

Spanische Literaturgeschichte



Hans-Jörg Neuschäfer
(Hrsg.)

4. Auflage

J.B.METZLER

Ergänzende Unterlagen zum Buch bieten wir Ihnen unter **www.metzlerverlag.de/webcode** zum Download an.

Für den Zugriff auf die Daten verwenden Sie bitte Ihre E-Mail-Adresse und Ihren persönlichen Webcode. Bitte achten Sie bei der Eingabe des Webcodes auf eine korrekte Groß- und Kleinschreibung.

Ihr persönlicher Webcode:



J.B.METZLER

Spanische Literaturgeschichte

unter Mitarbeit von
Sebastian Neumeister, Gerhard Poppenberg,
Jutta Schütz und Manfred Tietz

herausgegeben von Hans-Jörg Neuschäfer

4., aktualisierte und erweiterte Auflage

Mit 337 Abbildungen

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02390-2
ISBN 978-3-476-05194-3 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-05194-3

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2011 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2011
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

Zur zweiten Auflage X

Zur dritten Auflage X

Zur vierten Auflage XI

Mittelalter und Spätmittelalter

(Manfred Tietz)

Zu den Anfängen der spanischen Literatur 1

Der lateinischsprachige Kontext 3

Die Convivencia im »Spanien der drei Kulturen« 4

Die Anfänge der Reconquista 9

Arabische und hebräische Literatur im *Andalus* 13

Zur Convivencia in der Literatur 15

Die frühen Werke der spanischen Literatur 24

Frühe erzählende Texte in Prosa: zur Rezeption der orientalischen Weisheitsliteratur 33

Die nicht-fiktionale Prosa: Alfons der Weise, die *Siete Partidas* und die Chroniken 37

Ein spanischer »Ritterroman«: *El caballero Zifar* 38

Die höfische Lyrik im 13. und 14. Jahrhundert 40

Die Auflösung der Convivencia im 14. Jahrhundert 41

Ein Meisterwerk des Hochmittelalters: *El libro de buen amor* 43

Zeitkritik im spätmittelalterlichen Schrifttum 46

Die Hauptgattung der spanischen Lyrik: *el romance* 48

Vom liturgischen und höfischen Fest zu den Frühformen des Theaters 51

Die *aljamiado*-Literatur: der Untergang der arabischen Kultur im Spanien der Christen 53

Zwischen Spätmittelalter und den Konflikten der Moderne 54

Die Lyrik des 15. Jahrhunderts zwischen späthöfischer Tradition und Neuanfang 57

Die Prosadichtung des 15. Jahrhunderts: die *novela sentimental* 62

Ein Werk der Krise: die *Celestina* 64

Vom Spätmittelalter zu Humanismus und Renaissance 67

Siglo de Oro

(Gerhard Poppenberg/Sebastian Neumeister/
Hans-Jörg Neuschäfer/Manfred Tietz)

- Einleitung (G. Poppenberg) 69
- Neue Welt (G. Poppenberg) 82
- Religion und Spiritualität (G. Poppenberg) 88
- Moralistik (G. Poppenberg) 94
- Die Lyrik im Goldenen Zeitalter (S. Neumeister) 102
- Cervantes und der Roman des Siglo de Oro (H.-J. Neuschäfer) 123
- Das Theater im Siglo de Oro (M. Tietz) 151

Das 18. Jahrhundert

(Jutta Schütz)

- Das 18. Jahrhundert in Spanien – el siglo de las luces? 185
- Die erste Jahrhunderthälfte: zwischen Spätbarock und Frühaufklärung 195
- Die zweite Jahrhunderthälfte: Blütezeit der Aufklärung und Übergang zur Romantik 205

Das 19. Jahrhundert

(Hans-Jörg Neuschäfer)

- Geschichtlicher Überblick 237
- Zwischen Absolutismus und Liberalismus: die Literatur der spanischen Romantik 245
- Literatur und Presse: Costumbrismus und Ursprung des Romans 265
- Realismus und Naturalismus: die Literatur der Restaurationszeit 278
- Vom Krausismus zur Generation von 98: die Auseinandersetzung über die Erneuerung Spaniens 310

Vom 20. Jahrhundert bis zur Gegenwart

(Hans-Jörg Neuschäfer)

- Geschichtlicher Überblick 321
- Modernismo und 98. Die Abkehr vom Traditionalismus 329
- Die 20er und 30er Jahre 344
- Exil und Zensur: die Literatur vor und in der Francodiktatur 369
- 1975–2010. Tendenzen der spanischen Gegenwartsliteratur 396

Bibliographie 451

Personen- und Werkregister 466

Bildquellen 479

Vorwort

1932 schrieb Juan Ramón Jiménez, den die Lyriker der Generation von 1927 als ihren Mentor verehrten, für Gerardo Diegos berühmte Anthologie eine Selbstcharakteristik, die in dem schönen Satz gipfelte: »Yo tengo escondida en mi casa, por su gusto y el mío, a la Poesía. Y nuestra relación es la de los apasionados.« (»Ich halte in meiner Wohnung – weil *sie* es wollte und ich auch – die Poesie versteckt. Und unsere Beziehung ist die der Leidenschaftlichen.«)

Wenn der Literaturgeschichtsschreiber sein Verhältnis zur spanischen Literatur ganz ähnlich empfindet, mag das auf den ersten Blick erstaunen, sind doch literaturwissenschaftliche »Diskurse« im Allgemeinen weder ungezwungen noch hingebungsvoll. Die vorliegende Literaturgeschichte ist aber tatsächlich aus doppelter Zuneigung entstanden: zu Spanien und seiner Kultur; und zu den Studentinnen und Studenten, denen ich eben diese Kultur – vielleicht nicht immer *por su gusto*, aber stets *por el mío* – zu vermitteln habe.

Am liebsten hätte ich die Literaturgeschichte allein geschrieben. Sie benötigt ja nicht nur Sachverstand; sie braucht auch erzählerische und gestalterische Qualitäten, wenn sie mehr sein will als eine Bestandsaufnahme oder ein lexikonähnliches Kompendium. In den modernen Buchbindersynthesen indes, wo oft mehr als ein Dutzend Autoren nur für ein kleines Teilstück zuständig sind, kann es zwar zu einer Ansammlung von Fachwissen, aber kaum zu einer zusammenhängenden Geschichte kommen. – Nun ist es mit der »zusammenhängenden Geschichte« gewiss selbst so eine Geschichte. Einerseits bietet *ein* Erzähler noch keine Garantie für eine anschauliche und lebendige Darstellung. Andererseits kann der Geschichtsschreiber, der über den Fortgang oder gar Ausgang der Historia (mit großem H) ebenso wenig weiß wie jeder andere Mensch, seine historia (mit kleinem h) nur unter Vorbehalt und mit offenem Ende erzählen, ganz abgesehen davon, dass seine Darstellung nicht unvoreingenommen, weil durch persönliche Vorlieben und Phobien mitbedingt und also subjektiv gefärbt und deshalb anfechtbar ist. Es fragt sich aber, ob eine Vielzahl von Autoren größere Objektivität garantiert. Ich glaube es nicht. Denn aus der Vielfalt von partiellen Ansätzen resultiert noch keine höhere Einsicht, sondern bestenfalls eine Pluralität von Ansichten, die nur schwer miteinander zu verbinden sind und deshalb meist unvermittelt nebeneinander stehen bleiben. Andererseits ist auch dem Einzelnen die *Bemühung* um Objektivität keineswegs unmöglich. Dennoch: man kann eine Literaturgeschichte nicht wie einen Roman erzählen. Vorrangig bleibt deshalb die philologische Kompetenz. Und da es vermessen wäre zu glauben, man besäße sie in allen Belangen gleich, suchte ich nach einem dritten Weg, der es erlauben würde, die Verantwortung partnerschaftlich aufzuteilen, ohne das Ganze aus den Augen zu verlieren. In Jutta Schütz und Manfred Tietz fand ich

Ein Erzähler oder mehrere

Aufteilung der Zuständigkeiten

Gleichgesinnte. Zu dritt wollten wir dafür sorgen, dass die Spanische Literaturgeschichte bei Metzler in absehbarer Zeit fertig wird und dass gleichwohl größere Teile von ihr zusammenhängend erzählt werden.

Manfred Tietz sollte für das Mittelalter und den größten Teil des Siglo de Oro, Jutta Schütz fürs 18. Jahrhundert, Hans-Jörg Neuschäfer für das 19. und 20. Jahrhundert sowie für den Roman des Goldenen Zeitalters zuständig sein. Dabei wurde von vornherein festgelegt, dass die moderne Literatur Spaniens, die in Deutschland am wenigsten bekannt ist, den Schwerpunkt des Bandes bilden sollte. Wir waren uns auch darüber einig, dass man sich auf die kastilischsprachige Literatur zu beschränken hatte. Nicht nur weil schon für sie allein ein Vierhundertseiten-Band kaum ausreicht, sondern auch, weil man die galicische, vor allem aber die katalanische Literatur nicht als Appendix der kastilischen behandeln kann. Ganz abgesehen davon, dass uns für die baskische Literatur, die auch nicht unberücksichtigt bleiben dürfte, die allernotwendigste Voraussetzung fehlt: die Kenntnis der Sprache.

Im Wesentlichen ist dieser Plan realisiert worden; wegen Arbeitsüberlastung von Manfred Tietz und mit Rücksicht auf die eingegangene Terminverpflichtung haben wir erst in letzter Minute noch die Hilfe von Sebastian Neumeister und Gerhard Poppenberg in Anspruch genommen, denen ich besonders dankbar dafür bin, dass sie die schwierige Aufgabe übernahmen, Teile des Siglo de Oro ohne die dafür eigentlich notwendige Muße zu bearbeiten.

Leitprinzipien der Darstellung

Ein Wort zu den Vorsätzen, die uns bei unserer gemeinsamen Arbeit geleitet haben (ob sie verwirklicht wurden, wird sich, wie bei allen guten Vorsätzen, erst hinterher und im Urteil der Benutzer herausstellen): Oberstes Prinzip war, verständlich, übersichtlich und möglichst so zu schreiben, dass der Band nicht nur zum Nachschlagen, sondern auch zum Hin- und Herblättern und endlich zur Lektüre größerer Abschnitte einlädt, vor allem aber, dass er den Leser dazu anregt, sich mit der Literatur, von der in ihm die Rede ist, direkt zu beschäftigen. Es sollte außerdem möglich sein, sich sowohl über Sachthemen – zum Beispiel »Was ist die *novela picaresca*?« oder »Welche kulturellen Folgen hatte die Islamisierung der Iberischen Halbinsel?« – als auch über wichtige Einzeltexte – den *Libro de buen amor* etwa, den *Don Quijote*, den *Don Juan* oder die *Regenta* – detailliert und im Zusammenhang zu unterrichten. Ferner wurde angestrebt, dass der Leser sich ein Bild von der spanischen Literatur bis in die unmittelbare Gegenwart hinein machen kann, wobei auch die neuen Medien – im 18. und 19. Jahrhundert die Kolportageliteratur und das Studententheater, im 20. das Kino – gebührende Berücksichtigung finden. Das bedeutet auch, dass unsere Darstellung keinem engen Literaturbegriff (der in Spanien ohnehin nie so maßgebend wurde wie in Deutschland) verpflichtet ist, zumal wir die Literatur als »Lebensäußerung« betrachten, die nicht losgelöst von den historischen Umständen zu verstehen ist, aus denen sie hervorgegangen ist und auf die sie zurückwirkt: Man kann den *Cid* nicht verstehen, wenn man nichts von der Reconquista weiß; Lope und Calderón nicht ohne den Bedingungsrahmen des spanischen Theaterwesens auf der einen und die theologischen Grundsatzdebatten auf der anderen Seite; die Gegenwartsliteratur nicht ohne die tiefen Spuren, die der Bürgerkrieg hinterlassen hat. Dies alles rechtfertigt es auch, noch immer die Literaturgeschichte eines beschränkten Raumes, hier der spanischsprachigen Iberischen Halbinsel, für sich allein zu betrachten. Das hat nichts mit der Propagierung einer »Nationalliteratur« zu tun, sondern erklärt sich schlicht aus dem Umstand, dass geschichtliche Erfahrungen nicht nur zeit- sondern auch orts- und vor allem sprachbedingt sind. Wenngleich

zuzugeben ist, dass die Globalisierung von Erfahrungen rasant voranschreitet und in Zukunft sicher auch Literaturgeschichten vor neue Probleme stellt, ist die »spanische Literatur«, die (fast) immer erstaunlich weltoffen war und viele internationale Anregungen aufnahm (zugleich aber auch großen Einfluss auf andere Literaturen ausübte), noch nicht an ihr Ende gelangt. Vorderhand lohnt es sich also, ihrer »Differenzqualität« nachzuspüren und dafür zu sorgen, dass nicht in Vergessenheit gerät, was wir ihr zu verdanken haben.

Spaniens Literatur aus ihren ganz eigenen historischen Voraussetzungen zu erklären und ihre »Andersartigkeit« (im Vergleich zu dem für uns Gewohnten und Selbstverständlichen) spürbar zu machen, heißt aber auch, auf Wesensdeutungen, auf globale Sinnzuweisungen und auf andere Fundamentalismen ebenso zu verzichten wie auf eine alleinseigmachende Erklärungsmethode. Die eigentliche Stärke der Literatur liegt ja nicht in der Entfaltung einer abstrakten Idee, sondern vielmehr darin, den jeweiligen Gegebenheiten einen Sinn gleichsam probeweise zu unterstellen und ihnen gegenüber Spielräume zu schaffen, die dem Leser (oder Zuschauer/Hörer) eine Ahnung von Freiheit und Selbstbestimmung vermitteln. Zu zeigen, welche Spielräume in anderen Kulturen geschaffen und welche Alternativen der Orientierung damit auch *für uns selbst* zur Verfügung gestellt wurden, gehört gewiss zu den schönsten und notwendigsten Aufgaben der Literaturgeschichtsschreibung.

Zum Abschluss einige Hinweise zum Gebrauch des Bandes. Im Personen-Register findet man die Namen von Autoren, von denen im Text die Rede ist. Unter die Autorennamen sind die zu ihnen gehörenden Werktitel platziert, sofern sie im Text der Literaturgeschichte eingehend besprochen werden.

*Hinweise für die
Benutzung des Bandes*

Die eigentliche Darstellung folgt dem Faden der Chronologie und benutzt darüber hinaus traditionelle Einteilungsbegriffe, über deren Zulänglichkeit man sich streiten kann, die aber nicht durch praktischere ersetzt sind. Die Orientierung wird – auch ohne Sachregister, das es in den Metzler-Literaturgeschichten nicht gibt – zudem durch eine dreigeteilte Hierarchie von Überschriften und durch Marginalien am Rand des Textes erleichtert. Auch die Abbildungen sollen das Textverständnis unterstützen. Vor jedem großen Einschnitt (Mittelalter, Siglo de Oro, 18.–20. Jahrhundert) werden die historischen Rahmendaten in Erinnerung gebracht, in denen sich die literaturgeschichtliche Erörterung bewegt. Diese selbst ist nicht auf Vollständigkeit aus (dazu gibt es Literaturlexika wie das von Gullón oder die großen Kompendien wie die von Rico oder Alborg). Wir haben – bei dem beschränkten Raum, der uns zur Verfügung stand – ein exemplarisches Vorgehen bevorzugt, bei dem emblematische Autoren und Texte auf Kosten anderer gründlich, bisweilen sogar ausführlich dargestellt werden. – Die Lebensläufe der Verfasser werden zwar nicht immer erörtert; sie werden aber, sofern sie aufschlussreich sind, keineswegs verschmäht: Es soll nicht der Eindruck entstehen, als seien Autoren bloße Medien. Vielmehr kann gerade mit Hilfe der Biographie oft anschaulich gemacht werden, in welcher Weise Texte den Lebensumständen abgewonnen wurden.

Für die Zeitspanne zwischen dem Siglo de Oro und dem 19. Jahrhundert war es relativ einfach, plausible Unterteilungen für den darzustellenden Stoff zu finden: Für diese Zeit gibt es einen Konsens über die wichtigsten Autoren, die kanonisierten Texte und die Hierarchie von Gattungen. Für das Mittelalter, das spanische zumal, stellt sich die Frage der Einteilung anders; sie ist auch umstrittener. Wir haben uns hier für den Leitfaden der »Convivencia« dreier Kulturen entschieden. Auch im 20. Jahrhundert ist die Organisation des zu Erzählenden ein Pro-

blem. Denn hier wird einerseits das traditionelle System der Poetik außer Kraft gesetzt, und andererseits gibt es noch keine Übereinkunft über den Textkanon; möglicherweise wird es ihn auch in Zukunft nicht mehr geben. Deshalb waren auch hier andere Leitideen in den Vordergrund zu stellen, allen voran die für Spanien besonders schmerzliche Abkehr vom Traditionalismus und die schwierige Hinwendung zu einer eigenen Moderne. Überall dort, wo neue Wege der Stofforganisation oder der historischen Einteilung gegangen werden, wird im Übrigen im Text selbst eine Begründung dafür gegeben.

Es ist leider anzunehmen, dass – trotz sorgfältiger Überprüfung – auch in dieser Literaturgeschichte Fehler vorkommen; möglicherweise nicht nur Druckfehler. Wir bitten die geneigte Leserschaft um Nachsicht und um sachdienliche Hinweise.

Vielen Personen wäre an dieser Stelle zu danken. Ich beschränke mich stellvertretend auf zwei: Markus Trapp, der in Saarbrücken unermüdlich die Fäden zusammenhielt, und Dr. Oliver Schütze, der ein Beispiel dafür ist, dass es *doch* noch Verlagslektoren gibt.

Zur zweiten Auflage

Neben kleineren Korrekturen in allen Teilen und einer überarbeiteten Bibliographie bietet die zweite Auflage der *Spanischen Literaturgeschichte* eine neu konzipierte und erheblich, nämlich auf über das Doppelte erweiterte Darstellung der spanischen Gegenwartsliteratur, die jetzt bis zum Jahr 2000 und damit weiter reicht als andere Literaturgeschichten. Verschiedene Trends, die sich bei der Vorbereitung für die erste Auflage nur abzuzeichnen begannen – etwa das neue Interesse an der Historie und die von den Marktmechanismen erzwungene Umorientierung aufs große Publikum – haben sich inzwischen konsolidiert und können deshalb jetzt vertieft behandelt werden.

Evelyn Schorr (Saarbrücken) sei für die Neubearbeitung des Registers gedankt; Ursula Jung (Bochum) gilt die Anerkennung aller Autoren für die ebenso spontane wie erschöpfende Auflistung von Druck- und anderen Fehlern, die sich in die erste Auflage eingeschlichen hatten.

Saarbrücken, im März 2001

Hans-Jörg Neuschäfer

Zur dritten Auflage

Auch für die dritte Auflage wurde die Bibliographie aktualisiert.

Darüber hinaus wurde das letzte Kapitel (»Vom 20. Jahrhundert bis zur Gegenwart«) gründlich überarbeitet. Erweitert wurden der »Geschichtliche Überblick«, der Abschnitt über »Exil und Zensur« sowie der über die Literatur »nach 1975«. Letzterer reicht jetzt bis ins Jahr 2004/2005 und ist dreimal so umfangreich wie in der ersten Auflage. Dort war ja bereits angekündigt worden, dass der spanischen Literatur des 20. und des – inzwischen längst angebrochenen – 21. Jahrhunderts besondere Aufmerksamkeit geschenkt würde.

Saarbrücken, im April 2006

Hans-Jörg Neuschäfer

Zur vierten Auflage

Die vierte Auflage der spanischen Literaturgeschichte hat eine gründliche Neubearbeitung erfahren. Das Kapitel über die spanische Aufklärung wurde ausgebaut. Der Abschnitt über die aktuelle Literatur (1975-2010) wurde neu konzipiert und um ein zusätzliches Kapitel erweitert. Es liegt auf der Hand, dass eine Darstellung der Gegenwartskultur weder lückenlos noch interessefrei sein kann: Der Gegenstand, von dem man selbst ein Teil ist, kann einem nicht gleichgültig sein. Man kann ihn auch nur teilweise überblicken. Trotzdem bietet die *Spanische Literaturgeschichte* die mit Abstand umfangreichste Information über den spanischen Literaturbetrieb der Gegenwart und bemüht sich gleichzeitig, kritisch auf Distanz zu bleiben gegenüber den Versuchen der spanischen Großverlage, die Literaturrezeption in ihrem Sinne zu lenken.

Auch die Bibliographie wurde erweitert und zur bequemerer Information neu untergliedert. Sie behält trotzdem den Charakter einer Auswahlbibliographie, die, schon aus Raumgründen, nur erste Hinweise geben kann. Es sei auf die im ersten Abschnitt der Bibliographie aufgeführten digitalen Datenbanken verwiesen, durch die Literatur-Recherchen erheblich erleichtert werden.

Gleichzeitig mit der vierten Auflage der Literaturgeschichte und zu deren Ergänzung erscheint im gleichen Verlag der Band *Klassische Texte der spanischen Literatur. 25 Einführungen vom »Cantar de Mío Cid« bis »Corazón tan blanco«*, in dem ich die wichtigsten Texte der spanischen Literatur ausführlicher vorstelle, als dies in einer Literaturgeschichte möglich ist.

Saarbrücken, im März 2011

Hans-Jörg Neuschäfer

Mittelalter und Spätmittelalter

Zu den Anfängen der spanischen Literatur

Für die herkömmliche, noch vom Positivismus und Nationalismus des 19. Jh. mitbestimmte Literaturgeschichtsschreibung ließ sich die Frage nach den Anfängen der einzelnen westeuropäischen Literaturen recht eindeutig beantworten: Sie sind identisch mit den ersten schriftlich überlieferten »Denkmälern« in der jeweiligen Volkssprache. Bei diesen von romantischen Ursprungsmythen und Nationalstolz verklärten frühen Denkmälern handelt es sich in aller Regel zunächst um Glossen, kurze volkssprachige Einsprengsel und Ergänzungen in lateinischen Texten, die allein die damalige Kultur der Schriftlichkeit repräsentierten. Auf diese Glossen folgten im frühen Mittelalter erste zusammenhängende volkssprachige Dichtungen von meist anonym gebliebenen Autoren, die, bedingt durch die Zufälle der Manuskriptüberlieferung, häufig nur fragmentarisch erhalten sind. In der Folgezeit beginnen sich erste Dichterpersönlichkeiten abzuzeichnen, deren Namen und Biographien zumindest in Umrissen überliefert sind.

Diesem einfachen Modell ist auch die spanische Literaturgeschichtsschreibung gefolgt. Die ersten Denkmäler der spanischen Sprache und Literatur sind die *Glosas Emilianenses* und die *Glosas Silenses*, die um die Mitte des 10. Jh. in den altkastilischen Klöstern San Millán de la Cogolla und Silos entstanden und die

Erste Denkmäler



Kreuzgang des Klosters Santo Domingo de Silos, Schreibort der *Glosas Silenses*



Berufsspielleute: *juglar*
mit Schalmei (*dulzaina*)
und *juglaresca* mit Rasseln
(*crótalos*)

Schriftlichkeit und Mündlichkeit

den Klosterschülern zum Verstehen einfacher religiöser und kirchenrechtlicher Texte dienten. Als erster Text einer spanischen Dichtung galt lange Zeit der anonym überlieferte *Cantar de Mío Cid*, ein Heldenepos, das nach seiner frühesten Datierung um 1140, vielleicht aber auch erst nach 1200 oder gar nach 1300 niedergeschrieben wurde. Die Ehre, die älteste spanische Dichtung zu sein, musste dieses schon früh in den Rang eines »Nationalepos« erhobene Werk allerdings gegen Mitte des 20. Jh. an eine Reihe lyrischer Gedichte abtreten, als die *jarchas* (arab. *ḥarǧa* bzw. pl. *ḥaraǧāt*), kurze Frauenstrophen in einer spanisch-arabischen oder spanisch-hebräischen Mischsprache, entdeckt wurden. Der erste namentlich bekannte Autor spanischer Sprache schließlich ist Gonzalo de Berceo, ein Kleriker aus dem Kloster San Millán de la Cogolla, der Heiligenviten und Wundertaten (*milagros*) der Jungfrau Maria nach lateinischen Vorlagen in volkssprachige Verse brachte. Diese trug er als Spielmann, als *juglar*, seinen des Lesens unkundigen, wundergläubigen Zuhörern aus dem einfachen Volk zur Unterhaltung und religiösen Erbauung vor.

Diese chronologische Skizze, die dem konventionellen Bild vom heldenhaften, frommen und unwissenden, literarisch erst tastend seinen Weg suchenden Mittelalter folgt, ist hinsichtlich der genannten Fakten nicht falsch. Dennoch ist sie weit davon entfernt, eine zutreffende Vorstellung von der geistigen Kultur im »spanischen« Mittelalter zu geben, und dies in zweifacher Hinsicht. Zum einen werden die frühen Denkmäler in einer positivistischen Hochschätzung der »Schriftlichkeit« überbewertet. Die überlieferten lyrischen und epischen Texte sind eher zufällig erhaltene Reste einer umfassenden »oralen Literatur«, Niederschriften von Dichtungen, die lange zuvor in der »Mündlichkeit« existiert haben. Der Gründungsvater der spanischen Hispanistik, Ramón Menéndez Pidal, hat daher von einem *estado latente* der frühen literarischen Werke gesprochen, einer verborgenen Existenz, die den Verschriftungen vorausgegangen ist. Naturgemäß entzieht sich diese Phase der Mündlichkeit dem auf schriftliche Dokumente angewiesenen Literaturhistoriker. Doch erweist sich die Vorstellung als Illusion, anhand der frühen schriftlich überlieferten Texte gleichsam unmittelbar an der genau datierbaren »Geburt« einer Literatur teilnehmen zu können.

Zum anderen ist es wichtig, die frühen Denkmäler eingebettet in ihren historischen Kontext zu sehen und zu bewerten. Sie dürfen nicht als *creatio ex nihilo* in einem gänzlich kultur- und literaturleeren Raum verstanden werden, als prometheische Leistungen, in denen sich die Nationalliteratur selbst gebiert. Berceos *Milagros* sind bloße Übersetzungen. Seine sicher nicht gering zu schätzende Leistung bestand darin, vorgegebene Gedanken in einer Sprache wiederzugeben, die erst auf dem Weg war, eine flexible Literatursprache zu werden. Die Inhalte seiner Dichtung hat er aber jener Kultur entnommen, die während des ganzen Mittelalters vor und neben der sich erst allmählich ausformenden volkssprachigen Literatur im Okzident allgegenwärtig war: einer sich noch ganz und gar der lateinischen Sprache bedienenden Kultur, die von den Repräsentanten der Kirche getragen wurde und in der das Denken der Spätantike und der Patristik der schmalen Schicht von Gebildeten des »Abendlands« vermittelt wurde.

Der lateinischsprachige Kontext

Lange vor den Glossen von San Millán oder Silos gab es auf der Pyrenäenhalbinsel eine lateinischsprachige Literatur. Als integraler Bestandteil der Bildung jener, die um die Jahrtausendwende begannen, in spanischer Sprache zu schreiben, darf sie auch in einer »spanischen Literaturgeschichte« nicht völlig beiseite gelassen werden. Besonderer Erwähnung bedürfen Gestalt und Werk Isidors von Sevilla (um 560–636). Isidor, der einer hispano-romanischen Familie entstammte, folgte seinem Bruder Leander um 600 auf dem Bischofsstuhl von Sevilla. Wie dieser stand er in enger Beziehung zur Führungsschicht der Westgoten (*visigodos*), die im 5. Jh. Spanien besetzt und ein von Rom unabhängiges Königreich mit der Hauptstadt Toledo gegründet hatten. Es ist vor allem Isidors Verdienst, wenn die westgotische Kirche in Spanien nochmals zu einer späten Blüte antiker Wissenschaft und Patristik gelangte. Sein Hauptwerk, die 20 Bücher der *Etymologiae*, wurde ein »Grundbuch des Mittelalters« (E. R. Curtius). Geistig zwar wenig originell, erfasst und christianisiert diese »Realenzyklopädie« aller Wissensgebiete ausgehend von einzelnen Worterklärungen, den »Etymologien«, das Denken der römischen Antike und verbindet es mit dem der Patristik, insbesondere von Tertullian, Lactanz, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor dem Großen. In dem Bemühen um eine Verbindung von Glauben und Wissen bilden die Werke dieses »letzten Kirchenvaters« die Brücke zum Mittelalter, dessen Lehrsystem der »sieben freien Künste« sie vorwegnehmen. An die Zitatensammlung seiner *Libri sententiarum* mit ihrer Systematisierung von Dogmatik und Moral sollten im 12. Jh. noch die Sentenzbücher (1158) des Petrus Lombardus anknüpfen, die das grundlegende theologische Lehrbuch bis zur Neuzeit wurden. Isidor gehörte zu den meistgelesenen Autoren des Mittelalters; er war der entscheidende »Lehrmeister des Abendlands« (J. Fontaine), der die Gelehrsamkeit der mittelalterlichen »clerici« nicht nur legitimierte, sondern ihr zugleich die geistigen Grundlagen bot.

Mit der auch heute noch als wichtige historiographische Quelle angesehenen Schrift *De origine Gothorum* steht Isidor am Anfang jenes Mythos von den überlegenen Goten und von ihrem ganz Spanien umfassenden Reich, der bei der ideologischen Rechtfertigung der Reconquista und der Führungsansprüche des spanischen Adels eine große Rolle spielen sollte. Auch das »Spanienlob« (*Laus Hispaniae*), das dieses Werk einleitet und dem Land eine bedeutende Rolle im Weltgeschehen voraussagt, hat als immer wieder zitierter Bezugstext eine wichtige Rolle im spanischen Selbstverständnis gespielt. Unabhängig von diesen kulturgeschichtlichen Einzelzügen hat Isidor von Sevilla auch umfassendere Grundtendenzen der späteren spanischen Kultur mitbestimmt. Mit der Konversion der Westgoten zum Katholizismus setzte die Konfessionalität des spanischen Staates ein, die selbst in der heute gültigen Verfassung von 1978 noch nicht völlig beseitigt ist und die Ursache für Jahrhunderte währende Eingriffe staatlicher und kirchlicher Zensur in das kulturelle und literarische Leben Spaniens wurde. Im Vierten Konzil von Toledo (633) und in der Schrift *De fide catholica contra Iudaeos* hat Isidor den starken Antisemitismus der katholischen Westgoten mitverantwortet, der in der Folgezeit zum Untergang des Westgotenreichs beigetragen hat.

Eine weitere Konstante der spanischen Kultur nimmt ein anderer, gleichfalls in lateinischer Sprache und zur Zeit des Gotenreiches schreibender Kleriker voraus.

Isidor von Sevilla



Westgotische Kirche San Pedro de la Nave (Prov. Zamora)

Gotenmythos und Konfessionalität Spaniens



Die »Weiße Jungfrau« (Kathedrale von León)

nen, Sprachen und Literaturen gelebt: die der arabisch-sprachigen Muslime und die der hebräisch-sprachigen Juden. Wie Américo Castro überzeugend dargelegt hat, ist dieses Zusammenleben (*convivencia*) im mittelalterlichen Europa einzigartig. Nur im Sizilien des Hohenstaufen Friedrich II. hat es für kurze Zeit ein ähnliches Zusammenleben gegeben. Die spanische Literatur ist im Spannungsfeld dieser drei Kulturen entstanden.

Die Christen

Christen, so wollen es zumindest die frommen Legenden des Mittelalters, wurden die Bewohner der Iberischen Halbinsel, die Hispano-Romanen, schon im 1. Jh. unserer Zeitrechnung. Der Apostel Jakobus der Ältere soll in Spanien gewesen sein und dort missioniert haben; gefolgt sei ihm dann, auch das ist historisch nicht belegt, der Apostel Paulus. Fest steht jedoch, dass sich die »Spanier« bereits zum römischen Katholizismus bekannten, als Konstantin 313 das Christentum zu einer gleichberechtigten Religion im Imperium Romanum machte und Theodosius es 380 zur offiziellen Staatsreligion erklärte.

Jakobus d. Ä. und Paulus

Der Einfall der Westgoten an der Wende zum 6. Jh. gefährdete das römisch-katholische Bekenntnis der Hispano-Romanen, da die »Barbaren« Arianer waren. Fast zwei Jahrhunderte lebten die beiden Bekenntnisse nebeneinander, getrennt durch Heiratsverbote vonseiten der westgotischen Herrscherschicht. Doch bedurften die Goten zur Verwaltung ihres von Toledo aus regierten Reichs des gebildeten Klerus der Hispano-Romanen. So versuchte schon König Leowigild (568–586) Brücken zwischen den beiden Bekenntnissen zu schlagen, deren Vereinigung im Sinne des römischen Katholizismus dann durch seinen Sohn und Nachfolger Rekkared (586–601) vollzogen wurde. Diese »westgotische katholische Kirche« bildete eigene Traditionen und eine eigene Liturgie heraus, die sich insbesondere in den von der Entwicklung im restlichen Europa abgeschnittenen muslimischen Gebieten Spaniens halten konnten. Diese sogenannte »mozarabische Liturgie« wird zwar bis auf den heutigen Tag in der Corpus Christi-Kapelle der Kathedrale von Toledo gefeiert, sie wurde jedoch unter dem starken Einfluss der französischen Cluniazenser bereits seit dem 11. Jh. in allen wiedereroberten Gebieten durch den römischen, den »katholischen« Ritus ersetzt.

Arianismus der Westgoten

Die Juden

Die Anwesenheit der Juden in Spanien, das sie nach dem AT (Obadja 1, 20) als »Sepharad« bezeichnen, geht weit in die Geschichte und in den Bereich der Legenden zurück. So soll der Stamm Juda 586 v. Chr. vor dem siegreichen Nebukadnezar, der die Juden in die Gefangenschaft nach Babylon führte, in den äußersten Westen (nichts anderes meint »Sepharad«) geflohen sein. Durch Grabsteine ist die Anwesenheit der Juden historisch allerdings erst für das erste vorchristliche Jahrhundert belegt. Sie lebten damals als römische Bürger gleichberechtigt mit den Hispano-Romanen in Städten wie Tarragona, Tortosa und Mérida. Ihre Ausgrenzung beginnt geistig bei den Kirchenvätern. Augustinus etwa vergleicht die Juden in einer in Spanien immer wieder zitierten Wendung mit »Hunden, die zu ihrem Erbrochenen zurückkehren«. Konkret begann die Ausgrenzung im 4. Jh. So verbot das Konzil von Elvira (bei Sevilla) den Umgang von Christen mit Juden. Die

Sepharad

Ausgrenzung der Juden

Wiederholung der Bestimmung auf späteren Konzilen belegt, dass dieser Umgang weiterhin existierte. Scharfen antisemitischen Eifer legen dann die zum Katholizismus konvertierten Westgoten an den Tag. Dies erklärt, wieso die Juden die Muslime 711 als Befreier begrüßten. Sie waren jedoch keine Verräter, die die militärischen Siege der Muslime erst ermöglicht hätten, wie die ältere Historiographie vermutete. In dem gänzlich veränderten muslimischen Spanien erlangten die jüdischen Gemeinden neues Leben und sollten trotz ihrer im Vergleich zu den Bevölkerungsmehrheiten der Mauren und Christen relativ geringen Zahl sowohl im christlich wie auch im maurisch beherrschten Spanien bis zu ihrer Vertreibung im Jahr 1492 eine bedeutsame wirtschaftliche und geistige Rolle spielen.

Die Muslime

Heiliger Krieg und Eroberung Spaniens



Arabischer Krummsäbel

Verrat des Grafen Don Julián

Die über 800-jährige Präsenz der Muslime in Spanien begann mit der Schlacht am Guadalete, nahe beim heutigen Jerez de la Frontera. In einem Siegeszug sondergleichen, den die Araber noch zu Lebzeiten Mohammeds, des Propheten, begonnen hatten, waren sie von Ägypten aus auch nach Westen vorgestoßen und hatten die Nordküste Afrikas bis zum Atlantik erobert. Längst bestanden ihre Heere allerdings nicht mehr nur aus Arabern, sondern auch aus Einwohnern der eroberten Gebiete, die islamisiert worden waren und die Idee des Dschihad (arab. *ġihād*, zunächst »Anstrengung«, d. h. auf dem Wege Gottes, dann heiliger Kampf gegen Nichtmuslime als religiöse Pflicht) mit religiösen und materiellen Zielsetzungen in die Tat umzusetzen. Wohl im April 711 landete der islamisierte Berber Tariq ibn Ziyad bei Gibraltar (das seinen Namen verewigt) mit einer Armee von 7000 Mann, um das Land genauer zu erkunden und um in der Tradition der arabischen *razzia* rasche Beute zu machen. Der Westgotenkönig Rodrigo eilte aus dem Norden Spaniens, wo er gegen die Basken gekämpft hatte, herbei, stellte sich mit einer zahlenmäßig überlegenen Armee am 19. Juli 711 den Eindringlingen zum Kampf und wurde vernichtend geschlagen. In nur wenigen Jahren (711–716) brachten die Muslime das ganze westgotische Spanien in ihre Gewalt – bis auf einige Gebiete im Norden an der Atlantikküste, die sie wegen ihrer Armut und ihres überaus feuchten Klimas nicht sonderlich interessierten.

Weder christliche noch arabische Quellen geben genauen Aufschluss über diese Vorgänge. Eine Legende, die für das spanische Selbstverständnis im Mittelalter große Bedeutung annahm, erklärt den raschen Sieg der Muslime als Folge des Verrats des Grafen Don Julián. Er soll den Muslimen den Weg nach Spanien eröffnet haben, um sich an Rodrigo, dem letzten König der Westgoten, zu rächen, der seine Tochter vergewaltigt hatte.

Tatsächlich aber war die Herrschaft der Westgoten – nur Mérida als Hochburg des gotischen Adels hatte länger belagert werden müssen – nicht als Folge von Verrat und sexueller Sünde zusammengebrochen. Die schmale westgotische Oberschicht hatte ein zu hartes Regiment geführt, sich durch Heiratsverbot zu sehr von den Hispano-Romanen getrennt und die Juden zu sehr verfolgt, um bei ihnen Unterstützung zu finden. Ebenso verhängnisvoll wie die strukturellen Probleme wirkte sich eine tiefgehende und nicht gelöste Thronfolgekrise nach dem Tod Witizas aus. Rodrigo wurde zum König gewählt; viele Adlige, darunter wohl auch der legendäre Graf Don Julián, verweigerten ihm jedoch die Gefolgschaft, ja sie verweigerten am Guadalete sogar den Kampf. Als Rodrigo in der Schlacht fiel, brach die Gotenherrschaft in Spanien zusammen. Weitergelebt und -gewirkt hat

sie allerdings im »Neogotismus«, dessen Ziel es werden sollte, das vormuslimische Spanien wiederherzustellen.

Nach der Eroberung gehörte das »muslimische Spanien«, das von den Arabern in seiner Gesamtheit als *Andalus* bezeichnet wurde, politisch und kulturell zum *Dār al-islām*, dem »Haus des Islam«. Es war Teil des Kalifats von Damaskus und wurde nach Gesetzen des islamischen Rechts, der »scharia« (arab. *šarī'a*), verwaltet. Zu dessen Grundideen gehört die Vorstellung, dass es in der Religion keinen Zwang geben darf (Koran, 2. Sure, 126), was zur Tolerierung von Juden und Christen als den Angehörigen der beiden anderen Buchreligionen (*Ahl al-kitāb*) führte. Alle die sich auf freiwilliger Basis zum Islam bekehrten, wurden als *Muwalladūn* (spanisch *muladíes*), als »angenommene Kinder« bezeichnet, die schon bald im *Andalus* die stärkste Bevölkerungsgruppe darstellten. Mozaraber (*Musta'ribūn*, Arabisierte) wurden dagegen jene Hispano-Romanen genannt, die zwar weiter Christen blieben, sich jedoch den Muslimen in ihrer Lebensweise, auch durch die Übernahme des Arabischen zumindest als Zweitsprache, assimilierten. So lebten im *Andalus* sehr verschiedene Ethnien und Kulturen neben- und miteinander: muslimische Araber und Berber (daneben Ägypter, Syrer und wer sonst immer zum *Dār al-islām* gehörte), zum Islam konvertierte Christen, dem Christentum treugebliebene Mozaraber, Juden und eine im Laufe der Zeit immer stärker werdende Zahl von Sklaven aus Nord- und Mitteleuropa. Auch wenn diese Gesellschaft keineswegs konfliktfrei funktionierte, so gelangte sie doch zu einer wirtschaftlichen und kulturellen Blüte, die im damaligen christlichen Europa ihresgleichen nicht kannte.

Andalus: das islamische Spanien

Muladíes und Mozárabes

Die Zeit der Omayyaden

Die Glanzzeit des *Andalus* begann in der Mitte des 8. Jh., als in Damaskus die Abbasiden die Omayyaden-Dynastie von der Macht verdrängten und es dem letzten Omayyaden gelang, 756 in Córdoba ein Emirat zu errichten. Die völlige Selbstständigkeit als Kalifat erlangte der *Andalus* allerdings erst im Jahre 929, als der achte der Omayyaden-Emire, der mächtige 'Abd ar-Raḥmān (912–961), sich zum Kalifen ernannte und die Trennung vom Orient vollzog.

Der Andalus als Kalifat

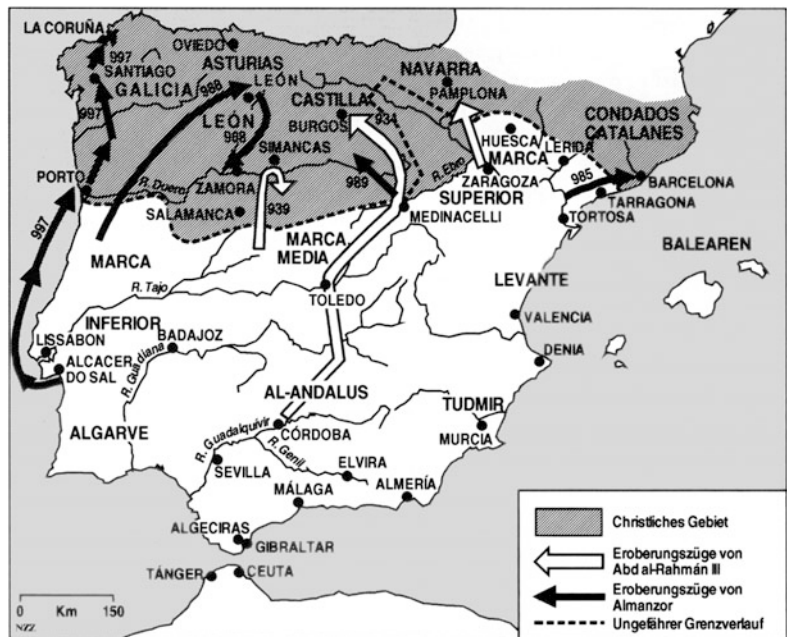
Im Norden schlug das Omayyaden-Reich alle Angriffe des christlichen Abendlands zurück: Als Karl der Große versuchte, Zaragoza zu erobern, musste er nach langer Belagerung 778 unverrichteter Dinge abziehen. Dabei wurde die Nachhut seines Heeres, die Roland, der Markgraf der Bretagne, anführte, bei Roncesvalles (dem frz. Roncevaux) von Basken vernichtet. Jahrhunderte später hat die *Chanson de Roland* dieses Geschehen – bereits erfüllt vom Geist der Kreuzzüge – als die Geschichte eines Verrats dargestellt. Auch im Süden verstanden es die Omayyaden, sich gegenüber den nordafrikanischen Muslimen zu behaupten. Vom Glanz des Reiches zeugt noch heute die Mezquita (Moschee) von Córdoba, »das schönste Zeugnis frühen islamischen Bauens auf europäischem Boden« (A. Renz); 785 begonnen, erhielt sie kurz vor der Jahrtausendwende unter al-Manṣūr ihre endgültige Gestalt.

Karl der Große im muslimischen Spanien

Die Faszination, die die islamische Kultur auf die Hispano-Romanen ausübte, belegen nicht nur zahlreiche Übertritte von Christen zum Islam. Selbst Christen, die ihrem Glauben treu blieben, gerieten in ihren Bann. So beklagte bereits 854 ein Autor, die jungen Christen seien in Kleidung, Sprache und Dichtung weitgehend arabisiert und dem Lateinischen völlig entfremdet. Die gleiche Faszination

Die Faszination des Andalus

Größte Ausdehnung
des Omayyaden-Reichs
um 1000



Córdoba, Mezquita

*Eroberung von Santiago de
Compostela*

*Zerfall des Kalifats: die
reinos de taifa*

zeigt sich in der *Vita Johannis Abbatis Gorziensis*, der Geschichte eines Mönchs, der sich 953–956 im Auftrag des deutschen Kaisers Ottos I. in Córdoba aufhielt. Er glaubte zunächst, die Bekehrung des ›heidnischen‹ Kalifen erzwingen zu können. Stattdessen kehrte er, beeindruckt von der Pracht ›Abd ar-Rahmāns und seiner Palaststadt Madīnat az-Zahra (heute Medina Azahara), nach drei Jahren in sein lothringisches Kloster mit einer ganzen Wagenladung arabischer Bücher zurück.

Córdoba, das seinerzeit eine Million Einwohner gehabt haben soll und in dem es 1600 Moscheen und 900 öffentliche Bäder gab, besaß in Madīnat az-Zahra unter dem Kalifen al-Ḥakam I. (961–976) die damals größte Bibliothek Europas mit etwa 400 000 Bänden. Im christlichen Abendland galt dagegen eine Klosterbibliothek bereits als reich, wenn sie über einige wenige Dutzend Bücher verfügte.

Um das Jahr 1000 erlebte das Kalifat mit al-Manṣūr, dem ›Siegreichen‹, seine größte Machtentfaltung. Al-Manṣūr, der gefürchtete ›Almanzor‹ der Christen, ergriff nach dem Tod des mehr an seinen Büchern als am politischen Geschehen interessierten Kalifen al-Ḥakam 976 die Macht. Um sich der mächtigen Fraktion der Strenggläubigen zu versichern, ließ er einen Teil der Bibliothek al-Ḥakams vernichten, schrieb eigenhändig den gesamten Koran ab und half als einfacher Lastenträger bei dem von ihm veranlassten endgültigen Ausbau der Mezquita. Im Jahr 997 eroberte al-Manṣūr Santiago de Compostela, ließ aber das Apostelgrab, das zwischenzeitlich zu einem Kristallisationspunkt des christlichen Nordens geworden war, unberührt. Bei seinem Tod im Jahre 1002 vermochten weder seine Söhne noch der schwache rechtmäßige Kalif Hisham II. (976–1013) die von ihm errichtete Ordnung aufrechtzuerhalten. Im Jahre 1010 belagerten Berber Córdoba. Als sie die Stadt nicht einnehmen konnten, wandten sie sich nach Madīnat az-Zahra und zerstörten dieses Prunkstück islamischer Kultur nur 50 Jahre nach

seiner Fertigstellung. Es war dies zugleich das Zeichen für das Ende des Omayyaden-Kalifats, das in einen zwanzigjährigen Bürgerkrieg versank. Ohne Zentralmacht zerfiel der *Andalus* in 38 regionale, weitgehend voneinander unabhängige, jeweils um eine Stadt zentrierte politische Einheiten, die sich als Königreiche, *reinos de taifa* (von *tā'ifa*, Partei), bezeichneten. Das politische Ende des Kalifats bedeutete jedoch nicht zugleich das Ende der wirtschaftlichen Kraft und der kulturell-literarischen Leistungen der spanischen Muslime. Diese wirkten noch bis weit ins 12. Jh. hinein fort.

Die Anfänge der Reconquista

Wenige Begriffe der spanischen Historiographie sind so emotionsgeladen wie der Begriff der *reconquista*. Dieses in den spanischen Texten des Mittelalters nicht belegte Wort suggeriert die Vorstellung, es habe von spanisch-christlicher Seite von Anfang an ein klar umrissenes Projekt gegeben, die Muslime als fremde Eindringlinge wieder aus Spanien zu vertreiben und im Sinne des Neogotismus ein ›christliches Spanien‹ wiederherzustellen. Eine solche Auffassung übersieht, dass der muslimische *Andalus* nie Eigentum des christlichen Nordens gewesen ist, dass sich die ursprünglichen Besitzer in hoher Zahl zum Islam bekehrten und als *muladíes* auf ihrem Besitz verblieben waren. Dies gilt auch für die Mozaraber, die unter muslimischer Herrschaft ihren Besitz behielten, auch wenn es, besonders seit dem 11. Jh., immer wieder zu Fluchtbewegungen von Mozarabern und Juden in den Norden Spaniens gekommen ist.

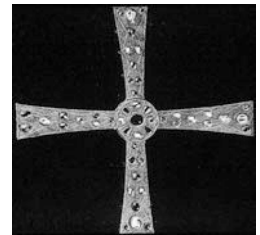
Historisch gesehen kann auch bei den ersten bewaffneten Widerständen der Christen gegen die Vorstöße des Islam nicht von einer »Rückeroberung« gesprochen werden. Die Anfänge dieses Widerstands verlieren sich wie die der muslimischen Invasion im Dunkel der Geschichte. Ihre Umrisse sind in der spanischen nationalen Mythologie schärfer gezeichnet als in der Historiographie. Im Jahre 722 soll der asturianische *princeps* Pelayo als Erster eine muslimische Truppe vor der Höhle von Covadonga, einem Marienheiligtum (*cava dominica*) in der Nähe von Oviedo, vernichtet und dann den arabischen Statthalter von Asturien, Munuza, getötet haben.

Eine identitätsstiftende Wirkung für die nordspanischen Christen kam dann der »Entdeckung« des Grabes des Apostels und legendären Spanienmissionars Jakobus (spanisch zunächst »Sant Yago«, dann »Santiago«) zu, die 812 auf dem *Campus stellae*, dem heutigen Santiago de Compostela, erfolgte. Jakobus wurde zum Gegenbild des Propheten Mohammed. Seine Verehrung ist die christliche Replik auf das islamische Mekka und die arabischen Pilgerreisen. Wie Mohammed reitet er auf einem Schimmel den Christen als *matamoros*, Maurentöter, in Schlachten voraus und ist ihnen Garant des göttlichen Beistands. Santiago de Compostela wurde für das gesamte christliche Abendland neben Rom und Jerusalem das wichtigste Pilgerziel, über das kulturelle und literarische Neuigkeiten vor allem aus Frankreich in den christlichen Norden Spaniens einströmten. Der *camino de Santiago* bot sich aber auch zum geistigen Austausch in entgegengesetzter Richtung an. Spätestens seit dem 11. Jh. waren in Nordspanien alle Voraussetzungen für umfassende wirtschaftliche und kulturelle Kontakte zwischen der muslimischen und der christlichen Welt, zwischen der Iberischen Halbinsel und Südfrankreich, gegeben.



Ruinen von Medina
Azahara, Kapitell

*Die Reconquista: ein
polemischer Begriff*



»Cruz de los Angeles«
(Oviedo) aus dem Jahre
808. Siegeszeichen der
Reconquista

Santiago der Maurentöter

Jakobus der Maurentöter,
Kupferstich von Martin
Schongauer. Jakobus soll
Ramiro I. in der Schlacht
von Clavijo 843/844
durch persönlichen Ein-
griff zum Sieg verholfen
haben



*Politische Zersplitterung
des christlichen Nordens*

Die christliche »Rückeroberung« der Iberischen Halbinsel war ein jahrhundertelanger, höchst komplexer Prozess. Anders als im *Andalus* gab es in den christlichen Gebieten im Norden der Halbinsel lange keinen zentral regierten Einheitsstaat, sondern nur eine Reihe autonomer regionaler Mächte: Galicien, Asturien-León, Kastilien, Navarra, Aragón und die Grafschaft Barcelona. Wie in den *reinos de taifa* herrschten in ihnen von Anfang an Adelsaufstände und interne Erbfolgestreitigkeiten, verschiedenste Koalitionen und dynastische Beziehungen und trotz der Gleichheit des Glaubens auch kriegerische Auseinandersetzungen. Im Laufe der Zeit bildeten sich aus den autonomen Gebieten drei Königreiche heraus, die zu den Trägern der Reconquista wurden: Portugal, das sich 1139/43 als eigenes Königreich konstituierte; Kastilien, das 961 unter dem »Nationalhelden und Gründungsvater« Fernán González eine eigene Grafschaft bildete, 1035 zum Königreich wurde, in das sich Asturien und León 1037 eingegliederten; schließlich Aragón, das sich 1137 mit Katalonien vereinigte. Mit der militärischen Ausdehnung dieser Königreiche nach Süden hinein in das Gebiet des *Andalus* und mit der Wiederbesiedlung der eroberten Gebiete, der *repoblación*, expandierten auch die Sprachen dieser Reiche nach Süden: das Galicisch-Portugiesische, das Kastilische und das Katalanische. Diese Sprachen traten in den »rückerobernten« Gebieten an die Stelle der regionalen Varietäten des Mozarabischen, das im *Andalus* neben dem Arabischen Verkehrssprache gewesen ist. Die heutige sprachliche Gliederung der Iberischen Halbinsel mit dem Portugiesischen einerseits und den vier kooffiziellen (Literatur-)Sprachen in Spanien andererseits, dem Galicischen, dem Kastilischen, dem Baskischen und dem Katalanischen, ist das Ergebnis der Reconquista.

*Die Ausgliederung der
spanischen Reiche und
Sprachen*

*Die convivencia der drei
Kulturen*

Bedeutsam für die Entwicklung der »spanischen« Kultur und Literatur im Mittelalter wurde es, dass ebenso wie zwischen den Muslimen, den Christen und den Juden im *Andalus* auch zwischen dem *Andalus* einerseits und den christlichen Herrschaftsgebieten im Norden der Pyrenäenhalbinsel andererseits ein reger wirtschaftlicher und kultureller Austausch bestand. Die Juden lebten in beiden Machtbereichen und wurden von Muslimen und Christen an den Höfen als infor-

mierte Verwaltungs- und Finanzleute geschätzt, als hervorragende Ärzte, als Händler mit internationalen Beziehungen, aber auch als geschickte Handwerker und sogar als Soldaten. Bei diesem Austausch zwischen dem muslimischen Süden und dem christlichen Norden bestand bis Ende des 13. Jh. ein deutliches kulturelles Gefälle, in dem die Christen sowohl in der materiellen wie in der geistigen Kultur die Nehmenden waren.

Vieles von dieser Kultur der *convivencia* entzieht sich aufgrund fehlender Quellen zur Alltagsgeschichte unserer Kenntnis. Ein überzeugendes Beispiel dieser Kultur ist jedoch die Architektur der *mudéjares* (nach dem Arabischen *mudağğanūn*, die »Eingefriedeten«, »die man weiter wie gewohnt leben lässt«), jener Muslime, die in den rückeroberten christlichen Gebieten geblieben waren und dort ihre Religion praktizieren und nach den muslimischen Gesetzen leben durften. Selbst die Symbolfigur des christlichen Spanien und der Reconquista belegt dieses Leben in mehr als nur einer der drei Kulturen: Rodrigo Díaz de Vivar (um 1040–1099) trug nicht nur den arabischen Ehrentitel »Cid« (»sayida«, Herr). Er kleidete sich arabisch und beließ der muslimischen Bevölkerung im wiedereroberten Valencia ihre Religion. Andererseits ließ er die Moschee in eine Kathedrale umwandeln und berief einen französischen Cluniazensermönch zum Bischof.

Dennoch ist die Epoche des Cid und seines Königs, Alfons' VI. (1065–1109), die Zeit, in der sich in Spanien das Verhältnis zwischen den Muslimen und den Christen tiefgehend zu ändern beginnt und aus den bisherigen Kämpfen um territoriale Macht und Tributzahlungen ein Glaubenskrieg wird. Die Schwäche der *reinos de taifa* und die allmähliche Einigung des christlichen Nordens hatte diesem zu immer größeren Erfolgen in der Reconquista verholfen. Im Juli 1064 war, in einer in ganz Europa beachteten Aktion, in Aragón die maurische Festung Barbastro gefallen; 1085 ergab sich Toledo in Zentralspanien den Christen, deren Heere nunmehr freien Weg in den Süden hatten. Angesichts dieser Gefahr riefen die Herrscher von Sevilla in einer folgenschweren Entscheidung die glaubensstrengen nordafrikanischen Almoraviden (*al-murābiṭūn*, die »Glaubenskrieger«) zu Hilfe. Mit diesen muslimischen Berbern kam eine dritte Partei nach Spanien, die das prekäre Gleichgewicht zwischen dem christlichen Norden und dem islamischen Süden außer Kraft setzte. Die Folge war eine massenweise Flucht von Juden und Mozarabern aus den reislamisierten Gebieten. In einem gewaltigen Ansturm eroberten die Almoraviden im Westen der Halbinsel 1094 Badajoz zurück, im Osten 1102 sogar Valencia, das die Erben des Cid nicht zu halten vermochten. Selbst Zaragoza fiel ihnen 1110 wieder zu. Letztendlich vermochten sie aber nicht, Toledo, den entscheidenden christlichen Vorposten, einzunehmen. Mit der Rückeroberung Zaragozas im Jahre 1118 wurde die Macht der Almoraviden gebrochen. Im Norden bildeten sich als Reaktion auf das religiös motivierte Kämpfertum der Almoraviden und in organisatorischer Anlehnung an den in Spanien kämpfenden französischen Templerorden in der zweiten Hälfte des 12. Jh. die drei großen Ritterorden (Calatrava, Santiago, Alcántara). Sie spielten eine bedeutsame militärische Rolle während der weiteren Reconquista, in deren Verlauf sie zu riesigen Latifundien gelangten. Ihre politische Macht sollte sich bis weit ins Siglo de Oro halten.

In das von den Almoraviden hinterlassene Machtvakuum stieß eine zweite Berbermacht, die der Almohaden. Auch sie, die »Bekenner der göttlichen Einheit« (*al-muwahḥidūn*), bezogen ihre Schlagkraft aus einem religiös motivierten Eroberungsdrang. Bei Alarcos brachten sie 1195 dem kastilischen König Alfons VIII.

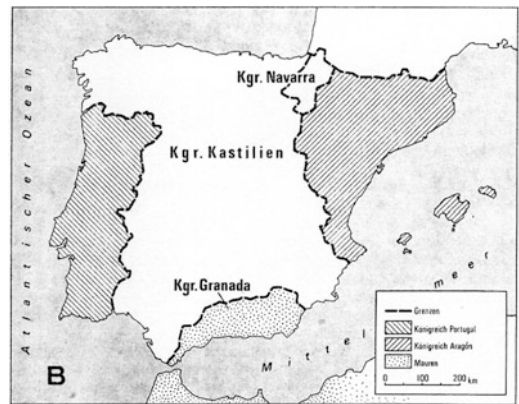
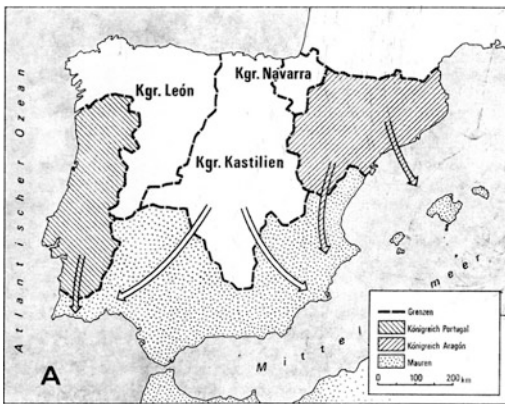


Santa María la Blanca, gebaut im Stil der Almohaden im christlichen Toledo zu Anfang des 13. Jh.

Gefährdungen der convivencia

Einbruch der Almoraviden

Das Ende der muslimischen Expansion



Karte: Stand der Reconquista zu Beginn und am Ende des 13. Jh.



Die Giralda. Von den Almohaden erbautes Minarett, heute Glockenturm der Kathedrale von Sevilla

eine vernichtende Niederlage bei. Dies war allerdings der letzte große Sieg, den muslimische Truppen in Spanien erringen konnten. Die Niederlage fand ein europaweites erschütterndes Echo, das zwei Jahre später durch den Fall Jerusalems verstärkt wurde. Der Kreuzzugsgedanke der europäischen Ritterschaft, der sich bislang auf die »Befreiung« des Heiligen Landes gerichtet hatte, wurde nun durch einen Aufruf von Papst Innozenz III. auch auf Spanien angewandt. Das kastilische Heer unter Alfons VIII. schlug, unterstützt von zahlreichen Rittern aus dem übrigen Europa, am 12. Juli 1212 bei Las Navas de Tolosa, am Südhang der Sierra Morena, die Almohaden vernichtend. Damit war ihre expansive Macht gebrochen. Ferdinand III. (1217–1252), der den Beinamen »der Heilige« erhalten sollte, eroberte 1236 Córdoba und 1248 Sevilla. Diese beiden Daten markieren den Anfang vom endgültigen Ende des islamischen Spanien. Es erlebte zwar unter den Almohaden noch einmal eine wirtschaftliche und kulturelle Blüte. Die *Giralda* und die *Torre del Oro* in Sevilla sind eindrucksvolle Belege ihrer Kultur. Aber politisch und militärisch blieb nach dem endgültigen Zusammenbruch der Herrschaft der Almohaden in der zweiten Hälfte des 13. Jh. von dem einst mächtigen muslimischen Spanien nur das Königreich Granada übrig. Unter der Dynastie der Nasriden konnte es sich, in strengem Glauben verharrend, noch bis 1492 halten, ohne dass von ihm Impulse im Sinne der frühmittelalterlichen *Convivencia* ausgingen.

Auf christlicher Seite verloren sich mit dem Eindringen des Kreuzzugsgedankens, der mit den cluniazensischen Reformen ins Land gelangte, und mit dem Triumphalismus der zunehmend dominierenden Christen seit dem Anfang des 13. Jh. immer rascher die Idee und die Realität der *Convivencia*. Belegt ist dennoch das Erstaunen der nicht-spanischen, vor allem französischen Ritter und Kleriker, die empört waren über die Freiheiten, die Juden und Muslime im christlichen Spanien genossen. Mit dem 14. Jh. setzte dann auf Seiten der Christen das systematische Bestreben ein, die beiden anderen »besiegten« Kulturen und Religionen dem Denken der Mehrheit zu unterwerfen, sie geistig auszugrenzen und schließlich physisch zu vertreiben. Am Ende dieser Entwicklung steht der endgültige Ausschluss der beiden nichtchristlichen Kulturen aus Spanien: 1492 die Vertreibung der Juden und 1609 die der »Morisken«, wie die seit dem 15. Jh. unter christlicher Herrschaft lebenden Muslime bezeichnet wurden.

Das Ende der *Convivencia*

Arabische und hebräische Literatur im *Andalus*

Noch ehe die spanisch-christliche Literatur überhaupt zu eigenen Formen und Werken fand, erlebten die arabische und die hebräische Literatur auf der Pyrenäenhalbinsel im 11. und 12. Jh. aufgrund einer jahrhundertlang ungebrochenen Tradition eine ausgesprochene Blütezeit. Da die jüdischen Autoren häufig auch des Arabischen mächtig waren, vermochten sie je nach Gegenstand und Publikum ihre Werke auch in dieser Sprache zu verfassen. Die Autoren wurden durch ein vielfältiges Mäzenatentum gefördert, da Literatur und Philosophie sich an den Höfen des *Andalus* höchsten Ansehens erfreuten. Dies verhinderte jedoch nicht, dass die Autoren immer wieder in Konflikte mit den »Rechtgläubigen« beider Religionen gerieten. So sahen sich häufig gerade die Philosophen, besonders in den Phasen der Intoleranz unter den Almoraviden und Almohaden, gezwungen, das Land zu verlassen.

In der Lyrik haben die Dichter im *Andalus* zunächst die klassische arabische Qasiden-Tradition (arab. *Qaṣīda*) ebenso wie die anthologische Zusammenstellung eigener und fremder Gedichte zu einem »Diwan« fortgesetzt. Die nicht-strophisch gegliederte Qaside mit nur einem Metrum und Reim kannte vor allem zwei Themenbereiche: eine höfische Panegyrik mit dem Lob des Herrschers und Mäzens sowie eine Liebeslyrik mit dem Preis der geliebten Frau und mit einer Auffassung von der Liebe als einer veredelnden Kraft, wobei die Geliebte als Herrin, der Liebende als Knecht erscheint.

Der Qaside wurden im *Andalus* zwei gänzlich neue Gedichtformen zur Seite gestellt, die rasch im gesamten arabischen und hebräischen Sprachraum rezipiert wurden: das *muwašṣaḥ* und das *zaḡal*. Diese unterscheiden sich von der Qaside durch eine strophische Gliederung und die Verwendung mehrerer Reime im gleichen Gedicht. Das *muwašṣaḥ* zeigt außerdem eine sprachliche Besonderheit: Während der Haupttext in klassischem Arabisch geschrieben ist, ist das Reimpaar der Schlussstrophe in einer Vulgärsprache verfasst, sei es in gesprochenem Arabisch, sei es in dem gesprochenen »Spanisch« der Mozaraber. Diese abschließenden Verse werden als *jarcha* (»Gürtel«) bezeichnet. Der Erfinder dieser Gedichtform im 10. Jh. soll ein Lyriker aus dem andalusischen Cabra gewesen sein.

Diese drei Grundformen der in aller Regel von Musik begleiteten, gesungenen Lyrik hat eine ganze Plejade arabisch- und hebräischsprachiger Dichter gepflegt. Zu der großen Zahl der Dichter zählt auf arabischer Seite Ibn Quzmān, der 1160 in Córdoba starb. Unter den jüdischen Autoren zu nennen sind Salomon Ibn Gabirol, nach Heinrich Heine die »Nachtigall, die in der gotischen Nacht des Mittelalters singt«, und Jehuda Ha-Levi, der als einer der bedeutendsten hebräischen Dichter des ganzen Mittelalters gilt.

Neben der Lyrik und einer sehr hochgeschätzten konzeptistischen Reimprosa gab es im *Andalus* auch eine exemplarhafte, narrative Literatur, deren heutzutage wohl bekanntestes Beispiel *Das Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden* (*Ṭauq al-ḥamāma fī l-ullāf wa-l-ullāf*) ist. Von Ibn Ḥazm in jungen Jahren verfasst und mit vielen autobiographischen Elementen und eigenen Liebeserfahrungen durchsetzt, entwirft das Werk anhand zahlreicher Anekdoten ein breites Panorama aller – auch der homoerotischen – Formen der physischen und der geistigen Liebe, von der nicht einmal die islamische Geistlichkeit ausgeschlossen ist. Wie in der Lyrik findet sich auch hier wieder die Vorstellung von der Geliebten als Herrin, dem Liebenden als einem ihr bedingungslos ergebenden Sklaven,

Arabische Lyrik

Lyrik im Andalus: der muwašṣaḥ

Arabische Literatur und Erotik



Jüdischer Thorarollen-
schreiber. Miniatur
des 15. Jh.

Arabische Literatur und Philosophie

die Sicht der Liebe als Krankheit und Martyrium, aber auch als veredelnde Kraft. Hier, so will es scheinen, sind Grundideen der Troubadourlyrik vorweggenommen.

Die Feier der erotischen Liebe mündet bei Ibn Ḥazm nichtsdestoweniger in eine Warnung vor den Leidenschaften und vor der Sünde. Das Buch endet mit einem Lob der »Vortrefflichkeit der Keuschheit«, das aber keine Absage an die Erotik bedeutet. Ein vergleichender Blick auf Andreas Capellanus im christlichen Frankreich und seine drei Bücher von der Liebe (*De amore*, 1185/86) macht deutlich, dass zwischen der Liebesauffassung der Araber und der höfischen Konzeption der Liebe zwar eine Reihe von Übereinstimmungen bestehen, dass dem *Halsband der Taube* jedoch die moraltheologische Bitterkeit, die letztliche Verdammung der Liebe und die misogyne Kehrtwende fehlen. Anders als Capellanus ist der hochgebildete Ibn Ḥazm auch als Theologe und als der vielleicht erste vergleichende Religionswissenschaftler überhaupt hervorgetreten.

Auf dem gleichen höchst anspruchsvollen intellektuellen Niveau bewegt sich Ibn Ṭufail mit seinem philosophisch-allegorischen »Roman« *Der Traktat von Ḥayy Ibn Yaqzān* (*Risālat Ḥayy Ibn Yaqzān*), der Spuren in Graciáns *Criticón* hinterlassen hat und der, noch 1671 von Eduard Pococke als *Philosophus autodidactus* ins Lateinische übersetzt, von großer Bedeutung für das utopische Denken der europäischen Aufklärung wurde. In seiner »Robinsonade« schildert Ibn Ṭufail, wie ein Kind ganz allein auf einer Insel aufwächst und sich allmählich die Errungenschaften der Zivilisation erschließt. Im Verlauf seines »natürlichen« Bildungsprozesses gelangt der Protagonist mit dem sprechenden Namen Ḥayy Ibn Yaqzān (»Lebend, Sohn des Wachenden«, sc. Gottes) zu einer umfassenden religiös-philosophischen Erkenntnis der Welt.

Innerhalb des spanischen Judentums hat Abraham Ibn 'Ezra mit der allegorischen Versnovelle *Chai Ben Mekiz* (»Lebend, Sohn des Erwachenden«) ein analoges Werk geschaffen: Anhand einer Reise durch das Weltall, die auf dem neuplatonischen Emanationsgedanken basiert, wird dort die Entwicklung des menschlichen Geistes von den Anfängen bis zu seiner Vollendung geschildert. Beiden Werken geht es in einer Zeit, als religiöser Fanatismus im *Andalus* herrschte, darum, die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Intellekts zu verdeutlichen und diesen als Instrument auch einer religiösen Erkenntnis zu erweisen.

Dies ist auch das zentrale Anliegen eines im engeren Sinn philosophischen Schrifttums, das im 12. Jh. im *Andalus* eine bis dahin unbekannte Blüte erlangte. Es ist insbesondere mit den Namen zweier Männer verbunden, die beide aus Córdoba stammen: Abū 'l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd, im Abendland bekannt als Averroës, und Moses Maimonides. Beide verfügten über große medizinische Kenntnisse. In Averroës und Maimonides gelangte jene griechisch-arabische Philosophie zu ihrem Höhepunkt, die seit 800 im gesamten Einflussbereich der islamischen Kultur ihre Wirkung entfaltet hatte und die eben dort die Zeit der Almohaden und Almohaden nicht überstehen sollte.

Averroës geht in seinen Schriften nicht von einem spekulativ theologischen, sondern von einem naturwissenschaftlich empirischen Wissen aus. Ausgangspunkt seines systematischen Denkens und höchste Autorität für ihn, der auf Avicenna und dem mit ihm geistig verwandten Ibn Ṭufail fußt, sind die Schriften des Aristoteles, die den arabischen Denkern in den reichen Bibliotheken ihrer gelehrten Kalifen weit vollständiger zur Verfügung standen, als dies in den christlichen Klosterbibliotheken der Zeit der Fall war. Averroës erschließt diese Werke in bedeutenden Kommentaren für die arabische Philosophie, so auch die wichtige

Arabische und hebräische Philosophen im Andalus

Averroës und der Empirismus

aristotelische Schrift *Über die Seele* (*Peri psychē*), aus der er gegenüber allen theologischen Vorrangansprüchen einen durchaus aufklärerischen Rationalismus entwickelt.

Eine analoge Position vertrat Maimonides, der gleichfalls ein gründlicher Kenner der griechisch-arabischen Philosophie war. Sein Lebensweg ist charakteristisch für das Schicksal der Juden im *Andalus* der Spätzeit. Er musste nicht nur seine Geburtsstadt Córdoba auf der Flucht vor dem religiösen Fundamentalismus der Almohaden verlassen; seine Familie sah sich sogar gezwungen, zum Schein zum Islam zu konvertieren. Er selbst ging 1160 nach Fez, danach als Philosoph und Arzt nach Ägypten, wo er zum Oberhaupt der Juden wurde. Seine wichtigsten Werke hat er in arabischer Sprache verfasst. Sie fußen nicht nur auf den Hauptquellen jüdischen Denkens, dem Alten Testament, der Thora und dem Talmud, sondern auch auf den bedeutendsten arabischen Philosophen der Zeit, auf Avicenna und Averroës. Von Avicenna übernimmt er die neuplatonische Vorstellung der Welt als göttlicher Emanation, von Averroës die Orientierung am empirischen Denken des Aristoteles und seine Hochschätzung des menschlichen Intellekts. In seiner Hauptschrift, dem 1190 in arabischer Sprache verfassten *Dalālat al-ḥā'irīn* (»Führer der Unschlüssigen«), dem wohl bedeutendsten Werk der jüdischen Philosophie des Mittelalters, versucht er wie Averroës, eine Synthese zwischen Philosophie und Religion herzustellen. Da Maimonides' Denken hinsichtlich der Fähigkeiten des Intellekts jedoch von einem tiefgreifenden Agnostizismus bestimmt ist und er überdies die Gesetze aller Religionen nicht als zeitlos gültig ansieht, vertritt er ganz entschieden den Gedanken einer prinzipiellen Toleranz und der wechselseitigen Duldung der Religionen.

Im *Andalus* der Almoraviden und Almohaden hatten dergleichen Ideen jedoch längst ihre Überzeugungskraft verloren. Zwangskonversionen, Scheinübertritte zum Islam und Vertreibung der nicht-islamischen Bevölkerungsanteile waren zur Regel geworden. Auch auf christlicher Seite wurden aus den früheren »Schutzbefohlenen« mit eigener Religion und eigener Rechtsstellung immer stärker marginalisierte Bevölkerungsgruppen, die Gegenstand von Bekehrungsversuchen und seit dem Ende des 13. Jh. auch Opfer massiver Verfolgungen wurden. In der Zeit davor begnügte man sich noch mit der Anordnung, dass Juden zwangsweise der christlichen Predigt beizuwohnen hatten. Die gleiche Absicht einer zunächst noch friedlichen Überzeugung verfolgten auch die zahlreichen landesweit inszenierten Religionsdispute, in denen über mehrere Tage hinweg je ein renommierter Christ und Jude um Wahrheit und Vorrang ihrer Religion stritten, wobei das Ergebnis dieser von den Christen inszenierten Gespräche allerdings im voraus festgelegt war.

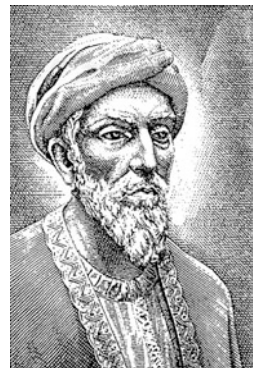
Zur Convivencia in der Literatur

Mit der Schlacht von Las Navas de Tolosa (1212), in der die Mauren vernichtend geschlagen wurden, übernahmen die Christen die militärische und allmählich auch die geistige Vorherrschaft auf der Pyrenäenhalbinsel. Trotz der zunehmenden Ausgrenzung der arabischen und der jüdischen Bevölkerung setzte sich aber der *mestizaje cultural* Spaniens fort. Diesen Austausch belegen am unmittelbarsten die drei- bis viertausend arabischen Wörter, die in das spanische Lexikon übernommen wurden. Selbst Fluss- und Ortsnamen, die sich ansonsten als sehr

*Maimonides und der
Gedanke der Toleranz*



Averroës



Moses Maimonides

stabil erweisen, wurden arabisiert wie der *Guadalquivir* (arab. »großer Fluß«) und die zahlreichen Städtenamen in Verbindung mit *Medina* (arab. »Stadt«). Trotz der zunehmenden (Re-)Christianisierung und Okzidentalisation Spaniens durch die Cluniazenser und Dominikaner wirkten arabisch-jüdisches Denken und arabisch-jüdische Literatur auch im christlichen Spanien bis ins 17. Jh. fort. Das herausragende Werk des 14. Jh., der *Libro de buen amor* von Juan Ruiz, des Erzpriesters von Hita, zeigt deutliche Parallelen zu Ibn Ḥazms *Halsband der Taube*. Dies gilt ebenso für die Verbindung von Erotik und Religion wie für die im spanischen Kontext neuartige Verbindung von narrativem Text und lyrischen Gedichten. An der Präsenz arabischer Sufi-Mystik bei Juan de la Cruz und Teresa de Jesús kann heutzutage kein Zweifel mehr bestehen. Auch wenn offen bleibt, ob Fernando de Rojas' *Celestina* vom Geist jüdischen Neuchristentums geprägt ist, so gilt es doch hervorzuheben, dass überraschenderweise selbst Cervantes seinen *Don Quijote* als Werk des Arabers Cide Hamete Benengeli und als Übersetzung aus dem Arabischen ausgibt, einer Sprache, deren Gebrauch seit der Mitte des 16. Jh. verboten war.

Petrus Alfonsi und die *Disciplina clericalis*

Ein Autor zwischen den
Religionen

Ein besonders früher und zugleich herausragender Vertreter des christlich-jüdisch-arabischen Kulturaustausches ist Petrus Alfonsi, der Verfasser der auf Lateinisch geschriebenen *Disciplina clericalis*. Diese erste abendländische Erzähl-sammlung erlangte in ganz Europa rasche Verbreitung, wie die hohe Zahl von über 60 erhaltenen Handschriften belegt. Die Texte wurden während des Mittelalters allenthalben in Europa in der volkstümlichen Predigt als Beispielerzählungen verwandt. Ein erster Druck des Werks erschien 1537 in Köln.

Der Autor der *Disciplina clericalis* wurde um 1075 als Moses Sephardi in der jüdischen Gemeinde von Huesca im damals noch weitgehend arabisch beherrschten Ebrotal geboren, wo er es bis zum Rabbi der Stadt gebracht haben soll, die König Pedro I. 1096 eroberte. Am Hof dieses Königs, der selbst Dokumente in arabischer Schrift als *Rex Petro ben Xansho* (König Pedro, Sohn des Sancho) unterzeichnete, erlangte der Autor die Stellung eines königlichen Leibarztes. 1106 konvertierte er zum Christentum. Dabei nahm er den Namen des Apostels Petrus und den von König Alfons I. an, der sein Taufpate wurde. Die *Disciplina clericalis* hat Petrus Alfonsi zwischen 1110 und 1130 verfasst. Nur auf den ersten Blick vermittelt das Buch den Eindruck, ein schwankhaftes Erzählbuch zu sein, wie etwa in der Geschichte vom weinenden Hündchen. In ihr wird berichtet, wie eine tugendhafte, verheiratete Frau, zu der ein Jüngling in Liebe entbrannt ist, von einer Kupplerin zum Ehebruch verführt wird. Die Alte hatte ein Hündchen mehrere Tage hungern lassen und es dann mit scharfem Senfbrot gefüttert. Die dadurch reichlich fließenden Tränen des Tiers erklärte sie der erstaunten Frau wie folgt: In dem Hündchen lebe die Seele ihrer Tochter fort, die, einst auch von einem Jüngling begehrt, diesen zurückgewiesen hatte. Früh verstorben bereue und beweine sie jetzt ihr damaliges Verhalten. Dieses Argument überzeugt die Frau und lässt sie der Leidenschaft nachgeben.

Orientalische Erzähl-
literatur

Diese knappe Erzählung setzt, wie unschwer zu erkennen, die Idee der Seelenwanderung voraus und verweist damit auf ihre Quelle: indisches Erzählgut, das von den Arabern über Persien rezipiert worden war. Die *Disciplina clericalis* des Petrus Alfonsi, der des Hebräischen und des Arabischen ebenso mächtig war wie

des Lateinischen, bildet ein frühes Glied in der Vermittlung des reichen orientalischen Erzählguts an den christlichen Okzident. Wiederholt wird ein nicht genauer bestimmter »arabischer Dichter« als Quelle angegeben. Die Handlung der einzelnen, häufig nicht einmal eine Seite umfassenden Geschichten spielt in einem städtischen Milieu, wie dies auch für das muslimische und jüdische Spanien charakteristisch war. Sie kennen weder den prunkvollen (Artus-)Ritter noch den wundertätigen Heiligen. Im Vordergrund steht der welterfahrene Kaufmann. Dem städtischen Kulturkreis verbunden sind auch Intention und Komposition des Buchs. Die *Disciplina clericalis* ist noch nicht die unterhaltsame Novellensammlung, als die sie häufig bezeichnet wird. Ihr Grundanliegen ist es, dem Leser eine illusionslose, doch darum nicht pessimistische Sicht der Welt und der Menschen zu bieten. Dies tut sie nicht in Traktatform, sondern indisch-orientalischen Formen folgend in lose aneinandergereihten Erzählungen, Exempeln, Fabeln und Sprichwörtern. Dabei vermeidet sie jeden doktrinären Ton, will sie doch Weltwissen und Lebensweisheit, nicht aber Glaubensinhalte vermitteln. Diesem Wissen liegt die Erkenntnis zugrunde, dass »jedes Ding zwei Seiten hat«, die der mündige Mensch in Erwägung ziehen muss, um sich unabhängig von allen Autoritäten für sein Verhalten vernünftig zu entscheiden. Meint der Leser etwa, aus der Geschichte vom weinenden Hündchen und weiteren Exempeln »vom schlechten Weibe« auf Schlechtigkeit aller Frauen schließen zu dürfen, so wird er anschließend mit Beispielen »vom guten Weibe« konfrontiert. Eine undogmatische Gottesfurcht, die zu Anfang und Ende der *Disciplina clericalis* gefordert wird, die Warnung vor frommer Selbsttäuschung und Verabsolutierung, das Lob unbedingter Freundschaft, die Wachsamkeit gegenüber den Leidenschaften, eine realistische Sicht der Mitmenschen und der Herrschenden sowie das Bewusstsein um die Vergänglichkeit aller Dinge sind die Grundlage einer praktischen Ethik und eines Zusammenlebens aller Menschen, ganz gleich für welche Religion sich der Einzelne entscheidet. Diese bereits in die Richtung des modernen Toleranzgedankens weisende Auffassung hat Petrus Alfonsi auch in seinem *Dialogus contra Iudaeos* vertreten, dessen knappe und klare Zusammenfassung auch der Lehre des Islam zu einer der wichtigsten Quellen wurde, aus denen das Abendland seine Kenntnis des Islam schöpfte.

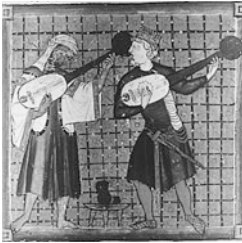
*Weisheitsliteratur und
mündige Leser*

Die *Disciplina clericalis* spiegelt zweifelsohne die Erfahrung, wie sie die Juden unter muslimischer, dann unter christlicher Herrschaft gemacht hatten, eine Erfahrung, die von einem Vertrauen in die menschliche Vernunft und dem Willen nach (Gott-)Erkenntnis jenseits der Glaubensbekenntnisse geprägt ist. Der Titel der *Disciplina clericalis* geht auf die Tradition hebräischer Ethikbücher, der *sifre musar*, zurück, die im Lateinischen als *libri disciplinae* bezeichnet werden. Dieser ist daher nicht als »Unterweisung für Kleriker« wiederzugeben, sondern angemessener, wenn auch sehr frei als die – den Gebildeteren (»clerici«) vorbehaltene – »Kunst, vernünftig zu leben«, und, wie der Autor formuliert, auf den »Hauptstraßen« zu bleiben und allen »Nebenstraßen« und allem »weltfremden Idealismus« zu entsagen.

Die *jarchas*: zur frühesten spanischen Lyrik

Eine Gestalt wie die des Petrus Alfonsi ist außerhalb des mittelalterlichen Spaniens der drei Kulturen nicht vorstellbar. Gleiches gilt für die *jarchas*. Ihre Entdeckung ist dem Orientalisten Samuel M. Stern zu verdanken, der Ende der 1940er

Probleme einer korrekten
Lektüre



Gemeinsames Musizieren
eines arabischen und
eines christlichen Juglars
(Miniatur der *Cantigas* von
Alfons X.)

Jahre in einer Kairoer Bibliothek feststellte, dass 20 der von ihm untersuchten *muwaššahāt*, strophische Gedichte in hebräischer oder klassisch arabischer Sprache, eine Schlussstrophe besaßen, die in einer anderen Sprache, darunter auch dem »Spanischen« der Mozaraber, verfasst waren. Die Entzifferung dieser Schlussstrophen ist mit großen Schwierigkeiten verbunden, sind sie doch, häufig wenig korrekt, in arabischer Schrift und damit ohne die Wiedergabe der Vokale geschrieben. Die (bereits transliterierte und interpretierte) Konsonantenfolge eines dieser Texte:

tnt 'm'ry tnt 'm'ry
byb tnt 'm'ry
yrwn weyws̄ gydš
y dwln tn m'ly

ist wie folgt im älteren »Spanisch« zu lesen:

¡Tanto amare, tanto amare,
ḥabīb, tanto amare!
Enfermeron olíos nidios
e dolén tan male.

(Welche Liebe, welche Liebe, / Geliebter, welche Liebe! / [Meine] glänzenden Augen sind krank geworden / und schmerzen so sehr.)

Während hier nur ein einziges Wort (*ḥabīb* »Freund«, »Geliebter«) dem Arabischen entstammt, sind dies in anderen *jarchas* ganze Verse:

*Amanu, ya ḥabīb*y,
al-wahsha no me farás
Bon, becha ma boquella:
eo sé que te no irás.

(Erbarmen, o mein Geliebter! / mache mich nicht (zu einer) Verlassenen. / Du Guter, / küsse mein Mündchen: / ich weiß, dass Du nicht weggehen wirst.)

Der Reiz dieser Gedichte bestand für das höfische arabisierte Publikum in der Kontrastierung zweier Stimmen, zweier Formen der Erotik und zweier Sprachen: Während in den 4 bis 7 Strophen in arabischer oder hebräischer Sprache ein männliches Ich seine Liebe und seine Unterwerfung unter den absoluten Willen der Geliebten in zahlreichen Paraphrasen beteuert, spricht in der Schlussstrophe ein weibliches Ich, die Stimme eines jungen Mädchens, ihr Liebesbegehren unmittelbar aus, häufig in weit konkreterer Weise als in den angeführten Texten.

Dass der Haupttext der *muwaššah* jeweils von einem konkreten, namentlich belegten Autor wie etwa Ibn Quzmān verfasst wurde, steht außer Zweifel. Interessanter für die Geschichte der spanischsprachigen Lyrik ist jedoch die Frage, von wem die Texte der jeweiligen *jarcha* stammen und wann sie verfasst wurden. Vieles spricht dafür, dass es sich dabei um eine mündlich tradierte, anonyme, volkstümlich schlichte Lyrik der romanischen Bevölkerung des *Andalus* handelt, eine *poesía oral*, deren Existenz insbesondere Menéndez Pidal immer wieder postuliert hatte, aufgrund fehlender Texte aber nicht nachweisen konnte. Die inhaltliche Übereinstimmung der *jarchas* mit den mittelhochdeutschen *Frauenliedern* oder den altfranzösischen *chansons de toile* lässt sie als den Reflex einer sehr

Weibliche Erotik im Text
der *jarchas*