



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**Das Kalifat von ‘Abd ar-Rahmān III.:
Goldenes oder vergoldetes Zeitalter der Toleranz?**

Verfasser

Ian Alexander Eisterer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Arabistik

Betreuerin: Univ.-Doz. Dr. Monika Mühlböck

Vorwort

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit der Epoche des umayyadischen Spanien auseinander. Dieser Zeitabschnitt, der für die spätere Geschichte und Kultur des Landes prägend war, ist von historischem Interesse, da in den ersten drei Jahrhunderten islamischer Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel etwas alltäglich war, das in weiterer Folge aufgrund wachsender Radikalisierung sowohl der Christen als auch der Muslime unmöglich schien: eine Gesellschaft, in der die drei monotheistischen Religionen friedlich nebeneinander lebten.

Differenziert aufzuzeigen, wie dies möglich war und ein tunlichst realistisches Bild der Umstände zu zeichnen, ist Ziel dieser Arbeit.

Danken möchte ich meinen Lehrerinnen und Lehrern am Institut für Orientalistik der Universität Wien. Mein besonderer Dank gilt Frau Univ.-Doz. Dr. Monika Mühlböck, die diese Arbeit betreut hat und mir in ihren Seminaren die Möglichkeit gab, mein Wissen in Theologie und Philosophie zu vertiefen.

Meiner Familie möchte ich meinen herzlichsten Dank sowohl für ihre Unterstützung, als auch dafür, dass sie mein Interesse für diese faszinierende Periode geweckt hat, aussprechen.

Wien, im Mai 2010

Ian Alexander Eisterer

Das Verhältnis des Westens zum Islam insgesamt ist durch eine grundsätzliche Animosität und Überheblichkeit des Westens gekennzeichnet. Dabei summieren sich seit Jahrhunderten Verhaltensfehler des Westens und die gegenwärtige demografische Explosion in vielen islamischen Staaten – bei anhaltender Armut und beständiger ökonomischer Drittrangigkeit.

Deshalb kann das Problem religiöser Toleranz, gemeinsam mit dem Problem der Überwindung ökonomischer und sozialer Rückständigkeit, zu einer kardinalen Aufgabe des Westens im 21. Jahrhundert werden.

Helmut Schmidt, Dieser Krieg ist nicht zu gewinnen, in: *Die Zeit*, 28. Januar 2010, S. 3.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	III
Einleitung	1
1 Der Islam	9
1.1 Der Islam, eine der abrahamitischen Religionen	9
1.2 Die Aussagen des Korans über andere Religionen	16
1.3 Der Status der Schutzbefohlenen	21
1.3.1 Die Juden im Islam	25
1.3.2 Die Christen im Islam	31
2 Die Geschichte Spaniens bis ‘Abd ar-Raḥmān III.	33
2.1 Die Eroberung Spaniens	33
2.2 Das Emirat von Córdoba	42

VIII

3	Die Herrschaft von ‘Abd ar-Raḥmān III. (912-961)	55
3.1	Das Emirat von ‘Abd ar-Raḥmān III. (912-929)	55
3.2	Das Kalifat von ‘Abd ar-Raḥmān III. (929-961)	60
3.2.1	Die Feldzüge von ‘Abd ar-Raḥmān III.	62
3.2.2	Die Administration des Reiches	67
3.2.3	Das religiöse Establishment	69
3.2.4	Die Organisation des Heeres	71
3.2.5	Die Diplomatie des Kalifats	72
4	Die Gesellschaft von al-Andalus	77
4.1	Bevölkerung und Gesellschaft vor der islamischen Eroberung Exkurs: Die Juden unter den Westgoten	77 80
4.2	Die Gesellschaft des Kalifats	81
4.2.1	Die Muslime	83
4.2.2	Die Nicht-Muslime	87
4.2.3	Die Sklaven	94
5	Der Umgang mit Nicht-Muslimen unter ‘Abd ar-Raḥmān III.	95
5.1	Die Politik des Kalifen	95
5.2	Die Christen des Kalifats	96
5.3	Die Juden des Kalifats	100
5.4	Der Bischof und Diplomat Recemundo	102
5.5	Der Hofarzt und Staatsmann Ḥasdāy b. Ishāq b. Šaprūt	104
5.6	Die Rolle der Religion in der Politik von ‘Abd ar-Raḥmān III.	110

6	Christen und Juden in al-Andalus nach ‘Abd ar-Raḥmān III.	113
7	Zusammenfassung: Das Bild von al-Andalus	117
8	Quellenverzeichnis	123

Einleitung

Es gibt eine Periode der spanischen Geschichte im Mittelalter, die in der Literatur sehr oft als „goldenes Zeitalter der Toleranz“¹ bezeichnet wird. Diese historische Epoche wirkt seit jeher faszinierend auf Historiker und Theologen verschiedener Religionen, denn es hat den Anschein, als ob es in diesem recht kurzen Zeitfenster möglich gewesen wäre, die religiösen Unterschiede zwischen Juden, Christen und Muslimen, die in der Menschheitsgeschichte zu so viel Blutvergießen und Unheil geführt haben, zu überwinden. Dies ermöglichte auf kulturellem Gebiet viel Neues; die spanische Kultur, wie sie heute ist, wäre nicht möglich ohne diese Epoche, in der verschiedene Kulturen und Religionen aufeinander einwirken konnten. Diese *convivencia*, dieses Zusammenleben der drei Religionen und verschiedenen Völker der Spanier, Araber, Juden und Berber, macht den Zauber von al-Andalus aus. Die drei Jahrhunderte, in denen die arabische Dynastie der Umayyaden oder Banū Umayya (reg. 661-750 in Syrien; reg. 756-1031 auf der Iberischen Halbinsel)² Spanien regierte, sind so interessant, weil wir glauben, darin sehen und verstehen zu können, wie ein friedliches und konstruktives mit- bzw. nebeneinander möglich ist. Am ruhmreichsten innerhalb dieser Epoche ist sicher die Herrschaft des legendären Kalifen ‘Abd ar-Raḥmān III. an-Nāṣir.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es herauszufinden, ob dieses Kalifat tatsächlich so tolerant war, ob es den Christen und Juden wirklich so gut, zumindest besser als jenen in

¹ “Above all, it has to be asked: what made this period a 'great age'? When we admire it what are we admiring? Is it the concentration of political authority and wealth? Is it the fine buildings? Or is it something beyond these - perhaps an upsurge of the human spirit deriving from the prosperity and expressing itself in the art and architecture and literature?” W. Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh 1965, S. 48.

² *EP* X s.v. Umayyads (G. R. Hawting und L. Molina), S. 840-853.

anderen Reichen, ging. Wie es möglich war, so eine Gesellschaft stabil zu halten, religiöse und nationale bzw. ethnische Dünkel beiseite zu lassen, ist die eingangs zu erörternde Frage. Warum die Umayyaden so regierten, wie sie es taten, und nicht wie diejenigen, die nach ihnen kamen, und warum sie versuchten, alle ihre Untertanen zu schützen, anstatt sie auszubeuten und zu Konversionen zu zwingen, wird in dieser Arbeit untersucht. Ob es sich in diesem Fall um "Toleranz" handelt in dem Sinn, wie wir heute Toleranz verstehen, oder ob andere Überlegungen ausschlaggebend waren, ist zu klären. Im Anschluss daran erfolgt die Auseinandersetzung mit den Umständen, die al-Andalus möglich machten, sowie mit jenen Entwicklungen, die zum Untergang von al-Andalus führten.

Zuerst wird der Islam als eine der drei abrahamitische Religionen dargestellt und jene Entwicklungen in seiner Frühzeit aufgezeigt, die zur traditionellen Haltung der Orthodoxie gegenüber Andersgläubigen geführt haben.

Die historischen Gegebenheiten, welche das Emirat und später das Kalifat der Umayyaden möglich gemacht haben, sollen in weiterer Folge Mittelpunkt der Betrachtung sein.

Damit ist sowohl die politisch-militärische Geschichte als auch die kulturelle gemeint; beide sind voneinander nicht klar trennbar. Die Geschichte des Kalifats verdient besondere Beachtung und wird deshalb auch detaillierter dargestellt werden.

Auch die Gesellschaftsstrukturen religiöser und ethnischer Natur werden aufgezeigt, da es unmöglich ist, die Geschichte von al-Andalus zu verstehen, ohne die zahlreichen Spannungen und Interaktionen zwischen den verschiedenen Gruppen nachvollziehen zu können.

Im letzten Kapitel erfolgt die Darstellung jener Fakten, welche man als Beweise bzw. Indizien für die religiöse Toleranz des umayyadischen Reiches vorgebracht hat.

Relevanz des Themas

Toleranz ist in unserer modernen Gesellschaft wahrscheinlich einer der am häufigsten gebrauchten Begriffe. Die Welt war bislang nie so vernetzt, wie sie es heute ist. Die Globalisierung hat unsere Wahrnehmung hinsichtlich der Welt deutlich verändert. Kulturen, die früher fremd und örtlich nahezu unerreichbar waren, sind heute (zumindest der westlichen Welt) ohne Schwierigkeiten zugänglich. In Wien, Paris, New York und den meisten anderen Metropolen des Planeten kann man japanische Kampfkünste erlernen, Flamenco tanzen, auf der Universität Sanskrit lernen und anschließend mexikanisch essen gehen.

Migrationsströme haben Menschen unterschiedlicher Kulturen zusammengebracht, was dazu führte, dass Individuen diverser Religionen, Kulturen, Sprachen und Weltanschauungen miteinander oder zumindest nebeneinander arbeiten und leben. Toleranz ist für eine friedliche, stabile und produktive Gesellschaft von Notwendigkeit. Diese Problematik ist nicht neu; ein Blick in die Geschichtsbücher genügt, um festzustellen, dass alle Reiche, die mehrere Volksgruppen, Sprachen, Kulturen und Religionen umfassten, sich mit dieser Thematik auseinandersetzen mussten.

Der 11. September 2001 und seine Folgen haben die Problematik religiösen Fundamentalismus und die Bedeutung der religiösen Toleranz zu einem zentralen Gesprächs- und Diskussionsthema gemacht. Die Angst vor dem (islamistischen) Terrorismus, die unter Mitwirkung der Medien in den USA und Europa sich oft in eine unbegründete Angst vor dem Islam als solchem verwandelt hat, ist nun langsam am Abklingen, doch die Frage der Toleranz ist drängender denn je geblieben.

Diese Beschäftigung mit dem Islam hat auch zu einem neu erwachten Interesse für die islamische Kultur und Geschichte geführt.

Jede Gesellschaft - als auch jeder Einzelne - muss für sich entscheiden, was relativierbar ist und was nicht; welche Überzeugungen ein Staat tolerieren kann und welche nicht; ob die weltanschaulichen Vorstellungen einer Gemeinschaft als Religion oder als Sekte eingestuft werden usw.

Wie emotional besetzt und wie viel Gewaltpotential in religiösen Symbolen und Vorstellungen stecken, sah man unter anderem sehr deutlich bei den Reaktionen, die den Veröffentlichungen der Karikaturen des Propheten Muḥammad in der Zeitung *Jyllands Posten* am 30. September 2005 folgten. Toleranz ist kein abstraktes Konzept, das isoliert im luftleeren Raum schwebt, sondern ist aufs engste mit Sozialpolitik, Außenpolitik, Rede- und Pressefreiheit sowie Ethik verbunden. Es ist außerordentlich wichtig, Wege zu finden, das Konfliktpotential, welches Religionen und Ideologien bergen, auf ein Minimum zu reduzieren, falls man langfristig eine stabile Gesellschaft aufbauen will, die auch über die eigenen Landes-, Konfessions- und Sprachgrenzen hinaus funktionieren soll. Lösungen für diese Probleme muss jede Gemeinde, jede Stadt und jeder Staat finden; auf übergeordneter Ebene alle zivilisierten Gesellschaften.

In Europa gab es im Mittelalter eine Epoche, in der es im Vergleich zu anderen (theokratischen) Reichen erstaunlich nebensächlich erschien, welcher Religion man angehörte und welche Sprache man sprach. Die drei Jahrhunderte, in denen Spanien von der muslimischen Dynastie der Umayyaden regiert wurde, werden von vielen für ein "goldenes Zeitalter" der Toleranz gehalten. Die Hauptstadt dieses Reiches, Córdoba, galt im zehnten Jahrhundert als die entwickelste Stadt Europas. Alle antiken philosophischen Texte, die in Europa bis zur Renaissance und der Wiederentdeckung griechischer Originale verwendet wurden und die abendländische Geistesgeschichte

prägten, wenn nicht formten, kamen über dieses Reich nach Europa und wurden dort ins Lateinische übersetzt. Europäische Fürsten und Könige sandten ihre Kinder an die Höfe und die Hochschulen der Muslime, um die beste Erziehung ihrer Zeit zu erhalten.

Ein viel zitierter Satz lautet: „Wer aus den Fehlern der Geschichte nicht lernt, ist dazu verdammt, sie zu wiederholen“. Das historische al-Andalus der Umayyaden bietet die Möglichkeit, nicht aus Fehlern, sondern aus Erfolgen der Geschichte zu lernen; und zwar, dass es in einer Gesellschaft, in einem Staat Wichtigeres gibt als mythologische und kultische Vorstellungen sowie Absolutheitsansprüche religiöser Gruppierungen.

Darüber hinaus zeigt al-Andalus, dass der Islam nicht etwas Fremdes, etwas arabisches, persisches oder türkisches ist. Wenn man bedenkt, dass ‘Abd ar-Raḥmān III., einer der größten Kalifen der islamischen Geschichte, in Spanien regierte und zwar einen arabischen Namen, jedoch blonde Haare und eine baskische Großmutter hatte, so sieht man, dass Islam auch europäisch sein kann, keine Bedrohung sein muss, noch „von außen“ kommt.

Die acht Jahrhunderte, in denen der Islam in al-Andalus beheimatet war, zählten nicht nur für Spanien zu den fruchtbarsten, sondern für ganz Europa.

Zum Begriff der Toleranz

Angesichts der Tatsache, dass zur historischen Epoche, die untersucht werden soll, ein großer zeitlicher Abstand besteht, ergibt sich die Schwierigkeit, nicht der Versuchung zu erliegen, ein modernes Konzept auf eine mittelalterliche Epoche zu beziehen.

Die Vorstellungen und Ideen, auf denen die Menschenrechte und somit die Toleranz, wie man sie heute versteht, beruhen, sind keine selbstevidenten mathematischen Axiome; sie mussten im Laufe der Jahrhunderte entwickelt werden und es wurde viel Blut vergossen, um ihnen Geltung zu verschaffen und zum Durchbruch zu verhelfen. Verfolgt man die Debatten in der westlichen Welt, die sich dem Thema Toleranz widmen, so fällt auf, dass die Forderung nach Toleranz in der Regel für eine selbstverständliche moralische Forderung gehalten wird. Diskriminierung hinsichtlich Religion, Ethnie, Geschlecht und sexueller Orientierung ist ein ernstzunehmender Vorwurf, der dem Ruf und dem Prestige jedes Amtes, jeder Behörde, jedes Staates schaden kann.

Die Forderung nach Toleranz fußt auf der Überzeugung, dass allen Menschen gleiche Würde zusteht, und ihnen unabhängig von Religion, Herkunft, Geschlecht und Ethnie dieselben Rechte einzuräumen sind; eine moderne Vorstellungsweise.

Diese Überzeugung ist ohne die europäische Aufklärung nicht denkbar und sie steht eigentlich im Widerspruch zu den Lehren der meisten Religionen, vor allem aber der drei abrahamitischen Religionen. Das Judentum trennt zwischen Jude und *Goi* genau so scharf wie das Christentum zwischen der Kirche Christi und den unerlösten Heiden. Nach islamischem Verständnis sind die Muslime allen anderen Menschen überlegen. Ein klassisch- islamisches Konzept, das diese Trennung zum Ausdruck bringt, ist die

Unterteilung der Welt in ein „Haus des Islam“ (*dār al-islām*) und ein „Haus des Krieges“ (*dār al-ḥarb*).³ Die drei Religionen, die dem Nahen Osten entstammen, besitzen eine Anthropologie, die alles andere als egalitär ist. Demzufolge kann man in einem theokratischen Reich, wie es al-Andalus war, nicht nach Toleranz im Sinne der europäischen Aufklärung suchen; aber man fand dort eine ähnliche Gesinnung vor.

Die Toleranz, die in der vorliegenden Arbeit Gegenstand der Untersuchung ist, kann demnach nicht jener, die man heute für Fremde und Andersgläubige fordert, gleichgesetzt werden. Sie fußt nicht auf den selben Überzeugungen und hat kein Dokument, auf das sie sich berufen kann; dennoch ist der Begriff Toleranz berechtigt. Zu verstehen, auf welchen Überlegungen und Überzeugungen sie fußte und wie sie funktionierte, ist das Ziel dieser Arbeit.

³ Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2006, S. 55f.

Technische Hinweise

Im Allgemeinen folgt die Transkription jener der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) für die arabische Sprache. Lediglich die Wiedergabe der Diphthonge erfolgt - dem Usus des Istituts für Orientalistik der Universität Wien entsprechend - kosequent durch *aw* bzw *ay*.

Personennamen und Fachbegriffe scheinen stets in Transkription auf. Namen von Ländern und Städten kommen im Allgemeinen in ihrer eingedeutschten Form vor.

Alle Datumsangaben in dieser Diplomarbeit erfolgen A. D. und nicht A. H.. Die Anführung von zwei Jahreszahlen, wie z. B. 868/69, ist darauf zurückzuführen, dass die Umrechnung aus Jahreszahlen A. H. erfolgt ist.

1 Der Islam

1.1 Der Islam, eine der abrahamitischen Religionen

Der Islam entstand in einem weitgehend multikulturellen und multireligiösen Umfeld, das eine Fülle an Mythen, Riten und Welterklärungsmodellen anzubieten hatte. Die Grenzen zwischen den Kulturen waren damals fließend, und es lebten in diesem Raum Gläubige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften. Manche von ihnen entwickelten sich im Laufe der Jahrhunderte zu Teilen der heute anerkannten Großkirchen (beispielsweise die altorientalischen christlichen Kirchen), andere wiederum gingen unter und haben höchstens einige wenige, historisch interessante Schriften hinterlassen.

Im sechsten nachchristlichen Jahrhundert war das Christentum Staatsreligion sowohl des West- als auch des Oströmischen oder Byzantinischen Reiches. Somit war die gesamte Mittelmeerküste ein christlich dominiertes Gebiet mit Ausnahme einiger politisch unbedeutender heidnischer Enklaven. Die Juden lebten schon seit mehreren Jahrhunderten in der Diaspora; die letzte große Migrationswelle aus Israel fand nach der Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. statt.

Anfang des 7. Jahrhunderts kämpfte die christliche Großkirche (aus der später die „orthodoxe“ und die „römisch-katholische“ Kirche entstehen sollten) seit langem auf Konzilien und Synoden gegen mögliche innerchristliche Häresien, wie jene der

Gnostiker⁴, Manichäer⁵, des Markionismus⁶, Montanismus⁷, Dokerismus⁸ etc., deren Anhänger vor allem im Nahen Osten, in den späteren Kerngebieten des Islam zu finden waren. Das Reich der Sāsāniden (reg. 224-651)⁹, das immer mehr Territorium und Einfluss in Mesopotamien und dem Fruchtbaren Halbmond gewann, hatte mit dem Zoroastrismus¹⁰ eine eigene monotheistische Staatsreligion. Das religiöse Angebot des Nahen und Mittleren Osten war also zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad (ca. 570-632) vielgestaltig. Im Norden lag das Byzantinische Reich, im Nordosten, im heutigen Irak und in Iran, herrschten die Sāsāniden. Zwischen diesen beiden Imperien befanden sich deren jeweilige Vasallenstaaten: das den Persern loyale Königreich der Laḥmiden

⁴ Sammelbezeichnung für mehrere neuplatonische Sekten im gesamten Römischen Reich, die sehr erfolgreich das christliche Gedankengut sowie die christliche Symbolik inkorporiert hatten, jedoch nicht als wirklich christlich anerkannt werden können, da sich ihre Lehren von denen der Großkirche sehr stark unterschieden. *RGG* III s.v. Gnosis/Gnostizismus (Giovanni Firolamo/Christoph Marksches/Alastair H. B. Logan/Peter Koslowski/Reimund Leicht/Heinz Halm), S. 1043-1059.

⁵ Eine von einem Perser namens Mani gegründete gnostische Gruppierung. *RGG* V s.v. Manichäismus (Johannes van Oort), S. 731-742.

⁶ Eine besondere Spielform der Gnosis, die sich lange Zeit im syrischen Raum halten konnte. *RGG* V s.v. Markion/Markioniten (Gerhard May), S. 834-835.

⁷ Eine kleinasiatische prophetische Bewegung. *RGG* V s.v. Montanismus (Christoph Marksches), S. 1471-1474.

⁸ „Dokerismus (griech. δοκέω/dokéō, 'scheinen') kann man als jegliche Art von Christologie bestimmen, die a) die wahre Menschheit des Gottessohnes Jesus Christus durch die Annahme eines Leibes von bes. Qualität einschränkt, oder die b) Leiden und Tod Jesu Christi als bloß scheinbar lehrt, oder die c) die Menschheit Christi als nicht zum transzendenten Personenkern gehöriges Akzidens charakterisiert und somit Erdenwandel, Leiden und Tod so bestimmt, daß sie den Erlöser nicht wirklich betreffen. [...] Eine doketische Deutung des Kreuzestodes lässt sich im Koran aus Sure 4. 157 herauslesen: 'Aber sie haben ihn nicht getötet und nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (jemand) ähnlich.' *RGG* II s.v. Dokerismus (Winrich Löhr/Josef van Ess), S. 926-927.

⁹ *EF* IX s.v. Sāsānids (M. Morony), S. 70-83.

¹⁰ „Der Zo. [*sic*] entstand als ein durch einen abgeschwächten Dualismus charakterisierter Monotheismus, in dem die freie Wahl eine entscheidende Rolle spielt, radikalisierte aber zunehmend seine dualistische Prägung [...]“ *RGG* VIII s.v. Zarathustra/Zoroastrismus (Carlo Giovanni Cereti), S. 1781-1786.

(reg. ca. 300-602)¹¹ einerseits, der christliche Vasallenstaat der Ġassāniden (reg. 502/3-614)¹², der mit Billigung der Byzantiner über einige arabische Stämme herrschte, andererseits. Im Süden wurde der Jemen, der bis zum Bruch des Dammes von Ma'rib (ca. 570) ein unabhängiges Herrschaftsgebiet war, zur sāsānidischen Satrapie.¹³ Jenseits des Roten Meeres - im heutigen Äthiopien - befand sich eines der ältesten christlichen Reiche: Aksum. Im Zentrum der Arabischen Halbinsel fand sich ein genuin semitischer Poly- bzw. Henotheismus. Der Handelsknotenpunkt Mekka war mit der *Ka'ba*¹⁴ das wichtigste Heiligtum dieses Glaubenssystems, über das wir kaum etwas wissen, da die zum Islam, zur „wahren Religion“ konvertierten Araber nicht das geringste Bedürfnis hatten, die Erinnerung an ihre heidnische Vergangenheit (die „Zeit der Unwissenheit“, *al-ġāhiliya*) lebendig zu halten, in der sie die größte aller Sünden (Polytheismus) begangen hatten. Zur Rekonstruktion werden archäologische Funde sowie innerkoranische Anspielungen auf die altarabischen Gottheiten benutzt. Die einzige schriftliche Quelle, die sich mit dem Thema der vorislamischen Religion Arabiens auseinandersetzt, ist das frühe und obskure Buch *Kitāb al-aṣnām* („Buch der

¹¹ “Lakhmids, a pre-Islamic Arab dynasty of ‘Irāq that made al-Ḥīra its capital and ruled it for some three centuries from ca. 300 A.D. to ca. 600 A.D. [...] As semi-independent kings and as clients of the Sāsānids, the Lakhmids were the dominant force in the political, military, and cultural history of the Arabs during these three centuries before the rise of Islam.“ *EI*² V s.v. Lakhmids (Irfan Shahid), S. 632-634.

¹² “After a short period of coexistence with Salīḥ as tributaries, ὑπόφοροι, they overpowered the latter group and superseded them as the new Arab allies, σύμμαχοι, of Byzantium in A.D. 502-3. Their relations with the Empire were regulated by a treaty, *foedus*, according to which they received annual subsidies, *annonae foederaticae*, and in return they contributed mounted contingents to the Byzantine army.“ *EI*² II s.v. Ghassān (Irfan Shahīd) [*sic*], S. 1020-1021 und Gerhard Endreß, *Der Islam: Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1997, S. 191.

¹³ Loc. cit..

¹⁴ In Mekka um einen Meteoritenrest in Würfelform erbautes Haus vorislamischen Ursprungs. Seit Muḥammad *das* zentrale Heiligtum des Islam. Nach koranischer Überlieferung wurde es von Abraham (*Ibrāhīm*) und Ismael (*Ismā‘īl*) erbaut, nachdem die Opferung des Ismael (im alten Testament die des Isaak; im Judentum wird diese Episode der Opferung des Sohnes die ‘*aqedah* („die Bindung“) genannt) von Gott ausgesetzt wurde. *EI*² IV s.v. Ka’ba (A. J. Wensick-[J. Jomier]), S. 317-322.

Götzenbilder“¹⁵) des Hišām al-Kalbī¹⁵.

Darüber hinaus war das ganze Gebiet des Nahen und Mittleren Ostens mit größeren und kleineren jüdischen Gemeinden durchsetzt. Sehr wichtig in der islamischen Geschichte wurde die große jüdische Gemeinde von Yaṭrib.

Das Verhältnis zu anderen Religionen war im Islam demnach nicht ein späteres theologisch-philosophisches Problem, um das sich nachfolgende Generationen von Theologen und Dogmatikern kümmern würden, sondern es war von Anfang an eine ernstzunehmende und reale Herausforderung des alltäglichen Lebens. Der Grundstein für das Verhalten islamischer Regenten gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften wurde bereits in der Entstehungsgeschichte und Frühzeit des Islam gelegt. Die wichtigsten theologischen und historischen Fakten werden im Folgenden behandelt, um ein Verständnis der muslimischen Sicht auf andere Religionen zu ermöglichen.

Der Prophet Muḥammad wurde um das Jahr 570 n. Chr. in Mekka in die Familie der Hāšimiten, ein Zweig des Stammes der Qurayš, geboren. Er stammte weder aus einer jüdischen noch einer christlichen Familie. Seine Verwandten gehörten zu den wichtigsten Händlern in Mekka. Im Koran finden sich Unstimmigkeiten von Muḥammad mit seinen Verwandten, die den Polytheismus in Schutz nahmen und die neue Religion des Propheten verspotteten.

Aufgrund der günstigen geographischen Lage entlang einer der Weihrauchstraßen war Mekka in der Lage gewesen, sich zu einem florierendem Handelsknotenpunkt zu entwickeln; bald wurden religiös legitimierte Sanktionen entwickelt, um den Handel zu schützen. Die vorherrschende Religion bot dem Markt und der Bevölkerung der Stadt Sicherheit, die Sendung des Propheten versprach dagegen eine Umwälzung der

¹⁵ *EI*²IV s.v. al-Kalbī (W. Attalah), S. 494-496.

althergebrachten sozialen und religiösen Ordnung. Somit dürfte der große Widerstand der mekkanischen Oberschicht nicht nur auf religiöse, sondern auch auf wirtschaftliche Motive zurückzuführen sein.¹⁶

Muḥammad wurde sehr früh Vollwaise und wuchs bei seinem Onkel Abū Ṭālib (549-619)¹⁷ auf, der ihn wiederholt als seinen Vertreter mit Karawanen nach Syrien und Mesopotamien sandte. Dass Muḥammad auf diesen Reisen sowohl Juden als auch Christen verschiedenster Ausrichtung kennen lernte, ist sehr wahrscheinlich,¹⁸ und die traditionellen Geschichten hierüber haben sicher einen historischen Kern (in den verschiedenen Versionen der Biographie des Propheten findet sich stets die Geschichte des syrischen Mönches Bahīra¹⁹, der in ihm das Zeichen der Prophetie erkennt). Er heiratete in jungen Jahren die ältere Witwe Ḥadīḡa²⁰ und begann, sich jedes Jahr eine ganze Zeit in die Berge zurückzuziehen, um zu meditieren und sich spirituellen Übungen hinzugeben. In seinem vierzigsten Lebensjahr erschien ihm nach muslimischer Tradition der Engel Gabriel (Ġabrāʾīl auch Ġibrīl) mit der ersten der folgenden Offenbarungen, die später im Koran gesammelt wurden.²¹

¹⁶ Michael Lecker/Roberto Tottoli (Hrsgg.), *Vite antiche di Maometto*, Milano 2007, S. 65-67 und 73-81.

¹⁷ *EI*² I s.v. Abū Ṭālib (W. Montgomery Watt) S. 152-153.

¹⁸ Es wurde sehr früh erkannt, dass einige Aspekte der Sendung des Propheten offensichtlich von jüdischen wie auch von christlichen Traditionen und Texten beeinflusst wurden. Oft übernahm man diese „Traditionen“ einfach, und gliederte sie in die „neue“ Sendung ein. Bei genauerer Untersuchung stellte sich allerdings heraus, dass viele dieser „Traditionen“ apokryphe jüdische bzw. christliche Überlieferungen waren, die nicht in den Schriftkanon des orthodoxen Judentums bzw. der Großkirche aufgenommen wurden. Harald Motzki, *Alternative accounts of the Qurʾān's formation*, in: *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Cambridge 2006, S. 59-75.

¹⁹ *EI*² I s.v. Bahīra (A. Abel), S. 922-923.

²⁰ *EI*² IV s.v. Khadija (W. Montgomery Watt), S. 898-899.

²¹ Laut muslimischer Überlieferung sind die ersten fünf Verse der 96. Sure (*al-ʿAlaq*) oder die ersten sieben Verse der 74. Sure (*al-Muddattir*) die chronologisch erste Offenbarung. Claude Gilliot, *Creation of a fixed text*, in: *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Cambridge 2006, S. 41-57.

Zu dieser Zeit gab es in Arabien auch eine Frömmigkeitsbewegung, die wahrscheinlich unter dem Einfluss syrischer Eremiten entstanden war, die Ḥanīfen (*ḥanīf*, pl *ḥunafā*)²²: einsame Gottessucher, die - ohne sich Juden- oder Christentum anzuschließen - ein Eremitenleben führten und an einen einzigen Gott glaubten. Somit sind diese Ḥanīfen auch ein Teil der Geschichte des Monotheismus. Ob Muḥammad selbst auch als einer dieser Ḥanīfen zu sehen ist, ist nicht zu sagen, da über sein Verhältnis zu ihnen keine verlässlichen Informationen vorliegen.²³

Um das Jahr 612 begann Muḥammad in Mekka seinen Glauben zu verbreiten. Diese Sprüche, Warnungen und Umkehrrufe sind die mekkanischen Suren im Koran, die sich vor allem durch eine eindringliche Sprache und prägnante, oftmals formelhafte Formulierungen auszeichnen.

Interessant ist, dass es Muḥammad bewusst war, dass er nichts Neues verkündete: Er sah sich selbst in einer Tradition der Verkündigung, die von Abraham (Ibrāhīm), Moses (Mūsā) und den alttestamentlichen Propheten über Jesus (ʿĪsā) bis ihm als letzten „Gesandten“ (*rasūl*) führt.²⁴

Muḥammad selbst setzt sich in diesen Kontext, daher rühren auch die häufigen Anspielungen auf alt- und neutestamentliche Motive. Diese Motive bzw. Erzählungen

²² *EI*² III s.v. Ḥanīf (W. Montgomery Watt), S. 165-166.

²³ Im koranischen Sprachgebrauch ist *ḥanīf* mit *muslim* gleichzusetzen. Siehe K 2:135, 3:67, 3:95, 4:125, 6:161 und 16:123.

²⁴ “To the end Mohammed regarded the Gospel-in the singular-as a book which had been revealed to Christ. Many of the stories concerning Christ echo Christian apocryphal writings known to have existed in Coptic, Syriac, and Arabic translations, and there seem to be a few specifically Nestorian influences.” James Kritzeck, Moslem-Christian Understanding in Mediaeval Times: A Review Article, in: *Comparativce Studies in Society and History*, Vol. 4, No. 3., o. O. April 1962, S. 400.

lassen sich in den kanonischen Schriften meistens nicht finden, was darauf hinweist, dass sich Muḥammad durchaus von apokryphem Material inspirieren ließ.

Judentum und Christentum werden vom Islam ohne jeden Zweifel als himmlische und geoffenbarte Religionen akzeptiert, da sie die Grundlage darstellen, auf der die Verkündigung des Propheten fußt, und sie die Religionen zwei seiner wichtigsten Vorläufer, nämlich Moses und Jesus, sind. Diese Akzeptanz der beiden monotheistischen Religionen ist jedoch nicht ohne Einschränkung: es wird zugestanden, dass die Schriften der Juden und Christen „Licht und Führung“ (*nūr wa-hudā*)²⁵ enthalten und dass sie somit wahrlich göttliche Offenbarungen sind. Allerdings wurden sie nach islamischer Vorstellung von den Menschen im Laufe der Jahrhunderte „verfälscht“,²⁶ womit sie zu völlig unverlässlichen Quellen für den Glauben und den Kult wurden.

Muḥammad beanspruchte nicht, eine neue Religion zu stiften, sondern die ursprüngliche Religion Abrahams, den unverfälschten Monotheismus, zu erneuern und die Menschen zum wahren Glauben zu führen. Abraham wird in Judentum, Christentum und Islam als Ahnvater und erster Monotheist verehrt.

Dieser doppelte Blickwinkel auf Judentum und Christentum, der es zwar einerseits nicht möglich macht, sie als richtige, wahre und gleichberechtigte Religionen anzuerkennen, aber sie andererseits auch nicht als Götzendienst und Irrglauben verwirft, ist der Ursprung der besonderen Stellung der *ahl al-kitāb*, der „Leute des Buches“²⁷.

²⁵ K 6:91.

²⁶ Zu *tahrīf* (Verfälschung) siehe K 2:75, 5:13 und 5:41.

²⁷ Mit „Buch“ ist hier jeweils die heilige Schrift der Juden, die Thora (*at-tawrāt*) bzw. der Christen, das Evangelium (*al-inḡīl*), gemeint. Friedmann, op. cit., S. 54-86.

1.2 Die Aussagen des Korans über andere Religionen

Der Koran ist die „heilige“ Schrift des Islam. Eines der Kennzeichen heiliger Schriften (aller Religionen) ist die Uneinheitlichkeit des Textes. Heilige Schriften bestehen in der Regel aus Texten verschiedener Autoren, die über einen längeren Zeitraum revidiert und adaptiert, oft auch harmonisiert wurden. Das gilt für das Alte wie für das Neue Testament und - mit Einschränkungen - auch für den Koran. Der Koran ist kein Buch aus einem Guss, keine einheitliche, durchgängige Erzählung und die sogenannte „osmanische Redaktion“²⁸ des dritten Kalifen ‘Uṭmān b. ‘Affān (gest. 656; reg. 644-656)²⁹, die dem Koran seine heutige Form gegeben hat, trug nicht wirklich dazu bei, aus der Spruchsammlung, die der Koran ursprünglich war, ein verständlicheres, durchstrukturiertes und konsistentes Ganzes zu machen. Dementsprechend finden sich im Koran eine Vielzahl unterschiedlicher Aussagen zum Umgang mit Anders- bzw. Ungläubigen. Jeder Vers wurde zu einem anderen Zeitpunkt in einem unterschiedlichen Kontext³⁰ geoffenbart und die muslimischen Exegeten haben von Anfang an versucht, die divergenten Darlegungen zu entwirren und herauszufinden, was die endgültige Aussage und Vorschrift des Korans ist; ein schwieriges Problem, das bis heute nicht endgültig gelöst ist.

Die „heilige“ Schrift des Islam teilt alle Menschen, die nicht an die Botschaft von Muḥammad glauben, in Kategorien ein, und hält für jede Gruppe unterschiedliche und

²⁸ Gilliot, op. cit., S. 44-52.

²⁹ *EP* X s.v. ‘Uṭmān b. ‘Affān (G. Levi Della Vida -[R. G. Khoury]), S. 946-949.

³⁰ Die Erkenntnis, dass die meisten Verse des Korans nicht im luftleeren Raum schwebende, transzendente Wahrheiten verkünden, sondern in einem historischen Kontext, in einer konkreten Lebenssituation des Propheten geoffenbart wurden, hat unter anderem zur exegetischen Disziplin der *asbāb an-nuzūl* („Gründe der Herabkunft bzw. der Offenbarung“) geführt, die versucht, den Kontext der Offenbarung zu rekonstruieren und - so gut es geht - ihn in die Deutung des jeweiligen Verses einzubeziehen. Fred M. Donner, The historical context, in: *The Cambridge Companion to the Qur’ān*, Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Cambridge 2006, S. 23-39.

oft widersprüchliche Vorschriften bereit.

Als erstes werden die zwei wichtigsten, da extremsten (und bekanntesten) Aussagen zu den Nicht-Muslimen dargelegt.

Die 109. Sure (*al-Kāfirūn*, „Die Ungläubigen“) wird in der Regel aufgrund ihres letzten Verses 109,6 (*lakum dīnukum wa-līya dīni*, „Ihr habt eure Religion, und ich die meine“) als Aufruf zur Toleranz gedeutet.

Allerdings ist selbst in der muslimischen Exegese umstritten, an wen sich diese Verse richten. Wenn die Sure tatsächlich aus der ersten mekkanischen Periode stammt, so ist sie an die arabischen Polytheisten gerichtet. Andere Exegeten zählen sie jedoch zur medinensischen Offenbarungsphase und wollen darin eine Reaktion auf den Bruch mit den Juden und Christen Medinas erkennen.³¹ Zur Untermauerung dieser Einstellung wird vielfach die Stelle K 2:256 zitiert:

In der Religion gibt es keinen Zwang. Der rechte Weg (des Glaubens) ist (durch die Verkündigung des Islam) klar geworden (so daß er sich) vor der Verwirrung (des heidnischen Unglaubens deutlich abhebt). Wer nun an die Götzen (*aṭ-ṭāġūt*) n i c h t glaubt, an Gott aber glaubt, der hält sich (damit) an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß (alles).³²

Zur Interpretation dieses Verses merkt Yohanan Friedmann, der sich seit Jahren mit dem Thema Toleranz im Islam auseinandersetzt, an:

Q 2:256, 'There is no compulsion in religion...' (*lā ikrāha fī dīni*) has become the *locus classicus* for discussions of religious tolerance in Islam.

³¹ Theodor Adel Khoury: *Der Koran, Arabisch – Deutsch*, Gütersloh 2004, S. 797.

³² Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart 1966, S. 38.

[...]

Commentators who maintain that the verse was originally meant as applicable to all people consider it as abrogated (*mansūḥ*) by Q 9:5, Q 9:29, or Q 9:73 [...]. Viewing it in this way is necessary in order to avoid the glaring contradiction between the idea of tolerance and the policies of early Islam which did not allow the existence of polytheism - or any other religion - in a major part of the Arabian peninsula. Those who think that the verse was intended, from the very beginning, only for the People of the Book, need not consider it as abrogated: though Islam did not allow the existence of any religion other than Islam in most of the peninsula, the purpose of the jihād against the People of the Book, according to Q 9:29, is their submission and humiliation rather than their forcible conversion to Islam. [...]

Later commentators, some of whom are characterized by a pronounced theological bend of thought, treat the verse in a totally different manner. According to them, Q 2:256 is not a command at all. Rather it ought to be understood as a piece of information (*khābar*), or, to put it differently, a description of the human condition: it conveys the idea that embracing a religious faith can only be the result of empowerment and free choice (*tamkīn, ikhtiyār*). It cannot be the outcome of constraint and coercion (*qasr, ijbār*). Phrased differently, belief is „an action of the heart “ in which no compulsion is likely to yield results (*li-anna l-ikrāh ‘alā l-īmān lā yaṣiḥḥu li-annahu ‘amal al-qalb*). Religious coercion would also create a theologically unacceptable situation: if people were coerced into belief, their positive response to prophetic teaching would become devoid of value, the world would cease to be „an abode of trial“ (*dār al-ibtilā’* [...]) and, consequently, the moral basis for the idea of reward and punishment would be destroyed.³³

Das Gegenteil zu dieser aus K 2:256 ableitbaren, durchaus toleranten Haltung lässt sich aus dem - vor allem im Zusammenhang mit islamistischem Terror und modernem Ğihādismus - oft zitierten „Schwertvers“ (*āyat as-sayf*) K 9:5 begründen:

Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden,

³³ *EQ V* s.v. Tolerance and Coercion (Yohanan Friedmann), S. 291f.

wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf (*wa-q'udū lahum kulla marşadin*)! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet (*şalāt*) verrichten und die Almosensteuer (*zakāt*) geben, dann laßt sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.³⁴

Dieser Vers ist einer der bedeutendsten, den Umgang mit Andersgläubigen betreffend. Obgleich es sich hierbei um einen einzigen Vers handelt, ist die Mehrheit der Exegeten der Ansicht, dass diese Stelle alle anderen Offenbarungen bezüglich der „Polytheisten“ ablöst³⁵. Dies alleine würde den Vers für Christen und Juden noch nicht gefährlich machen, die ja als Leute des Buches und somit als über die Polytheisten erhaben gelten.

Der arabische Ausdruckes *muşrik* wird normalerweise mit „Polytheist“ übersetzt; treffender wäre „Beigeseller“, da Polytheisten nach muslimischem Verständnis jene sind, die dem einzigen Gott Götzen „beigesellen“.

In diese Klassifizierung fallen - konsequent betrachtet- weder Muslime noch Leute des Buches. Je nach politischer bzw. ideologischer Ausrichtung wurden und werden sehr wohl Christen und Juden mit einbezogen. In K 9:30 ist festgehalten, dass die Christen Jesus als weiteren Gott und Sohn Gott Vater beigesellen, den Juden wird die Verehrung Ezras (‘Uzayr) - ebenfalls als Sohn Gottes - vorgehalten.

Um sicherzustellen, dass diese Form der „Beigesellung“ von Konvertiten nicht in den Islam „importiert“ werden konnte, wurde in al-Andalus in die Konversionsformulare des neunten und zehnten Jahrhunderts eine Formel eingefügt, in der die christlichen bzw. jüdischen Konvertiten nicht nur ihren alten Glauben abschwören, sondern ausdrücklich bekennen mussten, dass Moses, Ezra und Jesus **n u r** Propheten waren:

³⁴ Paret, op. cit., S. 151.

³⁵ In der englischen Literatur wird diese „Ablösung“ früherer Verse durch chronologisch später offenbarte *abrogation* genannt, der äquivalente arabische Terminus ist *mansūh*. Friedmann, op. cit., S. 23.

As the formularies indicate, a conversion document would attest, that the person converting is of sound mind and that he or she embraces Islam from conviction, without coercion, and rejects the former religion in the same way. Next the document would affirm that the convert has recited the testament of the faith, the *shahāda*: “There is no god but the one God and Muḥammad is his messenger.” If a Christian, he or she has also testified that ‘Īsā (Jesus) is (only) a messenger of God; if a Jew, that Mūsā (Moses) and ‘Uzayr (Ezra) were (likewise only) messengers of God. Converts of all faiths had to affirm that Islam abrogates all other religions.³⁶

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Großteil der koranischen Aussagen und exegetischen Positionen viel gemäßiger ist als der sogenannte „Schwertvers“. Die wörtliche Auslegung dieses Verses kann nur mit den Almoraviden (*al-Murābiṭūn*) (reg. 1056-1147)³⁷ und Almohaden (*al-Muwaḥḥidūn*) (reg. 1130-1269)³⁸ in Verbindung gebracht werden.

Der Islam wird kompromisslos als der einzig wahre und richtige Glaube deklariert, dem alle anderen Religionen unterzuordnen sind, doch Christen und Juden werden im Allgemeinen mit Respekt behandelt. Beide gelten als (legitime) Offenbarungsreligionen, die von Gott ein Buch als „Licht und Führung“ erhalten haben. Doch es gibt eine Hierarchie, an deren Spitze der Koran steht, da er die „Urfassung“ der göttlichen Offenbarung ist. Dies spiegelt sich auch in dem im Koran (K 3:7, 13:39 und 43:4) vorkommenden Beinamen der „heiligen Schrift“ wider: *Umm al-kitāb*: („Mutter des Buches“).

³⁶ Janina Safran, Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus, in: *Speculum*, 76, Nr. 3, Juli 2001, S. 586f.

³⁷ *EI²* VII s.v. Murābiṭūn (P. Chalmeta), S. 583-591.

³⁸ *EI²* VIIs.v. Muwaḥḥidūn (M. Shatzmiller), S. 801-807.

1.3 Der Status der Schutzbefohlenen

Nach muslimischer Tradition werden die Menschen hinsichtlich des Glaubens in vier Kategorien eingeteilt.

Die erste Klasse ist jene der Muslime bzw. der Gläubigen (*al-muslimūn* oder *al-mu'minūn*). In einer muslimischen Gesellschaft haben sie alle Rechte, die ein normaler Bürger haben kann, und sie dürfen nicht von anderen Muslimen als Sklaven gehalten werden. Muslim wird man durch Geburt oder durch das Ablegen des muslimischen Glaubensbekenntnisses (*aš-šahāda*) vor Zeugen.

Die zweite Klasse ist jene der Polytheisten (*al-mušrikūn*). Sie gesellen Gott etwas bei bzw. verehren etwas an seiner statt. Sie sind vor die Wahl zwischen (Tod durch) das Schwert und die Annahme des Glaubens zu stellen.

Die mit dieser Klasse eng verwandte dritte Gruppe - *al-murtaddūn* oder *ahl ar-ridda* („die Abgefallenen“) - sind jene, die sich vom wahren Glauben abgewandt und somit die schwerste Sünde begangen haben. Sie wird mit dem Tode bestraft.

Diese drei Klassen sind sehr klar und deutlich voneinander abgrenzbar. Die einzige größere innerislamische Debatte hat sich um die Frage gedreht, wer ein Muslim sei bzw. ob ein Muslim nach begangener schwerer Sünde immer noch als gläubiger Muslim zu sehen und vor allem zu behandeln sei, oder ob man mit ihm wie mit einem Abgefallenen verfahren könne. Die unterschiedliche Beantwortung dieser Frage führte unter anderem zur Herausbildung der einflussreichen rationalistischen philosophischen Strömung der *Mu'tazila*,³⁹ die unter dem Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813-833) die vorherrschende Geistesströmung war.

Für die vorliegende Arbeit ist die Gruppe der „Leute des Buches“ (*ahl al-kitāb*)

³⁹ Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie: Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 110-122.

wichtiger. Traditionellerweise werden die Angehörigen von vier verschiedenen Religionen (ohne Rücksicht auf Konfession) dieser Gruppe zugezählt:

1. Juden (*al-yahūd*);
2. Christen (*an-naṣārā, al-masīhīyūn*);
3. Die Sabier (*aṣ-ṣābi'ūn*)⁴⁰;
4. Die „Feueranbeter“, die Zoroastrier Irans (*al-māğūs*).⁴¹

Die Gläubigen der abrahamitischen Religionen konnten, sofern sie nicht politische oder gar militärische Feinde der islamischen Gemeinschaft bzw. des islamischen Staates waren, in die muslimische Gesellschaft integriert werden. Das Verhältnis der christlichen und jüdischen Gemeinden zum muslimischen Herrscher war in der Regel durch einen Vertrag (*‘ahd* oder *ḍimma*; daher auch die Bezeichnung *ad-ḍimmī*, „der Schutzbefohlene“) reguliert, der den nicht-muslimischen Bürgern gewisse Grundrechte und Sicherheiten zusprach, solange diese die muslimische Oberhoheit und die Religion des Propheten anerkannten und achteten. Dieser Vertrag war dem pseudepigraphischen „Vertrag des ‘Umar“⁴² nachempfunden.

Die genaue Form des Vertrages variiert von Text zu Text, doch der Inhalt war in allen Verträgen in etwa der folgende:

⁴⁰ K 2:62, 5:69 und 22:17. Bis heute ist es nicht gelungen, die als Sabier bezeichnete Gruppe eindeutig zu identifizieren. Am ehesten kommen mesopotamische Täufergemeinden oder syrische Sternenanbeter in der Region um Harrān in Betracht. Khoury, op. cit., S. 67.

⁴¹ Friedmann, op. cit., S. 54-58.

⁴² Das Dokument wird von der Tradition dem zweiten der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634-644) zugeschrieben. Der Vertragstext stammt ohne Zweifel aus späterer Zeit; möglicherweise geht er auf den umayyadischen Kalifen ‘Umar II. (reg. 717-720) zurück. Bernard Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt: Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, München 1987, S. 32.

Die „Leute des Buches“ sollten in der islamischen Gesellschaft nicht unterdrückt werden, sie waren den Muslimen vor dem Gesetz gleichgestellt, mit einigen Einschränkungen die vor allem den religiösen Sektor betrafen (Missionierung, Errichten neuer Kultstätten, öffentliche Glaubensbezeugungen). Oft erließen die muslimischen Regenten Kleidervorschriften zur schnellen und eindeutigen Identifizierung. Darüber hinaus war es nur Muslimen gestattet, Waffen zu tragen.

Es wurde ihnen auch im sozialen Aufstieg (zumindest offiziell) ein Riegel vorgeschoben. Einem Nicht-Muslim sollte es in der Theorie nicht möglich sein, über Muslime zu herrschen. Wenn man den Begriff „herrschen“ ein wenig weiter fassen wollte, war damit ein Posten in der Verwaltung bereits ausgeschlossen; außerdem sollte ein Anreiz bestehen, die „Leute des Buches“ dazu zu bringen, zum Islam zu konvertieren. Weiters hatten sie eine zusätzliche Steuer zu entrichten, die in deutschsprachigen Texten oft als „Kopfsteuer“ (*ğizya*) bezeichnet wird.⁴³ Wie hoch sie im Einzelfall war, lässt sich nicht rekonstruieren, doch sie war sicher nicht nur symbolisch gemeint, sondern stellte eine reale, zusätzliche Steuerbelastung dar.⁴⁴ Diese Steuer hatte einen doppelten Zweck: Zum einen ist sie als Ersatzsteuer zu verstehen, da anfänglich ausschließlich Muslime zum Kriegsdienst einberufen wurden, womit die nicht-muslimische Bevölkerung eine Kompensation zu leisten hatte. Zweitens wirkte auch das Element der Demütigung mit. Es ist praktikabler, diese Steuer nicht nur als Erniedrigung einer religiöser Gruppe zu sehen, sondern als zielgerichteter Ansporn, zum Islam überzutreten, da die Minderwertigkeit der Ungläubigen im islamischen Staat selbst gewählte Sturheit ist, die sich ohne weiteres beenden lässt.⁴⁵ Die konkrete Handhabung dieser Normen variierte von Ort zu Ort und über die Zeit, und sie war auch

⁴³ *EQ IV s.v. Poll Tax* (Paul L. Heck), S. 151-155 und Armand Abel, *La djizya: tribut ou rançon?*, in: *Studia Islamica*, No. 32, o. O. 1970, S. 5-19.

⁴⁴ Lewis, *op. cit.*, S. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 17-19.

von der sozialen und militärischen Situation abhängig.⁴⁶

Betrachtet man zusammenfassend die Stellung der „Leute des Buches“ in der muslimischen Gesellschaft, so kann man sie als „Staatsbürgerschaft zweiter Klasse“ bezeichnen, aber:

Staatsbürgerschaft zweiter Klasse ist, wenn auch zweitklassig, immerhin noch eine Art der Staatsbürgerschaft. Damit sind einige, freilich nicht alle Rechte verbunden, und das ist sicherlich besser als gar keine. Sie ist fraglos einer Situation vorzuziehen, die gegenwärtig in vielen Staaten besteht, in denen Minderheiten und im übrigen auch der Mehrheit keine echten Bürger- oder Menschenrechte zugestanden werden, trotz all der in den Verfassungen verankerten ebenso volltönenden wie sinnentleerten Grundsätze. Ein anerkannter Status, der im Gesetz festgeschrieben, durch Tradition gebilligt und durch allgemeine Zustimmung bestätigt wurde, ist nicht zu verachten, auch wenn es die Inferiorität gegenüber der herrschenden Gruppe beinhaltet.⁴⁷

⁴⁶ Einige muslimische Juristen und Rechtsgelehrte, die sich als Exegeten und Kommentatoren eher mit der juristischen und fiskalen Realität befassten denn mit dem religiösen Wunschzustand, sprachen sich sogar entschieden gegen jede demütigende Behandlung der Schutzbefohlenen aus. Ibid., S. 23f.

⁴⁷ Ibid., S. 62f.

1.3.1 Die Juden im Islam

Die ersten Juden, mit denen der Islam umzugehen lernen musste, waren die drei jüdischen Stämme Qaynuqā', Naḍīr und Qurayza, die in Yatrib lebten, als der Prophet im Jahre 622 n. Chr. als Vermittler zwischen den arabischen Stämmen der Aws und Ḥazrağ ankam.⁴⁸ Anfangs war das Verhältnis von Muḥammad zu den jüdischen Stämmen durchaus herzlich, vor allem da er sich erhoffte, von ihnen als legitimer Warner und Rufer in der Nachfolge der biblischen Propheten anerkannt zu werden. Erst als die Juden ihm die religiöse Gefolgschaft verweigerten, wies der Prophet seine Anhänger an, sich beim Gebet nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach Mekka auszurichten.⁴⁹ Als Ergebnis verschiedener Spannungen - und nicht aus religiösen Gründen - wurden später zwei der jüdischen Stämme zur Abwanderung gezwungen.

Auch das Massaker an den Qurayza in Medina, das von islamophoben Autoren immer wieder als vermeintlicher Beleg für einen dem Islam innewohnenden Antijudaismus vorgebracht wird, war politisch und militärisch, nicht religiös motiviert. Die Qurayza wurden als Verräter und fünfte Kolonne hingerichtet, nachdem sich erwiesen hatte, dass sie bei der Belagerung Medinas - der „Grabenkrieg“ (*ma' rakat al-ḥandaq*)⁵⁰ - im Jahre 627 mit den Feinden der muslimischen Gemeinde gemeinsame Sache gemacht hatten.⁵¹

Grundsätzliches Verhalten im Rahmen der islamischen Herrschertradition: Hätte der Prophet die Juden Medinas töten lassen, nur weil sie Juden waren, dann hätten islamische Regenten in ihrem Versuch, dem Propheten, der in islamischer Tradition als mustergültiges Beispiel des perfekten Herrschers und Menschen (*al-insān al-kāmil*) gilt,

⁴⁸ Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'Islam: Entre écriture et histoire*, Paris 2002, S. 97-99.

⁴⁹ *EI*² V s.v. *Ḳibla* (D. A. King), S.82-88.

⁵⁰ *EI*² IV s.v. *Ḳhandaq* (W. Montgomery Watt), S. 1020.

⁵¹ Lecker/Tottoli (Hrsgg.), op. cit., S. 237-266.

nachzueifern, in der bisherigen Geschichte der islamischen Reiche keinen Juden überleben lassen. Das ist definitiv nicht der Fall. Im Gegenteil: Die prinzipielle Duldung der Juden ist eine historische Tatsache.

Von diesen anfänglichen Differenzen zwischen Juden und Muslimen auf der Arabischen Halbinsel abgesehen, waren die Beziehungen zwischen dem Islam und dem Judentum bis zur Gründung des modernen Staates Israel im Jahre 1948 - die einen in dieser Größe und Intensität zuvor unbekanntem Antijudaismus heraufbeschworen hat - in der Regel friedlicher als die der Christen zum Judentum.

Gelegentlich wird behauptet, dass laut koranischen Textpassagen (K 5:82 u. a.) und den Aussagen einiger bedeutender Persönlichkeiten wie al-Ġāhiz (776-868/69)⁵² die Muslime eine Vorliebe für Christen besäßen, jedoch nicht sonderlich viel für Juden übrig hätten, da sich diese in den Anfangsjahren des Islam gegen die Sendung des Propheten stellten.⁵³ Demgegenüber ist festzustellen, dass sich religiös - und zwar sowohl theologisch wie spirituell (als auch esoterisch) - und praktisch⁵⁴ Islam und Judentum erheblich näher sind⁵⁵ als beide dem Christentum. Vorrang liegt auf dem

⁵² *EP*² II s.v. al-Djāhiz (Ch. Pellat) S. 385-387.

⁵³ “In addition to the unquestionable exaltedness of Islam, in some sources a hierarchy between the non-Muslim religions can be discerned. [...] In his perception, Islam is followed, in descending order, by Christianity, Judaism, Zoroastrianism and polytheism. In assigning to each community its proper place in this hierarchy, the number of prophets in which it believes is an important consideration.” Friedmann, op. cit., S. 38.

⁵⁴ Beide Religionen kennen Speisegebote (im Judentum viel komplexer als im Islam), doch am frappierendsten ist die Tatsache, dass das jüdische Recht in der islamischen Welt ein Konkubinat und die Ehescheidung kennt, während es zur selben Zeit in den jüdischen Gemeinden des christlich dominierten Europa undenkbar und in der Tat auch ganz unbekannt war. Lewis, op. cit., S.80.

⁵⁵ Für eine ausführliche Auflistung der Ähnlichkeiten, Anleihen und Parallelen in diesen beiden Religionen und Kulturen in Folge der „Arabisierung“ bzw. „Islamisierung“ der jüdischen Bevölkerung siehe Ibid., S. 76-80.

absoluten Monotheismus, den Muslime und Juden jeweils im Glauben des anderen eher verwirklicht sehen als im polytheistisch anmutenden Dogma der Trinität. Kulturell, wissenschaftlich und religiös hätte die Zusammenarbeit zwischen den beiden Religionen zeitweise kaum enger und fruchtbarer sein können. Die Juden, welche in der Diaspora unter jeder Herrschaft zwischen den Alternativen der Isolation und der Assimilation wählen mussten, entschieden sich unter den Muslimen in der Regel für Assimilation:

Der kulturelle Assimilationsprozeß der Juden in der arabischen islamischen Welt geht über eine bloße Arabisierung hinaus, ein Begriff, der sich vielleicht zu sehr aufs Sprachliche beschränkt, und ließe sich besser als Islamisierung bezeichnen. Das bedeutet nicht unbedingt Bekehrung zum Islam, obwohl es natürlich zahlreiche jüdische Konvertiten gab, von denen einige eine recht bedeutende Rolle spielten. Gemeint ist nicht die Annahme des Islam, sondern die Assimilierung an islamische Denk- und Verhaltensweisen - mit einem Wort, eine jüdisch-islamische Tradition parallel zur jüdisch-christlichen, von der wir in der neuzeitlichen Welt zu reden pflegen.⁵⁶

Die politische Behandlung der jüdischen Bevölkerung richtete sich üblicherweise nach dem Präzedenzfall nach der Eroberung der Oase Ḥaybar.⁵⁷ Nach etwa einmonatigen Auseinandersetzungen einigte man sich darauf, dass die Juden ihr Land behalten konnten, falls sie die Hälfte ihres Ertrages an den muslimischen Statthalter ablieferten.

Jüdische Gemeinden lebten und gediehen in allen Regionen der islamischen Welt von al-Andalus bis Iran. Man denke nur an die großen Gestalten der jüdischen Geistesgeschichte wie Moše b. Maymōn (1135-1204, Ägypten), Sa'dyah b. Yōsef

⁵⁶ Ibid., S. 76.

⁵⁷ *EI*²IV s.v. Ḥaybar (L. Veccia Vaglieri), S. 1137-1143 und Lecker/Tottoli (Hrsgg.), op. cit., S. 303-311.

Ga'ōn (882-942, Ägypten), Yehūda Halevi (1075-1141, Spanien), Ḥasday b. Šaprūt (905-970, Spanien), Šelomo b. Yehūda b. Gabīrōl (1021-1058, Spanien) und viele andere, die auch aus der islamischen Kultur schöpften und ihre Werke oft in arabischer Sprache verfassten.

Aufgrund der Tatsache, dass es der jüdischen Bevölkerung verboten war, jeden Beruf auszuüben (Spitzenpositionen in der Regierung und Verwaltung waren den Muslimen vorbehalten), mussten sie mit jenen Berufen ihren Lebensunterhalt erwerben, die später traditionellerweise und oftmals klischeehaft mit den Juden assoziiert wurden.

Juden waren in der islamischen Gesellschaft vorwiegend in der Medizin und im Finanz- und Bankwesen tätig.⁵⁸ Ebenso waren unter den Gold- und Silberschmieden sowie Juwelieren überdurchschnittlich viele Juden vertreten, da der Umgang mit Geld und Edelmetallen als gefährlich für die Seele galt, weil er leicht zum Diebstahl verleitet.

Die beachtliche Anzahl der jüdischen Mediziner lag vor allem daran, dass eine derartige Karriere eine der wenigen Möglichkeiten bot, nicht nur zu Reichtum und Ansehen, sondern auch innerhalb der für Nicht-Muslime vorgesehenen Grenzen zu Macht zu gelangen. Tatsächlich sind mehrere jüdische Hofärzte in die Geschichte eingegangen wie Moše b. Maymōn am Hofe der Fāṭimiden (reg. 909-1171)⁵⁹, nachdem er von den Almohaden um 1150 aus Spanien geflüchtet war, und Ḥasday b. Šaprūt am Hofe des spanischen Kalifen 'Abd ar-Raḥmān III. (891-961)⁶⁰.

⁵⁸ Das islamische Finanzwesen kennt keine Zinsen, weswegen das Bankwesen für Muslime traditionellerweise uninteressant war. Erst in jüngster Zeit hat sich ein wettbewerbsfähiges islamisches Bankwesen entwickelt, das das koranische Zinsverbot (K 2:275-278, 3:130, 4:160f. und 30:39), sowie andere Restriktionen beachtet. Frank Tétart, *La finance islamique, une croissance mondiale?* in: *Moyen-Orient: Géopolitique, géoéconomie et géostratégie et sociétés du monde arabo-musulman*, I, Lambesc August/September 2009, S. 64-69.

⁵⁹ *EI*² II s.v. Fāṭimids (M. Canard), S. 850-862.

⁶⁰ *EI*² I s.v. 'Abd al-Raḥmān (E. Lévi-Provençal), S. 81-84.

Im Zuge der islamischen Eroberungen wurden die arabischen Truppen von den Juden in der Regel nicht als Bedrohung oder als neue Unterdrücker, sondern als Befreier vom christlichen Joch gesehen und willkommen geheißen.⁶¹

Antijudaismus gab es in der einfachsten Form. Die Herrscherschicht verachtete und schätzte die unterworfenen Bevölkerung, die teilweise jüdisch war, gering. Es war eine klassenspezifische, nur teilweise ethnische Diskriminierung. Religiöse, geschweige denn rassistisch motivierte Verfolgungen oder Gewaltakte gegen Juden gab es in der mittelalterlichen arabischen Welt kaum. Die wenigen „Bestrafungsaktionen“ hatten unterschiedliche Interpretationen des Schutzvertrages als Auslöser und fanden nur punktuell statt; es gab keine antijüdischen Gewaltwellen wie im christlichen Mittelalter.

Die Verfolgung unter den Almoraviden und Almohaden war nicht primär gegen Juden gerichtet, sondern großflächig gegen alle, die sich weigerten, den Islam anzunehmen. Sie involvierte sogar Muslime, die nicht der orthodoxen Auslegung des Islam zustimmten.⁶²

Abschließend sei angemerkt, dass weder die romantische Verklärung, der Islam sei eine Religion, die das Judentum mit offenen Armen empfangen und als gleichberechtigten Partner akzeptiert habe, noch die Horrorvision einer willkürlichen, islamischen Gewaltherrschaft etwas mit der historischen Realität, wie sie in den verschiedenen Quellen deutlich wird, zu tun hat. Der Islam begegnete der jüdischen Bevölkerung

⁶¹ Norman Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden 1994, S. 73-75.

⁶² Roth, op. cit., S. 113-119 und André Clot, *Das maurische Spanien: 800 Jahre islamische Hochkultur in Al Andalus*, Düsseldorf 2004, S. 166-171.

wesentlich toleranter als die christlichen Herrscher, unter denen sie bis zu den islamischen Eroberungen im 7. Jahrhundert zu leben hatten. Doch auch die herrschende islamisch-arabische Elite ließ die Juden häufig spüren, wo ihr Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie war.

1.3.2 Die Christen im Islam

Die Christen werden von der islamischen Orthodoxie wie die Juden als „Leute des Buches“ begriffen. Das Evangelium wird in der koranischen Offenbarung - mit Abstrichen - als geoffenbarte Schrift und somit als „Licht und Führung“ anerkannt.

Die Aussagen des Korans über das Christentum sind im Allgemeinen positiv. In manchen Versen werden sie sogar den Juden aufgrund ihrer Demut vorgezogen.⁶³

Andererseits findet sich Kritik, die vor allem an den Klerus gerichtet ist.

In praktischen Belangen warnt der Koran die muslimische Gemeinde allerdings auch davor, Christen oder Juden als Freunde zu nehmen:

Muslims nevertheless should not, the text insists, take either Jews or “Nazarenes“ as their friends (Q 5:51). For, as the scripture also says, “Neither the Jews nor the 'Nazarenes' will be pleased with you until you follow their religion“ (Q 2:120). While listing the Christians (i.e. the “Nazarenes“) among those who generally believe in God and the last day [...] and who do the works of righteousness (Q 2:62), the Qur’ān nonetheless also exhorts Muslims to fight against such „People of the Book“ who do not uphold these truths until they pay the tribute [...] and are humble (cf. Q 9:29).⁶⁴

Auf theologischer Ebene finden sich vereinzelte Polemiken gegen die zentralen christlichen Dogmen der Trinität, der Gottessohnschaft Jesu, der Inkarnation⁶⁵ und der Realität des Kreuzestodes Jesu⁶⁶.

Historisch gesehen waren muslimische Herrscher oft großzügiger zur jüdischen Gemeinschaft ihrer Reiche als die Christen, da sie politisch und militärisch nie in

⁶³ K 5:82.

⁶⁴ *EQ* I s.v. Christians and Christianity (Sidney H. Griffith), S. 312.

⁶⁵ K 4:171, 5:17, 5:72-73 und 5:116-117.

⁶⁶ K 4:175. Wahrscheinlich geht diese Ansicht auf doketischen Einfluss zurück.

Konkurrenz zu einem jüdischen Reich standen. Christen hingegen wurden oft zumindest als potenzielle fünfte Kolonne gesehen.

Die Christen unter islamischer Herrschaft verstanden sich eher als unterdrückte Minderheit im Vergleich zu den Juden. Während es eine florierende jüdische Kultur gab, welche die arabische beeinflusste und bis heute fortbesteht, verstanden sich die christlichen Gruppierungen eher als Enklave, die mit der Außenwelt und der arabischen Kultur nicht mehr als notwendig zu tun hatte.

Im mittelalterlichen Spanien überwog das Christentum zumindest in den ersten drei Jahrhunderten. Man geht davon aus, dass nicht eher als im zehnten bzw. elften Jahrhundert der Großteil der Bevölkerung muslimischen Bekenntnisses war. Doch selbst im umayyadischen al-Andalus waren die Verhältnisse zwischen Christen und den muslimischen Herrschern nicht so entspannt wie zwischen Juden und den Regenten. Die Juden mussten sich arrangieren, die christliche Bevölkerung Spaniens hatten jedoch die Möglichkeit, in die christlichen Königreiche des Nordens auszuwandern.

2 Die Geschichte Spaniens bis ‘Abd ar-Raḥmān III.

2.1 Die Eroberung Spaniens

Nach dem Tode des Propheten Muḥammad im Jahre 632 gingen die als „islamische Eroberungen“ bekannten Feldzüge sehr rasch vonstatten. Die Expansionspolitik der ersten muslimischen Dynastie der Umayyaden, die im Jahre 750 von den ‘Abbāsiden (reg. 750-1258)⁶⁷ abgelöst wurden, ging vor allem in Richtung Westen. Besonderen Wert legten die Umayyaden auf die Kontrolle des Mittelmeerraumes. 640 eroberte ‘Amr b. al-‘Āṣ (gest. 663)⁶⁸ Ägypten. Einer seiner Generäle - ‘Uqba b. Nāfi‘ (gest. 683)⁶⁹ - zog weiter nach Westen und kämpfte mit seinen arabischen Truppen, die überwiegend aus Kontingenten aus Syrien bestanden, gegen den erbitterten berberischen Widerstand unter der Führung einer Fürstin, die als al-Kāhina⁷⁰ („die Wahrsagerin“) bekannt wurde. Er erreichte zwischen 666 und 670 das heutige Tunesien und gründete die viertheiligste Stadt des Islam: Kairouan (*al-Qayrawān*)⁷¹. Daraufhin wurde er zum Statthalter der Provinz Ifrīqiyā ernannt. Ein Offizier von ‘Uqba b. Nāfi‘ - Mūsā b. Nuṣayr (640-716/17)⁷² - eroberte 698 Karthago, von wo aus verschiedene Expeditionen ans Mittelmeer durchgeführt wurden.

Seit der Eroberung Karthagos verbreiteten sich die muslimischen Truppen rasch über ganz Nordafrika und es wurden Versuche unternommen, die einheimische berberische

⁶⁷ *EI*² I s.v. ‘Abbāsids (B. Lewis), S. 15-23.

⁶⁸ *EI*² I s.v. ‘Amr b. al-‘Āṣ (A. J. Wensick), S. 451.

⁶⁹ *EI*² X s.v. ‘Uqba b. Nāfi‘ (V. Christides), S. 789-790.

⁷⁰ “Her true personality - which must have been highly complex - is very difficult to discern, for only the distorted reflections of her real features can be detected behind the legend. There is no agreement even on her real name, for al-Kāhina is only a nickname given to her by the Arabs. [...] When al-Kāhina appeared on the scene of history she was a widow, and was certainly very old. Legend relates that she lived for 127 years, 35 of them as 'queen' (*malika*) of the Aurès, where in 477, following a successful rebellion against the Vandals a first independent kingdom had already been set up, governed by Iabdas.“ *EI*² IV s.v. Kāhina (M. Talbi), S. 422-423.

⁷¹ *EI*² IV s.v. Qayrawān (M. Talbi), S. 824-832.

⁷² *EI*² VII s.v. Mūsā b. Nuṣayr (E. Lévi-Provençal), S. 643f.

Bevölkerung zu arabisieren und vor allem zu islamisieren. Nach dem Tode von ‘Uqba b. Nāfi‘ im Jahre 683 war die militärische Führung so geschwächt, dass es dem berberischen Rebellenführer Kusayla⁷³ gelang, die Macht von 683 bis 689 an sich zu reißen. Der umayyadische Kalif ‘Abd al-Malik (reg. 685-705)⁷⁴ befahl die Rückeroberung von Ifrīqiyā. Kusayla zog sich von Kairouan in die Berge des Hinterlandes zurück, wo er bei einer Schlacht ums Leben kam. Auch al-Kāhina wurde im Jahre 700 besiegt, doch ihre Söhne wurden mit der Regierung der Region betraut.

Im Jahre 705 wurde Mūsā b. Nuṣayr vom Kalifen al-Walīd I. (reg. 705-715)⁷⁵ zum Statthalter von Ifrīqiyā ernannt, da er in den Jahren 702-705 im Auftrag des „Königs von Ägypten“ (*malik Miṣr*) ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān (gest. 754)⁷⁶ Nordafrika wiedererobert hatte. In den Jahren 706-711 wurde er mit dem militärischen Titel eines *amīr* („Fürst“) ausgezeichnet und große Eroberungen im Mağrib folgten. Er nahm mit seinem Heer, das zum größten Teil aus einheimischen Berbertruppen sowie aus einer arabischen Elite und einigen arabischen Söldnern bzw. Freiwilligen bestand, den Süden Marokkos ein. Dortstationierte er seinen berberischen Klienten⁷⁷ Ṭāriq b. Ziyād (689-720)⁷⁸ als Statthalter, um nach Kairouan zurückzukehren, wo er die administrative Organisation der nordafrikanischen Provinzen übernahm.

Die Quellenlage zur anschließenden Eroberung Spaniens ist einigermaßen verwirrend, da sich religiöse Deutungen (vor allem von christlicher Seite), politisch-militärische Berichterstattung und legendenhafte Erzählungen innerhalb des Textes abwechseln.

⁷³ *EI*² V s.v. Kusayla (M. Talbi), S. 517-518.

⁷⁴ *EI*² I s.v. ‘Abd al-Malik b. Marwān (H. A. R. Gibb), S. 76-77.

⁷⁵ *EI*² XII s.v. al-Walīd (H. Kennedy), S. 127-128.

⁷⁶ *EI*² I s.v. ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān (K. V. Zetterstéén), S. 58.

⁷⁷ Zum frühislamischen Klientelsystem siehe *EI*² VI s. v. Mawlā (P. Crone) S.874-882.

⁷⁸ *EI*² X s.v. Ṭāriq b. Ziyād (L. Molina), S. 242-243.

Warum die Truppen von Ṭāriq b. Ziyād nach Spanien übersetzten, ist bis heute nicht geklärt, da es nicht den Anschein hat, dass das Kalifat derartige Expansionspläne gehabt hätte. Vielmehr sollte lediglich die Verwaltung der neu eroberten nordafrikanischen Gebiete organisiert werden.

In diesem Zusammenhang ist der Fürst Julian⁷⁹ („conde Julián“; in arabischen Quellen Yulyān bzw. Ilyān), der offensichtlich ein westgotischer Fürst und Statthalter über die Gebiete der Meerenge (Ceuta und Tanger) war, von Bedeutung. Als ‘Uqba b. Nāfi‘ im Jahre 682 Tanger erreichte, konnte er diesen überzeugen, die südlichen Gebiete zu erobern und nicht nach Spanien überzusetzen. Im Jahre 706 befand sich Julian in Ceuta, wo es zu bewaffneten Auseinandersetzungen mit Mūsā b. Nuṣayr kam. Der Widerstand gegen die muslimischen Eroberer dauerte bis zum Jahre 710. Mit dem Tod von König Witiza (reg. 702-710) und der Machtergreifung durch König Rodrigo (reg. 710-711) änderte sich die Situation, und Fürst Julian wurde nach Tributzahlungen die Sicherheit, betreffend seine Person und Gebiete gewährt.

Die Quellen geben an, dass Julian die Truppen von Ṭāriq b. Ziyād eingeladen haben soll, nach Spanien überzusetzen. Die Legende besagt, dass Julians Tochter Cava von König Rodrigo vergewaltigt worden sei, woraufhin er, um die Ehre seiner Tochter zu rächen, die muslimischen Truppen in das ohnehin bereits geschwächte westgotische Reich gebracht haben soll. Diese Geschichte ist unter anderem in den Schriften von Ibn Ḥaldūn (1332-1406)⁸⁰ zu finden. Die wahren Gründe der Invasion - wie oben erwähnt - sind bis heute unbekannt.

⁷⁹ Manuel Sánchez, Al-Andalus (711-1031), in: *Historia de España 3*, Extra XV, José Luis Marin (Hrsg.), Oktober 1980, S. 37f. und Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas: Los Omeyyas y la Formación de al-Andalus*, Barcelona 2006, S. 34f.

⁸⁰ *EI*² III s.v. Ibn Ḥaldūn (M. Talbi), S. 825-831.

Ṭāriq b. Ziyād besetzte Ceuta im Jahre 710 und führte seine Truppen 711 nach Spanien. Bereits 712 wurde König Rodrigo besiegt und Sevilla (*Išbīlya*), Córdoba (*Qurṭūba*) und Toledo (*Ṭulayṭula*), die Hauptstadt des westgotischen Reiches, erobert. Die Schilderungen der arabischen Chronisten vermitteln den Eindruck, dass die Eroberung Spaniens etwas Improvisiertes an sich hatte; was damit zu erklären sein kann, dass Ṭāriq b. Ziyād in eigenem Auftrag gehandelt haben könnte.

Mit Sicherheit war es kein von zentraler Stelle geleiteter und organisierter Feldzug. Für die Vorstellung, dass dieser Feldzug die Idee von Ṭāriq b. Ziyād gewesen sein könnte, sprechen mehrere Tatsachen; allen voran die Zusammensetzung der Truppen, die zum größten Teil aus berberischen Kriegeren bestanden. Weiters spricht dafür, dass Mūsā b. Nuṣayr erst im Jahre 712 mit ca. 18.000 arabischen Soldaten⁸¹ in Spanien ankam, zu einem Zeitpunkt als alle wichtigen Schlachten bereits ausgefochten waren, und es daraufhin zu einem dauerhaften Bruch zwischen ihm und seinem Klienten kam. Auffällig ist, dass christliche Chroniken die Führung der Truppen Ṭāriq b. Ziyād zugeschreiben, währenddessen arabische Chronisten Mūsā b. Nuṣayr anführen.

Das dürfte wahrscheinlich daran liegen, dass die Eroberung eines Gebietes wie Spanien von - noch dazu im Alleingang und in Anbetracht des späteren Wertes dieser Region - zu umayyadischen Zeiten undenkbar war. Wahrscheinlich spielten auch juristische Überlegungen, Ṭāriq b. Ziyād war der Klient von Mūsā b. Nuṣayr, eine Rolle.

Die Truppen kamen in der Gegend um Gibraltar⁸² an Land. König Rodrigo, der im Norden gegen die Vaskonen kämpfte, eilte mit sämtlichen verfügbaren Einheiten in die Gegend um Cádiz. Der genaue Ort sowie die Truppenstärke sind unbekannt. Nach Angaben der meisten arabischen Chronisten fand die Schlacht vom Juli 711 in Medina

⁸¹ Georg Bossong, *Das maurische Spanien: Geschichte und Kultur*, München 2007, S. 15.

⁸² Der Name Gibraltar stammt von *Ġabal Ṭāriq*, „Berg des Ṭāriq“. Clot, op. cit., S. 23.

Sidonia statt.

Die muslimischen Truppen fügten dem undisziplinierten und schlecht ausgebildeten westgotischen Heer eine vernichtende Niederlage zu, König Rodrigo ertrank auf der Flucht in einem Fluss. Aus der Perspektive der Eroberer war es nicht nur eine gewonnene Schlacht, die den Angreifern ein riesiges Arsenal sowie zahlreich Pferde einbrachte, sondern auch ein „Aushängeschild“, da in weiterer Folge viele nordafrikanische Freiwillige auf der Suche nach Ruhm und Reichtum nach Spanien kamen. Wenig später fand die Schlacht von Écija statt, in welcher der noch verbleibende westgotische Widerstand aufgerieben wurde. Alle weiteren Eroberungen und Belagerungen waren keine groß angelegten Schlachten mehr. Oft wurden Städte kampflos übergeben, laut arabischen Chroniken vornehmlich dort, wo eine größere jüdische Gemeinde zu finden war, da diese die muslimischen Eroberer als Befreier - und nicht als Aggressoren⁸³ - wahrnahmen.

Mit der Ankunft von Mūsā b. Nuṣayr in Spanien im Jahre 712 endete die kurze berberische Herrschaft in dieser Region. Er übernahm sofort das Kommando und drang mit seinem Heer weiter in den Norden vor. Nachdem 713 in Toledo die Regierung der spanischen Gebiete offiziell an Mūsā b. Nuṣayr übertragen wurde, sandte er eine Delegation zum Kalifen, um ihn von der Eroberung Spaniens und der Einnahme der alten westgotischen Hauptstadt in Kenntnis zu setzen. Weitere Gebiete nördlich von Toledo fielen ohne nennenswerten Widerstand an die muslimischen Eroberer.

Die arabischen Eroberungen auf europäischem Boden wurden erst in der Schlacht von Tours und Poitiers im Jahre 732 von Karl Martell (688-741) aufgehalten.

⁸³ Roth, op. cit., S. 73-75.

Die Aufteilung der eroberten Gebiete verlief entlang ethnischer Linien. Die arabische Minderheit siedelte vor allem in den städtischen Gebieten an der Mittelmeerküste, im (südlichen) Andalusien sowie der alten Hauptstadt Toledo. Ländliche und gebirgige Gegenden wurden den Berbern als Pächter überlassen. Ethnisch gemischte Siedlungen gab es zumeist nur im Süden.

714 verließ Mūsā b. Nuṣayr Spanien, nachdem er seinen Sohn ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsā (gest. 718)⁸⁴ als Statthalter in Sevilla eingesetzt hatte. Er zog entlang der Mittelmeerküste bis nach Damaskus, wo er zuerst als Held gefeiert und in weiterer Folge als Verbrecher verurteilt, im Jahre 717 starb.⁸⁵ Sein Sohn ‘Abd al-‘Azīz wurde vom Kalifen in Damaskus im Amt bestätigt. Er setzte eine Verwaltungsreform durch und erweiterte sein Herrschaftsgebiet. Darüber hinaus begann er den Befriedungsprozess, indem er mit der lokalen Bevölkerung Verträge schloss, die das Zusammenleben mit den christlichen und jüdischen Gemeinden regeln sollten.⁸⁶ Mit seiner Herrschaft begann die sogenannte „Phase der Statthalter“, die von 714 bis zur Errichtung des Emirats durch ‘Abd ar-Raḥmān I. (731-788)⁸⁷ im Jahre 756 dauerte. Etwa 20 Statthalter (manche von ihnen mehrmals), waren nur kurzzeitig an der Macht.⁸⁸ Offiziell wurden sie vom Kalifen bzw. vom dazu bevollmächtigten Statthalter von Ifrīqiyā in Kairouan bestätigt. Ihr offizieller Titel war nicht mehr *amīr* („Fürst“),

⁸⁴ *EI*² I s.v. ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsā b. Nuṣayr (E. Lévi-Provençal), S. 58.

⁸⁵ Er wurde wegen Veruntreuung angeklagt und für schuldig befunden. *EI*² VII s.v. Mūsā b. Nuṣayr (E. Lévi-Provençal), S. 643f.

⁸⁶ Er unterzeichnete den Vertrag von Tudmīr, auf den nachstehend eingegangen wird.

⁸⁷ *EI*² I s.v. ‘Abd ar-Raḥmān (E. Lévi-Provençal), S. 81-84.

⁸⁸ Hinsichtlich der Namen und Regierungsdaten siehe Julio López-Davalillo Larrea, *Atlas histórico de España y Portugal: Desde el Paleolítico hasta el siglo XX*, Madrid 2000, S. 86.

sondern *‘āmil* („Statthalter“) bzw. *wālī* („Gouverneur“), und die Provinz „al-Andalus“⁸⁹ war nun administrativ der Provinz Ifrīqiyā unterstellt. Unter dem Statthalter al-Ḥurr b. ‘Abd ar-Raḥmān at-Taḳāfī (reg. 716-719)⁹⁰ wurde Córdoba zur Hauptstadt. Erwähnenswert ist auch Yūsuf b. ‘Abd ar-Raḥmān (reg. 747-756)⁹¹, ein Nachkomme von ‘Uqba b. Nāfi‘, der dem späteren Emir ‘Abd ar-Raḥmān I., Parole bot. In seine Regierungszeit fallen auch die bürgerkriegsähnlichen Zustände aufgrund der Auseinandersetzungen zwischen syrischen und jemenitischen Truppenkontingenten sowie mehrere in erster Linie berberische Aufstände.⁹²

Das umayyadische Kalifat hatte eine Reihe an Schwachstellen und Problemen, die erheblich zum Untergang führten; dazu gehörten unter anderem die Aristokratie der arabisch-muslimischen Elite ohne faktische Gleichstellung aller Muslime, finanzielle Probleme, eine schwerfällige und undifferenzierte Verwaltung.

Die ‘Abbāsiden nutzten diese Schwachstellen und scharten die Unzufriedenen um sich. Sie versprachen die Gleichstellung aller Muslime und klagten die Umayyaden der Gottlosigkeit an; ein schwerwiegender Vorwurf in einem theokratischen System. Von

⁸⁹ *Al-Andalus* ist der arabische Name der spanischen Gebiete. Die Etymologie ist nicht ganz geklärt, meistens wird es mit dem Stamm der Vandalen in Verbindung gebracht, die sich einige Zeit in Südspanien aufhielten, bevor sie in Nordafrika in der Bevölkerung aufgingen. Dabei wird von einem, rekonstruierten Toponym **Vandalusia* auf ein *Andalusia* geschlossen. Allerdings ist keines der beiden Toponyme schriftlich belegt. Eine andere Etymologie leitet den Namen von einem (ebenfalls nicht belegten) germanischen Begriff der Westgoten ab: **land-hlauts*, das „Land-Los“ als Pendant zum lateinischen Begriff der *sors germanica*, um das Land unter den Leuten aufzuteilen. Georg Bossong schlägt unter Berufung auf alte spanische Flurnamen (vor allem im Baskenland) eine vorindogermanische linguistische Deutung vor, doch da es vorindogermanisch ist, entzieht es sich der Überprüfung. Siehe zur etymologischen Debatte Bossong, (2007), op. cit., S. 7-9 und Roth, op. cit., S. 43f.

⁹⁰ *EI*² III s.v. al-Ḥurr b. ‘Abd al-Raḥmān al-Taḳāfī (A. Huici Miranda), S. 587.

⁹¹ *EI*² XI s.v. Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān (L. Molina), S. 354-355.

⁹² Zur Eroberung der Iberischen Halbinsel: Manzano Moreno, op. cit. und S. 29-53, Sánchez, op. cit., S. 37-46.

Iran aus führte man die „‘Abbāsische Offensive“. Im Jänner des Jahres 750 fand die Schlacht am großen Zāb statt. Die Truppen des Kalifen Marwān II. (reg. 744-749/59)⁹³ wurden vernichtend geschlagen. Der Herrscher wurde in Ägypten auf der Flucht getötet und Abū al-‘Abbās aṣ-Ṣaffāḥ (gest. 754)⁹⁴ ließ die Familie der Umayyaden fast vollständig ausrotten. Nur der zukünftige Emir von al-Andalus ‘Abd ar-Raḥmān I. konnte mit seinem Sohn und zwei Schwestern fliehen.

Unter der ‘abbāsischen Dynastie erfuhr das arabische Element teilweise eine Verdrängung durch das persische. Die Aufmerksamkeit der neuen Kalifen richtete sich auf den Osten des Reiches, auf Iran und Zentralasien. Somit konnte sich das arabische Spanien relativ eigenständig von Bagdad entwickeln.⁹⁵

Nach einer fünfjährigen Odyssee durch Nordafrika, auf der Flucht vor seinen Verfolgern, stellte sich ‘Abd ar-Raḥmān in Marokko in der Gegend von Tāhart unter den Schutz des berberischen Stammes der Nafza⁹⁶, mit dem er über seine Mutter verwandtschaftliche Beziehungen hatte.

Einer seiner Klienten, Badr, stellte Verbindungen zu umayyadischen Klienten in den syrischen Truppenkontingenten auf der Iberischen Halbinsel her, sowie zu Leuten, die dem Statthalter von al-Andalus feindlich gesinnt waren, wie etwa der Regent von Zaragoza (*Saraqusta*) aṣ-Ṣumayl (gest. 759)⁹⁷. Badr und andere umayyadische Klienten kämpften mit aṣ-Ṣumayl gegen die Truppen des Statthalters Yūsuf b. ‘Abd ar-Raḥmān. Anschließend kehrten sie mit Geschenken zu ihrem Herrn ‘Abd ar-Raḥmān I. nach Nordafrika zurück, um die Überfahrt nach al-Andalus und die Machtübernahme

⁹³ *EI*² VI s.v. Marwān II (G. R. Hawting), S. 623-625.

⁹⁴ *EI*² I s.v. Abū ‘l-‘Abbās al-Ṣaffāḥ (S. Moscati), S. 103.

⁹⁵ Endreß, op. cit., S. 143f.

⁹⁶ *EI*² VII s.v. Nafza (Ed.), S. 896.

⁹⁷ *EI*² IX s.v. al-Ṣumayl (L. Molina), S. 870-871.

vorzubereiten.

Im August des Jahres 755 landete ‘Abd ar-Raḥmān b. Mu‘āwiya an der Küste von Almuñecar südlich von Granada. Dort wohnte er zuerst im Hause eines seiner Klienten und ließ sich später in der Festung von Torrox nieder, wo er Gesandtschaften von treuen Verbänden empfing (vor allem Syrer). Er lehnte die Angebote des Statthalters Yūsuf b. ‘Abd ar-Raḥmān wie Güter, Ländereien und sogar seine Tochter ab und wurde im März 756 als *amīr wa-ibn al-ḥalā’if* („Emir und Sohn der Kalifen“) ausgerufen. Er zog zuerst nach Sevilla und dann mit der Unterstützung der jemenitischen Verbände nach Córdoba, wo es ihm im Mai 756 gelang, die Truppen des Statthalters zu besiegen.⁹⁸

⁹⁸ Bossong (2007), op. cit., S. 19-21.

2.2 Das Emirat von Córdoba

Zeit seines Lebens war ‘Abd ar-Raḥmān I. damit beschäftigt, seine Position als Emir zu festigen. Selbst in der Hauptstadt Córdoba musste er die Machtverhältnisse immer wieder klären, als beispielsweise der alte Statthalter Spaniens Yūsuf b. ‘Abd ar-Raḥmān mit einigen treu gebliebenen Truppen erfolglos versuchte, Córdoba im Jahre 758 zurückzuerobern.

Die Nachricht des Erfolges von ‘Abd ar-Raḥmān I. verbreitete sich sehr schnell im gesamten islamischen Reich. Viele den Umayyaden Ergebene aus dem Nahen und Mittleren Osten kamen nach al-Andalus, um beim Wiederaufbau des Emirats zu helfen.

Der Herrscher musste Aufstände im ganzen Land niederschlagen; häufig wurden dabei aus dem Nahen Osten „importierte“ alte Fehden arabischer Sippen ausgefochten.

Als ‘Abd ar-Raḥmān I. im September 788 in Córdoba starb, hinterließ er seinem Nachfolger keinen gefestigten Staat. Dies war Spanien nie, schon angesichts der Tatsache, dass sich im gebirgigen Norden der christliche Widerstand formieren konnte und der arabische Machtbereich stets soziale Spannungen aufwies, die sich jeden Moment entladen konnten. Er hinterließ jedoch ein Land, das über eine nach syrischem Vorbild konzipierte Verwaltung verfügte.

Er unterteilte das Land in administrative Provinzen (*kūra*, pl. *kuwar*), errichtete vier Ministerien und ernannte ebenso viele Oberrichter. Auch verbesserte er Córdoba's Infrastruktur erheblich, dies war auch aufgrund des großen Bevölkerungszuwachses vonnöten. Im Jahre 785 ließ er die alte und schwerfällige Basilika des heiligen Vinzenz abreißen, nachdem er sie den Christen abgekauft hatte,⁹⁹ und errichtete an dieser Stelle erste Freitagsmoschee (*ḡāmi‘*) von Córdoba.

⁹⁹ Julio Valdeón Baroque, *Cristianos, judíos y musulmanes*, Barcelona 2007, S. 45.

Unter ihm wurde die Unabhängigkeit Spaniens hergestellt. Dies spiegelt sich ebenso in seinem Titel wider; nämlich *amīr* und nicht *wālī*. Damit stellte er klar, dass er sich nicht den Kalifentitel anmaßen würde, aber auch nicht vorhatte, sich dem ‘abbāsīdischen Herrscher unterzuordnen. Der Erfolg des ersten spanischen Emirs wurde im Osten des Reiches zur Legende und der ‘abbāsīdische Kalif al-Manṣūr (reg. 754-775)¹⁰⁰ soll ihn sogar als „Falken der Qurayš“ (*ṣaqr qurayš*) bezeichnet haben.

Der Sohn von ‘Abd ar-Raḥmān, Hišām I. (reg. 788-796)¹⁰¹ musste sich als Emir gegen seine zwei Brüder Sulaymān und ‘Abd Allāh behaupten, da ihr Vater keine klaren dynastischen Vorgaben hinterlassen hatte. Die Brüder rebellierten zwei Jahre lang gegen ihn und sie anerkannten ihren Bruder letztendlich unter der Bedingung, dass sie eine Staatspension erhielten. Hišām I. stimmte zu; beide mussten sich aber nach Nordafrika begeben.

Wie sein Vater hatte auch er mehrere Rebellionen zu bewältigen. Außenpolitisch sind unter seiner Regierung mehrere kleine Raubzüge in den christlichen Norden der Halbinsel zu erwähnen. Er versuchte erfolglos, das von fränkischen Truppen beherrschte Girona in Katalonien zurückzuerobern. Erwähnenswert ist ein langfristig angelegter Beutezug, in dem seine Truppen bis nach Narbonne und Carcassonne in Aquitanien vordringen konnten.

Darüber hinaus ließ er auch die große Moschee von Córdoba restaurieren, die sein Vater erbaut hatte. Er scheint einer der frommsten Regenten der andalusischen Umayyaden gewesen zu sein.

Nach dem Tode von Hišām I. im Jahre 796 folgte ihm sein Sohn al-Ḥakam I. (reg. 796-

¹⁰⁰ *EI*² VI s.v. al-Manṣūr (H. Kennedy), S. 427-428.

¹⁰¹ *EI*² III s.v. Hišām I (D. M. Dunlop), S. 495.

822)¹⁰² auf den Thron. Obgleich dieser nicht der Erstgeborene war, gab es keine Auseinandersetzungen mit seinem älteren Bruder ‘Abd al-Malik. Probleme machten ihm aber seine beiden Onkel, ‘Abd Allāh und Sulaymān, die aus Nordafrika zurückkehrten. ‘Abd Allāh ließ sich schließlich mit Genehmigung seines Neffen, des Emirs, in Valencia nieder, weswegen er auch als al-Balansī bekannt wurde. Faktisch kontrollierte er von Valencia aus die gesamte spanische Mittelmeerküste von der katalonischen Grenze bis nach Murcia. Sulaymān war offensichtlich die größere Gefahr für al-Ḥakam I.. Er ließ sich mit einem kleinen Heer 798 bei Toledo nieder und unternahm mehrere Überfälle auf die alte Hauptstadt, allerdings ohne großen Erfolg. Schließlich wurde er in Toledo besiegt. Sein Kopf wurde dem Emir nach Cordóba gesandt.

Während der Herrschaft von al-Ḥakam I. gab es eine Reihe an Revolten. Die Aufstände der Jahre 805, 806 und 817/18 in der Hauptstadt Córdoba werden eingehender, da diese nicht politisch, sondern sozial motiviert waren.

Sans doute, les règnes de plusieurs émirs umayyades furent-ils marqués par des persécutions des communautés chrétiennes, de celle de Cordoue en particulier. Mais il faut reconnaître que ces persécutions furent moins dictées par le fanatisme des princes que par des préoccupations d'ordre politique. Ces communautés étaient en effet le foyer le plus actif des mouvements de nationalisme qui se déclanchèrent sourdement entre la fin du règne de ‘Abd ar-Raḥmān I^{er}, le fondateur de la dynastie, et celui d'an-Nāṣir. Les Umayyades sévirent alors plus contre des rebelles que contre des infidèles.¹⁰³

Die Revolten hatten weder ethnische Ursachen d. h. vonseiten der Berber bzw. Spanier noch politische oder konfessionelle Beweggründe. Es handelte sich um Revolten der

¹⁰² *EI*² III s.v. al-Ḥakam I b. Ḥiṣhām (A. Huici Miranda), S. 73-74.

¹⁰³ Évariste Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X^e siècle: institutions et vie sociale*, Paris 2002, S. 33f.

einfachen Bevölkerung, die „Allgemeinheit“ (*‘amma*). Der erste Aufstand des Jahres 805 wurde von einem gänzlichen Ernteausfall und der trotzdem bestehenden Steuerzahlungen ausgelöst. Der Emir verstärkte daraufhin seine Leibgarde, weshalb einige empörte Beamte ein Komplott zu schmieden begannen, um den Vetter des Emirs, Muḥammad b. al-Qāsim al-Quraṣī (?-?), eine Thronbesteigung zu ermöglichen. Dieser verriet jedoch die Verschwörer, welche ausnahmslos hingerichtet wurden. Unter den Verschwörern befanden sich auch zwei weitere Onkel des Emirs, Söhne von ‘Abd ar-Raḥmān I.. Im Jahre 806 wiederholte sich ein ähnlicher Aufstand, den man gewaltsam niederschlug wurde und der Grundlage für die letzte Revolte war.

Der große Aufstand von 817/18 unterschied sich von den vorhergehenden dadurch, dass ein Großteil der Rechtsgelehrten (*faqīh*, pl. *fuqahā’*) beteiligt war. Die Gelehrten und Imame waren über den Zustand der religiösen Gegebenheiten und über neue, vom Emir erlassene Steuern, die nicht im Koran vorgeschrieben waren (*maḡārim*, Oberbegriff für nicht-koranische Steuern), unzufrieden. Unter den Gelehrten fanden sich einige von hohem Rang, wie Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (gest. 848)¹⁰⁴, ein Schüler von Mālik b. Anas (gest. 796)¹⁰⁵, Gründer der mālikitischen Rechtsschule.

Der Emir antwortete auf diese Unruhen, indem er 300 der beteiligten Würdenträger kreuzigen ließ, wobei er die wichtigsten Gelehrten verschonte. Seine Leibgarde plünderte die betroffenen Wohnviertel drei Tage. Ein Großteil der „Unruhestifter“ wurde nach Toledo, Murcia oder Marokko deportiert. Der Erfolg des Aufstandes bestand darin, dass die Herrscher von al-Andalus verstanden, welche Bedeutung die Rechtsgelehrte für die einfache Bevölkerung, die Masse, hatten und sich veranlasst sahen, sie zu respektieren.

Angesichts der internen Lage gab es in diesem Zeitsraum weniger Überfälle auf die

¹⁰⁴ *EI*² XI s.v. Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (Maribel Fierro), S. 248-249.

¹⁰⁵ *EI*² VI s.v. Mālik b. Anas (J. Schacht), S. 262-265.

nördlichen Gebiete; dies wurde von den christlichen Reichen ausgenutzt, um ihre Position zu festigen. Einige baskische Stämme erklärten sich zu Vasallen des Königs von Asturien, Alfons II. (791-842), worauf der Emir eine erfolgreiche Strafexpedition organisierte. Das Reich von Asturien wurde auf seinen ursprünglichen Kern in den Bergen reduziert.

Die Franken nahmen 803 Barcelona ein, und wurden jedoch bei Zaragoza und Tortona von den Arabern gestoppt. Dieses Gebiet wurde vom Vetter des Emirs ‘Ubayd Allāh (?-?) im Jahre 815 zurückerobert, der bis vor die Tore Barcelonas kam. In weiterer Folge blieb das Grenzgebiet zwischen Zaragoza und Barcelona unter umayyadischer Kontrolle.

Al-Ḥakam I. war als tyrannischer, gleichzeitig aber frommer Herrscher bekannt. Sein militärisches Geschick - er konnte sein Reich gegen zahlreiche innere und äußere Feinde verteidigen - war bekannt. Darüber hinaus verbesserte er die Verwaltung von al-Andalus. Im Mai 822 legte er die Regierungsgeschäfte nieder, nachdem er seinen Sohn ‘Abd ar-Raḥmān II. zum Thronfolger erklärt hatte. Al-Ḥakam I. starb zwei Wochen darauf.

Unter ‘Abd ar-Raḥmān II. (reg. 822-852)¹⁰⁶ fanden zum ersten Mal in der Geschichte von al-Andalus offizielle diplomatische Kontakte mit Byzanz und den neu entstandenen Kleinkönigreichen Nordafrikas statt. Er beendete kleine interne Rebellionen, schützte sein Reich nach außen, und sanierte die Wirtschaft von al-Andalus. Die Verwaltung wurde nach ‘abbāsdischem Muster, was die Ämter sowie das Münzwesen betraf, umgestaltet. Auch als Mäzen von Kunst, Kultur und Wissenschaft hat sich ‘Abd ar-Raḥmān II. hervorgetan.

¹⁰⁶ *EI*² I s.v. ‘Abd al-Raḥmān (E. Lévi-Provençal), S. 81-84.

Die gelegentlichen Überfälle der Normannen und Wikingern veranlassten ihn, die Küstenstädte zu befestigen. Unter seiner Herrschaft verfügte al-Andalus zum ersten Mal über eine Flotte, um sich gegen normannische und nordafrikanische Piraten zur Wehr zu setzen. Die Grenze zu den christlichen Königreichen des Nordens blieb stabil.

Auf einen anderen Aufstand des Jahres 850 - fälschlicherweise oft als Martyrium der Christen bezeichnet – wird im Folgenden eingegangen. Es handelt sich um eine Erhebung einiger Christen Córdobas, die von einem Geistlichen Namens Eulogius (gest. 859) gegen den umayyadischen Herrscher aufgewiegelt wurden. Über die Gründe ist man sich noch nicht ganz im Klaren. Am wahrscheinlichsten ist, dass die Annäherung der Kulturen und Religionen im neunten Jahrhundert einen Grad angenommen hatte, der für viele Christen und auch Muslime nicht mehr tolerierbar war:

While the rate of conversions must have varied from region to region and especially between urban and rural communities, scholars have come to identify the ninth century as a period of accelerated conversion to Islam, especially in the capital and its surrounding area. [...] Legal codifications like *Al-Mudawwana* and the conversion formularies describe a highly demarcated and regulated society, but other sources, as we have seen, give us a view of a changing society where identity was fluid and the crossing and blurring of religious boundaries threatened the integrity of Islam. [...] In the context of shifting identities, Christians and Muslims in Córdoba engaged in religious polemics and tested the limits of coexistence.¹⁰⁷

Der Emir wurde von Eulogius und einigen anderen Geistlichen der „Christenverfolgung“ bezichtigt.¹⁰⁸ Darüber hinaus hatte ‘Abd ar-Rahmān II. die

¹⁰⁷ Safran (2001), op. cit., S. 585 und 588.

¹⁰⁸ Auch in diese Richtung gehen die Erklärungsversuche, der Aufstand sei von der Tatsache ausgelöst worden, dass das Glockenläuten in unmittelbarer Umgebung der Freitagsmoschee sowie das Veranstellen von Prozessionen verboten wurde. Sánchez, op. cit., S. 48-50.

Kopfsteuer erhöht, um seine groß angelegten Bauprojekte zu finanzieren.

Die christliche Bevölkerung Córdobas wurde von Eulogius dazu angestachelt, öffentlich und in Anwesenheit mehrerer Rechtsgelehrter sowie Richter den islamischen Glauben und den Propheten Muḥammad zu schmähen, was nach islamischem Recht ein todeswürdiges Vergehen darstellt. Die Aufständischen - es handelte sich um etwa ein Dutzend Personen – wurden von den verblüfften Richtern zum Tode verurteilt. Dieser Aufstand kann kaum als ein Martyrium der christlichen Bevölkerung angesehen werden.

Auf dem Konzil von Córdoba, das auf Ansuchen des Emirs vom Metropolit von Seville, Bischof Recafredo (gest. ca. 860), im Jahre 852 einberufen wurde, diskutierte man, wie die hingerichteten Christen zu betrachten bzw. zu bezeichnen seien. Bischof Saul von Córdoba (?-?) wollte sie offiziell zu Märtyrern erklären lassen, doch der Gesandte des Emirs, Gómez ben Antoniano, argumentierte dagegen und sah in ihnen gewöhnliche Verbrecher. Letztendlich einigte man sich darauf, sie zu Märtyrern zu erklären unter der Bedingung, dass derartige Bewegungen in Zukunft vom christlichen Klerus weder gutgeheißen noch toleriert würden.

Eulogius, der Aufwiegler und Anführer der „Märtyrer“, fand nach neun Jahren, nachdem er erneut versucht hatte, Teile der christlichen Bevölkerung zu einem Aufstand zu animieren, auf Befehl des späteren Emirs, Muḥammad I., den „Märtyrertod“.

Vermutlich kann man in dieser „Selbstmordaktion“ einen verzweifelten Versuch einer kleiner Gruppe sehen, Identität in einer Zeit zu finden, in der die Grenzen zwischen den verschiedenen Kulturen zu verschwimmen beginnen.¹⁰⁹

Die Herrschaft von ‘Abd ar-Raḥmān II. ist als eine Blüteperiode der Wissenschaft und

¹⁰⁹ Manzano Moreno, op. cit., S. 336-341.

Kunst zu betrachten.¹¹⁰ ‘Abbās b. Firnās (gest. 887),¹¹¹ ein Berber aus Ronda, war einer der faszinierendsten Naturwissenschaftler Spaniens. Er lehrte, wie man Bergkristall verarbeiten kann, ohne dass dieser bricht; baute eine Quecksilberuhr, mithilfe derer man die Gebetszeiten auch ohne Gestirne berechnen konnte; experimentierte mit verschiedenen Flugapparaturen und führte selbst Flugversuche durch. Bei ihm ist zum ersten Mal in al-Andalus (und damit in Europa) die Verwendung der Ziffer „0“ belegt.

Das andere „Aushängeschild“ der andalusischen Kultur zur Zeit von ‘Abd ar-Raḥmān II. war der persischstämmige, aus Bagdad eingewanderte Ziryāb (gest. 857)¹¹², der nicht nur ein *Arbiter Elegantiae* war und den Stil der andalusischen Gesellschaft orientalisierte, sondern auch ein unglaublich begabter Musiker, der die damals bestehende viersaitige Laute zu einer fünfsaitigen erweiterte und die erste Musikakademie auf spanischem Boden gründete. Heute wird er von vielen Spaniern als Ahnherr des Flamenco gefeiert, da durch ihn die orientalische Musik, ohne die Flamenco nicht vorstellbar wäre, erstmals großflächig in Spanien populär wurde. Der große Musiker Paco de Lucía (geb. 1947) hat ihm ein ganzes Album gewidmet.¹¹³

‘Abd ar-Raḥmān II. ließ die Freitagsmoscheen in Jaén (825) und Sevilla (829) erbauen, doch seine wichtigste Leistung als Bauherr war der Ausbau der großen Moschee von Córdoba in den Jahren 833 bis 845.

¹¹⁰ Juan Vernet, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, Zürich 1984, S. 35-38.

¹¹¹ *Ibid.*, S. 36 f.

¹¹² *EI*² XI s.v. Ziryāb (H. G. Farmer [E. Neubauer]), S. 516-517.

¹¹³ Paco de Lucía, *Zyryab*, Polygram Records, o. O. 1992.

‘Abd ar-Raḥmān II. starb im September 852, nachdem er zuvor eine Palastintrige vereiteln konnte, die zum Ziel hatte, anstelle des Lieblings des Regenten, Muḥammad I. (reg. 852-886), einen weitem Sohn des Emirs namens ‘Abd Allāh auf den Thron zu bringen. Noch in der Todesnacht von ‘Abd ar-Raḥmān II. wurde sein Sohn Muḥammad I. als Emir ausgerufen.

Das Reich, welches der neue Emir Spaniens von seinem Vater übernahm, wirkte stabil, doch der Schein trügte. Die Aufstände, die seit der Eroberung Spaniens nie aufgehört hatten, da es den Regenten nicht gelungen war, die Bevölkerung zu arabisieren bzw. zu islamisieren, geschweige denn, die großen sozialen Unterschiede zwischen den arabischen Elite und der allgemeinen Bevölkerung zu nivellieren, hielten weiter an; doch mittlerweile hatte sich die Situation geändert. Waren die Aufstände früher in der Regel lokale und vereinzelte Kundgebungen des Unmutes gewesen, so hatte sich die Lage zwischenzeitlich dahingehend verschärft, dass die Aufstände unter der Führung zumeist einer Person standen, die es geschafft hatte, mehrere Gruppen von Unzufriedenen um sich zu scharen.

Als Folge einiger Rebellionen entstanden kleinere Herrschaftsbereiche, die *de jure* dem Emirat unterstellt waren, aber *de facto* so gut wie selbständig agieren konnten. Ein Beispiel dafür ist das Fürstentum der Banū Qasī¹¹⁴ (reg. ca.800-929) um Zaragoza im Norden des arabischen Gebietes, das immer wieder gemeinsam mit den Truppen des Emirs Raubzüge nach Katalonien und gegen König Ordoño I. (geb. 821; reg. 850-866) von Asturien unternahm.

Nimmt man die weiteren Entwicklungen bis zu Emir ‘Abd Allāh (reg. 888-912) vorweg, so kann gesagt werden, dass in Córdoba das Land nicht mehr regiert respektive

¹¹⁴ *EI*² IV s.v. Qasī (P. Chalmeta), S. 712-713.

verwaltet, sondern nur noch gewissenhaft verzeichnet wurde, wer welchen Landstrich beherrschte:

[...] las revueltas indígenas que agitaron las regiones meridionales de al-Andalus a partir de los años 880, al final del reinado del emir Muhammad y, más aún, durante el gobierno de su sucesor ‘Abd Allah (886-912) [*sic*]. El Estado omeya se ve entonces sometido a una situación de prolongada anarquía, cuyas condiciones y determinantes exactos desconocemos en su mayor parte, pero que en gran medida parece provocada por el descontento de los elementos indígenas, hartos de soportar la dominación política y social de la aristocracia árabe dirigente.¹¹⁵

Der Aufstand um die schillernde Figur des ‘Umar b. Ḥafṣūn, auch Ibn Ḥafṣūn genannt (gest. 918), fand im unwegsamen Gebiet der Berge um Malaga statt. Er war ein zum Islam übergetretener (*muwallad*) Nachkomme eines westgotischen Fürsten aus Ronda. Nach einer bewaffneten Auseinandersetzung mit seinem Nachbarn und dessen Tod flüchtete er nach Tāhert in Algerien, der Hauptstadt der Rustamiden¹¹⁶. Er kehrte im Jahre 850 nach Spanien zurück, wo er begann, im Umland der Hauptstadt Leute zu überfallen. Im Jahre 883 wurde er vom General Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz (?-?) festgenommen, in weiterer Folge jedoch in Córdoba unter der Bedingung begnadigt, dass er in die Truppen des Emirs eintreten würde. Nach einem Streit mit einem hohen Beamten der Stadt flüchtete er nach Bobastro¹¹⁷, wo er ab 886 versuchte, ein kleines Reich zu errichten.

Im Jahre 886 übernahm der Sohn des Emirs Muḥammad I., al-Munḍir (reg 886-888), die

¹¹⁵ Pierre Bonassie/Pierre Guichard/Marie-Claude Gerbet, *Las Españas medievales*, Barcelona 2001, S. 75.

¹¹⁶ Zur nordafrikanischen ibāḍitischen Dynastie der Rustamiden siehe *EP* VIII s.v. Rustamids (M. Talbi), S. 638-640.

¹¹⁷ Heute in der Provinz Málaga, Comarca Antequera.

Regierungsgeschäfte. Da seine Regierungszeit kurz war, ist nur wenig über ihn bekannt. Er überwarf sich mit General Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz und ließ ihn hinrichten. Ibn Ḥafṣūn griff von seiner Festung in Bobastro aus immer wieder in kleinen Überfällen die Umgebung Córdoba an, manchmal auch in Verbindung mit anderen Rebellen.

Auf eine bedeutende Niederlage der Truppen des Emirs reagierte dieser, indem er den Verbündeten von Ibn Ḥafṣūn besiegte und alle Führer kreuzigen ließ. Danach zog er weiter nach Bobastro. Da sich die Eroberung als außerordentlich schwierig erwies, wurden bald Verhandlungen mit ‘Umar b. Ḥafṣūn aufgenommen, die jedoch zu keinem Abschluss kamen, da der Emir kurz nach der Ankunft seines Bruders ‘Abd Allāh (reg. 888-912) im Truppenlager ums Leben kam. Es wurde vermutet, dass ihn sein Bruder vergiftet haben soll.¹¹⁸ Er brach die Zelte ab und zog mit den Truppen wieder zurück nach Córdoba, wo er als neuer Emir¹¹⁹ gefeiert wurde.

Nachdem ‘Abd Allāh gesehen hatte, wie schwierig sich die Eroberung von Bobastro gestalten würde, entschied er sich für eine andere Strategie und ernannte ‘Umar b. Ḥafṣūn zum Statthalter der Region. Er nahm einen seiner Söhne als Geisel mit nach Córdoba. ‘Umar b. Ḥafṣūn hielt sich jedoch nicht an das Abkommen und lehnte sich erneut auf. Er herrschte bald über ein Gebiet von Algeciras bis Jaén und versuchte 890 erfolglos Granada zu erobern.

891 besiegte ‘Abd Allāh den Rebellen schließlich bei Aguilar de la Frontera, doch dieser flüchtete in die Berge. Die Truppen des Emirs eroberten einen Großteil seines ursprünglichen Herrschaftsgebietes zurück, womit das „Reich“ des Ibn Ḥafṣūn auf ein kleines Gebiet im gebirgigen Hinterland von Malaga reduziert wurde.

Im Jahre 899 trat ‘Umar b. Ḥafṣūn mit seiner Familie zum Glauben seiner Vorfahren

¹¹⁸ Maribel Fierro, *‘Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph*, Oxford 2007, S. 34.

¹¹⁹ *EI²* I s.v. ‘Abd Allāh b. Muḥammad (E. Lévi-Provençal), S. 49.

über, was ihn die Freundschaft und Unterstützung einiger alliierter Rebellenfürsten kostete. Ob ‘Umar b. Ḥafṣūn als Christ starb, ist bis heute nicht geklärt.¹²⁰ Er wandte sich daraufhin Hilfe suchend sowohl an den König von Asturien, Alfons III. (reg. 866-910), sowie an die Banū Qāsī von Zaragoza, doch beide lehnten eine Allianz ab.

‘Abd Allāh sandte von 903 bis 912 regelmäßig militärische Expeditionen in das von Ibn Ḥafṣūn kontrollierte Territorium, das von Jahr zu Jahr kleiner wurde.

Als ‘Umar b. Ḥafṣūn vernahm, dass die Fāṭimiden sich zu Kalifen in Nordafrika ausgerufen hatten, erklärte er sich zum Vasallen des fāṭimidischen Kalifen.



Aufstände in al-Andalus, unmittelbar vor der Thronbesteigung von ‘Abd ar-Raḥmān III.¹²¹

¹²⁰ Fierro, op. cit., S. 100f. und Manzano Moreno, op. cit., S. 363f.

¹²¹ López-Davalillo Larrea, op. cit., S. 92.

3 Die Herrschaft von ‘Abd ar-Raḥmān III. (912-961)

3.1 Das Emirat von ‘Abd ar-Raḥmān III. (912-929)

‘Abd ar-Raḥmān (891-961)¹²² war ein Enkel von ‘Abd Allāh. Sein Vater war ‘Abdj Allāhs Erstgeborener Muḥammad, seine Mutter eine spanische Konkubine (*rūmīya*) namens Muzna und seine Großmutter väterlicherseits war eine baskische Adelige, Oneca Fortunez, eine Tochter des Königs von Pamplona, Fortún Garcés (reg. 882-905). Es ist bemerkenswert festzustellen, dass der bedeutendste umayyadische Kalif Spaniens ‘Abd ar-Raḥmān III. ein blonder Mann war.

Sein Erstgeborener Muḥammad wurde verdächtigt, gegen ‘Abd Allāh ein Komplott zu schmieden; er wurde nach der Geburt seines Sohnes ‘Abd ar-Raḥmān von seinem Bruder Muṭarrif ermordet. Muṭarrif selbst wurde 895 wegen Intrigierens zum Tode verurteilt.

‘Abd Allāh kümmerte sich persönlich um die Erziehung und Ausbildung seines Enkels, den er vermutlich von Anfang an als Thronfolger sah. Über seine Kindheit und Jugend ist kaum etwas bekannt, außer, dass er im Palast erzogen wurde. Im Unterschied zu anderen Monarchen hatte er vor seinem Tode - was die Thronfolge betraf - für klare Verhältnisse gesorgt.

Als ‘Abd Allāh am 16. Oktober 912 verstarb, erfolgte der Thronwechsel schnell und ohne Komplikationen. Weder die Brüder noch die Söhne von ‘Abd Allāh weigerten sich, dessen Enkel als Emir anzuerkennen. Es ist nicht übertrieben anzumerken, dass die Elite von al-Andalus mit großen Hoffnungen auf den neuen Regenten blickte. Er wurde

¹²² *EI*² I s.v. ‘Abd al-Raḥmān (E. Lévi-Provençal), S. 81-84.

als *neuer* ‘Abd ar-Raḥmān gefeiert. Der erste hatte die fast vollständig ausgelöschte Dynastie sozusagen von Damaskus nach Córdoba „gebracht“ und ihr „neues Leben eingehaucht“ – der neue Emir tat den Ansprüchen seiner Dynastie genüge und stellte das Kalifat seiner Familie wieder her.

‘Abd ar-Raḥmān III., der 49 Jahre herrschen sollte, war sich dieser Erwartungen durchaus bewusst und verstand es offensichtlich, diese Emotionen und Erwartungen zu seinen Gunsten zu nutzen.

Die militärische Politik von ‘Abd ar-Raḥmān III. bestand aus zwei Hauptpunkten. Zu Beginn kümmerte er sich um die internen militärischen Bedrohungen des Emirats. Dazu gehörten sowohl die zahlreichen regionalen Aufstände, die meistens politisch und ethnisch (und nicht religiös) motiviert waren, als auch die Problematik, dass sich in den Grenzmarken (die drei nördlichen Provinzen, die an der Grenze zu den christlichen Königreichen lagen) kleine Dynastien gebildet hatten. Das bedeutete, dass Córdoba die Kommandanten der Marken nicht mehr ernannte und entsandte, sondern nur noch im Amt bestätigte. Diese Praxis, die im zehnten Jahrhundert bereits Usus geworden war, hatte die Grenzfürsten im Glauben bestärkt, einigermaßen unabhängig vom Emirat herrschen zu können.¹²³ Das schuf ein großes strategisches Problem, denn die Grenzfürsten waren oft mehr damit beschäftigt, andere andalusische Provinzen anzugreifen, als die Grenze zu den nördlichen Königreichen zu sichern. Die Aufgabe, die Grenzmarken zu sichern und Ordnung in das Chaos zu bringen, übertrug der Emir seinen Truppenkommandanten, da er sich um die Aufstände in der unmittelbaren Umgebung der Hauptstädte kümmern musste.

Die zweite Aufgabe bei der militärischen Sicherung des Emirats war die Verteidigung

¹²³ Manzano Moreno, op. cit., S. 318-329.

nach außen. Die christlichen Reiche des Nordens hatten von den Unruhen und Aufständen Kenntnis erhalten und versuchten, die geschwächte Situation zu ihren Gunsten zu nutzen. Darüber hinaus war die Grenze im Norden zu stärken und im Süden kämpften die umayyadischen Truppen gegen den wachsenden Einfluss der Fāṭimiden in Nordafrika.

Die ersten Monate nach seiner Thronbesteigung nutzte ‘Abd ar-Raḥmān III., um seine Verwaltung zu organisieren und Rochaden vorzunehmen, wobei er zumeist die ihm bekannten und von seinem Großvater ‘Abd Allāh eingesetzten Offiziere im Amt bestätigte.

Anschließend eroberte er das unmittelbare Umland von Córdoba zurück. Er organisierte immer größere militärische Expeditionen, um die rebellischen Städte und Regionen wieder unter seine Kontrolle zu bringen, wobei er sich oft religiöser Feste und deren emotionalen Symbolcharakters bediente, wie der Feldzug des Jahre 913 zeigt. Er verließ mit seinen Truppen Córdoba am 17. April 913 als der Fastenmonat Ramaḍān begann und kehrte als erfolgreicher Feldherr zum Opferfest (*‘īd al-adḥā*), dem 19. Juli des selben Jahres zurück.¹²⁴

Die Gefangenen, die ‘Abd ar-Raḥmān III. auf seinen Feldzügen machte, behandelte er generell milde; er verschonte das Leben vieler rebellischer Fürsten und erlaubte ihnen sogar, mit ihren Familien in die Hauptstadt zu ziehen und als Offiziere in die militärischen Einheiten einzutreten. Gegen die Krieger des Ibn Ḥafṣūn ging er aber mit aller Strenge und Brutalität vor. Der Kampf gegen ‘Umar b. Ḥafṣūn und seinen Verbündeten zog sich noch bis 918 hin, als ganz al-Andalus von einer schrecklichen Dürre heimgesucht wurde:

¹²⁴ Fierro, op. cit., S. 43f.

But the main event of that year and the next was a famine provoked by a severe draught. Prayers asking for rain led by the director of the Friday prayer, the famous jurist Muhammad ibn ‘Umar ibn Lubaba, were unsuccessful. His rival and enemy Ahmad ibn Muhammad ibn Ziyad led the prayer for rain on 1st May and it brought some rain that saved part of the harvest. Prices, however, increased all over al-Andalus, affecting both the emir's territories and those of the rebels. The death toll was terrible in all social strata. The poor died in such numbers that many corpses were lying unburied. Many notables also died in Cordoba and in other towns. The emir and some of his men, such as his chamberlain Badr, increased their almsgiving and the chronicles recorded this as proof of their piety. It was then that Ibn Hafsun asked for peace and was given safeguard; he maintained obedience to the emir until his death in 918. [...]

Although he had kept his obedience to the Umayyad emir, official chronicles refer to him in extremely derogatory terms (apostate, leader of the infidels, head of the hypocrisies, refuge of dissidents and heretics), and single him out among the other rebels, indicting how dangerous he was considered to be. His death was therefore seen as a divine sign announcing the end of his abominable rebellion.¹²⁵

Doch mit dem Tod von Ibn Ḥafṣūn endete die mit seinem Namen in Verbindung gebrachte Rebellion nicht. Seine vier Söhne Sulaymān, Ğa‘far, ‘Abd ar-Raḥmān und Ḥafs stellten in den folgenden Jahren immer wieder eine Gefahr für die Truppen des Emirs dar. Bobastro fiel erst am 17. Jänner 928.

Der militärische Erfolg wurde in den Rundschreiben von ‘Abd ar-Raḥmān III. auch bewusst als „Heiliger Krieg“ (*ḡihād*) inszeniert, vermutlich zur Vorbereitung auf die kurz darauf folgende Ausrufung des Kalifats:

¹²⁵ Ibid., S. 45-46.

Analysis of the circulars demonstrated more fully how ‘Abd al-Rahman III developed his re-conquest of al-Andalus into a foundation for his caliphal legitimacy. In his circulars about Bobastro, ‘Abd al-Rahman III represented his pursuit and defeat of the rebels as who plagued Umayyad rule as holy war against the polytheists (*al-mushrikūn*). [...] Whatever the confessional allegiances of the Banu Hafsun over the course of their rebellion, ‘Abd al-Rahman III referred to Bobastro as the base of polytheisms and the strength and refuge of Christianity, but also as the abode of unbelief and falsehood (*dār al-kufr wa-l-ifk*), the place of error (*buq‘at al-ḍalāla*), the pulpit of discord (*minbar al-khilāf*), the den of iniquity (*ma‘din al-ghawāya*), and the city of criminals (*madīnat al-mujrimīn*). He defined his enemies most generally as the enemies of God and directed himself against the polytheism (*shirk*), hypocrisy and apostasy (*nifāq*), and schism (*shiqāq*) that filled the land. [...] ‘Abd al-Rahman III's representation of his military campaigns as holy war to extend the domains of the faith, or to return those who were misguided to the fold, established his credentials as a good Muslim ruler. [...] ‘Abd al-Rahman III used the occasion of his victory over Bobastro to go further and present his credentials as holy warrior as his credentials as caliph and Commander of the Faithful. [...] In this way ‘Abd al-Rahman III insinuated himself as the latest heir to a chain of authority going back to the Prophet, and represented his defeat of the rebels to his rule as the fulfillment of his caliphal mandate to suppress sedition.¹²⁶

¹²⁶ Janina Safran, *The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study in the Articulation of Caliphal Legitimacy*, in: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 30, No. 2, Mai 1998, S. 187f.

3.2 Das Kalifat von ‘Abd ar-Raḥmān III. (929-961)

Am 16. Jänner 929 (*1. Dū al-Ḥiǧǧa*) ließ sich ‘Abd ar-Raḥmān III. zum Kalifen ausrufen. Er galt damit als Nachfolger und Stellvertreter des Gesandten Gottes (*ḥalīfat rasūl Allāh*). Politisch und militärisch war er Befehlshaber der Gläubigen (*amīr al-mu‘minīn*) und verband somit die höchste politische mit der höchsten religiösen Autorität.

Zu diesem Zeitpunkt befand sich die islamische Welt in einem dreifachen Schisma: Im Osten bestand das (geschwächte) ‘abbāsische Kalifat, in Nordafrika hatte ‘Ubayd Allāh (reg. 910-934) im Jahre 910 das fāṭimidische (schiiitische) Kalifat ausgerufen.

Then, in 316/928 [*sic*], ‘Abd ar-Raḥmān III declared himself *amīr al-mu‘minīn*. According to Ibn Khaldūn, this decision was explained by the fact that at that time “the authority of the caliphate of the east was reduced to nothing“. To this should be added the fact that the Fāṭimid Shī‘ī caliphate had appeared in Ifrīqiya, and the new caliph of al-Andalus hoped to make himself the champion of Sunnism against this new form of sovereignty. The new caliphs based their legitimacy on the idea of inheritance. “Sons of the caliphs“, they considered the caliphate a “portion“ set aside by God for the Banū Umayya, who had inherited it from Marwān, if not from ‘Uthmān himself, as was stated by Ibn Bassām who went so far as to call the Umayyad caliph “kinsman of the Prophet“ by virtue of his status as a member of Quraysh. Furthermore, in imitation of the Umayyads, the caliphs of Spain adopted the colour of white. They applied the hereditary principle in a stricter manner than did the ‘Abbāsids, not considering the minority of an heir presumptive as an obstacle to his proclamation. [...] The caliph often declared himself the “caliph of God“.¹²⁷

Die politischen Motive, sich als Kalif ausrufen zu lassen, waren klar: totale Unabhängigkeit von den Kalifen in Bagdad, das Recht Goldmünzen zu prägen, und

¹²⁷ *EI*² IV s.v. Khalifa (D. Sourdel), S. 943.

diplomatisch souverän auftreten zu können.

Religiös war mit diesem Schritt Spanien nicht nur vom islamischen Osten unabhängig, in gewisser Weise wurde Bagdad von Córdoba abgelöst. Dies kam in zwei der Amtstitel zum Ausdruck, die ‘Abd ar-Raḥmān III. als Kalif annahm; *an-Nāṣir li-dīn Allāh*, „der Schützer der Religion Gottes“, wodurch das Selbstverständnis des neuen Kalifen deutlich wird. *Er* (und sonst niemand) ist der, welcher dem göttlichen Glauben zum Sieg verhilft. Der zweite Titel, *al-qā’im bi-amr Allāh* („der durch den Befehl Gottes Standhafte“) - mit den beiden Varianten *al-qā’im bi-Allāh* („der durch Gott Standhafte“) und *al-qā’im bi-al-Ḥaqq* („der durch die Wahrheit/Gott Standhafte“) - ist derselbe Thronname, den der zweite fāṭimidische Kalif Abū al-Qāsim Muḥammad (reg. 934-946) führte.¹²⁸

Durch diese beiden Titel wurde deutlich, dass sich das spanische umayyadische Kalifat nicht als ein drittes verstand, das neben den beiden anderen bestand, sondern - das ist zumindest der religiöse Anspruch - als das einzig rechtgläubige Kalifat, da es im Unterschied zum geschwächten östlichen Kalifat seinen politischen und militärischen Aufgaben nachkommen konnte. Dass die Rechtmäßigkeit und Legitimität eines schiitischen Kalifats für die Umayyaden nicht einmal ansatzweise zur Debatte stand, überrascht kaum.

Durch die Ausrufung zum Kalifen konnte ‘Abd ar-Raḥmān III offiziell in der 928 in Córdoba errichteten Münzstätte Goldmünzen (*dīnār*, pl. *danānīr*) und nicht nur Silbermünzen (*dirham*, pl. *darāhim*) prägen lassen, was die wirtschaftliche Lage des Reiches entscheidend verbesserte.¹²⁹

¹²⁸ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 44-48.

¹²⁹ Fierro, op. cit., S. 59.

oft seit Jahrzehnten *de facto* unabhängige Fürstentümer gewesen waren: Anstatt das Emirat bzw. nunmehr Kalifat von nördlichen Angriffen der Christen zu verteidigen, waren sie damit beschäftigt gewesen, andere andalusische Provinzen anzugreifen; ein nicht tolerierbarer Zustand.



Die Provinzen und Grenzmarken von al-Andalus.¹³¹

In den Jahren 928-930 wurde die „untere Mark“ unter die Kontrolle Córdoba gebracht. Nach der Eroberung von Mérida, Santarén, Beja und Badajoz musste anschließend die „mittlere Mark“ zurückerobert werden, die für die interne Kommunikation des Reiches

¹³¹ López-Davalillo Larrea, op. cit., S. 95.

unabdingbar war. Die Umgebung Toledos (Calatrava, Talavera, Madrid) wurde 930 bereits von einem dem Kalifen treu gebliebenen Fürsten kontrolliert, doch Toledo selbst musste drei Jahre - von 930 bis 932 - belagert werden. Die Bevölkerung Toledos, deren Unwillen, sich von den Umayyaden regieren zu lassen, berühmt war, konnte günstige Kapitulationsbedingungen aushandeln; eine aus den eigenen Reihen stammende Regierung und Verwaltung, keine Almosensteuer (*zakāt*) usw.

Während diese zwei Grenzmarken verhältnismäßig leicht einverleibt werden konnten und sie in weiterer Folge dem Kalifen loyal blieben, erwies sich die Eroberung der „oberen Grenzmark“ als äußerst schwierig und langwierig. Die verschiedenen „Kleindynastien“, die sich in den Grenzmarken herausgebildet hatten, waren seit 924 damit beschäftigt gewesen, sich gegenseitig zu bekriegen. 934 beschloss der Kalif, die Christen anzugreifen. Einige der nördlichen Kleinfürsten weigerten sich, dem Kalifen Truppen zur Verfügung zu stellen. Er griff zuerst die Rebellen an und anschließend mit den nun unterworfenen Truppen die Christen. Erfolgreich kehrte er nach Córdoba zurück. Der Herrscher Zaragozas lehnte sich im Jahre 935 ein weiteres Mal auf, nachdem es ihm gelungen war, Unterstützung der Christen zu bekommen sowie die einer kleinen Gruppe muslimischer Aufständischer unter der Führung eines Charismatikers, dem eine kurze Lebensdauer beschieden war.

Die Rückeroberung der „oberen Mark“ nahm der Kalif persönlich in die Hand. Darroca und Calatayud fielen bald, die Belagerung Zaragozas zog sich bis 937 hin. Man schliff die Stadtmauern und Muḥammad b. Hāšim at-Tuġībī (gest. 950)¹³² der alte Herrscher Zaragozas, wurde offiziell als Statthalter der „oberen Mark“ eingesetzt, nachdem er dem Kalifen in Córdoba seine Loyalität bewiesen hatte.

¹³² *EI² X* s.v. Tuġībī (P. Guichard) S. 582-584.

Somit war das Kalifat von al-Andalus ein geeintes Reich, in dem der Kalif, wenn auch mit einigen Zugeständnissen an die lokalen Fürsten, herrschen konnte.

939 zog ‘Abd ar-Raḥmān III. gegen Simancas im Tal des Duero, einem Gebiet in dem immer mehr christliche Siedlungen errichtet wurden. Die Truppen des Kalifen gerieten in einen Hinterhalt, in dem ‘Abd ar-Raḥmān III. beinahe sein Leben verloren hätte. Dieser Niederlage folgte eine Sonnenfinsternis, was die Schmach aus der Sicht der muslimischen Bevölkerung nur noch vergrößerte. Die Schlacht bei Simancas wurde von den Gegnern propagandistisch aufgrund eines dort befindlichen Grabens in Anlehnung an eine (bereits oben erwähnte) Schlacht der frühen islamischen Geschichte, „der Grabenkrieg“ genannt.

Es war der letzte Feldzug, den der Kalif persönlich leitete. Ab der Niederlage bei Simancas überließ er den Fürsten der Grenzmarken die militärische Leitung und Grenzsicherung.

Im Süden des Reiches waren die Grenzen nicht direkt militärisch bedroht, doch die Umayyaden kämpften im Magrib darum, ihren Einfluss aufrecht zu erhalten und den (in ihren Augen) ketzerischen Fāṭimiden jegliche Einflussmöglichkeiten zu nehmen. Dabei handelte es sich nicht nur um militärische, religiöse und wirtschaftliche Interessen; im Falle der Umayyaden war der Kampf gegen die Schiiten eine Sache der Familienehre.¹³³

Die Fāṭimiden hatten sich bereits während der erwähnten Revolte von Ibn Ḥafṣūn als Gefahr erwiesen, als sie dem Rebellenführer 914 logistische Unterstützung zukommen lassen wollten, was die Truppen des Emirs jedoch verhindern konnten.

Um der Bedrohung durch fāṭimidische Piraten entgegenzutreten, ließ ‘Abd ar-Raḥmān

¹³³ “The Umayyads of al-Andalus did not forget their anti-Shi'i past. Andalusi Umayyad identity was forged as anti Shi'i more than Sunni.“ Fierro, op. cit., S. 74.

III. Algeciras - einen strategisch wichtigen Hafen an der spanischen Südküste - ausbauen. Direkte militärische Konfrontationen zwischen umayyadischen und fāṭimidischen Truppen waren selten;¹³⁴ es wurde um Einflussphären gekämpft, großteils zur Sicherung des Goldnachschiebs aus Westafrika. Dafür fanden einige „Stellvertretergefechte“ zwischen Berberstämmen statt, die den großen Dynastien loyal waren.¹³⁵ Man entsandte berberische Adelige als Diplomaten nach Nordafrika, um die Stämme auf die Seite der Umayyaden zu bringen. Die Umayyaden bzw. Fāṭimiden unterstützen die jeweiligen Stammesoberhäupter bei ihren Machtbestrebungen und verliehen ihnen dadurch kalifale Legitimität.

Gegen Ende der Regierung von ‘Abd ar-Raḥmān III. hatten die Fāṭimiden mehr Kontrolle über den Maḡrib als die Umayyaden. Dies änderte sich erst unter seinem Nachfolger, als die Fāṭimiden Ägypten eroberten und das Interesse am westlichen Nordafrika verloren.

¹³⁴ Der einzige direkte Angriff wurde von den Fāṭimiden 954 auf Almería verübt. Die Umayyaden rächten sich mit einer Vergeltungsaktion in der sie beinahe al-Mahdīya (heutiges Tunesien) eroberten. Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 153.

¹³⁵ Fierro, op. cit., S. 77.

3.2.2 Die Administration des Reiches

In der Verwaltung legte der Kalif besonderen Wert auf Kontrolle. Um zu verhindern, dass sich Statthalter unabhängig machten und kleine Dynastien in ihren Provinzen gründen konnten, wie dies in den Jahren vor der Regierung von ‘Abd ar-Raḥmān III. vor allem in den Grenzmarken der Fall gewesen war, ließ er keinen Statthalter zu lange im Amt:

A distinctive feature of ‘Abd al-Rahman III's form of government was the high mobility in official posts which makes extremely difficult any attempt at keeping track of the many appointments and dismissals of ‘Abd al-Rahman III's men. Most of them belonged to client families. If in some cases the dismissals were motivated by dishonest behavior or misdemeanors (as in the case of the officials responsible for the minting of coins), in others it seems to have been just a way of ensuring that no one was in charge long enough to become troublesome and to make it clear that absolute (and arbitrary) power was in the hands of the ruler.¹³⁶

Die Gouverneure kamen in der Regel aus alten Familien, deren Klientelverhältnis mit den Umayyaden bereits aus den Zeiten vor der Eroberung der Iberischen Halbinsel herrührte.¹³⁷ Auch manche Berberfamilien, die sich in al-Andalus loyal gezeigt hatten, konnten in die Verwaltung aufsteigen.

Der Weg zu Macht und Ansehen führte in al-Andalus immer über die persönliche Bekanntschaft mit dem Kalifen, welcher die Beziehungen zu seinen Offizieren auch sehr pflegte. Aufgrund seiner Ausbildung durch ‘Abd Allāh und den persönlichen Erfahrungen in den ersten Jahren seiner Herrschaft, war ‘Abd ar-Raḥmān III. ein Herrscher geworden, der großen Wert auf Kontrolle legte, da er Loyalität als seltenen Luxus erlebt haben musste; sein Vater wurde von seinem Onkel auf Geheiß des

¹³⁶ Fierro, op. cit., S. 85.

¹³⁷ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 100-103.

Großvaters und Erziehers ermordet.

Er ließ die interne Kommunikation des Reiches reformieren, indem er vier Ämter (*wizāra*, pl. *wizārāt*) - interne Verwaltung, Grenzmarken, Militär, Bevölkerung - gründete, welche die schnelle und korrekte Übermittlung von Befehlen und Dekreten sicherstellen sollten. Allerdings waren es keine Ministerien im heutigen Sinne und nicht zwingend einem Wesir unterstellt, da der Titel *wazīr* („Minister“) in al-Andalus eher ein Adelstitel denn ein politisches Amt war. Im Osten der islamischen Welt gab es generell nur einen *wazīr*, welcher die rechte Hand des Regenten war; in al-Andalus wurde diese Funktion vom *ḥāǧib*, dem Kämmerer ausgeführt. ‘Abd ar-Raḥmān III. hatte in seinem Leben nur zwei Kämmerer: seinen Klienten Badr b. Aḥmad (gest. 921) und dessen Nachfolger Mūsā b. Muḥammad b. Sa‘īd (gest. 932). Warum er nach ihm keinen weiteren Kämmerer ernannte, ist nicht bekannt, doch vermutlich um nicht soviel Macht einer einzigen Person anzuvertrauen.

3.2.3 Das religiöse Establishment

Um das religiöse und spirituelle Leben der muslimischen Bevölkerung kümmerten sich die Rechts- und Schriftgelehrten (*fuqahā'* bzw. *'ulamā'*). Die Gelehrten von al-Andalus hatten sich bereits im achten Jahrhundert der mālikitschen Rechtsschule (*madḥab*, pl. *madāhib*), die auf den Lehren des medinensischen Gelehrten Mālik b. Anas – unter anderem dem *Kitāb al-muwatta'* („Buch des geebneten Weges“) - aufbaut. Die ersten andalusischen Rechtsgelehrten reisten noch persönlich zu ihm bzw. später zu seinen direkten Schülern nach Ägypten und Kairouan im heutigen Tunesien, um die Authentizität der Lehre zu gewährleisten. In den drei Jahrhunderten seit der Eroberung hatte sich eine eigenständige spanisch-nordafrikanische Tradition mālikitschen Gelehrtentums herausbilden können. Einige Gelehrte waren auf ihren Studienreisen in den Nahen und Mittleren Osten auch in Kontakt mit Ideen der šāfi'itischen Rechtsschule¹³⁸ gekommen.¹³⁹ Dennoch blieb die Mehrheit der Rechtsgelehrten mālikitsch. Im zehnten Jahrhundert wanderten darüber hinaus mālikitsche Gelehrte aus Nordafrika ein, um den schiitischen Fāṭimiden zu entkommen. Auch aus dem 'abbāsiden Reich kamen einige Gelehrte nach al-Andalus.

Die Rechtsgelehrten hatten auch wichtige außenpolitische Aufgaben inne. Propaganda einerseits und Diffamierung der religiösen und politischen Gegner - vor allem des fāṭimidischen Kalifats - andererseits; der „Heilige Krieg“ gegen die Fāṭimiden sei sogar wichtiger gewesen als der gegen die Christen.¹⁴⁰

Die Rechtsgelehrten spielten eine wichtige Rolle, wenn es darum ging, zwischen Kalif und Bevölkerung zu vermitteln. Folglich war der Kalif in gewisser Weise auf die Unterstützung der Gelehrten angewiesen, wie die Aufstände von 817/818 zeigen.

¹³⁸ *EI*² IX s.v. *Shāfi'iyya* (E. Chaumont), S. 185-189.

¹³⁹ Zu den Debatten und Streitpunkten zwischen den mālikitschen und šāfi'itischen Rechtsgelehrten siehe Fierro, op. cit., S. 127f.

¹⁴⁰ *Ibid.*, S. 127.

‘Abd ar-Raḥmān III. scheint auch hier versucht zu haben, ein Kräftegleichgewicht herzustellen, das es unmöglich machen sollte, dass eine einzige Gruppe an zu viel Macht kommen und dem Kalifen im Weg stehen konnte. Er ernannte mehrere nicht-mālikitische Richter - meistens Šāfi‘iten - und zumindest einen zāhiritischen¹⁴¹ Kadi, den obersten Richter Córdoba, Muḏīr b. Sa‘īd al-Ballūṭī (886-966)¹⁴², ein Berber.¹⁴³

Die Gründe, welche ‘Abd ar-Raḥmān III. dazu bewogen, mehrere Rechtsschulen in Spanien nicht nur zu tolerieren, sondern ausdrücklich anzuerkennen, sind vielschichtig. Auf der einen Seite spielten religiöse bzw. symbolische Gründe eine Rolle, da ein Kalif, der drei verschiedene sunnitische Rechtsschulen in seinem Kalifat zuließ, sich als sunnitischer und rechtgläubiger Kalif präsentieren konnte. Die Ernennung eines zāhiritischen Oberrichters in der Hauptstadt des Reiches kann als symbolische Geste verstanden werden, da die Lehren dieser Rechtsschule jenen der Schiiten diametral entgegengesetzt sind.

Die praktischen Gründe, Pluralismus hinsichtlich der Rechtsprechung zu fördern, waren wahrscheinlich dieselben, welche ‘Abd ar-Raḥmān III. dazu bewogen, nicht nur Mitglieder arabischer Adelsfamilien, sondern auch berberische Adelige in hohe Ämter zu bringen, eine Sklavenleibgarde zu kaufen und die Strukturierung des Heeres umzugestalten; die Herstellung eines Kräfteverhältnisses, das es unmöglich (oder zumindest äußerst schwierig) machen sollte, der Macht des Kalifen einen nennenswerten Widerstand entgegen zu setzen.

In sum, ‘Abd al-Rahman III's support of religious pluralism was another

¹⁴¹ *EF*² XI s.v. Zāhiriyya (Abdel-Magid Turki), S. 394-396.

¹⁴² *EF*² VII s.v. Muḏīr b. Sa‘īd (Ch. Pellat), S. 569-570.

¹⁴³ Zur herausragenden Rolle des obersten Richters Córdoba siehe Évariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Bd. III: *Le siècle du Califat de Cordoue*, Paris 1999, S. 136-141.

way of proclaiming that he was a Sunni caliph ruling a Sunni territory. ‘Abd al-Rahman III is said in a Fatimid text to have boasted of giving his people freedom to follow the rites that they chose, claiming that because of this freedom many came to settle in al-Andalus. Religious pluralism had other advantages. When ‘Abd al-Rahman III wanted to appropriate the pious endowments of some orphans, the Maliki jurists opposed him, except for one who proposed to follow the Hanafī doctrine on the matter, which would have allowed the caliph to have his way. ‘Abd al-Rahman III's Sunnism was also proved by the fact that he allowed scholars to criticize him, thereby differentiating himself from the impeccable and infallible imam of the Fatimids.¹⁴⁴

3.2.4 Die Organisation des Heeres

Auch in der Organisation seines Heeres (*ğund*) zeigt sich, dass ihm an einem Gleichgewicht der Kräfte gelegen war, damit keine Gruppe zu viel Macht an sich reißen konnte. Die traditionelle Einteilung des Heeres in Stammesgruppen, die bis zu diesem Zeitpunkt immer noch bestand, löste man auf, und das Heer wurde um berberische und slawische (meistens Militärsklaven) Truppenkontingente sowie Söldnertruppen erweitert. Somit gab es innerhalb der Armee Kräfte, die gegen den alten arabischen Militäradel arbeiten konnten, falls es vonnöten war.

Dem Kalifen ‘Abd ar-Raḥmān III. verdankte al-Andalus auch seine Flotte (*ustūl*), die vom Haupthafen Almería sowohl die fāṭimidische Flotte bekämpfen als auch die Überfälle der Wikinger abwehren konnte. Durch diese militärische Innovation gelang es, die Balearen in das Reich einzugliedern.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Fierro, op. cit., S. 130.

¹⁴⁵ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 152-154.

3.2.5 Die Diplomatie des Kalifats

Laut den arabischen Chroniken, die von den diplomatischen Beziehungen des Kalifen berichten, empfing ʿAbd ar-Raḥmān III. stets Gesandte, bevor er welche entsandte. Ob dies wahr ist, sei dahingestellt, womöglich ist es nur der Versuch der Geschichtsschreiber, den Kalifen in einem abgeklärten und unabhängigen Licht zu zeigen.

Es bestanden nicht nur zu den beiden anderen Kalifaten diplomatische Kontakte, sondern auch zu verschiedenen christlichen Reichen. Am intensivsten waren jedoch die Verbindungen zu den christlichen Reichen im Norden Spaniens, Des Weiteren sind diplomatische Kontakte und Gesandtenaustausch mit Byzanz, dem Ottonischen Reich und Italien (Sardinien, Amalfi) belegt.

Zu diplomatischen Zwecken bediente sich ʿAbd ar-Raḥmān III. interessanterweise nicht - wie zu erwarten wäre - adeliger Muslime aus alten Klientelfamilien als Gesandte, sondern vorwiegend christlicher Würdenträger.

Laut den arabischen Chronisten Ibn Ḥayyān (987/88-1076)¹⁴⁶ und Ibn Ḥaldūn kamen die ersten Gesandten aus Italien. 940 soll Hugo von Arles (König von Italien, reg. 926-946) eine Gesandtschaft mit einigen Händlern nach al-Andalus geschickt haben, um vom Kalifen eine Sicherheitsgarantie (*ta'mīn*) für seine Händler zu erbitten. Zwei Jahre später erreichten Händler aus Amalfi al-Andalus und verkauften dort Brokat, Seide und Edelmetalle, welche der Kalif selbst gekauft haben soll. Kurz darauf kam eine Gesandtschaft aus Sardinien, die einen Friedensvertrag aushandeln wollte, um die wirtschaftliche Zusammenarbeit zu sichern. 954 soll sogar der Papst (*ṣāhib Rūmah [sic]*) einen Diplomaten entsandt haben, um mit ʿAbd ar-Raḥmān III. Verträge abzuschließen.¹⁴⁷

¹⁴⁶ *EP*² III s.v. Ibn Ḥayyān (A. Huici Miranda), S. 789-790.

¹⁴⁷ Philippe Senac, Contribution a l'étude des relations diplomatiques entre l'Espagne musulmane

Die diplomatischen Beziehungen mit Byzanz wurden im Jahre 947/48 aufgenommen. Byzantinische Gesandte kamen an den Hof des Kalifen, der ihre Gaben entgegennahm und sie reich beschenkt in Begleitung eines mozarabischen Christen namens Hišām b. Hudayl (?-?) entließ. In den darauffolgenden Jahren fanden zwischen Córdoba und Konstantinopel mehrere solcher Kontakte statt, bei denen Gesandte empfangen und Geschenke ausgetauscht wurden. Bei einer dieser Begegnungen schenkte Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos (905-959) dem Kalifen ein botanisches Traktat von Dioskorides (ca. 40-90); doch da sich in al-Andalus niemand finden konnte, welcher der griechischen Sprache in dem, für eine Übersetzung nötigen Ausmaß, mächtig war, bat der Kalif um einen Übersetzer. Der Kaiser sandte im Jahre 951 den gelehrten Mönch Nikolaos (?-?), der dann mit dem Hofarzt des Kalifen, Ḥasdāy b. Šaprūt (905-975)¹⁴⁸, das Werk übersetzte. So kam es auch zu intellektuellem Austausch zwischen Byzanz und al-Andalus.

Im Jahre 955 sandte der Kalif seinen Vertrauten Recemundo (?-?)¹⁴⁹, Bischof von Elvira, nach Byzanz, um Dekorationsgegenstände für die neue Residenz Madīnat az-Zahrā'¹⁵⁰ zu erwerben; der Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos schenkte dem Kalifen 140 Säulen.¹⁵¹

Die beiden Reiche verband wahrscheinlich die gemeinsame Feindschaft gegen das 'ābbasidische Kalifat und die Handelsinteressen im Mittelmeer, sowie die Eindämmung der Piraterie.

953 sandte Otto der Große (reg. 936-973) den Mönch Johann von Gorze (?-?) mit einem

et l'Europe au Xe siècle: le règne de 'Abd Ar-Rahmān III (912-961) [*sic*], in: *Studia Islamica*, No. 61, o. O. 1985, S. 47.

¹⁴⁸ *EI*² III s.v. Ḥasdāy b. Šaprūt (M. Perlmann), S. 259.

¹⁴⁹ *EI*² VIII s.v. Rabī' b. Zayd (Ch. Pellat), S. 351-352.

¹⁵⁰ Die von 'Abd ar-Rahmān III. ca. 5 km Nordwestlich von Córdoba errichtete Palaststadt. *EI*² V s.v. Madīnat al-Zahrā' (M. Ocaña Jiménez), S. 1008-1010.

¹⁵¹ Senac, op. cit., S. 48.

Schreiben zum Kalifen, in dem er sich über die muslimischen Mittelmeerpiraten beklagte. Da der Brief als beleidigend empfunden wurde, ließ man Johann von Gorze nicht zum Kalifen vor. Dieser sandte Recemundo an den Hof von Otto den Großen, wo er eine überarbeitete Version der Nachricht erhielt, die dem Kalifen vom deutschen Gesandten vorgetragen wurde, der daraufhin im Jahre 955 die Heimreise antrat.¹⁵²

Die Chronologie der diplomatischen Kontakte und wer sie initiierte, ist nicht mehr eindeutig rekonstruierbar. Die arabischen Quellen lassen die Gesandten zuerst nach Córdoba kommen, während in den lateinischen bzw. griechischen Quellen die Gesandten von ‘Abd ar-Raḥmān III. den diplomatischen Austausch beginnen. Jedes Reich versuchte sich offensichtlich als erhaben und unabhängig zu präsentieren. Die Kontakte scheinen allerdings nicht - wie heute üblich - dauerhafter Natur gewesen zu sein, vielmehr dürfte es sich um punktuelle Begegnungen gehandelt haben, die einem bestimmten Zweck dienten. Meistens ging es dabei um wirtschaftliche oder politisch-militärische Angelegenheiten. Es gab auf keinen Fall ständige Vertretungen.

A la lecture des sources, les motifs prévalant aux échanges diplomatiques sont généralement semblables et gravitent autour de deux nécessités, la recherche d'une alliance, l'instauration ou le maintien d'une trêve. [...] De fait, officiellement, le souverain umayyade n'est en conflit ouvert avec aucun état européen, malgré des divergences d'idéologies et d'intérêts. [...] Du côté des puissances européennes, les choses paraissent simples. Il s'agit de recouvrer sur mer comme sur terre la sécurité menacée. Ainsi pour Amalfi, il importe de protéger le littoral et d'assurer les intérêts du commerce. [...] prospérité des ports [...] une sécurité indispensable au développement de son commerce maritime. Pour Byzance, cet argument est complété par un autre souci, la récupération de l'île de Crète contre laquelle échouait précisément une offensive en 949. Pour Otton 1^{er}, il

¹⁵² Fierro, op. cit., S. 71f.

importe surtout de mettre un terme aux incursions sarrasines effectuées depuis la base provençale de Fraxinet. [...]

S'entendre enfin avec Cordoue, c'était s'assurer d'une neutralité, sinon d'une alliance devant la menace Fatimide en Méditerranée. [...] Ce que recherche l'Europe, c'est l'accalmie, la paix.

Selon E. Lévi Provençale, les raisons qui incitèrent 'Abd ar-Raḥmān III à renouer des relations diplomatiques avec Byzance sont doubles: d'abord le prestige attaché à la cité impériale. [...] Par ailleurs, le concours de Byzance était un moyen de soustraire l'Espagne musulmane à l'influence de Bagdad et d'affirmer ainsi la particularité de son royaume vis-à-vis du reste du monde islamique.¹⁵³

Auf der Iberischen Halbinsel gab es intensive diplomatische Kontakte zu den christlichen Königreichen des Nordens; 'Abd ar-Raḥmān III. lieferte sich mit dieser Region nicht nur Gefechte. Gute Beziehungen unterhielt er mit dem Königreich von Navarra, was wahrscheinlich auf die gemeinsamen Vorfahren der Königin Toda Aznárez (876-958) und des Kalifen zurückzuführen ist. Der Hofarzt des Kalifen, Ḥasdāy b. Šaprūt, heilte ihren Sohn, den König von León, Sancho (reg. 956-966), von der Fettsucht, und der Kalif verhalf ihm wieder zur Macht, nachdem einige Adelige ihn 957 im Zuge einer Revolte entthront hatten.¹⁵⁴ Auch mit allen anderen iberischen Reichen und Fürstentümern bestanden immer wieder Bündnisse und verschiedene Verträge, die im Allgemeinen von seinem Arzt und Diplomaten, Ḥasdāy b. Šaprūt, ausgehandelt wurden; dass 'Abd ar-Raḥmān III. dabei einen Juden und nicht einen Christen entsandte, kann kaum überraschen. Indem er mit den christlichen Königreichen Bündnisse schloss, konnte er vielen der rebellierenden Markfürsten die Unterstützung nehmen und sie zur Kapitulation zwingen.

¹⁵³ Senac, op. cit., S. 51f.

¹⁵⁴ Bonassie/Guichard/Gerbet, op. cit., S. 101f. und Fierro, op. cit., S. 70f.

4 Die Gesellschaft von al-Andalus

4.1 Bevölkerung und Gesellschaft vor der islamischen Eroberung

Als die muslimischen Truppen im Jahre 711 auf der spanischen Halbinsel ankamen, fanden sie eine ethnisch und religiös vielschichtige Bevölkerung vor. Die Hauptelemente der Population Spaniens in der westgotischen Zeit waren die römisch-spanische Bevölkerung (*Hispanoromanos*)¹⁵⁵, der westgotische Adel, sowie eine jüdische Minderheit, die den muslimischen Truppen oft bei der Eroberung der von den erst kürzlich zum Katholizismus übergetretenen und dementsprechend antijüdischen Westgoten regierten Städten behilflich war.¹⁵⁶ Die in Nordspanien beheimateten Asturen und Basken können in der vorliegenden Arbeit vernachlässigt werden, da sie nie Teil muslimischen Gesellschaft, sondern in den nördlichen Regionen den Widerstand organisierten.

Die spanische „Urbevölkerung“ bestand aus den Nachfahren der Kelten und Iberer (sogenannte *Celtíberos*), der Griechen, Phönizier und vor allem der Römer, die Spanien sechs Jahrhunderte (218 v. Chr. - 409 n. Chr.) regiert hatten. Nach dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches eroberten die Westgoten und Vandalen - von Norden kommend - die Iberische Halbinsel. Die Vandalen zogen weiter nach Süden und wurden schließlich in Nordafrika aufgerieben bzw. gingen dort in der lokalen Bevölkerung auf.

Wie die Zeit der Westgoten zu werten ist, bleibt ein umstrittenes Thema und die Debatte ist auch ideologisch geprägt. Historiker im Gefolge von Claudio Sánchez Albornoz (1893-1984) wollen in ihnen die ersten spanischen Könige sehen, die Spanien einten und somit den Grundstein für das spätere Selbstverständnis der spanischen Nation

¹⁵⁵ Bonassie/Guichard/Gerbet, op. cit., S. 13-15.

¹⁵⁶ “A pesar de todo, los judíos estaban asustados y es muy comprensible que acogiesen a los musulmanes como auténticos liberadores; todos los cronistas coinciden en que fueron los israelíes, precisamente, los primeros en abrir las puertas de sus ciudades a los musulmanes.“
Ibid., S. 45.

legten. Forscher, die dazu tendieren, die arabische Geschichte Spaniens eher positiv zu bewerten, stellen die Westgoten als Invasoren dar, die unfähig waren, in den zwei Jahrhunderten, in denen sie Spanien regierten, nennenswerte kulturelle Leistungen hervorzubringen. Ihnen zufolge ist die Periode der westgotischen Könige als Zeit der Dekadenz zu betrachten, in der das römische Erbe langsam verkam.

Eine differenzierte Sichtweise bietet Pierre Bonnassie.¹⁵⁷ Diese Darstellung findet im Folgenden Beachtung. Die Westgoten - deren Relevanz für das spätere katholische Spanien tatsächlich größer ist als für al-Andalus - waren ein germanisches Volk, das gemeinsam mit den Vandalen und einigen Stämmen der Sueben, die sich in Galizien und im nördlichen Portugal ansiedelten,¹⁵⁸ nach Spanien kamen.

Sie legten in den drei Jahrhunderten ihrer Herrschaft die Grundlage für das spätere spanische Recht, verwalteten das römische Erbe und verhalfen der katholischen Kirche (nach dem Übertritt vom Arianismus zum Katholizismus im Jahre 587) zu einer so mächtigen Position, dass manche Historiker sogar von einer "westgotischen Theokratie" sprechen.¹⁵⁹ Der (westgotische) Adel, aus dem die Könige kamen, war keine geeinte Gemeinschaft, sondern eine in viele kleine rivalisierende Familien zersplitterte Schicht. Wahrscheinlich war dies der Hauptgrund, weswegen sie Spanien schlecht regierten und sich kaum um das Volk kümmerten; sie waren zu sehr mit ihren internen Fehden beschäftigt:

La caída de la monarquía visigótica se ve inscrita en estas contradicciones. Para asegurarse un apoyo decisivo en el reparto de los botines, no se duda en provocar intervenciones extranjeras. Atanagildo

¹⁵⁷ Siehe das Kapitel "La época de los visigodos" in Bonnassie/Guichard/Gerbet, op. cit., S. 9-48.

¹⁵⁸ Ibid., S. 10.

¹⁵⁹ Ibid., S. 36.

llamó a los bizantinos para vencer a sus rivales, Sisenando a los francos, Fruela a los vascos. En el año 711, Ágila y sus hermanos, hijos del soberano destronado Vitiza llaman a los musulmanes del Magrib para aplastar al usurpador, el rey Rodrigo. Una vez éste vencido y asesinado, no pondrán ningún reparo a renunciar al trono a condición que los nuevos amos musulmanes les reconozcan la propiedad de tres mil explotaciones agrícolas pertenecientes al patrimonio real. Habían alcanzado su objetivo: “La dotación compensaba ampliamente la pérdida de la corona real, tenía más valor que el título en sí mismo“ (R. d'Abadal).

La época de los visigodos acabó, pues, tal como había comenzado: entre la sangre y el miedo. Los tres siglos que van del año 414 al 711 fueron, seguramente, uno de los períodos más sombríos de la historia de la península. Al menos, por lo que respecta a la mayor parte de la población: esclavos apaleados y mutilados, pequeños campesinos humillados y desposeídos, judíos perseguidos y flagelados. La peste y el hambre hicieron estragos. Para muchos de los seres de aquel tiempo, la existencia no fue más que una lucha atróz por la supervivencia. Muchas mujeres tuvieron que matar a sus recién nacidos, muchos hombres debieron venderse a sí mismos, o vender a sus propios hijos.

Pero se ganó el combate. Puede parecer paradójico hablar de victoria en el momento en el que la monarquía visigótica se desmorona ante los musulmanes. Pero únicamente los reyes son los vencidos, en gran parte gracias a la traición de una aristocracia cegada por sus propios privilegios. En cuanto al pueblo español, entrevé una bonanza en sus desgracias.¹⁶⁰

Der westgotische Adel passte sich nach der Eroberung durch die Muslime an die neuen Bedingungen an und versuchte auch im umayyadischen Reich, ihre vermeintliche Vormachtstellung als „alter Adel“ aufrechtzuerhalten. Er stellt auch für Historiker - wie Claudio Sanchez Albornóz - gemeinsam mit den *Celtíberos* die einzige legitime und wahre „spanische“ Bevölkerungsgruppe im muslimischen Teil der Halbinsel dar.¹⁶¹

¹⁶⁰ Ibid., S. 47.

¹⁶¹ Für Sánchez Albornoz und andere Historiker ist (bis heute) die Vergangenheit Spaniens und der spanischen Bevölkerung eine Geschichte der katholischen Spanier. Die acht Jahrhunderte

Exkurs: Die Juden unter den Westgoten

Wann und unter welchen Bedingungen die ersten Juden nach Spanien kamen, ist umstritten. Auch, dass das in der Bibel erwähnte Taršiš¹⁶² in Spanien liegen soll, gehört in den Bereich der Spekulation. Spätestens seit der römischen Zeit ist die Präsenz jüdischer Gemeinden auf den spanischen Halbinsel gegeben.¹⁶³ Aufgrund fehlender Dokumente ist eine Schätzung der jüdischen Bevölkerung unseriös. In der Literatur findet man so unterschiedliche Zahlen, dass der Autor in der vorliegenden Arbeit bewusst keine nennt.

Unter den Westgoten waren die Juden eine im Land und der Gesellschaft etablierte Gruppe, die sich vor allem in der Landwirtschaft und im Gewerbe betätigte. Solange die westgotischen Könige Arianer waren, konnten die Juden in Spanien unbehelligt leben. Durch die Konversion von König Rekkared I (reg. 586-601) zum Katholizismus auf dem dritten Konzil von Toledo im Jahre 587 änderte sich die Lage über Nacht.¹⁶⁴ Die allgemein antijüdische Haltung der Katholiken wurde auf mehreren Konzilien und Synoden¹⁶⁵ auf spanischem Boden legitimiert, und die Gesetzgebung so verändert, dass es für Juden unmöglich war, ein normales und würdiges Leben zu führen; seitdem gehörten Pogrome zum alltäglichen Leben der jüdischen Gemeinden.

Die Juden waren der katholischen Kirche nicht nur aus religiösen Gründen ein „Dorn im Auge“; sie waren auch die letzte Hürde auf dem Weg der gänzlichen Identifikation von Reich und Kirche.

während Herrschaft der Muslime (die zum Großteil gar keine Araber waren) wird von ihnen als Fremdherrschaft gesehen und gehört nicht zur spanischen, sondern zur arabischen bzw. islamischen Geschichte. Bossong (2007), S. 9-13.

¹⁶² Jona 1,3.

¹⁶³ Georg Bossong, *Die Sepharden: Geschichte und Kultur der spanischen Juden*, München 2008, S. 14-16.

¹⁶⁴ José Angel García de Cortázar, *Historia de España Alfaguara*, Bd. II: *La época medieval*, Madrid 1985, S. 43-46.

¹⁶⁵ Bonassie/Guichard/Gerbet, op. cit., S. 43-45.

4.2 Die Gesellschaft des Kalifats

Die Gesellschaft von al-Andalus unterteilte sich in Muslime und Nicht-Muslime. Erst nach dieser Einteilung kamen ethnische und sonstige Gesichtspunkte zum Tragen.

Die gesellschaftliche Vorstellung, dass alle vor Gott und dem Gesetz gleich sind, ist deutlich jüngeren Datums. Es lag folgende Hierarchie vor:

I. Muslime:

1. Araber
2. Andalusier (Spanier): *muwalladūn*
3. Klienten (Nicht-Spanier): *mawālī*
4. Berber

II. Nicht-Muslime:

1. „Leute des Buches“ (*ahl al-kitāb*) bzw. „Leute des Bundes“ (*ahl aḍ-ḍimma*)
 - Christen (*al-masīḥīyūn; an-naṣārā*)
 - Juden (*al-yahūd*)
2. „Ungläubige“ im engeren Sinne
 - Sklaven (*‘ibād* bzw. *ṣaqāliba*¹⁶⁶)

Um die veränderten Verhältnisse verstehen zu können, ist es notwendig, auf die Anfänge der Eroberung zurückzukommen, da am Beginn des achten Jahrhunderts die wichtigsten Einwanderungsbewegungen stattfanden. Das durch sie geschaffene Kräfteverhältnis blieb bis in das zehnte Jahrhundert bestehen. Erst mit dem

¹⁶⁶ *EI*² VIII s.v. al-Ṣaqāliba, 3. In the Muslim West (P. Guichard and Mohamed Meouak), S. 879-881.

Zusammenbruch des Kalifats im Jahre 1031 verschoben sich die Verhältnisse aufgrund von größeren Migrationsströmen erneut.

Die Eroberung von 711 war in erster Linie keine arabische, sondern eine berberische, auch wenn (vor allem) die arabische Geschichtsschreibung viel dazu beitrug, es anders erscheinen zu lassen. Die ersten Muslime, die spanischen Boden betraten, waren berberische Truppen, die unter dem Befehl eines berberischen Kommandanten standen (der allerdings offiziell im Namen seines arabischen Herrn kämpfte).

Erst nachdem der Großteil der Iberischen Halbinsel erobert war, kam die arabische Elite; die aus dem umayyadischen Hause treu gebliebenen Krieger und deren Familien bestand aus dem Nahen Osten (vor allem aus Syrien) nach Spanien, um umgehend die Leitung der Verwaltung und der militärischen Führung zu übernehmen.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 163-232.

4.2.1 Die Muslime

Im mittelalterlichen Reich al-Andalus gab es Untertanen zweiter und dritter Klasse. Das wichtigste Kriterium bei dieser Klassifizierung war die Religion. Nur muslimische Männer waren in einem theokratischen, islamischen Staat "Bürger" mit allen Rechten. In al-Andalus herrschte eine Dynastie, welche nicht alle Muslime gleich behandelte, sondern den Arabern eine Sonderstellung einräumte. Der Unterschied war nicht nur zwischen Muslim und Ungläubigem gegeben, sondern auch nach Ethnie und der Art, wie man Islamgläubiger wurde. Die höchste Rangstufe nahmen die als Muslime geborenen Araber ein.

Die Araber

Die Araber stellten zahlenmäßig die kleinste Gruppe dar.¹⁶⁸ Die meisten arabischen Familien in al-Andalus kamen im achten Jahrhundert nach Spanien; in weiterer Folge gab es keine große Immigration arabischer Sippen mehr. Doch es gelang dieser arabischen Elite im Laufe der Jahrhunderte, Südspanien zu arabisieren. Manche Forscher sprechen sogar von der „Syrisierung“ Spaniens, da unter den Arabern die aus dem heutigen Syrien stammende Herrscherfamilie am stärksten vertreten war. Die Herrscherfamilie nannte sich *ahl qurayš* („Familie der Qurayš“, der Stamm des Propheten), um ihre Verwandtschaft mit dem Propheten Muḥammad und somit auch die Legitimität ihres Führungsanspruches zu untermauern.

Die gesamte der arabische Bevölkerung wird in zwei Schichten eingeteilt: *al-ḥāṣṣa*, die Aristokratie, zu der die Herrscherfamilie sowie die adeligen Familien gehörten, die sich hauptsächlich in den großen Städte niederließen, und *al-‘amma*, das gewöhnliche Volk, das aus den Nachkommen aller anderen Einwanderer, hauptsächlich der Soldaten aus

¹⁶⁸ Bonassie/Guichard/Gerbet, op. cit., S. 57.

dem Mittleren und Nahen Osten, bestand. Im Laufe der Jahrhunderte mischten sich auch die stolzesten arabischen Familien mit anderen Bevölkerungsgruppen, was angesichts der herausragenden Bedeutung der Väter, den Stammbaum betreffend, kein Problem darstellte. Wie die arabische Aristokratie intern organisiert war, ist bis heute nicht restlos geklärt. Évariste Lévi-Provençal¹⁶⁹ und Pierre Guichard¹⁷⁰ (der sich vor allem auf Ortsnamen an der spanischen Mittelmeerküste wie Benicassim und Benigasló stützt) sind der Meinung, die Araber hätten bis zum Ende des Kalifats ihre althergebrachte Einteilung in Klans und Sippen beibehalten. Eduardo Manzano Moreno hält diese Ansicht für vereinfacht und betrachtet dies differenzierter.¹⁷¹

Die spanischen Muslime

Die Religion der Herrscher war für viele Spanier nicht nur spirituell attraktiv, sondern bot in der neuen muslimischen Gesellschaft einige Vorteile gegenüber dem Katholizismus. Viele Barrieren in Ehe und Karriere wurden mit der Annahme des neuen Glaubens mit einem Schlag bewältigbar: so fiel etwa die Kopfsteuer weg. Die Muslime gebrauchten für den Konvertiten zwei Namen: *musālima* (nur als Pluralform überliefert!)¹⁷² und *muwallad* (span. *muladí*). *Musālim* wurde der Konvertit in der Regel genannt. Ein *muwallad* wurde bereits als Muslim geboren, aber er gehörte nicht zum alten, arabischen Adel.

Die Mawālī

Die *mawālī* (sg. *mawlā*) sind sogenannte „Klienten“. In der frühislamischen Periode, vor

¹⁶⁹ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 20.

¹⁷⁰ Pierre Guichard, *Al-Andalus: Estructura antropológica en una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona 1976, zitiert nach Manzano Moreno, op. cit., S. 129.

¹⁷¹ Manzano Moreno, op. cit., S. 132-146.

¹⁷² Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 180 und Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 18.

allem unter den umayyadischen Kalifen im heutigen Syrien, gab es ein ausgeprägtes Klientelverhältnis zwischen arabischen Muslimen und neuen Konvertiten, die sich unter den Schutz eines arabischen Herren (auch dieser wurde *mawlā* genannt) stellten. Im Orient führte diese Diskriminierung der nicht-arabischen Muslime immer wieder zu Aufständen.

In al-Andalus waren die *mawālī* zumeist zum Islam konvertierte slawische Sklaven¹⁷³, welche vielfach als (freie) Diener statt als Sklaven bei den Familien blieben. Während des Kalifats wurden sie in der Hauptstadt immer zahlreicher und einflussreicher. Wenn man al-Maqqarī (1568-1632) Glauben schenkt, so stieg die Anzahl der *mawālī* in Córdoba während der Regierung von ‘Abd ar-Raḥmān III. von ca. 4.000 auf 14.000 an.¹⁷⁴ Er war der erste Umayyade, der ihnen wichtige Ämter sowohl in der Zivilverwaltung als auch im Militär anvertraute.

Die Berber

Die nordafrikanischen Eroberer, die in ihrer politischen und militärischen Bedeutung binnen kürzester Zeit der arabischen Aristokratie weichen mussten, stellten die größte Bevölkerungsgruppe in Spanien. Im Unterschied zur arabischen Bevölkerung beschränkten sich ihre Einwanderungswellen nicht auf den Anfang des achten Jahrhunderts. Berber kamen bis in das zwölfte Jahrhundert immer wieder in größeren Wellen nach Spanien; unter ‘Abd ar-Raḥmān III. und seinen Nachfolgern zum Teil in von Córdoba - aus außen- und innenpolitischen Gründen - organisierten Verbänden:

¹⁷³ Slawische Sklaven wurden von Skalvenhändlern im heutigen Polen und in Norddeutschland gekauft. Ein interessanter Bericht darüber findet sich bei Norman Davies, *God's Playground: A History of Poland*, Bd. I: *The Origins to 1795*, New York 2005, S. 3f.

¹⁷⁴ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 29f.

La politique africaine des califes al-Nāṣir et al-Ḥakam II, et surtout celle de d'al-Manṣūr ibn Abī 'Āmir, favorisèrent singulièrement ces exodes de la Berbérie vers la Péninsule, au moment où le péril fāṭimite ne pouvait laisser indifférent le gouvernement de Cordoue, qui désirait d'autre part constituer des corps de mercenaires africains pour les opposer d'abord à l'aristocratie arabe, à la fois militaire et foncière, ensuite à l'aristocratie « slave ».¹⁷⁵

Traditionellerweise traf man Berber eher am Land als in den Städten an. Sie waren in der Landwirtschaft sehr aktiv; vor allem in unwegsamen und bergigen Gegenden fühlten sie sich wohl, da die südspanischen Gebirgszüge ähnlich denen im Norden Marokkos sind (das marokkanische Rifgebirge ist die geologische Fortsetzung der spanischen Sierra Nevada). Dokumentarisch ist von ihnen wenig erhalten. Ibn Ḥaldūn überliefert in seiner Geschichte der Berber die Namen einiger Stämme¹⁷⁶, die mit den ersten Eroberern ins Land kamen, und einige ihrer Siedlungsgebiete. Sie waren vor allem in den Bergen und an der östlichen Küste der Halbinsel anzutreffen.

¹⁷⁵ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 24.

¹⁷⁶ Laut Ibn Ḥaldūn waren es diese Stämme Maṭḡara, Madyūna, Miknāsa und Hawāra. Andere arabische Historiographen fügen noch weitere Stammesnamen hinzu. Siehe Ibid., S. 23-28.

4.2.2 Die Nicht-Muslime

Aus äußerst konservativer islamischer Perspektive ist jeder, der nicht an die Sendung und Offenbarung des Propheten Muḥammad glaubt, ein Ungläubiger, und kann somit in einer orthodoxen islamischen Gesellschaft bzw. einem muslimischen Staat höchstens als geduldet gelten, nicht jedoch als willkommen. Christen und Juden sowie die vielen Sklaven, deren Religion uns oft überhaupt nicht bekannt ist, waren stets in einer benachteiligten Position. Der Islam sieht mit den „Leuten des Buches“ einen „Vertrag“ vor, der es zumindest diesen „Buchbesitzern“ unter den Ungläubigen ermöglicht, ein einigermaßen ruhiges Leben zu führen. Wie diese Bestimmungen im Einzelnen ausgesehen haben und vor allem wie sie umgesetzt wurden, variierte je nach Ort, Zeit und Regent. Gemeinsame Elemente der *ḍimma*, des Schutzbundes, waren die Garantie der Religionsfreiheit, welche Christen und Juden davor bewahren sollte, zum islamischen Glauben bekehrt zu werden, sowie die Pflicht, die Kopfsteuer zu entrichten.

Zum Glück ist einer dieser historischen Traktate erhalten geblieben, den man, aufgrund seines Alters (frühes achttes Jahrhundert) als Musterbeispiel solcher Verträge sehen kann. Es handelt sich um den Vertrag zwischen ‘Abd al-Azīz b. Mūsā b. Nuṣayr und dem westgotischen Fürsten Teodomiro (?-?), der die Region um Murcia¹⁷⁷ regierte:

Le vainqueur ‘Abd al-Azīz b. Mūsā b. Nuṣair, accorde un traité de paix à Théodémir et lui donne l’engagement, sous la garantie d’Allāh et de Son Prophète, que nul changement ne sera apporté à sa situation, ni à celle des siens, que son droit de souveraineté ne lui sera contesté en aucune façon, que ses sujets libres ne seront ni tués, ni réduits en captivité, ni séparés de leurs enfants et de leur femmes; qu’ils ne seront pas inquiétés dans la pratique de leur religion ; que leurs églises ne seront pas incendiées.

¹⁷⁷ In arabischen Quellen wird diese Region *Tudmīr* genannt. *EI² X* s.v. Tudmīr (L. Molina), S. 585-586.

En revanche, Théodémir devra se montrer loyal dans l'exécution du pacte, faire la remise de sept villes, entre autres Orihuela, Alicante et Lorca, tenir au courant le chef arabe des renseignements qui lui parviendront sur l'ennemi; payer, ainsi que ses sujets, un tribut annuel, réduit de moitié pour les esclaves, en espèces et en nature.

Ce traité, dont l'authenticité ne paraît pas suspecte - le texte s'en trouve chez un biographe arabe d'Espagne généralement bien informé - est, on le voit, très caractéristique de l'état d'esprit des conquérants à leur arrivée dans la Péninsule.¹⁷⁸

Die Christen

Die breite Masse der ländlichen Bevölkerung - vor allem kurz nach der Eroberung des achten Jahrhunderts - war christlich. Im Laufe der Zeit änderten sich die Verhältnisse und im zehnten Jahrhundert waren die Christen eine Minderheit in al-Andalus, da die Annahme des neuen Glaubens der Eroberer - wie bereits aufgezeigt - auch viele weltliche Vorteile bot. Bis zur Zeit der Almoraviden und Almohaden kamen Zwangsbekehrungen nicht vor; die umayyadischen Regenten ließen ihre christlichen Untertanen ihren Glauben frei wählen.

Die Christen tragen in den arabischen Quellen verschiedene Namen. Offenbar wurde je nach Kontext unterschieden, ob man von Christen im juristischen, finanziellen oder religiösen Sinne sprach. „Christen“ im religiösen Sprachgebrauch werden auf arabisch „die zum Messias gehörenden“ (*al-masīhīyūn*), oder „Nazarener“ (*naṣrānī*, pl. *annaṣārā*), genannt. Wollte man ihren Status als Schutzbefohlene und somit die juristische bzw. fiskale Beziehung hervorheben, verwendete man die Termini „die Vertragspartner“ (*al-mu'āhidūn*), bzw. „Leute des Bundes“ (*ahl aḍ-ḍimma*).

Weiters ist noch eine wichtige Bezeichnung der Christen zu erwähnen, da sie auch

¹⁷⁸ Aus dem *Buḡyat al-multamis* des aḍ-Ḍabbī (gest. 1203) zitiert nach: Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 33.

Auskunft über das tägliche Leben der christlichen Gemeinden oder zumindest über den Großteil der christlichen Bevölkerung gibt: *al-musta'ribūn* (span. *mozarabes*). Dieser Name kommt vom arabischen Partizip „jene, welche sich arabisieren“ bzw. „welche sich als Araber ausgeben“. Die Christen Spaniens übernahmen vielleicht nicht den Glauben der Eroberer, aber doch viele ihrer Bräuche, Sitten, Vorlieben in Kleidung, Essen und Kultur. Eine Entwicklung, die sowohl orthodoxe Christen wie auch Muslime nur ungern sahen, da sie die in ihrem Weltbild wichtige Grenze zwischen Rechtgläubigen und Ungläubigen verwischte.

Interessant ist, dass die meisten wichtigen Persönlichkeiten der christlichen Gemeinden, einen spanischen „christlichen“ Namen hatten, der in lateinischen Quellen zu finden ist, und einen anderen, arabischen, der oft muslimisch anmutet. Das bekannteste Beispiel ist der Bischof von Elvira, Recemundo, der in arabischen Quellen konstant als Rabī' b. Zayd erscheint; eindeutig als Bischof identifizierbar wird er jedoch durch den Titel *al-usquf* (vom Griechischen *epískopos*), der Bischof. Ein weiteres Beispiel ist der Metropolit von Toledo zur Zeit des Kalifen al-Ḥakam II., dessen arabischer Name 'Ubayd Allāh b. Qāsim lautet; sein spanischer Name ist uns nicht bekannt.¹⁷⁹

In jeder Großstadt waren christliche Gemeinden zu finden, auch in größerer Zahl am Lande. Die wichtigsten Gemeinden des Kalifats waren die neue Hauptstadt Córdoba, die alte Hauptstadt Toledo und Sevilla. Weitere große Gemeinden fanden sich in Valencia, Murcia, Zaragoza und Mérida.¹⁸⁰ Die Gemeinde von Toledo hatte einen Metropolitan (arab. *maṭrān*) und galt als das spirituelle und klerikale Zentrum der andalusischen Christenheit. Politisch war die Gemeinde der Hauptstadt am bedeutendsten, da direkt am Hofe gelegen. Der Bischof von Córdoba galt auch als Repräsentant und Sprecher der

¹⁷⁹ Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 221f.

¹⁸⁰ Valdeón Baroque, op. cit., S. 48.

Christen gegenüber dem Kalifen.

Obwohl vor allem in den alten und großen Städten prächtige Kirchen vorhanden waren, wurden nach wie vor weitere erbaut, meistens in Kombination mit Klöstern.¹⁸¹ Darüber hinaus hatten die christlichen Gemeinden, wie auch Juden und Muslime, ihre eigenen Friedhöfe vor den Toren der Stadt.

Die christlichen Gemeinden waren weitgehend autonom. In juristischer Hinsicht waren sie intern unabhängig und unterstanden einem eigenen Richter, dem so genannten *qāḍī an-naṣārā* (Richter der Christen) oder *qāḍī al-‘aġam*, *ensor* auf Latein (Richter der Nicht-Araber), der nach dem alten westgotischen Codex des Königs Recesvinto (gest. 672), dem *Liber Judiciorum*¹⁸² (span. *Fuero Juzgo*) Recht sprach. Dies galt für den Fall, dass es sich um einen Rechtsstreit handelte, an dem ausschließlich Christen beteiligt waren. Sobald Muslime als Streitpartei involviert waren, kam islamisches Recht unter einem islamischen Richter zur Anwendung.

Verwaltungsoberhaupt, Sprecher und Stellvertreter der Gemeinde nach außen, insbesondere gegenüber den muslimischen Autoritäten, war der aus den eigenen Reihen stammende, gewählte *comes* (arab. *qūmīs*), auch *defensor* oder *protector* genannt, welcher darüber hinaus die Aufgabe hatte, die von den Christen fälligen Steuern einzutreiben.

Sprachlich ist davon auszugehen, dass die christlichen Gemeinden des zehnten Jahrhunderts zweisprachig waren (Arabisch und der vulgärlateinische Dialekt der jeweiligen Region). Die arabische Sprache war ein weiteres kulturelles Element, das die „sich arabisierenden“ Christen von der herrschenden Elite übernommen hatten. Ein Hinweis darauf ist der Text des Christen, Álvaro de Córdoba (gest. 861), der sich ca.

¹⁸¹ Für eine Auflistung einiger neu erbauten Kirchen siehe Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 225.

¹⁸² García de Cortázar, op. cit., S. 23.

840 darüber beklagte, dass die spanische Christenheit kein Latein mehr beherrschte und der Poesie der Ungläubigen nachlief.

A mis correligionarios [...] les gusta leer los poemas y los relatos de los árabes; estudian los escritos de los teólogos y filósofos musulmanes, no para refutarlos, sino para formarse una dicción árabe correcta y elegante. ¿Dónde encontrar hoy en día un a un laico que lea los comentarios latinos de las Sagradas Escrituras? ¿Quién estudia los Evangelios, los profetas, los apóstoles? Por desgracia, los jóvenes cristianos sólo conocen la lengua y la literatura árabes; leen y estudian con gran ardor los libros árabes, forman bibliotecas muy costosas y proclaman que esa literatura es admirable. Habladles de los libros cristianos: os responderán que esos libros son indignos de su atención. ¡Qué dolor!, los cristianos han olvidado hasta su lengua; entre mil de nosotros no encontraréis más que uno apenas que sepa escribir correctamente una carta latina a un amigo. Sin embargo, cuando se trata de escribir en árabe, encontraréis una multitud de personas que se expresan en esa lengua con la mayor elegancia, y veréis que componen poemas superiores, desde el punto de vista del arte, a los mismos árabes.¹⁸³

Über die Größe der mozarabischen Gemeinde(n) im Kalifat können keine Zahlen rekonstruiert werden; die bei manchen Forschern vorliegenden Angaben sind nicht einheitlich.¹⁸⁴ Was eine realistische Schätzung - abgesehen von den nicht vorhandenen Dokumenten - so schwierig macht, ist die Tatsache, dass die christlichen Gemeinden konstant schrumpften; einerseits durch Auswanderung in die christlichen Reiche des Nordens, andererseits aufgrund der zahlreichen Übertritte zum Islam.

Betreffend den sozialen Aufbau der Gemeinden, gehen die Forscher davon aus, dass die Spitze der Gemeinden der Klerus und der alte westgotische Adel ausmachten.¹⁸⁵ Am unteren Ende des sozialen Spektrums fanden sich die Sklaven, da es in al-Andalus auch

¹⁸³ Bonassie/Guichard/Gerbet, op. cit., S. 72f.

¹⁸⁴ Zu dieser Problematik siehe Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 214f.

¹⁸⁵ Ibid., S. 220.

den „Leuten des Buches“ erlaubt war, Sklaven zu halten.¹⁸⁶

Die Juden

Die Juden dürften nach der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.) in Spanien eingewandert sein. Viele behaupteten, ihre Familien seien schon einige Jahrhunderte zuvor in Spanien eingetroffen, um dem christlichen Vorwurf des Gottesmordes zu entgehen. Die ersten Inschriften, aus denen die Existenz jüdischer Gemeinden hervorgehen, sind Grabsteine aus der Region um Adra, die auf die ersten Jahre des dritten nachchristlichen Jahrhunderts datiert werden.¹⁸⁷ In den Konzilsdokumenten der Synode von Iliberis (303-309) sind einige jüdische Siedlungen und Gemeinden erwähnt, aus denen hervorgeht, dass die Juden anfänglich an der Mittelmeerküste siedelten, doch schon bald in die großen Städte zogen, wo sie oft einen bedeutenden Bevölkerungsanteil darstellten und in eigenen Vierteln (*juderías*) lebten.¹⁸⁸

Waren die Westgoten als arianische Könige den Juden gegenüber relativ tolerant eingestellt gewesen, so zeichneten sich die katholischen westgotischen Könige unter anderem - wie bereits erwähnt - durch ihren ausgeprägten Antijudaismus aus.

Für die Juden Spaniens, die Sepharden bzw. Sephardim, war die muslimische Eroberung der Iberischen Halbinsel eine Befreiung. Unter den muslimischen Herrschern konnten sie in den ersten drei Jahrhunderten ein würdiges Leben führen, ihren Glauben frei bekennen und ausüben, sowie zu Macht und Ansehen in der Gesellschaft kommen; eine Situation, die viele Juden aus dem gesamten Mittelmeerraum und dem Orient verlockte,

¹⁸⁶ Ibid., S. 210.

¹⁸⁷ Bossong (2008), op. cit., S. 14-16.

¹⁸⁸ Im achten Jahrhundert waren diese Städte vor allem Lucena und Granada, die deshalb die „Stadt der Juden“ genannt wurde (*Ġarnāṭat al-Yahūd*). Siehe Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 38 und Roth, op. cit., S. 139-144.

einzuwandern.

Die jüdische Bevölkerung betätigte sich aufgrund von Restriktionen in anderen Berufsfeldern in der Regel in den später mit Juden in Verbindung gebrachten Berufen (Finanzwesen, Handwerk, vor allem Silber- und Goldschmiede sowie Juweliere). Im Kalifat des zehnten Jahrhunderts wurden sie auch als ausgezeichnete Sklavenhändler geschätzt:

According to Ibn Hawqal, slaves were castrated in al-Andalus by Jews and exported from there to the rest of the Islamic World. According to other sources, eunuchs were also „manufactured“ at Verdun (France), where the merchants, both Jewish and non-Jewish, grew rich from their trade.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Fierro, op. cit., S. 90.

4.2.3 Die Sklaven

Sklaven (*‘ibād* bzw. *ṣaqāliba*) waren im Kalifat recht häufig anzutreffen. Am interessantesten sind in diesem Zusammenhang nicht die Sklaven privater Herren, die in deren Haushalten bzw. Betrieben tätig waren, sondern die „staatlichen“. Sklaven und Eunuchen spielten seit jeher eine wichtige Rolle am Hofe arabischer Herrscher. Der Großteil des Palastpersonals bestand aus Sklaven; das orientalische Verständnis der Sklaverei war von dem europäischen (das hauptsächlich vom römischen Vorstellungen geprägt wurde) sehr verschieden.

Sklaven konnten in fast allen Positionen angetroffen werden: Köche, Lehrer, Dienerschaft, Wachpersonal etc., nicht nur in niedrigen Positionen. Die Wachen des Harems waren traditionellerweise Eunuchen, und die Leibwache des Herrschers - *al-ḥurs*, die Stummen, da sie (wahrscheinlich) slawischer Herkunft und des Arabischen kaum mächtig waren - bestand aus persönlich ausgewählten Sklaven, die gegenüber freien Männern den Vorteil hatten, des Kalifen persönliches Eigentum zu sein. Auch ein Großteil der Truppen waren Sklaven; eine klassische Dekadenzerscheinung. Manche Sklaven konnten sich sogar zu hohen militärischen Posten hochdienen:

The most famous slave was Ghalib ibn ‘Abd al-Rahman, whose patronymic announced that he was like “a son“ of the caliph, who had manumitted him. Ghalib commanded many military campaigns both on the frontiers of al-Andalus and in North Africa from 942 onwards. He also served ‘Abd al-Rahman III's successors, who granted him the honorific titles of “the two swords“ and “the two vizierates.“ Ghalib's daughter Asma’ married al-Mansur ibn Abi ‘Amir in 977, when the latter was trying to enhance his position and take over from the powerful chamberlain Ja‘far al-Mushafi. Al-Mansur ibn Abi ‘Amir would eventually be responsible for Ghalib's death.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Ibid., S. 92.

5 Der Umgang mit Nicht-Muslimen unter ‘Abd ar-Raḥmān III.

5.1 Die Politik des Kalifen

Ce que l'on peu dire du moins, c'est que dans l'Espagne du x^e siècle, les catégories des tributaires (*ḍimmi*) étaient plus nombreuses et probablement mieux organisées que dans n'importe quelle autre partie du monde musulman, et que nulle part ailleurs dans ce monde musulman, le jeu des influences réciproques entre vainqueurs et vaincus ne s'exerça d'une manière aussi ample et aussi prolongée. [...]

Mais, à l'origine du moins, une politique de large tolérance des gouverneurs arabes et de certains émirs umayyades laissa aux Espagnols la plus grande liberté de décision à cet égard.¹⁹¹

Les chroniqueurs arabes ne font guère allusion dans leurs relations des règnes d'an-Nāṣir et d'al-Ḥakam II à des offices de l'administration centrale tenus par des chrétiens ou par des juifs. Pourtant, on est en droit de penser que, sans parler des emplois subalternes, ils en occupaient un certain nombre.¹⁹²

Will man nachvollziehen, wie im mittelalterlichen, umayyadischen Spanien im Allgemeinen mit Juden und Christen umgegangen wurde, muss überprüft werden, ob Juden und Christen in hohen Positionen zu finden waren, ob christliche und jüdische Gemeinden über Diskriminierung klagten, und ob es Pogrome gab.

Im Folgenden werden die Informationen über christliche und jüdische Gemeinden im Kalifat von ‘Abd ar-Raḥmān III. untersucht. Weiters werden zwei Persönlichkeiten vorgestellt, die in diesem islamischen Reich trotz ihrer anderen Religion ein hohes Amt in der Verwaltung bzw. Diplomatie innehatten.

¹⁹¹ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 32.

¹⁹² Ibid., S. 111.

5.2 Die Christen des Kalifats

Die Christen werden in weiterer Folge als Mozaraber bezeichnet, da man davon ausgehen kann, dass Anfang des zehnten Jahrhunderts die christliche Bevölkerung bis auf einige Enklaven nahezu arabisiert war. Die erhaltenen Dokumente beschäftigen sich in erster Linie mit dem Leben der Mozaraber in den großen Städten des Kalifats, wie Córdoba, Sevilla und Toledo. Über die Landbevölkerung, die wahrscheinlich noch in großem Maße christlich war, gibt es keine gesicherten Aussagen. Hatten die Mozaraber in den Städten und die weniger arabisierten Christen am Lande in früheren Jahrhunderten noch eine ernstzunehmende Bedrohung für das Emirat dargestellt, so änderte sich die Lage mit den militärischen Kampagnen von ‘Abd ar-Rahmān III.. Es gelang ihm, sein Reich zu befrieden, die äußeren Grenzen zu stabilisieren, die Grenzmarken unter seine Kontrolle zu bringen und die innenpolitischen Unruheherde zu neutralisieren:

Mais à ce siècle agité va succéder, sous le long règne de ‘Abd al-Rahman III et à partir de la soumission définitive à ce prince de la métropole mozarabe de Tolède, en 932 (320), une longue période d'apaisement, au cours de laquelle les communautés chrétiennes ne verront aucun trouble apporté dans leur organisation religieuse et civile à l'intérieur de la monarchie cordouane et se rapprocheront davantage, semble-t-il, du régime au pouvoir.¹⁹³

Dennoch gab es einen konstanten Migrationsstrom in den Norden der Halbinsel, in die christlichen Königreiche. Hauptsächlich wanderten die kulturell nicht assimilierten Christen aus, jene, für die Religion und Kultur gleichzusetzen war, sowie jene, die nach missglückten Aufständen vor den zu erwartenden militärischen Repressalien flüchteten. Die Herrscher der christlichen Reiche im Norden instrumentalisierten ihre Religion für

¹⁹³ Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 215.

politischen und militärische Ziele. ist selbstverständlich. Alfonso III. versuchte, den südspanischen Klerus in das Land zu holen; als Beleg können die häufig vorhandenen arabischen Namen der Äbte und Äbtissinnen Nordspaniens im zehnten Jahrhundert betrachtet werden. Damit ging auch eine Arabisierung Nordspaniens einher. Es ist zu bezweifeln, ob das von Regenten wie Alfonso III. gewünscht und geplant war.¹⁹⁴

Die Christen des Kalifats waren durch die im Koran verankerte Kopfsteuer mehr belastet als die muslimischen Bürger. Im neunten Jahrhundert waren ihnen noch weitere außerkoranische Steuern auferlegt worden, was unter anderem zu den bereits erwähnten Aufständen unter al-Ḥakam I. im Jahre 817/818 geführt hatte.

Die administrative Einheit der Mozaraber war die Pfarrgemeinde, bestehend aus Pfarre und Verwaltungsbezirk. Der Gemeinde stand der *comes* (*qūmīs*), *defensor* oder *protector* vor, welcher die Gemeinde gegenüber den Behörden vertrat und der im Allgemeinen aus den eigenen Reihen gewählt wurde. Es war seine Pflicht, die Steuern der Gemeinde abzuliefern, wozu ihm der *exceptor*¹⁹⁵ und seine Agenten zur Verfügung standen.

Die interne soziale Struktur der mozarabischen Gemeinden war wahrscheinlich jener der Araber sehr ähnlich. Auch die mozarabische Gemeinde war in Ober- und Unterschicht unterteilt. Dazu kam an der Spitze der Gesellschaft noch der Klerus hinzu, sowie am unteren Ende die Sklaven, da es Christen (und Juden), im Gegensatz zu den anderen Regionen der islamischen Welt, in al-Andalus sehr wohl gestattet war, Sklaven zu halten. Der mozarabische Adel bestand überwiegend aus den Nachfahren des alten westgotischen Adels, der alles unternommen hatte, um seine alten Privilegien unter den neuen Herrschern aufrecht zu erhalten.

¹⁹⁴ Ibid., S. 216f.

¹⁹⁵ Wahrscheinlich eine Latinisierung des arabischen *mustahriğ* („Entnehmer“). Ibid., S. 219.

In der offiziellen Verwaltung von al-Andalus hatten Christen wie auch Juden eigentlich keinen Platz, da es koranischen Bestimmungen zufolge nicht möglich sein sollte, dass ein Nicht-Muslim über einen Muslim herrsche; und sei es nur in der Administration. Diese Regel wurde bisweilen übergangen, vor allem wenn für einen Posten kein geeigneter Muslim zur Verfügung stand.

In al-Andalus war es Christen und Juden möglich, in die Verwaltung aufgenommen zu werden, wobei die Juden den Vorteil hatten, nicht in Verbindung mit verfeindeten nördlichen Reichen gebracht werden zu können. Die Christen des Reiches waren als potentielle fünfte Kolonne anzusehen, während die Juden unter den muslimischen Herrschern wesentlich besser lebten, als unter den christlichen und ihre Loyalität daher kaum fraglich war.

Die kirchliche Organisation innerhalb des umayyadischen Reiches folgte im Wesentlichen der ursprünglichen römischen Einteilung; drei Erzbistümer mit je mehreren untergeordneten Diözesen: Cartaginensis (Toledo), Lusitania (Mérida), Baetica (Sevilla). Die anderen zwei spanischen Erzbistümer des Nordens, Tarraconensis und Gallaecia, befanden sich seit dem neunten Jahrhundert nicht mehr unter islamischer Herrschaft. Traditionellerweise hatte der Erzbischof und Metropolit (*maṭrān*) von Toledo den Ehrevorrang eines Primus inter Pares, doch im zehnten Jahrhundert war das reale Zentrum der ekklesialen und spirituellen Autorität der Bischofssitz der Hauptstadt. Der Bischof von Córdoba war *de facto* der Stellvertreter der Christen gegenüber dem Kalifen und er konnte, da er direkten Zugang zur Verwaltung des Kalifats hatte, eher dazu beitragen, die Lage der Christen in al-Andalus zu beeinflussen. Im Kalifat von ‘Abd ar-Raḥmān III. war der mächtigste Kleriker Recemundo, der, obwohl er anfangs wahrscheinlich nicht einmal Bischof war, aufgrund seiner

Fähigkeiten und Vedenste viel Einfluss in der Verwaltung ausübte.

Der Ritus der mozarabischen Kirche war der von den Westgoten praktizierte „isidorische Ritus“¹⁹⁶. Diese „mozarabische Liturgie“ konnte in der mozarabischen Gemeinde Toledos bis zum heutigen Tage überleben! Sie wird noch (sehr selten) in Toledo zelebriert und ist eine der von der römisch-katholischen Kirche anerkannten, vom römischen Ritus abweichenden Liturgien.

Es war den „Leuten des Buches“ im Allgemeinen untersagt, Kultbauten zu errichten, doch im Kalifat wurde die Überschreitung dieser Regelung offensichtlich nicht geahndet, denn ansonsten ist es nicht erklärbar, weshalb neue Kirchen und Klöster entstehen konnten.¹⁹⁷

Die Kirchengebäude waren meistens einem Kloster (*dayr* pl. *adyār*) angeschlossen. Die mozarabischen Gemeinden verfügten auch über eigene Friedhöfe außerhalb der Stadt.

Es dürfte den christlichen Gemeinden verboten gewesen sein, die Glocken zu läuten, sowie Prozessionen in unmittelbarer Nähe der Freitagsmoschee abzuhalten. Da im zehnten Jahrhundert bereits die Grenzen zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen zumindest bei Äußerlichkeiten so weit verwischt waren, dass es unmöglich gewesen sein muss, lediglich anhand des Aussehens Muslime, Juden und Christen von einander zu unterscheiden, bürgerten sich Kleidungselemente ein, wie der *zunnār*, eine Art Gürtel oder Schärpe, um Christen von Muslimen unterscheiden zu können; verordnet war dies jedoch nicht.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ibid., S. 223.

¹⁹⁷ Die Namen und Lage der meisten Kirchen und Klöster sind im Caledario de Córdoba verzeichnet; siehe Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 35f.

¹⁹⁸ Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 224 und Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 35.

5.3 Die Juden des Kalifats

Die Juden lebten in al-Andalus überwiegend in klar umrissenen, um die lokale Synagoge herum entstandenen Wohnvierteln. Heute noch finden sich in den historischen Stadtkernen der meisten alten spanischen Städte so genannte *juderías*¹⁹⁹. Die jüdischen Gemeinden dürften zahlreich gewesen sein; verlässliche Zahlen sind nicht vorhanden.²⁰⁰ Es gibt innerhalb der alten andalusischen Städte Ortsnamen, die auf größere jüdische Gemeinden schließen lassen, wie das „Tor der Juden“ (*Bāb al-Yahūd*) in Córdoba oder der Beiname Granadas „Stadt der Juden“ (*Ġarnāṭat al-Yahūd*). Da es kaum Juden in der Landwirtschaft gab, war die jüdische Kultur in al-Andalus im Allgemeinen eine urbane. Die jüdischen Gemeinden waren hinsichtlich ihrer inneren Struktur offenbar ähnlich wie jene der Mozaraber. Die Leitung der Gemeinde wurde von aus den eigenen Reihen gewählten Würdenträgern wahrgenommen, die den umayyadischen Autoritäten auch als Ansprechpartner und Verantwortliche zur Verfügung standen. Möglicherweise kam Ḥasdāy b Ishāq b. Šaprūt in dieser Funktion erstmals in Kontakt mit der Verwaltung des Kalifats.

Die jüdischen Gemeinden waren sowohl den Christen als auch den Muslimen ein Vorbild an Gelehrsamkeit. Die andalusischen Juden konnten nicht nur im Kalifat von ‘Abd ar-Raḥmān III. Schlüsselpositionen in jenen Ämtern besetzen, die vor allem ein kosmopolitisches Denken und Kenntnis fremder Sprachen und Kulturen erforderten. Juden wuchsen damals mit dem Bewusstsein auf, Mitglieder einer Gemeinde zu sein, die sich über mehrere Länder, ja sogar Kontinente erstreckte. Mehrsprachigkeit war in den meisten jüdischen Familien die Norm; Hebräisch als Kult- und auch als Kultursprache, Arabisch und der jeweilige romanische Dialekt für die alltägliche

¹⁹⁹ Siehe S. 90.

²⁰⁰ Norman Roth sagt, dass seriöse Schätzungen aufgrund des kaum vorhandenen Materials nicht möglich sind. Er veröffentlicht jedoch die „rekonstruierten“ Bevölkerungszahlen mehrerer Forscher. Siehe Roth, op. cit., S. 137-139.

Kommunikation. So ist es nicht verwunderlich, dass sich Juden nicht nur im Handwerk und den akademischen Berufen sondern vor allem in der Diplomatie und im „internationalen“ Handel betätigten:

Les juifs andalous, tout comme ceux des royaumes chrétiens de la Péninsule, avec lesquels ils entretenaient des relations suivies, étaient prédestinés à tenir entre les deux Espagnes l'office d'agents de liaison, dans le domaine politique et surtout dans celui des échanges commerciaux. Tous savaient certainement, outre l'hébreu, déjà confiné par eux au rôle de langue savante et liturgique, l'arabe et le roman. Ils n'hésitaient pas à entreprendre, pour les besoins de leur trafic, de longues pérégrinations aussi bien dans l'Orient musulman que dans l'Europe continentale, de l'autre côté des Pyrénées, d'où ils ramenaient pour leur clientèle musulmane des fourrures, des captives et des eunuques. Ils se montraient déjà au x^e siècle les précurseurs entreprenants de ce judaïsme „sefardi“ des siècles suivants, qui devait marquer si profondément sa trace dans l'économie sociale de l'Espagne et du Portugal de la fin du Moyen Age et des Temps modernes.²⁰¹

²⁰¹ Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 232.

5.4 Der Bischof und Diplomat Recemundo

Einer der wenigen Christen, denen es gelang, im Kalifat in eine mächtige Position zu kommen, war der Priester Recemundo (?-?). Sein arabischer Name lautet Rabīʿ b. Zayd; wie er zu diesem Namen kam, ist nicht bekannt, obwohl es scheinbar Usus war, dass mozarabische Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens einen lateinischen und einen arabischen Namen trugen.²⁰² Er stammte vermutlich aus einer alten westgotischen Adelsfamilie. Die Quellen lassen keinen Schluss über seine Herkunft zu, doch es wäre ungewöhnlich, dass ein Priester, der weder dem Hochadel entstammte, noch eine hohe Position im Klerus einnahm, leicht Bekanntschaft mit dem Kalifen machen und in der Folge eine bedeutende Stellung im Staatsapparat einnehmen konnte.

Hinsichtlich seines Amtes ist die Literatur geteilter Ansicht. Bei Evariste Lévi-Provençal²⁰³ und Norman Roth²⁰⁴ findet man ihn als Bischof von Córdoba; andere Autoren stellen ihn als einfachen Priester dar, der als Belohnung für seine Dienste vom Kalifen das Bistum Elviras übertragen bekam.²⁰⁵

Der Kalif sandte ihn in diplomatischen Missionen nach Deutschland und Byzanz und er verfasste einen “Kalender”²⁰⁶ - *el Calendario de Córdoba* - ein Werk in arabischer und

²⁰² Wie im Falle des Metropoliten von Toledo ʿUbayd Allāh b. Qāsim konnte dieser Name muslimisch anmuten. Lévi-Provençal (2002), op. cit., S.36f.

²⁰³ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 36f.; 171; 229. Allerdings findet man bei Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 222: “[...] un Mozarabe cordouan cultivé, maniant aussi facilement l'arabe que le latin, [...] et qui fut, à cette occasion, désigné, sur le désir du calife, pour occuper le siège épiscopal, alors vacant, d'Elvira.”

²⁰⁴ Roth, op. cit., S. 82.

²⁰⁵ Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 222; 240.

²⁰⁶ Der Kalender wurde erst im Jahre 961 publiziert und dem neuen Kalifen al-Ḥakam II. gewidmet, doch Recemundo/Rabīʿ b. Zayd muss ihn in den letzten Jahren des Kalifats von ʿAbd ar-Raḥmān III. verfasst haben; die Aufzeichnungen geben also die Gewohnheiten der letzten Jahre der Herrschaft von ʿAbd ar-Raḥmān III. wieder. Bonassie/Guichard/Gerbet, op. cit., S. 98.

lateinischer Sprache. Der lateinische und der arabische Text stimmen nicht genau überein; der lateinische Teil enthält mehr Angaben über die Gewohnheiten der mozarabischen Bevölkerung. In diesem Kalender verzeichnete er die landwirtschaftlichen Tätigkeiten und jeweiligen traditionellen Feste der Landbevölkerung, die noch zu einem großen Teil christlich war. Dieser *calendario* ist eine wertvolle historische Quelle, da darin auch gewissenhaft aufgezeichnet wurde, wann welche Güter dem Hofe zu senden waren. Die Aufzeichnungen informieren nicht nur über das Leben und die Feste der Landbevölkerung, sondern auch darüber, welche Güter angebaut wurden und wie viel dem Kalifen bzw. seinen Werkstätten wovon abzuliefern war.²⁰⁷

Recemundo war häufig in diplomatischer Mission für den Kalifen tätig. Auf der Iberischen Halbinsel bediente sich ‘Abd ar-Raḥmān III. aus politischen Gründen nicht eines christlichen Mittelmannes, sondern eines jüdischen, doch in weiter entfernte Reiche außerhalb der Halbinsel wurde er oft entsandt, um im Namen des Kalifen zu verhandeln.

Er wurde im Jahre 955 an den Hof Ottos I. entsandt, um eine redigierte Version des ersten (den Islam beleidigenden) Briefes zu besorgen und nach Córdoba zurückzubringen.²⁰⁸ Auch in weniger staatstragenden Angelegenheiten wurde der Bischof entsandt. Der Kalifen betraute ihn mit der Aufgabe, für die neue Palaststadt Madīnat az-Zahrā’ Luxusgüter einzukaufen. Er reiste nach Syrien und Konstantinopel, um für den Herrscher marmorne und vergoldete Bassins, Reliefs sowie Skulpturen zu erwerben. Angeblich soll der byzantinische Kaiser Konstantin VII. dem Kalifen auch über 140 Marmorsäulen zum Geschenk gemacht haben.²⁰⁹

²⁰⁷ Manzano Moreno, op. cit., S. 444f.; Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 170-175 und Valdeón Baroque, op. cit., S. 32-37.

²⁰⁸ Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 222.

²⁰⁹ Senac, op. cit., S. 48.

5.5 Der Hofarzt und Staatsmann Ḥasdāy b. Ishāq b. Šaprūt

Den Juden des Kalifats war es in größerem Ausmaße als den Christen möglich, in höhere Ämter in der Verwaltung des Kalifen aufzusteigen:

Technically speaking, neither Christians nor Jews were supposed to hold any office whereby they would exercise authority over Muslims. While this law was sometimes violated in other Muslim countries, rarely did Jews reach such prominent positions of power as they did in al-Andalus. Christians of course did not hold any such posts, primarily because there were fewer of them, in al-Andalus, and also because the Muslims were at war with the Christians. Indeed the Jews were in the enviable position of being “neutrals;” [*sic*] they were not considered enemies either by the Muslims or by the Christians, and thus both groups were able to utilize the services of Jews.²¹⁰

Der berühmteste Jude, der es im Kalifat von ‘Abd ar-Raḥmān III schaffte, Macht und Einfluss zu gewinnen, war ohne Zweifel Ḥasdāy b. Ishāq b. Šaprūt (915-975). Oft wird er einfach Ḥasdāy b. Šaprūt oder gar Ibn Šaprūt genannt. Über seine Herkunft und die frühen Jahre seiner Karriere ist nichts gesichertes bekannt; wahrscheinlich wurde er in Jaén geboren.²¹¹ Er hatte einen Verwaltungsposten innegehabt und sich als herausragender Arzt einen Ruf gemacht. Recht bald wurde er Leibarzt und eine der Vertrauenspersonen des Kalifen; üblicherweise wird ihm in der Literatur der Titel Wesir (*wazīr*) zugestanden.²¹² Doch wie bereits erwähnt, war im umayyadischen Kalifat mit diesem Titel nicht ein konkretes politisches Amt verbunden. Die Verdienste von Ḥasdāy b. Šaprūt finden sich in drei unterschiedlichen Bereichen: Medizin, verdienstvolle Taten um die jüdischen Gemeinden (auch außerhalb Spaniens) und die Diplomatie des

²¹⁰ Roth, op. cit., S. 79.

²¹¹ “Moses Ibn ‘Ezra(h) wrote of him that he was originally of Jaén but ‘Cordoban by leadership’ (*al-qurṭūbī al-ri’āsa*)” Roth, op. cit., S. 81.

²¹² Bossong (2008), op. cit., S. 21.

Kalifats.

Er übersetzte darüber hinaus mit Hilfe eines byzantinischen Mönches das vom oströmischen Kaiser Konstantin VII. als Geschenk überreichte botanische und pharmazeutische Werk des Dioskorides. Dies war nicht nur eine großartige intellektuelle Leistung, sondern hatte auch praktische Auswirkungen auf seine Heilkünste. Es ermöglichte Ḥasdāy b. Šaprūṭ ein Medikament wieder herzustellen, dessen genaue Rezeptur verschollen gewesen war:

Finally, Ibn Shaprūṭ accomplished what numerous physicians had attempted and failed: he discovered the secret of synthesizing an ancient Greek “wonder drug“ known as *mithridate* (Ar. *farūq*), compounded of no less than sixty different drugs. This was to become the single most important pharmaceutical discovery of the Middle Ages.²¹³

Als Förderer der jüdischen Gemeinde in spirituellen und künstlerischen Belangen hat sich Ḥasdāy b. Šaprūṭ gleichfalls einen Namen gemacht. Obwohl es nicht so aussieht, als ob er eine traditionelle jüdische Gelehrtenausbildung in Thora und Talmud erhalten hat, war es ihm offensichtlich ein Anliegen (vielleicht nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches) Córdoba von Bagdad unabhängig zu machen. Er förderte die jüdischen Gelehrten in Spanien bei ihren Bestrebungen, eine eigene Tradition zu gründen, was Rechtsprechung und Exegese der heiligen Schriften betraf. Dieses Vorhaben des Leibarztes des Kalifen passte ausgezeichnet in die politischen und ideologischen Pläne des Regenten.

Mais le principal mérit que lui a attribué la tradition juive postérieure a

²¹³ Roth, op. cit., S. 81.

été de revigorer le judaïsme andalou et d'avoir fait de Cordoue un actif foyer d'études talmudiques, au moment où ces études commençaient à péricliter dans les académies rabbiniques de Syrie et d'Irak.²¹⁴

Ein entscheidendes Verdienst war der Freikauf eines von Piraten versklavten irakischen Talmudisten, Moše b. Ḥanōk (gest. ca. 965). Er war einer der wichtigsten Gelehrten Talmudakademie in Bagdad. Auf Reisen geriet er in Seenot und wurde von andalusischen Seeräubern nach Córdoba gebracht, wo ihn Ḥasdāy b. Šaprūt loskaufen konnte. (Der Piratenkapitän Ibn Rumāḥis ist laut den von Evariste Lévi-Provençal zitierten Quellen niemand anderer als ‘Abd ar-Raḥmān b. Rumāḥis, der Flottenadmiral (*qā'id al-asāṭil* bzw. *qā'id al-baḥr*) des Kalifen ‘Abd ar-Raḥmān III. und später seines Sohnes al-Ḥakam II.. Somit hätten Regenten wie Otto I. allen Grund gehabt, sich beim Kalifen über Piraterie zu beschweren.)²¹⁵ Als freier Mann gründete er nun eine eigene Talmudakademie in der Hauptstadt des Kalifats²¹⁶, die unabhängig vom Gaonat²¹⁷ im Irak das religiöse und spirituelle Leben der andalusischen Juden regeln konnte.

Ḥasdāy b. Šaprūt förderte nicht nur die jüdischen religiösen Wissenschaften, er galt auch als Mäzen der Künste. Er unterstützte den damals größten Dichter der hebräischen Sprache, Dunāš b. Labrāt (920-990)²¹⁸, welcher anhand von arabischen Metren und Vorbildern eine neue hebräische Poesie schuf, die aus „ihrem religiösen Ghetto befreit“²¹⁹ wurde.

²¹⁴ Lévi-Provençal (1999), op. cit., S. 231.

²¹⁵ Lévi-Provençal (2002), op. cit., S. 153-156.

²¹⁶ Bossong (2008), op. cit., S. 22. Laut Norman Roth ist aber eine Talmudakademie (*yeshivah*) solcher Größe und Bedeutung nicht belegbar. Roth, op. cit., S. 80.

²¹⁷ Mit *Gaonat* wird das Amt des *Ga'on* bzw. der *Ga'onim* bezeichnet, der spirituellen Führer des Diasporajudentums. Der klassische Sitz des Gaonates war in Babylon, wo sich die wichtigsten Talmudakademien befanden. Den *Ga'onim* war lediglich die spirituelle Führung überlassen, die weltliche Führung der jüdischen Gemeinde oblag dem *Reš Galūta*, dem Exilarchen.

²¹⁸ Bossong (2008), op. cit., S. 23.

²¹⁹ Loc. cit..

Auch Grammatiker wie Menahem b. Sarūq (gest. 970), die den Weg zu der wichtigsten Systematisierung der hebräischen Sprache und der „Entdeckung“ des dreiradikaligen Prinzips der semitischen Sprachen²²⁰ ebneten, wurden von Ibn Šaprūt gefördert.

Der Kalif ‘Abd ar-Raḥmān III. bediente sich nicht nur der medizinischen Dienste seines Leibarztes. Ḥasdāy b. Šaprūt soll drei Sprachen beherrscht haben: Hebräisch, Arabisch und Latein. Allerdings ist nicht ganz klar, was man sich genau unter „Latein“ vorzustellen hat. Ob damit die klassische lateinische Schriftsprache gemeint ist, die damals außerhalb des hohen Klerus kaum jemand beherrschte, oder die vielen unterschiedlichen vulgärlateinischen Dialekte oder beides, ist nicht bekannt. Da Ibn Šaprūt jedoch vor allem diplomatische Missionen auf der Iberischen Halbinsel anvertraut wurden, dürfte er zumindest Grundkenntnisse der lateinischen Dialekte gehabt haben.

Er führte Verhandlungen mit dem Kaiser in Byzanz, dem Regenten Barcelonas und den Königen von León Ramiro II. (reg. 931-951), Ordoño III. (reg. 951-956) und Sancho (reg. 956-958 und 960-966), sowie mit dem Gesandten Ottos I. Laut Gedichten von Dunāš b. Labrāt und Ibn Cabron (?-?) soll der Kalif ihm darüber hinaus bei mindestens einer Gelegenheit die militärische Führung seiner Truppen anvertraut haben.²²¹

Er muss eine beeindruckende Persönlichkeit gewesen sein, das sowohl Ibn Ḥayyān als auch Johannes von Gorze (einer der Gesandten Ottos I.) bestätigten:

In the following year Ḥasdāī, described by Ibn Ḥayyān as a “person without equal“ among the servants of the caliph for his culture, ability and skill, negotiated a delicate treaty with Ramiro II, king of León, which involved also the king of Castile, lord of Pamplona and others.

²²⁰ Diese Erkenntnisse publizierte erst Ibn Ğanāḥ aus Córdoba (990-1050). Loc. cit..

²²¹ Roth, op. cit., S. 83f.

[...] Johannes stated that the caliph was aware of the danger [...], and in order to alleviate that danger he appointed “a Jew named Hasden“ (*sic*) to negotiate. This Jew, Johannes says, was “the wisest man any of us ever saw or heard“.²²²

Ḥasdāy b. Šaprūt ist des Weiteren für eine Begebenheit bekannt, die beinahe wie eine Legende anmutet. Er muss im Zuge seiner diplomatischen Kontakte vom zentralasiatischen Reich der Khazaren gehört haben, dessen Bürger jenseits des Kaukasus im neunten Jahrhundert zum Judentum übergetreten waren. Seitdem kursierten Gerüchte in den jüdischen Gemeinden des Mittelmeerraumes, die jedoch keine Möglichkeit hatten, herauszufinden, ob diese Informationen der Wahrheit entsprachen.

Der Leibarzt des Kalifen nutzte seine hohe Position in der Administration eines der mächtigsten Reiche seiner Zeit und sandte ein Schreiben an den König der Khazaren.²²³

Die Juden lebten zu jener Zeit alle in der Diaspora und waren je nach Reich eine mehr oder minder geschützte oder verfolgte Minderheit. Ob der Kalif informiert war oder ob es sich bei diesem Schreiben um den Versuch einer offiziellen „diplomatischen“ Kontaktaufnahme im Namen von ‘Abd ar-Raḥmān III. handelte, ist nicht bekannt.

Dieses jüdische Reich der Khazaren war nicht nur in politischer, sondern auch in religiöser Hinsicht von Interesse, zumal die Christen des Mittelalters davon ausgegangen waren, dass mit ihrem Erlöser Jesus von Nazareth das Szepter von Juda²²⁴ endgültig von den Juden zu den Christen übergegangen sei.

Angesichts seines Mäzenentums war Ḥasdāy b. Šaprūt eine Art Patron der jüdischen Gemeinde des Kalifats. Durch seine privilegierte Position am Hof war er zweifelsohne

²²² Roth, op. cit., S. 82.

²²³ Roth, op. cit., S. 85f. und Lévi-Provençal, (2002), op. cit., S. 112.

²²⁴ Gen 49,10.

in der Lage, sich für die Juden des Reiches einzusetzen.

Dass sich sein Ruf auch außerhalb der Iberischen Halbinsel verbreitete, ist durch einen Brief belegt, den die Juden von Palermo in schweren Zeiten nach al-Andalus sandten. Der Adressat ist nicht mehr lesbar, doch aufgrund von textinternen Hinweisen (*bn l']spmy'* - wahrscheinlich als *ben ispaniya*, Sohn Spaniens zu lesen) kann es sich dabei nur um den Leibarzt und Wesir des Kalifen handeln. Die Juden von Sizilien, die unter den Gefechten zwischen den Arabern und Byzantinern zu leiden hatten, wandten sich an den andalusischen Staatsmann um Hilfe.²²⁵

Ob Ḥasdāy b. Šaprūt wirklich in der Lage war, etwas an ihrer Situation zu ändern und sie zu unterstützen, ist nicht bekannt. Doch offensichtlich war sich die bedrängte sizilianische jüdische Gemeinde sicher, dass er es könnte. Er wird im Text mit Ehrentiteln, die von seinem hohen Ansehen innerhalb der jüdischen Gemeinde Siziliens zeugen, überhäuft; *unser Herr, unser Fürst, unser König und Sohn unseres Königs...*²²⁶

Ḥasdāy b. Šaprūt, einem jüdischen Arzt, gelang es, Leibarzt des Regenten, Wesir und hoher Diplomat zu werden. Er arbeitete sich in eine Position vor, in der er für seine Glaubensgenossen eintreten und sie fördern konnte.

Ein islamischer Herrscher, der seinen nicht-muslimischen Untertanen solch einen Aufstieg ermöglicht, kann das nur in der Überzeugung zulassen, dass die Religionszugehörigkeit seiner Offiziere und Beamten deren und nicht seine Angelegenheit ist, solange sie ihre Aufgaben richtig erfüllen.

²²⁵ Alexander Scheiber und Zvi Malachi, Letter from Sicily to Ḥasdai ibn Shaprut, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 41, o. O. 1973/74, S. 207-218.

²²⁶ “’*dwynynw*, [...], *nšy ’nw*, *mlknw wbn mlknw*”. Vokalisierung ist unsicher. Ibid., op. cit., S. 214.

5.6 Die Rolle der Religion in der Politik von ‘Abd ar-Raḥmān III.

Wie oben dargelegt, verdankte ‘Abd ar-Raḥmān III. seine Erziehung und Ausbildung seinem Großvater ‘Abd Allāh. Es ist daher anzunehmen, dass seine Einstellung seinen Untertanen gegenüber auch in großem Maße von den Erfahrungen und Ansichten seines Großvaters geformt wurde. Die Eroberung Spaniens weicht von den anderen Eroberungen, die im ersten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung vollbracht wurden, ab. Sie wirkt viel improvisierter und es ist fraglich, ob es überhaupt geplant war, mit den Truppen nach Spanien überzusetzen. Es ist nicht der Eindruck gegeben, dass es das besondere Ziel gewesen wäre, den Islam auf der Iberischen Halbinsel zu verbreiten.

Der arabische Bevölkerungsanteil hielt sich in Grenzen, und al-Andalus wurde vom ‘abbāsiden Kalifat in Bagdad als unbedeutende Randprovinz betrachtet. So konnten die Umayyaden ihren Interessen nachgehen, ohne sich vor der Zentralgewalt rechtfertigen zu müssen.

Die umayyadische Dynastie war schon, als sie noch im Nahen Osten von Damaskus aus das Kalifat innehatte, nicht als eine sonderlich strenggläubige Dynastie, der es in erster Linie darum gegangen wäre, den Islam zu verbreiten und die himmlische Ordnung auf Erden zu implementieren. Ganz im Gegenteil, der größte Vorwurf, der ihnen im Nahen Osten gemacht wurde und schließlich der umayyadischen Dynastie das Kalifat von Damaskus kostete, war jener der Gottlosigkeit.²²⁷

Die Umayyaden Syriens waren mehr an weltlicher Macht als an transzendentaler Wahrheit interessiert. Gerade deswegen konnten die ‘Abbāsiden mit ihrer Frömmigkeit und Gottgefälligkeit werben.

²²⁷ Endreß, op. cit., S. 143.

Die Eroberung von al-Andalus war in erster Linie politisch und wirtschaftlich interessant; ideologische oder religiöse Motive waren - wenn überhaupt - dann nur sekundär vorhanden. Es gelang 'Abd ar-Raḥmān I. vor den 'Abbāsiden, die seine Familie ermordet hatten, zu flüchten und in Spanien die Dynastie seiner Vorfahren weiterzuführen. Alleine schon aus logistischen und quantitativen Gründen war es nicht möglich, den überwältigen Großteil der Bevölkerung zur Bekehrung zu zwingen. Die zahlenmäßig unbedeutende arabische Elite hätte islamisierten Berbern kaum die gesamte Halbinsel zu dem neuen Glauben „bekehren“ können.

Die Gewalt der herrschenden Elite in al-Andalus richtete sich nicht gegen religiöse Gruppierungen, sondern gegen politische Dissidenten bzw. Verbrecher, wie im Falle der „Märtyrer“, die sich um Eulogius geschart hatten. Sie wurden nicht wegen ihres christlichen Bekenntnisses, sondern wegen des Verbrechens der Blasphemie hingerichtet.

Die zahlreichen militärischen Kampagnen des Kalifen 'Abd ar-Raḥmān III. richteten sich nicht gegen die christlichen Aufständischen qua Christen sondern qua Rebellen. Er scheute im Zuge der Rückeroberung seiner Grenzmarken auch nicht davor zurück, mit den christlichen Königreichen Bündnisse einzugehen, um die muslimischen Rebellen zur Kapitulation zu zwingen.

Dass 'Abd ar-Raḥmān III. es verstand, religiöse Symbole geschickt einzusetzen und sich oftmals einer Rhetorik bediente, die extensiven Gebrauch von religiöser Symbolik und Argumentation machte, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass er weniger ein frommer Regent als vielmehr ein geschickter Taktiker und Praktiker war.

6 Christen und Juden in al-Andalus nach ‘Abd ar-Raḥmān III.

Sein Sohn al-Ḥakam II. (geb. 915; reg. 961-976) war als guter Regent und großzügiger Mäzen von Kunst und Wissenschaft bekannt. Al-Andalus blühte unter seiner Herrschaft, und die Hauptstadt Córdoba galt als eine der großen Metropolen (der bekannten Welt).²²⁸ Seine fünfzehn Jahre dauernde Regierung sollte die letzte eines fähigen Kalifen auf spanischem Boden sein. Unter seiner Führung ging jene Entwicklung zu weit, die sein Vater – um des Gleichgewichts der Kräfte willen - begonnen und gefördert hatte: Die berberischen Söldnertruppen, deren Einwanderung aus dem Maḡrib gewünscht wurde, gewannen innerhalb des Heeres an Macht und stellten eine ernst zu nehmende Gefahr für den Kalifen dar.

Zudem kam die Entscheidung, seinen minderjährigen Sohn Hišām (966-1013) als Nachfolger zu ernennen, obwohl in der Herrscherfamilie fähigere Nachfolger vorhanden gewesen wären.

Dies machte die stille Machtübernahme des Kämmerers (*ḥāḡib*) Abū ‘Āmir Muḥammad b. Abī ‘Āmir b. ‘Abd Allāh al-Ma‘āfirī (938-1002)²²⁹ überhaupt erst möglich; er ging als *Almazor* (*al-manṣūr bi-Allāh*) in die Geschichte Spaniens ein. Er regierte Spanien *de facto*, während der Kalif keine politischen oder militärischen Aufgaben wahrnehmen konnte. Es gelang ihm, eine Dynastie zu gründen, die - obwohl offiziell nur Kämmerer - weit mehr als der Kalif bestimmten, was im Land geschah.

Beide Entwicklungen waren Dekadenzerscheinungen: die Machtübernahme durch Amtsträger, die eine Art grauer Eminenz wurden, während der eigentliche Regent nur

²²⁸ “Die Großstadt Córdoba war die bedeutendste Metropole in Westeuropa, zu einer Zeit, als Paris oder London noch dörflich waren. Weltweit waren nur Konstantinopel, Bagdad sowie Chang-An, die Hauptstadt des fernen chinesischen Reiches, vergleichbar.” Bossong (2007), op. cit., S. 26.

²²⁹ *EI*² VI s.v. al-Manṣūr (P. Chalmeta) S. 430-432.

noch repräsentative Funktionen wahrnahm, und die militärische Macht in den Händen von Söldnertruppen.

Das ehemalige Kalifat zerfiel unter der „Dynastie“ der ‘Āmiriden, die immer im Hintergrund blieben, doch die wahre Macht in Händen hielten. Die Zeit, in der die alte, von den Umayyaden errichtete Ordnung zerfiel, dauerte vom Ende des Kalifats 1031 bis zur Machtübernahme der Almoraviden (*al-Murābiṭūn*) im Jahre 1090 und hieß auf Arabisch *fitna*, Zwietracht bzw. Bürgerkrieg, denn die Teilkönigreiche (*mulūk at-ṭawā’if*)²³⁰ waren zahlreiche kleinere „Königreiche“ bzw. Fürstentümer, deren Allianzen schnell wechselten. Diese Zersplitterung von al-Andalus machten es den christlichen Reichen des Nordens möglich, sich in relativer Ruhe zu organisieren, ihr Herrschaftsgebiet zu erweitern und die ersten größeren Erfolge bei der Reconquista zu erzielen. Da die Taifa-Könige mit internen Machtkämpfen bzw. Konflikten beschäftigt waren, konnten die Christen immer mehr Gebiete zurückerobern.

Um den christlichen Vormarsch zu stoppen, holten sich die Herrscher der Taifas die Almoraviden unter der Führung von Yūsuf b. Tāšufīn (1009-1106)²³¹ ins Land.²³² Dass die berberischen Krieger nicht nur den Christen erbitterte Kämpfe lieferten, sondern auch die Herrscher der Taifas besiegten, hatten diese nicht in ihr Kalkül miteinbezogen. Unter den Almoraviden nahm die Toleranz rapide ab; Christen wurden fast nur noch als fünfte Kolonne betrachtet und Juden als Ungläubige. Im Jahre 1128 wurde ein Rechtsgutachten (*fatwā*) erlassen, das die Ausweisung der mozarabischen Christen vorschrieb; wenig später waren die Juden betroffen.²³³ Allerdings war der vorhandene

²³⁰ *EI*² VII s.v. *Mulūk al-Ṭawā’if* (D. J. Wasserstein), S. 551-554.

²³¹ *EI*² XI s.v. *Yūsuf b Tāšufīn* (Halima Ferhat) S. 355-356.

²³² Bossong (2007), op. cit., S. 45.

²³³ *Ibid.*, S. 46. Genauere Ausführungen zur Lage der Juden unter den beiden berberischen

Luxus und der angenehme Lebensstil in al-Andalus im Laufe der Zeit fähig, sogar den religiösen Eifer der Almoraviden zu dämpfen.

Die nordafrikanischen Almohaden, deren Namen sich vom Bekenntnis zur Einheit Gottes (*tawhīd*) ableitet, hatten sich am beginnenden 12. Jahrhundert unter dem Berber Ibn Tūmart (1078-1130)²³⁴ zum Ziel gesetzt, dem wahren Islam zum Sieg zu verhelfen. Sie eroberten 1147 die Hauptstadt des almoravidischen Reiches Marrakesch und übernahmen im darauffolgenden Jahrzehnt die restlichen Gebiete. Christen und Juden war es unter den konservativen Almohaden unmöglich, ein würdiges Leben zu führen. Die große Mehrheit der Christen floh vom südlichen al-Andalus in die nördlichen Königreiche, die dadurch einen enormen Bevölkerungszuwachs verzeichneten.

Obgleich die Almohaden nicht sonderlich tolerant waren, kann ihnen eine zweite Blüte der islamischen Kultur auf spanischem Boden zugeschrieben werden. Einige der architektonischen Schätze in Spanien²³⁵ und Nordafrika gehen auf sie zurück. Darüber hinaus wirkten zwei der größten Philosophen des Islam, Ibn Rušd (1126-1198)²³⁶ und Ibn Ṭufayl (ca. 1116-1185)²³⁷, unter ihrer Herrschaft.

Die Toleranz, für die al-Andalus so berühmt ist, verschwand im Großen und Ganzen mit dem Ende der umayyadischen Herrschaft. Die Frage, warum das spanische Reich der Umayyaden, das so viel Kunst und Kultur hervorgbracht hatte, und sowohl von

Dynastien der Almoraviden und Almohaden finden sich bei Roth, op. cit., S. 113-129.

²³⁴ *EI*² III s.v. Ibn Tūmart (J. F. P. Hopkins) S. 958-960.

²³⁵ So beispielsweise die berühmte *Giralda*, der Turm der Kathedrale Sevillas.

²³⁶ Richard C. Taylor, Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought, in: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsgg.), Cambridge 2007, S.180-200.

²³⁷ Josef Puig Montada, Philosophy in Andalusia: Ibn Bājjā and Ibn Ṭufayl, in: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsgg.), Cambridge 2007, S. 155-179.

christlichen Reichen als auch vom Rest der islamischen Welt bewundert und respektiert wurde, zugrunde gegangen ist, beschäftigte bis heute bedeutende Historiker des Islam.

Georg Bossong fasst die Gründe des Niederganges - ohne Berücksichtigung der religiösen Aspekte - nachstehend zusammen.

Hauptursache für diese Katastrophe war der Ausbruch ethnischer Konflikte, aber nicht einfach zwischen Berbern und Arabern, vielmehr muss man das differenzierter sehen. [...] Zwar lebte unter den arabischen Adeligen ein Bewußtsein ihrer Herkunft und Genealogie fort, doch waren die verschiedenen ethnischen Komponenten - einschließlich der zum Islam konvertierten Hispanoromanen, der *muladíes*, und der beim Christentum verbliebenen Mozaraber - zu einer relativ homogenen Bevölkerung verschmolzen. Dies änderte sich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, als die Kalifen und später ihre allmächtigen Wesire, die Amiriden, berberische Söldner zur Stützung ihrer Macht ins Land holten. Diese Neuankömmlinge aus Nordafrika galten den alteingesessenen Andalusiern mit ihrer raffinierten Kultur und Lebensweise als ungebildet, barbarisch und unwillig zur Integration. [...] Diese neue ethnische Gruppe dachte und empfand noch sehr stark in Kategorien der Sippe (arabisch *‘asabiyya*); sie kapselte sich von der Mehrheitsgesellschaft ab und pflegte ihre Beziehungen zu den zurückgebliebenen Stammesbrüdern in Afrika, die ihrerseits in jahrhundertealten Fehden miteinander lagen. [...]

Ein weiteres destabilisierendes Element waren die Sklaven aus Mittel- und Osteuropa und ihre Nachkommen, die über Sklavenmärkte, etwa in Verdun und Arles, ins Kalifenreich verkauft wurden. Die Kalifen setzten Nachfahren solcher Sklaven für Verwaltungsposten und für ihre persönliche Leibgarde ein, so daß es einige von ihnen zu Reichtum und Macht brachten. [...] In den späten Tagen des Kalifats hatte die Staatsmacht nicht mehr genügend Autorität, diese verschiedenen Gruppierungen zusammenzuhalten; der Staat brach wegen sozialer Mißgunst und aus blankem Haß zwischen den Ethnien auseinander; zeitgenössische Historiker sprachen von „natürlicher Aversion“.²³⁸

²³⁸ Bossong (2007), op. cit., S. 30.

7 Zusammenfassung: Das Bild von al-Andalus

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, das verbreitete Bild eines toleranten Paradieses von al-Andalus unter der Herrschaft der Umayyaden zu untersuchen. Die spanische Halbinsel war seit jeher ein Gebiet, das fast alle Völker des Mittelmeerraumes anzog. Schon die Urbevölkerung, die so genannten *celtíberos*, war eine Mischbevölkerung, welche sich aus Iberern und Kelten zusammensetzte. Pluralität war demnach in Spanien eher die Norm, denn eine historische Ausnahme. Die spanische Kultur speist sich aus vielen verschiedenen Quellen: wie Iberern, Kelten, Griechen, Phöniziern, Römern, Gothen, Vandalen, Sueben, Basken, Berbern, Juden, Arabern, Zigeunern; jedes dieser Völker hat die Kultur, Sprache und Mentalität beeinflusst.

Spanien ist nicht der einzige Teil der Erde, in dem so viele Völker und Kulturen aufeinandertrafen und sich gegenseitig beeinflussten. Gesagtes gilt ebenso für den Fruchtbaren Halbmond oder für jene Regionen Zentralasiens, die entlang der berühmten Seidenstraße liegen. Doch die Geschichte der spanischen *convivencia*, des Zusammenlebens der Kulturen und Religionen, in al-Andalus unter den Umayyaden hat gewisse dramatische und epische Elemente, die sie besonders machen.

Als die ersten berberischen Truppen im Namen der Araber die Schwäche der westgotischen Herrscher ausnutzten, fanden sie ein Land vor, dessen Bevölkerung trotz Bemühungen der Westgoten weder religiös noch politisch eine Einheit bildete; dies sollte noch sehr lange so bleiben.

Heute bezeichnet man solche Regionen, die eine derartige Vielfalt an Weltanschauungen, Religionen, Kulturen und Sprachen aufweisen meistens als „Pulverfass“. Doch die umayyadischen Herrscher verstanden es, ein Reich zu regieren, ohne es gleichschalten zu müssen.

Das arabische Geschlecht der Umayyaden regierte von Damaskus aus. Syrien ist wie Spanien eine Region, die seit frühester Zeit von einer Vielfalt von Völkern und Kulturen bewohnt wurde.

Den umayyadischen Kalifen wurde aus mehreren Gründen Gottlosigkeit vorgeworfen, und das Bild, das man aus der Geschichte von ihnen gewinnt, wirkt tatsächlich nicht allzu „fromm“.

Unter den Emiren und später den Kalifen der umayyadischen Dynastie erblühte die Iberische Halbinsel. Der Handel florierte und die Waren der andalusischen Handwerker wurden an den Küsten des Mittelmeeres verkauft. Vor allem die Produkte der Textilmanufakturen (*tirāz*)²³⁹ erfreuten sich größter Beliebtheit.

Kunst, Kultur und Wissenschaft brachten der Halbinsel nicht nur technologischen und wirtschaftlichen Fortschritt, sondern auch eine „verfeinerte“ Lebensweise, die sogar von christlichen Königen nachgeahmt wurde.

Die andalusische Literatur brachte einen reichen Schatz an Poesie hervor, nicht nur in arabischer Sprache. Viele wichtige wissenschaftliche, literarische und philosophische Werke wurden in Lehrinrichtungen und Schreibstuben kopiert, übersetzt, ediert und kamen im Anschluss nach West- und Mitteleuropa, wo man sie rezipierte.

Dies war nur möglich, weil sich Juden, Christen, Araber, Mozaraber und Berber neben- und miteinander entfalten konnten, ohne sich Gedanken über religiöse und kulturelle Grenzen machen zu müssen. Die wenigen Fälle religiös motivierter Gewalt entstanden nicht in einem Kontext der Unterdrückung und der Repression, sondern - ganz im

²³⁹ *EI² X* s.v. *Ṭirāz* (Nasser Rabbat), S. 534-538.

Gegenteil - in einer Atmosphäre der Pluralität und Freiheit, in der manche Personen glaubten, nur durch Radikalität ihre Identität finden zu können.

Die religiösen Vorschriften wurden so stark relativiert, dass es Juden und Christen möglich war, wichtige Positionen in der Verwaltung des Kalifats innezuhaben. Ḥasdāy b. Šaprūt und Recemundo (Rabīʿ b. Zayd) waren vorbildliche und loyale Untertanen des Kalifen; in einem Reich, in dem man Andersgläubige systematisch verfolgt hätte, wäre dies undenkbar gewesen.

Fanatismus, Engstirnigkeit, Konservatismus und Nationalismus sowie jede andere Art von dogmatischem Denken gibt einer Gruppe Identität und Zusammenhalt, jedoch auf Kosten Dritter.

Die Revolten, die in al-Andalus zum politisch-militärischen Alltag gehörten, waren in der Regel ethnische Aufstände, die mit religiöser Zugehörigkeit wenig zu tun hatten. Diese ethnischen Feindseligkeiten und Stammesdünkel waren in erster Linie für die Zersplitterung des Kalifats am Anfang des elften Jahrhunderts verantwortlich. Danach folgte der langsame, doch nicht aufhaltbare Untergang von al-Andalus. Die Juden Spaniens, welche unter der Bekehrung der westgotischen Könige zum Katholizismus gelitten und die Umayyaden als Befreier gefeiert hatten, gerieten nach dem Zusammenbruch der umayyadischen Herrschaft erneut in den Sog des Antijudaismus. Ihre Lage besserte sich auch bis zur endgültigen Ausweisung aller Juden aus Spanien nicht mehr. Mit dem Alhambra-Dekret vom 31. März 1492, das sie vor die Alternative der Auswanderung oder der Taufe stellte, wollten nun die siegreichen „Katholischen Majestäten“ die religiös-politische Einheit Spaniens unter dem Zeichen des Kreuzes vorantreiben; das letzte arabisch-islamische Königreich - Granada - hatte zwei Monate zuvor kapituliert.

Die Lage der mozarabischen Christen unter den Almoraviden und Almohaden war etwas einfacher. Viele traten zum Islam über, da sie kulturell bereits so assimiliert waren, dass eine formelle, religiöse Konversion nur noch einen kleinen Schritt darstellte. Die Christen, die ihren Glauben nicht abschwören wollten, wanderten zumeist in die christlichen Königreiche des Nordens, welche dadurch militärisch und kulturell gestärkt wurden, aus.

Die Intoleranz der Almoraviden und Almohaden mag ihnen zwar dabei behilflich gewesen sein, ein islamisches Reich zu beherrschen, in dem die wahre Religion gelebt wurde, doch kulturell, intellektuell und wirtschaftlich war die Ausweisung der Juden und Christen von al-Andalus wahrscheinlich eine der kurzsichtigsten Entscheidungen, die sie trafen.

Denselben Fehler machten die katholischen Majestäten, Fernando II (geb. 1452; reg. 1479-1516) und Isabel I (geb. 1451; reg. 1474-1504), im Jahre 1492, als sie Juden und Muslime des Reiches verwiesen.

Der Begriff „al-Andalus“ wird heute oftmals im internationalen Dialog instrumentalisiert:

In kaum einer Rede, die ein offizieller Vertreter des spanischen Staates vor arabischem oder israelischem Publikum hält, fehlt der Hinweis auf das vermeintliche Paradies gegenseitigen Respekts, das al-Andalus verkörpert. Sie veranlaßte auch den spanischen Ministerpräsidenten Felipe González, die Eröffnungsrede der unter amerikanisch-sowjetischem Vorsitz zustandekommenen Nahost-Friedenskonferenz nach Madrid einzuladen und in seiner Begrüßungsansprache im Oktober 1991 auf die berühmte „convivencia“ Bezug zu nehmen. Der wohlklingende Begriff taucht jedoch nie in offiziellen Stellungnahmen auf, die sich auf den Umgang mit den marokkanischen Einwanderern

beziehen, die in den vergangenen Jahren zu Tausenden an den Küsten der Iberischen Halbinsel landeten. Für diese Menschen hält der vorherrschende politische Diskurs das Etikett „illegales“ bereit. Beim Thema Migration weicht die Erinnerung an den vergangenen Austausch zwischen den Zivilisationen dem juristischen Sprachgebrauch. Al-Andalus wird damit zum Gegenstand doppelbödiger Phrasen.²⁴⁰

Das „paradiesische“ Bild von al-Andalus, in dem jeder willkommen war, seine Religion auszuleben, entspricht nicht den Tatsachen und diese übertriebene Idealisierung kann auch zu einem falschen Geschichtsbewusstsein führen.

Ob das umayyadische Kalifat wirklich ein „goldenes Zeitalter der Toleranz“ war, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Aber das umayyadische al-Andalus ist ein Beweis, dass Toleranz funktionieren kann. Sie kann dann funktionieren, wenn es Wichtigeres als Nationalität und Religion gibt: Kreativität, Fortschritt und Menschlichkeit brauchen Freiheit und Pluralität; werden diese zugelassen, können einzigartige Dinge entstehen.

Al-Andalus ist andererseits auch eine Warnung vor dem, was passiert, wenn man dies vergisst und erlaubt, dass Nationalismus, Fanatismus und Reinheitsdünkel „den Geist vergiften“. In der Geschichte haben alle „Reinheitsbestrebungen“ - ideologischer, ethnischer oder religiöser Art - zu menschlichen Katastrophen geführt.

Vielleicht sollte sich die Menschheit nicht immer dem historischen Scheitern zuwenden, um aus Fehlern zu lernen; auch Erfolge bieten eine Möglichkeit: Erfolge wie al-Andalus.

²⁴⁰ Eduardo Manzano Moreno, Al-Andalus: Austausch und Toleranz der Kulturen? Das Islamische [sic] Zeitalter der Iberischen Halbinsel in Ideologie, Mythos und Geschichtsschreibung, in: Martina Fischer (Hrsg.), *Fluchtpunkt Europa: Migration und Multikultur*, Frankfurt am Main 1998, S. 107.

8 Quellenverzeichnis

Enzyklopädien, Handbücher und Lexika

Die Verfasser bzw. Verfasserinnen der jeweiligen Artikel sind in den Fußnoten genannt, jedoch nicht im Quellenverzeichnis ausgenommen.

EI² *The Encyclopaedia of Islam (New Edition).*
E. J. Brill, Leiden 1960 - 2005.

EQ *Encyclopaedia of the Qur 'ān.*
E. J. Brill, Leiden 2001 - 2006.

Historia de España Alfaguara.
Alianza Editorial, Madrid 1985.

RGG *Religion in Geschichte und Gegenwart.*
Verlag Mohr Siebeck, Tübingen ⁴1998 - 2007.

Die Bibel.
Elberfelder Übersetzung.
R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2003.

Monographien und Sammelbände

Adamson, Peter/ Taylor, Richard C. (Hrsgg.)
The Cambridge Companion to Arabic Philosophy.
 Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Bossong, Georg
Das maurische Spanien: Geschichte und Kultur.
 C. H. Beck, München 2007.

Bossong, Georg
Die Sepharden: Geschichte und Kultur der spanischen Juden.
 C. H. Beck, München 2008.

Bonnasie, Pierre/Guichard, Pierre/Gerbet, Marie-Claude
Las Españas medievales.
 Editorial Crítica, Barcelona 2001.

Clot, André
Das maurische Spanien: 800 Jahre islamische Hochkultur in Al Andalus.
 Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf 2004.

Davies, Norman
God's Playground: A History of Poland.
 Bd. I: *The Origins to 1795.*
 Columbia University Press, New York 2005.

Endreß, Gerhard
Der Islam: Eine Einführung in seine Geschichte.
 C. H. Beck, München 1997.

Fierro, Maribel
'Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph.
 Oneworld Publications, Oxford 2007.

Fischer, Martina (Hrsg.)
Fluchtpunkt Europa, Migration und Multikultur.
 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998.

Friedmann, Yohanan

Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition.
Cambridge University Press, Cambridge 2006.

García de Cortázar, José Angel

Historia de España Alfaguara.

Bd. II: *La época medieval.*

Alianza Editorial, Madrid 1985.

Khoury, Adel Theodor

Der Koran: Arabisch – Deutsch.

Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004.

Lecker, Michael/Tottoli, Roberto (Hrsgg.)

Vite antiche di Maometto.

Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2007.

Lévi-Provençal, Évariste

L'Espagne musulmane au X^e siècle: institutions et vie sociale.

Maisonneuve et Larose, Paris 2002 (unveränderte Neuauflage, ¹1932).

Lévi-Provençal, Évariste

Histoire de l'Espagne musulmane.

Bd. III: *Le siècle du Califat de Cordoue.*

Maisonneuve et Larose, Paris 1999 (unveränderte Neuauflage, ¹1950).

Lewis, Bernhard

Die Juden in der islamischen Welt: Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert.

C. H. Beck, München 1987.

López-Davalillo Larrea, Julio

Atlas histórico de España y Portugal: Desde el Paleolítico hasta el siglo XX.

Editorial Síntesis, Madrid 2000.

Manzano Moreno, Eduardo

Conquistadores, Emires y Califas: Los Omeyas y la Formación de al-Andalus.

Editorial Crítica, Barcelona 2006.

Marin, José Luis (Hrsg.)
Historia de España 3, Extra XV.
Historia, Madrid 1980.

McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.)
The Cambridge Companion to the Qur'ān.
Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Nagel, Tilman
Geschichte der islamischen Theologie: Von Mohammed bis zur Gegenwart.
C. H. Beck, München 1994.

Paret Rudi
Der Koran.
W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966.

De Prémare, Alfred-Louis
Les fondations de l'Islam: Entre écriture et histoire.
Editions du Seuil, Paris 2002.

Roth, Norman
Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict.
E. J. Brill, Leiden 1994.

Valdeón Baroque, Julio
Cristianos, judíos y musulmanes.
Editorial Crítica, Barcelona, 2007.

Vernet, Juan
Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident.
Artemis Verlag, Zürich 1984.

Watt, W. Montgomery
A History of Islamic Spain.
Edinburgh University Press, Edinburgh 1965.

Artikel

Abel, Armand

La djizya: tribut ou rançon?

In: *Studia Islamica*, No. 32, o. O. 1970.

Donner, Fred M.

The historical context.

In: *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Gilliot, Claude

Creation of a fixed text.

In: *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Kritzeck, James

Moslem-Christian Understanding in Mediaeval Times: A Review Article.

In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 4, No. 3, o. O. April 1962.

Manzano Moreno, Eduardo

Al-Andalus: Austausch und Toleranz der Kulturen? Das Islamische [*sic*] Zeitalter der Iberischen Halbinsel in Ideologie, Mythos und Geschichtsschreibung.

In: Martina Fischer (Hrsg.), *Fluchtpunkt Europa: Migration und Multikultur*, Frankfurt am Main 1998.

Motzki, Harald

Alternative accounts of the Qur'ān's formation.

In: *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Puig Montada, Josef

Philosophy in Andalusia: Ibn Bājja and Ibn Ṭufayl

In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsgg.), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Safran, Janina

The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study in the Articulation of Caliphal Legitimacy.

In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 30, No. 2, Mai 1998.

Safran, Janina

Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus.

In: *Speculum*, 76, Nr. 3, Juli 2001.

Sánchez, Manuel

Al-Andalus (711-1031).

In: *Historia de España* 3, Extra XV, José Luis Marin (Hrsg.), Oktober 1980.

Senac, Philippe

Contribution a l'étude des relations diplomatiques entre l'Espagne musulmane et l'Europe au Xe siècle: le règne de 'Abd Ar-Rahmân III (912-961). [sic]

In: *Studia Islamica*, No. 61, o. O. 1985.

Scheiber, Alexander/Malachi, Zvi

Letter from Sicily to Ḥasdai ibn Shaprut.

In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 41, o. O. 1973/74.

Taylor, Richard C.

Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought.

In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsgg.), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Tétart, Frank

La finance islamique, une croissance mondiale?

In: *Moyen-Orient: Géopolitique, géoéconomie et géostratégie et sociétés du monde arabo-musulman*, I, Lambesc August/September 2009.

Periodika

Historia de España.

Informacion y Revistas S. A., Madrid.

International Journal of Middle East Studies.

The Graduate Center, New York.

Moyen-Orient: Géopolitique, géoéconomie, géostratégie et sociétés du monde arabo-musulman.

Areion Group, Lambesc.

Proceedings of the American Academy for Jewish Research.

The American Academy for Jewish Research, Philadelphia.

Speculum.

The Medieval Academy of America, Cambridge.

Studia Islamica.

Maisonneuve & Larose, Paris.

Zeitungen

Die Zeit.

Zeitverlag Gerd Bucerius, Hamburg.

Tonträger

Paco de Lucía

Zyryab.

Polygram Records, o. O. 1992.

Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Diplomarbeit untersucht das Verständnis von Toleranz im umayyadischen Spanien im Allgemeinen und unter der Herrschaft des Kalifen ‘Abd ar-Raḥmān III. im Besonderen.

Der erste Teil der Arbeit setzt sich mit den historischen Voraussetzungen der Herrschaft von ‘Abd ar-Raḥmān III. Auseinander.

Eingangs werden die Entstehungsbedingungen des Islam aufgezeigt, um nachvollziehen zu können, wie der Islam - eine monotheistische Religion mit Absolutheitsanspruch – sich gegenüber Ungläubigen und Andersgläubigen darstellt. Dabei werden koranischen Aussagen dargelegt, sowie wichtige exegetische Positionen beleuchtet. Auf die Sonderstellung der Juden und Christen wird besonders Bezug genommen.

Im Anschluss wird ein Abriss der Geschichte Spaniens gegeben, der von den letzten Jahren der westgotischen Herrschaft und der Eroberung Spaniens durch die Truppen von Ṭāriq b. Ziyād im Jahre 711 bis zur Thronbesteigung von ‘Abd ar-Raḥmān III. reicht. Seine Regierungsperiode wird in detailliert dargestellt, d. h. die Administration, die innenpolitische Sicherheit, militärische Kampagnen, das außenpolitische Auftreten, die Diplomatie und religiöse institutionelle Rahmenbedingungen.

Die gesellschaftlichen Entwicklungen über die drei Jahrhunderte der umayyadischen Herrschaft werden nachvollzogen, um die Gesellschaftsstruktur des Emirats/Kalifats von ‘Abd ar-Raḥmān III. besser zu verstehen.

Der letzte Teil der Arbeit bezieht die gewonnenen Informationen in eine Analyse der Bedingungen, denen Christen und Juden ausgesetzt waren, mit ein. Es werden zwei angesehene Persönlichkeiten vorgestellt, Recemundo (Rabī' b. Zayd) und Ḥasdāy b. Ishāq b. Šaprūt, die, obwohl sie nicht Muslime waren, zu hohen Ämtern aufsteigen konnten.

Die Verschlechterung der Lebensbedingungen der Christen und Juden unter den nachfolgenden Dynastien der Almoraviden und Almohaden wird ebenso abgehandelt.

Die Zusammenfassung präsentiert noch einmal in komprimierter Form die Ergebnisse der Arbeit und bietet eine Erklärung für das friedliche Zusammenleben der drei abrahamitischen Religionen in Spanien in dem Zeitraum von 711 bis 1031.

Abstract (English)

This Master thesis deals with the understanding and concept of tolerance in Umayyad Spain in general and under the reign of the caliph ‘Abd ar-Raḥmān III in particular.

The first part of the thesis presents an analysis of the historical foundations of ‘Abd ar-Raḥmān's III reign.

The traditional position of Islam with regard to unbelievers or believers of other religions is analyzed with a strong focus on the historical development of the Islamic fatih. The central passages of the Koran are presented, as well as the most prominent exegetical traditions. The special focus lies on the status given to Christians and Jews in Muslim society by Islamic tradition.

The next part presents a short history of Spain from the end of the visigothic rule and the conquest by Ṭāriq b. Ziyād and his troops in 711 until ‘Abd ar-Raḥmān's III accession to the throne.

His reign is described with detail: administration, military campaigns, domestic security matters, foreign policy and religious establishment and institutions are described and analyzed. The social changes over the three centuries of Umayyad rule are presented so as to understand the structure underlying the society of the caliphate.

The thesis' last part uses the information of the former chapters to draw a picture of the circumstances that Christians and Jews were facing in daily life in Muslim Spain. Two officers of the caliph, Recemundo (Rabī‘ b. Zayd) and Ḥasdāy b. Ishāq b. Šaprūt, are presented, who - in spite of not being Muslims - were able to rise to significant positions in administration and diplomacy.

An analysis of the worsening of the conditions for Christians and Jews in the Muslim part of the Iberian Peninsula under the following dynasties of the Almoravids and Almohads concludes the historical part.

The final summary presents an explanation for the peace and prosperity the three monotheistic faiths experienced in Spain between 711 and 1031.

Curriculum Vitae

15. Juni 1985 geboren in Rum bei Innsbruck

1991 – 1995 Volksschule Mariahilf, Innsbruck
1995 – 2003 Bundesrealgymnasium Adolf-Pichler-Platz, Innsbruck
2003 – 2004 Zivildienst bei der Lebenshilfe Tirol, Innsbruck

Studien

2004 – 2005 Katholische Fachtheologie (Leopold-Franzens-Universität,
Innsbruck)
2005 – 2010 Arabistik und Islamwissenschaft sowie Fachtheologie (Universität
Wien)
2008 – 2010 Fortsetzung des Studiums der Fachtheologie (Leopold-Franzens-
Universität, Innsbruck)

Sprachkenntnisse

Deutsch Muttersprache
Spanisch Muttersprache
Englisch (8 Jahre)
Französisch (4 Jahre) und Sprachkurs in Paris (2003)
Italienisch (3 Jahre)
Latein (2 Semester)
Klassisch-Hebräisch (2 Semester)
Arabisch (6 Semester) und Sprachkurs in Sanaa, Jemen (2007)
Persisch (2 Semester)
Altgriechisch (2 Semester)
Syrisch-Aramäisch (2 Semester)

1.4. – 30.9. 2010: Studentischer Mitarbeiter am Institut für Liturgiewissenschaften
(Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck)

