird kommen, und er wird „nicht zu spät“ kommen.<sup>132</sup> Man soll sich nicht bemühen, den Zeitpunkt seiner Ankunft durch Schriftenauslegungen zu berechnen. Fest steht, dass er kommen wird, denn die Thora hat ihn, den künftigen König aus dem Hause David, versprochen.

In der Mishneh Thora erläutert Maimonides:<sup>133</sup> „Denke nicht, dass in der Zeit des Messias etwas von der Weltordnung aufgegeben wird, oder dass ein neues Schöpfungswerk eintritt.

---

<sup>131</sup> Vgl. Deut 13,1. Glatzer bemerkt in einer Fußnote: Deutlich antiislamische Tendenz. Glatzer, Moses Maimonides, S. 102.

<sup>132</sup> Was Maimonides mit „er wird nicht zu spät kommen“ meint, bleibt rätselhaft. Offensichtlich wird hier nur einer Hoffnung Ausdruck gegeben.

<sup>133</sup> Mishneh Thora, hilkot melakhim XI-XII.

Die Weltordnung bleibt wie sie war, und das Wort des Jesaja (11,6) ist nur ein Gleichnis dafür, dass Israel in Sicherheit unter den Völkern sesshaft sein wird.“<sup>134</sup>

13. Wörtlich: „Das Wiederaufleben der Toten. Dieses haben wir bereits erklärt.“

Maimonides schreibt zwar in seiner Einleitung zu den dreizehn Glaubenslehren: „Die Wiederbelebung der Toten, das ist die Grundlage der Grundlagen der Thora des Mose, unseres Lehrers“, aber eine nähere Erläuterung gibt er erst später in einem besonderen Traktat, schweigt sich aber auch hier über das *Wie* der Totenerweckung aus.

Bereits im Vorspann erhebt Maimonides seine Glaubensartikel auf eine nahezu dogmatische Ebene, indem er erklärt: „Wenn jemand diese Glaubenslehre annimmt und sie wahrhaft glaubt, ist er Teil der Gemeinschaft Israels; und wir sind verpflichtet, ihn zu lieben, uns um ihn zu sorgen und uns ihm gegenüber so zu verhalten, wie Gott uns geboten hat zu tun ... . Wenn hingegen jemand Zweifel an auch nur einer dieser Glaubenslehren hegt, hat er seinen Glauben verraten, ist er ein Renegat, ein Häretiker, ein Ungläubiger, hat er gegen Gott rebelliert, und wir sind verpflichtet, ihn zu hassen und ihn auszustoßen.“<sup>135</sup>

### 1.3 Petrus Alfonsi - Verteidiger des christlichen Glaubens

Ein ehemaliger Rabbi als Anwalt christlicher Glaubensvorstellungen? Es ist nicht nur diese Konstellation, die es als besonders reizvoll erscheinen lässt, die *dialogi*<sup>136</sup> des „Precursor de la literatura apologetica“<sup>137</sup> an dieser Stelle vorzustellen; dafür spricht vor allem auch, dass mit Alfonsi ein Apologet zu Wort kommt, dessen fundamentale Kenntnisse jüdischer Religion und Literatur unstrittig sind, und der zudem auch ein profundes Wissen über den Islam vorweisen kann. Besonders hervorzuheben ist aber auch die weitgehend unpolemische Art der Argumentation, in der sich Alfonsi mit dem Judentum und - mit Abstrichen - dem Islam auseinandersetzt.

<sup>134</sup> Jes 11,6ff: „Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen und die Parder bei den Böcken liegen.“ Es geht also um die Schilderung des Friedensreiches nach der Ankunft des Messias.

<sup>135</sup> Text nach Stefan Schreiner, in: Katalog zur Maimonides-Ausstellung im Museum Judengasse zu Frankfurt/M. vom 9. September 2004 - 9. Januar 2005, S. 20.

<sup>136</sup> I. d. R. als „Dialogi contra Judaeos“ oder auch „Dialogus Petri et Moysi Judaei“ zitiert.

<sup>137</sup> Pionier/Wegbereiter der apologetischen Literatur. Vgl. Pedro Alfonso de Huesca, *Diálogo contra los Judíos*, lateinischer und spanischer Text, Huesca 1996, S. VII.

Moses oder Moisés ha-Sephardi, wie Petrus Alfonsi vor seinem Übertritt zum Christentum hieß, wurde im Jahre 1062 vermutlich in Huesca im Nordosten Spaniens geboren. Als Rabbi Moisés Sephardi bekannt, war er zunächst Hofarzt bei König Alfons I. von Aragón (1104 - 1134), ließ sich dort am Petrusfest des Jahres 1106 taufen, wobei Alfons I. als Taufpate agierte.<sup>138</sup> Vom König etwa 1110 nach England geschickt, war er dort gleichfalls als Hofarzt Heinrichs I. (1100 - 1135) tätig und lehrte dort zudem arabische Wissenschaften.

Urkundlich letztmalig erwähnt wird Petrus Alfonsi am 1. April 1121, verstorben ist er vermutlich um 1140.

Außer Übersetzungen aus dem Arabischen verfasste Petrus Alfonsi auch Schriften über die Astronomie und darüber hinaus eine Anthologie arabisch-jüdischer Volkserzählungen aus dem Mittelmeerraum.

### **Die „Dialogi contra Judaeos“**

Die „Dialogi“ sind als Wechselgespräch zwischen dem Juden Moisés und dem Christen Petrus verfasst, das heißt, der Autor spricht also mit sich selbst bzw. er führt einen inneren Dialog zwischen seinen beiden Identitäten. Inwieweit Petrus Alfonsi die „Dialogi“ in der Absicht schrieb, seine Konversion zum Christentum zu rechtfertigen, oder ob auch der Gedanke dahinter stand, frühere Glaubensgenossen zum gleichen Schritt zu bewegen, sei einmal dahingestellt.<sup>139</sup>

Die „Dialogi“ wurden zum meistgelesenen und -zitierten antijüdischen Text des Mittelalters,<sup>140</sup> sie sind überliefert in 80 unterschiedlichen Schriften, von denen einige bereits im 12. Jahrhundert in den „intellektuellen Zentren“, Europas, z. B. in Paris, kursierten.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> Daher sein angenommener Name Petrus Alfonsi.

<sup>139</sup> Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11. - 13. Jh.), 3., ergänzte Auflage, Frankfurt/M. 1997.

<sup>140</sup> Seine Argumente wurden von Verfassern christlicher Polemiken immer wieder aufgenommen, so z. B. von Petrus Venerabilis (1092/94 - 1156), Abt von Cluny (1122 - 1156), später heiliggesprochen.

<sup>141</sup> P. Alfonso, Diálogo, S. X.

Die zwölf Kapitel der Schrift unterteilen sich thematisch in drei Abschnitte: Die Attacke gegen das Judentum (I - IV), der Angriff gegen den Islam (V) und die Verteidigung des Christentums (VI - XII). Letztendliches Ziel ist dabei, den Beweis zu erbringen, dass das Christentum die einzig wahre Religion ist. Und Petrus Alfonsi zieht bei allem nicht nur die heiligen Schriften als Beweismittel heran, sondern desgleichen auch philosophische und naturwissenschaftliche Grundsätze.

In einem Vorwort berichtet Alfonsi zunächst, wie ihn der Allmächtige mit seinem Geist inspiriert und auf den rechten Weg geführt habe („Dixit sequentis operis compositor: Omnipotens suo nos spiritu inspiravit et me ad rectam semitam direxit, ...“). Er erläutert dann in einem Quasi-Glaubensbekenntnis, wie er zur Einsicht in die Geheimnisse der alttestamentlichen Prophetie, der Dreiheit Gottes, der unbefleckten Empfängnis Mariens und der Notwendigkeit von Jesu Kreuzigung und Auferstehung kam. Nachdem er dank der göttlichen Vorsehung hier angekommen sei, habe er vor seiner Taufe noch den Mantel der (jüdischen) Falschheit<sup>142</sup> abgelegt und gleichermaßen auch das Hemd der (jüdischen) Sündhaftigkeit.

Der Schlußsatz seines Prologs unterstreicht, dass Alfonsi in der Tat bemüht war aufzuzeigen, wie ernst ihm sein Anliegen war. Er bittet diejenigen Leser seiner Schrift, die einiges von dem Gesagten für überflüssig oder zu knapp bemessen fänden, ihm zu verzeihen: Schließlich sei kein Mensch ohne Fehler („quoniam nullus homo caret vitio“).<sup>143</sup>

#### Dialoge I - IV: Die Kritik am Judentum

- Im *ersten* Dialog greift Petrus Alfonsi die rabbinischen Schriften, konkret die *Haggada*<sup>144</sup> des Talmud an. Seine Intention dabei ist es aufzuzeigen, dass sie in vielfacher Weise im Widerspruch zur philosophischen Logik und (natur)wissenschaftlichen Erkenntnis steht, und zwar insbesondere dort, wo antropomorphe Aussagen von Gott getroffen werden. Nach Alfonsi enthalten die Texte Doktrinen, die nach den klassischen jüdischen Prinzipien als häretisch einzustufen sind.

<sup>142</sup> Pallium falsitatis. Schreckenbergs verwendet das etwas sperrige Wort „Verkehrtheit“. Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, S. 71.

<sup>143</sup> P. Alfonso, *Diálogo*, S. 8.

<sup>144</sup> Nichtgesetzliche Teile des Talmud, u. a. auch Schriftauslegungen.

Beispiel: Aufgrund bestimmter Bibeltexte (z. B. Ex 33,23 - und wenn ich meine Hand von dir nehme, oder Jes 62,8 - der Herr hat geschworen bei seiner Rechten) wird Gott ein Körper mit allen menschlichen Extremitäten zugeschrieben, ja ihm werden sogar Stirnkapsel und Gebetsriemen angedichtet.

Oder: Alfonsi verspottet die rabbinischen Talmud-Autoren, weil sie glauben machen wollten, dass Regen, Sternschnuppen und Blitze Tränen Gottes seien, die er über den jüdischen Exodus vergieße.

Alfonsi erklärt dann seinem imaginären Gesprächspartner, dass Bibelaussagen, die derartige Annahmen zu stützen scheinen, in jedem Falle allegorisch zu deuten seien, da sie der ratio (philosophica) widersprächen.

- Im *zweiten* Dialog fragt zu Beginn Moisés den Petrus, was die Ursache für die Gefangenschaft der Juden<sup>145</sup> sei. Petrus antwortet, dass dies die Konsequenz des Mordes an Jesus war. Während die Gründe für die Babylonische Gefangenschaft im sündhaften Verhalten des jüdischen Volkes zu suchen wären,<sup>146</sup> lägen die Dinge in Bezug auf die Zeit nach der zweiten Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. anders. Petrus an Moisés: „Da ihr geleugnet habt, dass Christus der Sohn Gottes ist, und dass er zur Erlösung des Menschengeschlechts in die Welt gekommen ist, und ihr euch weigert, seine Gebote zu beachten, werdet ihr nicht von der Gefangenschaft befreit werden.“

Und Petrus fährt fort: „Wenn ihr aber zum Glauben findet, dass er Gottes Sohn und schon gekommen ist, und ihr befolgt seine Weisungen, werdet ihr sofort aus der Gefangenschaft herausgeholt.“

Diese „immerwährende Knechtschaft“ (perpetua servitus) und die Zerstreuung auf der ganzen Erde wurde den nach der Katastrophe des Jahres 70 überlebenden Juden als Strafe für die Ermordung des Gottessohnes zuteil. Dem Einwand des Moisés, dass doch nicht ganz Israel schuldig geworden sei, da viele Juden ja bereits in der Diaspora gelebt hätten, begegnet Petrus in eigentlich nicht erwarteter Weise: Auch die nicht in Jerusalem

---

<sup>145</sup> Gemeint ist die „zweite (dauerhafte) Gefangenschaft“ seit dem Jahre 70 n. Chr. in der Diaspora.

<sup>146</sup> Vgl. Jer 5,19: „Wie ihr mich verlaßt und fremden Göttern dient in eurem eigenen Land, also sollt ihr auch Fremden dienen in einem Lande, das nicht euer ist.“

anwesenden Juden hätten ja von den dortigen Vorgängen gehört und den Tod Jesu gebilligt; damit hätten sie sich gleichfalls schuldig gemacht.

Petrus Alfonsi stimmt also der seinerzeitigen und immer wieder aufkeimenden christlichen Auffassung von der Kollektivschuld des jüdischen Volkes zu.

- Der *dritte* Dialog hat den Auferstehungsglauben der Juden zum Thema. Er besagt, dass beim Kommen des Messias die lebenden Juden von der Gefangenschaft befreit und die Toten auferweckt würden. Alle zusammen wohnten dann wieder im Lande Israel, lebten dort nach den Riten ihrer Väter, und nach eintausend Jahren könnten sie ohne zu sterben hinübergehen in ein Reich ewiger Glückseligkeit und Unsterblichkeit. Mit einer solchen Vorstellung kann sich Petrus nun keinesfalls identifizieren. Er hält dagegen, dass ein solcher Gedanke schon deswegen vernunftwidrig sei, weil das kleine Land Israel so viele Menschen gar nicht aufnehmen könne.
- Im *vierten* Dialog moniert Petrus Alfonsi, dass die Juden die Vorschriften des mosaischen Gesetzes nur halbherzig beachten würden. Er stellt ferner die Frage, was denn mit den Riten und Festen im Zusammenhang mit dem Opfer- und Tempeldienst wäre, die ja nicht mehr praktiziert werden könnten. Und er führt aus: „Wenn Gott eure Opfer erwünscht wären, hätte er euch nicht aus dem Land vertrieben.“

#### Dialog V - Die Widerlegung des Islam

Dem Andalusier Petrus Alfonsi schien es wohl folgerichtig, dass seine „Dialogi“ auch einen gegen den Islam gerichteten Abschnitt enthielten. Da er vorhatte, einen Juden (nämlich Moisés) zu überzeugen und nicht einen Muslim, waren seine Argumente weniger ausgefeilt als die seiner antijüdischen Polemik. So begnügt er sich denn auch damit, die Moral Mohammeds anzufechten, sowie auf den ursprünglich heidnischen Kultus in Mekka und die vermeintlich fragwürdige Textüberlieferung des Korans hinzuweisen.<sup>147</sup>

Ungeachtet aller bestehenden Schwächen wird diese Schrift des Petrus Alfonsi gegen den Islam als besser recherchiert und inhaltlich kompletter angesehen, als irgendeine andere in

---

<sup>147</sup> P. Alfonso, Diálogo, S. XXXII.

Latein existierende Schrift dieser Zeit. Das kann insofern nicht überraschen, als Alfonsi wie sonst keiner auf arabische Quellen zurückgegriffen hat.

#### Dialoge VI - XII - die Verteidigung der christlichen Lehre

Im *sechsten* Dialog geht es um den Kernpunkt christlicher Gottesvorstellung, der auch bis heute noch den meisten Konfliktstoff in der Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam aufweist: Die *Trinität*.

Petrus Alfonsi greift in seiner Beweisführung für die Dreifaltigkeit Gottes sowohl auf bereits allgemein bekannte als auch auf ganz persönliche Argumente zurück: Bereits im Alten Testament finden sich zahlreiche Hinweise auf Gottes Pluralität in Einem.<sup>148</sup>

- In der Bibel heißt es stets „Elohim“ (Plural von El bzw. Eloha). Gleiches gilt für Elohai (meine Götter) anstatt Elohi (mein Gott).
- Trinitätsdeutung in Art der Kabbala. So zerlegt er das Tetragramm (JHWH) durch drei ineinandergreifende Ringe in dreimal zwei Buchstaben. Jede Zweiergruppe (Jod-He; He-Waw; Waw-He) symbolisiert für Alfonsi dann drei verschiedene Namen, die sich zu einer Einheit (JHWH) zusammenschließen.<sup>149</sup>
- Im *siebten* Dialog versucht Petrus, dem Moisés des Mysterium der Geburt Christi durch eine Jungfrau zu erklären. In diesem Punkte greift er auf viele Argumente Augustins zurück, d. h. er stützt sich weitgehend auf die gleichen Bibelzitate.<sup>150</sup> Des weiteren weist er auf die Erschaffung Evas aus dem Fleisch Adams, also gänzlich ohne Beteiligung einer Mutter, hin.<sup>151</sup>
- Im *achten* Dialog möchte Moisés wissen, wie die Gottheit sich in einen menschlichen Körper einfügen kann. Petrus antwortet, dass dies durch Gottes Willen und Güte geschieht. Moisés lässt nicht locker und fragt, warum denn nur der Sohn und nicht auch der Vater und der Heilige Geist Fleisch geworden (inkarniert) seien. Petrus gibt zu, dass solche Fragen

<sup>148</sup> Z. B. Ps 33,6 (Anspielung auf den Heiligen Geist) oder Jes 6,3 (Die dreifache Anrufung „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth.“).

<sup>149</sup> Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, S. 78.

<sup>150</sup> U. a. Jes 7,14 („siehe, eine Jungfrau ist schwanger ... etc.“), Jes 45,8 („Träufelt ihr Himmel, von oben,“ ,... Die Erde tue sich auf und bringe Heil, ...“). Den Regen deutet Alfonsi hier als Heiligen Geist, die Erde als Jungfrau Maria.

<sup>151</sup> Gen 2,22.

nicht einfach zu beantworten sind und verweist auf folgendes Beispiel: Das Feuer ist Substanz, hat aber auch immer Licht und Wärme. Man findet kein Feuer ohne Licht und Wärme und Licht und Wärme nicht ohne Feuer. Dennoch findet man manchmal Wärme ohne Licht und Licht ohne Feuer.

In bewährter Weise geht Petrus dann zu den Aussagen der Bibel über. Joh 14,10 (Glaubst du nicht, dass ich im Vater und der Vater in mir ist?) stützt er durch Gen 1,26 (*Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, ...*). Völlig überraschend ist die Deutung, die Petrus Psalm 72 und 1. Chronik 17,11 - 14 gibt: Nicht von Salomo sei hier die Rede, sondern von Jesus Christus als dem Messias, der Mensch und Gott zugleich ist.

- Im *neunten* Dialog fragt Moisés nach Beweisen dafür, dass der Messias schon gekommen sei. Petrus daraufhin: „Es gibt viele Daten, die beweisen, dass er schon gekommen ist.“ Angefangen von dem, was Jakob zu seinen Söhnen über das Kommen des „Helden“ sagt (Gen 49,10),<sup>152</sup> über den in Deut 18,15 - 19 angekündigten Propheten („der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde“), bis hin zu den angekündigten Leiden und der Herrlichkeit des Messias, wie sie beschrieben sind bei Jesaja im 53. Kapitel. Als Moisés schließlich resigniert, weil Petrus alle seine Einwände zerpfückt, beendet dieser den Dialog in etwa mit den Worten: „Die wirkliche Wahrheit ruht auf vielen (überprüfbaren) Säulen.“<sup>153</sup>
- Im *zehnten* Dialog geht es um den christlichen Vorwurf an die Juden, Jesus Christus am Kreuz getötet zu haben. Nach einleitenden längeren Ausführungen - Petrus muss seinem Gegenüber zunächst einmal erklären, was es mit dem Teufel, der Erbsünde und der Erlösung auf sich hat - kommt es zu der entscheidenden Frage des Juden Moisés: Warum man diejenigen, die Christi eigenen Willen erfüllten und ihn töteten, damit er die Welt erlösen könne, verurteile und der Sünde bezichtige.

Auf die Antwort durfte man gespannt sein, denn die Frage unterstellte ja, dass „die Juden“ als Werkzeug Gottes gehandelt haben. Petrus antwortet, dass die Juden nicht in der Absicht gehandelt hätten, Christi Willen zu erfüllen, sondern dass pure Missgunst und Bosheit die Triebfedern zur Tat gewesen seien. Petrus macht das in folgendem Gleichnis deutlich: Ein

<sup>152</sup> Petrus argumentiert, dass Christus damit gemeint sein müsse, denn nach ihm habe es keinen König mehr in Juda gegeben. P. Alfonso, *Diálogo*, S. 331f.

<sup>153</sup> Ders., S. 149: *Habet quippe veritas robustas, quibus initiatur columnas (sic!)*.

Mann will sein Haus abreißen, um es an anderer Stelle wieder aufzubauen. Ein feindlich gesinnter Mann kommt ihm zuvor und reißt das Haus ab, ohne das Vorhaben des Hausbesitzers gekannt zu haben. Er hat aus purer Bosheit gehandelt, und sein Tun ist deshalb zu verurteilen.

Im weiteren Verlauf des Gespräches werden die bekannten Positionen eingenommen: Der Jude Moisés spricht von Jesu Zauberei (*ars magica*), mit der er die Söhne Israels in die Irre führte, und davon, dass er sich überdies „Sohn Gottes“ nannte. Petrus versichert, dass Jesus ohne Schuld und tatsächlich Gottes Sohn und Gott und Mensch war.

- Im *elften* Dialog geht es um Christi Auferstehung und Himmelfahrt. Moisés möchte wissen, ob Christus nach seiner Auferstehung wie zuvor „Gott und Mensch“ war oder nicht (... *si, postquam resurrexit, deus et homo ut prius fuerit necne?*). Petrus antwortet, dass dem ohne Zweifel so war. Und er erklärt, dass der Körper Christi ganz heilig, rein und leicht war, so dass er, wie bestimmte Arten großer Vögel, leicht aufsteigen konnte. Übrigens gäbe es Präzedenzfälle in der Bibel, nämlich die Himmelfahrt des Henoch (Gen 5,24) und des Elia (2. Kö 2,11).<sup>154</sup>
- Im *zwölften* und letzten Dialog kommt ein Thema zur Sprache, das in Bezug auf das Zusammenleben von Juden und Christen von erheblicher Relevanz war: Die Frage der Bedeutung des mosaischen Gesetzescorpus für die Lebensgestaltung. Moisés unterstellt zunächst, dass die Apostel gegen die Gesetze des Moses gewesen seien, einer Auffassung, der Petrus deutlich widerspricht: als wahre Schüler Christi hätten auch sie diese Gesetze erfüllt. Unvermeidlich dann die Frage des Juden nach der Beschneidung.

Hier stellt der Konvertit Petrus die Unabdingbarkeit der Beschneidung in Frage, indem er auf Gott wohlgefällige Männer wie Adam, Seth, Henoch, Methusalem, Noah und dessen Sohn Sem verweist, die sämtlich nicht beschnitten waren. Die Beschneidung sei somit nicht als Heilszeichen sondern als Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Nicht-

---

<sup>154</sup> Die ja beide im Widerspruch zu Ps 89,49 (*wo ist jemand, der da lebt, und den Tod nicht sähe*) nicht zuvor starben.

juden zu sehen.<sup>155</sup> Geschickt bringt Petrus auch das Thema *Frauen* zur Sprache, die ja nicht beschnitten würden und doch Gottes Wohlgefallen finden könnten.<sup>156</sup> Durch die seit Christus gegebene *Taufe* sei die Beschneidung überflüssig geworden, man habe damit ein Heilszeichen, das für Männer und Frauen gleichermaßen gültig sei.

Was die Speisevorschriften betrifft, so widersprächen sie Gottes Feststellung, dass alles, was er geschaffen habe, gut sei, und der Sabbat wäre durch den Sonntag als Tag der Auferstehung Christi ersetzt. Letztlich bemüht sich Petrus noch, den Vorwurf des Bilderkultes zu entkräften. Angebetet werde nie das Bild oder das Kreuz, sondern stets Gottvater und sein Sohn Jesus Christus.

Der Dialog schließt mit der Feststellung des Juden Moisés, dass er den Argumenten der Vernunft und Weisheit nichts entgegenzusetzen habe. Petrus stellt fest, dass diese Einsicht zweifelsohne als ein Geschenk des Heiligen Geistes zu betrachten sei („Hoc procul dubio donum est Spiritus Sancti“), und er erfleht Gottes Barmherzigkeit, dass er dem Moisés die Fülle seines Geistes zukommen lasse („... dei misericordiam imploro, ut spiritus sui plenitudine te illustret ...“). Diese, seine letzten Worte, bekräftigte Petrus mit einem *Amen*.

---

<sup>155</sup> Eine interessante Auffassung zu dieser Thematik steuert Maimonides bei: Er nennt als wichtigsten Grund(!) für die Beschneidung die (gewollte) Schwächung der Erektionskraft, fürchtet aber andererseits, dass jüdische Frauen sich aus diesem Grund zu Unbeschnittenen (und damit Nicht-Juden) hingezogen fühlen könnten. Vgl. Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss, Hamburg 1972, S. 328f.

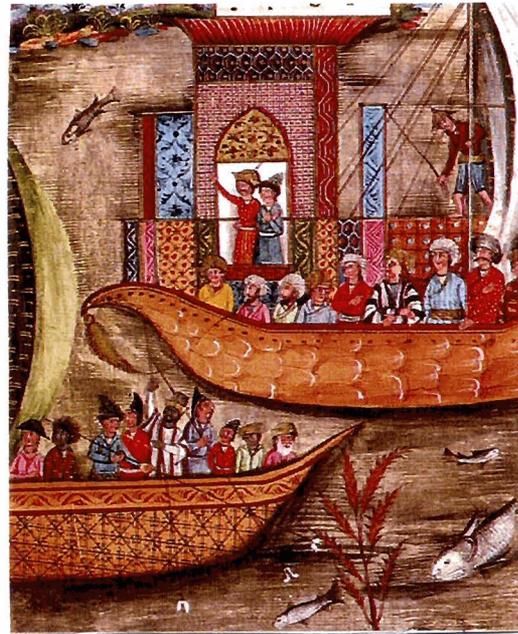
<sup>156</sup> Petrus erwähnt hier u. a. Rebekka, Rahel und Ruth.

## 2. Glaubensinhalte und Ausdrucksformen der religiösen Praxis

### 2.1 Islam: Die Almohaden, „Wächter über die Göttliche Einheit“<sup>157</sup>

#### 2.1.1 Ibn Tūmart - Imam und Mahdī

Mit Mohammed ben Abdallāh Ibn Tūmart tritt Anfang des 12. Jahrhunderts eine der schillerndsten Persönlichkeiten der islamischen Welt in Erscheinung. Von Jugend an befließigte er sich einer asketischen Lebensweise und betrieb religiöse Studien. Nach einem Studienaufenthalt in Córdoba zog es ihn 1106 nach Alexandrien und anderen Orten im arabischen Osten, wo er sich insgesamt etwa zehn Jahre aufhielt. Dass er dort auch al-Ghazzali getroffen und ihn aufgefordert haben sollte, Gott zu bitten, ihn (Tūmart) zum Werkzeug der Vernichtung der Almoraviden zu erwählen, gehört nach allgemeiner Auffassung ins Reich der Legenden.<sup>158</sup> Unstrittig ist hingegen, dass Ibn Tūmart



Die Reisen des Ibn Tūmart aus der Kosmographie von Kazavini

von al-Ghazzalis Schriften beeindruckt war und dessen Thesen in seinen eigenen religiösen Vorstellungen einen herausragenden Platz einnahmen. Im Folgenden soll es jedoch zunächst nicht um Lehrinhalte, sondern um die Person Ibn Tūmarts als solche gehen.

- Ibn Tūmarts Zeitkritik

Wie sehr der strenggläubige und zum Puritanismus neigende Ibn Tūmart vermutlich unter den Verhältnissen in den Zentren der almoravidischen Gesellschaft litt, lässt sich aus einem Pamphlet entnehmen, das sich speziell gegen den dort vermeintlich wahrzu-

<sup>157</sup> Arab.: „al-Muwahhidūn“, hispanisiert „Almohaden“.

<sup>158</sup> Die sich in großer Zahl um seine Person rankten und von seinen Anhängern bewusst gepflegt wurden.

nehmenden Sittenverfall wendet.<sup>159</sup> Dort wirft er ihnen unter anderem ihre Prunkbauten vor, dass sie ihre Nachkommen mit Mägden zeugten, sich Beischläferinnen hielten und ihre Untertanen mit Peitschen quälten, die wie Kuhschwänze aussahen. Besonderes Missfallen hat bei ihm offenbar das Auftreten vornehmer Frauen erregt: Sie türmten ihre Haare zu gewaltigen Frisuren auf, die den Höckern von Kamelen glichen. Was ihren Glauben beträfe, müsse man sagen, dass sie von tiefer Unwissenheit seien und nicht auf das Gesetz Gottes hörten. Konkret warf er den Almoraviden auch offenen Anthropomorphismus vor, was natürlich seiner eigenen Gottesvorstellung im Kern zuwiderlief.

- Messias-Erwartungen

Es scheint, dass für Ibn Tūmart die von ihm registrierte Umkehrung der gottgewollten religiösen Ordnung nur einen Schluss zuließ: Das Ende der Zeiten stand bevor, und wer anders als er selbst würde der schon lange erwartete Retter sein, unter dessen Führung das letzte Gefecht gegen die Ungläubigen bzw. die vom wahren Glauben Abgefallenen geschlagen würde. Gab es nicht ein Hadith, in dem angekündigt wird, dass die „Leute des Westens“ für den Sieg der Wahrheit fechten, dem „Antichrist“ gegenüberzutreten und schließlich dank Gottes Hilfe die ganze Welt erobern würden?<sup>160</sup>

Eine weit verbreitete und auch zu Lebzeiten Ibn Tūmarts noch in Umlauf befindliche Überlieferung besagte, dass der künftige Mahdī (al-mahdī: der Rechtgeleitete) aus der Nachkommenschaft Mohammeds, ja letztendlich Abrahams stammen würde. Um auch diese Bedingung zu erfüllen, gaben sich Ibn Tūmart und seine Anhängerschaft jede erdenkliche Mühe, den entsprechenden genealogischen Nachweis zu erbringen. Ob ihnen das gelungen ist, kann hier nicht beantwortet werden.<sup>161</sup>

- Das Vorbild des Propheten

Um das von Gott gesetzte Ziel der „Verkehrung der Verkehrung“<sup>162</sup> zu erreichen, muss der Mahdī ein Imam (al-imam: Anführer) von besonderer Qualität sein: sündlos und unfehlbar,

---

<sup>159</sup> Nagel, Im Offenkundigen das Verborgene, S. 123f.

<sup>160</sup> Ders., S. 129.

<sup>161</sup> Ders., S. 137.

<sup>162</sup> Ders., S. 132.

religiöse Irrtümer sind bei ihm ausgeschlossen.<sup>163</sup> Ihm ist von seiner Gefolgschaft unbedingter Gehorsam zu leisten, es gibt keinen unter den Menschen, der an ihn heranreichte. Sein Befehl ist der Befehl Gottes und seines Gesandten, er ist das fleischgewordene Gesetz und in all seinen Handlungen Vorbild für die Gläubigen. Ibn Tūmart verweist auch auf die beispielhafte Verehrung, die Mohammeds Anhänger diesem der Überlieferung nach entgegenbrachten: Schneuzte er sich, so stürzten sie herbei, um sich mit seinem Auswurf über das Gesicht zu streichen, sie stritten sich um das Wasser, das er für die rituelle Waschung verwendet hatte, und jedes Haar, das er verlor, stand bei ihnen hoch im Kurs.<sup>164</sup>

Gleich Mohammed wird Ibn Tūmart zum Anführer einer zunächst kleinen Gemeinde von Gläubigen, die Zeiten der prophetischen Urgemeinde leben wieder auf. Und als sich nach Beginn des bewaffneten Kampfes mit Hilfe der Harga<sup>165</sup> die ersten militärischen Erfolge einstellen, begegnet man ihm bereits mit so tiefer Ehrerbietung, dass man in seiner Gegenwart nicht den Kopf zu heben wagt, es sei denn, er redet jemanden an.<sup>166</sup>

### 2.1.2 Das almohadische Glaubensbekenntnis (Aqūda)<sup>167</sup>

Mit dem Aqūda<sup>168</sup> steht der Religionswissenschaft ein in vielerlei Hinsicht bemerkenswertes Dokument zur Verfügung. Vermutlich wurde es um 1183 im Auftrag des Almohadenherrschers Abū Ya‘qūb Yūsuf (1163 - 1184) von Averroes (Ibn Ruschd)<sup>169</sup> verfasst, wofür vor allem die eingeflossenen aristotelischen Vorstellungen sowie die doktrinären Elemente des al-Ghazzali sprechen.<sup>170</sup> Der Umstand, dass dieses Glaubensbekenntnis durch die Art seines Zustandekommens gewissermaßen ein „regierungsamtliches“ Dokument darstellt, kann nicht verwundern, da die Verbindung von Politik und

<sup>163</sup> Ders., S. 133f. Anmerkung: Dies erinnert denn doch sehr an das päpstliche Unfehlbarkeits-Dogma.

<sup>164</sup> Ders., S. 130.

<sup>165</sup> Ibn Tūmarts Stamm, der zum Verband der Masmuda gerechnet wird.

<sup>166</sup> Nagel, Im Offenkundigen das Verborgene, S. 147.

<sup>167</sup> The Almohad Creed (1183), Translated from Arabic by Madeleine Fletcher, *Medieval Iberia*, S. 190 - 197.

<sup>168</sup> Aqūda (arab.) Glauben auf der Ebene apodiktischer Verinnerlichung. Ansonsten für Glauben allgemein „Iman“.

<sup>169</sup> Averroes weilte zu dieser Zeit als Berater am Hofe Abū Ya‘qub Jūsufs.

<sup>170</sup> Averroes gilt ja als *der* Aristoteles-„Transferleister“ in der europ. Scholastik. Er hat sich gleichermaßen sehr eingehend mit al-Ghazzali beschäftigt, indem er eine Streitschrift gegen Ghazzalis Philosophen-Kritik anfertigte (Widerlegung der Widerlegung).

Religion in der mittelalterlichen islamischen Welt noch selbstverständlicher war, als dies auch heute noch in manchen muslimischen Ländern der Fall ist.

Als kluge Maßnahme des Autors darf wohl auch folgende Vorgehensweise bezeichnet werden: Indem er, abgesehen von Kap. 1, seine Ausführungen stets mit einem passenden Koranzitat beschließt, verleiht er ihnen die notwendige Autorität und Legitimation.

## 1. Kapitel

Vom Vorzug der *göttlichen Einsheit* und ihrer Obliegenheit.

Es ist das Erste, über das Wissen erworben werden sollte.<sup>171</sup>

Einleitend werden drei Hadithe zitiert, von denen einer lautet: Zum Islam gehören fünf Dinge: Der Glaube, dass Gott „Einer“ ist, Gebete sprechen, Almosen geben, Fasten während des Ramadan und die Pilgerfahrt nach Mekka. Es handelt sich also um die klassischen „fünf Säulen“ des Islam.

Das Kapitel schließt mit folgender Belehrung:

Der Dienst an Gott ist nicht richtig ausgeführt außer durch *Glaube* und *Aufrichtigkeit*. Glaube und Aufrichtigkeit werden erworben durch Wissen, Wissen durch Studien, Studien durch Streben, Streben aus Verlangen und Furcht, Verlangen und Furcht durch Verheißung und Drohung, Verheißung und Drohung aus der Offenbarung, die Offenbarung ist gegeben durch die Glaubwürdigkeit des Gesandten, die Glaubwürdigkeit des Gesandten durch das Eintreten des Wunders, und das Wunder tritt ein durch die Erlaubnis Gottes, Preis sei Ihm.<sup>172</sup>

## 2. Kapitel

Der Glaube an die *Existenz* Gottes

„Es ist ein Gebot der Vernunft, von der Existenz Gottes - Preis sei Ihm - Kenntnis zu nehmen.“<sup>173</sup> Dieser Satz hat schon insofern Revolutionäres an sich, weil mit ihm die Vernunft zum Kriterium der Religion erhoben wird. Was dann im weiteren Verlauf des

<sup>171</sup> Diese Überschrift wurde entsprechend der englischen Textvorlage wiedergegeben. Da alle folgenden Kapitel einen derartigen einführenden Satz nicht aufweisen, habe ich versucht, die jeweilige Kernaussage eines Kapitels an diese Stelle zu placieren.

<sup>172</sup> Die sich auf Gott beziehenden Pronomen sind auch in der hier benutzten Koran Ausgabe fast immer groß geschrieben.

<sup>173</sup> „It is by the necessity of reason that the existence of God, Praise to Him, is known.“ Fletcher, *Medieval Iberia*, S. 192.

Kapitels folgt, ist der Versuch des Autors, den *Gottesbeweis* mit eindeutig aristotelischen Mitteln zu erbringen. So, unter anderem, dass jede Aktion einen „Macher“ erfordert bzw., dass die Existenz eines solchen „Machers“ von mit Verstand begabten Wesen nicht in Zweifel gezogen werden kann.

Auf die immer wieder von den Menschen geäußerten Zweifel eingehend, wird dann Sure 14,10 zitiert, in der Gott durch seinen Gesandten sagen lässt: „Gibt es etwa Zweifel an Allāh, dem Schöpfer der Himmel<sup>174</sup> und der Erde?“

### 3. Kapitel

Der Glaube an Gott als den *Schöpfer* des Menschen

Von der Tatsache der eigenen Geschöpflichkeit schließt der Mensch auf die Existenz Gottes als seinen Schöpfer, weil er von der eigenen Existenz aus dem *Nichtsein* weiß. Was im Koran auch Gottes eigene Worte bestätigen (Sure 19,9): „Auch dich schuf ich zuvor, als du ein Nichts warst.“<sup>175</sup>

Einzelheiten zur Schöpfung werden entsprechend Sure 23,12 - 14 aufgezählt: Aus Ton erschaffen, als Samentropfen an eine sichere Stätte eingenistet, Entwicklung zur Leibesfrucht, das Werden von Fleisch und Gebein.

Merkwürdig der das Kapitel abschließende Satz (Sure 23,14): „Gesegnet sei Allāh, der *beste* der Schöpfer!“

### 4. Kapitel

Der Glaube an Gott als den *Schöpfer aller Dinge*

Gottes Existenz ist gleichfalls bekannt durch die Auslösung der ersten Bewegung, denn es ist unmöglich, dass dies ohne einen Urheber geschah. Und was für die erste Bewegung gilt, gilt auch für die Erschaffung aller Dinge, die vorher nicht existiert haben. Nacht und Tag, Menschen und Tiere sowie alle anderen Spezies.

---

<sup>174</sup> Der Islam hat ja bekanntlich die Vorstellung von einem abgestuften Himmel.

<sup>175</sup> Diese Worte werden von einem Engel im Zusammenhang mit dem Unglauben des Zacharias zitiert, der auf die Unfruchtbarkeit seiner Frau verweist, als ihm ein Sohn (Johannes) verheißen wird.

So heißt es denn auch im Koran (Sure 2,164): „Siehe, in der Schöpfung der Himmel und der Erde und in dem Wechsel der Nacht und des Tages, in den Schiffen, welche das Meer durchheilen mit dem, was den Menschen nützt, und in dem, was Allāh vom Himmel an Wasser niedersendet, womit er die Erde nach ihrem Tode belebt, und was Er an allerlei Getier auf ihr verbreitet, und in dem Wechsel der Winde und der Wolken, die dem Himmel und der Erde dienen, - wahrlich, in all dem sind Zeichen für die Leute von Verstand.“

## 5. Kapitel

Der Glaube an *Gottes Ordnung* in der Schöpfung

Was geschaffen ist, kann nicht selbst Schöpfer sein und die von Gott geschaffenen Dinge sind in drei Kategorien unterteilt: vernunftbegabte Lebewesen, Lebewesen ohne Vernunft und unbeseelte Gegenstände.

Sure 39,62: Allāh ist der Schöpfer aller Dinge, und Er ist aller Dinge Erhalter.

## 6. Kapitel

Der Glaube an *Gottes Unvergleichbarkeit*

Da Gott der Schöpfer aller Dinge ist, gibt es nichts, was ihm vergleichbar wäre.

Sure 16,17: Ist nun Der, Welcher erschafft, etwa gleich dem, der nichts erschafft?

## 7. Kapitel

Der Glaube an *Gottes Absolutheit und Allwissenheit*

Alle geschaffenen Dinge haben einen Anfang und ein Ende. Nicht so der Schöpfer: er ist der Erste und der Letzte, der Äußerste und der Innerste. Der Erste ohne Beginn, der Letzte ohne Ende, der Äußerste ohne Abgrenzung, der Innerste ohne Spezifikation. Es gibt keinen Terminus, der in Vergleichbarkeit mit ihm in Ansatz gebracht werden könnte.

Sure 42,11: Nichts ist ihm gleich. Er ist der Hörende, der Sehende.<sup>176</sup>

## 8. Kapitel

Von der *Unmöglichkeit, sich Gott vorzustellen*. Verweis auf eindeutige und mehrdeutige Koranstellen.

---

<sup>176</sup> Oft mit „Allhörender“ und „Allsehender“ übersetzt.

Menschliches Denken hat seine Grenzen. Es bewegt sich in Schranken wie: davor und danach, oberhalb und unterhalb, rechts und links, vorne und hinten, ganz und teilweise. Folglich greift der Mensch zu Anthromorphismen, wenn er sich Gott vorstellen will. Missverständliche Texte im Koran oder bei den Hadithen fördern noch dieses Verlangen. So ist in der Sure 20,5 vom „Erbarmer“ die Rede, der auf seinem Thron sitzt. Doch hier klärt Sure 3,7 auf: „Er ist es, Der auf dich das *Buch* herabsandte. In ihm sind *eindeutig klare Verse* - sie sind die Mutter des Buches<sup>177</sup> - und andere, *mehrdeutige*. Diejenigen nun, deren Herzen zum Abweichen neigen, suchen vor allem das Mehrdeutige darin, um Uneinigkeit zu verursachen und es (nach eigenem Gutdünken) auszulegen. Seine Deutung kennt jedoch niemand außer Allāh. Und die mit fundiertem Wissen sprechen: ‚Wir glauben daran. Das eine wie das andere ist von unserem Herrn.‘ Aber nur die Verständigen beherzigen es.“<sup>178</sup>

## 9. Kapitel

Der Glaube an den *ungeteilten, einzigen Gott*

Gott ist zu nichts zugeordnet und von nichts getrennt, sonst wäre er notwendigerweise selbst geschaffen und besäße zudem eine eingeeengte Existenz.

Sure 16,51: Und Allāh hat gesprochen: „Nehmt euch nicht zwei Götter! - Denn, wahrlich, Er ist ein einziger Gott. Darum verehrt nur Mich!“<sup>179</sup>

## 10. Kapitel

Gott ist *allmächtig, allwissend und vollkommen*

Gott ist alleine und vollkommen in seiner Einzigkeit, in Beständigkeit mit allem, was zu seiner Macht und Glorie gehört: Wissen, Allmacht, Hören, Sehen und Sprechen. Dies wird durch zahlreiche Koranverse belegt, z. B.:

Sure 2,255: „Allāh! Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Lebendigen, dem Beständigen! Ihn überkommt weder Schlummer noch Schlaf.“

<sup>177</sup> Hier geht es um die Vorstellung eines „Urbuches“ bei Gott, das in Form des Korans vollständig auf die Erde herabgesandt wurde.

<sup>178</sup> Der Koranvers ist hier des besseren Verständnisses wegen in voller Länge wiedergegeben. Die Sure wurde in Medina geoffenbart, gehört also zu den späteren.

<sup>179</sup> Zurückweisung der Gottessohnschaft bzw. Gottheit Jesu.

Sure 6,73: „Er kennt das Verborgene und Offenkundige.“ Und in Anspielung auf das Jüngste Gericht: „Und Sein ist das Reich an dem Tage, an dem in die Posaune gestoßen wird.“

Sure 34,3: „Der das Verborgene kennt, (dem) entgeht nicht das Gewicht eines Stäubchens in den Himmeln und auf Erden, ... .“

## 11. Kapitel

Dieses letzte Kapitel weist keine weitere Glaubenswahrheit aus. Es betont vielmehr die Unmöglichkeit, die in den vorhergehenden Kapiteln aufgestellten und bewiesenen Glaubensgrundsätze umzustoßen. So gesehen, handelt es sich also hier gewissermaßen um das „Amen“ des almohadischen Glaubensbekenntnisses.

Das Kapitel endet dann mit der Feststellung, dass Gottes Handeln für uns nicht kalkulierbar ist und der „Bauplan“ seiner Schöpfung von uns nicht auseinanderdividiert werden kann.<sup>180</sup>

### 2.1.3 Staat und Religion

Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt, sah sich Ibn Tūmart mit seiner Mission in der Tradition des Propheten Mohammed, und entsprechend hatte er stets auch das Vorbild der medinensischen Urgemeinde vor Augen.<sup>181</sup> Andererseits organisierte er nach dem Vorbild der Almoraviden ein abgestuftes Regierungs- und Verwaltungsinstrumentarium, das in etwa wie folgt aufgebaut war:

1. An der Spitze er, der unfehlbare Imam und Mahdī, umgeben von seinen engeren Gefährten.

---

<sup>180</sup> Letzteres frei übersetzt aus: „And what is predestined for them is known by the All-knowing in His eternity and it takes place according to His knowledge in a way that is incalculable and with an organization that can not be puzzled out.“, Fletcher, *Medieval Iberia*, S. 197.

<sup>181</sup> So führte er „Stammesverbrüderungen“ in der Art ein, wie sie von Mohammed einst zwischen Medinensern und mekkanischen Flüchtlingen praktiziert wurden. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, S. 145.

2. Gleichfalls in seiner persönlichen Umgebung ein Kreis von Vertrauten, denen bestimmte Aufgaben zugewiesen waren (z. B. Abfassung der Korrespondenz oder die Verteilung von Militärlehen).

Aus diesem Personenkreis rekrutierte sich vermutlich der „Rat der Zehn“, von dem immer wieder die Rede ist.<sup>182</sup>

3. Weiterhin gab es die Versammlung der „Fünzig“, bestehend aus Vertretern der an der Bewegung beteiligten Berberstämme. Hinsichtlich der *religiösen Unterweisung* hatte Ibn Tūmart von Beginn an auf die bedingungslose Durchsetzung mittels der Scharia hingearbeitet. So stellte er eine Liste von achtzehn todeswürdigen Verbrechen auf, darunter waren auch Delikte wie Lüge und Täuschung. Ein System von Obmännern, von denen jeder zehn Gefolgsleute zu überwachen hatte, sorgte dafür, dass seine strengen Vorschriften bekannt, durchgesetzt und eingehalten wurden.<sup>183</sup>

*Ibn Tūmarts Nachfolger* Abd al-Mu'min (1133 - 1163)<sup>184</sup> wahrte die theokratisch-patriarchalischen Prinzipien seines Vorgängers. Selbst nicht aus der Familie des Mahdī stammend, verstand er es nicht nur, sich bei den verschiedenen Stämmen durchzusetzen, sondern er schaffte es sogar, sie zu einem geschlossenen Koalitionsverband zusammenzufügen. Nach der Eroberung von Marrakesch, der Residenz der Almoraviden (1147), legte er sich den Titel „amīr al mu'minīn“<sup>185</sup> zu und wurde spätestens ab hier zur unbestrittenen Führungsautorität der Almohaden und zum Begründer einer Dynastie, die alle Herrscher bis Abū Ya'qub al-Mustansir (1213 - 1224) stellte.

Das Problem, den sich ständig vergrößernden Herrschaftsbereich unter Kontrolle zu halten, löste Abd al-Mu'min, indem er die tragenden Positionen der Verwaltung mit Verwandten und engen Gefolgsleuten besetzte. Nach andalusischem Vorbild schuf er das Amt eines Großwesirs, dessen Hofsekretäre (*kuttāb*) zumeist von gebildeten Andalusiern gestellt wurden. Landesweit wurden Gebetsrufer (*mu'addin*), Zensoren (*muhtasib*) und im Koran und in den Schriften Ibn Tūmarts bewanderte „Aufklärer“ stationiert.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Dasselbst. Vgl. auch Lexikon der Arabischen Welt, S. 145.

<sup>183</sup> Ders., S. 146.

<sup>184</sup> Ibn Tūmarts Tod 1130 war der Öffentlichkeit gegenüber drei Jahre lang verschwiegen worden.

<sup>185</sup> Etwa Fürst oder Befehlshaber der Gläubigen.

<sup>186</sup> Vgl. Lexikon der Arabischen Welt, S. 145.

Zu den eigentlichen Garanten hinsichtlich der Verbreitung und Wahrung von Ibn Tūmarts Lehre wurden jedoch die *at-talaba*, zu deutsch „Wissenssucher“.<sup>187</sup> Es handelte sich um eine einem Orden vergleichbare Organisation, die bereits unter den Almoraviden bestand und bei denen Ibn Tūmart mit seinen Vorstellungen auf große Zustimmung stieß. Da auch Abd al-Mu'min aus ihren Reihen stammte, kann es nicht verwundern, dass er sich, nachdem er die Almohadenherrschaft erlangt hatte, ihrer bediente. So sorgte er für eine Ausbildung der Wissenssucher nach ausgewählten Vorgaben Ibn Tūmarts. Es ist gewiss von Interesse für diese Arbeit, einmal genauer hinzuschauen, was von dieser religiösen Elite erwartet wurde, damit sie ihre Sonderrolle in der almohadischen Gesellschaft wahrnehmen konnte. Der Erwerb von Wissen und daraus folgernd, richtig zu handeln, waren die Zielsetzung ihrer Ausbildung.

- Für den *Erwerb von Wissen* bestanden neun Voraussetzungen: Muße - klarer Blick - rechte Gesinnung - hohes Streben - eiserne Geduld - das Vorbild eines vorbildlichen Lehrers - ein deutlich vorgezeichneter Weg - Übernahme der Sitten der Gelehrten - nichts außer „Gottes Antlitz zu bezwecken“.<sup>188</sup>

*Hinzu* kam noch viererlei: Die Notwendigkeit, Gott um Anleitung zur Wahrheit zu bitten - eine rechte Gesinnung - sich mit dem zu bescheiden, was Gott ihn lehrt - und die Erkenntnis, dass die Pforte zum Wissen für *alle* Menschen offen ist.

- Die *Handlungen* eines Wissenssuchers sollen sich auszeichnen durch: Wachsamkeit - Vorsicht - Mitgefühl - Aufrichtigkeit.
- *Hinderlich* am Erwerb von Wissen sind: Zwischenfälle - Unruhe der Seele - materielle Not - zu enger Umgang mit den Menschen.
- Für den Umgang mit den Gefährten sind erforderlich: Friedfertigkeit - Duldsamkeit - Hilfsbereitschaft - Redlichkeit - Beistand - Freundschaft - Aufmerksamkeit - höfliches Entgegenkommen.

---

<sup>187</sup> So von T. Nagel übersetzt. Nagel, Im Offenkundigen das Verborgene, S. 145.

<sup>188</sup> Die Formulierung „Gottes Antlitz zu bezwecken“ lässt einiges an Spekulation offen. Möglicherweise soll es heißen: „Sein Wesen und seinen Willen zu erkennen.“

Dass bei diesen Regeln in vielerlei Hinsicht der Sufismus Pate stand, lässt sich unschwer feststellen. In diese Richtung deutet wohl auch die Überlieferung, dass die Söhne Abd al-Mu'mins bescheidene *Wollkleidung* tragen mussten.<sup>189</sup>

Die Organisation der Wissenssucher wurde zentral vom Hof des Kalifen aus betreut. Unter Abd al-Mu'min und Abū Ya'qūb Yūsuf (1163 - 1184) wurde diese Aufgabe von dem Prediger und Rechtsgelehrten Abū l'Hasan al-Isbīlī wahrgenommen, der das Amt eines „Ältesten der Wissenssucher der sesshaften Bevölkerung“ bekleidete.

Abd al-Mu'min förderte die Wissenssucher nicht nur deshalb, weil sie reichsweit zum Machterhalt der Dynastie beitrugen, sondern er sah in deren Loyalität auch ein Gegengewicht gegen die nicht immer loyalen Oberhäupter der verschiedenen zum Verbund gehörenden Berberstämme.

Allerdings, eine derartig weit verzweigte Organisation unter Kontrolle zu halten, hatte seine Schwierigkeiten. Man darf nicht vergessen, dass trotz des Amtes eines „Ältesten“ bei Hofe keine hierarchische Struktur mit Kontrollelementen bestand<sup>190</sup> und somit „Sonderentwicklungen“ bzw. Fehlentwicklungen im Sinne der Herrschenden Tür und Tor geöffnet waren. In den einschlägigen Berichten ist einerseits von Fanatismus die Rede, andererseits aber auch von gravierendem Fehlverhalten, wie maßlosem Lebenswandel, Drangsalierung der Bevölkerung und Amtsanmaßung.<sup>191</sup>

Abd al-Mu'mins Nachfolger, sein Sohn Abū Ya'qūb Yūsuf, unternahm noch einmal den Versuch, die Wissenssucher fester an sich zu binden. Er ließ sie einen Heiligen Eid ablegen, indem sie sich zur Treue bis in den Tod verpflichteten.<sup>192</sup> Als Gegenleistung wurde ihnen die „Unantastbarkeit“ (al-'isma) und damit die Gewähr für den Weg in ein glückliches Jenseits zugesichert.

---

<sup>189</sup> Wenngleich er sie auch in Reiten, Schießen und Schwimmen ausbilden ließ. Nagel, Im Offenkundigen das Verborgene, S. 148.

<sup>190</sup> Wie etwa bei den christlichen Orden.

<sup>191</sup> Gemeint ist der Vollzug gewisser hadd-Strafen, also Strafen, die aufgrund von Vergehen gegen bestimmte koranische Vorschriften verhängt wurden. Die Verhängung der Todesstrafe z. B. war ausschließlich dem Kalifen vorbehalten. Nagel, Im Offenkundigen das Verborgene, S. 152f.

<sup>192</sup> Nach der Überlieferung hatte auch Mohammed seinen Gefolgsleuten einen solchen Eid abgenommen. Ders., S. 153f.

Obwohl Ya'qūb Yūsuf mit diesem Schachzug durchaus Erfolg hatte, brachen die alten Spannungen in der Folgezeit doch wieder auf. Eine wichtige Rolle spielte dabei das Mahdītum Ibn Tūmarts, das mehr und mehr in Frage gestellt wurde. Selbst Abū Yūsuf Ya'qūb al Mansūr (1184 - 1199), Sohn und Nachfolger Ya'qūb Yūsufs, soll nicht mehr bedingungslos hinter diesem Dogma gestanden haben. Dennoch fand er als politischer und religiöser Führer bei seinen Untertanen volle Anerkennung, was nicht zuletzt seinem grandiosen Sieg bei Alarcos (1195) über König Alfons VIII. von Kastilien zu danken war.<sup>193</sup> Die Vorstellung von der göttlichen Sendung des Mahdī Ibn Tūmart wurde im übrigen unter dem Kalifen Idrīs al-Ma'mūn (1229 - 1232) in einer offiziellen Verlautbarung widerrufen: Es habe nie einen anderen Mahdī gegeben als *Jesus*.<sup>194</sup>

## 2.2 Christentum: Von römischen Ansprüchen, Ordensleuten und Heiligen

Bis zum 11. Jahrhundert waren die spanischen Christen „wie durch eine Scheidewand“ vom übrigen christlichen Europa getrennt.<sup>195</sup> Das hatte seine Gründe sowohl in der geographischen Abgeschlossenheit am Rande Europas als auch in der auf westgotischer Tradition gründenden kirchlichen Eigenständigkeit.<sup>196</sup> Vor allem aber waren die christlichen Königreiche in Spanien aufgrund interner Streitigkeiten und natürlich der beständigen Auseinandersetzungen mit den muslimischen Nachbarn zu sehr mit sich selbst beschäftigt, als dass sie großen Anteil am Geschehen im übrigen Europa hätten nehmen können. Dort allerdings hatten sich inzwischen Entwicklungen angebahnt, die in der Folge auch entscheidenden Einfluss auf das Geschehen in Spanien nehmen sollten.

---

<sup>193</sup> Auf diesen Sieg ist sein Ehrentitel al-Mansūr (der Siegreiche) zurückzuführen.

<sup>194</sup> Nagel, Im Offenkundigen das Verborgene, S. 154. Anmerkung: Jesus war schon sehr früh in nachkoranischen Überlieferungen mit der Gestalt des kommenden Messias oder Mahdī identifiziert worden. Er wird am Ende der Tage zur Erde zurückkehren, den wahren Islam wiederherstellen und zur einzigen Weltreligion machen. Vgl. Martin Bauschke, Jesus im Koran, Köln - Weimar - Wien 2001, S. 107f.

<sup>195</sup> Mit Ausnahme der „spanischen Mark“ zwischen Ebro und den Pyrenäen. Aschbach, Geschichte Spaniens und Portugals, S. 129.

<sup>196</sup> Wobei die Kirchen stets der königlichen Herrschergewalt unterstellt waren.

### 2.2.1 Das Papsttum und sein Zugriff auf Spanien

„Preterea notum vobis fieri volumus, ..., videlicet regnum Hyspanie ex antiquis constitutionibus beato Petro et sancte Romane ecclesie in jus et proprietatem esse traditum.“<sup>197</sup> So macht bereits Gregor VII. im Jahre 1077 in einem Rundschreiben an die christlichen Fürsten und Könige Spaniens seinen Anspruch auf die Oberherrschaft in den spanischen Landen geltend. Gregor VII. war allerdings keineswegs der „Erfinder“ der Idee einer päpstlichen Weltherrschaft, denn in seinem *dictatus papae* sind lediglich Vorrechte und Ansprüche des Bischofs von Rom programmatisch zusammengestellt, wie sie die kirchenrechtliche Tradition bereits zuvor dem Papst zugeschrieben hatte.<sup>198</sup> Diese Tradition greift weit zurück und beruft sich in ihrem Kern auf die *petrinische Doktrin*, nach welcher die römischen Bischöfe als Erben (heredes) der Würde Petri und somit seine Stellvertreter zu gelten haben.

Urban II. (1088 - 1099) verlieh während seiner Amtszeit König Peter I. von Aragón (1094 - 1104) ein päpstliches Schutz- und Freiheitsprivileg, ansonsten stand für ihn die Lehnspolitik nicht im Vordergrund.<sup>199</sup> Für die Entwicklung in Spanien war er insofern von großer Bedeutung, als er die Reconquista förderte und sein Kreuzzugsaufruf längerfristig auch in Spanien zu erheblichen Veränderungen führte.<sup>200</sup>

Für den Besprechungszeitraum dieser Arbeit ist insbesondere das Pontifikat Innocenz III. (1198 - 1216) von erheblichem Interesse. Innocenz, der zweifelsohne zu den bedeutendsten Päpsten der Kirchengeschichte zählt, sieht sich als *vicarius Christi* (Stellvertreter Christi)<sup>201</sup> „in der Mitte zwischen Gott und den Menschen, ..., kleiner als Gott, größer als der Mensch.“ Er ist „Richter über alle und von niemandem zu richten.“<sup>202</sup> Und diese

---

<sup>197</sup> „Außerdem möchten wir Euch zur Kenntnis bringen, ..., dass nämlich die Königsherrschaft über Spanien aufgrund alter Satzungen dem heiligen Petrus und der heiligen römischen Kirche zu Recht und Eigentum übertragen worden ist.“ Quellen zum Investiturstreit, Erster Teil, Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII. Übersetzt von Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1978, S. 254f.

<sup>198</sup> Vgl. Jürgen Miethke, - Arnold Bühler, Kaiser und Papst im Konflikt, Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter, Düsseldorf 1988, S. 19.

<sup>199</sup> Alfons Becker, in: TRE 34, Berlin - New York 2002, s. v. Urban II., S. 410.

<sup>200</sup> Ausländische „Söldner“ (Ritter), Orden etc.

<sup>201</sup> Das war neu, denn zuvor führten die Päpste den Titel *vicarius Petri*.

<sup>202</sup> Friedrich Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III., Rom 1954, S. 281f.

Richterrolle nimmt er auch praktisch wahr, er gilt nach seinem Eingreifen in den deutschen Thronstreit<sup>203</sup> als *arbiter mundi*, (Schieds-)Richter der Welt.

Als oberster Richter sieht sich Innocenz III. auch im Hinblick auf die christlichen Reiche der iberischen Halbinsel gefordert. Das gilt sowohl für politische als auch kirchliche Belange. Hierzu einige Beispiele:

- Als König Alfons IX. von Aragón und Berengaria, die Tochter Alfons VIII. von Kastilien, trotz einer bestehenden Blutsverwandtschaft 3. Grades heirateten, wurde diese Ehe von Innocenz III. für ungültig erklärt.<sup>204</sup> Derartige Fälle mussten ihm stets vorgelegt werden, da sie zu den *causae maiores* gehörten.
- König Sancho I. von Portugal (1185 - 1211) hatte seinen Töchtern Theresia und Sancha umfangreiche Besitzungen hinterlassen, die deren Bruder Alfons II. gewaltsam an sich riss. Die Schwestern wandten sich an Innocenz III., der Alfons II. bannte. Später wurde der Bann gelöst, die Burgen den Templern übergeben (!) und die Schwestern mit den Einkünften aus den Besitzungen abgefunden.<sup>205</sup> Hier also einmal der Papst als *Helfer der Schwachen*.

Was die *kirchliche Ordnung* betraf, so lagen auf der iberischen Halbinsel vielfach andere Verhältnisse vor, als sie sonst in Europa gegeben waren. Die beiden folgenden Beispiele mögen einen Eindruck davon vermitteln.

1. Beispiel:

Papst Urban II. hatte 1088 den Erzbischof von Toledo<sup>206</sup> zum Primas „in allen spanischen Reichen“ ernannt. Dieser Primat Toledos war in der Folgezeit immer wieder umstritten. Im März 1210 bestätigt Innocenz III. die seinerzeitige Entscheidung Urbans im Rahmen eines ungewöhnlichen Vorgangs: Rodrigo Ximenez de Rada,<sup>207</sup> ein aus Navarra stammender Adelige, wurde

- im Juli 1208 vom Capitel von Osma zum *Bischof* gewählt,

<sup>203</sup> Zwischen Philipp von Schwaben, Otto IV. und Friedrich von Sizilien.

<sup>204</sup> Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, S. 63.

<sup>205</sup> Ders., S. 75.

<sup>206</sup> Es war dies Bernhard von Sahagún, Abt im Kloster Sahagún, dem „spanischen Cluny“ seit 1080, dann 1086 von der Reichsversammlung zum Erzbischof von Toledo gewählt. Er förderte die Romanisierung der spanischen Kirche und trug damit wesentlich zum Verlust der Eigenständigkeit der spanischen Kirche bei.

<sup>207</sup> Erzbischof Rodrigo spielte in der Folge bei der Durchführung der Reconquista eine sehr aktive Rolle.

- im August desselben Jahres zum Erzbischof von Toledo erkoren,
- im März 1210 von Innocenz III. als Primas von Spanien bestätigt.

De Rada war somit ohne Priesterweihe und ohne Bischofsweihe (beides wurde später nachgeholt) im Alter von 30 Jahren zum höchsten kirchlichen Würdenträger Spaniens aufgestiegen. Dieser Vorgang zeigt, dass Innocenz III. sehr pragmatisch handeln konnte, indem er den Wunschkandidaten des spanischen Klerus und auch König Alfons' VIII. von Kastilien trotz aller außergewöhnlichen Umstände tolerierte.<sup>208</sup>

## 2. Beispiel

1214 fordert Innocenz III. die Bischöfe von Burgos und Palencia sowie den Abt von Morimond auf, im Kloster Las Huelgas einzugreifen. Ihm sei zu Ohren gekommen, dass die dortigen Äbtissinnen den Nonnen den Segen spendeten, die Beichte abnahmen, das Evangelium läsen und öffentlich predigten. Dies sei ein klarer Verstoß gegen den Willen des Herrn, denn der habe den Aposteln und nicht der Jungfrau Maria die Schlüssel anvertraut.<sup>209</sup>

In der Kontinuität seiner Vorgänger unternahm Innocenz III. auch alle Anstrengungen, um neue *lehensrechtliche Bindungen* an Rom zu schaffen bzw. bestehende zu festigen. So erreichte er es, dass sich Peter II. von Aragón in Rom von ihm zum König krönen ließ und dabei schwor: „Ich, Petrus, König von Aragonien, gelobe und verheiße meinem Herrn, dem Papst Innocenz, seinen katholischen Nachfolgern und der römischen Kirche stets getreu zu sein; mein Reich treu im Gehorsam gegen sie zu erhalten; ... .“

Peter II. stellte sein Reich damit unter den *Schutz des Apostels Petrus* und versprach urkundlich die Zahlung von 60 Goldstücken (= 250 Macemutinen) jährlich an Rom, was auch für seine Nachfolger verpflichtend blieb.<sup>210</sup>

Um Geld ging es auch in Portugal, das sich 1142 nach der Selbsterhebung Alfons I. zum König unter päpstlichen Schutz gestellt hatte.<sup>211</sup> Da die fälligen Tributzahlungen an Rom immer wieder in Verzug gerieten bzw. ausblieben, setzte Innocenz III. gleich nach seinem Amtsantritt König Sancho I. von Portugal gewaltig unter Druck: Wenn er nicht umgehend

<sup>208</sup> Vgl. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, S. 114f.

<sup>209</sup> Ders., S. 129.

<sup>210</sup> Ders., S. 211f.

<sup>211</sup> Die päpstliche Bestätigung des portugiesischen Königtums erfolgte endgültig 1179 durch Alexander III.

die ausstehenden Gelder - und zwar rückwirkend von 1179 - überweise, werde er, der Papst, eine Allianz von Kastilien und León gegen Portugal anregen.<sup>212</sup>

Der Papst also als oberster Sittenrichter, Instanz für Erbstreitigkeiten, Wächter über die kirchliche Lehre und Ordnung, Lehnsherr und politischer Weichensteller auch in Spanien. In all dem kommt das Verständnis der Inhaber des Heiligen Stuhles von der Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt zum Ausdruck. Allerdings, wer mit der Bitte um Gewährung eines päpstlichen Privilegs oder eines anderen Vorteils vor den apostolischen Stuhl trat, musste die Regeln des „do ut des“-Prinzips (ich gebe, damit du gibst) berücksichtigen, denn ohne Geldzahlungen oder wertvolle Geschenke anderer Art konnte er sich kaum Hoffnung auf einen positiven Bescheid machen.<sup>213</sup>

Noch einen Schritt weiter geht Innocenz IV. (1243 - 1254), indem er formuliert „... credimus, quod Papa qui est vicarius Christi, potestatem habet non tantu(m) sup(er) Christianos, sed etia(m) super omnes infideles, ...“<sup>214</sup> (... wir glauben, dass der Papst, welcher ist der Stellvertreter Christi, nicht nur die Herrschaft über die Christen hat, sondern auch über alle Ungläubigen). Doch dann schränkt er ein: „Papa super omnes habet jurisdictione(m) et potestate(m) de jure, licet no(n) de facto, ...“<sup>215</sup>

Innocenz IV. erkennt also die Realitäten an, indem er fein säuberlich zwischen „de facto“ und „de jure“ unterscheidet.

Von den Juden erwartet Innocenz, dass sie das Evangelium respektieren, überlässt aber eine eventuelle Bestrafung zunächst der eigenen jüdischen Gerichtsbarkeit („Item Judaeos potest judicare papa, si contra legem evangelii faciunt in moralibus, si eorum praelati eos non puniant, ...“).<sup>216</sup>

Innocenz IV. entfaltet im übrigen eine Weltordnung, die den real existierenden Gegebenheiten Rechnung trägt, indem er allen Völkern ihre Eigenständigkeit und ihren Lebensraum zubilligt. Und er versteht es, die irdische Realität mit dem göttlichen Ordo in

---

<sup>212</sup> José-Luis Martín, in: La España Medieval, Historia 16, in: Manual de Historia de España, Madrid 1993, S. 324.

<sup>213</sup> Vgl. Klaus Herbers, Das Papsttum und die iberische Halbinsel, in: Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts (hrsgg. von E.-D. Hehl u. a.), Stuttgart 2002, S. 56.

<sup>214</sup> Commentaria Innocentii IV., Lib. III, Cap. VIII/3,430.

<sup>215</sup> Dasselbst, Cap. VIII/4,430.

<sup>216</sup> Dasselbst.

Einklang zu bringen: Auch Ungläubige dürfen Herrschaft ausüben, Besitzungen haben und eigenes Recht sprechen. Allerdings, sie mögen ihre eigene Herrschaft und ihre eigenen Gesetze haben, *einer* ist da, der über ihr Tun und Handeln wacht: Der vom höchsten Herrn bestimmte „Oberaufseher“, sein vicarius, der Papst. Er ist verpflichtet einzugreifen, wenn das „jus naturale“ in gravierender Weise verletzt wird. Dazu zählt auch Vielgötterei, denn naturgemäß ist nur ein alleiniger Schöpfergott zu verehren („Naturale enim est unum et solum Deum creatorem colere, ...“).<sup>217</sup>

Mit diesem Abstecher in die Gedankenwelt eines außergewöhnlichen Papstes soll daran erinnert werden, dass es auch in einer Phase größten weltlichen Machtanspruchs des Papsttums durchaus ernsthaftes Nachdenken über eine friedliche Koexistenz von Völkern mit unterschiedlichen Glaubensvorstellungen gegeben hat. Und in diesem Zusammenhang stellte Innocenz IV. auch klar, dass der christliche Missionsauftrag zwar erfüllt werden müsse, Ungläubige aber nicht zum Glauben gezwungen werden dürften („Infideles non debent cogi ad fidem“).<sup>218</sup>

Höchstwahrscheinlich hat Innocenz IV. sich mit diesen letzten Worten auf die *Schutzbullen* bezogen, wie sie den Juden von fast allen Päpsten des Hochmittelalters gegen die immer wieder stattfindenden *Zwangstaufen* gegeben wurden.<sup>219</sup>

Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts trat das Interesse des Papsttums an der iberischen Halbinsel aufgrund der in Rom aufkommenden internen Schwierigkeiten<sup>220</sup> immer mehr in den Hintergrund, und die von 1378 bis 1417 währende Kirchenspaltung führten dann endgültig dazu, dass sich die weitgehende Eigenständigkeit der spanischen Kirche auf Dauer festigen konnte.<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> Dasselbst, 430. Anmerkung: Innocenz IV. war ein exzellenter Jurist, Naturrecht und göttliches Recht waren für ihn identisch.

<sup>218</sup> Dasselbst, 430. Vgl. Sure 2,256: „Kein Zwang im Glauben!“

<sup>219</sup> Peter Browe, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste, in: *Miscellanea Historiae Pontificae* (MHP), Vol. VI, Rom 1942, S. 235.

<sup>220</sup> Z. B. die Probleme bei den Papstwahlen. So hatte sich etwa das Konklave anlässlich der Wahl Cölestins V. (des sog. „Engelspapstes“) 1294 über zweieinhalb Jahre hingezogen.

<sup>221</sup> Was keinesfalls bedeuten soll, dass die Bindungen an die römische Kirche abgerissen wären (abgesehen von der Zeit des Schismas von 1378 - 1417, als die spanischen Kirchen für Avignon votierten).

### 2.2.2 Die Rolle der Orden

Geistliche Orden waren für die Entwicklung des christlichen Spaniens im Mittelalter in vielerlei Hinsicht von eminenter, wenn nicht sogar entscheidender Bedeutung. Cluniazensische Mönche - also Benediktiner - sind es gewesen, die bereits Anfang des 12. Jahrhunderts in spanischen Landen wirkten, dort in Abstimmung mit dem jeweiligen Herrscher Reformen durchführten und die Einführung der römischen Liturgie betrieben. Andere, wie Zisterzienser, Prämonstratenser, Augustiner und Franziskaner folgten und sorgten dafür, dass nach dem gotischen „Sonderweg“ die christlichen Kirchen Spaniens mit allen daraus folgenden Konsequenzen in eine engere Bindung an die lateinische Kirche kamen. Dass im 15. Jahrhundert unter den „Katholischen Königen“<sup>222</sup> die Grundlagen für eine gesamtspanische Nationalstaatlichkeit geschaffen werden konnten, ist nicht zuletzt dieser Entwicklung zu verdanken.

Von den vorgenannten geistlichen Orden waren die Franziskaner vorwiegend im Königreich Aragón tätig. Dort kam es zu einer regelrechten symbiotischen Beziehung zwischen Orden und Krone. Die Mönche erhielten wichtige Privilegien, wie z. B. die Steuerbefreiung, sie konnten sich zahlreicher Stiftungen erfreuen (Grundstücke, Häuser, Gärten) und wurden mit Naturalien und monetären Zuwendungen bedacht. Als Gegenleistung waren die Mönche vor allem bei der Durchsetzung der königlichen Siedlungspolitik behilflich.<sup>223</sup>

Eine ähnliche Bindung an das jeweilige Königshaus hatten auch die seit Beginn der Kreuzzugsbewegung auf der iberischen Halbinsel aktiv werdenden, länderübergreifend operierenden Ritterorden. Hierzu zählen insbesondere die Templer, die Johanniter und mit Abstrichen auch der Deutsche Orden.<sup>224</sup> Die Templer kamen dem unter Papst Gregor VII. geprägten Ausdruck „miles Christi“ noch am nächsten, und entsprechend wurden sie auch von ihren königlichen Auftraggebern eingesetzt: Zuerst zur Grenzsicherung<sup>225</sup> und später

---

<sup>222</sup> Ferdinand II. von Aragón und Isabella von Kastilien.

<sup>223</sup> Obwohl der Orden erst 1209 von Franziskus von Assisi gegründet worden war, breitete er sich sehr schnell über ganz Europa bis nach Spanien hin aus.

<sup>224</sup> Templer und Johanniter werden oft auch als „Orden des Heiligen Landes“ bezeichnet. Auf die Geschichte der einzelnen Orden kann hier nicht eingegangen werden, da dies den zur Verfügung stehenden Rahmen sprengen würde.

<sup>225</sup> „... ad defendendam occidentalem ecclesiam, quae est in Hispaniis ...“. Roscher, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge, S. 173.

als aktive Kämpfer in der Reconquista. Der ihnen zuteil gewordene Lohn war beträchtlich. Allein von 1125 - 1136 lassen sich 36 Schenkungen (vor allem Burgen) an die Tempelritter nachweisen, und 1131 vermachte Alfons I. von Aragón sogar seine Königreiche Aragón und Navarra den Templern, Johannitern und den Chorherren vom Heiligen Grab.<sup>226</sup>

Von besonderem Interesse ist die Frage, weshalb es im Verlauf des 12. Jahrhunderts zur Bildung von „nationalen“ Ritterorden kam. O. Engels und L. Vones vertreten die These, dass dies im Zuge der Rivalität zwischen Adel und Königshaus erfolgte.<sup>227</sup> Diese Orden rekrutierten sich aus dem niederen Adel und waren dem König als ständig einsatzbereite Truppe treu ergeben. Entlohnt wurden sie für ihre Dienste mit Latifundien, die vor allem in der Mancha gelegen waren.<sup>228</sup> Zu den bekanntesten dieser „spanischen Ritterorden“ gehören die Orden von Alcántara und Calatrava sowie der Jacobusorden.

Eine etwas andere Auffassung als Engels und Vones vertritt hingegen Alain Demurger, der militärische Rückschläge von Templern und Johannitern dafür verantwortlich macht, dass Kastilien seine eigenen Orden gründete.<sup>229</sup>

Die iberischen geistlichen Ritterorden standen formal unter dem Schutz des apostolischen Stuhls, wobei auffällt, dass alle Approbationen und die Genehmigung der Ordensregeln durch Papst Alexander III. (1159 - 1181) erfolgten. Diese Regeln waren durchaus unterschiedlicher Natur, so konnten beispielsweise auch verheiratete Ritter im Santiago-Orden (Santiago = Hl. Jacobus) die Vollmitgliedschaft erwerben.<sup>230</sup>

Die drei bedeutendsten spanischen Ritterorden, also die Ritterorden von Calatrava, Alcántara und der Santiago-Orden waren auch im Hinblick auf ihre Aufgaben unterschiedlich strukturiert. Der Ritterorden von Calatrava hatte die Verpflichtung zur „stabilitas loci“ übernommen und war daher in seinen Aktionen räumlich eingeschränkt. Dies hat wohl auch nicht zuletzt dazu beigetragen, dass dort das monastische

---

<sup>226</sup> In der Charta von 1134 sprachen die drei Orden ihren Verzicht auf die Schenkung aus. Die Templer erhielten die Zusicherung, ein Fünftel des von ihnen im Zuge der Reconquista eroberten Landes für ihren Orden in Besitz nehmen zu dürfen. Vgl. Alain Demurger, *Die Ritter des Herrn, Geschichte der geistlichen Ritterorden*, München 2003, S. 56.

<sup>227</sup> Jedenfalls in Kastilien und León, vgl. Odilo Engels/Ludwig Vones, in: *LThK 9*, Freiburg - Basel - Rom - Wien 2000, s. v. „Spanien“, Sp. 807.

<sup>228</sup> Hochebene in Zentralspanien.

<sup>229</sup> Demurger, *Die Ritter des Herrn*, S. 57.

<sup>230</sup> Ders., S. 66.

Lebensprinzip mehr gepflegt wurde, als dies etwa bei den Santiago-Rittern der Fall war. Dieser Orden war zwar auf das Königreich León konzentriert, stimmte aber in vielem mit den Regeln und der Organisationsstruktur der Templer überein.<sup>231</sup> Dass die Ordensgründung zum Schutz der Pilger auf den Wegen nach Compostela erfolgt sei, entspricht nicht den Tatsachen; es handelt sich vielmehr um eine später erfundene Legende.<sup>232</sup>

Der 1176 päpstlicherseits anerkannte Orden von Alcántara hatte sein Betätigungsfeld vor allem in der Extremadura, wo er mit Erfolg gegen die Mauren kämpfte. 1183 sicherte Papst Lucius III. (1181 - 1185) „dem Meister und den Brüdern“ des Ordens die völlige Exemption (Befreiung) vom „Ordinären“ zu und übertrug ihnen die Aufgabe der Verteidigung der Christenheit.<sup>233</sup>

Die päpstliche Exemption vom Ordinären besagte, dass der Orden - wie andere Orden auch - nicht mehr der bischöflichen Gerichtsbarkeit unterstand. Diese weitestgehende Autonomie, die sonstige Privilegierung und ihr erheblicher Grundbesitz führten mit der Zeit dazu, dass Neid und Misstrauen bei den Herrschern, dem Episkopat und der Öffentlichkeit aufkamen. Bei den Templern hatte das schließlich zur Folge, dass der Orden 1311/12 von päpstlicher Seite auf Betreiben Philipps IV. von Frankreich aufgehoben wurde. Die spanischen Ritterorden hingegen, die - abgesehen vom Jacobusorden - nicht länderübergreifend agierten, gerieten zunehmend unter den Einfluss der jeweiligen Krone.<sup>234</sup>

### **2.2.3 Mehr als Nothelfer: Die christlichen Heiligen**

Für die Christen der spanischen Königreiche waren die Heiligen von herausragender Bedeutung. Sie fungierten als Schutzpatron, Fürsprecher und Vorbild für den einzelnen, waren aber für die Gemeinschaft darüber hinaus auch von beträchtlichem politischen Gewicht. Die politische Vereinnahmung der Heiligen auf der iberischen Halbinsel zu

---

<sup>231</sup> Engels, Reconquista und Landesherrschaft, S. 296f.

<sup>232</sup> Demurger, Die Ritter des Herrn, S. 66.

<sup>233</sup> Ders., S. 61.

<sup>234</sup> Kasper Elm, in: LThK, Bd. 8, Freiburg - Basel - Rom - Wien 1199, s. v. „Ritterorden“, Sp. 1205.

Zeiten der Reconquista kann vermutlich als einzig in ihrer Art eingestuft werden. Die folgenden Beispiele mögen Beleg für diese These sein.

Als bekanntestes Beispiel kann hier gewiss auf den *Heiligen Jacobus*<sup>235</sup> verwiesen werden. Bischof Diego Gelmirez (1098/99 - 1140) von Compostela nutzte den vermeintlichen Besitz der Apostelreliquien als Mittel der Auseinandersetzung mit Toledo und Braga. Durch Zuwendungen von Geldern aus dem Pilgerstrom an Rom erreichte er 1095 die endgültige Bestätigung Compostelas als Bischofssitz und zudem die Exemption des Bistums.

Der „Liber Sancti Jacobi“<sup>236</sup> verklammert die Grabentdeckung mit dem Kampf gegen die Muslime und stellt den Jakobskult in karolingische Traditionen: Jacobus sei Karl dem Großen im Traum erschienen und habe ihn aufgefordert, gegen die Muslime zu kämpfen sowie den Weg zu seinem Grab in Compostela zu befreien. Er sichert ihm Schlachtenhilfe zu. „Santiago“ bewährte sich denn auch als Schlachtenlenker und aktiver Mitstreiter. Manch einer will ihn auf einem Schimmel gesehen haben, Angst und Schrecken unter den Feinden verbreitend.<sup>237</sup>



Der Heilige Jacobus als „Mata Moros“  
(Maurentöter)  
Relief in Tudela/Navarra

<sup>235</sup> Jünger Jesu, als Apostel 44 n. Chr. unter Herodes Agrippa I. enthauptet, somit erster Märtyrer unter den Aposteln.

<sup>236</sup> Aus dem 12. Jh.

<sup>237</sup> Konetzke, Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im Mittelalter, S. 230.

In Katalonien und Aragón baute man auf den *Heiligen Georg* <sup>238</sup> als persönlichem Schutzpatron, wobei auch er als „Maurenkämpfer“ in Erscheinung trat. So wirkte er 1229 bei der Eroberung Mallorcas als Schlachthelfer, das 1238 von christlicher Seite eroberte Valencia (1238) wurde in der Folge zu einem besonderen Zentrum der Georg-Verehrung. Dennoch stand dieser Ritterheilige in seiner Bedeutung offensichtlich im Schatten des *Heiligen Jacobus*, denn im Zuge der Bemühungen um eine Einheitsfront der christlichen Reiche gegen die Almohaden unternahm Alfons II. von Aragón (1162 - 1196) eine Pilgerfahrt zum Apostelgrab nach Compostela.<sup>239</sup>

Bei dem *Heiligen Isidor* von Sevilla handelt es sich um eine historische Persönlichkeit. Er war von 599/600 - 636 Erzbischof von Sevilla, sein Leben und Wirken ist vergleichsweise gut dokumentiert. Für die Christen unter muslimischer Herrschaft wurde er zum Repräsentanten der westgotischen Traditionen und entsprechend verehrt. Unter Ferdinand I. von Kastilien und León hat man seine Gebeine im Jahre 1063 nach León überführt. Seine dortige Anwesenheit sollte der Integration der erst seit 1038 vereinigten Reiche von Kastilien und León dienen.<sup>240</sup>

Nach der endgültigen Vereinigung der beiden Reiche 1230 unter Ferdinand III. (1217 - 1252) wird im Kampf gegen die Mauren zunehmend auf den Beistand der *Heiligen Jungfrau Maria* gesetzt. Auch sie ist aktive Helferin in der Schlacht, so hatte sie nach Auffassung der Zeitgenossen entscheidenden Anteil an den grandiosen Siegen von Las Navas de Tolosa (1212) und Córdoba (1236).

Maria war die Patronin der Kirche von Toledo. In der Auseinandersetzung um die Vorrangstellung in der spanischen Kirche zwischen den Erzdiözesen Compostela und Toledo wurden auch deren Schutzpatrone zu Konkurrenten, wobei Toledo auf die Höherwertigkeit der Gottesmutter gegenüber dem Apostel verweisen konnte.

Heilige in Spanien hatten in gewisser Weise den Status einer „juristischen Person“. Ihnen konnte Eigentum übertragen werden, und der Heilige konnte als *patronus* und *dominus* des

---

<sup>238</sup> Leben und Martyrium des hl. Georg nur durch Legenden überliefert. Verehrung in der gesamten christlichen Welt.

<sup>239</sup> Vones, Geschichte der iberischen Halbinsel im Mittelalter, S. 101.

<sup>240</sup> Von 1157 - 1230 wieder getrennte Königreiche.

Landes sein Eigentum als Lehen vergeben.<sup>241</sup> So spricht denn C. S. Albernoz auch von der „vasallitischen Religiosität der Spanier“, was auch die folgende Forderung an Maria verständlich macht: „Dir dienen wir als Herrin, also schuldest Du uns Schutz!“<sup>242</sup>

Abschließend sei Joseph Aschbach zitiert, der sich wie folgt mit dem Thema Heiligenverehrung auseinandersetzt:

„In keiner Zeit wird so viel von Wundererscheinungen erzählt, als in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts: Wo die Christen einen glänzenden Sieg erfechten, erscheint der heilige Apostel Jacob, oder der Ritter St. Georg, oder die Heilige Jungfrau in der Schlacht und bringt unerwartete Hülfe ... . Ein Chorherr in Leon, Martin, schwer von Begriff und ohne Kenntnisse, wird durch die die Erscheinung des heiligen Isidor, der ihm die heilige Schrift zu essen gibt (sic!), voll Verstand und Wissenschaft, so dass er darauf viele Schriften über die höchsten Fragen in der Theologie schreiben konnte.“<sup>243</sup>

Als Folge derart schwärmerischer Heiligenverehrung und möglicher Einflüsse seitens der Albingenser<sup>244</sup> kam es teilweise zu Irrlehren, sodass sich die Kirchenleitung auf dem Konzil zu Tarragona von 1233 schließlich genötigt sah, Laien das Lesen der Bibel zu untersagen.<sup>245</sup>

## **2.3 Judentum: Leben nach der Halacha**

### **2.3.1 Zur Bedeutung der Halacha**

Für das Judentum in Spanien - und nicht nur dort - bestand im Vergleich zu ihren muslimischen und christlichen Nachbarn eine ganz andere Situation. All das, worin sich zu Zeiten der staatlichen Eigenständigkeit der jüdische Glaube manifestierte, fehlte. Es gab keine zentrale Kultstätte mehr, keine Priesterschaft und keinen König. Das brachte es mit

---

<sup>241</sup> Hans-Jürgen Becker, Der Heilige und das Recht, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, S. 67f. Anmerkung: Vgl. Lehensvergabe durch den Papst im Namen und Auftrag des Hl. Petrus.

<sup>242</sup> Konetzke, Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter, S. 230.

<sup>243</sup> Aschbach, Geschichte Spaniens und Portugals, Bd. 2, S. 245.

<sup>244</sup> Katharer, nach ihrem Hauptsitz Albi genannt.

<sup>245</sup> Aschbach, Geschichte Spaniens und Portugals, Bd. 2, S. 245.

sich, dass jede einzelne jüdische Gemeinde grundsätzlich eine kollektive Autorität als „Heilige Gemeinde“ besaß, die als *pars pro toto* „Israel“ repräsentierte.<sup>246</sup>

Als zentrale Instanz für Rechtsfragen und Fragen der Glaubensausübung stand den jüdischen Gemeinden der Diaspora die *Halacha* zur Verfügung, die von rabbinischen Autoritäten aus den Inhalten der *schriftlichen* und *mündlichen* Thora unter Einhaltung eines jeweils erreichten Mindestkonsenses geformt worden war. Der Prozess der Halacha-Findung war kompliziert und vielfach von Diskussionen und Konflikten begleitet, was immer wieder örtlich und zeitlich zu unterschiedlicher Anwendungspraxis führte.<sup>247</sup>

Halacha ist im Gegensatz zur Glaubenslehre *religiöse Praxis*, um die es ja hier auch gehen soll. Nun handelt es sich bei der Halacha nicht um ein in sich geschlossenes Paragraphenwerk,<sup>248</sup> sondern um Gebote, Verbote und Bestimmungen, die im frühen Mittelalter nach bestimmten Sachgebieten in festen Blöcken als „Hilkôt“ zusammengestellt wurden. Zwar gab es in der Folge bereits Teilzusammenstellungen und Kompendien jüdischen Rechts, doch erst Maimonides schuf mit seiner *Mishneh-Thora*<sup>249</sup> ein Werk, das als *Kodex* bezeichnet und gehandhabt werden konnte. Es ist zudem das einzige Kompendium, das auch die damals nicht praktizierbaren Regelungen, wie z. B. den Tempelkult und das Königsrecht enthält.<sup>250</sup> Diese in vierzehn Bänden von Maimonides erstellte Gesamtschau der talmudisch-rabbinischen Halacha soll - wenn auch nur auszugsweise - Grundlage der nun folgenden Betrachtung über jüdische Lebensführung nach halachistischen Normen unter den Bedingungen fremder Oberherrschaft sein.<sup>251</sup>

---

<sup>246</sup> Johann Maier, *Friedensordnung und Kriegsrecht im mittelalterlichen Judentum*. Dargestellt auf der Basis der Schriften des Maimonides, Barsbüttel 1993, S. 7.

<sup>247</sup> Ders., S. 3. Auf die Entwicklung der 200 n. Chr. redigierten Mischnah sowie des babylonischen und palästinensischen Talmud kann hier nicht eingegangen werden.

<sup>248</sup> Etwa vergleichbar dem BGB oder StGB.

<sup>249</sup> „Thora-Zweitschrift“ oder auch „Wiederholung der Lehre“.

<sup>250</sup> Maier, *Friedensordnung und Kriegsrecht im mittelalterlichen Judentum*, S. 36: „Auch heute bietet dieser Kodex den besten Einblick in die Halakah, was immer sich im Detail regional und zeitlich an Variationen ergab.“

<sup>251</sup> Nicht unerwähnt soll bleiben, dass die *Mishneh Thora* bei den Zeitgenossen auch in etlichen Punkten Kritik hervorgerufen und die sog. „Maimonidische Kontroverse“ ausgelöst hat. Vgl. Haim Beinart, *Los Judíos en España*, Madrid 1993, S. 112ff.

### 2.3.2 Grundlegende religiöse Gebote

Zunächst einmal kommt hier *Abraham* ins Spiel, der nach Ansicht von Maimonides „als Philosoph“ den Monotheismus wiederentdeckt hatte. Gott schloss daraufhin mit ihm exklusiv einen Bund, der durch Abrahams Beschneidung besiegelt wurde. Seine Nachkommen - Isaak, Jakob und dessen zwölf Söhne - blieben in diesem Bund,<sup>252</sup> der mit der Thora-Offenbarung an Moses auf dem Berg Sinai gekrönt wurde.<sup>253</sup> Für das Volk Israel ergab sich durch seine Erwählung zwangsläufig die Pflicht der *Abgrenzung* gegenüber allen anderen Völkern, gemäß dem, was der Herr selbst zu ihnen gesagt hatte (Lev 20,24): „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch von den Völkern abgesondert hat.“

Zur Einhaltung dieser „Absonderungspflicht“<sup>254</sup> gab es eine ganze Reihe von Vorschriften bzw. Geboten, von denen hier die wichtigsten vorgestellt werden sollen.

- Das Gebot der rituellen Reinheit

Hier geht es nicht nur um den Kontrast zwischen Heiligem und Profanem, vielmehr wird dem rituell Unreinen auch eine gefährdende Macht zugesprochen.<sup>255</sup> Vorschriften, wie z. B. das rituelle Tauchbad oder hinsichtlich der Unreinheit Verstorbener sind in der Mishneh Thora, Bd. X fixiert.

- Die Speisegesetze und die Vermeidung von Intimkontakten

„Der umfangreiche Komplex der Vorschriften über reine und unreine, erlaubte (koschere) und verbotene Nahrungsmittel und Haushaltsgeräte ist ein wirksames Bollwerk gegen Kontakte mit der götzendienerischen Umwelt,“ formuliert J. Maier.<sup>256</sup> Maimonides erläutert hierzu: „Es gibt (noch) andere Dinge, welche die Weisen als verboten erklärt haben, obwohl es für ihr Verbot kein Prinzip von der Thora her gibt. Sie haben in Bezug darauf entschieden, um sich von den Nichtjuden fernzuhalten, damit (Israeliten) nicht mit diesen gesellschaftlich verkehren und es schließlich zu Eheschließungen kommt. Und so

---

<sup>252</sup> Der sich nach jüdischer Auffassung nicht auf den von Abraham mit seiner Magd Hagar gezeugten ersten Sohn Ismael erstreckte. Das wird im Islam naturgemäß ganz anders gesehen. Vgl. Sure 6,82 - 87.

<sup>253</sup> Maier, Friedensordnung und Kriegsrecht im mittelalterlichen Judentum, S. 18.

<sup>254</sup> Ders., S. 18f.

<sup>255</sup> Ders., S. 19.

<sup>256</sup> Ders., S. 21.

haben sie verboten, mit ihnen zu trinken, ... und sie haben verboten, ihr Brot oder ihre gekochten Speisen zu essen ... .<sup>257</sup>

Und an anderer Stelle: „Obwohl man Brot von Nichtjuden verboten hat, gibt es doch Orte, an denen man in der Sache erleichtert, und man nimmt Brot des nichtjüdischen Bäckers an dem Ort, wo sich kein jüdischer Bäcker befindet, und es gilt rituell als zulässig wegen der *Notsituation*.“

- Vermeidung der Nachahmung

„Man folgt nicht den Normen der Nichtjuden und gleicht sich ihnen nicht an, weder in der Kleidung noch in der Haartracht oder dergleichen, denn es heißt (Lev 18,3): ‚Und nach ihren Normen sollt ihr nicht wandeln.‘<sup>258</sup> Weiter wird dann erläutert:

„All das betrifft einen einzigen Sachverhalt: Es wird verboten, dass man sich ihnen angleicht. Vielmehr soll man als Israelit abgesondert bleiben von ihnen, *erkennbar an seiner Kleidung* und am übrigen Verhalten, so wie man von ihnen abgesondert ist in seiner *Bildung* und in seinen Ansichten.“

Ergänzend wird dann noch wie folgt angemahnt: „Er ziehe sich kein Kleid an, das für sie kennzeichnend ist, lasse sein Haar nicht so wachsen wie ihr Haupthaar ... .“<sup>259</sup> „Und man baue keine Gebäude, die ihren Gebäuden für die Fremdkulte gleichen, um sich in großen Scharen zu versammeln, wie sie es tun. Jeder, der etwas davon und dergleichen tut, macht sich strafbar.“

---

<sup>257</sup> Dieses und alle folgenden Zitate entnommen bei: Maier, Friedensordnung und Kriegsrecht im mittelalterlichen Judentum, S. 87 - 110.

<sup>258</sup> Luther hat hier übersetzt: Ihr sollt nicht tun nach den Werken des Landes Ägypten, darin ihr gewohnt habt, ... .

<sup>259</sup> Es folgen weitere Einzelheiten zum Haarschnitt. Dabei scheint es sich hier um ein für Juden sehr wichtiges Thema gehandelt zu haben, denn es finden sich in der Mishneh Thora weitere Detail-Vorschriften mit minutiösen Angaben z. B. zur Beschaffenheit des Bartes. Für ultra-orthodoxe Juden haben diese Vorschriften ja auch heute noch ihre Gültigkeit.

Eine pragmatische Ausnahme hinsichtlich der Kleidervorschriften und der Haartracht wird bei jüdischen Höflingen gemacht: „Ein Israelit, welcher der (nichtjüdischen) Herrschaft nahe steht und vor den Regenten dienen muss, und für den es unehrbar wäre, nicht wie sie zu erscheinen, der darf sich ähnlich ihrer Kleidung kleiden und sich (das Haar) entlang des Gesichts abscheren, wie sie es tun.“

Für den Umgang mit den nichtjüdischen Nachbarn erfolgt u. a. die Anweisung: „Man versorgt die Armen der Nichtjuden mit den Armen Israels um des Friedens willen. Man grüßt sie, sogar an ihrem Festtag, um des Friedens willen, aber man grüßt niemals zweifach.“

Es fehlt nicht der bedeutsame Hinweis, dass diese Vorschriften der besonderen Situation von Juden in der Diaspora Rechnung tragen sollen: „All diese Worte gelten für die Zeit, da Israel unter den Völkern im Exil lebt, oder die Nichtjuden die Oberherrschaft haben.“<sup>260</sup>

### 2.3.3 Halacha und Landesrecht

In den letzten Absätzen klang bereits an, dass die auf Separierung zielenden Vorschriften der Halacha im täglichen Umgang mit einer nichtjüdischen Bevölkerungsmehrheit nicht unbedingt buchstabengetreu eingehalten werden konnten. Einige bedeutende Halachisten des 11. und 12. Jahrhunderts hatten denn auch bestimmte, vom Talmud verbotene Praktiken ganz offiziell erlaubt. Begründet wurde die Erlaubnis mit dem Argument, die Nichtjuden dieser Zeit seien anders als die *Götzendiener* der talmudischen Zeit.<sup>261</sup> Für den Umgang mit Muslimen fiel dies insofern umso leichter, als sie - so jedenfalls Maimonides - eindeutig nicht als Götzendiener zu gelten hatten.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> In der Tat sind die Vorschriften der Halacha für das Zusammenleben mit Nichtjuden in einem jüdischen Staatswesen ungleich rigider abgefasst, d.h., es wird auf einer noch strengeren Trennung bestanden.

<sup>261</sup> Vgl. Jakob Katz, *Tradition und Krise, Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne*, München 2002, S. 33.

<sup>262</sup> B. Cohen, *Moses Maimonides, Epistle to Yemen*, New York 1952, S. 11 - 15. Zitiert nach Maier, *Friedensordnung und Kriegsrecht im mittelalterlichen Judentum*, S. 12.

An der geltenden Ordnung in ihrer Wahlheimat wurde im übrigen nicht gerüttelt, denn für Juden in der Diaspora galt das apodiktische Prinzip, dass das „Recht der Herrschaft“ gültiges Recht sei, dem sich das eigene Recht unterzuordnen habe. Die sprichwörtliche Loyalität von unter fremder Herrschaft lebenden Juden gegenüber den Herrschenden und deren Gesetzen hat eine lange Tradition, die sich auf das gründet, was der Prophet Jeremia seinen in babylonischer Gefangenschaft weilenden Landsleuten schreibt:

Jer 29, V 4: So spricht der Herr Zebaoth, der Gott Israels:

V 7: „Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch habe lassen wegführen, und betet für sie zum Herrn; denn wenn's ihr wohl geht, so geht's euch auch wohl.“

### III. VOM ALLTAG: Über den Umgang mit Minderheiten

#### Convivencia oder Coexistencia? Einiges aus der realen Welt muslimisch - christlich – jüdischen Zusammenlebens

##### 1. Die iberische Gesellschaft in ihrer soziokulturellen Vielfalt

Der für das Zusammenleben der Kulturen im mittelalterlichen Spanien allgemein verwendete Begriff *Convivencia* wird auf den spanischen Historiker Ramón Menéndez Pidal zurückgeführt.<sup>263</sup> In jüngerer Zeit gebrauchen Historiker hingegen lieber die Vokabel *Coexistencia*, weil sie der Auffassung sind, dass *Convivencia* eine letztlich zu idealisierte Vorstellung von den tatsächlichen Verhältnissen vermittelt.<sup>264</sup> So stellt O. Engels fest, dass „die oft gepriesene *Convivencia*“ der drei Religionen in der Praxis eigentlich nur unter den Taifen im 11. Jahrhundert funktioniert habe.<sup>265</sup>

Für die Zeit des Hochmittelalters gilt, dass die vielfachen politischen und gesellschaftlichen Veränderungen kein einheitliches Bild über den Umgang der muslimischen und christlichen Mehrheiten mit den religiösen Minderheiten zulassen. Man muss sich zudem von der Vorstellung lösen, dass es hier nur um die Situation der Mozaraber in al-Andalus, der Mudejaren in den christlichen Königreichen und der Juden in beiden Herrschaftsbereichen gegangen wäre. Vielmehr ist es notwendig, sich der Tatsache bewusst zu werden, dass die gesamte iberische Halbinsel eine *Mischbevölkerung* von großer ethnischer und sozialer Vielfalt aufwies. In al-Andalus lebten Araber, Berber und Syrer, sämtlich von ihrer Tradition her schon oft unter sich stammeszersplittert. Dazu kamen ab der Mitte des 10. Jahrhunderts Nordeuropäer (sogenannte „Slawen“)<sup>266</sup> und Schwarzafrikaner, die zumeist Militärdienst für die Herrscher leisteten. Zahlenmäßig am stärksten vertreten unter den Muslimen aber waren nach neueren Erkenntnissen die zum Islam übergetretenen Nachkommen der alten romanisch-westgotischen Bevölkerung,

---

<sup>263</sup> Thomas F. Glick, in: Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, Jerrilyn D. Dodds (Hg.), *Convivencia. Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*, New York 1992, S. 1.

<sup>264</sup> Ders., S. 2.

<sup>265</sup> Odilo Engels, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg i. B. 1998, s.v. „Mozaraber“, Sp. 509f.

<sup>266</sup> Die genaue geographische Herkunft der „Slawen“ ist unbekannt. Es handelt sich vermutlich um ursprünglich als Sklaven über den Hafen Pechina bei Almería „eingeführte“ Christen. Vgl. Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielfalt*, S. 178.

häufig auch als „Andalusianer“ bezeichnet. Ihr Anteil an der Bevölkerung soll sich auf etwa 30 % belaufen haben.<sup>267</sup> Nicht zu vergessen letztlich die Gruppe der verbliebenen Mozaraber und Juden.

Ähnlich ethnisch-kulturell gemischt sah es auch im christlichen Norden aus, zumal in den von der Reconquista eroberten Gebieten. In Toledo beispielsweise bestand die Bevölkerung nach der Einnahme durch Alfons VI. (1085) aus fünf „Hauptklassen“: Den Mozarabern, den Kastiliern, den mit dem Heer Alfons' VI. mitgekommenen Franken, zahlreichen Juden sowie der besiegten muslimischen Bevölkerung.<sup>268</sup>

Entsprechend dieser Gemengelage herrschte eine große Sprachenvielfalt, angereichert noch durch zahlreiche Dialekte und Mischformen, wobei im Süden eindeutig Arabisch die führende Verkehrssprache war. Hier bleibt anzumerken, dass es insbesondere die Juden waren, die sich durch Vielsprachigkeit auszeichneten. Vielfach im Handel und im Geldverleih tätig, war es für sie unerlässlich, die Sprache ihrer Kunden zu beherrschen. Ihre Anpassung an Sprache und Kultur der Mehrheitsgesellschaft ging in dieser Hinsicht oft so weit, dass sie ihre Gebete in Arabisch sprachen.<sup>269</sup>

Den geringsten sozialen Status hatten - wie überall - die Sklaven, die ihre Dienste in den Häusern wohlhabender Familien, auf dem Feld oder in der Armee leisten mussten. Zumeist handelte es sich um Gefangene aus Kriegs- oder Beutezügen, die nicht freigekauft worden waren. Es gab aber auch einen florierenden Sklavenhandel, der bis zum 11. Jahrhundert von jüdischen und anschließend von christlichen Sklavenhändlern wahrgenommen wurde. Einschränkende religiöse Vorschriften hinsichtlich der Sklavenhaltung gab es allenfalls insofern, als diese nicht der eigenen Religion angehören durften.

Im Folgenden soll nun ein kurzer Abriss über die Schwierigkeiten gegeben werden, denen sich die jeweilige religiöse Minderheit im Alltagsleben immer wieder ausgesetzt sah. Des kontinuierlichen Verständnisses wegen wird hier die den Almohaden vorangehende Almoravidenherrschaft mit angesprochen. Da eine differenzierte Betrachtung im Rahmen

---

<sup>267</sup> Vgl. Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 177. Konetzke spricht von Massenbekehrungen, die bereits zu Beginn der arabischen Invasion eingesetzt hätten. Einzig erkennbarer Grund sei die Erwartung wirtschaftlicher Vorteile gewesen (keine Tributzahlung!). Konetzke, Islam und christliches Spanien im Mittelalter, S. 583f.

<sup>268</sup> Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd. III/1, S. 3.

<sup>269</sup> Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 15.

dieser Arbeit nicht möglich ist, soll die Thematik primär anhand von ausgewählten Beispielen, behandelt werden.

## 2. Die Verhältnisse unter muslimischer Herrschaft

Wenn P. Browe schreibt, dass die *Juden* unter muslimischer Herrschaft bis zu Beginn der Epoche der Almohaden (1146 – 1269) „im großen und ganzen ein friedliches Leben“ führten,<sup>270</sup> muss doch eingewendet werden, dass, das sogenannte „Goldenen Zeitalter“ der Judenheit im Hinblick auf seine geistige Blüte nicht einfach auf den jüdischen Alltag dieser Zeit übertragen werden kann. Die jüdische Gemeinde befand sich vielmehr stets in der Gefahr, dass die Folgen eines Ereignisses, in das ein Jude verwickelt war, sie als gesamte Gruppe trafen. So veranstaltete im Jahre 1134/35 (isl. 529) der Pöbel (*la plebe*) von Córdoba ein Gemetzel unter den Juden, überfiel ihre Häuser und zerstörte ihre Habe. Und dies, obwohl nach gültigem Gesetz Person und Besitz von „Schutzbefohlenen“ unverletzlich waren. Der Anlass für den Pogrom in Córdoba war die Auffindung eines Toten, der nicht aus der Stadt stammte.<sup>271</sup>

Die *Mozaraber* waren für die Almoraviden gleichermaßen wie die Juden *ahl-al-kitab*<sup>272</sup> und wurden im allgemeinen *nasārā* (Nazarener) genannt.<sup>273</sup> Beide Gruppen besaßen die Freiheit der Ausübung ihres Kultus innerhalb ihrer Gotteshäuser. Ein öffentliches Auftreten wäre allerdings als Provokation empfunden worden, deshalb waren Prozessionen o. ä. verboten. Desgleichen wurde die Betätigung des Schlagholzes bei den Juden und Glockengeläut bei den Christen nicht geduldet. Der Neubau von Kultstätten wurde nur selten genehmigt, die kirchliche Eigenverwaltung blieb hingegen unangetastet.<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup> Peter Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, S. 221.

<sup>271</sup> Helena de Felipe, in: María Jesús Viguera Molins u. a., *El retroceso territorial de Al-Andalus, Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII*, in: Ramón Menéndes Pidal (Hg.), *Historia de España*, Tomo VIII/2, Madrid 1997, S. 364.

<sup>272</sup> Nach dem Koran: „Leute der Schrift“. Für ortsansässige Fremde (Juden bzw. Christen) war im allgemeinen der gleichbedeutende Begriff „Dhimmi“ üblich.

<sup>273</sup> Felipe, *HistEsp VIII/2*, S. 366.

<sup>274</sup> Albrecht Noth, *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*, in: *SAECULUM*, Jahrbuch für Universalgeschichte, Bd. 29, Jahrgang 1978, S. 197f.

Bereits unter den Almoraviden war es Juden und Mozarabern auferlegt, sich in der Öffentlichkeit als solche kenntlich zu machen. Sie durften nicht prunkvoll auftreten<sup>275</sup> und mussten in der Regel einen besonderen Gürtel tragen.<sup>276</sup> Juden und Christen lebten für gewöhnlich in gesonderten Vierteln, letztere meist in Quartieren vor der Stadt.<sup>277</sup> Übertritte zum Islam gab es von Mitgliedern beider Glaubensgemeinschaften, es kam auch immer wieder zu Mischehen.

Analog zum Rechtsstatus der Juden konnten auch die Mozaraber ihr Gemeinwesen weitgehend eigenständig gestalten. So war es ihnen gestattet, ihre eigenen weltlichen Repräsentanten (comes), ihre Richter (censores) und Steuereintreiber (exceptores) zu wählen. Für Streitfälle untereinander galt der westgotische „Liber Judicum“ (Buch der Richter), ansonsten kam islamisches Recht zur Anwendung.<sup>278</sup> Neben den üblichen Steuern hatten sie – wie die Juden – eine besondere Kopfsteuer zu zahlen.<sup>279</sup>

Einen entscheidenden, ja geradezu existenziellen Einschnitt gab es für die Mozaraber, als König Alfons I. von Aragón (El Batallador) seine kriegerische „Expedition“ 1126 bis tief in das almoravidische Kernland durchführte. Unter dem Vorwurf der Kollaboration<sup>280</sup> wurden nach dem Rückzug Alfons' I. zahlreiche Mozaraber nach Nordafrika deportiert, und es kam auch zu Exzessen. Von den Verbliebenen flohen viele in den christlichen Norden, so dass zur Mitte des 12. Jahrhunderts im Süden Spaniens praktisch keine mozarabischen Gemeinden mehr bestanden.

Ob diese, in der Enciclopedia Hispanica nachzulesende Feststellung<sup>281</sup> so zutrifft, ist in Anbetracht der kargen Quellenlage schwer überprüfbar. Gewisse Zweifel scheinen insofern angebracht, als zum Beispiel für das Jahr 1144 - also kurz vor der Ankunft der Almohaden - in Sevilla noch die Präsenz eines mozarabischen Bischofs dokumentiert wird.<sup>282</sup> Unstrittig ist hingegen, dass die Zeit der Mozaraber als Mittler zwischen christlich-

---

<sup>275</sup> Ders., S. 202.

<sup>276</sup> Felipe, HistEsp VIII/2, S. 527.

<sup>277</sup> Engels, LThK, Bd. 7, Sp. 509. Anmerkung: Nicht zu vergleichen mit den späteren Ghettos.

<sup>278</sup> Dasselbst.

<sup>279</sup> Noth, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, S. 198.

<sup>280</sup> Während seines Kriegszuges soll Alfons I. mehr als 10000 Mozaraber aus almoravidischen Landen zur Umsiedlung in das von ihm beherrschte Ebrotal bewogen haben. Die auf muslimischem Territorium verbliebenen Mozaraber mussten dafür büßen. Vgl. Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 177.

<sup>281</sup> Enciclopedia Hispanica, Vol. 10, s. v. Mozárabes, Versailles (USA) 1990/91, S. 255f.

<sup>282</sup> Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 177.

westgotischen Traditionen und den mit dem Islam gekommenen neuen Lebensformen in der Tat abgelaufen war.<sup>283</sup>

Mit der Machtübernahme durch die Almohaden im muslimischen Spanien verschlechterten sich die Lebensbedingungen für die Minderheiten drastisch. Ob sich die Situation für die verbliebenen Juden und Christen auf die Formel „Übertritt zum Islam oder Tod“ bringen lässt,<sup>284</sup> sei einmal dahingestellt. Doch waren es wiederum gerade die Juden, denen als Person und Gruppe alle möglichen Vergehen zugeschrieben wurden. So zieh man sie in vielen Fällen der Verschwörung und warf ihnen u. a. auch Giftmischerei vor.<sup>285</sup>

1198 erließ al-Mansūr (1189 – 1199) eine verschärfte Kleiderordnung für Juden. Danach hatten sie weite, bis zum Boden reichende Kleidungsstücke von dunkler Farbe zu tragen, dazu spezielle Mützen, die bis an die Ohren reichten. Erst sein Sohn und Nachfolger al-Nāsir (1199 – 1214) lockerte diese Bestimmungen wieder, indem er den Juden erlaubte, gelbe Kleidung und Turbane zu tragen.<sup>286</sup>

Unter dem Druck der seinerzeitigen Verhältnisse traten viele Juden zum Islam über, andere zogen es vor, in die christlichen Reiche des Nordens zu emigrieren. Der Verfall und die Zerstörung der blühenden Juderías (jüdische Viertel) von Córdoba, Sevilla und Granada waren die Folge.<sup>287</sup> In bewegenden Worten hat der Richter und Zeitzeuge Abraham Ibn Esra das Leid und Elend seiner Landsleute zu Papier gebracht:<sup>288</sup>

„Wehe, wie grausam das Unheil das Spanien vom Himmel beschieden,  
voll Tränen gedenk ich *Lucenas*, der Gemeinde der Guten und Frommen,  
wo in sicherem Heim die Gola (Diaspora) bis tausendundsiebzig gelebt hat.<sup>289</sup>  
Nun ist der Schreckenstag da, zerstreut ist das Volk, die Gemeinde verwitwet,

<sup>283</sup> Konezke spricht gar von der Zeit zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert als einer „mozarabischen Epoche“. Konezke, *Islam und christliches Spanien im Mittelalter*, S. 579.

<sup>284</sup> So Colomer, *MM*, Bd. 4, S. 191. Anmerkung: Abd al-Mumīn, der Nachfolger Ibn Tūmarts soll folgende Worte an eine Gruppe hochrangiger jüdischer Persönlichkeiten gerichtet haben: „Eure Religion hat (jetzt) 500 Jahre verbracht (seit Mohammed), und weder ein Apostel noch irgendein Prophet ist von euch ausgegangen. Euer Tribut (Kopfsteuer) reicht uns nicht: Wählt also zwischen dem Islam und dem Tod.“ José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal*, Madrid 1973, S. 168.

<sup>285</sup> Felipe, *HistEsp*, VIII/2, S. 365.

<sup>286</sup> Dies., S. 364.

<sup>287</sup> Colomer, *MM* Bd. 4, S. 191.

<sup>288</sup> Auszugsweise zitiert nach Simon Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in Europa*, Berlin 1926, S. 350.

<sup>289</sup> Gemeint ist das Jahr 1070 nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr., also das Jahr 1140.

der Thora beraubt und der Mishna, des Talmud und all ihrer Pracht.

Ich greife ans Haupt und muß Tränen vergießen um das Los des schönen *Sevilla*,  
 um den Stolz seiner Edlen und Weisen, um das Los der geknechteten Söhne,  
 und das seiner holdesten Töchter, die dem Glauben der Fremden verfallen ...  
 Es trauert das Volk, das gehetzte, bedrängt und verfolgt von der „Sklavin“,  
 und fleht unaufhörlich zum Herrn:  
 O schau doch vom Himmel hernieder!“

Die tiefe Durchdrungenheit des jüdischen Volkes von seinen traditionellen religiösen Vorstellungen offenbart sich insbesondere im vorletzten Absatz, wo von der Verfolgung durch die „Sklavin“ die Rede ist. Hier wird dem Unverständnis und der Trauer Ausdruck gegeben, dass Teile dieses Volkes ausgerechnet von den Nachkommen der Sklavin Saras, nämlich Hagar, aus ihrer spanischen Heimat vertrieben werden, wo Gottes Verheißung doch an Abrahams Sohn Isaak und seine Nachkommen und nicht an Ismael<sup>290</sup> ergangen war.

Neben Lucena und Sevilla werden im weiteren Text des Klageliedes noch Córdoba, Jaén und Almería erwähnt. Damit wird der Hinweis gegeben, dass die überwiegende Mehrheit der jüdischen Bevölkerung in Städten wohnte. In der Tat war das Städtewesen im muslimischen Süden Spaniens viel weiter entwickelt als im christlichen Norden, und Städte wie Córdoba (90000) und Sevilla (52000) konnten bereits im 11./12. Jahrhundert hinsichtlich ihrer Einwohnerzahl und Bedeutung mit anderen vergleichbaren Städten Europas konkurrieren.

Viele Juden, die ihre Heimat nicht verlassen wollten, traten, wie bereits erwähnt, zum Islam über. Dieses Verhalten wird von einem gewissen al-Murrākusi wie folgt kommentiert: „Die Juden aber zeigen sich islamisch, bitten in den Moscheen und lehren ihre Kinder den Koran, machen es, wie es in unserer Religion und unserer Tradition steht, aber Gott kennt am besten ihre Herzensgeheimnisse und weiß, was ihre Häuser enthalten.“<sup>291</sup>

<sup>290</sup> Als dessen Nachkommen sich die Araber verstehen und dem auch im Koran der Vorzug vor Isaak gegeben wird. Vgl. Sure 2,133, 4,163, 6,86 u. a.

<sup>291</sup> Zitiert nach Attahiri, Kriegsgedichte zur Zeit der Almohaden, S. 38.

Im Hinblick auf das Verhalten der Almohaden und ihrer Führerschaft in al-Andalus konnte die Forschung noch längst nicht alle offenen Fragen beantworten. So beraubte sich der berberisch-islamische Staat durch die Vertreibung von Mozarabern und Juden wichtiger Einnahmequellen, die er für die Unterhaltung von Verwaltung und Militär dringend benötigte. Wie das Beispiel der Familie des Moses Maimonides zeigt, scheinen die Repressionen der Almohaden gegen Nichtmuslime auch nicht flächendeckend angewendet worden zu sein, denn wie sonst hätten Maimonides und seine Angehörigen sich noch zehn Jahre (von 1148 bis ca. 1158) in von Almohaden besetzten Gebieten Andalusiens aufhalten können, bevor sie nach Fez in Nordafrika zogen, um dort - gleichfalls unter almohadischer Herrschaft - für einige Jahre ihren Wohnsitz zu nehmen.<sup>292</sup>

Trotz aller Rigorosität in religiösen Belangen ist es am Hofe der Almohadenherrscher und in den großen Städten von al-Andalus zu erstaunlichen Entwicklungen gekommen. Bereits Abū Ya‘qūb Yūsuf, Sohn und Nachfolger Abd al-Mu‘min, zog Gelehrte, Philosophen<sup>293</sup> und Dichter in seinen nächsten Kreis und setzte die Impulse für eine Bautätigkeit, die ihresgleichen suchte. Andalusische Baumeister entwickelten einen monumentalen, unverwechselbaren almohadischen Stil, wie ihn heute noch die Giralda in Sevilla bezeugt. Unter diesen Voraussetzungen nahm auch die Mystik einen Aufschwung, wie man ihn in Anbetracht der starren almohadischen Glaubensdoktrin nicht hätte erwarten können. Ibn Arabi, 1165 in Murcia geboren und entscheidend



La Giralda, das Minarett der ehemaligen Moschee in Sevilla

<sup>292</sup> Borgolte weist darauf hin, dass etliche Juden auch in die nördlichen Landesteile des islamischen Spanien zogen. Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielfalt*, S. 183.

<sup>293</sup> Wie z. B. Averroes (Ibn Rushd), der mit seinen philosophischen Abhandlungen und Aristoteles-Kommentaren, Judentum („Jüdischer Averroismus“) und Christentum gleichermaßen beeinflusste. Vgl. Jan Hjärpe / Hermann Greive / Wolfgang Kluxen, in: TRE, Bd. V, s. v. Averroes/Averroismus, Berlin - New York 1980, S. 51 - 61.

von der indischen Mystik beeinflusst, gilt als „Meister der Mystiker“ der islamischen Geisteskultur.<sup>294</sup> Der folgende Auszug aus seinem Gedicht „über die Gleichwertigkeit aller Religionen“ gibt ein gutes Beispiel für die in der Geschichte des Islam immer wieder zu beobachtende Ambivalenz zwischen strenger Orthodoxie und offenem Denken.<sup>295</sup>

13. Mein herz ist für jede form (des religiösen Kultes) aufnahmefähig („aufnehmend“) geworden. Es ist daher ein weideplatz für gazellen (indisch-mystische weisheit), ein kloster christlicher Mönche.
14. Ein tempel für Götzen, eine Kaba für einen muslimischen Pilger, die Gesetzestafeln der Thora und die Buchrolle des Koran.
15. Ich hänge der religion der mystischen liebe an. Wohin auch immer deren Kamele ihren Weg einschlagen, - dieses ist meine religion und mein glaube.

Attahiri hebt die Gedankenfreiheit hervor, die unter den Almohaden geherrscht habe. Wie sich diese vermeintliche „Gedankenfreiheit“ und das rigide Vorgehen gegen religiös Andersdenkende miteinander vereinbaren lassen, auf diese Frage ist nach meinem Dafürhalten noch keine wirklich schlüssige Antwort gefunden worden.<sup>296</sup>

Nach der für die Almohaden desaströs verlaufenen Schlacht von Las Navas de Tolosa (1212) änderten sich die Verhältnisse in al-Andalus und damit der Alltag der Menschen in rascher Folge. Zunächst kam es in allen größeren Städten unter Führung lokaler Größen zu Erhebungen gegen die almohadischen Militärgarnisonen, und es entstanden zahlreiche kleine Stadtstaaten.<sup>297</sup> Die somit gegebene Zerrissenheit des muslimischen Südens nutzten die christlichen Heere des Nordens aus und unterwarfen innerhalb kurzer Zeit bis auf Granada ganz al-Andalus. Wieder gab es Vertreibungen in großem Stil, nur dass es diesmal Muslime waren, die ihre Heimat verlassen mussten. Den Schmerz der

---

<sup>294</sup> Ibn Arabi absolvierte seine theologischen Studien in Sevilla und kam dort auch mit dem Sufismus in Berührung. Neben mehreren Pilgerfahrten nach Mekka unternahm er auch Reisen in den islamischen Osten, wo er sein Wissen über die Mystik vertiefte. Er starb als „der gefeiertste Mystiker seiner Zeit - ja bis zum heutigen Tage.“ Quelle: *Mystische Texte aus dem Islam, Drei Gedichte des Arabi*. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert von M. Horten. Bonn 1912, S. 2f, 6f.

<sup>295</sup> Die Rechtschreibung folgt der Übersetzung von M. Horten.

<sup>296</sup> Es gibt beispielsweise spanische Forscher, die behaupten, dass die rabbinischen Akademien von Córdoba bis zur Eroberung der Stadt durch die Christen weiterbestanden hätten und erst anschließend nach Toledo verlegt worden seien. Vgl. de los Rios, *Historia social, política y religiosa de los judios de España y Portugal*, S. 177, Fußnote 1.

<sup>297</sup> Die sog. „Dritten Taifen“. Vgl. Kap. I. 1.1.

Vertriebenen bringt ein Klagelied zum Ausdruck, das nach dem Fall Sevillas (1248) und der Ausweisung der muslimischen Bevölkerung durch König Ferdinand III. von Kastilien entstand. Darin heißt es:

„Sevilla, por nuestras culpas en esclavitud estás, y nosotros extranjeros somos en Espanaya.“ (sic!)<sup>298</sup>

### 3. Die Situation in den christlichen Königreichen

Während die Quellenlage für den muslimischen Süden als eher dürftig zu bezeichnen ist, kann man zur Rekonstruktion der Situation im christlichen Norden auf eine Vielfalt schriftlicher Zeugnisse zurückgreifen. Diese weisen allerdings auch aus, dass aufgrund der bestehenden regionalen und zeitgeschichtlichen Unterschiede die Situation der Minderheiten und ihr Auskommen mit den Herrschenden und der christlichen Bevölkerungsmehrheit nicht auf einen einfachen Nenner zu bringen ist.

#### 3.1 Zur Lage der Juden

Nachdem sie unter den Almohaden vielfach Repressalien ausgesetzt waren, bot sich der christliche Norden für viele Juden als neue Heimat an. Dort wurde Toledo ihr geistiges und wirtschaftliches Zentrum, im Osten waren es Barcelona und später Zaragoza.<sup>299</sup> Die Zahl der Juden im kastilischen Königreich wird gegen Ende des 13. Jahrhunderts auf etwa 200000 geschätzt, was einem Bevölkerungsanteil von 4 - 5 % entsprach. Für die zur Krone Aragón gehörenden Länder lauten die entsprechenden Zahlen 60000 bzw. 6,5 %.<sup>300</sup>

- Rechtlicher Status

<sup>298</sup> Zu deutsch: Sevilla, durch unser Verschulden bist du in Knechtschaft geraten, und wir sind Fremde in Spanien. Konetzke, Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im Spanischen Mittelalter, S. 237.

<sup>299</sup> Hermann Kellenbenz, Die wirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung der sephardischen Juden im spätmittelalterlichen Spanien, in: Paul Wilpert (Hg.) *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 4, Berlin 1966, S. 104.

<sup>300</sup> Ders., S. 108.

Bis zum 13. Jahrhundert hatten *die Juden* einen vergleichsweise guten rechtlichen und gesellschaftlichen Status. Noch unter Alfons VI. nahmen jüdische Krieger an den Feldzügen teil, d. h. sie wurden für waffenfähig angesehen.<sup>301</sup> Grundsätzlich war den jüdischen Gemeinden – wie ja auch im muslimischen Herrschaftsbereich und generell im späten Mittelalter – die eigene Gerichtsbarkeit zugestanden. In einer Urkunde vom 22. April 1229 wird von Jaime I. von Aragón den Juden von Calatayud das Privileg der Rechtssprechung gewährt, einschließlich der Vollmacht, Missetäter zum Tode zu verurteilen.<sup>302</sup> Außerdem befiehlt der König „allen seinen Vertretern und den städtischen Organen, die Juden und ihren Besitz zu schützen und ihre Gewohnheiten und Rechte zu schützen“.<sup>303</sup>

Andererseits: Garcia IV. Ramirez von Navarra („El Restaurador“) schenkt 1144 Bischof Lopez von Pamplona die Synagoge von Estella. Sie wird zur christlichen Kirche umgestaltet und der Hl. Maria geweiht.<sup>304</sup> Demgegenüber: Graf Raimund Berengar IV. weist 1149 den Juden von Tortosa ein Grundstück zur Einrichtung von 60 Wohnstätten an, dazu Gärten, Wein-, Öl- und Feigenplantagen, die enteigneten Muslimen gehört hatten.<sup>305</sup> Hingegen: Pedro II. von Aragón gibt 1210 dem Johanniterorden gewisse Besitzungen. Er bekommt dafür alle Juden, die der Orden in ganz Aragón besitzt.<sup>306</sup> Die Reihe solcher gegensätzlichen Beispiele ließe sich fast beliebig fortsetzen.

Juden galten als eine Art Hörige der Herrscher, die sich auch als Eigentümer jüdischen Besitzes sahen, auf den sie folgerichtig Steuern erhoben.<sup>307</sup> Im „Libro de los fueros de Castilla“ heißt es: „que los judios son del rey“ (dass die Juden dem König gehören) und weiter „... todos deven ser del rey en su guarda e para su servycio“.<sup>308</sup>

---

<sup>301</sup> Ders., S. 100.

<sup>302</sup> Der König kassierte für jeden Hingerichteten 1000 sol. Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, Erster Teil. I. Aragonien und Navarra, Berlin 1929, S. 87f.

<sup>303</sup> Ders., S. 88.

<sup>304</sup> Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, S. 183.

<sup>305</sup> Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, S. 16.

<sup>306</sup> Ders., S. 70.

<sup>307</sup> Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, S. 185.

<sup>308</sup> *Libro de los fueros de Castilla* (13. Jahrh.) n.107, zitiert nach Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, S. 186, Anm. 29.

Juden standen also unter Aufsicht des Königs und hatten ihm zu Diensten zu sein.<sup>309</sup> Allerdings bestand für den König auch die Pflicht, für den Schutz der ihm Anvertrauten zu sorgen, der er in der Regel auch nachkam. Auf den besonderen wirtschaftlichen Gesichtspunkt dieser Beziehung geht E. Colomer ein. Er schreibt: „Die jüdischen Gemeinden sind für die Herrscher des Mittelalters eine Reichtumsquelle, die sorgfältig gepflegt und vermehrt wird, um sie, sobald die günstige Gelegenheit gekommen ist, auszurauben.“<sup>310</sup>

Unter Alfons X., „el Sabio“ (der Weise), König von Kastilien (1252 - 1282) entstand dann das große Gesetzeswerk der *Siete Partidas*, in dem auch das Verhältnis zwischen Juden und Christen festgelegt wurde. Darin wird die Frage, wer denn ein Jude sei, wie folgt beantwortet: „Jude wird genannt, wer an das Gesetz Moses glaubt und es nach dem Buchstaben hält, die Beschneidung übt und alles andere tut, was das Gesetz befiehlt ...“<sup>311</sup>

- Erwerbstätigkeit und wirtschaftliche Lage

Als typische Tätigkeitsfelder der Juden wären zunächst - wie auch anderweitig in Europa - Handel, Fernhandel und Geldverleih zu nennen. Regional unterschiedlich waren sie auch im Handwerk tätig: so wird von Färbern und Schuhmachern in Zaragoza sowie von Webern in Huesca berichtet.<sup>312</sup>

In den von den Christen zurückeroberten Gebieten ergaben sich weitere Betätigungsmöglichkeiten. Dort waren durch Flucht und Vertreibung weite Gebiete von Menschen entleert, und es musste eine regelrechte Wiederbesiedlung (*Repoblación*) organisiert werden. Hier machten sich Juden vor allem als Siedler, Dolmetscher und Finanzexperten nützlich.<sup>313</sup>

Eine Sonderrolle kam zweifelsohne jenen gebildeten Juden zu, die bei Hofe Dienst als Gesandte, Berater, Verwalter oder auch Schatzmeister tätig waren.<sup>314</sup> Diese Höflinge

---

<sup>309</sup> Es war dies keine spanische Besonderheit, denn gleiches galt beispielsweise in Frankreich, England (Browe, S. 185) und trifft auch auf die „Kammerknechtschaft“ der Juden unter Kaiser Friedrich II. zu.

<sup>310</sup> Colomer, Die Beziehung des Ramon Lull zum Judentum, S. 192.

<sup>311</sup> Zitiert nach Kellenbenz, Die wirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung der sephardischen Juden, S. 102.

<sup>312</sup> Ders., S. 104.

<sup>313</sup> Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 249.

<sup>314</sup> Kellenbenz, Die wirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung der sephardischen Juden im Mittelalter, S. 103.

(Cortesanos) hatten oft großen Einfluss, der letztlich auch der jüdischen Bevölkerungsgruppe zugute kam. Das „vertikale Bündnis“<sup>315</sup> zwischen Königshaus und Juden in der Diaspora hat eine lange Tradition und wurde bereits im römischen Kaiserreich gepflegt. Juden galten als „geborene Stützen der Herrscher“, sie waren verlässliche Sachverwalter derer Interessen und nur selten Intrigen zugänglich.<sup>316</sup>

Aus alledem kann Folgendes geschlossen werden:

1. Es ging den jüdischen Gemeinden unter christlicher Herrschaft im allgemeinen wirtschaftlich nicht schlecht. Israel Shahak sieht sie gar als „Teil der privilegierten Klasse“.<sup>317</sup>
2. Juden waren keinesfalls den Christen gleichrangige „Bürger“, ihre Existenz hing vom Wohlwollen der jeweiligen Herrscher ab.
3. Die Nähe gebildeter Juden zum Herrscherhaus und ihre dortigen Dienste sorgten mit dafür, dass diese Existenz einigermaßen gesichert war.

Der christlichen Bevölkerung blieben die jüdischen Gemeinschaften und ihre so anders geartete Lebensform stets fremd. Sie wurden misstrauisch beobachtet und vielfach ob ihres oft durchaus bescheidenen Wohlstandes beneidet. Insbesondere Klagen über Wucherzinsen jüdischer Geldverleiher trugen zur allgemeinen Stimmung gegen die Juden bei.<sup>318</sup> Der öffentliche Druck und Forderungen der Kirche veranlassten ab dem 13. Jahrhundert die Könige, die Andersgläubigen eingeräumten Freiheiten und Privilegien einzuschränken.<sup>319</sup> 1215 beschäftigte sich das 4. Laterankonzil mit dem Status der Juden in christlichen Ländern und beschloss eine Kleiderordnung sowie eine Ämtersperre<sup>320</sup> für Juden. Vorlage dürfte das *Decretum Gratiani* (1140 – 1142) gewesen sein, in dem zahlreiche Fallbeispiele aufgelistet sind.<sup>321</sup> So zum Beispiel:

---

<sup>315</sup> Gängiger Ausdruck unter Historikern.

<sup>316</sup> Erinnerung sei hier an das jüdische Fest *Purim*, also die Erhöhung des Juden Mardochai dank Esthers Hilfe durch den persischen König Ahasveros (Xerxes) und die darauf folgende Befreiung der Juden von ihren Verfolgern (Esther, Kap. 3 - 10).

<sup>317</sup> Israel Shahak, *Jüdische Geschichte - Jüdische Religion. Der Einfluß von 3000 Jahren*, Süderbarup 1998, S. 102.

<sup>318</sup> Kellenbenz, *Die wirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung der sephardischen Juden im Mittelalter*, S. 105.

<sup>319</sup> Ders., S. 187.

<sup>320</sup> Die gerade in Spanien oft nur auf dem Papier stand. Ders, S. 102f.

<sup>321</sup> Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11. – 13. Jh.)*, S. 144 – 150.

- Verbot des Taufzwangs, aber einmal Zwangsgetaufte müssen Christen bleiben.
- Christliche Judensklaven sind freizulassen.
- Juden sollen kein öffentliches Amt haben (s. oben).
- Das Recht der Anklageerhebung vor Gericht wird für Schauspieler (!), Häretiker, Heiden und Juden aufgehoben (weil sie mit üblem Ruf befleckt sind).

Viele Bestimmungen dienten der für notwendig erachteten *Abgrenzung*:<sup>322</sup>

- Christliche Kleriker und Laien dürfen nicht mit Juden speisen. Ansonsten droht ihnen die Absetzung bzw. Exkommunikation.
- Getaufte Juden dürfen keinen Kontakt zu den früheren Glaubensgenossen pflegen.
- Bei Verstoß sollen sie öffentlich ausgepeitscht werden.<sup>323</sup>
- Wer eine christlich-jüdische Mischehe eingeht oder zulässt, wird exkommuniziert.

### 3.2 Muslime unter christlicher Herrschaft

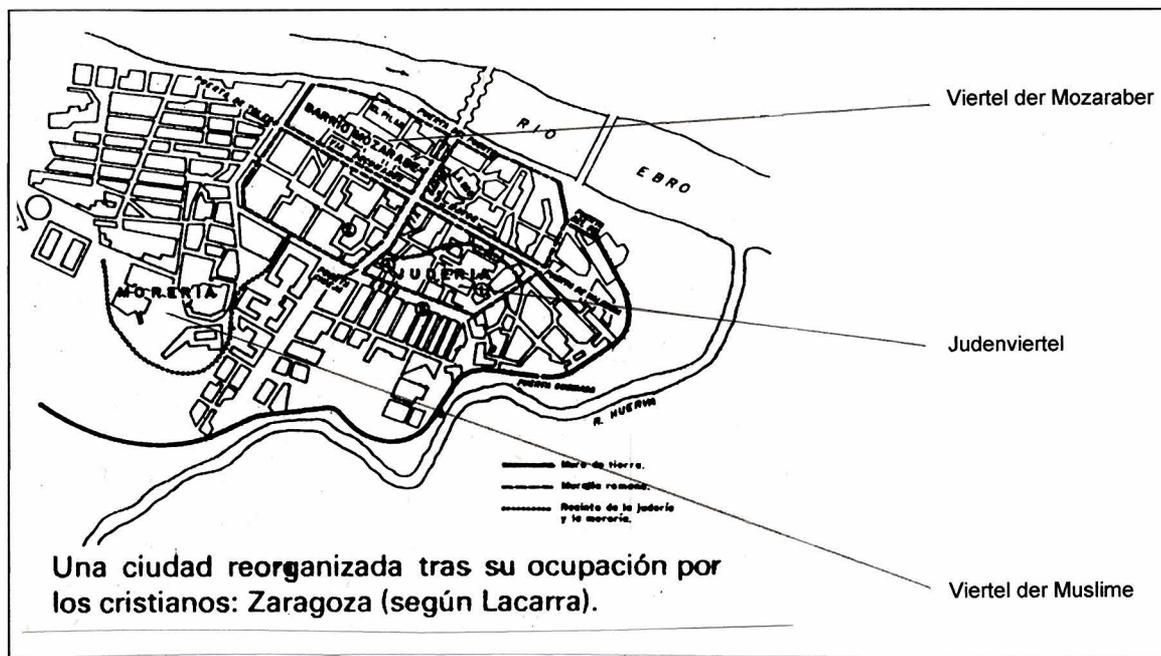
In vielen Lebenssituationen den Juden gleichgestellt waren die *Mudejaren*,<sup>324</sup> wenngleich sie nach christlichem Verständnis *Infideles*, also Ungläubige waren. In den Städten lebten die Mudejaren in eigenen Vierteln (*Morerías*), wählten ihre Vorsteher, gestalteten ihren Umgang nach eigenen Gesetzen und pflegten ihre traditionellen Sitten. Auf dem Lande verblieben sie als Pächter der Feudalherren, denen von der Krone das eroberte Land zugesprochen war. Als produktive Klasse bildeten sie die ökonomische Basis des Landes, arbeitsam und bewandert in der Bewässerungskunst.<sup>325</sup>

<sup>322</sup> Vgl. entspr. Halacha-Vorschriften in Kap. II. 2.3.

<sup>323</sup> Bei Rückfall vom Glauben gab es drakonische Konsequenzen: Bei Alfons II. von Portugal (1211–1223) war es die Todesstrafe. Vgl. Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, S. 261.

<sup>324</sup> Muslime, die in den von Christen eroberten Gebieten verblieben.

<sup>325</sup> *Enciclopedia Hispanica*, Vol. 10, Versailles (USA) 1990/91, s. v. *Mudéjares*, S. 257f.



Zaragoza nach seiner Besetzung durch die Christen

Der Übergang in die christliche Herrschaft war für die muslimische Bevölkerung insgesamt ein tiefer Einschnitt. Viele flüchteten in die noch verbliebenen muslimischen Gebiete des Südens, andere wurden zwangsumgesiedelt. Letzteres traf vor allem dort zu, wo die muslimische Bevölkerung Widerstand geleistet hatte. Andernorts kam es mit den Christen zu vertraglichen Vereinbarungen, in denen ihnen eine weitgehende Eigenständigkeit zugesichert wurde. Infolge der Konzentration der muslimischen Stadtbewohner in den Morerías, lebten sie dort weitgehend unter sich. Auf dem Lande, wo sie vielerorts die Mehrheit stellten, hatten sie hingegen - wenn auch in untergeordneter Position - mehr Kontakt mit der christlichen Bevölkerung.<sup>326</sup>

Die Zahl der in den okkupierten Gebieten verbliebenen Muslime variierte je nach Territorium erheblich.<sup>327</sup> Im Raum von Valencia und an der Ebromündung stellten die Mudejaren bis ins 15. Jahrhundert hinein die Bevölkerungsmehrheit, während sich die christliche Präsenz auf die leitende Oberschicht beschränkte. Im Königreich Kastilien wiederum waren außer in den ländlichen Gebieten von Murcia und um Calatrava nur wenige Regionen mit größerem muslimischem Bevölkerungsanteil zu finden. Mit den Ansiedlungen in den Städten Ávila, Segovia, Burgos und León (wo sie vornehmlich als Handwerker tätig waren) belief sich ihre Gesamtzahl gegen Ende des 13. Jahrhunderts auf ca. 200000 Personen. Damit stellten sie – wie auch die Juden – lediglich den zwanzigsten

<sup>326</sup> Cortázar, La época medieval, S. 205.

<sup>327</sup> Folgende Angaben nach Cortázar, La época medieval, S. 205.

Teil der Bevölkerung. Gleich den Juden, waren dort auch die Mudejaren vielfach der Verachtung und dem Hass der christlichen Bevölkerung ausgesetzt.<sup>328</sup>

Als maßgebende Kriterien der sozialen Differenzierung in den christlichen Königreichen im 11. – 13. Jahrhundert sieht Cortázar folgende Parameter: Rasse<sup>329</sup> und Religion, persönliche Freiheit oder Unfreiheit, Reichtum, Wohnsitz, Herkunft oder Sippe, berufliche Tätigkeit. Allein die Kriterien Rasse und Religion hatten nach Cortázar zur Folge, dass Juden und Mudejaren nach einer Zeit relativ friedlichen Miteinanders in ihrer sozialen Situation in den christlichen Königreichen fortschreitend eingeengt und an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden.<sup>330</sup>

Druck zur Konversion wurde im allgemeinen bis etwa Mitte des 13. Jahrhunderts nur sporadisch ausgeübt. Allerdings war es üblich geworden, Juden und Muslime dazu zu zwingen, christliche Prediger anzuhören. So erließ Jakob I. von Aragón 1242 eine Verordnung des Inhalts, dass „Juden und Sarazenen die Predigten der Bischöfe und Dominikaner und Minoriten geduldig anzuhören hätten, wo immer sie gehalten würden“. Papst Innocenz IV. billigte diese „heilige und lobenswerte Maßnahme“ und forderte 1245 den Erzbischof von Tarragona auf, sie kräftig zu unterstützen. Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts gestattete man dann vermehrt Zwischenfragen und Gegenargumente, sodass sich aus diesen *Zwangspredigten* häufig *Disputationen* entwickelten.<sup>331</sup> Diese Disputationen trugen letztlich jedoch nicht zum gegenseitigen Verständnis bei, zumal die jüdischen Teilnehmer unangenehme Folgen bis hin zur Verantwortung vor einem Inquisitionsgericht befürchten mussten.<sup>332</sup> Die Anwendung der Inquisition auch auf Juden und Muslime brachte es dann mit sich, dass in der Geschichte der Verfolgung dieser Minderheiten im christlichen Spanien ein neues Kapitel aufgeschlagen wurde.

---

<sup>328</sup> Ders., S. 272.

<sup>329</sup> Der Begriff „Rasse“ (spanisch: raza) wird von allen in diesem Beitrag hinzugezogenen Autoren unkommentiert verwendet, und zwar gleichermaßen für alle ethnischen Gruppen (Araber, Berber, Neger usw.). Er wird deshalb in dieser Arbeit gleichfalls unkommentiert übernommen.

<sup>330</sup> Cortázar, *La época medieval*, S. 271f.

<sup>331</sup> Vgl. Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, S. 18 - 23.

<sup>332</sup> Ders., S. 75f.

## SCHLUSSBETRACHTUNG

Der Blick aus heutiger Zeit auf die seinerzeitigen Geschehnisse verführt fast zwangsläufig dazu, den Toleranzbegriff als wertendes Kriterium einzubringen; darauf wurde jedoch bewusst verzichtet. Denn zum einen handelt es sich bei dem Toleranzgedanken um eine in Jahrhunderten gewachsene Einsicht mit eigener Geschichte, und zum anderen wird die Definition dessen, was Toleranz eigentlich ist, bis heute kontrovers diskutiert.<sup>333</sup> Hinzu kommt, dass die nicht nur bei der almohadischen Bewegung anzutreffende Ambivalenz und die oft unzureichende Quellenlage den Gebrauch von Begriffen wie Toleranz und Intoleranz als leichtfertig erscheinen ließe.

Auch wenn es sich bei der Zeit von Mitte des 12. bis Mitte des 13. Jahrhunderts nur um einen kurzen Abschnitt iberisch-spanischer Geschichte handelt, ist deren Bedeutung für die politische und religionsgeschichtliche Entwicklung auf der an der Peripherie Europas gelegenen „Halbinsel“ nicht hoch genug einzuschätzen. Das gilt insbesondere im Hinblick auf das Ende der Ära muslimischer Vorherrschaft im Süden. Ibn Tūmart hatte mit seinen messianischen Vorstellungen das Endzeitalter unter strenger islamischer Herrschaft einläuten wollen und damit den Niedergang seiner Religion in Spanien nur beschleunigt.

Der ethnozentrisch-kulturbedingte Blickwinkel der einzelnen Gruppen auf die andere, die „fremde“ Gruppe, sorgte dafür, dass deren Kultur als „Gegenkultur“ empfunden wurde. Geprägt durch Gesetze, Gebote und Normen, wie sie die Tradition vorschrieb, entwickelten sich häufig Abwehrmechanismen gegen störende Einflüsse, die dann nicht selten in gewaltsame Aktionen mündeten.<sup>334</sup> Diese Mentalität zur Gewaltbereitschaft zeigt sich bekanntlich vor allem in Krisenzeiten, und der Besprechungszeitraum darf zweifelsohne als eine Phase des Umbruchs und der Krisen bezeichnet werden.

---

<sup>333</sup> Vgl. R. Chr. Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz, Studien zu Wilhelm von Tyrus, Stuttgart 1977, S. 64 - 67.

<sup>334</sup> Vgl. Frantisek Graus (Hg.), Mentalität im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, Sigmaringen 1987, S. 13 - 16.

Abgesehen von den ersten Koranübersetzungen ins Lateinische<sup>335</sup> hielt sich das Interesse an der Religion der „anderen“ in engen Grenzen. Muslime, Christen und Juden verharren in ihrer eigenen Glaubens- und Lebenswelt wohl schon deshalb, weil sie eine Aufhebung der Trennung und ein einziges Gottesvolk erst zum Ende der Zeit erwarteten. So, wie denn auch im Koran gesagt wird (Sure 5,48): „Wenn Allāh gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Doch Er will euch in dem prüfen, was Er euch gegeben hat. Wetteifert darum im Guten. Zu Allāh ist eure Heimkehr allzumal, und Er wird euch dann darüber aufklären, worüber ihr uneins seid.“

---

<sup>335</sup> Auf Veranlassung von Petrus Venerabilis (1092/94 - 1156), Abt von Cluny (der eigens nach Toledo reiste) und Rodrigo Jimenéz de Rada (1170 - 1247), seit 1208/10 Erzbischof von Toledo.

## LITERATURVERZEICHNIS

### A. Quellen

Commentaria Innocentii Quarti Pont Maximi super libros quinque Decretalium,  
 Francofurti ad Moenum, M.D.LXX., Lib. III.

Der Cid (Cantar de Mio Cid) - Das altspanische Heldenlied, übersetzt von Fred Eggarter,  
 Nachdruck Stuttgart 2001.

Der Koran - Das Heilige Buch des Islam. Aus dem Arabischen übersetzt von  
 Max Henning. Überarbeitung und Einleitung von Wilfried Hofmann. 2. korrigierte  
 Auflage 1999, überprüfter Nachdruck Istanbul 2002.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der  
 deutschen Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1961.

Fletscher, Madeleine, The doctrine of Divine Unity / The Almohad Creed (1183), in:  
 Mediaval Iberia, Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources, ed.  
 Olivia Remie Constable, Philadelphia 1997.

Ghasali (Ghazzali), Muhammad-al, Das Elixier der Glückseligkeit, in: Dieterichs Taschen-  
 ausgaben 18. Aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen  
 von Hellmut Ritter, Düsseldorf - Köln 1959.

Ders., Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-dalāl). Aus dem Arabischen  
 übersetzt von Abd-Elsamad ‘abd-Elhamīd Elschazlī, Hamburg 1988.

Horten, M., Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi (1240). Aus dem  
 Arabischen übersetzt und erläutert. In: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen,  
 herausgeg. Von Hans Lietzmann, Bonn 1912.

Miethke, Jürgen / Bühler, Arnold, Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat  
 und Kirche im späten Mittelalter, in: Historisches Seminar Bd. 8, herausgeg. von  
 Armin Reese und Uwe Uffelman, Düsseldorf 1988.

Maimon, Mose ben, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss, Hamburg 1972.

Pedro Alfonso de Huesca, Diálogo contra los Judíos, lateinischer und spanischer Text, Huesca (Spanien) 1996.

Pines, Shlomo, Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, Vol. II, Chicago 1963.

Quellen zum Investiturstreit (Fontes litem de investitura illustrantes), erster Teil.  
Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII., übersetzt von Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1978.

Schreckenberg, Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11. - 13. Jh.), in:  
Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 335, 3. ergänzte Auflage, Frankfurt/M. 1997.

## **B. Sekundärliteratur**

### **1. Abhandlungen in Nachschlagwerken, Handbüchern, Zeitschriften und wissenschaftlichen Reihen**

Becker, Alfons, Artikel Urban II., in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 34, Berlin - New York 2002.

Becker, Hans-Jürgen, Der Heilige und das Recht, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, in: Vorträge und Forschungen (herausgeg. vom Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte), Bd. XLII.

Borgolte, Michael, Europa entdeckt seine Vielfalt (1050 - 1250), Handbuch der Geschichte, Bd. 3, Stuttgart 2002.

Bronisch, Alexander Pierre, Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert, in: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft (herausgeg. von Odilo Engels), zweite Reihe, Bd. 35, Münster 1998.

- Browe, Peter, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste, in: *Miscellanea Historiae Pontificae* (edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana), Vol. VI, Rom 1942.
- Colomer, Eusebio, Die Beziehung des Ramon Lull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters, in: Paul Wilpert (Hg.) *Miscellanea Mediaevalia* (MM), Bd. 4, Judentum im Mittelalter, Berlin 1966.
- Cortázar, José Angel García de, La época medieval, in: *Historia de España Alfaguara* (herausgeg. von Miguel Artola), Bd. II., 3. Auflage, Madrid 1976.
- Dexinger, Ferdinand, Artikel Judentum, in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Bd. 17, Berlin - New York 1988.
- Elm, Kaspar, Artikel Ritterorden, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Bd. 8, Freiburg i. B. 1999.
- Enciclopedia Hispanica*, Artikel Almohades (Vol. 1) und Art. Mozárabes (Vol. 10), Versailles / Kentucky 1990/91 (por Encyclopaedia Britannica publishers Inc.).
- Engels, Odilo, Artikel Mozaraber, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Bd. 7, Freiburg i. B. 1998.
- Ders., Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter, in: *Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft* (herausgeg. von Alexander Hollerbach, Hans Maier, Paul Mikat). Neue Folge, Heft 53, Paderborn - München - Wien - Zürich 1989.
- Engels, Odilo / Vones, Ludwig, Artikel Spanien, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Bd. 9, Freiburg i. B. 2000.
- Felipe, Helena de, Artikel „La sociedad“, in: María Jesús Viguera Molins u. a., *El retroceso territorial de al-Andalus, Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII*, in: Ramon Menéndes Pidal (Hg.), *Historia de España* (HistEsp), Tomo VIII/2, Madrid 1997.

- Herbers, Klaus, Das Papsttum und die iberische Halbinsel, in: Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts, (herausgeg. von Ingrid Heike Ringel und Hubertus Seibert, in: Mittelalter-Forschungen (herausgeg. von Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter, Bd. 6, Stuttgart 2002.
- Hjärpe, Jan / Greive Hermann / Kluxen, Wolfgang, Artikel Averroes / Averroismus, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 5, Berlin - New York 1980.
- Ders., Artikel Abraham IV, in: TRE Bd. 1, Berlin - New-York 1977.
- Jakobs, Hermann, Kirchenreform und Hochmittelalter (1046 - 1215), in: Oldenbourg, Grundriss der Geschichte (OGG), Bd. 7. 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, München 1994.
- Kellenbenz, Hermann, Die wirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung der sephardischen Juden im spätmittelalterlichen Spanien, in: Miscellanea Mediaevalia (herausgeg. von Paul Wilpert), Bd. 4, Judentum im Mittelalter, Berlin 1966.
- Konetzke, Richard, Islam und christliches Spanien im Mittelalter, in: Historische Zeitschrift (HZ), Nr. 184 - 1957.
- Ders., Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter, in: Antike und Orient im Mittelalter, Vorträge der Kölner Mediaevistentagungen, 1956 - 1959 (herausgeg. von Paul Wilpert), in: Miscellanea Mediaevalia, Veröffentlichungen des Thomasinstituts an der Universität Köln, Bd. 1, Berlin 1962.
- Lexikon der Arabischen Welt. Ein historisch-politisches Nachschlagewerk (herausgeg. von Stephan und Nandy Ronart), Zürich - München 1972.
- Martín, José-Luis, La España Medieval, Historia 16, in: Manual de Historia de España, Madrid 1993.
- Melis, A. Riera, Artikel „Asturien“, in: Lexikon des Mittelalters (LMA), Bd. 1, München und Zürich 1980.

- Nagel, Tilman, Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams, in: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, Bd. 244, Göttingen 2002.
- Neubrand, Maria, Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4, in: Forschung zur Bibel, (herausgeg. von Rudolf Schnackenberg u. a.) Bd. 85, Würzburg 1997.
- Noth, Albrecht, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in: SAECULUM, Jahrbuch für Universalgeschichte, Bd. 29, Jahrgang 1978.
- Ders., Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, in: Bonner Historische Forschungen (herausgeg. von Max Braubach), Bd. 28, Bonn 1966.
- Quesada, M. A. Ladero, Artikel Reconquista, in: Lexikon des Mittelalters (LMA), Bd. 7, München 1995.
- Reichert, Eckhard, Artikel Petrus Alfonsi, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (herausgeg. von Traugott Bautz), Bd. 7, Herzberg 1994.
- Schmitz, Rolf P., Artikel „Abraham I“, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 1, Berlin - New York 1977.

## **2. Monographien**

- Aschbach, Joseph, Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft Almoraviden und Almohaden, Bd. 1, Frankfurt/M. 1833.
- Ders., Bd. 2, Frankfurt/M. 1837.
- Attahiri, Mohamed, Kriegsgedichte zur Zeit der Almohaden, Frankfurt/M. - Bern - New York - Paris 1992.

- Baer, Fritz, Die Juden im christlichen Spanien, Erster Teil. I. Aragonien und Navarra, Berlin 1929.
- Bauschke, Martin; Jesus im Koran, Köln - Weimar - Wien 2001.
- Beinart, Haim, Los Judiós en España, Madrid 1993.
- Demurger, Alain, Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden, aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, München 2003.
- Dubnow, Simon, Die Geschichte des jüdischen Volkes in Europa, Berlin 1926.
- Gams, Bonifazius, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd. III/1, unveränderter Abdruck der 1876 bei Joseph Manz in Regensburg erschienenen Ausgabe, Graz 1956.
- Glatzer, Norbert, Moses Maimonides. Ein Querschnitt durch das Werk des Rabbi Mosche ben Maimon, Köln 1966.
- Glick, Thomas F., in: Convivencia. Jews, Muslims and Christians in Mediaval Spain (herausgeg. Von Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, Jerrilyn D. Dodds), New York 1992.
- Graus, Frantisek (Hg.), Mentalität im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, Sigmaringen 1987.
- Guttmann, Julius, Die Philosophie des Judentums, Berlin 2000.
- Katz, Jakob, Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, München 2002.
- Kempf, Friedrich, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik, Rom 1954.
- Küng, Hans, Das Judentum, München 1991.

Kuschel, Karl-Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint. 2. Auflage, München 1997.

Maier, Johann, Friedensordnung und Kriegerrecht im mittelalterlichen Judentum. Dargestellt auf der Basis der Schriften des Maimonides, Barsbüttel 1993.

Rios, José Amador de los, Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal, Madrid 1973.

Roscher, Helmut, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969.

Schwinges, Rainer Christoph, Kreuzzugsideologie und Toleranz, Studien zu Wilhelm von Tyrus, in: Monographien zur Geschichte des Mittelalters (herausgeg. von Karl Bosl), Bd. 15, Stuttgart 1977.

Shahak, Israel, Jüdische Geschichte - Jüdische Religion. Der Einfluß von 3000 Jahren, Süderbarup 1998.

Vones, Ludwig, Geschichte der iberischen Halbinsel im Mittelalter (711 - 1480), Reiche - Kronen - Regionen, Sigmaringen 1993.

**BILDNACHWEIS**

- Seite 7 *Abraham lauscht der Stimme seines Herrn.*  
Enciclopedia Hispanica (s. Literaturverzeichnis), s. v. „Abraham“.
- Seite 9 *Die Entwicklung der Reconquista auf der iberischen Halbinsel*  
(Zeitraum 1140 - 1492).  
Enciclopedia Hispanica (s. Literaturverzeichnis), s. v. „Reconquista“, S. 255.
- Seite 33 *Maimonides-Denkmal im jüdischen Viertel zu Córdoba.*  
Ganz Córdoba (Reihe „Ganz Spanien“), Barcelona/Spanien,  
(ohne Jahresangabe), S. 38.
- Seite 46 *Die Reisen des ibn Tūmart* (Los Viajes de Abdalá ibn Tūmart, Mahdi).  
Illustration nach der Kosmographie von Kazavini.  
Enciclopedia Hispanica (s. Literaturverzeichnis), s. v. Almohades, S. 229.
- Seite 66 *Der Heilige Jacobus als „Mata Moros“ (Maurentöter),*  
Homepage der Stadt Tudela: [www.ciudadtudela.com](http://www.ciudadtudela.com).
- Seite 80 *La Giralda, das Minarett der ehemaligen Moschee in Sevilla.*  
Islam, Kunst und Architektur, Markus Hattstein und Peter Delius (Hg.),  
Könemann-Verlag, Bonn 2000, S. 264.
- Seite 87 *Zaragoza nach seiner Besetzung durch die Christen.*  
José Angel García de Cortázar, La época medieval, in: Historia de  
España Altaguara, Bd. II, 3. Auflage, Madrid 1976, S. 209.