

Goethe Universität Frankfurt am Main

Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam

Erstgutachter

Dr. Mark Chalîl Bodenstein

Fachgebiet Religionswissenschaft (Fachbereich evangelische Theologie)

Zweitgutachter

Dr. Kai Merten

Masterarbeit (Abgabedatum: 4.3.2015)

vorgelegt von

Maria Cristina Visentin

(Studiengang: MA Religionswissenschaften/Schwerpunkt Islamwissenschaften)

Europas islamisches Erbe:

**Die arabisch-normannischen Epochen Siziliens als Beispiel für
islamisch-christliche Religionskontakte im europäischen
Mittelmeerraum**

„Die abendländische kulturelle Tradition speist sich [...] aus sehr unterschiedlichen Quellen und Strömen, das jüdische Erbe gehört dazu, das hellenistisch-römische, das islamisch-arabische, das christliche, um nur die Hauptlinien zu nennen. Darum ist es für das Verständnis und für die Kennzeichnung unserer abendländischen Tradition, ihrer Denkweisen und Werte, allererst abzuklären, welche Rolle das spezifisch Christliche dabei gespielt hat. Diese Rolle dürfte nüchtern betrachtet sehr viel negativer und ambivalenter ausfallen, als es der heutige Sprachgebrauch vermuten lässt. [...] Dasselbe täte uns im Großen und Gesamt Europas not. Die abendländische Tradition ist ungemein vielfältig, widersprüchlich und verschlungen, viele uns heute selbstverständliche Denkweisen mussten oft erst gegen die ‚Mächte‘ (vor allem Roms) errungen werden. Das ‚**christliche** Abendland‘ ist ein apologetisches Zerr- oder Wunschbild (je nach Standpunkt) unserer Neuzeit. Zur Gewinnung einer sachlichen, nüchternen und religions-neutralen Betrachtung aber ist eine Revision unseres traditionellen Geschichtsbildes erforderlich. [...] Es wäre die Wiedergewinnung einer säkularen Geschichtsinterpretation.“

Gruhn, Reinhart: „Revision eines Geschichtsbildes“. In: public opinia arabisch-islamische Philosophie archives, 2.10.2012, URL: s. Bibliographie.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	6
Verzeichnis verwendeter spezifischer Abkürzungen und Symbole.....	8
1. Einführung: Die islamische Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft	
Europas. Zwischen Verwerfung und (Re-)Konstruktion.....	9
1.1 Vorwort.....	9
1.2 Der Bezug der Arbeit zu neueren Ansätzen in den Kultur- und Geschichtswissenschaften: Von hybriden Kultur- und Religionsgemeinschaften.....	15
2. Teil: Historischer Hintergrund.....	21
2.1 Probleme der Quellenlage.....	21
2.2 Religiöse, ethnische und sprachliche Situation Siziliens bis zur islamischen Epoche.....	31
<i>Antike</i>	31
<i>Religionen des vorislamischen Siziliens</i>	32
2.3 Die arabisch-islamische Eroberung.....	34
2.3.1 <i>Die Dynastien der arabischen Herrscher Siziliens</i>	39
<i>Die Aglabiden (827–909)</i>	39
<i>Die Fatimiden (909–948)</i>	39
<i>Die Kalbiten (948–1053)</i>	41
2.4 Die „normannische Reconquista“.....	44
2.5 Christen unter islamischer Herrschaft und Muslime im christlichen Königreich: Formen des Religions- und Kulturkontakts.....	46
2.5.1 <i>Das religionspolitische System in Sizilien unter islamischer Herrschaft - Besteuerung und rechtlicher Status der Muslime im christlichen Königreich</i>	46
2.5.2 <i>Christliche Institutionen in islamischer Zeit - islamische Institutionen im christlichen Königreich, „arabische“ und islamische Wissenschaften</i>	49
2.5.3 <i>Islamischer Königshabitus, dreisprachiger Dīwān und christliche Konversionspolitik: Widersprüche der normannischen Politik.....</i>	51
2.5.4 <i>Landwirtschaft und Handel in islamischer und normannischer Zeit.....</i>	58

3. Das islamische Erbe. Arabisch-islamisches Substrat im heutigen Sizilien...	59
3.1 Palermo im Mittelalter - Palermo heute: Stadtaufbau, Architektur und Kunst	59
3.2 Arabisches Substrat in der heutigen sizilianischen Volkskultur.....	64
<i>3.2.1 Sprache und Literatur.....</i>	<i>66</i>
<i>3.2.1.1 Arabisch-sizilianische Poesie und volkstümliche Erzähltradition.....</i>	<i>66</i>
<i>3.2.1.2 Der Zusammenhang der mittelalterlichen Siedlungspolitik mit dem heutigen Sizilien: Verbreitung von Arabismen und arabischem Substrat in der Onomastik.....</i>	<i>69</i>
<i> Die mittelalterliche Siedlungspolitik</i>	<i>69</i>
<i> Das mittelalterliche sizilianische Arabisch und das heutige Sizilianisch</i>	<i>72</i>
<i> Anthroponomastik zu Siziliens Mittelalter</i>	<i>73</i>
<i> Moderne Onomastik</i>	<i>75</i>
<i> Lehnwörter und Toponyme</i>	<i>77</i>
<i> Küche und Arabismen</i>	<i>79</i>
3.3 „Sizilianischer Orientalismus“ und mediterrane Identität Europas: Der Einbezug des islamischen Erbes in das historische Narrativ und Ansätze eines „Mediterranen Universalismus“ als Anknüpfungspunkte zum Aufbruch der Orient-Okzident-Dichotomie....	82
<i>3.3.1 „Orientalismen“ in der sizilianischen Geschichtsschreibung.....</i>	<i>84</i>
<i>3.3.2 Ansätze eines „Mediterranen Universalismus“.....</i>	<i>87</i>
<i>3.3.3 Politische Initiativen.....</i>	<i>95</i>
4. Fazit.....	97
5. Bibliographie.....	109
5.1 Primärquellen und Übersetzungen.....	109
5.2 Wörterbücher.....	113
5.3 Sekundärquellen.....	113
5.4 Internetquellen.....	130
5.5 Bildquellen zum Anhang und Fotoanhang.....	131
5.6 Clip und DVD (Dokumentarfilm).....	131

6. Anhang.....	132
6.1 Genealogische Tabellen.....	132
6.2 Landkarten zur islamischen Expansion.....	138
6.3 Die Unterteilung Siziliens im Mittelalter.....	140
6.4 Stadtpläne mittelalterliches Palermo.....	140
6.5 Gedicht von Ibn Ḥamdīs.....	142
6.6 Beispiel für Namenslisten normannischer Dokumente.....	143
6.7 Arabisch-islamische Wissenschaften am Normannenhof.....	144
6.8 Fotoanhang.....	145
<i>Propagandistische Elemente der Kunst unter den Normannen</i>	<i>145</i>
<i>Arabisch-normannische Sakralkunst</i>	<i>146</i>
<i>Arabisch-normannische Profanbauten</i>	<i>153</i>
<i>Weitere Fotos zum kulturellen Substrat</i>	<i>158</i>
Zur Autorin.....	161

Danksagung

Diese Masterarbeit trägt die Handschrift ihrer Autorin, doch viele Menschen hatten Anteil an ihrer Entstehung. Für eine Arbeit zum Thema Religions-, Kultur- und Sprach austausch bietet es sich besonders an, voneinander zu lernen. An dieser Stelle möchte ich all jenen danken, die durch ihre fachliche und persönliche Unterstützung zum Gelingen dieser Masterarbeit beigetragen haben.

Mein ganz herzlicher Dank gilt Herrn Dr. Bodenstein und Herrn Dr. Merten für ihre wissenschaftliche Begleitung mit freundlicher Hilfsbereitschaft und großem Interesse am Thema, ihre wegweisenden und konstruktiven Vorschläge zu Literatur und zur Richtung der Arbeit, und nicht zuletzt für die Rückmeldungen zu Ausschnitten der Arbeit vor der Abgabe.

Ohne die überwältigende Kompromissbereitschaft der Bibliothekare, Copy Center- und Archivangestellten der Università degli Studi di Palermo im August 2014 wäre für mich die Literaturrecherche als dort nicht immatrikulierte Studentin hart und teuer und diese Arbeit an Literatur ärmer geworden. Zudem ermöglichte mir der DAAD mit einem Forschungsstipendium die einmonatige Recherche.

Ich möchte in meiner Familie vor allem meiner Mutter für das Lesen der Arbeit danken, meinem Vater für seine Unterstützung mit Latein- und Altgriechischkenntnissen, Kopierdienste und Bücherrückgaben, meinem Bruder für technische Unterstützung, meinem Cousin Alexandros und meinen Cousinen Myrto und Elena für ihre Neugriechischkenntnisse.

Für ihre Hilfe bei Fragen und Korrekturen zum Arabischen, zu ihren arabischen Umgangssprachen, vor allem zu maghrebinischen Dialekten und zu ihrer Esskultur, danke ich Eman „Mona“ Ahmad Hassan, Fatima Ezzahra, Rachid Fouad Bounoura, Mohamed Sami Jarmoud, Kamal El Khaoudari, Yaquob Ali Mohamad Krir, Yassine Es-Salmi und Anas Abdul Samad. Sepideh Mokhtar sei gedankt für ihre Auskunft zur persischen Pasta.

Giuseppe Burgio und Giuseppe Cusati sage ich Dank für die Rechercheunterstützung in Palermo und Hilfe bei Arabismen sowie sizilianischen und süditalienischen Dialekten.

Für die Beantwortung weiterer Fragen zum Alt- und Neugriechischen bedanke ich mich bei Maria Kofer und Maximilian Hort; für ihre Hilfe mit hebräischen Begriffen bei Ines Portugall und Dana Zeimer.

Ich danke André Junghänel für die Beantwortung von Fragen zum Fachbereich der Geschichte und zum Layout, für das Lesen von Teilen der Arbeit und sonstige Unterstützung. Samira Funk bin ich einen ausführlichen Dank schuldig, da sie seit Jahren bei der Ausleihe in der Staatsbibliothek zu Berlin an mich denkt; ihr und Juanita Elvira Villamor Pardo, Peet Janning Behm, Richard Coburger, Manuel Niemann und Stavros Patoussis sei ganz herzlich gedankt für das Korrekturlesen von Teilen oder der gesamten Arbeit; Alina Archelrod für ihre kunsthistorische und Janina Sörmann für ihre Layoutberatung zum Anhang.

Nicht zuletzt möchte ich dem großen Rest meiner Familie und meines Umfelds mit „europäischen“ und „mediterranen“ Wurzeln danken, die zur großen Motivation für das Thema beigetragen haben.

Verzeichnis verwendeter spezifischer Abkürzungen und Symbole

altit.	altitalienisch
ar.	arabisch
Bearb.	Bearbeitung
byz.	byzantinisch
frz.	französisch
it.	italienisch
jugendspr.	jugendsprachlich
Kap.	Kapitel
gr.	griechisch
hebr.	hebräisch
lat.	lateinisch
maghr.-ar.	maghrebinisch-arabisch
milit.	militärisch
nordafr.	nordafrikanisch
o. S.	ohne Seitenzahlen, unpaginiert
palermit.	palermitanisch
pers.	persisch
rel.	religiös
roman.	romanisch
siz.	sizilianisch
siz.-ar.	sizilianisch-arabisch
sp.	spanisch
Übers.	Übersetzung
ugs.	umgangssprachlich
vermutl.	vermutlich
verö.	veröffentlicht
wörtl.	wörtlich

Symbole

>	wird zu (weist auf die darauffolgende Umgestaltung eines Wortes hin)
<	leitet sich ab aus (weist auf die Herkunft eines Wortes hin)
*	angenommene Herkunft (unüberlieferte Rekonstruktion eines Wortes)
//	Phonem (Klasse von Sprachlauten, die in einer Sprache die gleiche bedeutungsunterscheidende Funktion haben)

1. Einführung: Die islamische Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Europas.

Zwischen Verwerfung und (Re-)Konstruktion

1.1 Vorwort

Seit dem Jahr 2010 umfasst die öffentliche Debatte in Deutschland einen Streit, der sich auf die Positionen „Der Islam ist Teil Deutschlands und Europas. Der Islam ist Teil unserer Gegenwart und unserer Zukunft“ (Bundesinnenminister Schäuble 2006, in ähnlicher Weise wiederholt von Wulff 2010, de Maizière 2011, Merkel 2015) und „Der Islam gehört historisch nicht zu Deutschland und seiner christlich-jüdisch-abendländischen¹ Leitkultur“ (Bundesinnenminister Friedrich 2011, moderater bei Gauck 2012, ähnlich Tillich 2015) verkürzen lässt. Die nach den Grauen des Zweiten Weltkriegs aufgekommene, versöhnende „christlich-jüdische“ Werterhetorik wird in Diskursen verwendet, die der wechselnden, widersprüchlichen Vereinnahmung des Begriffs „Abendland“ zuzuordnen sind. Etwa zu Zeiten des Nationalsozialismus diente dieser in Deutschland noch zum Ausschluss von Juden und zuletzt in diesem Jahr bei der Aufsehen erregenden Bewegung *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes (Pegida)* zu dem von Muslimen. Die Streitfrage kann in die größer gefasste Debatte um die brisante Frage eingeordnet werden, ob „der Islam“ zu (einem säkularen und aufgeklärten) Europa gehöre, die in weitläufigen Teilen der Öffentlichkeit, in Medien, Politik und Wissenschaften, ausgetragen wird.² Diese steht in Zusammenhang mit der Arbeitsmigration der letzten Jahrzehnte, bei der ein großer Anteil der Einwanderer Muslime waren, die den Islam zur am schnellsten wachsenden Religionsgemeinschaft in Europa machten. Eine zunehmende Sensibilisierung für militante Gruppierungen mit islamischer Referenz wird meist in Zusammenhang mit dem 11. September 2001 und Anschlägen in Madrid, London, Amsterdam, zuletzt im Januar 2015 in Paris, gesehen. Seitdem wird die muslimische Bevölke-

¹Vgl. dazu den Mittelalterhistoriker Borgolte: „[Es] wäre [...] falsch, der Auffassung vom christlichen Europa eine vom christlich-jüdischen Mittelalter entgegenzusetzen. Für Teile der Geistesgeschichte hätte dies zwar viel für sich, aber schon für die Siedlungsgeschichte könnte es nicht gelten: In manchen Ländern [...] gab es ja so gut wie gar keine Juden, in anderen [...] lebten sie nur zeitweise. Selbst für die Wirtschaftsgeschichte wird neuerdings vor einer Überschätzung der Juden gewarnt, und für die politische Geschichte Europas spielten sie allenfalls als Diplomaten, Dolmetscher und Berater der Regenten, fast nie aber als Herrscher eine Rolle.“ Borgolte, Michael: „Über den Tag hinaus“. In: Ders.; Schneidmüller, Bernd (Hg.) (2010): *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule*, S. 314f. Vgl. Assheuer, Thomas: „Leitkulturdebatte. Die neuen Feinde“. In: *Die Zeit*, 43/2010 (23.10.2010); Conze, Vanessa (2012): „Abendland“. In: *EGO*, 9.3.2012; Ihsanoğlu, Ekmeleddin: „Europe and Islam: Shared History, Shared Identity“. Rede im Center for Dialogues, New York University, o. J. URLs: s. Bibliographie.

²Vgl. Carstens, Peter: „Bundesinnenminister Friedrich. Islam gehört historisch nicht zu Deutschland“. In: *FAZ*, 4.3.2011; DPA: „Integrationsdebatte: Gauck distanziert sich von Wulffs Islam-Rede“. In: *SpiegelOnline*, 31.5.2012; „Ein Koran für Schäuble. ‚Islam Teil Deutschlands‘“. In: *n-tv.de*, 28.9.2006; mka (u. a.): „Kanzlerin Merkel: ‚Der Islam gehört zu Deutschland‘“. In: *SpiegelOnline*, 12.1.2015; Ihsanoğlu, Ekmeleddin: „Der Islam gehört seit Jahrhunderten zu Europa“. In: *Die Welt*, 8.4.2011; Ludin, Josef: „Ideologie der Macht. Der Islam als Weltanschauung gehört nicht zu Europa“. In: *Die Welt*, 2.5.2011; Schedel, Gunnar: „Gehört der Islam zu Europa?“. In: *MIZ*, 2/2014; ARD: „Tillich widerspricht Merkel. ‚Der Islam gehört nicht zu Sachsen‘“. In: *tageschau.de*, 25.1.2015. URLs: s. Bibliographie.

rung von Zweigen des politischen Diskurses als „fremd“ oder „bedrohlich“ empfunden und aus der Vorstellung einer gemeinsamen kulturellen Identität ausgestoßen, während eine Zunahme der muslimischen Bevölkerung durch weitere Arbeitsmigration, Flüchtlinge und Konvertiten sich auch für die Zukunft abzeichnet.³ Aus diesem Grunde ist die Frage nach einer geteilten Geschichte, Gegenwart und Zukunft „Europas und des Islams“, die diese Arbeit in der Kombination „Europas und des islamischen Mittelmeerraums“ erörtert, von großer Aktualität und Wichtigkeit für beide Seiten.

Autoren verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen und nationaler Herkunft haben sich mit dem Thema „Islam und Europa“, im weiteren Sinne „Islam und der Westen“, auseinandergesetzt; ihre Perspektiven reichen von der Behauptung „des Islams“ als festen Bestandteil einer mit Europa geteilten Geschichte und Identität bis zu seiner Deklaration als nicht mit „europäischen Werten“ oder „westlicher Kultur“ zu vereinbarenden Fremdkörper.⁴ Das brückenbauende Narrativ, in das sich auch diese Arbeit einreicht, weist auf das gemeinsame Erbe hin, das etwa in römisch-griechischer Vergangenheit liegt, in der gemeinsamen orientalischen Herkunft der abrahamitischen Religionen, und nicht zuletzt in der jahrhundertelangen islamischen Kolonisierung und Beeinflussung des europäischen Mittelmeerraums. Letztere hat durch die Übersetzung der Werke der antiken griechischen Philosophie im Zuge einer Blüte der Wissenschaften zum Aufkommen von Renaissance und Aufklärung in Europa beigetragen, wie sie auch eine „indigene“ europäische muslimische Bevölkerung schuf, die sich von der eingewanderten der letzten Jahrzehnte unterscheidet.

Die brückenbauenden Konzepte können in zwei Ansätze unterteilt werden. Erwähnt wurde die Vereinigung der islamischen mit der europäischen Geschichte und Gegenwart durch das Hervorheben des islamischen Einflusses auf Europa, im weiteren Sinne auf „den Westen“; andere Ansätze fokussieren die Geschichte und Gegenwart des Mittelmeerraums in seiner geographischen Einheit als gemeinsame der Monotheismen Christentum, Judentum und Islam und betten eine gemeinsame „mediterrane Kultur“ als zivilisatorische Brücke in den Dialog zwischen drei Kontinenten und drei bedeutenden Weltkulturen ein. Diese Ansätze widersprechen einander nicht: Der Mittelmeerraum gilt im europäischen Kollektivgedächtnis als „Wie-

³Vgl. Reinmann, Anna: „Globale Studie: Wo der Islam sich ausbreitet“. In: *SpiegelOnline*, 27.1.2011; Winkler, Beate: „Vorwort“. In: EUMC (Hg.) (2006): *Muslimen in der Europäischen Union*, S. 3f. URLs: s. Bibliographie.

⁴Vgl. etwa die Werke von Schimmel, Annemarie (2002): *Islam und Europa. Kulturelle Brücken*; Schlicht, Alfred (2008): *Die Araber und Europa. 2000 Jahre gemeinsamer Geschichte*; Leggewie, Claus: „Der Islam im Westen“. In: *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33/1993, S. 271–291; Cardini, Franco (2000): *Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses*. Erstausg. 1999; Corm, Georges (2004): *Missverständnis Orient. Die islamische Kultur und Europa*. Erstausg. 2002; Lewis, Bernard (1993): *Islam and the West*; Franke, Patrick: „Der Islam. Staat und Religion im Europa der Neuzeit“. In: *EGO*, 13.12.2012; Strüning, Felix (2012): *Der Islam und der Westen*.

ge Europas“, als Wurzel und Anfangspunkt abendländischer Geschichte, und die Bruchlinien zwischen Orient und Okzident laufen im Geschichtsimaginarium durch das Mittelmeer.⁵ Aus diesem Grunde finden sich auch Denker, die zwischen beiden Ansätzen zu stehen scheinen. Die Rekonstruktion des Mittelmeers als Brücke kann den Diskursen entgegengesetzt werden, die es zur imaginären Mauer machen, indem sie religiöse Konflikte, Kriege und Unterschiede in der ökonomischen Entwicklung fokussieren oder die Ufer als zu Säkularisierung oder Religion, Moderne oder Vormoderne zugehörig, antithetisch gegenüberstellen.

An dieser Stelle soll auf die Asymmetrie der Begriffe „Europa“ und „Islam“ hingewiesen sein, der eine eine geographische Bezeichnung aus dem römischen Geographieverständnis mit unklaren Grenzen; der andere der Name einer Religion. Ihr antithetischer Gebrauch in politischen und wissenschaftlichen Diskursen erfolgt zur Fremd- und Selbstbezeichnung weit gefasster, idealtypischer Zivilisations- und Wertekonstrukte. Diese sind Teil einer geographisch-historischen und geopolitischen Tradition, die zur Definition des europäischen Selbst in Abgrenzung zum „Anderen“ führte. Dem Historiker Cardini erscheint die bereits in mittelalterlichen Schriften auftauchende gedankliche Trennung zwischen Europa als Hort des Christentums in Abgrenzung zu den islamischen Territorien der Invasoren widersprüchlich und ideologisch: Wegen des vorrückenden Islams mit seinen Besitztümern in Europa mussten diese Grenzen beweglich gewesen sein. Man spricht hier von einem kulturellen Bruch, der sich im Laufe der Zeit als imaginäre Trennung der nördlichen (westlichen) und süd(öst)lichen Ufer des Mittelmeers herauskristallisierte. Jedoch sollte nicht davon ausgegangen werden, dass die Bedeutung des Islams als neue Religion von Anfang an ernst genommen und ethnische Identitäten im Mittelalter aus der gleichen Perspektive gesehen wurden wie in der Moderne.⁶

In diesem Zusammenhang wird oft bemerkt, dass die Begriffe von „Kultur“ und „Religion“ in den letzten Jahren eine erneute Aufmerksamkeit erfahren haben, um sie als Begründungen sowohl für Konflikte als auch für die internationale Zusammenarbeit zu bemühen. Diese Darstellung birgt das Risiko des Gedankens in sich, dass zur Harmonisierung von Beziehungen Kulturen geändert werden müssten und erklärt die hohen Wellen, die Werke wie *The Clash of Civilizations* von Huntington schlugen.⁷ Im heutigen Europa sind die Grenzen Folge einer Wahrnehmungspolitik, die die Grenze zur okzidentalischen Moderne markierte und die imaginäre Abtrennung der südlichen Mittelmeerküsten vom europäischen Gedankengut bewirkte. Die

⁵Vgl. Braudel, Fernand; Duby, Georges; Aymard, Maurice (1995): *Die Welt des Mittelmeeres. Zur Geschichte und Geographie kultureller Lebensformen*. Erstaug. 1985, S. 2; Guarracino, Scipione (2007): *Mediterraneo, immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, S. 163, hier etwa mit Mittelmeertheorien von Paul Valéry.

⁶Vgl. Cardini: *Europa und der Islam*, S. 12–16; Guarracino: *Mediterraneo*, S. VII; vgl. auch Schlicht: *Die Araber und Europa*, S. 27f.

⁷Vgl. El-Sayed, Mohammad Selim: “Towards a Viable Euro-Mediterranean Cultural Partnership”. In: Panebianco, Stefania (Hg.) (2003): *A New Euro-Mediterranean Cultural Identity*, S. 165.

Produktion tief verzerrter Bilder über den jeweils „Anderen“ der sich gegenüberliegenden, geographisch nahen Küsten, ist auch im entfernten Mitteleuropa zu spüren - etwa im Zuge der deutschen Migrationsdebatten. Der Ansatz eines euromediterranen Identifikationsmodells wird daher als historisch und aktuell besonders relevant gesehen.

Anders als in Deutschland kann die zeitlich vor der modernen Arbeitsmigration einflussreich gewesene historische Präsenz „des Islams“ in anderen europäischen Ländern nicht geleugnet werden. Diese Arbeit soll den Blick auf die islamische Epoche in Siziliens Mittelalter lenken, der größten Insel des Mittelmeers am südlichen Rand Italiens und vor der Küste Tunesiens. Durch ihre Lage im zentralen Mittelmeerraum stand sie einst im strategischen und ökonomischen Zentrum der „zivilisierten Welt“ und deren von Machtinteressen geprägten Geschichte und spielte so eine spezifische Rolle für Europa und das Mittelmeer. Als Teil des weitreichenden Netzes des Mittelmeerhandels, in dem Sprach-, Kultur- und Religionsgrenzen elastisch waren, hatte Sizilien Verbindungen zur Levante, zu Afrika und Europa und war immer ein Schmelztiegel der Kulturen. Mit Beginn der Ausbreitung des Islams lag die Insel schnell im Grenzraum des islamischen Herrschaftsbereichs und wurde vom 9. bis 11. Jahrhundert durch die islamischen Gruppierungen geprägt, die sich in dieser Zeit in Nordafrika ausbreiteten und soziopolitische, militärische und ethnische Spannungen aus dem südlichen ins zentrale Mittelmeer übertrugen. Wie Andalusien war Sizilien mehrere Jahrhunderte lang Teil des Maghrebs, des westlichen islamischen Reichs. Aus diesem Grunde gelingt in der historischen Erzählung keine Begrenzung auf das heutige geographische Europa, sondern die mit der nahöstlichen verbundene nordafrikanische, islamische Geschichte nimmt einen großen Anteil. Über diese Zeit hinaus fanden umfangreiche Migrationsbewegungen von Nordafrika nach Sizilien und Süditalien und in die umgekehrte Richtung statt. Sowohl die Insel, die einst Teil Ifrīqīyas im heutigen Tunesien und später ein eigenständiges Emirat war, als auch Italien haben sich zu ihrer mittelalterlichen islamischen Vergangenheit immer wieder neu verortet. Während migrationskritische Positionen hier einen Bogen zu einer „dunklen Zeit islamischer Besetzung“ spannen, sehen andere Italien als Teil einer mediterranen Hybridkultur, aus den Beiträgen unterschiedlichster Zivilisationen erwachsen, die sich im Laufe der Jahrhunderte überlagerten und an denen der islamischen teils ein großer Anteil zugesprochen wird.⁸

Die zeitliche Eingrenzung des muslimischen Siziliens ist nicht einfach, da auch nach der Ablösung der arabischen Herrschaft (827–etwa 1061) durch die Normannen und bis weit in die staufische Zeit hinein der arabisch-islamische Einfluss durch den Erfolg vorhandener, religi-

⁸Vgl. Allam, Khaled Fouad: „Islam in Italia“. In: *Treccani L'enciclopedia italiana. Il libro dell'anno 2003*, URL: s. Bibliographie.

ös-kultureller, politischer und intellektueller Strukturen und Bevölkerungselemente groß war. Die Epochenbestimmung soll sich daher in dieser Arbeit von politischen Kriterien abwenden und inklusivere, kulturanthropologische bevorzugen, sodass auch Texte aus dem 12. Jahrhundert betrachtet werden.⁹ Die Behandlung historischer Abläufe unter islamischen und den auf sie folgenden Herrschern erfolgt nicht ganz symmetrisch, soll jedoch die Dynamiken der Zeit von den ersten Raubzügen durch Muslime nach Sizilien bis zu ihrer Vertreibung aus Süditalien im 13. Jahrhundert zumindest grob wiedergeben. In dieser Zeit durchlebte die Bevölkerung Siziliens zwei umfangreiche religiöse, soziodemographische und sprachliche Umstürze: von den sprachlichen und religiösen Grundlagen griechischer Dialekte und christlicher Religion des byzantinischen Ritus zu arabischen Dialekten unter einer Herrschaft, die den Islam verbreitete; und den unwiderruflichen Wechsel zu lateinischen Dialekten sowie zum römisch-katholischen Christentum unter den Normannen.

In dieser Arbeit werden immer wieder verschiedene Thesen zu Kontinuitäten und Brüchen zwischen den Epochen und Zivilisationen diskutiert: Etwa wurden neuartige Thesen zu zahlreichen Kontinuitäten zwischen byzantinischer Spätantike und islamischer Epoche aufgestellt und damit viele Elemente hinterfragt, die als „islamische Neuerungen“ galten.

Im Zuge ihrer Kontrastierung und ihres Vergleichs von Perspektiven der drei monotheistischen Großkulturen, vor allem jedoch von Christentum und Islam, soll die Arbeit daher viel Wert auf eine kritische Lesart der historischen Quellen legen, die durch spezifische Kulturen, Rhetoriken und Sprachen geprägt wurden. Sie stellt daher nicht nur eine Auseinandersetzung mit den Realbegegnungen und dem Zusammenleben menschlicher Gruppen im Kontakt und Austausch ihrer Kulturen dar, sondern auch mit der Konstruktion des „Anderen“ im Wahrnehmungs- und Beziehungsgeschehen mittelalterlicher Kulturen. Diese pluri religiöse Darstellung ist eine Hilfe bei der Bewältigung von Europas Gegenwart und Zukunft.¹⁰

Zu Beginn des historischen Teils der Arbeit, der die Dynamiken der islamischen und normannischen Epochen wiedergibt, geht daher ein Kapitel auf die Problematik der Quellenlage zum islamischen Sizilien ein. Zur leichteren Lesbarkeit wird in geringerem Maße auch im Fließtext, vor allem des Teils zum heutigen Sizilien, auf die Quellen Bezug genommen.

Im Anschluss soll der historische Hintergrund von der Zeit der arabisch-islamischen Eroberung Siziliens bis zur Vertreibung der Muslime dargestellt werden; dieser wird in die Vorge-

⁹Vgl. den Ansatz von Udovitch, Abraham L.: „Some Mediterranean Dimensions of Islamic Sicily“. In: Pellitteri, Antonino (Hg.) (1999): *E il buio albeggia da Oriente. Aspetti d'orientalismo in Sicilia tra riferimenti all'Islam e allo specifico siculo islamico, l'esotismo*, S. 7; Metcalfe, Alex (2003): *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the end of Islam*, S. 22.

¹⁰Vgl. den Ansatz von Schiel, Juliane; Schneidmüller, Bernd; Seitz, Annette: „Hybride Kulturen“. In: Borgolte; Schneidmüller (Hg.) (2010): *Hybride Kulturen*, S. 10, 14.

schichte der Siedler vorheriger und nachfolgender Epochen bis zur Einverleibung Siziliens in den italienischen Nationalstaat grob eingebettet. Teil der Dynamiken, die sich durch die Koexistenz verschiedener Volks- und Religionsangehöriger auf der Insel ergaben, war der Transfer vorhandener Strukturen der Araber an die Normannen, zum Beispiel des religionspolitischen Systems, sowie die Entwicklung von kulturellen Mischformen, etwa im Herrschaftshabitus, auf die ebenfalls im historischen Teil genauer eingegangen wird.

Nach der Erarbeitung des historischen Hintergrunds wird in einem „modernen“ Teil der Arbeit der Anteil erarbeitet, den arabisch-islamisches kulturelles, sprachliches und religiöses Substrat bis heute an symbolischen Konstituenten der Alltagskultur und Sprache hat, die die sizilianische Identität und das italienische nationale Narrativ konstituieren („Nationalsymbole“). Etwa schafft die soziologische, ethnographische Feldforschung durch Interviews eine Verbindung zwischen (Regional-/ National-)Küche, Sprache (Dialekt) und (Regional-/ National-)Identität. Weitere Substratelemente sind in Architektur, Städtebild und in volkstümlichen Erzählungen zu finden. Dabei wird eine Verbindung aktueller Sachverhalte zu deren historischen Bezügen hergestellt, die durch die Forschung nachvollziehbar sind oder in anekdotenhafter Art im Volksmund kursieren. Hier soll nicht die Behauptung aufgestellt werden, dass im Mittelalter bereits eine frühe sizilianische Identität existierte.

Zuletzt geht dieser Teil der Arbeit auf den heutigen Umgang vor allem Italiens mit der islamischen Vergangenheit und Gegenwart des Mittelmeerraums ein. Dazu wird der Bezug italienischer und sizilianischer Geschichtsnarrative zu ihrer islamischen Vergangenheit betrachtet und dann Ansätze von Mittelmeerutopien einer „Mediterranen Philosophie“, eines teils auch praktischer orientierten „Mediterranen Gedankens“ oder „Mediterranen Universalismus“ vorgestellt, die versuchen, eine Solidarität unter den Mittelmeeranwohnern zu schaffen und es ermöglichen, den Mittelmeerraum samt Europa trotz Diversität als Ganzes zu betrachten. Dabei kommt italienischen Denkern unter weiteren aus dem Mittelmeerraum ein besonderes Gewicht zu. Auf diese Ansätze, die hier einer gedanklichen Strömung zugeordnet werden, die bisher nicht eindeutig benannt wurde, kann nicht in ihrer teils großen Komplexität eingegangen werden. Es wird lediglich ein Hinweis auf für diese Arbeit relevante Konzepte gegeben, die die Orient-Okzident-Dichotomie aufbrechen.

Zum Ende dieses Vorworts sollen noch einige Formalitäten geklärt werden.

Es sei deutlich darauf hingewiesen, dass die Bezeichnung von Ethnien in Verbindung mit deren Religionszugehörigkeiten im mittelalterlichen Sizilien eine Herausforderung in der Forschung darstellt, da sie bereits in mittelalterlichen Quellen undeutlich bleibt. Aus diesem Grunde werden unklare Bezeichnungen wie „Araber“ und „Griechen“ häufig in Anführungs-

zeichen gesetzt und zumeist bei den aus Nordafrika kommenden Gruppen die Unterscheidung zwischen „Arabern“ und „Berbern“ aus der Literatur übernommen, obwohl diese bereits die Komplexität ethnischer Gruppierungen stark vereinfacht. Für die oberflächlichere Einordnung der Herrschaftsepochen werden Begriffe wie „arabisch-islamisch“ und „normannisch“ verwendet.

Zudem sind die Perspektiven der Literatur auf die sizilianische Geschichte als Interpretationen, auch ihrer politischen Dynamiken, anzusehen. Hier wurde einigen häufig auftretenden Positionen gefolgt, etwa der, dem *ġihād* eine innenpolitische Funktion zur Wirtschafts- und inneren Friedenssicherung einzuräumen. Er wurde in den arabischen mittelalterlichen Quellen bereits, neben seiner ursprünglichen Bedeutung eines aus dem Koran gedeuteten theologischen Sammelbegriffs zu Konzepten der Anstrengung des Gläubigen gegenüber Gott, als politischer Begriff eines spezifischen Konzepts zur Ausweitung und Verteidigung des islamischen Territoriums genannt.¹¹ Dabei geht es nicht darum, Kolonialisierungsprozessen ihre Brutalität abzuerkennen, sondern um den Versuch, geschichtliche Dynamiken nachzuvollziehen. Heute ist ein inflationär verwendeter *ġihād*-Begriff jedoch teils mit negativen Assoziationen verknüpft, die der ursprünglichen Dimension seines Konzepts im Islam nicht gerecht werden.

Da nicht alle aus dem Altgriechischen stammenden Wörter und Lehnwörter akzentuierbar waren, werden diese grundsätzlich ohne Akzentsetzung transkribiert.

Bei der Aufzählung von Quellen werden umfangreiche arabische und lateinische Buchtitel nicht vollständig ausgeschrieben, sondern in gängigen Abkürzungen genannt. Der Einfachheit halber wird nur die christliche Zeitrechnung verwendet, diese jedoch nur in uneindeutigen Jahrhunderten präzisiert (v. Chr.; n. Chr.). Zahlenangaben in Jahrhunderten werden als Ziffer geschrieben.

Um das umfangreiche Material der Geschichte Siziliens einzuschränken, werden die Vorgänge in der Hauptstadt Palermo in den Fokus gerückt.

1.2 Der Bezug der Arbeit zu neueren Ansätzen in den Kultur- und

Geschichtswissenschaften: Von hybriden Kultur- und Religionsgemeinschaften

In den letzten Jahren wurde in der Europaforschung das Konzept der Hybridität aus den Kulturwissenschaften auch auf mittelalterliche Kulturen angewandt, die nicht weiterhin als homogene Einheiten untersucht werden. Diese Art der Untersuchung einer Geschichte, die Europa mit dem Mittelmeerraum teilt, kann konfliktreiche Zeiten des Zusammenlebens der Eth-

¹¹Vgl. Vanoli, Alessandro (2012): *Sicilia musulmana*, S. 39f.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 11.

nien und Religionen annehmen, ohne Kulturen ändern oder aber entweder sie oder die Möglichkeit harmonischerer Perioden verwerfen zu müssen.¹²

„Kulturen sind Kombinationen unterschiedlicher Elemente, Versatzstücke, Traditionen. Kulturen sind zusammengesetzt, hybrid. [...] Heute verstehen wir diese Kulturen nicht mehr als unverrückbare Einheiten, sondern erkennen immer deutlicher die changierenden Prozesse von Durchdringung, Austausch, Adaption, Kopie, Beeinflussung, Abstoßung, Symbiose wie Osmose als historische Grundmuster. Ohne Differenzen zu leugnen, unterscheiden wir jetzt nicht mehr in parataktisch ordnender Manier zwischen mittelalterlichen Romanen, Germanen oder Slaven, nicht mehr zwischen den unvermittelten Welten der Juden, Christen, Muslims oder Heiden, nicht mehr im Sinne früherer Akkulturationsmodelle zwischen Hochzivilisierten und Barbaren.

Die ältere Vorstellung von der ‚Reinheit der Kulturen‘ steht im Zeitalter des Postkolonialismus unter Ideologieverdacht. [...] Empirie wie Theorie dieses Perspektivenwechsels wurden ganz wesentlich von der angloamerikanischen oder französischen Forschung und zuletzt immer deutlicher von außereuropäischen Wissenschaftlern jenseits der ‚westlichen Deutungsmacht‘ entwickelt.“¹³

Indessen kann nun an die Stelle einer evolutionären Geschichtsbetrachtung die Betrachtung der Gleichzeitigkeit ungleicher religiöser Räume¹⁴ und der Verschränkung gegenläufiger Entwicklungen treten, die Widersprüche in historischen Abläufen hinnimmt. Dazu wird auf ältere Forschungswerke und solche zu verschiedenen religiösen Traditionen zurückgegriffen, die jedoch neu betrachtet und interreligiös miteinander verzahnt werden.

Eine neuartige Beschäftigung mit dem europäischen Mittelmeerraum im Mittelalter kann zu zukunftsweisenden Lösungen beitragen: Sie zeigt Migrations- und Integrationsprozesse in Europa bereits in zurückliegender Zeit auf und kann neben die Analyse der Ursachen und Orte mittelalterlicher Konflikte, die oft bis heute nachwirken, die von Austausch-, Transfer-, Anpassungs-, Transformations- und Abgrenzungsprozessen stellen. Dabei geht es in dieser Arbeit hauptsächlich um eine Problematisierung der Konstruktion einer (jüdisch-)christlichen europäischen Einheitskultur, in der ein eigenes Geschichtsnarrativ¹⁵ eine bedeutende Rolle

¹²Vgl. den Ansatz von Schiel, Juliane; Schneidmüller, Bernd; Seitz, Annette: „Einführung“. In: Borgolte; Schneidmüller (Hg.) (2010): *Hybride Kulturen*, S. 11; „Vorwort“ der Hg. in ebd., S. 7f.; Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 324.

¹³Borgolte; Schneidmüller: „Vorwort“, S. 7.

¹⁴Nach dem „spatial turn“ in den Kulturwissenschaften (20. Jahrhundert) betrachtete man das Konzept „Raum“ nicht weiter als objektive Gegebenheit, sondern als soziale Konstruktion. Religiöse Räume sind demnach solche, „bei denen ein religiöser Faktor sozialer Beziehungen als konstitutiv angesehen wird“. Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 322f.

¹⁵Vgl. folgende historiographische Perspektiven: „Dieses Buch möchte zeigen, wieviel das [...] erweiterte Europa der christlich-lateinischen Spätantike verdankt. [...] Europa - das war [...] die mittelalterliche Welt in Abgrenzung zu Byzanz und dem Islam“; und die Behauptung Europas im Mittelalter als „Wertegemeinschaft [...] mit einem ähnlichen Verständnis von politischer, religiöser und rechtlicher Ordnung“. Postel, Verena (2004): *Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter*, S. 9, 11 und Kaufhold, Martin (2001): *Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.-13. Jh.)*, zit. nach Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 313f.

spielt, aus historischer Sicht und auf Grundlage von Religionsbegegnungen. Die Grundidee dabei ist, dass sich die europäische Geschichte des Mittelalters als Epoche permanenter Austauschprozesse zwischen religiösen Großkulturen beschreiben lässt, die nicht harmonisch und geradlinig, sondern als permanenter Wechsel von Integrationen und Desintegrationen von Diversität erfolgten. Dementsprechend ist ihre Komplexität in ihrer Gesamtheit größer, als es die Annahme einheitlicher Kulturzonen oder die Generalisierung eines bestimmten Mischungsverhältnisses religiöser und kultureller Einflüsse ermöglichen würde. Die „europäische Identität“, die mit der Geburt der EWG und EG zur politischen Frage erhoben wurde, kann hier nicht mit der geschichtlichen Erfahrung eines Kontinents begründet werden, da sich die Arbeit auf eine Auseinandersetzung mit der sizilianischen und im weitesten Sinne italienischen Populärkultur beschränkt. Grundannahme ist jedoch, dass die europäische nicht von der Geschichte des islamischen Mittelmeerraums, der (nord-)afrikanischen und nahöstlichen oder asiatischen Geschichte zu trennen ist. Interessant sind hierzu Forderungen aus der Mediävistik nach neuen Bezeichnungen der Region, etwa als „plurikulturales Euromediterraneum“¹⁶ oder „monotheistische Weltzone vom Atlantik bis zum Arabischen Meer“¹⁷, die das Konzept „Europa“ in seiner Substanz hinterfragen - in das folgende Zitat könnten auch Asien oder der „Orient“ integriert werden:¹⁸

„Der signifikanteste Unterschied zwischen dem, was in der Gegenwart gewollt wird, und dem, was in der Vergangenheit Wirklichkeit gewesen ist, liegt in der Frage der Außengrenze. [...] Europa [wurde] im Mittelalter weiterhin durch die Traditionen der antiken Mittelmeerwelt geprägt [...], so dass von einem euromediterranen Raum gesprochen werden muss. Obwohl der Islam das (lateinische) Christentum bis zum 12. Jahrhundert aus Nordafrika verdrängte, trennte das Mittelmeer Europa niemals endgültig von Afrika. Forschungen, welche die europäische Einigung als Problem auffassen (wenn sie diese auch als Aufgabe nicht in Frage stellen), können also zeigen, dass eine rigorose Abgrenzung Europas nach außen im Gegensatz zur historischen Erfahrung der Europäer steht.“¹⁹

Der Ansatz dieser Arbeit soll zudem ein religions- beziehungsweise islamwissenschaftlicher sein, der sich als kulturwissenschaftlich versteht und es daher als legitim ansieht, eine genaue Trennung von Kultur und Religion methodisch nicht anzuwenden.²⁰

¹⁶Rüdiger, Jan: „Prolog“. In: Borgolte, Michael; Schiel, Juliane; Schneidmüller, Bernd (Hg.) (2008): *Mittelalter im Labor: Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, S. 311, zit. nach Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 320.

¹⁷Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 320.

¹⁸Vgl. den Ansatz von Schiel; Schneidmüller; Seitz: „Einführung“, S. 10ff., 14, 16, 19; Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 311, 315f., 320.

¹⁹Schiel; Schneidmüller; Seitz: „Einführung“, S. 10.

²⁰Seit dem „Cultural Turn“ in den Geistes- und Sozialwissenschaften sehen sich die Geisteswissenschaften, hier die Religions- und Islamwissenschaften, als Teil der Kulturwissenschaften und mit der Aufforderung konfrontiert, transdisziplinär zu forschen. Mit dem Wandel der Kulturwissenschaften wurde auch die Mittelalterforschung methodisch verändert und nicht mehr ausschließlich in eine nationale, sondern zunehmend in transkultu-

„An die Stelle eines homogenen und holistischen Kulturbegriffes tritt so ein Verständnis von ‚Kultur‘ als eines Austausch- und Aneignungsprozesses, der verschiedensten Einflüssen unterworfen ist, bei denen Gruppenstrategien, Machtverhältnisse und Hierarchien mitgedacht werden. Vor dem Hintergrund dieses Modells ist die Aufgabe islamwissenschaftlicher Forschung nicht mehr das Auffinden kultureller Wesenseigenschaften und ihrer vermeintlich autonomen Entwicklung, sondern die Rekonstruktion kultureller Transferprozesse zwischen den [...] Gesellschaften und der Aufweis ihrer gemeinsam geteilten Geschichte (*shared history*).“²¹

Dabei wird eine historisch-anthropologische Perspektive²² eingenommen. In diesem Sinne nutzt der Ansatz transdisziplinäre Zugangsweisen, sodass neben Sekundärliteratur aus den Religions-, Islam-, Kultur-, Geschichtswissenschaften oder der Orientalistik etwa auch solche aus der Kunst- und Architekturgeschichte, den Politikwissenschaften, der Arabistik und Italianistik, inklusive Linguistik und Literaturwissenschaften, der Philosophie und Soziologie verwendet wird. So wird auch historisches Quellmaterial hinzugezogen, das nicht eindeutig in die Kategorien von Texten mit Religionsbezug gehört. Dazu zählen Briefe, historiographische Texte, Gedichte, Werke zur Ernährung und Biographien.

Dabei soll nicht die Behauptung aufgestellt werden, dass alle vorgestellten Elemente, etwa von Sprache, Literatur und Küche, Ausdruck religiöser Praktiken sind. Eine Definition des Religionsbegriffs, die sämtliche Elemente der Kultur einer Religionsgemeinschaft umfasst oder diese deutungspluralen Begriffe gleichsetzt, ist bisher nicht formuliert worden und soll keinesfalls das Anliegen oder Verständnis dieser Arbeit sein - auch wenn etwa das Werk des „Vaters der Religionssoziologie“ Weber Anhaltspunkte liefert.²³

relle, europäische und weltweite Perspektiven eingegliedert, die sich durch internationale Forschungskoooperationen und transdisziplinäre Fragestellungen äußern. Vgl. den Ansatz von Conermann, Stephan: „Vorbemerkung“. In: Ders.; von Hees, Syrinx (Hg.) (2007): *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft*. Bd. 4, S. 12, 14–17; vgl. Auffarth, Christoph; Rüpke, Jörg (Hg.) (2005): *Burkhard Gladigow. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, S. 7–15; Schiel; Schneidmüller; Seitz: „Hybride Kulturen“, S. 9.

²¹Lackner, Michael; Werner, Michael (1999): *Der cultural turn in den Humanwissenschaften*, S. 23–27, zit. nach Conermann: „Vorbemerkung“, S. 12.

²²„Grundlegend für den historisch-anthropologischen Ansatz ist das Interesse an den Menschen in ihrer Zeit- und Raumgebundenheit, sowohl im Gegensatz zu anderen geschichtswissenschaftlichen Gegenständen wie Politik, Wirtschaft und Kultur, als auch im Kontrast zu anderen anthropologischen Wissenschaften wie z. B. der Biologie, Philosophie oder Theologie, deren Fragen auf das (unveränderliche) Wesen des Menschen gerichtet ist.“ Von Hees, Syrinx: „Historische Anthropologie in der Islamwissenschaft“. In: Conermann; Dies. (Hg.) (2007): *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft*, S. 21; vgl. zu ihrem Ansatz S. 22ff.

²³Weber bezog religionsgeschichtliche und weltanschauliche Tatbestände sowie religionswissenschaftliche Forschungsansätze in allgemeinere Untersuchungen von Gesellschaften mit ein und untersuchte diesseitig ausgegerichtete, soziale Handlungen, Symbole, Überzeugungen und Organisationsformen als religiös beziehungsweise transzendenzbezogen. Er gab jedoch keine festgelegte Definition von Religion ab und formulierte sie offen als umfassendes soziales Phänomen. Bei ihm ist Religion als *ein* Symbol- und Zeichensystem unter anderen Teil der Kultur: „‚Kultur‘ ist ein [...] mit Sinn [...] bedachter endlicher Ausschnitt [...] des Weltgeschehens“. Weber, Max: „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19/1904, S. 180, zit. nach Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 319; vgl. Pickel, Gert (2011): *Religionssoziologie*, S. 18, 87, 92f.

Vielmehr soll durch den Blick in eine Zeit, in der die Trennung sakraler und profaner Sphären und Lebensbereiche nirgendwo zur Debatte stand, die Verflechtung und gegenseitige Beeinflussung solcher „Zivilisationen“ oder „Kulturen“ auf dem europäischen Boden des zentralen Mittelmeerraums untersucht werden, deren Zugehörigkeit zu den großen Monotheismen bis heute als ausschlaggebend für ihre kulturelle Identität konstruiert wird und denen eine privilegierte Stellung zur Erklärung der europäischen Geschichte in ihrer Eigenart zukommt.²⁴

„Es fragt sich [...], ob der Religion im Mittelalter nicht doch ein prominenter Rang bei der Lebensführung zukam; und erst recht fragt es sich, ob es wissenschaftlich ein ubiquitär besser anwendbares Instrument zur Erkenntnis der europäischen Geschichte in ihren großen Linien und ihren Nebenwegen gibt als das Wechselspiel religiöser Konflikte und Symbiosen. [...] Überall dort, wo sich die Angehörigen verschiedener Religionen begegneten oder wo sie sich mit diesen intellektuell auseinandersetzten, besteht eine besonders gute Chance, Integrations- und Desintegrationsprozesse der Kulturen im mittelalterlichen Europa zu studieren.“²⁵

Dazu kann auf solche weit gefassten Definitionen von Kultur zurückgegriffen werden, die unter anderen Ausdrücken gesellschaftlichen Lebens die Religion mit umfassen: neben den Ansätzen Webers etwa die der Anthropologen, Religionswissenschaftler und Ethnologen Tylor²⁶, Parsons, Kroeber und Geertz²⁷, die Kultur als ein System symbolischer Bedeutungen verstehen, das etwa Kunst und Literatur genauso wie die Religion als eigene Zeichensysteme umfasst.²⁸ Hilfreich kann auch die Vorstellung dieser Sozial- und Symbolsysteme entlang

²⁴Vgl. den Ansatz von Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 316, 318, 321.

²⁵Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 318.

²⁶Kultur sei „that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, customs, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“. Tylor, Edward B. (1871): *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Bd. 1, S. 1, zit. nach Lichtblau, Klaus (2011): *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*, S. 71.

²⁷„Der Kulturbegriff [...] bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln“ und „eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“. Im Folgenden definiert Geertz symbolische Elemente als „alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ‚Bedeutung‘ des Symbols ist [...] faßbare Formen von Vorstellungen [...], aus der Erfahrung abgeleitete, in wahrnehmbare Formen geronnene Abstraktionen, konkrete Verkörperungen von Ideen, Verhaltensweisen, Meinungen, Sehnsüchten und Glaubensanschauungen.“ „Kulturelle Handlungen“ seien „das Bilden, Auffassen und Verwenden symbolischer Formen“. Zur Unterscheidung religiöser Bedeutungen und Vorstellungen von anderen spricht Geertz von einem Perspektivwechsel, der ein aus unterschiedlicher Perspektive erfassbares Symbol in Bezug zu einer transzendenten Wahrheit setzt. Zuletzt: „Die vielfältigen Auswirkungen religiöser Systeme auf soziale Systeme (und auf Persönlichkeitssysteme) machen es unmöglich, die Bedeutung von Religion in ethischer oder auch funktionaler Hinsicht allgemeingültig festzulegen“. Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, S. 46, 48ff., 59, 74–77, 87f., 91.

²⁸Vgl. Kroeber, Alfred L.; Parsons, Talcott: „The Concepts of Culture and of Social System“. In: *American Sociological Review*, 23/1958, S. 582f., zit. nach Lichtblau: *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*, S. 79; Pickel: *Religionssoziologie*, S. 117f. Vgl. Joachim Matthes' Definition von Religion

eines Kontinuums sein, sodass die Übergänge zwischen ihnen fließend sind und Mischformen entstehen können, die Elemente aus unterschiedlichen Kategorien in sich integrieren.²⁹ Zumindest soll angemerkt werden, dass eine grundsätzliche Trennung zwischen „Religion“ und „Kultur“ generell, vor allem jedoch im vormodernen Kontext, problematisch ist und die Ungenauigkeit der Definitionen nicht unbedingt von Nachteil.

Zwar gehen Religionsdefinitionen meist von der Existenz einer „moralischen Gemeinschaft“ aus, die Wertvorstellungen teilt; das Bild vermeintlich homogener Kulturen soll hier jedoch aufgebrochen und mit einem anderen Kulturverständnis gezeigt werden, dass zugehörige Kulturen nicht derart vom Islam beziehungsweise Christentum geprägt wurden, dass sie durchweg durch sie bestimmt sind.³⁰ Die Verwischung der Trennlinien zwischen arabischsprachigen Christen und Muslimen im mittelalterlichen Sizilien sowie nordafrikanischen und süditalienischen Symbolsystemen bis heute liefert in dieser Arbeit Hinweise darauf.

Trotz einer oberflächlicheren Übernahme von Bräuchen, für die diese Arbeit einige Beispiele liefert, kann sie keine für substanzielle theologische Lehrinhalte nachweisen. Auch im Bereich der Volkspraxis wurde vor allem die Übernahme eher äußerlicher Elemente religiöser Symbolsysteme wie der maghrebinischen Feiertagsküche oder der Sakralkunst festgestellt; scheinbar substanziellere Übernahmen wie die des religionspolitischen Systems oder religiöser Formeln sollten vor ihrem politischen Hintergrund kritisch betrachtet werden. Die einzige überlieferte theologische Auseinandersetzung eines Christen mit dem Islam stellt hier eine Ausnahme dar. Die Untersuchung integrierender und desintegrierender Elemente im innerreligiösen Bereich muss daher als problematisch betrachtet und in ihrem Erfolg bescheiden bleiben: Für die Analyse der Entstehung einer neuartigen, beständigen synkretistischen Religion eignet sich das sizilianische Beispiel nicht. Dies ist sicher auch darauf zurückzuführen, dass nach der islamischen Epoche wohl zum ersten Mal erfolgreich von außen, mithilfe des Papsttums, das lateinische Christentum dauerhaft als alleinige Macht etabliert wurde, was auf die Forderung nach Assimilation für eventuell bereits vermisches „ostkirchliches“³¹ und islamisches Substrat hindeuten kann. Für das Anliegen der Arbeit scheint dies nicht erheblich:

als kulturelles Konzept bei Haring, Sabine A.: „Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie: Eine Annäherung“. In: Hildebrandt, Mathias; Brocker, Manfred (2008): *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, S. 134.

²⁹Vgl. Hildebrandt; Brocker (Hg.): *Der Begriff der Religion*, S. 25.

³⁰Vgl. den Ansatz von Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 319; Conermann: „Vorbemerkung“, S. 16.

³¹Das Schisma zwischen Westkirche und byz. Ritus als einem der Ostkirchen entwickelte sich erst im Laufe der Zeit, u. a. durch Auseinandersetzungen zwischen dem Papst in Rom mit Primatanspruch und dem byz. Patriarchen, nach dem 9. v. a. im 11. (Papst band Hilfe für Byzanz gegen die Normannen in Süditalien an die Annahme des lat. Ritus durch den Klerus) und 13. Jh. (westkirchliche Kreuzritter raubten in Konstantinopel kirchliche Reliquien und zwangen Klerus zum Pakt mit Rom). Zunächst waren etwa nur die Liturgiesprachen unterschiedlich (Latein und Griechisch). Vgl. Norden, Walter (1903): *Das Papsttum und Byzanz*, S. 20–23, 153–159; KNA; bas: „Europa hat die Griechen schon einmal ruiniert“. In: *Die Welt*, 22.7.2011, URL: s. Bibliographie.

Eine präzise Abwägung, welches Verhältnis der Religion im Vergleich zu anderen Kulturercheinungen im Austausch zukommt, soll daher nicht stattfinden.³²

Wie bereits erwähnt, fokussieren die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der islamischen und europäischen Geschichte oft die Übersetzung der Philosophie der griechischen Antike durch arabisch-muslimische Schreiber, deren Einbettung in intellektuelle Positionen innerhalb der islamischen Wissenschaften und anschließende Rückgabe an die Regionen der europäischen Mittelmeerküste als Voraussetzung für die Aufklärung und das moderne Europa. Während man Palermo den zweiten Rang in der Übersetzung gelehrter Texte nach Andalusien gegeben hat und dreisprachige Übersetzungen ein sizilianisches Charakteristikum sind, hält die Forschung Sizilien in der Verbreitung eines islamisch-philosophisch-theologischen Vermächtnisses als Beispiel in der Regel für nicht mit dem Andalusien vergleichbar.³³ Aus verschiedenen Gründen, von denen nur die Kürze und Instabilität der Herrschaft genannt werden sollen, hinterließ die islamische Zeit Siziliens im Gedächtnis Europas nicht die prägenden Eindrücke wie die Andalusien - ein Vergleich würde jedoch die Kapazitäten dieser Arbeit sprengen. Sie soll daher einen anderen Fokus als den umfangreichen Verweis auf das Erbe der Übersetzungen, etwa durch ein Eingehen auf einzelne Übersetzungswerke, wählen und die Kenntnis der mittelalterlichen islamischen Intellektualität als Komponente Europas ansonsten voraussetzen. Eine solche Herangehensweise würde nicht zu ihrem Ansatz passen, der sich in seiner Analyse auf die Region Sizilien beschränkt und dessen weniger intellektuelle als grundsätzlich „menschliche“ Alltagskultur bis heute beobachtet. Deren Elemente sind Teil eines vom Historiker Vanoli als *material history* oder *history of things* bezeichneten Felds, das anhand symbolischer Objekte, Darstellungen oder Sprache den Kulturaustausch nachverfolgt. Mit ihrer Geschichte umfasst dieser Ansatz auch die Konstruktion des Bilds „des Muslims“ sowie den Transfer von Wissen und Technologien durch Bücher, etwa über Seefahrt, Medizin und Astrologie.³⁴

2. Teil: Historischer Hintergrund

2.1. Probleme der Quellenlage

Die Quellenlage zu Altertum und Antike Siziliens besteht vor allem aus Inschriften, oft auf Kultobjekten, die eine Auskunft über die gesprochenen Sprachen und vorhandene Religiosität

³²Vgl. den Ansatz von Schiel; Schneidmüller; Seitz: „Hybride Kulturen“, S. 19.

³³Vgl. Metcalfe, Alex (2009): *The Muslims of Medieval Italy*, S. 259; vgl. S. 260: “Sicily and south Italy played key roles in laying the foundations on which later academic advances would be built and which stimulated the flourishing of science, literature and the arts in Renaissance and early modern Europe”; Rizzitano, Umberto (1961): *La cultura araba nella Sicilia saracena*. Bd. I, S. 123; Agius, Dionisius A. (1996): *Siculo Arabic*, S. 96.

³⁴Vgl. Vanoli, Alessandro: "The Muslim world and the Italian identity: New directions for historical research". In: *Forum Italicum*, 47/2 (2013), S. 426.

geben. Dazu gehören das Code-Switching, Personennamen, die etwa halb griechisch, halb römisch sind, Orthographiefehler, die Interferenzen zwischen den Sprachen zeigen, sowie zweisprachige Inschriften. Römische Inschriften sind oft von öffentlicher Thematik und stammen aus der Kaiserzeit, während griechische Inschriften tendenziell privat und schwer zu datieren sind. Griechische Schriften aus der Antike geben genauere Informationen zur Besiedlung, widersprechen sich jedoch häufig, sodass die Herkunft der Bevölkerung Siziliens oft undurchsichtig bleibt.³⁵

Von der arabisch-islamischen Kultur, die von 827–1246 charakteristisch für Sizilien war, sind im Allgemeinen nur geringe Spuren erhalten. Auf die islamische Herrschaft folgten eine demographische Veränderung der religiösen und soziolinguistischen Basis, die Vertreibung der sizilianischen Muslime und weitgehende Zerstörung ihres Kulturerbes. Dennoch lassen sich einige schriftliche Quellen über die arabische Zeit Siziliens finden, die im Folgenden vorgestellt und eingeordnet werden.

Die Geschichte nordafrikanischer Gelehrter ist relativ gut belegt durch die literarische Gattung der *ṭabaqāt*³⁶. Diese Quellen berichten über die Verbreitung des Malikismus in Nordafrika, die mit dem Juristen Saḥnūn ibn Saʿīd (gest. 854) in Verbindung gebracht wird. Ihm wird auch das Werk *Mudawwana* zugeschrieben. Dieses war als Teil der maghrebinischen Redaktion von Māliks *Muwattaʿ* später vorherrschendes Rechtswerk in *Ifrīqīya*, einem Gebiet im heutigen Tunesien, Ostalgerien und Nordwestlibyen, in das Sizilien einverleibt wurde. Sie berichten folglich auch über die Verbreitung des Malikismus in Sizilien, der mit den *ʿulamāʿ* und *fuqahāʿ* aus *Ifrīqīya* importiert wurde. Manche malikitischen Rechtsgelehrten hatten als „Universalgelehrte“ weitere Funktionen, Abū Saʿīd Luqmān ibn Yūsuf al-Ġassānī (gest. 931) etwa unterrichtete unter den Fatimiden für 14 Jahre in Palermo unter anderem die *Mudawwana* und Medizin. Das arabisch-islamische medizinische Wissen zirkulierte noch im 13. und 14. Jahrhundert in den jüdischen Gemeinden Siziliens, darunter Werke von ar-Rāzī (gest. um 925), al-Maġūsī (gest. um 982) und Ibn Sīnā (gest. 1037).³⁷

Im 10. Jahrhundert hatte sich eine sizilianisch-malikitische Gelehrtenklasse herausgebildet, wie man am Bezug auf Schulen wie die Koranschule Palermos, doch auch an der auf eine

³⁵Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 5f.; Gallas: *Sizilien*, S. 30.

³⁶Sammlungen chronologisch geordneter Biographien, ursprünglich vermutl. zur Identifikation der Personen, die über den Propheten berichteten; später gab es *ṭabaqāt* sozialer Gruppen wie der Juristen, Ärzte, Poeten. Ein Bsp. ist das im Folgenden (Abschnitt zu Fußnote 91) genannte *Riyāḍ an-nufūs*. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 92.

³⁷Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 186; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 91f., 150, 152; Rizzitano, Umberto (1975): *Storia e cultura nella Sicilia saracena*, S. 210f., 214f.

sizilianische Herkunft verweisende *nisba*³⁸ der Gelehrten erkennt: al-Māzarī („der *Mazarese*, aus Mazara“), as-Saraqūsī („der Syrakusaner“) und weitere. Vorhandene Curricula solcher Sizilianer verweisen jedoch meist auf eine Ausbildung im Orient oder in *Ifriqīya*. Unter islamischer Herrschaft gehörten Hadith- sowie Rechtswissenschaften zu den wichtigsten Disziplinen islamischer Wissenschaften. Unter den Normannen waren auch lexikographische und philologische Werke von großer Bedeutung, etwa weiß man von einem Traktat „*al-Imām*“ al-Māzarīs³⁹ zu den Koranwissenschaften. Die meisten sind jedoch nicht erhalten. Eine der wenigen Ausnahmen bezeichnet hier das Werk des sizilianischen Grammatikers Ibn Makkī (gest. 1108) *Tatqīf al-lisān* über die Sprachfehler der Sizilianer. Metcalfe folgert aus der großen Anzahl biographischer Bezüge auf sizilianische Rechts- und Korangelehrte, Grammatiker, Naturwissenschaftler und Poeten, dass die Insel als intellektuelles Zentrum vor allem der islamischen Wissenschaften eine Bedeutung im Kalifat erlangte.⁴⁰

Die von den christlichen Besiegten überlassenen Quellen, sowohl auf Griechisch als auch auf Latein, handeln weniger von der arabischen Eroberung als von den zeitlich früheren durch Muslime getätigten Raubzügen und sind kritisch bis feindselig. Hinweise auf die Eroberung in lateinischen Chroniken stammen vom italienischen Festland: Johannes Diaconus (gest. um 882), Erchemperts (gest. um 900) *Historia Langobardorum Beneventanum* und die anonyme *Cronichon salernitanum* (10. Jahrhundert). Byzantinische Quellen sind die Erzählung in der anonymen Fortsetzung der Chronik von Theophanes dem Bekenner (gest. 818), Hinweise in den Werken Kedrenos', Skylitzes' (beide 11. Jahrhundert) und Zonaras' (12. Jahrhundert), in Biographien von Heiligen und Kommentaren zur Apokalypse. Erhaltene christliche Zeitzeugenberichte umfassen etwa die bekannte Briefkonversation des Mönchs Theodosius aus Syrakus (9. Jahrhundert).⁴¹

Fast alle Informationen über die Eroberung Siziliens stammen aus arabischen Chroniken, vor allem aus solchen, die im Anschluss und außerhalb Siziliens geschrieben wurden. Sie basieren auf Material, das oft durch Abschreiben voneinander mehrfach aufgegriffen, weder überliefert

³⁸„In onomastics, the element of a person's name, consisting of an adjective ending in ī, formed originally from the name of the individual's tribe or clan, then from his place of birth, origin or residence, sometimes from a *Madhhab* or sect, and occasionally from a trade or profession.“ Vgl. „*nisba*“. In: P. J. Bearman (Hg.) (u. a.) (2015): *Encyclopaedia of Islam, Glossary and Index of Terms*. 2. Ausg., URL: s. Bibliographie.

³⁹Einer der drei bekannten malikitischen Rechtsgelehrten aus Mazara, Abū 'Abdallāh al-Māzarī (gest. 1141). Zu seiner theologischen Gegnerschaft zu al-Ġazālī s. Asín Palacios, M.: „Un Faqīh siciliano contradictor de Al-Ġazzālī“. In: o. Hg. (1910): *Centenario della nascita di Michele Amari*. Bd. II, S. 216–244. Zu Werken und Anekdoten über seine Person vgl. al-Ĥimīyarī in Stasolla, Maria Giovanna (Hg.) (1983): *Italia euro-mediterranea (IEM)*. Übers. von Adalgisa de Simone, S. 169ff.

⁴⁰Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 19.

⁴¹Für unterschiedliche Quellen zu weiteren christlichen „Märtyrern der sarazenischen Invasion“ s. Scorza Barcellona, Francesco: „Note sui martiri dell'invasione saracena“. In: Barcellona, Rossana; Pricoco, Salvatore (Hg.) (1997): *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società*, S. 205–220. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 51f., 148, 205.

noch zitiert und nach der Intention des Autors selektiert ist. Zeitgenössische Werke wie *Futūḥ al-buldān* von al-Balāḍurī (gest. 892) enthalten nur wenige Hinweise - mit Ausnahme des als *Cambridge Chronik* bekannten Werks (vermutlich 10./11. Jahrhundert), das ein vermutlich christlicher sizilianischer Autor auf Griechisch und Arabisch verfasste.⁴² Die meisten Details, auch zur normannischen Invasion, sind in dem Werk *al-Kāmil fī t-tārīḥ* von Ibn al-Aṭīr (gest. 1233) aus Mesopotamien zu finden, einem Geschichtswerk zum Lobe der Machthaber und ihrer Eroberungen.⁴³ Weitere wichtige Werke sind die Enzyklopädie des Ägypters an-Nuwayrī (gest. 1333), Ibn Ḥaldūns *Kitāb al-‘ibar* (gest. 1406), das die Geschichte der arabischen und berberischen Dynastien Nordafrikas schildert, das Werk *al-Bayān al-muḡrib* von Ibn ‘Idārī al-Marrākuṣī (gest. im 14. Jahrhundert) über die andalusischen und maghrebinischen Regierungsdynastien. Oft sind jedoch Toponyme, die erst ab der normannischen Zeit auftauchen, fast die einzigen erhaltenen Spuren des islamischen Eroberungsprozesses.⁴⁴

Die arabischen Werke umfassen geographische Beschreibungen Siziliens mit Städte- und Ortslisten durch arabische Geographen, teils Reiseberichte, ab dem 9. Jahrhundert: Unter anderem al-Istahrī (gest. um 951), al-Mas‘ūdī (gest. 956), al-Qazwīnī (gest. 1283), al-Ḥimīyarī (gest. um 1400)⁴⁵, Ibn Qalāqīs (gest. 1172), Ibn Sa‘īd al-Maḡribī (gest. 1286), Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (gest. 1170), al-Harawī (gest. 1215) waren vor allem vom Ätna begeistert, der zum beliebten literarischen Thema wurde. Auffällig ist eine literarische Erinnerung der Antike seitens arabischer Geschichtsschreiber durch die Verlagerung von Gräbern antiker griechisch-römischer Persönlichkeiten, die ein hohes Ansehen in der islamischen Welt genossen, nach Sizilien. Dass etwa Ibn Ḥauqal (gest. 981) das Grab Aristoteles’ in Palermo angab,⁴⁶ und die Legendenbildung um das Grab Galens in Sizilien ab dem 10. Jahrhundert, sind Vanoli zufolge aufgrund mangelnder Nachweise nicht Teil einer historischen Realität, sondern lassen darauf schließen, dass die Insel in den Augen arabischer Autoren mit einer autoritären Vergangenheit bedacht war.⁴⁷

Das Werk des palästinensischen Geographen al-Muqaddasī (gest. 981), stellt neben dem umfassenden Reisebericht Ibn Ḥauqals über Palermo im Zuge eines Sizilienbesuchs 972/973 im

⁴²Die ar. Handschrift befindet sich in der Universitätsbibliothek von Cambridge und ist vermutl. eine erweiterte Neufassung zweier gr. Schriften der gleichen Chronik, die sich im Vatikan und in der Nationalbibliothek in Paris befinden. Vgl. Einleitung zur Cambridge Chronik in Stasolla (Hg.): *IEM*. Übers. von Michele Amari, S. 173.

⁴³Vgl. Einleitung zu Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*. Übers. von Amari, S. 181.

⁴⁴Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 52f., 74; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 9.

⁴⁵Sein Werk *ar-Rauḍ al-mi‘tār* enthält auch die Geschichte der letzten Revolten sizilianischer Muslime vor ihrer Vertreibung. Vgl. al-Ḥimīyarī in Stasolla (Hg.): *IEM*. Übers. von Francesco Gabrieli, S. 209ff..

⁴⁶Vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*. Übers. von Amari; Gabrieli, S. 96; ar. Primärtext in Amari, Michele (Hg.) (1857): *Biblioteca Arabo-Sicula*, Kap. 4.

⁴⁷Vgl. Vanoli (2012): *Sicilia musulmana*, S. 167–173; Di Matteo, Salvo (2000): *Viaggiatori stranieri di Sicilia dagli Arabi alla seconda metà del XX secolo*. Bd. I, S. 43, 55; Bd. II, S. 91f.

Werk *al-Masālik wa l-mamālik (Ṣūrat al-arḍ)* auch eine Quelle zur heutigen Kenntnis des Aufbaus des mittelalterlichen Palermos dar. Ibn Ḥauqals Kritik an den Palermitanern ist vermutlich auf die kulturelle Distanz zurückzuführen, die dem aus Bagdad kommenden Reisenden im neuen Gebiet begegnete. Seine Polemik berichtet auf dem Land von einer Mehrheit sogenannter *muṣaʿmiḍūn*: Dieser nur von Ibn Ḥauqal verwendete Begriff bezeichnet vermutlich „verfälschte Muslime“, die Christinnen heirateten, wobei ihre Söhne ebenfalls *muṣaʿmiḍ* und die Töchter Christinnen wurden. Sie beteten nicht, gaben keine Almosen, hatten kein Interesse an Pilgerfahrten, blieben vom Freitagsgebet fern und befolgten nicht die rituelle Waschung. Er bringt ihren abgestumpften Verstand in Verbindung mit einer schlechten Aussprache.⁴⁸ Bei den *muṣaʿmiḍūn* ist unklar, ob es sich um muslimische Siedler handelte, die sich an die Inselkultur assimiliert und Christinnen geheiratet hatten, oder um christliche Konvertiten, die sich langsam und unpräzise an arabisch-islamische Normen anpassten. Die Besteuerung macht die Verbreitung pragmatischer Konversionen wahrscheinlich, die vermutlich mit einer oberflächlichen und langsamen Verbreitung des Arabischen auf dem Lande einherging.⁴⁹

Dass Ibn Ḥauqal vor allem an den palermitanischen *ʿulamāʾ* kein gutes Haar lässt, die inkorrektes Arabisch sprächen, und von denen er viele Nachweise ihres Irrsinns, ihrer Dummheit, Inkompetenz, Wertlosigkeit und ihrer schlechten Ernährung liefert,⁵⁰ ist Vanoli zufolge Teil eines literarischen Topos, der die *muʿallim* lächerlich machte, die von der Gunst ihrer Schüler über Spenden lebten. Ibn Ḥauqal zufolge sind in Palermo

„mehr als 300 *muʿallim*, von denen die Jungen erzogen werden. Sie sind als die erhabensten und vorzüglichsten, als die Leute Gottes angesehen. [...] Aber sie stürzen sich auf diesen Beruf, um vor dem *ḡihād* zu fliehen“.⁵¹

Der Arabist und Islamwissenschaftler Rizzitano und der Historiker Giunta verweisen auf den pro-fatimidischen Hintergrund des vermutlich schiitischen Reisenden, der sunnitische Gelehrte unter schiitischer Herrschaft beurteilte.⁵²

Im letzten Abschnitt der islamischen Zeit Siziliens bildete sich unter den Kalbiten auch eine lyrische Tradition heraus, die unter den Normannen fortgesetzt wurde. Erhalten sind die Gedichtsammlungen zweier Poeten, Ibn Ḥamdīsʾ (gest. 1056) und al-Billanūbīs (gest. im 12. Jahrhundert), sowie Spuren vieler weiterer. Die meisten sizilianisch-arabischen Gedichte sind

⁴⁸Vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 103f.; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4.

⁴⁹Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 146, 149; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 16f., 23; Einleitung zu Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 95.

⁵⁰Vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 101ff.; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4.

⁵¹Eigene Übers. nach Ibn Ḥauqal in Amari (1994): *BAS*. *Islamic Geography*, Bd. 153, Erstaug. 1857, S. 10. Lehrer wurden gegen eine Steuer vom Militärdienst befreit; vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 102.

⁵²Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 149; Giunta, Francesco; Rizzitano, Umberto (1967): *Terra senza crociati*, S. 24.

aus der Sammlung Ibn al-Qaṭṭāʿs (gest. 1121) überliefert, die ursprünglich 170 Dichter und 20.000 Verse umfasste, jedoch nur in Form zweier kurzer Kompendien erhalten ist.⁵³

Ein einem arabisch-sizilianischen Adligen gewidmetes Prosawerk, *Sulwān al-muṭāʿ*, findet sich ebenfalls in kalbitischer Zeit beim Sizilianer Ibn Zafar (gest. 1170), der auch als malikitischer Koranexeget tätig war.⁵⁴

Eine bemerkenswerte jüdische Quelle zur islamischen Zeit Siziliens ist die im 19. Jahrhundert in einer Synagoge in Fustāṭ gefundene Geniza, ein zur Konservierung nicht mehr genutzten heiligen Materials bestimmtes Archiv, in dem eine Unzahl an aus dem 11. bis 13. Jahrhundert stammenden Briefen, Rechnungsregistern, rabbinischen Beschlüssen, Dichtungssammlungen, wissenschaftlichen und philosophischen Abhandlungen erhalten ist. Die Aufbewahrung säkularer Materials ist vermutlich einer Extension der Definition von „Heiligkeit“ auf die Schrift der Bibel zuzuschreiben - für sämtliche Quellsprachen (Hebräisch, Arabisch, Griechisch, Persisch, Spanisch) wurden hebräische Zeichen verwendet. Das Sizilien betreffende Quellmaterial bezeugt fast ausschließlich ein spezifisch sizilianisches Judäo-Arabisch mit hebräischen Lehnwörtern, sowie ein urbanes Handels-, Sozial- und intellektuelles Netz, das einst den gesamten Mittelmeerraum umspannte und in dem Sizilien im Zentrum der Handelswege lag. Die sizilianischen Juden waren meist mittelständische Handwerker, Händler, Ärzte und Regierungsbeamte, die in Palermo tätig waren. Wie die Geniza-Dokumente zeigen, begrenzte sich der Austausch nicht auf die eigene Religionsgemeinschaft: Jüdisch-muslimische Kooperationen in Handel und Industrie waren keine Ausnahme, sodass auch Rechtsgelehrte nach der konfessionellen Schulung eng mit Personen anderer Bekenntnisse zusammenarbeiteten.⁵⁵

Unter anderem Vanoli kritisiert, dass ein Großteil der Erzählungen des fatimidischen Siziliens zu sehr von der größeren Anzahl sunnitischer Quellen und malikitischer Gelehrter dominiert sei, die diesem gegenüber feindlich eingestellt waren. Dies habe oft dazu geführt, dass der wichtige Beitrag der schiitischen Dynastie zur islamischen Geschichte Siziliens auch vor den Augen moderner Historiker seit Amari verdunkelt worden sei. Vanoli vermutet, dass bei weiterer Forschung zu verschiedenen islamischen Gruppierungen Siziliens auch die Dichotomie zwischen Sunniten und Schiiten verwischt würde: Neue Studien führten zur These, auf der Insel seien weitere islamische Gruppierungen vertreten gewesen, etwa die Ibaditen⁵⁶. Ibaditischen Quellen zufolge war Sizilien Teil ihres Handelsnetzes, das sich vom

⁵³Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 206f.; Rizzitano: *Cultura araba*, S. 124.

⁵⁴Übers. ins It. von Amari, Michele (1851): *Solwan el motaʿ ossiano Conforti politici di Ibn Zafer*. Vgl. Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 69.

⁵⁵Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 120f., 123.

⁵⁶ar. *Ibādīya*, ein im 7. Jahrhundert aufgekommener Unterzweig der Hāriḡiten, der sich unter Berberstämmen verbreitet hatte und mit diesen nach Sizilien exportiert wurde. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 109. Agius: *Siculo Arabic*, S. 48f.

subsaharischen Afrika bis zum Mittelmeer erstreckte. Daneben sind einige wenige Zeugnisse islamischer Mystik in Sizilien überliefert, die auf eine Flucht vor dem Kampf zwischen Schia und Sunna in die Mystik hinweisen, unter anderem durch den Mystiker Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣiqillī al-Ḥarīrī (gest. 934).⁵⁷

Auch in normannischer Zeit sind Reiseberichte von Muslimen eine wichtige historische Quelle. Das Werk *Riḥla* des andalusischen Geographen Ibn Ḡubair (gest. 1217), der Sizilien 1185 im Zuge seiner Pilgerreise besuchte, gibt besonders viel Aufschluss über die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Palermo. Das „Elend“ (*maskana*) und die „Erniedrigung“ (*dull*) der Muslime bringt der emotionale, feindlich voreingenommene Bericht in Verbindung mit den „Anbetern des Kreuzes“ (*‘ubbād aṣ-ṣalīb*),⁵⁸ was eventuell in Zusammenhang mit der zeitlichen Parallelität der Kreuzzüge steht. Der Text wird von Aufrufen an Gott durchzogen, die Insel den Muslimen zurückzugeben und diese vor der Apostasie zu bewahren.

Benjamin von Tudela (gest. um 1173) liefert einen jüdischen Reisebericht, der im Vergleich zum italienischen Festland auf eine stärkere Konzentration von Juden in Palermo hinweist.⁵⁹

Eine besondere Quelle stellt die in ihren Angaben teils erstaunlich korrekte kartographische Beschreibung Siziliens, eines der ersten derartigen Werke der europäischen Geschichte, durch den nordafrikanischen Geographen al-Idrīsī (gest. um 1164) dar, die dieser im Auftrag Rogers II. verfasste. Das *Kitāb nuzhat al-muštāq fi ḥtirāq al-āfāq* ist vor allem bekannt als *Kitāb Rūḡar*. Die Auflistung der Städte mit Häfen, Karawansereien und Märkten ist von Lobpreisungen Gottes und des Königs durchzogen.⁶⁰ In dieser Selbstinszenierung des Königs vermutet der Arabist Metcalfe den Versuch der Versöhnung mit den sizilianischen Muslimen:

“Al-Idrīsī completed the work in 1154, the same year as Roger’s death, so the trial and brutal execution of Philip of Mahdiyya and other ‘palace Saracens’ on religious charges during Ramadan late in the previous year may provide an illuminating backdrop. Indeed, also in 1153, the entire population of the Muslim island of Djerba had been either slaughtered or enslaved by Roger for the second time during his reign. [...] [O]ne cannot help but think of those who had been on the receiving end of the King’s Christian justice. [...] [O]ne cannot rule out that an ironic weft had been woven into otherwise generously fitting flattery for his patron.”⁶¹

⁵⁷Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 101, 109; Rizzitano: *Cultura araba*, S. 119f. Zu weiteren Mystiker-Biographien, insbesondere der Abū ‘Utmān Sa‘īd ibn Sallāms im Werk *Manāqib al-abrār wa-maḥāsīn al-aḥyār* von Ibn Ḥamīs, ar. Originaltext mit Kommentar von F. Seybold: “Analecta arabo-italica I, Un mistico arabosicilo di Girgenti”. In: o. Hg. (1910): *Centenario*, S. 205–215.

⁵⁸Ibn Ḡubair in Amari (Hg.): *BAS*, S. 101; it. Übers. in Ders. (1880): *BAS*. Versione italiana I, Kap. X.

⁵⁹Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 214; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 39f., 69; Di Matteo: *Viaggiatori stranieri* I, S. 119f.

⁶⁰Vgl. al-Idrīsī in Stasolla (Hg.): *IEM*. Übers. von Umberto Rizzitano, S. 105–137; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4.

⁶¹Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 102.

Lateinische Werke zur normannischen Zeit sind etwa die Chroniken von Malaterra (11. Jahrhundert), Malaspina (gest. 1298), das Werk des Hofangestellten Falcandus (12. Jahrhundert) *Liber de regno Siciliae* über den Hof in den Jahren 1154–1169, die *Historia Normannorum* des Amatus von Montecassino (gest. um 1010).

Die Analyse der islamischen Kunst und Architektur Siziliens stellt eines der umstrittensten Forschungsgebiete dar. Von einer auf die islamische Herrschaftszeit zurückführbaren Kunst ist nämlich fast keine Spur erhalten; der Großteil erhaltener Werke ist auf die normannische Epoche datierbar und soll Erkenntnisse über die vorhergehende Epoche liefern, wobei die Annahme einer Kontinuität zwischen den Epochen ein epistemisches Problem darstellt. Eine neuere Tendenz ist in der Forschung die Auffassung, dass sich ein Großteil der islamischen Symbolik des normannischen Königreichs am Fatimidenhof in Kairo orientierte, den auch die zeitlich vor den Normannen herrschende Kalbitenfamilie zum Vorbild genommen hatte und zu dem die Normannen trotz Feindschaften diplomatische Verbindungen unterhielten.⁶²

Dank des dem normannischen Feudalsystem zugehörigen Verwaltungsapparats liegen aus dieser Epoche (ab etwa 1095) eine Vielzahl von Registern nach arabischem und byzantinischem Vorbild zur Verwaltung der Ländereien und der Landbevölkerung als Leibeigene vor. Sie fungierten als eine Art Bestandsbuch über die Grenzen der Landbesitztümer und deren Landwirte und hießen in der Verwaltungssprache *ġarā'id ar-riġāl* (gr. *plateiai*), ab etwa 1145 *dafātir al-ħudūd*. Diese sind meist bilingual arabisch-griechisch oder arabisch-lateinisch und bergen Informationen über Ortsnamen, Berufe, Stammesbezeichnungen und Religionszugehörigkeiten zu den 6000 Personennamen, aus denen man Rückschlüsse auf die vorhergehende islamische Epoche zieht.

In Bezug auf Informationen über die letzte muslimische Gemeinde Siziliens, die mittelalterlichen sizilianisch-arabischen und romanischen Dialekte, sowie in Bezug auf die mittelalterliche und moderne Toponomastik und Geographie, liefert der Verwaltungsapparat der Erzdiözese von Santa Maria Nuova in Monreale mit ihrem Verwaltungsapparat reichhaltiges Registermaterial (12. Jahrhundert). Ihr Gebiet umfasste fast ganz Westsizilien und lag bis zur Vertreibung der Muslime in der Zone der dichtesten muslimischen Besiedlung.⁶³

Die mittelalterlichen Quellen sind oft in spezifische literarische und rhetorische Traditionen eingebunden. Etwa zeigten laut Vanoli bestimmte Verbanhäufungen im Zuge arabischer Be-

⁶²Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 208, 210f.; Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 55.

⁶³Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 214f.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. xvi, 41, 114f.; Johns, Jeremy (2002): *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Diwan*, S. 145.

schreibungen der islamischen Eroberung einen Bezug zur Prophetenbiographie (*sīra*).⁶⁴ Die Inszenierung der Eroberer als „Helden des Islams“ kann man auch etwa Ibn al-Aṭīr's Darstellung entnehmen, der die Invasoren mit dem Ruf „*Allāhu akbar*“ gegen die christlichen Anhänger der Trinitätslehre als „Polytheisten“ in Castrogiovanni einziehen und später beim Sieg über ihren „Polytheismus“ (*širk*) sofort eine Moschee errichten und die Freitagspredigt ausruhen lässt.⁶⁵ Diese Zerstörung alter und Errichtung neuer Gotteshäuser wird später auch im Zuge der schriftlichen Inszenierung der normannischen Eroberer als „Helden des Christentums“ aufgegriffen. Oft scheinen die Gebäude jedoch nicht beseitigt, sondern in Kirchen beziehungsweise Moscheen umgewandelt worden zu sein. Die gleiche Haltung findet sich etwa in der Sicherheit der Autoren, dass der Sieg über die Muslime als „Werk Gottes“ dessen oder Christi Wille sei, etwa beim angeblichen Sieg von 30 Christen über 30.000 Muslime beim Chronisten Malaterra; Diaconus lässt die heilige Maria Zeichen ihrer Hilfe senden.⁶⁶

Ein spezifisches Problem der Quellenlage ist die schwierige Zuordnung kultureller Labels zu sozio-religiösen Gruppen, auch wenn scheinbar früh Unterschiede zwischen ethnischen, sprachlichen und Religionsgruppen getroffen wurden.

Nicht-Lateiner werden in lateinischen Quellen meist verallgemeinernd beschrieben. Jedoch scheinen, wie in früheren arabischen Quellen, Nordafrikaner von Arabern unterschieden worden zu sein. Etwa Malaterra stellt *Arabici* und *Africani* gegenüber, verwendet jedoch auch die Bezeichnung *Sarraceni* für sizilianische Muslime, die in lateinischen Quellen und in der königlichen Kanzlei der Normannen üblich war; Mit *Sicilienses* bezieht er sich wohl meist auf Muslime, schließt aber an einer Stelle wohl Christen mit ein.⁶⁷ Eine zeitgenössische sizilianische Identität ist jedoch anzuzweifeln, obwohl die arabische *nisba* aṣ-Ṣiqillī für Mitglieder der arabischen Elite in der Diaspora und Leibeigene unter normannischer Herrschaft in diese Richtung weist. Falcandus trifft geographische Unterscheidungen, indem er *Siculi* und *Langobardi* gegenüberstellt und sich auf Nordeuropäer als *transalpini*, *transmontani* oder *Normanni* bezieht.⁶⁸ Erchempert nennt Muslime *Agareni*, *Saraceni* und *Hismaëlitī*.⁶⁹

Warum mittelalterliche arabische und lateinische Quellen einen Unterschied zwischen Berbern und Arabern treffen, obwohl eine Unterscheidung nach Sprache und Religion ungewiss

⁶⁴Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 53, 71ff.

⁶⁵Vgl. Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 186, 190; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 35.

⁶⁶Vgl. Malaterra (1954): *La conquista di Sicilia fatta per li normandi translata per Frati Simuni da Lentini*. Hg. von G. Rossi-Taibbi, S. 59f., 74; vgl. etwa auch das Lob der Kriegsführung, S. 72f.; Giovanni Diacono (1999): *Istoria Veneticorum*. Lat. Primärtext, Hg. u. Übers. von Luigi Andrea Berto, S. 171 (Kap. 22), 205 (68).

⁶⁷Vgl. Malaterra: *Conquista di Sicilia*, u. a. S. 10, 66, 72, 81.

⁶⁸Vgl. Falcandus, Hugo (o. J.): *Liber de regno Sicilie*, o. S. URL: s. Bibliographie.

⁶⁹Vgl. Erchempert (o. J.): *Historia Langabardorum Beneventanorum*, o. S. URL: s. Bibliographie.

ist, bleibt unklar. Die ersteren benutzen die Klassifizierung vor allem in Zeiten von Revolten gegen die arabischen Dynastien, sodass „Berber“ fast zum Synonym für „Rebell“ wird.

Mittelalterliche griechische Quellen beziehen sich neben *Sarakenoi* meist mit *Agarenoi* („Hagarener“) auf die Muslime. Teils scheint der Begriff jedoch gleichbedeutend mit „Leibeigener“ zu sein; ein Bezug auf die *Agarenoi* in einem Leibeigenenregister (11. Jahrhundert) umfasst etwa auch Vertreter jüdischer Haushalte. Der Terminus ist im Arabischen nicht nachgewiesen, was eine pejorative Bedeutung vermuten lässt. *Arabes* wird seltener verwendet. Im gleichen Zuge sprechen griechische Quellen von der eigenen Gemeinde meist als *Christianoi* in Abgrenzung zu Muslimen, während sie von Lateinern, vermutlich auf Basis ihrer Liturgiesprache, als *Graeci* bezeichnet werden; die Bezeichnung *ar-Rūm* arabischer Quellen und *Romaioi* der Griechen kann sich jedoch auf Christen unabhängig von ihrem Ritus beziehen. Die Räuber früher muslimischer Beutezüge werden von Lateinern oft *Mauri* genannt.⁷⁰

Mittelalterliche arabische Quellen beziehen sich mit *Muslimūn* auf alle Muslime, ein Begriff, der nur selten und nur von lateinischen Quellen aufgegriffen wurde. Christen werden in ihnen neutral meist als *Naṣārā* („Nazarener“) bezeichnet; die Normannen als *Ifranġ* („Franken“). Verwirrend ist der Vermerk Ibn Ğubairs, Muslime nannten Palermo *al-Madīna* während Christen von *Balārma* sprächen: Schlägt er hier eine Kopplung von Religion und Sprache in der Unterscheidung der Gemeinden vor, so muss er mit *Naṣārā* eventuell auf nicht-arabischsprachige Christen verwiesen haben. Im gleichen Werk mangelt es nicht an polemischeren Bezeichnungen wie *kuffār* („Ungläubige“) sowie *‘ubbād aṣ-ṣalīb* („Anbeter des Kreuzes“).⁷¹ Die gleiche Polemik spricht aus den christlichen Quellen: sie bezeichnen Muslime als *profani* oder *pagani* („Heiden“), „Ungläubige“ (*Amatus: non fidel*) und „Feinde Gottes“ (*Malaterra bei Mönch Simone: genti inimica di Deu*).⁷²

Die Zuordnung der Begriffe scheint je nach Werk zu variieren und keine standardisierte Unterscheidung, mit Ausnahme der von Christen und Muslimen, zu umfassen. Zudem ist oft unklar, ob eine geographische, religiöse, sprachliche oder ethnische Unterscheidung getroffen wurde. Eine Differenzierung scheint eher in der Gegenüberstellung zu bestehen als im Zuschreiben bestimmter Charakteristika, sodass die Quellen in der Forschung über mittelalterliche Sozialgruppen wenig hilfreich sind. In diesem Sinne ist trotz des Mangels an Bezeich-

⁷⁰Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 55.

⁷¹Vgl. Ibn Ğubair in Amari (Hg.): *BAS*, S. 82, 84, 89; it. Übers. in Ders.: *BAS*. Vers. it. I, Kap. X.

⁷²Vgl. u. a. Malaterra: *Conquista di Sicilia*, S. 58, 70; Amatus (2004): *The History of the Normans by Amatus of Montecassino*. Hg. u. Übers. von Prescott N. Dunbar; Graham A. Loud, S. 141; Erchempert: *Historia Langabardorum*, o. S.

nungen für muslimische Sprecher berberischer, griechischer und romanischer Dialekte oder arabischsprachige Christen anzunehmen, dass diese vorhanden waren.⁷³

Grundlage und Basis zur Erweiterung des Kenntnisstandes ist in der Forschung meist das gewaltige Werk Amaris, der zahlreiche unterschiedliche Quellen zur Geschichte der Muslime Siziliens auswertete, aufgrund seiner absoluten Positionen heute jedoch kritisiert wird.⁷⁴

2.2 Religiöse, ethnische und sprachliche Situation Siziliens bis zur islamischen Epoche

Antike

Bereits in der Kupferzeit (3. Jahrtausend v. Chr.) zeigen sich die engen Verbindungen Siziliens zum Orient inklusive Griechenlands über die Teilhabe am Mittelmeerhandel. Erst ab dem 8. Jahrhundert v. Chr. sind dort ankommende siedelnde Völker jedoch namentlich bekannt. Eine frühe griechischstämmige Besiedlung der Insel behielt sich vorerst die östlichen Inselregionen vor, während nordafrikanische Gruppen hauptsächlich im Westen ankamen und siedelten. Thukydides (gest. 395 v. Chr.) etwa berichtet von zwei rivalisierenden Völkern, die die Insel besiedelten: die Sikaner, ihm zufolge von der iberischen Halbinsel kommend, die seinerzeit in Westsizilien lebten, und die Sikuler, die später vom italischen Festland in die nördlichen, östlichen und zentralen Inselregionen kamen. Darüber hinaus berichtet er von den Elymern, die mit einigen Phokern als Flüchtlinge aus Troja kamen und die Städte Eryx (Erice) und Segesta bewohnten. Thukydides nennt auch die Hellenen und Phönizier (werden auch als Punier oder Karthager bezeichnet). Es gibt Hinweise darauf, dass Neo-Punisch bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. gesprochen wurde, doch nur geringe Spuren des Einflusses dieser Zivilisation auf die sizilianische Kultur, Sprache, Toponymie und Religion sind nach ihrer Vertreibung durch die Römer im Ersten Punischen Krieg (ab 264 v. Chr.) erhalten.⁷⁵

Sizilien wurde um 227 v. Chr. römische Provinz. Dennoch wird angenommen, dass westgriechische Dialekte weiterhin bevorzugt gesprochen wurden. Erst als zwischen dem 1. und 3. Jahrhundert n. Chr. das römische Rechtssystem übernommen wurde, wurden lateinische Dialekte als Sprache der Regierungselite vermutlich bekannter. Da Latein als Verwaltungssprache sowie Griechisch bei der römischen Bildungselite hoch angesehen wurden, war im römischen Sizilien vermutlich offiziell ein griechisch-lateinischer Bilingualismus üblich. Apuleius (gest. 180 n. Chr.) spricht von den *Siculi trilingues*, womit er vermutlich eher die Existenz der drei Sprachgemeinschaften Griechisch, Latein und Punisch meinte als dass alle Sizilianer dreisprachig wären. Dieser Trilingualismus ist Zeichen von Siziliens langer Geschichte der

⁷³Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 56–60, 66f.

⁷⁴Vgl. Amari, Michele (1854/1858): *Storia dei musulmani di Sicilia*. 2 Bde, 4 Bücher; s. zu Positionen und Kritik Kapitel 3.3.1.

⁷⁵Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 3f.; Gallas: *Sizilien*, S. 25, 27f., 32, 57, 59.

sprachlichen und kulturellen Vermischungen und wird in ähnlicher Weise später in Quellen des 11. und 12. Jahrhunderts fassbar.⁷⁶

Religionen des vorislamischen Siziliens

Die Religion des römischen Siziliens war synkretistisch. Kulte um Gottheiten des östlichen Mittelmeerraums wie die syrischen Göttinnen Atargatis und Cybele oder Isis und Serapis aus Ägypten wurden in den traditionellen griechischen Glauben inkorporiert, wie Tempelfunde zeigen. In Lilybaeum (Marsala) weisen Grabmäler aus der frühen römischen Zeit ein punisches Substrat auf: Sie sind in Form eines hellenischen Tempels mit griechischer Inschrift gehalten, während die Säulen und Giebel punische Symbole zeigen.

Spätantike Nachweise sizilianischer Religiosität zeigen die Verbreitung von Magie mit jüdischen, christlichen und gnostischen Elementen. Darunter sind Gravuren magischer Formeln und Symbole auf Amuletten und Tafeln, die neben Christus verschiedene Engel und Dämonen anrufen und etwa Weinberge schützen sollten. Teils wurden jüdische Symbole wie das Siegel Salomons ergänzt. Vanoli vermutet mystische Praktiken von Juden orientalischer Herkunft, teils mit paganen byzantinischen Kulturen vermischt, die die christliche und, so der Arabist Coulon, später die maghrebinische und andalusische islamische Magie beeinflussten.⁷⁷

Als jüdisch identifizierte griechische und römische Inschriften sind in kleiner Anzahl aus der Antike, in größerer Zahl aus dem Mittelalter erhalten. Vor der Zeit des Papstes Gregor des Großen (reg. 590–604), aus dessen Briefen wir etwa von der Synagoge Palermos erfahren, ist ihre Geschichte jedoch kaum zu rekonstruieren. Dies gilt auch für die Anzahl jüdischer Gläubiger in Sizilien unabhängig von der Epoche. In den Papstbriefen finden sich auch Nachweise über zeitlich begrenzte und permanente Aufenthalte von Seefahrern, Händlern und Beamten aus dem gesamten Mittelmeerraum.⁷⁸

Die Christianisierung Siziliens scheint verhältnismäßig spät erfolgt und von der Stadt Syrakus ausgegangen zu sein. Deren Lage weist auf eine aus Nordafrika oder dem südöstlichen Mittelmeerraum stammende Mission hin, wo sie vermutlich seit dem 1. Jahrhundert stattfand. Erste christliche Begräbnisstätten werden nach neueren Erkenntnissen auf 250 n. Chr. datiert, erste Heilige waren die Märtyrer während der Christenverfolgungen des 3. und frühen 4. Jahrhunderts, etwa Santa Lucia von Syrakus (gest. 304), die ersten Kirchen sind im 4. Jahrhundert nachweisbar. Im Anschluss wurde die Christianisierung der Insel in den städtischen

⁷⁶Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 5.

⁷⁷Vgl. Finley, M. I. (1968): *Ancient Sicily to the Arab Conquest*, S. 167f.; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 119f.; Coulon, Jean-Charles: "Les documents magiques siciliens entre Byzance et l'Islam". In: Nef, Anlièse; Prigent, Vivien (Hg.) (2010): *La Sicile de Byzance à l'Islam*, S. 245.

⁷⁸Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 118, 124f.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 4, 7.

Gebieten beschleunigt. Im gleichen Zuge nahmen die Kaiser das Christentum athanasianischen Bekenntnisses⁷⁹ an und bekämpften nun „heidnische“ und „häretische“ Elemente, etwa die wenigen Arianer⁸⁰. Tempel und öffentliche Bäder wurden in Kirchen umgewandelt, überirdische Begräbnisstätten übernommen. Die Ostgoten und Vandalen, arianische Christen, die ab etwa 438 Angriffe aus dem von ihnen eroberten Nordafrika starteten, hatten keinen bleibenden Einfluss auf die Kultur der Insel. Im Gegensatz dazu leitete das christliche oströmische Reich Byzanz (ab 535) nach dem Fall Westroms eine nachhaltig einflussreiche Rückkehr zum Griechischen als Verwaltungs- und Bildungssprache des als *Magna Grecia* bekannten Süditaliens ein. Die sizilianische Kirche blieb noch 200 Jahre unter der Rechtsprechung der Päpste, von denen Gregor und Gelasius I (reg. 492–496) eine umfassende Latinisierung des Ritus in Übereinkunft mit der byzantinischen Provinzverwaltung verfolgten. Unter anderem die Verbreitung des in der oströmischen Geschichte wichtigen Mönchtums in abgelegenen Klöstern weist jedoch auf die Hartnäckigkeit der griechischen Liturgiesprache hin. Diese wurde vermutlich ab der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts gestärkt, als Sizilien zur Militärmacht (*thema*) wurde und einen Zustrom von Flüchtlingen aus Nordafrika erfuhr. Im Zuge einer vorübergehenden Hellenisierung des Papsttums (678–751) kamen sogar vier Päpste aus Sizilien, während nur zwei unter ihnen Römer waren. Die byzantinische Epoche war durch Auseinandersetzungen zwischen dem Papsttum und Byzanz, unter anderem über die Natur Christi, den sogenannten Bilderstreit (726–843), gekennzeichnet. Vor der byzantinischen Zeit ist jedoch kaum etwas über das Verhältnis zwischen Sizilianern des byzantinischen und römisch-lateinischen Ritus überliefert.⁸¹

Die Einwanderungen von Beamten, Soldaten, Geistlichen und Händlern aus dem byzantinischen Reich selbst während der islamischen Feldzüge im 9. Jahrhundert, Flüchtlinge als Ergebnis der Verfolgung nach dem Bilderstreit und eine spätere strategische Besiedlung veränderten die ethnische und sprachlich-kulturelle Basis der Insel eventuell stark. Dennoch wird angenommen, dass das griechisch geprägte Christentum und spezifische, süditalienische griechische Dialekte gegen Ende der byzantinischen Epoche auf der Insel überwogen. Sicherlich ist es jedoch durch den Beitrag einer kontinuierlichen Migration aus verschiedenen Teilen des

⁷⁹Lat. *Symbolum*, im 5. Jh. entstandener Zusatz zur theologischen Definition der Dreifaltigkeit und Abgrenzung u. a. gegen die Arianer. Vgl. Norden, Walter (1903): *Das Papsttum und Byzanz*, S. 8, 16.

⁸⁰Anhänger der Lehre Arius' (4. Jh.), wonach Christus und Gott nicht wesensgleich, sondern wesensähnlich seien. Vgl. „Arianismus“. In: Duden.de, URL: s. Bibliographie.

⁸¹Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 7f.; Finley: *Ancient Sicily*, S. 179, 185, 170f., 174ff., 178; Dreher, Martin (2008): *Das antike Sizilien*, S. 105-108; Gallas: *Sizilien*, S. 160.

Mittelmeerraums, die als Siedler vor allem über die Häfen zuströmten, unwahrscheinlich, dass die sizilianische Bevölkerung je einheitlich geprägt war.⁸²

2.3 Die arabisch-islamische Eroberung

Die islamische Eroberung Siziliens stand in Zusammenhang mit der arabischen Eroberung *Ifrīqīyas* (ab 670), wodurch Byzanz Großteile seines Exarchats in Afrika abtreten musste. Sizilien wurde so zum letzten byzantinischen Außenposten im Mittelmeer. Im Zuge der arabischen Expansion mit ihrer schnellen Kavallerie, die eine Eroberungstaktik mit gewaltigen Landgewinnen ermöglichte, umfasste das islamische Gebiet Mitte des 7. Jahrhunderts, kurz nach dem Tode des Propheten Muḥammad, bereits Syrien, Tripolis und Ägypten, von wo aus im gleichen Jahrhundert Konstantinopel belagert, Qairawān und Karthago eingenommen und die iberische Halbinsel ins Auge gefasst wurden.

Einerseits nutzen die Byzantiner Sizilien als Stützpunkt für Angriffe gegen die „Araber“⁸³ in Nordafrika; andererseits kamen von dort im 7./8. Jahrhundert einige Flüchtlinge vor der arabischen Expansion, die zum dynamischsten Faktor im Kampf um den Mittelmeerraum geworden war, auf die Insel. Auch gibt es Hinweise auf Handel zwischen Byzanz und der arabischen Welt in dieser Zeit und es ist davon auszugehen, dass bereits muslimische Händler in Sizilien lebten.⁸⁴

Für erste Feldzüge der Muslime gegen Sizilien, von der Levante und später aus Nordafrika gestartet, bot die Ermordung des Kaisers Konstantin IV. von Byzanz (reg. 668–685) einen Angriffspunkt: Er hatte seinen Herrschaftssitz zum Schutze des byzantinischen Landbesitzes vor der Umzingelung durch die Muslime nach Syrakus verlegt, das vorübergehend Hauptstadt des byzantinischen Reiches wurde. Die Feldzüge hatten jedoch lediglich Züge einer *ġazwa*⁸⁵. Etwa Mitte des 8. Jahrhunderts führten unter anderem die Konzentration ifrīqīyanischer Streitkräfte auf die iberische Halbinsel, der Sturz der Umayyadendynastie im Orient und Kon-

⁸² Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 7f.; Finley: *Ancient Sicily*, S. 179, 185, 170f.

⁸³ Mit Aufkommen des Islams gesellte sich zur „ethnischen“ Bedeutung des syrischen Begriffs *‘arabāyā*, der die Bevölkerung des oberen Mesopotamiens auf der arabischen Halbinsel bezeichnete, eine andere Konnotation, die auf der Sprache der koranischen Offenbarung (*‘arab*) beruhte und zunehmend all die bezeichnete, die diese als offizielle Sprache annahmen. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 38.

⁸⁴ Vgl. Ahmad, Aziz (1975): *A History of Islamic Sicily*, S. 1–5; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 37f.; Finley: *Ancient Sicily*, S. 184.

⁸⁵ Ursprung des it. Wortes *razzia*: Schneller Angriff gegen Rivalen der frühen Muslime, ursprünglich Karavane oder Clans, der in der Theorie von einem strengen Regelkodex begleitet wurde und zum Diebstahl fremder Güter in kurzer Zeit diente. Vanoli vermutet, dass die „Piraterie“ sizilianischer Inseln und Küsten v. a. zum Import von Sklaven erfolgte und mit einer fragilen Herrschaft im Maghreb und auf der iberischen Halbinsel zusammenhing. Sklaverei war im Mittelalter der wichtigste Bestandteil des Mittelmeerhandels. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 39, 54f.; zur Sklavennahme Ibn ‘Idārī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 3, 5; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 44.

flikte mit „Berbern“⁸⁶ im Maghreb zur Verhinderung arabischer Eroberungsversuche. Die Islamisierung der Berber wurde begleitet von Massakern und dem Widerstand charismatischer Berberrebell/-innen samt Gefolgschaft. Konvertierte Berbertruppen wurden auf die iberische Halbinsel und nach Sizilien gesandt, während sozialökonomische Streitigkeiten weiterhin bestanden: Vermutlich waren sie und weitere Konvertiten etwa in der Besteuerung mit Nichtmuslimen vergleichbar. Im 8. Jahrhundert verbreitete sich unter Berbern die Doktrin der Hāriğiten (*Hawāriğ*), die als islamische Gruppe weder Sunna noch Schia zuzuordnen sind und mit bewaffneten Aufständen jahrzehntelang die sunnitische politische Macht bekämpften. Der interne Krieg führte zum Machtzuwachs der Lokalgouverneure Nordafrikas als Teil des Abbasidenkalifats und zum Aufstieg der Aġlabiden: Al-Aġlab wurde von den Abbasiden ursprünglich gesandt, um als Teil der Herrscherelite arabischer Herkunft gegen die Revolten der mehrheitlich berberischen Bevölkerung vorzugehen.⁸⁷

Vor allem im 9., doch auch im 10. Jahrhundert, waren Orte in ganz Italien Ziele der Plünderungen durch muslimische Gruppen. Diese waren vermutlich ethnisch gemischt („Araber“, „Berber“) und unabhängig von staatlicher Kontrolle. Unter anderem von Sizilien aus drangen sie in das süditalienische Festland vor und unternahmen Feldzüge, etwa nach Kampanien. Sie unterhielten im 9. Jahrhundert unter anderem zwei kurze Herrschaftsgebiete in Bari und Taranto.⁸⁸ Die zerstörende Auswirkung auf die Landwirtschaft durch Ernteverbrennungen und die Versklavung der Bevölkerung werden in lateinischen und griechischen Quellen beschrieben. Zur Feindschaft gegenüber den Muslimen führten in den christlichen Quellen vor allem ein Überfall auf Rom 846, bei dem sie die Basilica der Heiligen Peter und Paul plünderten, sowie ähnliche auf Capua, Bari und Reggio, bei denen Klöster ausgeraubt wurden.⁸⁹

Im 9. Jahrhundert, als *Ifrīqīya* ein eigenständiges Emirat unter Ibrāhīm ibn al-Aġlab wurde, das nur nominal von den Abbasiden in Bagdad abhängig war, sich jedoch in seiner Organisation auf sie bezog, wurde aus den zeitlich begrenzten Raubzügen nach Sizilien und ins byzantinisch besetzte Süditalien ein Eroberungsfeldzug, den etwa Vanoli und Metcalfe dem religiös-politischen Konzept des *ğihāds* zuordnen. Dieser stand in Zusammenhang mit den vermut-

⁸⁶Vom ar. *barbar* (vgl. auch *aġam*), zur Diffamierung und Vereinheitlichung der nordafrikanischen „Ureinwohner“ durch die muslimischen Eroberer genutzt (heute neutral: *amāzīğ*), vermutl. mit dem gr. *barbaros* verwandt, das bei Griechen und Lateinern die bezeichnete, die unverständliche Sprachen sprechen. Diese Bevölkerung sprach vor der Islamisierung teils Lokalvarianten des gemeinsamen (Libysch-)Berberischen, war in Stammesstrukturen fragmentiert, teils in animistische Kulte, teils in christliche Berberreiche eingebunden; sie war teils nomadisch, teils sesshaft als Händler, Seefahrer oder „Piraten“. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 44f.

⁸⁷Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 45f.; Agius: *Siculo Arabic*, S. 48.

⁸⁸Nachzulesen u. a. bei Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 188, 195; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 35.

⁸⁹Der gleiche Sachverhalt ist nachzulesen bei Giovanni Diacono: *Istoria Veneticorum*, S. 127 (56); Erchempert (o. J.): *Historiola Langobardorum Beneventi*. Übers. von Ludovico Antonio Muratori, S. 23f. Vgl. Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 3f.; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 53ff., 79; Finley: *Ancient Sicily*, S. 183.

lich politischen Ambitionen des treubruchigen byzantinischen Admirals Euphemios, mithilfe des aġlabidischen Emirs Ziyādat Allāh in einer militärischen Operation Sizilien von Byzanz abzutrennen; die Spur des christlichen alliierten Heers der Aġlabiden verliert sich in den Angaben der Quellen zu Euphemios' Tod durch einen Hinterhalt.⁹⁰ Vanoli stellt sich die Frage, warum die Aġlabiden den Waffenstillstand, den sie mit Byzanz zur Sicherung des Handels geschlossen hatten, brachen und verweist auf das *Riyāḍ an-nufūs*, eine Sammlung von 'ulamā'-Biographien. Sie enthält die Debatte religiöser Rechtsgelehrter zu dieser Angelegenheit, die die Möglichkeit abwägt, den Waffenstillstand zu brechen, da im Zuge eines früheren Paktbruchs die Byzantiner muslimische Gefangene genommen hätten. Die Eroberung Siziliens hängt folglich mit der zeitgenössischen religiösen Rechtsprechung zusammen. Derzeit kamen die ersten malikitischen Rechtsgelehrten aus dem Orient; ihre Rechtsschule verbreitete sich rasch in Nordafrika und machte Qairawān zu ihrem intellektuellen Zentrum. Einer dieser Gelehrten und Schüler Māliks war Asad ibn al-Furāt (gest. 828); eines seiner juristischen Werke, die *Asadīya*, sollte später zu einem der wichtigsten Werke der malikitischen Rechtsschule gehören. Er befürwortete die Invasion Siziliens den Quellen zufolge am meisten und wurde trotz mangelnder militärischer Erfahrung vom Emir zum Heerführer gemacht; ebenso sind sich seine Biographen darin einig, dass ihm dafür nicht seine Funktion als Kadi aberkannt wurde, was auf eine eher juristische als strategische Rolle hinweist.⁹¹ Vanoli zufolge diente dieser *ġihād* während der fragilen Herrschaft der Aġlabiden, die von Konflikten zwischen verschiedenen Gruppen des *ġunds*⁹², welche vermutlich den gleichen Rivalitäten wie die Kämpfe zwischen „Arabern“ und „Berbern“ im Maghreb zuzuordnen sind,⁹³ sowie anti-abbasidischen Revolten gekennzeichnet war, der Ablenkung und Festigung des Heers. Da die Eroberung Siziliens und Raubzüge in Süditalien kurz vor großen Bauprojekten, etwa der Moscheen in Qairawān, Sousse und Tunis stattfanden, wird zusätzlich oft ein finanzieller Zusammenhang vermutet.⁹⁴

⁹⁰Nachzulesen bei Ibn al-Aḫrī in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 182f.; an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 114f., 118; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48.

⁹¹Vgl. die fortlaufende Bezeichnung Asads als Kadi und die Unterhaltung mit dem Rechtsgelehrten Saḥnūn ibn Sa'īd über die Invasion Siziliens bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 115ff.; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48; vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 58, mit Verweis auf die Biographien in Abū l-'Arab: *Tabaqāt*, al-Mālikī: *Riyāḍ an-nufūs* u. a.

⁹²Heer, dessen Vorherrschaft über die eroberte Bevölkerung die Konstruktion einer gemeinsamen ethnischen (arabischen) und elitären Identität zugrunde lag. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 48, 86.

⁹³Vgl. zu den Konflikten: Cambridge-Chronik in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 174; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 27.

⁹⁴Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 47ff., 56ff., 62, 90ff.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 11f.

Im Jahre 827 legte eine ethnisch stark gemischte Kavallerietruppe an der südwestsizilianischen Küste an (die Quellen nennen Mazara⁹⁵, doch wurden einige Dirham aus den Jahren 827/828 in der Nähe von Agrigent gefunden). Sie bestand vor allem aus muslimischen „Arabern“ und „Berbern“ aus *Ifrīqīya* und Muslimen aus Andalusien; die Beteiligung eventuell weniger Sudanesen und Perser, neben den christlichen Anhängern Euphemios⁹⁶, ist nicht auszuschließen.⁹⁶ Mit dem Sieg über einen byzantinischen Befehlshaber und der Eroberung der zweitgrößten Stadt Palermo, die sich 832 nach einer einjährigen Belagerung ergab, begann die Eroberung der östlichen Provinzen, die 964 mit dem Fall von Rometta endete.⁹⁷

Die muslimischen Eroberer wandten eine einfache und nicht nur im islamischen Gebiet verbreitete Technik an: Fiel eine Stadt nicht sofort, wurden deren umliegende Orte erobert, sodass die Güter- und Nahrungszufuhr abgeschnitten wurde. Einige Städte fingen an, die Tributzahlung zu umgehen, sodass sie mehrfach angegriffen wurden.⁹⁸ Wie unter anderem Ibn al-Aṭīr im Falle Palermos berichtet, scheinen byzantinische Gouverneure teils nach *amān* gefragt zu haben.⁹⁹ Ein wiederholter Marsch auf Syrakus gelang 878 nach dem gescheiterten Versuch, die Stadt durch eine einjährige, auch die Eroberer zermürende Belagerung auszuhungern, bei dem auch Asad ibn al-Furāt an einer Seuche starb.¹⁰⁰ Er beendete deren Zeit als Hauptstadt Siziliens und als zeitweise eine der reichsten und mächtigsten Städte des Mittelmeerraums und Europas. Wie der überlebende Mönch Theodosios in einem einige Jahre später geschriebenen Brief in Übereinstimmung mit arabischen Quellen berichtet, wurde ein Großteil der Bevölkerung getötet, der Rest der Bewohner wie Theodosios selbst gefangengenommen und nach Palermo deportiert, die Stadt in Brand gesetzt und große Reichtümer (inklusive des Kathedralschatzes) geraubt.¹⁰¹ Theodosios' Gesellen im palermitanischen Kerker geben Aufschluss über eine bemerkenswerte ethnisch-religiöse Vielfalt der Insel. Sein Zeitzeugenbericht gilt als plausibel, weist jedoch wie andere Quellen eine traditionelle Rhetorik

⁹⁵Der gleiche Sachverhalt ist nachzulesen bei Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 181f; an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 16; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48.

⁹⁶Vgl. die Beschreibung der Truppe bei Ibn 'Idārī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 5; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 44.

⁹⁷Nachzulesen in Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 182; in der Cambridge-Chronik in ebd., S. 173, 180; ar. Primärtexte in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 27, 35.

⁹⁸Nachzulesen in der Cambridge-Chronik in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 174; vgl. Ibn al-Aṭīr in ebd., S. 191, 193; ar. Primärtexte in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 27, 35.

⁹⁹*Amān*: „Kapitulation“, für die das islamische Recht für eine begrenzte Zeit Schutz für Leben und Güter (ohne Besteuerung) vorsah. Vgl. Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 184; vgl. etwa auch die Frage nach *amān* durch die Syrakusaner sowie Djerbas unter den Normannen bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 116f., 17; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48.

¹⁰⁰Nachzulesen u. a. bei Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 183; an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 117; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48.

¹⁰¹Vgl. u. a. Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 198; an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 147; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48.

auf, die etwa seine und die Leiden der Syrakusaner nach ihrer Parallelität zu den von Moses und dem israelitischen Volk erlittenen biblischen Qualen selektiert.¹⁰²

Bereits um das Jahr 700 erfolgte eventuell eine zeitweise islamische Herrschaft auf der Insel Pantelleria (*Kossyra*) von der sizilianischen Inselgruppe. Um 870 wurde Malta eingenommen, das im Mittelalter zu Sizilien gehörte, sowie im gleichen Jahrhundert die äolischen Inseln und Lampedusa.¹⁰³ Die karge Quellenlage spricht bei diesen und weiteren Inseln von einer kompletten Entvölkerung. Man kann annehmen, dass dies keine rhetorische Übertreibung ist, da es tatsächlich wenig Nachweise fortgesetzter Zivilisation gibt, mit der das Schweigen der Quellen sogar bis ins 13. Jahrhundert und ein Mangel an vorarabischem sprachlichem Substrat, etwa in den Toponymen Maltas und Pantellerias, einhergehen.¹⁰⁴

Die arabische Eroberung wurde offenbar nicht nur von der byzantinischen Gegenwehr mit ihrer überlegenen Marinetechnik und venezianischen Hilfsschiffen erschwert, sondern auch von irregulären Truppen. Helfer der Muslime waren 842/843 das christliche Neapel beim Sieg über Messina, das dafür Zugeständnisse im Handel erhielt, sowie eine starke Präsenz andalusischer Schiffe, vermutlich beladen mit „Piraten“ berberischer Herkunft, bei denen unklar bleibt, ob sie einem militärischen Pakt folgten oder ihre Raubzüge durch die islamische Präsenz erleichtert wurden. Vor allem in Westsizilien wird jedoch eine sinnvolle Verteidigung angezweifelt. Immer wieder taucht bei Historikern die Annahme auf, dass die muslimischen Eroberer von Teilen der Bevölkerung ermutigt wurden. Smith etwa sieht die Gründe hierfür in der Autokratie und dem Steuersystem von Byzanz sowie den Verfolgungen durch die Kirche Konstantinopels im Zuge des Bilderstreits, während unter arabischer Regierung manche Städte nahezu unabhängig waren und das islamische System eine vergleichsweise große Toleranz gegenüber anderen Bekenntnissen und deren Institutionen aufwies. Ähnlich wird beim Fall der Insel an die Byzantiner berichtet: Während einige Historiker die Hoffnung der Bevölkerung auf Erlösung von der repressiven römischen Herrschaft annehmen und auf ihren byzantinischen Ritus verweisen, ergänzt Finley, dass im römischen Imperium nur das Heer kämpfte und Zivilisten dies nicht gewohnt waren.¹⁰⁵

¹⁰²Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 60, 71, 76f. Zur detaillierten Auswertung der Rhetorik in Theodosius' Brief s. Rognoni, Cristina: "Au pied de la lettre? Réflexions à propos du témoignage de Théodose, moine et *grammatikos*, sur la prise de Syracuse en 878". In: Nef; Prigent (Hg.) (2010): *La Sicile*, S. 205–277.

¹⁰³Nachzulesen bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 147; Ibn Ḥaldūn in ebd., S. 164f., 178; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48, 50.

¹⁰⁴Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 80ff.

¹⁰⁵Der gleiche Sachverhalt ist nachzulesen bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 117ff.; Ibn 'Idārī in ebd., S. 6f.; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 44, 48. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 63ff., 74, 78; Smith, Denis Mack (1968): *Medieval Sicily*, S. 4f.; Finley: *Ancient Sicily*, S. 180, 188f.

2.3.1 Die Dynastien der arabischen Herrscher Siziliens

Die Aglabiden (827–909)

Wie etwa der Pakt (*bai‘a*) zwischen Bevölkerung und Lokalgouverneur (*amīr, wālī*) zeigt, besaßen die Gouverneure der Aglabiden eine politische und religiöse Autorität, die an die der Kalifen angelehnt war. Wenig ist jedoch über ihre Innenpolitik bekannt. Etwas kann man über die politische und ökonomische Wichtigkeit des Krieges sagen: Laut Ibn Ḥauqal war Sizilien ein Territorium der militärischen Grenze (*tağr*) zwischen *Dār al-Islām* und *Dār al-Ḥarb*.¹⁰⁶

Die Annalen arabischer Chroniken erinnern an die Notwendigkeit des ritualisierten Krieges zur Territoriumserweiterung als Akt der Legitimation des Herrschaftsanspruchs, der wie für die Kalifen selbst auch für die Provinzgouverneure als deren Stellvertreter galt.¹⁰⁷

Hinweise auf die Fragilität aglabidischer Herrschaft sind den gleichen Quellen zwischen den Zeilen zu entnehmen, die über deren Eroberungen berichten.¹⁰⁸ Streitereien über die Aufteilung von Land und Gütern lösten in den 880er Jahren Kämpfe zwischen „Arabern“ und „Berbern“ aus: Ende des 9. Jahrhunderts wurde auf der Insel ein Bürgerkrieg durch die Konzentration der Herrschaft auf die Rebellionsherde unterbunden. Es wird über gewalttätige Rivalitäten zwischen Palermo und Agrigent berichtet, einer Stadt mit scheinbar großem berberischen Bevölkerungsanteil.¹⁰⁹ Neuankömmlinge aus Nordafrika, die den Reichtum der Insel bereits ausgeschöpft vorfanden, verschärften eventuell die Konflikte. Smith vermutet, dass die Berber oft Landwirte waren und Landeigentum anstrebten, während viele Araber Soldaten waren und die Ländereien lieber in ihren Diensten bewirtschaften ließen.¹¹⁰

Die Fatimiden (909–948)

Im frühen 10. Jahrhundert kamen die Fatimiden an die Macht und schickten aus *Ifriqīya* den ersten schiitischen Emir und Kadi nach Sizilien. Sie hatten die Aglabiden durch militärische Unterstützung der *Kutāma*, die Teil der alliierten Berberstämme der *Sanhāğa* aus der Kabylei im heutigen Algerien waren und von denen einige die Schia angenommen hatten, während eines Bürgerkrieges verdrängt und riefen in Nordafrika ein autonomes Kalifat aus. Viele Anhänger des sunnitischen Aglabidenhofes flohen daraufhin nach Sizilien. Die Fatimiden (auch: *‘Ubaidīyūn*, „Nachfolger ‘Ubaidallāhs“) waren Ismailiten, die sich auf eine Abstammung von

¹⁰⁶Vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 101; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4.

¹⁰⁷Vgl. die sprachliche Zelebrierung und das Lob der Kriegsführung u. a. bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 120, 125, 150f.; Ibn ‘Idārī in ebd., S. 9-14, 18f.; Ibn Ḥaldūn in ebd., S. 164; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48, 50. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 54, 88ff.

¹⁰⁸Vgl. etwa die Tötung des Emirs Muḥammad ibn Ḥafāğa durch seine Sklaven, u. a. bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 123; Ibn ‘Idārī in ebd., S. 15; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 44, 48.

¹⁰⁹Vgl. u. a. an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 12ff.; Ibn ‘Idārī in ebd., S. 19f.; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 44, 48.

¹¹⁰Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 47, 85f.; Smith: *Medieval Sicily*, S. 5.

der Prophetentochter Fatima beriefen. Ursprünglich aus dem Südosten des Irans vertrieben, setzten sie sich später in Syrien fest. Bei der Machtübernahme in Nordafrika erklärte ihr vierter Anführer ‘Ubaidallāh (reg. 909–953) die messianische Erwartung für beendet und rief sich selbst als *Mahdī* aus. Anti-fatimidische Revolten in *Ifrīqīya* spiegelten sich in diesem Jahrhundert in Sizilien wider: Die unter Ibn Qurhub etwa kann als Aufstand entlang konfessioneller Linien interpretiert werden.¹¹¹ Rizzitano zufolge sollen, neben wenigen malikitischen Gelehrten, vor allem einige Hanafiten sich von den Schiiten und ihrer anfänglich im Gegensatz zum Prunk des Aġlabidenhofes bescheidenen Lebensweise angezogen gefühlt haben. Neben Glaubensfragen war die Besteuerung ein Spannungselement, das die Rivalitäten zwischen verschiedenen islamischen Gruppen verstärkte. Die Revolten zeigten jedoch auch Verbindungen von Teilen der sizilianischen Elite zur byzantinischen Herrschaft in Süditalien auf. Sie führten 937 zum Bau der *Hāliṣa* („die Reine“), der Zitadelle Palermos als Regierungssitz.¹¹² Obwohl die Fatimiden in ihrer Machtorganisation eine Gruppe von Missionaren (*dā’ī*) einsetzten, ist unter ihnen eine Präsenz sunnitisch-malikitischer Juristen, die wichtige Positionen bereits besetzt hatten, nachgewiesen. Ihre Aktivitäten wurden jedoch vermutlich durch fatimidische Agenten kontrolliert. Einer von ihnen, al-Ḥasan ibn al-Aġ‘ad aṣ-Ṣiqillī (gest. um 950) schrieb unter fatimidischer Herrschaft das Werk *al-Farā’id al-ġa’dīya* zum Erbrecht. Gerade in dieser Zeit, vor der Negativfolie der „Häresie“ und in politisch-administrativ bereits gefestigten Strukturen, scheint sich eine Verschärfung sunnitischer Züge in Teilen der sizilianischen Gesellschaft vollzogen zu haben: Die *fuqahā’* arbeiteten emsig an qualifizierten Werken für die Verbreitung des malikitischen Rechts, ihre Schüler wurden in anderen Teilen des Maghrebs bekannt. Im sizilianisch-islamischen *kalām* erfolgte jedoch laut Rizzitano und Giunta keine mit Andalusien vergleichbare Symbiose zwischen hellenistisch-griechischem Erbe und islamischem Gedankengut. Siziliens islamische Theologie sei, wie insgesamt der zeitgenössische Islam in den westlichen nordafrikanischen Territorien, von der Repetition von Motiven gekennzeichnet gewesen und habe insgesamt wenige bedeutende Gelehrte hervorgebracht; die Entfaltung intellektueller Kreativität und Originalität sei auch durch die politischen und konfessionellen Konflikte behindert worden. Die schiitische Herrschaft führte im 10. Jahrhundert auch zur Auswanderung von sunnitischen Sizilianern, wie Funde von Personen-

¹¹¹Vgl. die Biographie ‘Ubaidallāhs im anti-fatimidischen Werk *al-Muqaffā* von al-Maqrīzī, die den Fatimiden ihre Berufung auf eine Herkunft von Fatima abspricht, zu finden im folgenden Artikel, Übers. von E. Fagnan: “Nouveaux textes historiques relatifs à l’Afrique du nord et à la Sicile”. In: o. Hg. (1910): *Centenario*, S. 15–80. Vgl. die Schilderungen von an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 125ff.; Ibn ‘Idārī in ebd., S. 22–25; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 44, 48.

¹¹²Nachzulesen bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 110; zu den Unruhen vgl. etwa die Rebellion in Palermo 917 bei Ibn ‘Idārī in ebd., S. 25f.; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 44, 48.

namen mit der *nisba* aṣ-Ṣiqillī etwa im Irak vermuten lassen. Später sprechen arabische Chroniken sogar von Flüchtlingen nach Byzanz, die angeblich die Konversion zum Christentum vorzogen. Andere hingegen wählten das „geringere Übel“ des Hanafismus, den die offizielle Schia im Maghreb und in Sizilien nicht anfeindete.¹¹³

Die Fatimiden führten eine neue Architektur ein, bauten Schiffe, erweiterten Agrartechnologien, sowie die Handels- und Militärbeziehungen bis über islamische Gebiete hinaus. Kriegszüge, etwa ins byzantinische Süditalien, blieben wichtige Quelle politischer Legitimation und Wirtschaftsinstrument. Offenbar vollzog sich die politische Konsolidierung jedoch auch durch städtebauliche Großprojekte. Die Islamwissenschaftlerin Nef spricht von einer Steuerreform, die 915 die Ernteabgaben änderte, jedoch nicht übermäßig den Handel besteuerte; dies belege auch das Ausbleiben von Beschwerden über Handelssteuern in den Geniza-Dokumenten.

Bemerkenswert sind Anordnungen wie die des Kalifen al-Mu‘izz (reg. 953–975) zur Massenzelebration des Beschneidungsritus, sowie eine, die den Bau einer neuen Moschee in jeder befestigten Stadt vorsah.¹¹⁴ Diese deuten auf eine fatimidische Islamisierungspolitik hin.¹¹⁵

Die Kalbiten (948–1053)

Um die Revolten in den nördlichen Territorien zu beenden, wandten sich die Fatimiden an die eng mit ihnen verbundene, angesehene arabische Familie Banū l-Kalb aus *Ifrīqīya*, um sie zur Herrscherdynastie Siziliens zu machen. Um das Jahr 948 machte Kalif al-Manṣūr (reg. 946–953) Sizilien unter al-Kalbī zum Emirat.¹¹⁶ Als Emire operierten sie praktisch unabhängig, waren jedoch loyal gegenüber den Fatimiden. Letztere verlegten um 970 ihre Kalifatsresidenz aus *Ifrīqīya* nach Kairo und dehnten ihren Machtbereich auf einen Teil Syriens und die arabische Halbinsel aus, was die Unabhängigkeit der Lokalgouverneure in ihrem Auftrag im westislamischen Reich verstärkte: die der Kalbiten in Sizilien und der Ziriden-Dynastie als Teil der großen Stammesgruppe der *Ṣanhāġa*-Berber im Maghreb.

Politische Projekte während der Kalbitenzeit schließen die Einrichtung eines Verwaltungs- und Regierungsapparats ein, der sich am Fatimidenhof Kairos orientierte, jedoch auch vorhergehende Modelle aus Byzanz und dem abbasidischen Kalifat aufgriff. Jedoch fungierte eventuell auch die Beschäftigung von oft christlichen oder jüdischen Dichtern, Schreibern, Künst-

¹¹³Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 95-99, 102; Rizzitano: *Cultura araba*, S. 91, 93ff., 109ff., 113, 115f., 123; Ders.: *Storia e cultura*, S. 213f.; Smith: *Medieval Sicily*, S. 9; Metcalfe: *Muslims of Medieval Italy*, S. 44; Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 27.

¹¹⁴Nachzulesen bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 119, 135; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48.

¹¹⁵Vgl. auch den radikalen Kampf gegen den Weingenuss durch den Kalifen al-Ḥākim in Kap. 3.2.1.1. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 101f., 103; Goitein, S. D. (1967): *A Mediterranean Society*, S. 116; Nef, Annliese: “La fiscalité en Sicile sous la domination islamique”. In: Dies.; Prigent (Hg.) (2010): *La Sicile*, S. 141f.

¹¹⁶Nachzulesen bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 129f.; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48.

lern, Handwerkern und Intellektuellen aus allen Gegenden des Mittelmeerraums als Instrument politischer Legitimation. Im Zuge eines Aufblühens traditioneller Wissenschaften kamen auch neue Genres zur Geltung: Eine besondere Funktion im Lobpreis der Regierung kam Dichtern wie Ibn al-Ḥayyāt zu, dessen Werk durch die Anthologie arabisch-sizilianischer Dichter von Ibn al-Qaṭṭāʿ erhalten ist.¹¹⁷

Die Quellen sprechen vom häufigen Wechsel der kalbitischen Emire als Antwort auf zivile Unruhen. Wie spätere sunnitische Chroniken berichten, sei ein großer Prunk des palermitanischen Hofes mit einem immer parasitäreren Steuersystem einhergegangen. Nef hingegen vermutet, dass die Besteuerung des Handels und die Tributzahlungen byzantinischer Territorien den Reichtum ausmachten, während die Steuereinnahmen innerhalb der Insel eher bescheiden waren.¹¹⁸

In den 1030er Jahren folgte eine *fitna*, ein Bürgerkrieg, der die bestehende Konstruktion der islamischen Welt, die aus drei Kalifaten (den Abbasiden in Bagdad, den Fatimiden in Kairo, den Umayyaden in Andalusien) bestand, umstürzte, Andalusien in Kleinreiche, sogenannte *taifas* (sp., vom ar. *tāʾifa* „Teil“, auch „Sekte“) fragmentierte und zum Anwachsen der Macht nomadischer und tribaler Kräfte führte. Etwa Mitte des 11. Jahrhunderts entschlossen sich die politisch erstarkten Ziriden, anstatt des Fatimidenkalifats das Abbasidenkalifat anzuerkennen. Die solidarischen Stämme der *Banū Hilāl* aus Westägypten wurden daraufhin zum effektiven Instrument von Racheakten der Fatimiden an den Ziriden, sodass letztere nach wenigen Jahren aus ihrer Hauptstadt Qairawān vertrieben wurden und diese nach Mahdia verlegten. Dabei wurden etwa Landstriche der Cyreneika und Tripolis verwüstet. Die politische und ökonomische Lage, doch auch klimatische Bedingungen führten im gleichen Jahrhundert Berber aus der Wüste an die nordafrikanische Küste, wo sie die teils als feindlich angesehenen florierenden Städte und Plantagen mit ihren Bewässerungssystemen zerstörten und so der ökonomischen Blüte Nordafrikas im Zusammenhang mit dem mediterranen Handel schaden. Eine effektive Regierbarkeit der Region durch das Fatimidenkalifat wurde weiter beeinträchtigt.¹¹⁹

Die komplexen Umbrüche in der islamischen Welt führten, gemeinsam mit ihrer fortschreitenden Wirtschaftskrise, zur kontinuierlichen Destabilisierung der politischen Lage Siziliens. Die Quellen sprechen von Hungersnöten, die während des 10. und 11. Jahrhunderts sowohl

¹¹⁷Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 99, 103f.; Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 31.

¹¹⁸Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 96, 100f., 180; Bresson, Henri: „Conclusion“. In: Nef, Prigent (Hg.) (2010): *La Sicile*, S. 242; Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 30f.

¹¹⁹Vgl. Metcalfe: *Muslims of Medieval Italy*, S. 70ff., 80f.; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 96, 179f.; Smith: *Medieval Sicily*, S. 9f.

Ifriqīya als auch Sizilien betrafen.¹²⁰ Die Kalbiten reagierten mit einer intensiveren Besteuerung von Handel und Lebensmitteln, was oppositionelle Haltungen verstärkte. Eine erfolglose Rebellion des Bruders des Emirs Ġaʿfar (reg. 989–1035) 1015, der späteren Quellen zufolge mit „Berbern und Sklaven“ alliiert war, führte angeblich zur Deportation aller Berber von der Insel.¹²¹ Spätere Nachweise berberischer Präsenz beweisen, dass dies eine Hyperbel war, die sich eventuell nur auf den Stamm der *Kutāma* als Bestandteil des Heeres bezog. 1019 scheiterte der Versuch der Einführung einer Steuerreform, die weite Teile der Bevölkerung betraf. In einer Revolte wurde der Kalbitenpalast durch das Volk besetzt und Ġaʿfar konnte arabischen Quellen zufolge mithilfe seines Vaters zu den Fatimiden in Ägypten fliehen, während einer seiner Brüder die Führung Siziliens übernahm.¹²²

Ein vor allem innenpolitisch geführter Kriegszug ging nun auf Kosten christlicher Gemeinden im Nordosten Siziliens, die in den Bergen zurückgezogen lebten. Arabische Quellen sprechen von Hilfesuchen sizilianischer Oppositioneller bei den Ziriden in *Ifriqīya* (um 1035), die sich ihnen im Gegenzug unterwerfen wollten. Der Kalif al-Muʿizz ließ daraufhin seinen Sohn die *Hāliṣa* besetzen, wo der Emir al-Akḥal (reg. 1017–1037) von Verschwörern ermordet wurde; dem ziridischen Heer gelang so zeitweilig die Kontrolle über Sizilien.¹²³ Währenddessen tauchten aufgrund von Rückeroberungsversuchen seitens Konstantinopel byzantinische Flotten vor der sizilianischen Küste auf. Bereits im 9. Jahrhundert hatte die byzantinische Armee Ortschaften nahe Palermo geplündert und war ins bergige Umland vorgedrungen. Dem byzantinischen General Maniakes gelang, unter anderem mithilfe von Normannen als Söldnern Konstantinopels und sizilianischer Rebellen, bis 1042 die zeitweise Unterwerfung fast ganz Ostsiziliens, wobei möglicherweise die Zustimmung der stärker byzantinisch-christlich geprägten Bevölkerung in diesem Inselteil eine Rolle gespielt haben könnte; dann wurde er vom Kaiser nach Konstantinopel zurückgeholt.¹²⁴

Die lückenhafte Berichterstattung arabischer Autoren zur politischen Fragmentierung Siziliens spricht von einem Bürgerkrieg, in dessen Zuge einem gewissen Ibn aṭ-Ṭumna als Emir, der eventuell den Fatimiden nahe stand, im Kampf gegen einen gewissen Ibn al-Ḥawwās die Kontrolle über einen Großteil der Insel gelang. In den letzten Jahren unter islamischer Regie-

¹²⁰Der gleiche Sachverhalt ist u. a. nachzulesen in der Cambridge-Chronik in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 178; bei Ibn ʿIdārī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 32; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 27, 44.

¹²¹Nachzulesen u. a. bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 137f.; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48.

¹²²Nachzulesen u. a. bei Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 199f; vgl. mit an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 138f.; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48.

¹²³Der gleiche Sachverhalt ist u. a. nachzulesen bei Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 200f.; vgl. an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 140f.; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48.

¹²⁴Nachzulesen u. a. bei Malaterra in Rossi-Taibbi (Hg.): *La conquista di Sicilia*, S. 9–13. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 85f., 135, 181f., 184f.

rung wurde die Insel in Kleinreiche aufgeteilt (ab 1040). Als Ibn at-Tumna eine Niederlage gegen Ibn al-Ḥawwās erlitt, beschloss der in arabischen Quellen als Verräter beschriebene wohl eine Allianz mit den „Franken“, die in Süditalien kämpften.¹²⁵ Es gibt Hinweise darauf, dass Ibn at-Tumnas Heer nach dessen Tode seine Loyalität dem Normannen Roger aussprach, sodass womöglich ein Kontingent muslimischer Soldaten an der „normannischen“ Invasion beteiligt war.¹²⁶

Über Palermo ist dank einiger Briefe der Geniza bekannt, dass dort seit 1069 ein gewisser Ibn al-Ba‘ba‘ an der Macht war, der so stark sowohl an muslimische als auch jüdische Händlerkreise gebunden war, dass man annimmt, er stammte aus einer Familie jüdischer Konvertiten zum Islam. Der Krieg unter den Kleinreichen Siziliens schadete der Wirtschaft.¹²⁷

2.4 Die „normannische Reconquista“

Die Normannen stammten von skandinavischen, teils auch baltischen, Gruppen ab, die ab dem 8. Jahrhundert die Küsten des Baltikums und der Nordsee überfielen, dann an der Seine siedelten und vom fränkischen König Karl III. „dem Einfältigen“ (reg. 893–923) 911 dieses Gebiet als Lehen zugesprochen bekamen, das als Normandie an den Namen erinnert, den lateinische Chronisten den Herren aus dem Norden gaben: *Northmanni*. Während eines späteren Eroberungsfeldzugs Richtung Süden suchten große Gruppen unter ihnen im Heeresdienst den sozialen Aufstieg und brannten 1084 Rom nieder.¹²⁸

Die „normannische“ Invasion erhielt ihren Namen in lateinischen Quellen durch die Herkunft ihrer Anführer Roger de Hauteville (1031–1101, reg. 1071–1101) und Robert Guiscard (um 1015–1085). Dabei bestand das Heer neben vermutlich muslimischen Soldaten aus den in lateinischen Quellen als „Griechen“ bezeichneten Alliierten. Diese Invasion wurde nicht nur durch die politische Destabilisierung Siziliens erleichtert; die Verteilung mediterraner Macht hatte sich zum Nachteil sowohl Konstantinopels als auch Kairos entwickelt und Flotten zur Verteidigung von Byzanz gegen die Normannen und zur Besetzung nordafrikanischer Küsten kamen nun aus dem alliierten Venedig, aus Pisa und Genua: Städte, die sich als Vertreter des lateinischen Christentums in einer militärischen und kommerziellen Expansion zur Vertreibung der Muslime aus Europa sahen.¹²⁹

Als 1072 Palermo eingenommen wurde, wurde die große Moschee, einst Tempel, dann byzantinische Kirche, zerstört und erneut eine Kirche an ihre Stelle gesetzt; Malaterra berichtet

¹²⁵Der gleiche Sachverhalt ist u. a. nachzulesen bei Ibn al-Aḫīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 201f.; an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 141–144; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35, 48.

¹²⁶Vgl. etwa Amatus: *History of the Normans*, S. 140f. (22f.).

¹²⁷Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 185f., 194f.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 26.

¹²⁸Nachzulesen bei Malaterra: *Conquista di Sicilia*, S. 107.

¹²⁹Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 177f., 189, 194; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 24, 27.

dabei von der Kapitulation und dem Treueschwur der Muslime, die sich dem normannischen Gesetz unterordneten und die nötige Abgabe dazu zahlten.¹³⁰ In vielen Fällen hatten die Städte jedoch keine Möglichkeit dazu: Die Stadtbevölkerung wurde getötet oder gefangengenommen und versklavt, muslimische Siedlungen mit ihrer Landwirtschaft beschädigt. Bei Amatus findet sich in Frazzano eines der Beispiele von Unterstützungen der Eroberung durch sizilianische Christen; 1072 scheint die islamische Gegenwehr Siziliens auf zerstreute Dorffestungen begrenzt gewesen zu sein.¹³¹

In Troina findet sich bei Malaterra ein Beispiel christlich-muslimischer Allianzen: Nach anfänglicher Begrüßung der „normannischen“ Invasion durch die christliche Stadtbevölkerung, änderte diese ihre Meinung und belagerte mit ihren muslimischen Nachbarn die Stadt mit Rogers Truppen in ihr.¹³²

Roger II. (1105–1154) wurde 1130 durch eine Allianz mit dem Gegenpapst Anaklet II. (reg. 1130–1138) König eines normannischen Reiches. Nach dessen Anerkennung durch Honorius II. (reg. 1124–1130) unterhielt er enge Beziehungen zum Papst, obwohl er zuvor mehrfach exkommuniziert worden war. Sizilien stieg so zum Teil einer mittelalterlichen Großmacht auf, die die ifrīqīyanische Küste wiederum für kurze Zeit unter christlicher Flagge eroberte.¹³³

Einige Forscher vermuten ein normannisches Interesse an der Herrschaft über den Mittelmeerraum, um die Machtverhältnisse umzukehren.

Ab 1096 fand zeitgleich einer der Kreuzzüge statt. Während Roger die Teilnahme verweigerte, nahmen sechs Mitglieder seiner Familie der Hautevilles teil.

Die normannische Epoche endete 1194 mit der Machtübernahme Heinrichs VI. aus dem staufrischen (schwäbisch-germanischen) Königshaus.

Auch in den kommenden Jahrhunderten war Sizilien dem Wechsel der Kolonialisierungen unterworfen: Es folgten die Angevinen aus dem heutigen Frankreich, die Aragonesen und Bourbonen aus Spanien, bevor die Insel 1861 an das italienische Königreich angeschlossen wurde.¹³⁴

¹³⁰Vgl. Malaterra: *Conquista di Sichilia*, S. 74.

¹³¹Vgl. Amatus: *History of the Normans*, S. 140 (21); Ibn Ḥaldūn in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 202; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 50.

¹³²Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 194, 202f.; Smith: *Medieval Sicily*, S. 15f.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 27.

¹³³Vgl. etwa die Schilderung der Kämpfe um die nordafrikanischen Territorien bei Ibn 'Idārī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 34–40; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 44.

¹³⁴Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 201; Smith: *Medieval Sicily*, S. 28f., 44–47; Gallas: *Sizilien*, S. 225, 227f., 251.

2.5 Christen unter islamischer Herrschaft und Muslime im christlichen Königreich:

Formen des Religions- und Kulturkontakts

2.5.1 Das religionspolitische System in Sizilien unter islamischer Herrschaft - Besteuerung und rechtlicher Status der Muslime im christlichen Königreich

Bei der öffentlichen Organisation der Insel wurde seit Amari vermutet, dass sie nach dem überlieferten islamischen Recht stattfand. Tatsächlich ist jedoch nur das normannische Steuersystem, von dem meist angenommen wird, dass es in Kontinuität zum vorherigen stünde, durch Verwaltungsdokumente umfassend dokumentiert. Islamischen Rechtstexten zufolge genossen Christen und Juden als Angehörige der „Buchreligionen“ (*ahl al-kitāb*) gegen die Zahlung einer Kopfsteuer (*ğizya*) den Status als „Schutzbefohlene“ (*ahl aḍ-ḍimma*) im islamischen Territorium mit eingeschränktem Rechtsstatus und hatten damit eine gewisse Exklusivität gegenüber rechtlosen Volksgruppen. Heutige Kenntnisse über den *ḍimma*-Status beziehen sich hauptsächlich auf Sammlungen juristischer Werke, die die Herkunft zugehöriger Regeln meist Briefen des Kalifen ‘Umar (reg. 634–644) mit Bezugnahme auf syrische Christen zuschreiben. Übereinstimmend berichten sie, der Status als *ḍimmī* sichere das Recht auf Bewegungsfreiheit und Unversehrtheit sowie auf freie Religionsausübung im Privaten. Nicht erlaubt seien jedoch unter anderem das Läuten von Kirchenglocken, das Zurschaustellen der eigenen Religion durch Kreuze sowie andere Formen der öffentlichen Religionsausübung wie die Versammlung in muslimischen Wohngegenden; unter Muslimen verpönte Sitten wie etwa der Umgang mit Wein in der Öffentlichkeit (während Handel und Anbau erlaubt blieben); der Bau neuer Gotteshäuser; Proselytismus; den Koran zu lesen oder den eigenen Kindern zu lehren; jemanden von der Konversion zum Islam abzuhalten; Besitz von Waffen; Muslimen äußerlich oder in den Sitten ähnlich zu sein; Sklaven zu besitzen, die ein Muslim besessen hatte; Häuser zu besitzen, die über die der Muslime hinausragten. Angehörige der Buchreligionen hätten etwa die Pflicht, Muslimen Vorrang zu lassen und in ihrer Gegenwart aus Respekt zu stehen; ein erkennbares Zeichen zu tragen, das verschiedene Bekenntnisse sichtbar machte.¹³⁵ Diese Regeln sind jedoch erst nach ‘Umars Regierungszeit angewandt worden (etwa die Kennzeichnung der *ḍimmīs* im 8. Jahrhundert) und erst im 9. Jahrhundert zum ersten Mal in einem Dokument vereint worden. Vor allem weicht jedoch die Präzision der Rechtsgelehrten in den theoretischen *fiqh*-Abhandlungen stark von der historischen Realität der *ḍimmīs* ab. Diese hinterfragt für Sizilien etwa das Rechtswerk *Kitāb al-amwāl* des Malikiten al-Dāwūdī

¹³⁵Vgl., auch zur Einschränkung der Steuerzahlung für Kranke, Behinderte und Alte, Abū Yūsuf Ya‘qūb (1921): *Le livre de l'impôt foncier*. Übers. von E. Fagnan. Ar. Erstausg. 1302, S. 101, 184–197, 210f., 213; Übers. eines Dokuments ‘Umars auch bei Gardet, Louis (1954): *La cité musulmane*, S. 344–349. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 110; Nef: “La fiscalité en Sicile”, S. 153.

(gest. 1011), der kritisiert, die Landaufteilung sei nicht nach dem islamischem Recht erfolgt und habe zu politischen Streitigkeiten geführt. Der Text enthält Beispiele zu Anwendungen, ist jedoch in Sizilien auf die Region um Agrigent begrenzt und vertritt eine antifatimidische Position.¹³⁶ Nef ist der Meinung, dass die Unterschiede zwischen Theorie und Praxis, die im Maghreb aus Missständen und daraufhin erfolgenden juristischen Ratschlägen deutlich werden, auch für Sizilien in diese Richtung weisen.¹³⁷

Die Existenz der *ġizya* sowie einer Grundsteuer (*ḥarāġ*), die Nicht-Muslime im Gegenzug den Großteil ihres Besitzes behalten ließ, und deren Wichtigkeit für die Wirtschaft der Dynastien gelten als eindeutig belegt, etwa durch an-Nuwairī.¹³⁸ Beschwerdebriefe von Juden aus der Geniza über die Besteuerung belegen die *ġizya*,¹³⁹ sowie eine weitere Besteuerung der Händler Palermos durch „Fünft“ oder „Zehnt“ genannte Abgaben (ar. *ḥums*, *‘uṣr*; hebr. *ḥomesh*, *‘iṣur*). Diese elaborierte Besteuerung inklusive der von Wein ist, etwa durch Ibn Ḥauqal, jedoch nur für die fatimidische Zeit nachgewiesen.¹⁴⁰ An-Nuwairīs Hinweis auf eine Steueränderung unter dem kalbitischen Emir Ġa‘far, von einer von der Ernte unabhängigen finanziellen Abgabe zur vom Ertrag abhängigen Ernteabgabe,¹⁴¹ deutet Nef als ein bis dahin vorhandenes nicht-islamisches Relikt aus dem byzantinischen Steuersystem, das erst unter dem Fatimidenkalifat „islamisiert“ und von den Normannen übernommen wurde; der von ihr gestützte Orientalist Johns nimmt an, dass letztere Steueränderungen erst im 12. Jahrhundert einführen, die sich am fatimidischen Ägypten orientierten.¹⁴² Die Quellenlage in Bezug auf die Dokumentation der Situation der *ḍimmīs* besteht aus kargen Informationen der Chroniken über die Phrasen zur Unterwerfung verschiedener Städte;¹⁴³ sowie aus einigen Siegeln, auf das 9. und 10. Jahrhundert datierbar, die oft als Zeichen interpretiert wurden, das *ḍimmīs* als Nachweis einer bezahlten *ġizya* trugen. Aufgrund der Unterschiedlichkeit der Siegel zweifeln

¹³⁶Vgl. Al-Dāwūdī (1995): *Kitāb al-amwāl*. Hg. u. Übers. von Abu’l Muhsin Muhammad Sharfuddin. Parallel zu Zweifeln an al-Dawūdīs Werk wurde in den letzten Jahren die These hinterfragt, die antiken *latifundia* seien bis ins 12. Jahrhundert verschwunden; die Verdrängung von Kirche und Lokalaristokratie habe nur einen Teil verdrängt, während Leibeigenschaft und Sklavenschaft zur Bewirtschaftung der Latifundien aus der Spätantike übernommen wurden. Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 110f., 131f.; Agius: *Siculo Arabic*, S. 51.

¹³⁷Vgl. Nef: „La fiscalité en Sicile“, S. 131f., 137–140, 143ff.

¹³⁸Vgl. u. a. die Bezugnahme auf die *ġizya* in Syrakus, Rometta und Kalabrien bei an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 113, 128, 151; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48.

¹³⁹Vgl. einige übersetzte Briefe zur Belastung armer Juden durch die *ġizya* und Strafen bei ausbleibender Zahlung: Cohen, Mark R. (2005): *The Voice of the Poor in the Middle Ages. An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*, S. 34, 36f., 73, 76f.

¹⁴⁰Vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 104; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4.

¹⁴¹Vgl. an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 138; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48.

¹⁴²Vgl. Nef: „La fiscalité en Sicile“, S. 146–153, 156; Johns: *Arabic Administration*, S. 80ff.

¹⁴³Vgl. u. a. Ibn al-Aḫḫār in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 182, 197f.; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 35.

Vanoli und Nef jedoch die Eindeutigkeit ihrer Funktion an. Die Art der Besteuerung der *dimmīs* variierte vermutlich nach Ort und Zeitpunkt.¹⁴⁴

Bemerkenswert ist, dass die Normannen scheinbar sofort Teile des islamischen Steuersystems und dessen Zusammenhang von Religionszugehörigkeit, Rechts- und Steuerstatus übernahmen, etwa die Entrichtung einer Kopfsteuer (lat. *tributum, censum*, gr. *doma*, später siz. *gesia, gisia*) durch Muslime und Juden als *dimmīs* beziehungsweise *confoederati*, jedoch auch Arten der Besteuerung von Handel, Gütern und Land.¹⁴⁵ Allem Anschein nach behielten die *dimmīs* dafür in Fragen des Rechts und der Religionspraxis eine eingeschränkte Unabhängigkeit, zumindest im *Val di Mazara*.¹⁴⁶ Eine Klassifizierung erfolgte jedoch auch für die Christen auf Basis ihrer Liturgiesprache: Die Verfassung von Patti gestattete es nur „lateinischsprachigen“ Bürgern, innerhalb der Stadt zu siedeln, und vertrieb arabisch- und griechischsprachige Christen in die Peripherie.¹⁴⁷

Roger teilte eroberte Territorien als Lehnsgüter ein, die meist Klöstern und Bistümern gestiftet, jedoch auch als Belohnung an die normannische und lombardische Militärelite vergeben wurden und Grundherren und Pächter in eine Verwaltungsstruktur pressten. Die byzantinisch-christliche und muslimische Landbevölkerung wurde, als Klasse der Leibeigenen dem König als Feudalherrscher und dem Grundherren untergeordnet, im normannischen Feudalsystem zu sogenannten *villani*.

Roger II. ließ Christen und Muslime gleichermaßen vor Gericht zu. Dokumente geben Hinweise auf den fortgeführten Gebrauch der *šarīʿa* unter Muslimen und in interkonfessionellen Konflikten, in denen der Schwur auf den Koran für Muslime wie der auf die Bibel für Christen gültig war. Die Gleichheit wird jedoch von Metcalfe durch die Praxis hinterfragt, dass in Angelegenheiten gerichtlicher Untersuchungen auch in mehrheitlich muslimischen Dörfern Westsiziliens stets die christlichen vor den muslimischen Zeugen genannt wurden.

¹⁴⁴Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 111, 123; Goitein: *A Mediterranean Society*, S. 115f.; Bresc: „Conclusion“, S. 244; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 11.

¹⁴⁵Vgl. etwa den Zehnt für „muslimische und griechische“ Leibeigene bei Falcandus (1998): *The History of the Tyrants of Sicily by 'Hugo Falcandus' 1154–69*. Hg. u. Übers. von A. Graham Loud; Thomas Wiedermann, S. 197; vgl. die Erwähnung von *ġiżya* und *amān* bei der Unterwerfung Nordafrikas unter die Normannen bei Ibn Haldūn in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 207, 210, 222, 224, 227f.; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 50.

¹⁴⁶Ibn Ġubair wundert sich 1185 über die Toleranz der Christen gegenüber einer lauten islamischen Prozession in Trapani und berichtet von vielen Moscheen, Koranschulen, islamischen Märkten und vom Ruf des Muezzins in Palermo und anderen Städten Westsiziliens. Andererseits erwähnt er, dass er Letzteren „seit langer Zeit nicht mehr gewöhnt“ war und das Verbot der Freitagspredigt; während der *ʿīd*-Predigten gebe der Imam jedoch den Kalifen von Bagdad als Kopf der Umma aus, anstatt Loyalität zum König zu zeigen. Vgl. Ibn Ġubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 144, 148f., 151f., 155; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10; Mandalà, Giuseppe: „Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān by Jeremy Johns“. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2/34 (2007), S. 235.

¹⁴⁷Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 35, 38f., 177f., 237 Fußnote 34; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 203; Nef: „La fiscalité en Sicile“, S. 155f.

Im 12. Jahrhundert behielten Kadis innerhalb ihrer Gemeinde ihren Status als Rechtsautoritäten; malikitische Juristen wie al-Māzarī waren der Meinung, dass ihre Urteile, obwohl sie von der christlichen Regierung eingesetzt waren, auch unter islamisch-theologischen Gesichtspunkten rechtsgültig blieben.¹⁴⁸

2.5.2 Christliche Institutionen in islamischer Zeit - islamische Institutionen im christlichen Königreich, „arabische“ und islamische Wissenschaften

Auf das Überleben ekklesiastischer Strukturen gibt es in islamischer Zeit wenig Hinweise; die Besteuerung legt ihre Krise nahe. Beim Einbruch der „Normannen“ nahmen die Quellen nur die Präsenz des Bischofs von Palermo auf, der eine kleine Kirche in der Peripherie betrieb;¹⁴⁹ möglicherweise fungierte er als Repräsentant aller Christen der Insel gegenüber den Muslimen. Ebenso sind nur drei überlebende Klöster bekannt. Währenddessen dokumentiert die Drohung seitens der Muslime im Zuge eines bei Ibn al-Aṭīr erwähnten Paktschlusses um 950, alle Kirchen in Sizilien und *Ifrīqīya* zu zerstören, sollten Christen die Moschee in Reggio beschädigen, das Überleben solcher Institutionen.¹⁵⁰

Weitere Informationen stammen aus dem sizilianischen Grenzgebiet: Hagiographien sizilianischer Heiliger (9. bis 11. Jahrhundert), die vor allem aus dem *Val Demone* stammten und scheinbar Kontakte zu christlichen Gemeinden in Süditalien unterhalten hatten. In einer Epoche muslimischer Raubzüge nach Sizilien, eventuell auch wegen Hungersnöten,¹⁵¹ verließen sie die Insel und gründeten in Kalabrien neue Klöster. Viele Mönche in Süditalien schienen Beziehungen zur islamischen Welt zu unterhalten und als Vermittler im interreligiösen Konflikt fungiert zu haben: Sankt Nilus (gest. 1005) etwa setzte häufiger die Freilassung christlicher Gefangener durch und wurde vom Emir in Palermo und dessen christlichem Sekretär offenbar geschätzt, die Geschenke und Lobpreis nach Kalabrien schickten. Eine christliche Massenemigration aus Sizilien ist jedoch nicht anzunehmen, da sich die Fälle auf Anhänger religiöser Orden beschränkten.¹⁵²

Es gibt noch weitere Hinweise auf eine Änderung der religiösen Landschaft im islamischen Sizilien durch eine steigende muslimische Präsenz: die arabische Beschreibung islamischer Heiligtümer Siziliens durch al-Ḥarawī (gest. im 12. Jahrhundert); archäologische Funde magischer Amulette, die einer muslimisch geprägten Volksreligiosität zuzuordnen sind; die Entde-

¹⁴⁸Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 37f., 53, 116; Smith: *Medieval Sicily*, S. 19, 27; Johns: *Arabic Administration*, S. 170f.

¹⁴⁹Vgl. etwa Malaterra: *Conquista di Sicilia*, S. 74f.

¹⁵⁰Nachzulesen bei Ibn al-Aṭīr in Amari: *BAS*. Vers. it. I, S. 421; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35.

¹⁵¹Vgl. Cambridge-Chronik in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 177f.; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 27.

¹⁵²Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 108, 112ff.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 13ff., 22f.

ckung eines großen muslimischen Friedhofes mit verschiedenen Gräberschichten nahe der palermitanischen *Hāliṣa*.

Wie am Fall Syrakus (11. Jahrhundert) deutlich wird, waren jüdische Gerichte auch zur islamischen Zeit tätig, jedoch nur selten mit Rabbinern ausgestattet, was eventuell auf eine Krise auch der jüdisch-intellektuellen Tätigkeiten hindeutet.¹⁵³

Unter Roger erfolgte eine Verbreitung des lateinischen Christentums; die Gründung byzantinischer Klöster durch ihn diente vermutlich der Versöhnung mit „griechischsprachigen“ Christen. Viele Moscheen wurden in Kirchen rekonvertiert. Im Laufe der Zeit wurde der Landbesitz der Muslime an die Kirche und ihren Klerus, den Feudaladel und christliche Farmer übergeben. Roger finanzierte die sizilianische Kirche zum Großteil und 1098 gab eine päpstliche Bulle ihm und seinen Nachfolgern die Exklusivmacht Apostolischer Legaten als Repräsentanten des Papstes in Sizilien und Kalabrien. Sie ermöglichte es, kirchliche Belange vor dem königlichen Gerichtshof abzuhandeln, ohne dass sie nach Rom gelangten.¹⁵⁴ Die Könige hatten somit ein halb staatliches, halb religiöses Amt; praktisch ernannte Roger etwa Bischöfe unabhängig von der Zustimmung des Papstes. Ab 1156 bestimmte der Klerus die Bischofswahl und der König hatte lediglich Vetorecht, was einen Machtzuwachs des Papsttums verdeutlicht. Der König blieb Apostolischer Legat für Sizilien, während er den Papst als Oberlehnsherrn seiner Festlandterritorien anerkannte.

Auch Rogers Toleranz Muslimen gegenüber war sicherlich zum Teil politisch motiviert: Er verbot katholischen Priestern, seine muslimischen Truppen umzutaufen, da er auf sie so eher im Kriegsfall zählen konnte.¹⁵⁵

Roger II. und seine Nachkommen förderten die „Wissenschaften der Araber“, was oft zu ihrer Wahrnehmung als weltoffen beitrug. Die geographische Darstellung des Königreichs etwa war von arabischen Beschreibungen beeinflusst und wurde mit dem Verwaltungsapparat angenommen. Sie war einst von den Byzantinern übernommen und für die Verwaltung des Kalifats ausgearbeitet worden; zudem waren zeitgenössische kultivierte Reisende im betreffenden Teil des Mittelmeers meist der arabischen Tradition zuzuordnen. Roger II. holte zur Übersetzung arabischer, griechischer und lateinischer Werke Gebildete aus Europa und dem Mittelmeerraum an seinen Hof. Dokumente und Urkunden belegen die Sammlung unterschiedlichster wissenschaftlicher Disziplinen, vor allem der physikalischen und philosophischen. Wilhelm II. beschäftigte etwa laut Ibn Ğubair islamische Astrologen und Ärzte am Hof; al-

¹⁵³Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 108f., 124f.

¹⁵⁴Nachzulesen bei Malaterra: *Conquista di Sicilia*, S. 121, 126, 147f.

¹⁵⁵Vgl. Metcalfe: *Muslims of Medieval Italy*, S. 115; Ders.: *Muslims and Christians*, S. 68; Smith: *Medieval Sicily*, S. 21, 28, 37; Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 68ff.

Maqrīzī (gest. 1441) beschreibt die Verbindungen zwischen dem Hofe des sehr gebildeten Friedrich II. und dem Ayyubidenhof in Ägypten.¹⁵⁶ Erwähnenswert sind auch die Verbindungen zu Gelehrten der islamisch beeinflussten, bekannten medizinischen Schule Salernos (Schola Medica Salernitana). In der Übersetzung wissenschaftlicher Texte aus dem Griechischen und Arabischen soll Sizilien Metcalfe zufolge zweitrangig nach Toledo gewesen sein. Jedoch habe es im Gegensatz zu Andalusien, wo Übersetzungen des Korans entwickelt wurden, in Sizilien kaum Ambitionen der Christen gegeben, sich mit der islamischen Theologie auseinanderzusetzen. Obwohl es beispielsweise in Klöstern Texte gab, wurden diese nicht genutzt. Zudem lief die Übersetzung meist nur in eine Richtung, ins Lateinische, wovon jedoch wichtige Werke wie das Buch Rogers ausgenommen waren, vermutlich wegen einer Tendenz zur Übersetzung älterer Schriften. Die sizilianischen Koranwissenschaften lebten innerhalb der muslimischen Gemeinde begrenzt weiter, etwa durch den Religionsgelehrten Ibn Zafar.¹⁵⁷

In einem Fall zeigte ein König Interesse an den islamischen Wissenschaften, die er an seinem Hofe studieren ließ. Der Stauferkönig Friedrich II. verfasste die als *Sizilianische Fragen* bekannt gewordenen Briefe, die als philosophische und theologische Fragen im 13. Jahrhundert bis zum Almohadenkalifen ar-Rašīd II. (reg. 1232–1242) vordrangen. Die erhaltenen Fragen betreffen Aristoteles, den Zweck der Theologie, sie fragen nach einem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und nach der Erklärung eines Hadiths, der aussagt, das Herz des Gläubigen sei zwischen den Fingern Gottes.¹⁵⁸ Der Philosoph Ibn Sabʿīn (gest. 1270) aus Murcia, ein Sufi mit neoplatonischer Tendenz, wurde daraufhin beauftragt, eine Abhandlung zu verfassen, in der er die islamische Sicht gegenüber der aristotelischen bevorzugt.¹⁵⁹

2.5.3 Islamischer Königshabitus, dreisprachiger Dīwān und christliche Konversionspolitik: Widersprüche der normannischen Politik

Das Königreich Rogers zeigte arabische Einflüsse in der Repräsentation von Macht. Der erste von Roger II. eingesetzte Gouverneur Georg von Antiochien erhielt den Titel „Emir der Emi-

¹⁵⁶S. *Anhang Punkt 6.7*; vgl. Ibn Ḡubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 145; al-Maqrīzī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 266, vgl. Ders.: *BAS*. Vers. it. I, S. LXf.; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 10, 53.

¹⁵⁷Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 211; Metcalfe: *Muslims and Christians*, 102, 104, 106; Ders.: *Muslims of Medieval Italy*, S. 254, 256–259; Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 76ff.

¹⁵⁸Bei Ibn Ḥanbal, Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ, at-Tirmīdī u. a., vgl. Wensinck, A. J. (1965): *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Bd. I, S. 64; Bd. V, S. 456, ähnlich bei al-Ġazālī (2000): *Le perle del Corano*. Hg. u. Übers. von M. Campanini, S. 129, alle zit. nach Spallino, Patrizia (Hg. u. Übers.) (2002): *Ibn Sabʿīn: Le questioni siciliane*, S. 217f.

¹⁵⁹Auszug aus dem ar. Primärtext von Ibn Sabʿīns Thesen in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 60. Vgl. Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 91f.

re“; weitere vergebene Titel mischten christliche und islamische Anklänge (u. a. *Justiciar, Stratigotus, Caid*).¹⁶⁰

Bei den *Tarì* genannten Münzen nimmt der Gelehrte Gallo an, dass sie von den Muslimen in Palermo eingeführt und von den Normannen übernommen wurden; de Luca hingegen vertritt die These, dass die Aġlabiden den byzantinischen *Tremissis* übernahmen und vermutet vorsichtig, dass dieser sowohl in Sizilien als auch in Nordafrika zirkulierte.¹⁶¹ In manchen der Münzen Rogers I. und II. und Tankreds finden sich auf der Rückseite arabische, auf der Vorderseite lateinische Inschriften. Auf einer dieser Münzen Rogers findet sich auf der Vorderseite das islamische Glaubensbekenntnis *Lā ilāha illā Llah Muḥammad Rasūlu Llāh* und im Umlauf *Muḥammad Rasūlu Llah*, während Wilhelm I. auf die Vorderseite auf Griechisch *Iēsous Christos nika* („Jesus Christus siegt“) gravieren ließ. Diese Widersprüchlichkeit verleitet Gallo dazu, hier zu vermuten, dass muslimische Bearbeiter nur die Vorderseite der Münzen an die neuen Herrscher anpassten.¹⁶² Rogers II. Münzen weisen, neben einem arabischen Titel in Imitation der Fatimiden, einen christlichen auf: *Nāšir an-našrānīya* („Befürworter des Christentums“). Drei normannische Könige Siziliens nahmen arabische Titel an, die auf Münzen und in Inschriften erschienen: Roger II. nannte sich *al-Mu‘tazz bi-‘Llāh* („Der von Gott Gepriesene“) und *al-Malik al-mu‘azzam al-qiddīs* („Der ehrwürdige und heilige König“) Wilhelm I. war *al-Hādī bi-amri Llāh* („Der nach dem Befehl Gottes führt“) und Wilhelm II. war *al-Musta‘izz bi-‘Llāh* („Der seine Verherrlichung in Gott sucht“). Auch unter anderem die Einführung einer *‘alāma* („Motto“) im Königreich steht in Parallelität zum fatimidischen Ägypten. Wie Ibn Ġubair in Sizilien über Wilhem II. und seinen Vater erfuhr, führten sie eine solche als Lob Gottes auf Arabisch;¹⁶³ auch Roger II. nutzte eine auf einem Koranvers basierende *‘alāma* auf Arabisch nach dem Gebrauch muslimischer Herrscher. Johns vermutet, dass sie zum Kontakt mit arabischen Herrschern außerhalb Siziliens benutzt wurden.¹⁶⁴

Muslimische Autoren geben darüber Auskunft, dass die normannischen Könige ab Roger II. die arabische Sprache beherrschten: Etwa Ibn Ġubair berichtet über die arabischen Schriftkenntnisse von Wilhelm II.¹⁶⁵ Ein Dokument mit einem Kreuz als Unterschrift Rogers II. zeigt jedoch, dass er 1117 Analphabet war. Zudem kann man aus der Dokumentation des leh-

¹⁶⁰Titel nachzulesen u. a. bei Amatus: *History of the Normans*, S. 138 (16); Falcandus: *History of the Tyrants of Sicily*, S. 183, 199. Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 181; Smith: *Medieval Sicily*, S. 17f.

¹⁶¹Vgl. De Luca, Maria Amalia: „Un contributo al dibattito sull’ introduzione del quarto di dīnār e sulla sua possibile derivazione da modelli bizantini“. In: Nef, Prigent (Hg.) (2010): *La Sicile*, S. 122, 125, 128.

¹⁶²Vgl. Gallo, Agostino (2004): *Lavoro di Agostino Gallo sopra l’ arte dell’ incisione delle monete in Sicilia dall’ epoca araba sino alla castigliana*. Hg. von Biblioteca centrale della regione siciliana, S. 27, 29. Die These Gallos (1790–1872) kann heute durch weitere Erfahrungen aus der Numismatik gestützt werden.

¹⁶³Vgl. Ibn Ġubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 145; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10.

¹⁶⁴Vgl. Johns: *Arabic Administration*, S. 113f.; Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 63.

¹⁶⁵Vgl. Ibn Ġubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 145; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10.

renden Umfelds der Könige in griechischen und lateinischen Quellen folgern, dass Wilhelm I. zusätzlich Latein und womöglich Griechisch sowie Wilhelm II. Latein beherrschten.¹⁶⁶

Ehrerweisungen arabischer Autoren stammen etwa von Ibn al-Aṭīr und an-Nuwairī, die über Roger II. berichten: „König Roger [...] ehrte die Muslime und hielt die Franken von ihnen ab. Und sie mochten ihn gern“.¹⁶⁷ Ibn Ğubair vergleicht Wilhelms II. Lebensart mit der eines muslimischen Herrschers und lobt ihn für seine Wertschätzung der Muslime am Hof, zu der er, nicht ohne eine anti-christliche *širk*-Polemik, eine Anekdote erzählt:

„Wir erfuhren, dass auf dieser Insel sehr starke Erdbeben erfolgten, über die dieser Polytheist[ische König] (*mušrik*) in Angst geriet und nach dem Palast schaute und nichts hörte als die Anrufungen Gottes und seines Propheten durch seine Frauen und Diener. Manchmal, zu ihrem wahren Erstaunen, wenn sie ihn sahen, sagte der König ihnen um sie zu beruhigen, ein jeder solle den anrufen, den er anbetete und an den er glaube.“¹⁶⁸

Dennoch ist auffällig, dass Roger II. in arabischen Quellen mehr gelobt wird als Wilhelm I. und II. Falcandus etwa schildert die aufrechte Trauer der Muslime nach Rogers II. Tod.¹⁶⁹ Diese fiel mit einem steigenden, die arabisch-griechischen Administratoren und intellektuellen Aktivitäten (etwa der Dichter) verdrängenden Einfluss des Lateinischen und Übergriffen durch Migranten vom italienischen Festland nach dem Tod Rogers II. zusammen, sodass der Lobpreis eventuell aus dem späteren Vergleich resultierte. Lateinische Chroniken, ekklesiastische Dokumente, die Rogers II. religiöser Toleranz misstrauisch gegenüberstanden, sprechen hingegen einstimmig negativ von ihm.

Insgesamt waren vermutlich eher lateinische Dialekte als das Arabische Hauptkommunikationssprache am Hofe. Dennoch sind einige Palastinschriften dreisprachig und in der königlichen Capella Palatina scheinen sowohl Griechisch, Lateinisch als auch Arabisch als Liturgiesprachen üblich gewesen zu sein. Dokumente der offiziellen Verwaltung zeigen neben arabischen Dokumenten, die mit dem Datum nach der islamischen Zeitrechnung ab der *hiğra* Muḥammads versehen waren, lateinische, die die Formeln der päpstlichen Kanzlei kopierten und griechische, die die Zeitrechnung ab Erschaffung der Welt aufwiesen.¹⁷⁰

Tatsächlich bekam der komplexe Verwaltungsapparat der Normannen seinen Namen (lat. *duana*, *dohana*, ar. *Dīwān* [*at-taḥqīq al-ma'mūr*]) von dem arabischen Vorgänger und be-

¹⁶⁶Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 99f., 103f.

¹⁶⁷Eigene Übers. nach an-Nuwairī in Amari: *BAS*, Islamic Geography 154, S. 445; it. Übers. in Ders.: *BAS*. Vers. it. I, Kap. XLVIII; vgl. Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 203; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 35.

¹⁶⁸Eigene Übers. nach Ibn Ğubair in Amari (Hg.): *BAS*, S. 84 (Kap. 10); it. Übers. in Ders.: *BAS*. Vers. it. I, Kap. X. Vgl. auch die Erwähnung seines muslimischen Küchenchefs bei Ibn Ğubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 144f.

¹⁶⁹Vgl. Falcandus: *History of the Tyrants of Sicily*, S. 138.

¹⁷⁰Nach Angaben in der Bibel auf das Jahr 5508/5509 v. Chr. datiert. Vgl. das dreisprachige Psalmbuch Rogers II., erwähnt bei Agius: *Siculo Arabic*, S. 97; vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 100, 181f.; Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 61; Smith: *Medieval Sicily*, S. 25f.

zeichnete die gleiche Struktur. Die Existenz arabischsprachiger Sachbearbeiter und Schreiber ist bekannt, bei denen es sich wohl um eine Mischung aus Christen, Konvertiten und Muslimen handelte. Jedoch weiß man Genaueres nur von der Schlüsselrolle Georg von Antiochiens (gest. 1151) als Vermittler in der Festigung von Systemen nach fatimidisch-islamischem Vorbild im Königreich, einem christlichen Anhänger des byzantinischen Ritus, dessen Biographie durch al-Maqrīzī überliefert ist und der sowohl Arabisch als auch Griechisch sprach. Unter ihm lebte das Griechische als Verwaltungssprache kurz auf, doch scheinbar im Anschluss an seinen und Rogers II. Tod führten neue Siedler, teils Adlige, zu einer Latinisierung der Regierungselite und des Klerus, sodass Latein und Arabisch die beliebtesten Verwaltungssprachen wurden. Jedoch scheint die Verwaltung immer eine begrenzte Anzahl bilingualer arabisch-griechischer Sekretäre angestellt zu haben. Wenige hohe Verwaltungsposten schienen noch im 12. Jahrhundert durch teils muslimische Arabischsprecher besetzt zu sein. Arabische Dokumente als Nachweise einer bürokratischen Symbiose nahmen jedoch mit dem Wechsel der normannischen Könige ab, bis unter Tankred ausschließlich lateinische erhalten sind. Das letzte arabischsprachige Verwaltungsdokument stammt aus dem 13. Jahrhundert unter Friedrich II.

Metcalf vermutet einen Zusammenhang zwischen politischen und physischen Angriffen von „Lateinern“ auf die „Palast-Sarazenen“ und die muslimische Bevölkerung und dem Aushebeln von deren königlicher Macht, sodass 1160 die *familiares regis* vor allem lateinischsprachig waren.¹⁷¹

Roger soll einen Harem besessen haben. Über Wilhelms II. muslimische Konkubinen und Mägde berichtet Ibn Ġubair, dass sie die fränkischen Christinnen am Hofe heimlich konvertierten.¹⁷² Der Staufer Friedrich II. besaß neben drei legitimen Frauen zumindest drei an unterschiedlichen Orten nachgewiesene Harems mit muslimischen Konkubinen, die von Eunuchen bewacht wurden. Er galt als grausam und gleichzeitig islamophil: Arabische Schreiber sangen Lobgesänge auf ihn, da er die Muslime respektierte,¹⁷³ während der Papst ihm, unter anderem da er Muslimen zu viele Freiheiten ließe, Häresie vorwarf.¹⁷⁴ Friedrich II. pflegte

¹⁷¹Vgl. Falcandus: *History of the Tyrants of Sicily*, S. 169; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 42ff., 181f.; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 200; Ahmad: *History of Islamic Sicily*, 74f; Smith: *Medieval Sicily*, S. 25; Mandalà: „Arabic Administration“, S. 236ff.

¹⁷²Vgl. Ibn Ġubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 145; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10.

¹⁷³Al-Maqrīzī etwa beschreibt, wie Friedrich II. 1229 in Jerusalem, als er erfährt, dass man aus Ehrerbietung für ihn den Ruf des Muezzins verboten habe, ausruft, er habe hauptsächlich die Nacht in Jerusalem verbracht, um diesen zu hören. Vgl. Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 265; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 53.

¹⁷⁴Das Chronikwerk von Abū l-Faḍā' il al-Ḥamawī (gest. um 1250) *at-Tarīḫ al-manṣūrī* enthält zwei Briefe, die Friedrich II. auf Arabisch einem Freund vom Ayyubidenhof schrieb (um 1221) und die sowohl Lobpreisungen Gottes und des ayyubidischen Emirs enthalten, dem er etwa den Segen Gottes wünscht, als auch eine antipäpstliche Rhetorik. Vgl. Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 213ff.

intensive Handelskontakte mit dem Orient und soll viele Sprachen, darunter auch Arabisch gesprochen haben. Er schrieb ein Buch über die arabische Tradition der Jagd mit Falken.¹⁷⁵

Rogers II. Heer und die Verwaltung bestanden zu einem Großteil aus Muslimen, vor allem ist jedoch die Anstellung vermutlich aus Sklavennahmen vor allem in Djerba¹⁷⁶ stammender Eunuchen im Palast bekannt, die zum Christentum konvertiert und unter ihrem neuen lateinischen oder fränkischen Namen, gefolgt vom sizilianisch-arabischen Ehrentitel *qā'id*, überliefert sind. Ihre Bezeichnung als „Palastsarazenen“ stammt aus lateinischen Quellen. Diese Sklaven wurden am Hof ausgebildet, beherrschten Arabisch und vermutlich Griechisch oder Latein und erreichten teils hohe Positionen in der Verwaltung: Ein Großteil der Aufgaben, die die Kenntnis des Arabischen erforderten, scheint von ihnen bewältigt worden zu sein. Lateinische und arabische Quellen stimmen darin überein, dass sie zum Großteil Kryptomuslime waren: Etwa berichtet Falcandus von *qā'id* Peter, er sei „wie alle Palasteunuchen nur im Namen und Aussehen christlich, doch im Geiste Muslim“.¹⁷⁷ Einige Konvertierte verrichteten heimlich islamische Gebete, fasteten im Ramadan, gaben Almosen und halfen anderen Sklaven, wie Ibn Ġubair berichtet; er schildert das Gespräch mit einem Pagen in Messina, der angab, seinen islamischen Glauben aus Angst geheimzuhalten.¹⁷⁸ Diese Pro-Forma-Religiosität wird durch die islamische Strategie der *taqīya*¹⁷⁹ erklärt. Auch die Verbindung zwischen der Hinrichtung des Eunuchen Philip von Mahdia mit Ibn al-Aḫīr's Bericht, dies sei der erste Schlag gegen die Muslime gewesen,¹⁸⁰ spricht für eine rigide Konversionspolitik hinter den Palastmauern.

Auf die Ausübung von Konversionsdruck durch „falsche Anklagen“ weist unter anderem auch der, vermutlich aufgrund seiner Hervorhebung besondere Fall des Rechtsgelehrten Ibn Zur'a hin, der nach seiner Konversion die Moschee auf seinem Grundstück zur Kirche machte.¹⁸¹ Generell deuten die Hinweise darauf, dass die Konversionspolitik und die ökonomische Belastung der Muslime nach Roger II. zunahmen. Widersprüchlich scheint die Kooperation von in der Administration angestellten Muslimen, die die Steuern verwalteten, die ihre Gemeinde belasteten. Im starken Gegensatz dazu steht der Bericht Ibn Ġubairs über Koranlehrer

¹⁷⁵Vgl. Smith: *Medieval Sicily*, S. 25; Tunsch, Thomas: „Friedrich II. und die Sarazenen“. In: *Das Staunen der Welt. Das Morgenland und Friedrich II.*, 77–78/1995, S. 17ff., s. auch S. 98; Enderlein, Volkmar: „Zum Falkenbuch Kaiser Friedrichs II.“. In: ebd., S. 21; Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 61, 105, 109.

¹⁷⁶Vgl. zu den wiederholten Entvölkerungen durch Sklavennahmen etwa an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 156ff.; Ibn Ḥaldūn in ebd., S. 213f., 220, 222; ar. Primärtexte in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48, 50.

¹⁷⁷Vgl. Falcandus: *History of the Tyrants of Sicily*, S. 78.

¹⁷⁸Vgl. Ibn Ġubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 144–147; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10.

¹⁷⁹„Verstellung unter Zwang“; als theologisches Konzept aus Suren 16:106–109 abgeleitet; vgl. 3:80–84, 4:136, 5:59, 9:67. Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 51.

¹⁸⁰Vgl. Ibn al-Aḫīr in Amari: *BAS*. Vers. it. I, S. 479f.; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 35.

¹⁸¹Nachzulesen bei Ibn Ġubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 160f.; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10.

in Palermo, die aus dem Steuermechanismus ausgestiegen und deren Familien daher schutzlos waren.¹⁸²

Verschiedene Beispiele von Konversionen innerhalb der muslimischen Führungselite unter den Normannen deuten auf eine Konversionspolitik, die auf eine Christianisierung muslimischer Sozialschichten von oben nach unten zielte. Dies bestätigt auch der Vermerk Ibn Ğubairs über Abū l-Qāsim: Ihm zufolge meinten die Christen, dass bei einer Konversion dieses Gemeindeführers alle Muslime der Insel folgen würden.¹⁸³ Der Erfolg einer solchen Praxis wird jedoch durch die Tatsache hinterfragt, dass normannische Register in muslimischen Gegenden auf Dorfebene unter den als Scheich, Kadi, *raʿīs* oder *qāʿid* aufgeführten Personen und ihren Familien nur einen vermutlichen Christen verzeichnen.¹⁸⁴ Die *taqīya* von Angehörigen der muslimischen Elite könnte jedoch zur breiteren Akzeptanz dieses Konzepts geführt haben. Während der palermitanischen Aufstände von 1161 ist überliefert, dass Muslime als Christen getarnt aus der Stadt flohen.¹⁸⁵

Ein bemerkenswertes Beispiel für die Konversion aus pragmatischen Motiven bietet die Biographie eines Herrschers von Agrigent aus der Familie Banū Ḥammād, dessen Name in lateinischen Quellen Chamut lautet. Er ließ sich nach seiner Kapitulation in Enna unter den Normannen taufen, sodass er Grundbesitz in Kalabrien erhielt.¹⁸⁶ Umgekehrt gilt das Gleiche, wie der Fall eines sizilianischen Christen zeigt, der, nachdem er im Dienst in Ungnade gefallen war, in die Dienste des Kalifen al-Muʿizz trat und zum Islam konvertierte. Als berühmter sizilianischer Feldherr Ğauhar führte er die Verlegung der Hauptstadt des Fatimidenreiches nach Ägypten an.¹⁸⁷

Die Intimität zwischen den Religionsgemeinschaften und interreligiöse Vermischungen werden im Königreich Sizilien daher auch durch deren Gegeneinander nachgewiesen, das scheinbar steigende Schüren von Ängsten vor religiöser Kontamination im Zuge politisch-religiöser Propaganda. Diese scheinen sich jedoch nicht auf alle Teile der Bevölkerung erstreckt zu haben; zumindest steht der Bericht Ibn Ğubairs über die friedliche Koexistenz von Christen und Muslimen auf dem Lande und herzlich und als Erste grüßende Christen auf dem Weg von Termini nach Palermo dem von Falcandus entgegen, der ebenfalls auf dem Lande

¹⁸²Vgl. Ibn Ğubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 152; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10.

¹⁸³Vgl. Ibn Ğubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 160, 162; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10.

¹⁸⁴**S. Anhang Punkt 6.6**; vgl. „al-Qāʿid Yūsuf Qissīs“ („Priester“) in Cusa, Salvatore (Hg.) (1868): *I diplomati greci ed arabi di Sicilia*. Bd. I, S. 265.

¹⁸⁵Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 200; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 47, 49, 107, 109, 50f., 53, 179ff.

¹⁸⁶Nachzulesen bei Malaterra: *Conquista di Sicilia*, S. 118, 120.

¹⁸⁷Vg. Smith: *Medieval Sicily*, S. 9.

von Massakern der „Lombarden“¹⁸⁸ sowohl an unter den Christen lebenden Muslimen als auch an separat lebenden berichtet.¹⁸⁹

Das politische Klima wird durch verschiedene Anklagen im 12. Jahrhundert widergespiegelt, die den Schuldigen Rekonversionen zum Islam vorwerfen und von den „Palastarasenen“ geschützt worden zu sein. Falcandus scheint sich hier auf Kryptomuslime zu beziehen, deren religiös-politische Allianzen von der Regierung in Zweifel gezogen wurden: Eine tatsächliche Welle von Rekonversionen scheint durch die Stimmungslage im Königreich nicht sehr wahrscheinlich. Wie die Antwort von Papst Alexander III. (reg. 1159–1181) vermuten lässt, bat Kanzler Stephan von Perche (reg. 1166–1168) diesen um Hilfe mit der wiederholten Beschuldigung, Muslime würden Christinnen vergewaltigen. Der Vorwurf des Kanzlers an muslimische Männer, sexuelle Handlungen an Christinnen zu begehen, taucht auch in anderen Verfahren auf.¹⁹⁰ Er war eventuell eine Erfindung im Zuge seiner Verfolgungspolitik.¹⁹¹

Der Tod Wilhelms II. und der Kampf um seine Nachfolge führten zu einer Schwächung des Reiches. Spannungen zwischen sizilianischen Muslimen und Christen wurden in dieser Zeit sichtbarer und entluden sich etwa in wiederholten blutigen Pogromen an der verteidigungsschwachen muslimischen Bevölkerung durch „lombardische“ Einwanderer im Palermo des 12. Jahrhunderts. In Folge verstärkte sich eine Abwanderung der gebildeten muslimischen Schicht vor allem nach Nordafrika seit dem 11. Jahrhundert, sowie die Flucht der zahlenmäßig abnehmenden muslimischen Gruppen ins Hinterland,¹⁹² sodass das weite ländliche Gebiet der Erzdiözese von Monreale in der Nähe Palermos der letzte Zufluchtsort sizilianischer Muslime wurde. Die Abwanderung der Elite sorgte für einen Niedergang der arabischen intellektuellen Aktivität sowie der Vermittlung einer islamischen Identität auf Sizilien.

Das politische Klima hatte eine weitreichende Welle hartnäckiger islamischer Aufstände zur Folge, die die Muslime der Insel unter dem Rebellenführer Muḥammad ibn ‘Abbād (gest. um 1220) vereinte. Nach seiner Ermordung übernahm eine seiner Töchter das Kommando über muslimische Truppen, die einige Orte wiederbesetzten.¹⁹³ Der drastische Kampf Friedrichs II. gegen die Rebellen endete um 1230 mit der Deportation der sizilianischen Muslime in die

¹⁸⁸Germanische Stämme, die im 6. Jahrhundert die süditalienische Halbinsel invasiert und sich im 11. Jahrhundert dort assimiliert und mit der „griechischen“ Bevölkerung vermischt hatten. Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 55.

¹⁸⁹Vgl. Ibn Ḡubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 149; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 10; Falcandus: *History of the Tyrants of Sicily*, S. 121.

¹⁹⁰Nachzulesen bei Falcandus: *History of the Tyrants of Sicily*, S. 166–170.

¹⁹¹Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 97f.

¹⁹²Ibn al-Aṭīr Bericht wird durch das Auftauchen zahlreicher Gelehrter mit sizilianischer *nisba* im Maghreb bestätigt, darunter die Dichter Ibn Ḥamdīs und Ibn al-Qaṭṭā‘ī, Ibn Makkī und der Jurist al-Māzarī. Vgl. Ibn al-Aṭīr in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 202; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 35.

¹⁹³Nachzulesen u. a. bei al-Ḥimīyarī in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 209ff.

apulische Siedlung Lucera,¹⁹⁴ in der sie der Königskammer als *servi camerae*, Eigentum und Schutzbefohlene, zugeordnet waren. Dort verfügten die von der islamischen Welt abgeschnittenen Vertriebenen über einen gewissen Grad an Religionsfreiheit. Im Jahr 1300 zerstörten die Angevinen, die eine dezidierte Politik der Christianisierung durch Verfolgung und Vertreibung betrieben, die Siedlung und zwangen die verbliebenen Muslime zur Konversion. In Syrakus etwa soll jedoch auch nach der Verbannung nach Lucera noch eine muslimische Bevölkerung nachweisbar gewesen sein.¹⁹⁵

2.5.4 Landwirtschaft und Handel in islamischer und normannischer Zeit

Arabische Quellen, allen voran der Reisebericht Ibn Ḥauqals, preisen die Fruchtbarkeit der Insel, die reich an Wäldern, Gärten und Gewässern war, wie auch das hohe Niveau der Anbaumethoden durch Bewässerungssysteme, etwa im palermitanischen Umland, in dem zahlreiche Quellen mit Mühlen an den Wasserläufen genannt werden.¹⁹⁶ Neben arabischen Autoren geben zusätzlich vor allem die Dokumente der Geniza Aufschluss über die angebauten Produkte, deren Pflanzen teils aus *Ifrīqīya* mitgebracht wurden: Obst und Gemüse wie Melonen, Äpfel, Pflaumen, Feigen, Orangen, Zitronen, Datteln, Zuckerrohr, Weinstöcke, Zwiebeln; Papyrus, Zuckerrohr, Getreide, Leinen, Baumwolle, Henna, Mandeln und weitere Nüsse; Johanniskornbäume, Oliven; Gewürze, etwa Safran. Al-Idrīsī erwähnt Milch- und Butterproduktion, Korallenfischerei und Thunfischfang. Weitere sizilianische Exportgüter waren Edelmetalle, Metalle und Mineralien wie Schwefel und Kupfer, Honig, bearbeitete Waren wie Leder, Wolle, Tücher und Kleidung, in Palermo und anderen Städten produziert, von denen seit den Fatimiden etwa Leinengewebe und bestickte Kleidung auf den mediterranen islamischen Märkten beliebt waren. Sizilien war nach Andalusien der größte Seidenproduzent im Mittelmeerraum und eine spezifische Sorte sizilianischer Seide wurde in der Geniza *lāsīn* genannt. Ibn Ḥauqal berichtet von der Stoff- und Gewebeherstellung in Palermo und von einem eigenen Textilienmarkt. Zudem wurde in Sizilien Holz für den Schiffbau geschlagen.¹⁹⁷ Seit römischer Zeit war die Insel als Kornkammer bekannt, was ihre Handelsverbindungen zum italienischen Festland und nach Nordafrika prägte.

¹⁹⁴Nachzulesen im Werk *at-Tārīḥ al-manṣūrī*; die ar. Revolten und Deportation der Muslime durch Friedrich II. betreffende Auszüge in "Estratti dal Tarih Mansuri". In: Giunta, Francesco (Hg.): *Michele Amari. Tardi studi di storia arabo-mediterranea*. Übers. von Amari, S. 278–281.

¹⁹⁵Vgl. Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 105f.; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 214ff.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 28f., 186; Ders.: *Muslims of Medieval Italy*, S. 123.

¹⁹⁶Vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, u. a. S. 99f.; vgl. etwa auch al-Idrīsī in ebd., S. 108–111; ar. Primärtexte in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4, 7.

¹⁹⁷Vgl. Goitein: *A Mediterranean Society*, S. 112, 121, 130; Ibn Ḡubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 144; Ibn Ḥauqal in ebd., S. 99f., 104; al-Idrīsī in ebd., S. 111, 115, 117, 118f., 122f., 127; ar. Primärtexte in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4, 7, 10; vgl. Prinz, Friedrich: "Rom - Byzanz - Mekka - Palermo". In: Barcellona; Pricoco (Hg.) (1997): *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo*, S. 131.

Islamische Neuerungen im landwirtschaftlichen Bereich werden meist mit Bewässerungstechnologien in Verbindung gebracht, wobei auf deren Verbreitung im islamischen Mittelmeerraum verwiesen wird. Vermutlich stehen sie aber in Kontinuität zu römisch-griechischen Techniken. Verschiedene landwirtschaftliche Abhandlungen, die in der mittelalterlichen islamischen Welt zirkulierten, weisen durch Bezugnahme auf „sizilianische“ Techniken den Austausch landwirtschaftlicher Methoden hauptsächlich zwischen Sizilien und Andalusien nach. Ein Beispiel ist das *Kitāb al-qaṣd wa l-bayān* des Andalusiers Ibn Baṣṣāl (gest. im 11./12. Jahrhundert), der sich im Kapitel über die Saat von Getreide und verschiedenen Gemüsesorten explizit auf die Anbaumethoden von Baumwolle bezieht, die er in Sizilien lernte.¹⁹⁸

Die Textilwerkstätten wurden unter den Gouverneuren der Normannen und bis zur Herrschaft Friedrichs II. weitergeführt, sodass ihr künstlerischer Stil erst allmählich an die neue Herrschaft angepasst wurde, während Roger II. vermutlich zusätzlich Seidenweberinnen mit neuen Mustern und Techniken aus eroberten Gebieten in Byzanz holte. Vermutlich gab es eine palermitanische Hofwerkstatt, aus der der erhaltene Krönungsmantel Rogers II. mit arabischer Inschrift stammt. Die Textilherstellung durch muslimische Arbeiter und damit einhergehend entsprechende Techniken endeten in Sizilien erst mit der Vertreibung der Muslime.¹⁹⁹

3. Teil: Das islamische Erbe. Arabisch-islamisches Substrat im heutigen Sizilien

3.1 Palermo im Mittelalter - Palermo heute: Stadtaufbau, Architektur und Kunst

Palermo wurde nach seiner Eroberung durch die Muslime zur neuen Hauptstadt, die von ihnen *al-Madīna* genannt wurde:²⁰⁰ In Palermo geprägte Münzen aus den 830er und 840er Jahren zeigen die Aufschriften *Madīnat Ṣiqillīya* und *Madīnat Balarm*. *Balarm* ist die arabische Version des griechischen Namens *Panormos* (vermutlich „gänzlich Hafen“) der einst punischen Stadtgründung, die vermutlich *Ziz* („Blume“) hieß. Noch heute erkennt man in der Struktur der Altstadt Palermos, wie anderer sizilianischer Städte, den Kern der islamischen Neugründung, die mit der antiken Stadt versöhnt wurde, während das römische Straßennetz der Insel fast vollständig erhalten blieb.²⁰¹

¹⁹⁸Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 132–136, 152f., 155, nach dem ar. Primärtext von Ibn Baṣṣāl unter URL: s. Bibliographie; vgl. Tunsch, Thomas: „Geschichte und Kunst“. In: *Das Staunen der Welt*, 77–78/1995, S. 13; Gallas: *Sizilien*, S. 155.

¹⁹⁹Vgl. Helmecke, Gisela: „Sizilianische Textilien von den Arabern bis zu den Staufern“. In: *Das Staunen der Welt*, 77–78/1995, S. 24–28.

²⁰⁰Vgl. etwa Ibn Ġubair in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 145; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4.

²⁰¹Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 64, 145f.; Pirrone, Gianni: „Acque e giardini, l’invenzione del paradiso“. In: Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492*, S. 48; Bellafiore, Giuseppe (1990): *Architettura in Sicilia nelle età islamica e normanna*, S. 38; Santagati, Luigi (2013): *Viabilità e topografia della Sicilia antica*. Bd. II: *La Sicilia alto-medievale ed arabo-normanna*, S. 40f.

Ibn Ḥauqal beschreibt 937 eine dicht besiedelte, von einem steinernen Mauergürtel mit neun Toren umgebene Hafen- und Handelsstadt, die in vier Teile unterteilt und in der Hafengegend mit der fatimidischen Festung *Ḥāliṣa*, die ihrerseits vier Tore hatte, verbunden war. Von einem der Tore, das jedoch älter als die islamische Herrschaft ist, sind heute Reste in der Nähe des Normannenpalastes erhalten, der seit dem 11. Jahrhundert als Umbau einer arabischen Festung bewahrt ist. Von der Altstadt, dem antiken Stadtkern, durch Wasserläufe getrennt, umfasste die scheinbar neue Einteilung das den Hafen umschließende, am dichtesten besiedelte *Ḥārat aṣ-Ṣaqāliba* („Viertel der Sklaven“, in normannischer Zeit „Seralcadi“), das *Ḥārat al-Masğid* („Viertel der Moschee“), welches das *Ḥārat al-Yahūd* („jüdisches Viertel“, heute „Giudecca“²⁰²) umschloss, sowie ein *al-Ḥārat al-Ġadāda* („neues Viertel“). Eine antike römische Handelsstraße führte von den Bergen bis zum Meer. Die genannten 300 Moscheen sind vermutlich eine rhetorische Übertreibung, an der die Wichtigkeit und Größe des islamischen Palermos abzulesen ist. Die durch Mauer und Gräben umgebene Altstadt, die in normannischer Zeit die außerhalb liegende *Ḥāliṣa* und die Viertel einverleibte, wurde als *Qaṣr* (< lat. *castrum*, „Festung“) bezeichnet; heute heißt die inzwischen in Corso Vittorio Emanuele umbenannte Hauptstraße der Gegend noch im Volksmund „Cássaro“. Die Lage der Viertel lässt sich im heutigen Palermo größtenteils rekonstruieren. Das Handelsgassennetz *Sūq al-‘Aṭṭārīn* („Gewürzmarkt“) ist heute in der Via Lattarini und deren Markt erhalten.²⁰³

Der Kunsthistoriker Bellafiore vergleicht den Aufbau Palermos mit dem maghrebinischer Hafenstädte wie Sousse. Die Verwandtschaft Palermos mit Tunis lässt sich im Mittelalter an der Quelle ‘*Ain aṣ-Ṣifā*’ („Quelle der Gesundheit“) vor einem der Stadttore ablesen, die den Namen einer Thermalquelle in Tunis trug.²⁰⁴ In einem Vers Ibn Rašīqs (st. 1070) wird die Stadt jedoch als „Schwester Medinas“ bezeichnet, was an die Wiege des Islams erinnert.

Ibn Ḥauqal gibt eine detaillierte Beschreibung der palermitanischen Wasserquellen, etwa der Trinkwasserzufuhr durch in den Häusern ausgehobene Brunnen, die möglicherweise Bezug auf die noch heute erhaltenen *Qanāt* nimmt, das im 9. und 10. Jahrhundert ausgehobene unterirdische Netz der Aquädukte, auf das man über Brunnen zugreifen konnte. Er beschäftigt sich

²⁰²Für die genaue Lage des Viertels im heutigen Palermo und die jüdischen Institutionen dort im Mittelalter s. D’Agostino, Francesco: „La Giudecca di Palermo“. In: keshet.it, o. J., URL: s. Bibliographie.

²⁰³S. **Fotoanhang Bild 29**; vgl. Ibn Ḥauqal und Ibn Ġubair, die Palermo mit Córdoba vergleichen, in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 96–99; 151f.; al-Idrīsī in ebd., S. 108f.; ar. Primärtexte in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4, 7, 10; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 146f.; De Simone, Adalgisa: „La città delle trecento moschee“. In: Sciascia; Tramontana (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492*, S. 36–40; Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 41.

²⁰⁴Vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 99; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4.

nicht mit Bauwerken, was eventuell die Nennung lediglich der zwei öffentlichen Bäder der *Hāliṣa* erklärt.²⁰⁵

In normannischer Zeit wurde die *Hāliṣa* nicht mehr als Regierungssitz, sondern als Militärposten genutzt, während ihr Name über deren Ursprungsgrenzen hinaus den Stadtteil bezeichnete, der auch im heutigen Palermo als historisches Viertel der Kalsa bekannt ist.²⁰⁶ Die Kalsa gilt traditionell als Armenviertel, dessen im Zweiten Weltkrieg stark beschädigte Bauwerke bis heute nicht wieder aufgebaut sind, und als Sitz der organisierten Kriminalität. Eine palermitanische Legende rankt sich um sie und die heute als „Teste del Moro“ („Köpfe des Mohren“) bekannten typischen Terracottavasen mit aufgemaltem „Maurengesicht“: In islamischer Zeit soll sich in dieser Gegend ein Mädchen beim Blumengießen auf dem Balkon in einen jungen Mauren verliebt haben, der jedoch bereits eine Familie hatte. Die Eifersüchtige tötete ihn daraufhin in ihrer Wut im Schlaf und benutzte seinen Kopf als Blumenvase.²⁰⁷

Trotz Ibn Ğubairs Nennung separater muslimischer Viertel gibt es Hinweise darauf, dass Muslime und Christen stets eng zusammen wohnten. Das Palermo des 12. Jahrhunderts hat demnach zumindest in einigen Vierteln keine strenge Segregation nach ethnischer oder religiöser Identität gezeigt, während es daneben vermutlich vorwiegend und ausschließlich muslimisch besiedelte Viertel gab. Grundsätzlich ist eher anzunehmen, dass die kulturellen Kontakte dort größer waren, wo Christen und Muslime eng zusammenwohnten, und zu Vermischungen führten.

Auffällig ist etwa, dass die Christinnen in Palermo der Mode der Musliminnen folgten und den ansonsten nur im Islam typischen *niqāb* („Gesichtsschleier“, Pl. *nuqub*) trugen. Darauf macht Ibn Ğubair aufmerksam, dem Weihnachten 1184 junge Christinnen auf dem Weg zur Kirche S. Maria dell’Ammiraglio begegneten, die die griechische Liturgiesprache benutzte.

“the Christian women’s dress in this city [Palermo] is the dress of Muslims; they are eloquent speakers of Arabic (*faṣṭḥāt al-alsan*) and cover themselves with veils [*muntaqibāt*]. They go out at this aforementioned festival [Christmas] clothed in golden silk, covered in shining wraps, colourful veils [*intaqabna bi-n-nuqub*] and with light gilded sandals. They appear at their churches bearing all the finery of Muslim women in their attire, henna and perfume.”²⁰⁸

²⁰⁵Vgl. Ibn Ḥauqal in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 96, 100f.; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4; Bellafiore: *Architettura in Sicilia*, S. 40; Rizzitano: *Cultura araba*, S. 60f.; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 137; De Simone: “La città delle trecento moschee”, S. 38, 41.

²⁰⁶**S. Anhang Punkt 6.4**; vgl. al-Idrīsī in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 108f.; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 7; De Simone: “La città delle trecento moschee”, S. 39.

²⁰⁷**S. Fotoanhang Bild 25**; vgl. die ähnliche „Liebeslegende“, die in Messina im Zuge einer Prozession heute reproduziert wird, in De Pasquale, Giuseppe (1980): *Islam in Sicilia*, S. 89f.; Raisi: “Teste di Moro sui balconi Siciliani”. O. J.; Fink, Andreas: „Leoluca Orlando, der Bürgermeister von Palermo, will aus der sizilianischen Mafia-Metropole eine ganz normale Stadt machen“. In: *Die Zeit*, 40/1997. URLs: s. Bibliographie.

²⁰⁸Übers. nach Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 97, Fettgedrucktes von der Autorin hinzugefügt, ar. Primärtext: Ibn Ğubair (1907): *The travels of Ibn Jubayr*. Kommentar von William Wright, S. 333. Vgl. Ders. in

Als Sizilien unter den Normannen zum Königreich wurde, scheinen diese, anstatt eigenes Kulturgut in der Konstruktion neuer Gebäude, Konversion und Renovierung der Kirchen einzubringen, das der vorhandenen Kulturen gefördert zu haben, inklusive ihrer Architekten und Künstler, etwa für die Kalligraphie der islamischen und byzantinischen Kunst.

Die heutige Forschung nimmt meist an, dass eine Kontinuität in der architektonischen und Kunst-Stilschule von der Kalbiten- bis zur schwäbischen Zeit erfolgte, die sich Bellafiore zufolge derzeit von der des Festlands unterschied. Restrukturierungen und Befestigungen der Städte durch die Staufer drängten die arabisch-normannische Architektur zurück, während einige Elemente bis ins 15. Jahrhundert verwendet wurden.²⁰⁹

Der erst im Anschluss an eine islamische Herrschaft entstandene Kunststil wurde von Kunsthistorikern, Künstlern und Architekten häufig als künstlich arabisch-islamischer Stil problematisiert, der keine wahre Synthese zeige, wie die häufige Wortwahl von Begriffen wie *arabeggiante*, *orientaleggiante* („mit arabischen/orientalischen Anklängen“) zeigt. Kühnel nennt den Stil „siculo-arabisch“; Demus spricht bei den byzantinischen Mosaiken von einem „Siculo-Greek style“ mit „indigenous (Siculo-Arab) tendencies“.²¹⁰ Boito schreibt 1880 noch etwas verächtlich „römisch-byzantinisch-arabo-normannisch-siculische Kunst“, kurz „sizilianische Kunst des Mittelalters“, während die synkretistische Baukunst heute nicht mehr als unrein und unvollkommen gesehen wird; Kutschmann führt 1900 den Begriff „sarazenisch-normannisch“ für die Architektur ein, die dann etwa beim Architekten Arata „arabonormannisch“ genannt wird.²¹¹ Aus den ersten Begriffen spricht die Annahme, dass vieles des religiösen Ursprungs verloren ging. Metcalfe etwa ist der Meinung, die arabisch-islamischen Kunstformen, die Architektur, Sprache und Verwaltung hätten durch die Übersetzung in den christlichen Kontext ihre kodierte Bedeutung verloren und seien mit einer anderen Botschaft verbunden worden. Die Herrscher seien oft zu Unrecht als islamophil und ihre Kunst als esoterisch imaginiert worden; das Arabisch der normannischen Herrscher, das diese als königliche Sprache gebrauchten, sei nicht mit dem Islam zu assoziieren. Die königlichen

Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 144. Knieps vertritt die These, dass derzeit für Christinnen unabhängig von islamischen Einflüssen zwar die Bedeckung von Haar und gesamtem Körper, nicht jedoch des Gesichts üblich war. Vgl. Knieps, Claudia (1993): *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam*, S. 433; Metcalfe: *Muslims of Medieval Italy*, S. 40; Agius: *Siculo Arabic*, S. 72, 74f.

²⁰⁹Vgl. Bellafiore: *Architettura in Sicilia*, S. 24, 34, 42; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 201; Bresc-Bautier, Geneviève: „Il ricordo dell'età d'oro“. In: Sciascia; Tramontana (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492*, S. 206; Smith: *Medieval Sicily*, S. 32.

²¹⁰Vgl. Kühnel, Ernst: „Sizilien und die islamische Elfenbeinmalerei“. In: *Zeitschrift für bildende Kunst*, 25/1914, S. 162–170; Demus, Otto (1959): *The mosaics of Norman Sicily*, beide zit. nach Longo, Ruggero: „Nota introduttiva“. In: *Palermo e l'itinerario arabo-normanno*. 18.9.2013, URL: s. Bibliographie, S. 11.

²¹¹Eigene Übers. nach Boito, Camillo (1880): *Architettura del medioevo in Italia*; Kutschmann, Theodor (1900): *Meisterwerke sarazenisch-normannischer Kunst in Sizilien und Unteritalien*; Arata, Giulio Ulisse (1914): *L'architettura arabo-normanna e il rinascimento in Sicilia*, alle zit. nach Longo: „Nota introduttiva“, S. 11f., 14.

islamischen Wassergärten etwa hätten ihre ursprüngliche Bedeutung der Reproduktion koranischer Paradiesverse verloren.

Manche Stimmen heben das aus einer bewusst eingeleiteten Kultursynthese entstandene System hervor, dessen griechisch-römisch-arabische Ursprungskomponenten nicht mehr einzeln auszumachen seien. Ein inseltypischer synkretistischer Stil sei bereits ab dem Ende des 6. Jahrhunderts durch Übernahmen nordafrikanischer, syrischer und byzantinischer Elemente in die sizilianische Sakralarchitektur entstanden, während erste bedeutende „arabischnormannische“ Sakralbauten erst im Palermo des 12. Jahrhunderts zu verzeichnen sind. Hittorf und Zanth schreiben den Muslimen die Einführung des orientalischen Spitzbogens und Kreuzgewölbes als erste Hinweise auf die gotische Baukunst (11. Jahrhundert) zu, die häufig an palermitanischen Gebäuden auftauchen; die Normannen hätten diese bis nach Nordeuropa gebracht.²¹²

Die Kunst und Architektur der Normannenpaläste zeigt tatsächlich im Zuge ihrer königlichen Selbstinszenierung in islamischen Formen sogar propagandistische Elemente, die die Könige als Sieger über das arabisch-muslimische Fatimidenreich und Verteidiger des Christentums im Zuge einer göttlich legitimierten Monarchie präsentieren: Etwa die Darstellung eines Löwen auf dem Königsmantel, der ein Kamel reißt, wurde derartig interpretiert.²¹³ Sie zeigen die königliche Kunst vor allem im Lichte einer Spielart von Hegemonie. In der Kirche S. Maria dell’Ammiraglio („La Martorana“) ist heute noch ein Mosaik aus dem 12. Jahrhundert zu sehen mit Roger, der die Königskrone direkt von Christus bekommt.²¹⁴

Heute erhaltene islamisch anmutende Kunst und Architektur sind in Palermo vor allem in der Sakralarchitektur erhalten, etwa in den *muqarnas* der Capella Palatina, in Elementen der Kathedrale, in vielen Kirchen wie etwa San Cataldo, San Giovanni degli Eremiti, deren Südwand auf einer einstigen Moschee ruht, San Giovanni dei Lebbrosi, La Magione: Kirchen, die eine arabisch-islamische Architektur aufweisen, wie etwa an den Trompenkuppeln zu erkennen ist. Auch die islamische, ursprünglich aus dem vorislamischen Persien stammende, Struktur der Gärten ist am lebendigsten in den Klostergärten erhalten, etwa im Garten des Benediktiner-

²¹²Vgl. Hittorf, Ignace; Zanth, Louis (1835): *Architecture Moderne de la Sicile*, zit. nach Longo: „Nota introduttiva“, S. 14f.; Metcalfe: *Muslims of Medieval Italy*, S. 244ff.; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 210; Dentici Buccellato, Rosa Maria: „Boccaccio e Palermo“. In: Sciascia; Tramontana (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492*, S. 195; Mauro, Eliana; Sessa, Ettore: „Historischer und kunsthistorischer Überblick“. In: *Museum ohne Grenzen* (Hg.) (2004): *Arabischnormannische Kunst*, S. 48f., 53; Smith: *Medieval Sicily*, S. 32f.

²¹³S. **Fotoanhang Bild 1.**

²¹⁴S. **Fotoanhang Bild 2**; vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 199; Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 85; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 99, 181; Smith: *Medieval Sicily*, S. 32.

klosters des Doms von Monreale, der ein Beispiel islamischer Kunst mit christlichen Funktionen darstellt.²¹⁵

Die islamische Gartenkunst ist etwa auch in den bildlichen und Mosaikdarstellungen von Paradiesgärten der Zisa (von ihrem ar. Namen *al-‘Azīza*, „die Edle, Mächtige“) und ihrer Gartenanlage erhalten, die in einer dortigen arabischen Inschrift nach islamischer Tradition als „irdisches Paradies“ bezeichnet wird. Weitere der Schlösser, die ursprünglich in den die Stadt umsäumenden Gartenanlagen lagen, sind Beispiele fatimidisch-ägyptischer Architektur, etwa die Cuba (vom ar. *qubba*, „Kuppel“). Die heute als Castello della Favara oder Castello di Maredolce bekannte Schlossruine wurde in einem Gedicht Abd ar-Rahmāns aus Trapani verewigt. Die Cappella Palatina, der Dom von Monreale und die Kathedrale wurden teils mehrfach renoviert und dabei teils (zeitweise) verändert.²¹⁶

Mischformen der Künste sind auch in zahlreichen anderen Produkten auszumachen, die vom Stoffhandwerk bis zur Goldschmiedekunst reichen. Wegen der häufigen Kritik am Verfall historischer Bauwerke Palermos bleibt zu erwähnen, dass die städtischen Behörden bis heute gegen ihren Abriss waren.²¹⁷

3.2 Arabisches Substrat in der heutigen sizilianischen Volkskultur

Ab dem 19. Jahrhundert setzte in Sizilien eine Art Bewegung zur Bewahrung volkstümlicher Kultur ein, die in Zusammenhang mit der Gründung der Republik (1861) stand und auch den Erhalt der zunehmend vom Fernsehen und der Konstruktion einer Nationalidentität bedrohten Sprache zum Ziel hatte. Die Rekonstruktion der sizilianischen Identität und deren Erhalt im modernen Kollektivgedächtnis sind sicher teilweise dem Tourismus zu verdanken, ohne den einige Elemente der Volkstradition, wie das ab dem 20. Jahrhundert bekannte Bemalen der Pferdekutschen und das Puppentheater Palermos und Catanias, eventuell ausgestorben wären. Beide Traditionen vermitteln im Zuge ihrer Darstellungen der Geschichte der Insel stereotype, ideologische Bilder der arabischen und normannischen Eroberer, etwa durch die darstellerische Entfremdung der Muslime mittels „negroider Gesichtszüge“ inklusive dunkler Haut, Ohrringen und Krummsäbeln oder unüblichen Waffen wie Keulen.²¹⁸ Die Puppenmacher und Maler erklären dies mit der „Konvention“. Diese reproduziert und bestätigt nach der kultur-anthropologischen Interpretation D’Agostinos die ideologische Opposition zwischen Orient

²¹⁵S. *Fotoanhang Bilder 3–14*.

²¹⁶S. *Fotoanhang Bilder 15–24*.

²¹⁷Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 209f.; Bellafiore: *Architettura in Sicilia*, S. 55, 58–61f.; Bresc-Bautier: „Il ricordo dell’età d’oro“, S. 204f.; De Simone: „La città delle trecento moschee“, S. 43; Tunsch, Thomas: „Kultur und Kunst zwischen Orient und Okzident“. In: *Das Staunen der Welt*, 77–78/1995, S. 13ff.; Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 79.

²¹⁸S. *Fotoanhang Bilder 26f*.

und Okzident „ewig“.²¹⁹ In Zusammenhang mit der Wiederbelebung von Tradition mögen auch die Versuche der Rekonstruktion mittelalterlicher arabischsprachiger (Sakral-)Musik stehen, während Legenden zur arabisch-islamischen Eroberung in Volksliedern erhalten blieben.²²⁰ Daneben gibt es Formen der Erinnerung der Eroberung, die unabhängig vom Tourismus erhalten geblieben sind. Der Sieg der Christen über die Muslime wird durch darstellerische Inszenierungen im Zuge von Volksfesten erinnert, die bewaffnete Zusammenstöße nachspielen und dem unter dem Namen „Moresca“ bekannten Genre, das sich ab dem 15. Jahrhundert in Europa ausbreitete, ähnlich sind. Lediglich der Schwertertanz „Tataratà“, der zum Rhythmus eines Tamburins auf dem Fest des Heiligen Kreuzes in Casteltermeni (Agrigent) aufgeführt wird, wird als Beispiel einer Dramatisierung des *friedlichen* Zusammenlebens von Christen und Muslimen in normannischer Zeit interpretiert: Die gleiche Kleidung aller Beteiligten erlaubt keine Unterscheidung oppositioneller religiöser oder ethnischer Gruppen. Zudem gelten Schwerter und Rhythmus als Adaption der Spateln der Leinenschläger und ihres Arbeitsrhythmus'. Diese hatten früher ausschließlich das Recht zur Darstellung des Tanzes in dieser Gegend, in der Leinen angebaut wurde.²²¹

Hier soll der Fokus auf solches volkstümliches Substrat gelegt werden, das nicht zu den Inszenierungen einer kriegerischen Historie, sondern zu Transferprozessen arabisch-maghrebinischer Kulturelemente nach Italien, gehört. Zusätzlich existiert neben kulturellen Übereinstimmungen zwischen Sizilien und dem Maghreb bis heute, etwa in der Terracottaherstellung und -bemalung, auch das umgekehrte Phänomen der Übernahme von Elementen sizilianischer (religiöser) Volkskultur in Nordafrika, das hier nur am Rande erwähnt werden soll. Etwa die Puppen aus Zucker, die in Palermo traditionell zum Tag der Toten, in Nabeul zum islamischen Neujahr und in Ägypten zum Geburtstag des Propheten geschenkt werden, sind auf den Handel mit Zucker zurückzuführen und wurden im islamischen Raum an den neuen Kontext eingepasst, indem Figuren und Tiere aus der islamisch-arabischen Volkstradition und maghrebinischen Geschichte dargestellt werden.²²²

²¹⁹Vgl. D'Agostino, Gabriella: "Dalla natura alla cultura. Mori e cristiani nella cultura tradizionale in Sicilia". In: *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 1–2/II (1999), S. 72ff.

²²⁰Vgl. z. B. *Surat Mariam* vom Ensemble „al Qantarah“ aus Sizilien, das mittelalterliche Musik wiederbelebt, URL: s. Bibliographie; vgl. das Lied bei Pitre, Giuseppe (1978): *Canti popolari siciliani*. Bd. 2, S. 191–194.

²²¹Vgl. D'Agostino: "Dalla natura alla cultura", S. 72; Bresc, Henri: "Le parole e le cose". In: Sciascia; Tramonata (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492*, S. 225f.

²²²S. **Fotoanhang Bild 28**; vgl. Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 60, 62.

3.2.1 Sprache und Literatur

3.2.1.1 Arabisch-sizilianische Poesie und volkstümliche Erzähltradition

Die arabo-sizilianische Lyriktradition, die oft als wenig originell kritisiert und in der klassischen Form der Kasside (*qaṣīda*) mit ihrer formellen Metrik gedichtet wurde, behandelt profane erotische, bacchische Motive oder Lobpreisungen der dem Dichter übergeordneten Regierungen. Sie übertrug klassische Themen aus den islamischen, abbasidischen Territorien, sodass Motive von Wüsten, Gazellen, Löwen und Kamelen wiederbelebt wurden, obwohl diese in Sizilien nicht existierten. Zwischen den Zeilen liefert sie wichtige Erkenntnisse über die Dynamiken und das Sozialleben der betreffenden Epoche. Dem Literaturhistoriker von Schack zufolge entsprach die sizilianische Lyrik in ihren Grundzügen der in Andalusien.²²³

Hier soll nur der wohl bekannteste Dichter, Ibn Ḥamdīs aṣ-Ṣiqillī as-Saraqūsī (gest. 1133) vorgestellt werden. Ibn Ḥamdīs musste aus unbekannten Gründen Sizilien verlassen und starb in Mallorca. Er bevorzugte Themen der klassischen Dichtung, vor allem das des Heimwehs nach seiner von den Normannen eroberten Insel. Daneben sind seine Gedichte ein Beispiel für die Weinthematik und zeigen, dass das Weintrinken in sizilianisch-islamischen Gemeinden üblich war. Eine seiner Kassiden etwa handelt von einem vergnüglichen Weinabend in einem Nonnenkloster.²²⁴ Wie weitere Quellen, etwa Abhandlungen zu Weinpreisen, lexikographische Werke über Weinsorten sowie medizinische Ratschläge gegen den Kater, zeigen, ließen die Araber den Weinanbau in eroberten Gebieten lange unverändert bestehen, sodass der Weinkonsum im islamischen Mittelalter verbreitet war, auch unter islamischen Gelehrten.²²⁵ Chroniken beschreiben sizilianische Muslime zu verschiedenen Anlässen als betrunken, etwa die Wächter Troinas oder Ibn at-Ṭumna.²²⁶ Die Historiographie hebt Herrscher als rechtschaffen hervor, die Wein zugunsten islamischer Gesetze verboten, da ihn die meisten wegen der

²²³Vgl. von Schack, Adolf Friedrich (1877): *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. Bd. 2, S. 12, 21, 26, 30.

²²⁴S. *Gedicht im Anhang, Punkt 6.5*. Das Weingedicht (*ḥamrīya*) musste trotz seiner Nachahmung eines vorislamischen Motivs einen Realitätsbezug haben, da es sonst nicht verstanden worden wäre. Viele Klöster verkauften Wein, den sie aus liturgischen Gründen auf ihren Anwesen anbauten und zogen zu Festen von Heiligen auch weintrinkende muslimische Besucher an. Vgl. Heine, Peter (1982): *Weinstudien*, S. XV–XVIII, 3; Ders.: „Wein im islamischen Mittelalter“. In: *Schriften zur Weingeschichte*, 53/1980, S. 25; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 207; Papa, Michele (1973): *I poeti arabo-siciliani*, S. 17–20, 31ff.; Giunta; Rizzitano: *Terra senza crociati*, S. 27f.

²²⁵Aus dem Rechtsstreit um Wein geht hervor, dass eine zunächst liberale Haltung, die nur die Trunkenheit verbot, mit einem Hadith belegt wurde („Ihr möget trinken, aber berauscht euch nicht“, bei an-Nasāʾī: *Sunan* II 26, 3–9); die philologische Interpretation des Korans, der nur unvermishten Wein aus Trauben (*ḥamr*) nennt (z. B. in 5:90), ermöglichte das Umgehen des Weinverbots bereits durch Produkte aus anderen Früchten und Mischung mit Wasser. Erst ab Ibn Taimīya (1263–1328) wurde es zum Alkoholverbot ausgeweitet. Religiöse Polemiker diffamierten etwa Schiiten durch den Vorwurf des Weintrinkens, während die Mystiker es in den Gottesdienst integrierten. Wegen des koranischen Verbots war der Weinhandel jedoch sozial verachtet, oft mit Prostitution verbunden und Minderheiten in verruchten Vierteln überlassen, die häufig Opfer von Übergriffen durch Ordnungs- und Privatpersonen wurden. Einige *ḍimmīs* handelten auch nach ihrer Konversion zum Islam noch mit Wein. Vgl. Heine: *Weinstudien*, S. 44–58; Ders.: „Wein im islamischen Mittelalter“, S. 8f., 12.

²²⁶Vgl. etwa an-Nuwairī in Amari: *BAS*. Vers. it. II, S. 142f.; ar. Primärtext in Ders. (Hg.): *BAS*, Kap. 48.

Steuereinkünfte befürworteten und am Hofe tranken. Sein strengster Gegner war Fatimidenkalif al-Ḥākīm (reg. 996–1021), der Wein sogar in christlichen Messen verbot.²²⁷

Heute wird angenommen, dass Motive dieser arabischsprachigen Poesie Siziliens in der sizilianischen und romanischen Dichtung erhalten blieben, etwa in der Übertragung des Mondmotivs auf die Geliebte in einem sizilianischen Strambotto²²⁸, vermutlich aus dem 14. Jahrhundert oder später: „Vor einem Fenster zeigt sich der Mond; inmitten des Sternbildes der Diana; unter so viel Glanz, den du mir bietest; scheinst du mir ein Blitz des Nordwindes“²²⁹.

Noch eindeutiger ist dies bei der Volksliteratur, die seit dem Mittelalter mündlich oder durch Übersetzung vor allem über Händler verbreitet wurde; etwa zu *Kalīla und Dimna*, einer ursprünglich auf Sanskrit verfassten Lehrfabelsammlung, wurden arabische, lateinische und griechische Texte vom Hofe Friedrichs II. überliefert. Seit dem Werk des Anthropologen Pitrès über sizilianische Volksgeschichten Ende des 19. Jahrhunderts, der eine der größten Sammlungen europäischer Erzählungen veröffentlichte und dem etwa ein Jahrhundert später Calvino folgte, wurde die arabische Herkunft der Anekdoten des sizilianischen Protagonisten Giufà bekannt gemacht, sowie die Beeinflussung anderer Erzählungen durch die Märchen aus *1001 Nacht*. Die Anekdoten um Giufà wurden von Sizilien ausgehend ab dem Mittelalter in Italien verbreitet, sodass gleiche Schwänke in Kalabrien, der Toskana und Genua verzeichnet werden können. Der identische arabische Protagonist Ğuḥā wurde mit der Ausbreitung des Islams auch in Ost- und Nordafrika, Malta, dem Balkan und in der jüdischen Tradition judäo-spanischer Herkunft der arabischen Welt übernommen und gelangte bis nach China. In Pitrès Werk erwähnt ist auch die Legende und ein in diesem Zusammenhang stehendes Volkslied zum Madonnen-Standbild von Trapani, dem die mündliche Tradition eine zentrale Rolle im Schutz der Stadt vor den im Sizilianischen als *turchi* („Türken“) bezeichneten „Sarazenen“ zuspricht und damit ein beliebtes Erzählmotiv aufgreift. Die Sammlung und Veröffentlichung dieser mündlichen Volkstraditionen, etwa durch Boccaccio, Pirandello und Bufalino, erfolgte nach der Gründung der italienischen Republik und ist dem Wissenschaftler Aiello zufolge der Konstruktion einer Nationalidentität zuzuordnen, die auf einer würdevollen und reichhaltigen literarischen Tradition beruhen sollte - die gleiche Motivation habe etwa die Staaten Türkei und Ägypten zur Veröffentlichung der Geschichten der identischen Protagonisten mit anderen Namen, des Mystikers Nasreddin Hoca und Ğuḥās, bewogen. Letzterer ist seit dem 9. Jahr-

²²⁷Vgl. Heine: *Weinstudien*, S. 1–6, 44–58.

²²⁸„Gedichtform der volkstümlichen sizilianischen Dichtung, die aus acht elfsilbigen Versen bestand“. Vgl. „Strambotto“. In: Duden.de, URL: s. Bibliographie.

²²⁹„*Di 'na finestra s'affacciau la luna; e'nta lu mienzu la stidda Diana; su' tanti li splenduri ca mi duna; lampu mi parsi di la tramuntana*“. Im 19. Jh. verö. von L. Vigo, eigene Übers. nach Antonio Pagliaros Artikel: „Riflessi di poesia araba in Sicilia“. In: Ders. (1958): *Poesia gialluresca e poesia popolare*, S. 238, s. auch S. 242.

hundert in der arabischen Literatur belegt und sein Repertoire wurde durch die Übertragung weiterer Geschichten auf seinen Namen ständig erweitert. Die Veröffentlichung erfolgte in Italien jedoch in einer Zeit, in der in der allgemeinen Rekonstruktion einer Nationalgeschichte nur kurze Hinweise auf die islamische Präsenz im Lande erfolgten und die Forschung Cerullis und Palacios zu Einflüssen islamisch-religiöser Texte in Dantes Werk von heftigen Polemiken begleitet wurden. Der Sammlung von Erzählungen neapolitanischer Bauern in Basiles *Pentamerone* wurde ein verdienstvolles Schöpfen aus der „wahren“ Quelle italienischer Erzählliteratur zugesprochen, die man in den griechisch-römischen Zivilisationen sah - ohne zusätzlich deren orientalisches Erbe zu nennen. Aiello zufolge ist offensichtlich, dass Basiles Vardiello mit Giufà identisch ist; zudem sei die Reihenfolge der Erzählungen mit der Pitrès identisch, die letzterer so bei einer palermitanischen analphabetischen Erzählerin aufnahm. Erst jüngste Werke lassen Giufà eine geopolitische, gesamtmediterrane Geschichtsvision verkörpern, die den islamischen Raum mit umfasst und die islamischen Wurzeln vor dem Vergessen bewahren soll. Teils werden die Geschichten angereichert, sodass Bonaviri ihn Jesus Christus treffen lässt (1995).²³⁰ Damit erfreut er sich, nachdem seine Schwänke in der mündlichen Tradition zur Auflockerung nach traurigen Geschichten verwendet wurden, bis heute größter Beliebtheit, die etwa im Zuge von Kunst-Ausstellungen auch eine touristische Dimension entwickelt.²³¹

Neuere Studien zu Giufà und den Erzählungen aus *1001 Nacht* vergleichen seine verschiedenen Repräsentationen im Mittelmeerraum, wodurch sie Gemeinsamkeiten und lokaltypische Züge herausarbeiten. Diese Welle eines neuen, eurozentrismuskritischen Forschungsinteresses vereint seit den 1980er Jahren Gelehrte aller Ufer des Mittelmeers. Heute weiß man, dass orientalische Volkserzählungen europäisches Erzählgut bis nach Skandinavien und in die USA beeinflussten, teils ursprünglich aus Persien oder Indien stammend, teils offensichtlich Übernahmen aus Werken der griechischen und römischen Antike. Der listige mediterrane Protagonist Giufà, ein ärmlicher Narr, der sich oft als weise erweist, wurde stets in sein kulturelles

²³⁰Bonaviri verlegt die Protagonisten nach Sizilien unter Friedrich II., wo Jesus Christus ein „Sarazene“ und Giufà eine Art Heiliger ist. Vgl. Vitali-Volant, Maria G.: „Le teologie comunicanti di Giuseppe Bonaviri, autore delle Novelle saracene“. In: *Cahiers d'études italiennes*, 9/2009, S. 211–220; vgl. auch Vaz da Silva, Francisco: „Reviews: The Collected Sicilian Folk and Fairy Tales of Giuseppe Pitrè“. In: *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies*, 2/23 (2009), S. 402–404; Pitrè, Giuseppe (1888): *Fiabe e leggende popolari siciliane*, S. 317ff.; Carrer, Chiara; Corrao, Francesca (2009): *Giufà*; Koén-Sarano, Matilda (2003): *Folktales of Joha. Jewish Trickster*; Calvino, Italo (1993): *Fiabe italiane*, Erstaussg. 1956, S. 1030–1039; Bufalino, Gesualdo (1992): *Opere 1981–1988*. Hg. von Maria Corti; Francesca Caputo, S. 437–442.

²³¹Vgl. Marzolph, Ulrich (1992): *Arabia Ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*. Bd. 1, S. 73–76, 238, 245; Aiello; Cusumano (Hg.) (2012): *Islam in Sicilia*, S. 45f., 49; D'Agostino: „Dalla natura alla cultura“, S. 71f.; Ferraro, Barbara: „Tutti i nomi di Giufà“. In: *Atlantide Zine*, 18.9.2010, URL: s. Bibliographie; Corrao, Francesca Maria: „The Arabian Nights in Sicily“. In: *Fabula* 45, 3–4/2004, S. 237, 243f.; Marzolph, Ulrich: „Reviews: Francesca Maria Corrao, *Giufà il furbo, lo sciocco, il saggio 1991*“. In: *Journal of Arabic Literature*, 3/25 (1994), S. 257.

Umfeld angepasst („narrative Akkulturation“). So geht er in arabischen Erzählungen in die Moschee, in der sizilianischen Version gleicher Erzählungen in eine Kirche; Befehle, die aus Dummheit nicht verstanden werden, erfolgen in der sizilianischen Version durch die Mutter, in der arabischen durch den Vater, oder durch verschiedene religiöse und politische Autoritäten, Militärführer im Nahen Osten oder dem Klerus angehörige Großgrundbesitzer in Sizilien. Der arabische „Held“, teils als Scheich, Rechts- oder Koranglehrter geschildert, bringt jedoch mehr Anspielungen auf seine Religion: Er predigt Unsinniges von der Kanzel, irrt sich beim Zählen der Fastentage. In den provokativeren sizilianischen Geschichten geht es hingegen oft gewalttätiger zu, sodass Giufà etwa versehentlich zum Mörder eines Kardinals wird.²³²

3.2.1.2 Der Zusammenhang der mittelalterlichen Siedlungspolitik mit dem heutigen

Sizilien: Verbreitung von Arabismen und arabischem Substrat in der Onomastik

Die mittelalterliche Siedlungspolitik

Die geographische Einteilung des arabischen *Šiqillīyas* in drei Regionen seit den Aġlabiden (*Val di Mazara*, *Val di Noto*, *Val Demone*),²³³ ist dem Historiker Santagati zufolge möglicherweise ein byzantinisches Erbe, obwohl der Begriff *Vallo* auf ar. *wilāya*, *walāya* „Verwaltungsbezirk, Provinz; Rechtsmacht“ zurückgeführt wird.²³⁴ Sie zeigte sich als wichtig für die Dynamiken der Besetzung: Spätestens ab dem 11. Jahrhundert nimmt man eine muslimische, Arabisch sprechende Mehrheit im westsizilianischen *Val di Mazara* an, die sich, allerdings deutlich weniger ausgeprägt, auch im *Val di Noto* zeigte. Im nordöstlichen *Val Demone* blieb die Bevölkerung überwiegend byzantinisch-christlich. Die Einteilung blieb bis 1583 bestehen und wurde von Normannen und Staufern übernommen. Das *Val di Mazara* war weder in Sprache noch Tradition griechisch geprägt und identifizierte sich daher nicht mit der Verteidigung von Byzanz. Seit Amari nahm man in der Landaufteilung das Vorgehen nach dem überlieferten islamischen Recht an, das jedoch in der historischen Praxis eher durch Uneinheitlichkeit gekennzeichnet ist. Sowohl die Aġlabiden als auch die Kalbiten sollen *ġamā‘a* genannte Gemeindeglieder eingerichtet haben, die als offizielles Amt zur Kontrolle der Landaufteilung fungierten. Vanoli vermutet, trotz Mangel an detailreichen Quellen zur

²³²Vgl. Sciascia, Leonardo (1973): *Il mare colore del vino*, S. 68–76; Marzolph: *Arabia ridens* 1, S. 228, 234; Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 46–49; Marzolph, Ulrich: “Preface to the Special Issue on ‘The Arabian Nights: Past and Present’”. In: *Fabula* 45, 3–4/2004, S. 187; Khadra Jayyusi, Salma (Hg.) (2007): *Tales of Juha. Classic Arab Folk Humor*.

²³³S. **Anhang Punkt 6.3.**

²³⁴Vgl. Santagati: *Sicilia alto-medievale ed arabo-normanna*, S. 26f.

Verwaltung Siziliens vor dem 10. Jahrhundert, dass das Land vermutlich als Belohnung unter den besten Gruppen des *ġunds* aufgeteilt wurde.²³⁵

Man nimmt eine Vervielfältigung verstreuter, befestigter Landsiedlungen durch die muslimische Kolonialisierung an, die jedoch vermutlich teils bereits in vorausgehenden Jahrhunderten angelegt waren. Neuere archäologische Funde deuten auf eine demographische und ökonomische Krise in den römischen und byzantinischen Epochen nach Kriegen und Seuchen hin, die nach dem Niedergang urbaner Zentren eine Neubesiedlung unter den Muslimen zur Folge hatte. Insgesamt ist ein komplexes Panorama belegt, das sowohl Siedlungen umfasst, die seit der römischen bis zur normannischen Epoche kontinuierlich bewohnt waren, als auch solche, die zwischen diesen Epochen unbelebt waren und im 11. Jahrhundert neu besiedelt wurden. Während der islamischen Eroberung verlassene Siedlungen deuten auf eine größere Zerstörung ländlicher Räume durch die Muslime hin. In eindeutiger Form sind Siedlungen des ländlichen Siziliens jedoch erst ab der Normannenzeit dokumentiert, in der Diplome eine an Arabismen überquellende Toponomastik aufweisen.²³⁶

Generell wird angenommen, dass durch die islamische Herrschaft Neubesiedlungsprogramme stattfanden, doch ist deren Ausmaß sowie das mitgebrachte kulturell-religiöse und sprachliche Veränderungen ungewiss. Städte wie Palermo wurden aufgrund umfassender Verluste an Bevölkerung vermutlich schnell durch muslimische Siedler neu besiedelt, während dies auf dem Lande langsamer geschah. In den Geschichtswissenschaften ist man jedoch auch schon davon ausgegangen, dass in der islamischen Epoche mehr nordafrikanische Siedler nach Sizilien kamen, als solche anderer Völker in anderen Epochen.²³⁷

Während die Schriftquellen und der Mangel an sprachlichen Spuren in Form von Lehnwörtern nicht auf eine Besiedlung Siziliens durch Berber hinweisen, halten die meisten Fachleute sie aufgrund von Erkenntnissen in der Onomastik für wahrscheinlich. Die *nisba* zeitgenössischer palermitanisch-arabischer Namen deutet tatsächlich eher auf ein Vordringen sich als arabisch definierender Gruppen in der Verwaltung und Regierung Palermos hin, also solcher Gruppen, die einst als Invasoren aus dem Nahen Osten nach Nordafrika gekommen waren. Vanoli weist darauf hin, dass in den frühen islamischen Quellen generell berberische Elemente unterrepräsentiert sind. Merkmale maghrebinischer Sprache in Toponymen und der Anthroponomastik sprechen für die Existenz einer Berbergemeinde, indigener Nordafrikaner also, die vermutlich vom Wohlstand angezogen wurden oder vor Bürgerkriegen und Hun-

²³⁵Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 64; Agius: *Siculo Arabic*, S. 45; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 17, 19, 23; Ahmad: *History of Islamic Sicily*, S. 1, 29; Mauro; Sessa: „Historischer und kunsthistorischer Überblick“, S. 44.

²³⁶Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 129ff.; Agius: *Siculo Arabic*, S. 43f.

²³⁷Vgl. Smith: *Medieval Sicily*, S. 11; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 176.

gersnöten geflohen waren. Zusätzlich erinnern nicht wenige aus Verwaltungsdokumenten der Normannenzeit gezeichnete Namen an führende Berberstämme und sind teils als Toponyme und Namen bis heute erhalten (*Malīla* „Stamm und Toponym Nordafrikas“ > Melilli; *Ṣanhāḡa*-Stamm > Sanagia [Quelle des Flusses Mazaro]; *Kutāma*-Stamm > Guddemi [Toponym]; *Murābiṭ* „Angehöriger der Berberdynastie der Almoraviden“, wörtl.: „des Volkes des *ribāṭ*“ [Festung im nordafr. Stil mit milit.-rel. Funktion] > Morabito [Nachname]).²³⁸

Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass Berber zugunsten der Prestigesprache arabische Namen annahmen oder sich hinter vagen maghrebinischen Ethnika wie *al-Ifrīqī* verbargen. Einiges spricht dafür, dass sie ihre nicht über eine Schriftsprache verfügenden und teils wechselseitig unverständlichen Dialekte zugunsten der Prestigesprache des arabisch-muslimischen Kolonialregimes aufgaben, im Gegensatz zur griechischsprachigen Gemeinde, deren (religiöse) Identität mit ihrer Liturgiesprache verbunden war. Spätere sizilianische Dialekte weisen daher keine Berberismen auf.

“The invasion of Sicily took place after a century of aggressively pro-Arab Muslim settlement in North Africa that had also been consciously anti-Berber. [...] All indications seem to show that these social and political expressions were transferred to colonial Sicily.”²³⁹

Die Berbergemeinde könnte verbleibende Christen umfasst haben: In Qairawān etwa weisen archäologische Funde lateinisch-christliche Gräber nach (11. Jahrhundert); al-Muqaddasī und al-Idrīsī (in Qafṣa, Südtunesien) erwähnen Maghrebiner, die lateinische Dialekte sprechen.²⁴⁰

Das christliche Königreich holte Siedler vom Festland nach Sizilien, was scheinbar verbleibende muslimische Gemeinden und landwirtschaftliche Siedlungen sich noch stärker in Westsizilien konzentrieren ließ. Die Mehrheit der Grenzregistrierungen zwischen Ländereien scheint dabei unter den Normannen nach arabischen Vorgaben erfolgt zu sein.

In der Forschung wird generell angenommen, dass die meisten arabischsprachigen Siedler Siziliens aus der Gegend zwischen Būna und Djerba in Tunesien kamen. Im 12. Jahrhundert wurden auf der Insel Djerba, die zuvor durch Sklavennahmen entvölkert worden war, durch Wilhelm I. Christen angesiedelt. Zur Neubesiedlung durch Christen transferierten die Könige

²³⁸Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 74f.; Agius: *Siculo Arabic*, S. 46f.; Abbate, Lucia (2008): *Toponomastica siciliana di origine araba nel versante tirrenico e ionico dei Peloritani*, S. 16; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 20, 60f., 63, maghr.-ar. Sprachbeispiele auf S. 62.

²³⁹Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 66; vgl. auch S. 63, 67f., 176.

²⁴⁰Vgl. al-Muqaddasī in Maḡzūm, M. (Hg.) (1987): *’Aḡsan at-taqāsīm*, S. 200f., zit. nach Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 60f. Zu lat. Lehnwörtern in den modernen Berbersprachen s.: Brugnatelli, Vermondo: “I prestiti latini in berbero. Un bilancio.” In: Lamberti, Marcello; Tonelli, Livia (Hg.) (1999): *Afroasiatica Tergestina. Papers from the 9th Italian Meeting of Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) Linguistics*.

teils die Bevölkerung ganzer Landstriche, etwa nach Malta oder in die nordafrikanischen Besitztümer (11. Jahrhundert).²⁴¹

Das mittelalterliche sizilianische Arabisch und das heutige Sizilianisch

Seit Amari trifft die Annahme, die in Sizilien von den verschiedenen arabischen Stammesgruppen gesprochenen Varianten des Arabischen seien einem maghrebinischen Typ zuzuordnen, in der Linguistik auf eine breite Akzeptanz, was zudem durch die hauptsächlich nordafrikanische Herkunft der Eroberer und Siedler nahe liegt. Der Versuch einer Verbindung mit nordafrikanischen oder maltesischen Dialekten ist aufgrund des Mangels an vergleichbaren zeitgenössischen Quellen jedoch grundsätzlich schwierig.

Auch das häufig zur Hilfe genommene Werk Ibn Makkī „*aṣ-Ṣiqillī al-Māzarīs*“ ist, was die Erkenntnis über die Art des in Sizilien gesprochenen Arabisch angeht, umstritten. Es ist, trotz seines Bezugs auf die Aussprache „des Volks“ (*laḥn al-‘āmma*) und einer oberhalb dieser stehenden sozialen Gruppe (*ḥāṣṣa*), vermutlich nicht mit volkssprachlichen Lokalvarianten beschäftigt, sondern adressiert eine urbane Bildungselite, die damals durch diese Begriffe definiert wurde. Laut Agius beinhaltet das Werk, trotz Lücken in der Darstellung, doch einige wertvolle Hinweise auf phonologische und morphologische Interferenzen des Arabischen mit dem romanischen und berberisch-maghrebinischen Substrat, sowie auf Ähnlichkeiten zum zeitgenössischen Andalusisch, zum Maltesischen und den modernen maghrebinischen Dialekten in Marokko und Algerien. Er bemerkte die Ähnlichkeit zwischen dem maltesischen und dem sizilianischen Arabisch. Durch den Vergleich von Dialektmaterial, Daten der *ḡarā'id*, Privatdokumenten und durch eine umfassende Analyse des Werks Ibn Makkīs gelangt er zur These, eine romanisierte „siculo-arabische“ Varietät mit griechischen und berberischen Einflüssen sei eines der Substrate für das Maltesische, das die gleichen hybriden Züge zeigt. Sie sei durch die Ansiedlung sizilianischer Christen im 12. Jahrhundert verpflanzt worden.²⁴²

Erhaltene arabischsprachige Schriften sind in einem konventionell hohen Sprachniveau gehalten, das wenig über den damaligen sizilianischen Dialekt verrät. Das der normannischen Dokumente wird manchmal „sizilianisches Mittelarabisch“ genannt, da es sich in der Mitte zwischen klassischem Arabisch (*fuṣṣḥā*) und Dialektformen befand.

Das heutige Sizilianisch unterscheidet sich von anderen Dialekten Italiens durch einen hohen Anteil arabischer Lehnwörter, ein Zug, den man bereits in mittelalterlichen lateinischen Dokumenten ausmachen kann; es ist jedoch grundsätzlich als romanischer Dialekt anzusehen, dessen grammatische Struktur vom Arabischen nicht weiter geprägt ist. Es lässt sich festhal-

²⁴¹Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 61f., 116f., 178.

²⁴²Vgl. Agius: *Siculo Arabic*, S. 0, 102, 104, 107, 110, 122, 134–136, 140f., 148, 156f., 394, 237, 242, 428f.

ten, dass die Arabismen des modernen Sizilianisch meist aus einer maghrebinischen Art des Arabischen stammen, die Einflüsse italo-griechischer sowie romanischer Dialekte aufwies.²⁴³

Anthroponomastik zu Siziliens Mittelalter

Während arabische Chroniken zur Größe der christlichen Gemeinde meist schweigen, erschließt sich Metcalfe zufolge aus normannischen Namensregistern ab dem 11. Jahrhundert eine scheinbar beträchtliche Anzahl von Christen mit arabischen Namen, die unter den Muslimen nicht konvertiert war.

Die Auswertung normannischer Namenslisten und namensführender Dokumente weist selbst in Westsizilien (Corleone), wo auch unter den Normannen noch große muslimische Gemeinden lebten, auf eine Minderheit von etwa 20 % der *villani* hin, die als christlich ausgegeben wurden und oft griechische Namen trugen. Im Gegensatz zum Westteil der Insel hatte die Mehrheit der Bevölkerung im *Val Demone* im 12. Jahrhundert traditionell griechische Namen, hing dem byzantinischen Ritus an und lebte in Orten, deren Toponyme hauptsächlich aus dem Griechischen stammten. Notariatsdokumente wurden in dieser Gegend zum Großteil auf sizilianischem Griechisch verfasst und bis ins 20. Jahrhundert sind derartige Dialekte nachgewiesen.²⁴⁴

Die Namensforschung zu Christen und Muslimen in Sizilien stützt sich auf die Annahme, dass arabisch-muslimische Gemeinden eine Tendenz zum Gebrauch von Namen aufweisen, die sich auf die Begründer des Islams beziehen oder eine individuelle Relation zu Gott bezeichnen. Diese „islamischen“ Namen umfassen etwa den Namen des Propheten (Muḥammad „Gelobter“; Aḥmad „Hochgelobter“); während Sunniten gerne die Namen der drei „orthodoxen“ Kalifen Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān benutzen, werden Schiiten wahrscheinlich eine Aversion gegen diese haben. Diese „islamischen“ Namen können von religiös-neutralen arabischen Namen (Sa‘īd „glücklich“; Abū ṭ-Tayyib „Vater der Güte“) oder Namen mit Bezug zu den Evangelien oder den Heiligen abgegrenzt werden, die Metcalfe als Hinweis auf arabischsprachige „griechische“ Christen dienen. Bereits hier besteht jedoch die Schwierigkeit in Überschneidungen der biblischen und koranischen Personenbezüge (‘Īsa „Jesus“; Yūsuf „Josef“; Ibrāhīm „Abraham“; Maryam/Mārīya/Marīya „Maria“²⁴⁵ usw.).

Eine Verwischung der Grenzen zwischen Christen und Muslimen in vorköniglicher Zeit, eventuell auch als Resultat von Mischehen, wird aus arabischen Namen mit griechischen und

²⁴³Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 108, 206; Rizzitano: *Storia e cultura*, S. 198, 220; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. xvi, 142f., 168, 172, 185, 187.

²⁴⁴Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 67f., 91, 94.

²⁴⁵*S. Anhang Punkt 6.6*; vgl. das Vorkommen der gr. Version des ar. Namens Maryam, in ar. Schrift geschrieben, in den analysierten Registern in ebd., S. 72, 92, 95.

romanischen Elementen und der Besonderheit gemischter griechisch-arabischer Namen deutlich, die die Zuordnung und Unterscheidung von Christen, Muslimen und Konvertiten in ihrer Komplexität teils ungreifbar machen. Einer der herausragendsten Fälle kommt aus der vermutlich christlichen palermitanischen Oberschicht: In einen auf Griechisch dokumentierten Hausverkauf waren ein gewisser „Christodoulos, Sohn des Abū s-Sayyid“, und „Sitt al-Ḥusn, Tochter des Peter von Castronuovo“ (der auf Latein unterzeichnete) „und Ehefrau von ‘Abd us-Sā‘īd“, involviert; weitere Zeugen waren „Simeon, Sohn des Andrea ar-Raḥḥām“ (der auf Arabisch unterzeichnete) und „Theodor, Sohn des Leo al-Ḥanzārī“ („Schweinezüchter“) (der auf Griechisch unterzeichnete).

Ein weiteres Phänomen ist der Wechsel von arabischen zu griechischen Namen im Laufe der Generationen einer Familie. Metcalfe wendet sich jedoch gegen die häufige Annahme, dies deute auf islamische Konvertiten hin. Da die ehemals arabischen Namen gleicher Familien eher religiös neutral sind, nimmt er an, dass sie immer Christen waren, die sich im Zuge einer sozialen Integration sprachlich assimiliert hatten und sich später stärker an der christlichen Herrschaft orientierten oder Assoziationen mit dem Islam vermeiden wollten.²⁴⁶

Beim umgekehrten Phänomen eines Wechsels von griechischen und romanischen zu arabischen Namen mit islamisch-religiösem Anklang in Corleone („‘Abd al-‘Azīz, Sohn von Ioannis Endoulsi [al-Andalusī] und Christodoula“; „Muḥammad, der auf Griechisch Bānzūl genannt wird“), deren Träger teils explizit als Christen ausgegeben wurden, vermutet Metcalfe, dass einige Namen als Äquivalente galten, etwa Christodoulos und ‘Abdullāh oder ‘Abd ul-Masīḥ. Diese Haltung stimmt mit dem Nachweis des Gebrauchs beliebter Familiennamen wie Mauros überein, die eine „maurische“ Herkunft andeuten und in Kalabrien im 12. Jahrhundert bereits lange unabhängig von der arabischen Konnotation gebräuchlich waren.²⁴⁷

Eindeutig als muslimisch können scheinbar nur Familien abgegrenzt werden, die ihren Kindern kontinuierlich arabisch-muslimische Namen gaben.

Eine weitere Verwirrung ergibt sich dadurch, dass unter muslimischen Gemeinden scheinbar arabische Christen aufgelistet wurden, wie Metcalfe in Namensverbindungen mit *rāhib* („Mönch“) und *qissīs* („Priester“) vermutet, etwa bei ‘Alī ibn ar-Rāhib. Er vermutet, dass dies auf ein Auslassen der Kennzeichnung von Christen aus den lateinischen Listen in späteren griechisch-arabischen Listen der königlichen Kanzlei zurückzuführen ist, die dann mit Muslimen zusammengefasst werden konnten, wie in zwei Fällen nachgewiesen wurde.²⁴⁸

²⁴⁶Vgl. ebd., S. 74, 84–90, 176; vgl. etwa auch die „Konversionsthese“ bei Agius: *Siculo Arabic*, S. 60f.

²⁴⁷Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 88; vgl. den modernen it. Vornamen Mauro („Maure“).

²⁴⁸Vgl. den modernen siz. Nachnamen Casisa, das Toponym Casisi. Vgl. ebd., S. 95.

Diese Schriftzeugnisse geben neben den historiographischen Zeugnissen Hinweise auf eine weite Verbreitung des Arabischen als Prestigesprache der Regierungselite und des Islams und verbreitete griechisch-arabische Mehrsprachigkeit in Sizilien, vermutlich vor allem in Zentren, in denen Muslime und Christen nah beieinander wohnten. Den bilingualen christlichen Gemeinden erlaubte das Arabische vermutlich die soziale Integration ohne Konversion. Auch die jüdische Gemeinde war im 13. Jahrhundert bilingual griechisch-arabisch und gebrauchte als einzige noch die arabische Sprache, als die Muslime bereits vertrieben worden waren: Ihr Judäo-Arabisch existierte noch bis ins 15. Jahrhundert und räumte ihnen eine zunehmend wichtige Stellung als Übersetzer ein. In der Forschung ist es daher Konsens, dass im Großteil der Bevölkerung, der Verwaltung und des intellektuellen Milieus arabische Sprecharten gesprochen wurden sowie dass (italo-)griechische überlebten.²⁴⁹

Moderne Onomastik

Erst in den letzten Jahrzehnten entwickelte sich eine nennenswerte onomastische Forschung zu den Nachnamen Italiens, etwa mit Pellegrini (ab 1962). Dieser ist auch für die Forschung speziell zur arabischen Toponomastik bedeutend, während ihre philologische Disziplin im Allgemeinen in Italien vor allem mit den Werken von Amico (1757) begann und mit dem von Caracausi (1993) vervollständigt wurde.²⁵⁰

Die Werke zur modernen sizilianischen Toponomastik und zur Anthroponomastik der Berufsbezeichnungen von Abbate zeigen, dass auch an der Küstenlinie des nordöstlichen Siziliens eine große Anzahl arabischer Siedlungen vorhanden war und hinterfragen damit die seit Amari mehrheitlich vertretene Annahme einer Konzentration auf das westliche Landesinnere. Im Gegensatz zeigt Abbate, dass der Einfluss des Arabischen auf die gesamtsizilianische (Mikro-)Toponomastik größer ist als bisher angenommen. Währenddessen hatten Personennamen nicht die gleiche Überlebenskraft, da viele Muslime in der schwäbischen Epoche zur Konversion und Namensänderung gezwungen wurden; dennoch sind zahlreiche Namen arabischer Herkunft erhalten. Metcalfe gibt zu bedenken, dass manche mit einer späteren Migration aus Spanien gekommen sein könnten.²⁵¹ Die Nachnamen sind teils phonetisch stark verändert und durch das Hinzufügen von Suffixen an das Italienische angepasst worden (ar. *salām* „Frieden“ > Salemi [auch eine Stadt]; siz.-ar. *ḥamrīya* „Eselei“ > Cambriani; ar. *mu‘allim* „Lehrer“ > Malemi; *šarrāb* „Säufer“ > Sciarrabba). Solche Namen sind tatsächlich vor allem

²⁴⁹Vgl. B. Samuel Abulafia, Abraham: “Ozar ‘Eden ganuz”. In: *Revue des études juives*, 9/1884, S. 149, zit. nach ebd., S. 69; vgl. auch ebd., S. 23, 70, 86, 88; Ders.: *Muslims of Medieval Italy*, S. 40.

²⁵⁰Vgl. etwa Pellegrini, Giovan Battista (1962): *Studi e documenti sull’onomastica araba in Italia*; Amico, Vito Maria (1757–1760): *Lexicon topographicum Siculum*. 3 Bde; Caracausi, Girolamo (1993): *Dizionario onomastico della Sicilia. Repertorio storico-etimologico di nomi di famiglia e di luogo*. 2 Bde.

²⁵¹Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 19, 187.

in den früher stark islamisierten Gegenden erhalten, während Personennamen griechischer Herkunft sich eher auf Ostsizilien konzentrieren.²⁵²

Viele moderne Nachnamen, teils auch Toponyme, stammen von Berufsbezeichnungen ab (siz.-ar. *qāmīllārī* „Kameltreiber“ > Camilleri). Der Name Cuffaro („Korbmacher“) erinnert an ein übernommenes Kunsthandwerk, das heute im sizilianischen Raum stark zurückgedrängt, doch in der arabischen Welt noch lebendig ist (ar. *quffa* „großer Korb“ > siz. *coffa* „Korb aus Palmblättern“). Neben profanen Begriffen aus der Administration (ar. *wazīr* „Wesir“ > Algozino, Algozzino) sind auch solche mit religiösen Anklängen „konserviert“ worden, die oft ebenfalls Toponyme sind (ar. *rizq Allāh* „Gabe Gottes“ > Risica; *dauq Allāh* „Freude Gottes“ > Zuccalà; *bi-'Llāh* „durch/bei Gott“ > Bilemi, Billiemi; *ḥalīfa* „Nachfolger“ > Calife, Califfi; *ḥāḡḡī* „Absolvent der Pilgerfahrt nach Mekka“ > Gazzi). Auch das Ethnikum Saracino, Saracini, Sarcini, Sarcì, Sarcinelli etc. ist in ganz Italien verbreitet.²⁵³

Währenddessen zentriert sich ein Teil der modernen arabischen Toponomastik um Begriffe wie *raḥl*, *manzil*, *qal'a*, *qaṣr* und *burġ*, die befestigte ländliche Siedlungen, Anwesen und Türme bezeichnen, um *'ain* und *fawwāra* „Wasserquelle“, *bāb* „Tor“, *dālīya* „Weinstock, Wasserrad zur Bodenbewässerung“, *ġabal* „Berg“, *ġazīra* „(Halb-)Insel“ und *marsā* „Hafen“ (vgl. Racalmuto, Mezzoiuso [aus ar. *Manzil Yūsuf*], Calatafimi, Càssaro, Burgio, Ainnusa, Favara [auch siz. „Wasserquelle“], Babbalucia, Delianuova, Gibil Gabel, Gisira, Marsala [aus ar. *Marsā Llah* od. *'Alī* „Hafen Gottes/'Alīs“]). Die arabische Herkunft ist durch die Dynamiken der Paretymologie²⁵⁴ oft verdunkelt worden (vgl. die Interpretation von *'ain* als siz. *cani* „Hund[e]“ in Buscacani, it. *daino* „Dammhirsch“ in Dàini). Teils sind die Ortsnamen durch Vermittlung des Arabischen aus einem früheren lateinischen oder griechischen Toponym hervorgegangen (lat. *Nisa* > ar. *Qal'at an-Nisā'* „Festung der Frauen“ > it. Caltanissetta). Zum Vokabular ländlicher Siedlungen kann man auch die spezifischen *gurfe* (Sg. *gurfa* < ar. *ġurfa* „Raum“) in Alia nahe Palermo zählen, die auf Anhöhen oder in vorhandene Grotten zur Aufbewahrung von Getreide gebaut wurden und Ähnlichkeit mit denen in Nordafrika besitzen.

Solche arabischen Toponyme sind auch in Straßennamen und Namen von Bauwerken seit der Normannenzeit verzeichnet.²⁵⁵

²⁵²Vgl. Abbate: *Toponomastica siciliana*, S. 7f., 27, 38, 45f.; De Felice, Emidio (1978): *Dizionario dei cognomi italiani*, S. 228.

²⁵³Vgl. Abbate: *Toponomastica siciliana*, S. 28f., 32, 46, 60; Dies. (2011): *Dagli antichi mestieri ai cognomi e nomi di luogo*, S. 9f., 15f., 44, 53f., 107, 109f.; Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 58.; De Felice: *Dizionario dei cognomi*, S. 224; Agius: *Siculo Arabic*, S. 353.

²⁵⁴Verdeutlichung eines nicht mehr verstandenen Wortes durch lautliche Umgestaltung unter Anlehnung an ein (etymologisch falsches) klangähnliches Wort. Vgl. „Volksetymologie“. In: Duden.de, URL: s. Bibliographie.

²⁵⁵Vgl. Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 129f.; Abbate: *Toponomastica siciliana*, S. 17ff., 63; Pellitteri, Antonino (Hg.) (1998): *Islam in Sicilia. Da Alia a Nalùt, le mille e una gurfa. Atti della giornata di studio con mostra fotografica. Alia, 28 giugno 1997*, S. 10, 17, 43; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 18.

Lehnwörter und Toponyme

Die ersten Abhandlungen zu den für den sizilianischen Wortschatz, verglichen mit dem anderer romanischer Sprecharten, charakteristischen Arabismen stammen von den Orientalisten Amari und Dozy; das erste etymologische Wörterbuch war das von da Aleppo und Calvaruso (1910). Die Herleitung sizilianischer und italienischer Wörter aus dem Arabischen ist in einigen Fällen eindeutig, teils gibt es jedoch unterschiedliche Perspektiven und das gleiche Wort wird aus unterschiedlichen Substratsprachen hergeleitet. Die Forschung zu Arabismen zeigt, dass sie ein umfangreicher und lebhafter Bestandteil sizilianischer Dialekte sind (ar. *'arūs* „Braut“ > siz. *arrusu* „Homosexueller, mädchenhafter Junge, Tänzer“, vgl. palermit., jugendspr. [*figghiu i*] *arrusa*: „Hure[nsohn]“); teils sind sie in die italienische Standardsprache übernommen (ar. [*bā'iu t-*] *tamr* „Dattelerkäufer“ > it., ugs. *tamarro* „Prolet, prollig“; ar. *miskīn* > siz. *mischinu*, altit. *meschino* „arm[selig]“) und in Europa und darüber hinaus verbreitet worden (ar. *mu'fan*, *ma'fiya* „frei“; *mu'āfan*, *mu'āfā* „gesund“ > siz., it. *mafia*).²⁵⁶

Diese sprachlichen Interferenzen werden schon in der normannischen Verwaltung deutlich. Hier sollen Beispiele von Metcalfe aus den Registern der Erzdiözese Santa Maria Nuova von Monreale und der Register aus Cefalù, Colessano und Corleone betrachtet werden. Ab 1182 wurde deren arabischer Originaltext statt in griechischer in lateinischer Sprache begleitet und viele Toponyme wurden nun nicht mehr wie vorher ins Griechische transliteriert, sondern ins Lateinische übersetzt (*Bāb al-Rīh* > *Elbepberik* [1172] > *porta venti* [1182]).

Arabische Lehnwörter wurden scheinbar willkürlich durch Übersetzung oder Transliteration ins Lateinische übertragen, sodass es oft Alternativformen gab. Dies weist darauf hin, dass bürokratische Übersetzungen von Toponymen oft nicht universell gebräuchlich waren (vgl. ar. *Marǧ Qallāla* „Qallāla-Aue“ > lat. *pratu[m] kallele* [1182], siz. *Muragium Ballele* [1375]). Regelmäßigkeiten sind in der Kombination von transliterierten mit übersetzten Elementen zu erkennen, sowie im Phänomen der Verschmelzung zweier arabischer Elemente zu einem transliterierten lateinischen (ar. *Qal'at al-* > lat. **Kalat**trasi). Metcalfe nimmt an, dass einige

²⁵⁶Das Wort *mafia* wird recht einheitlich auf eine ar. Herkunft zurückgeführt, während auch Etymologien wie ar. *mahfil* „Versammlung(-sort)“ angeführt werden. Vgl. die volkstümliche, positive Bedeutung der *mafia* als gegenstaatliches Protektionssystem vor dem Joch der Herrschaft, die noch heute die Bezeichnung einer anmutigen, stolzen und edlen Person als siz. *mafiusa/-u* widerspiegelt, während der Begriff *mafia* noch im 20. Jahrhundert als „Eleganz“ in Wörterbüchern geführt wurde. Der Ursprung der Mafia liegt im Sozialsystem der Latifundien seit römischer Zeit, das den Widerstand einer Gruppe „heldenhafter“ Bauern ohne Landbesitz gegen die aristokratische Feudalherrschaft provozierte. Vgl. Cortelazzo, Manlio; Marcato, Carla (1998): *I dialetti italiani. Dizionario etimologico*, S. 907; Da Aleppo, Gabriele Maria; Calvaruso, G. M. (1910): *Le fonti arabiche nel dialetto siciliano*, S. 226–229, 253f.; Besc, Henri: “Un’antica maledizione?” In: Sciascia; Tramontana (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492*, S. 8. Zu den weiteren Ausführungen vgl. Giarrizzo, Salvatore (1989): *Dizionario etimologico siciliano*, S. 82; De Mauro, Tullio; Mancini, Marco (2000): *Garzanti Dizionario etimologico*, S. 2115; Battisti, Carlo; Alessio, Giovanni (1957): *Dizionario etimologico italiano*. Bd. 5 (Ra–Zu), S. 3706f.; Rizzitano: *Storia e cultura*, S. 220–223, 229f.; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 185, 187.

Orte allgemein unter ihrem arabischen Namen bekannt waren, da moderne Toponyme häufig aus dem Arabischen über die Übertragung in die phonetische Form lateinischer Dialekte stammen (ar. *Manzil al-Amīr* > siz. Misilmeri). Ihm scheint, dass ein Teil der Lehnwörter einem teils unverständlichen bürokratischen Code-Switching entsprang, dessen lateinische „Nonsense-Wörter“ für den alltäglichen Sprachgebrauch ungeeignet waren (vgl. ar. *‘alā al-ḥağara aṭ-ṭābita al-muḥriza* „[die Grenze geht] über den festen, gebohrten Stein“ > lat. *et vadit ad petra[m] plantata[m] que est quasi charassata*). Es gab jedoch auch Orte, die bald nur noch, teils bis heute, unter ihrem lateinischen Namen bekannt waren (z. B. ar. *Raḥl Ibn Sahl* > it. Pernice). Einige waren anscheinend jahrhundertlang, teils bis heute, unter ihrem arabischen Namen gebräuchlich, obwohl in den Registern eine latinisierte Version auftauchte; was nach dem 12. Jahrhundert zu Problemen in der Suche nach Lokalitäten führte (ar. *Ġabal al-Mā‘iz* „Berg der Ziegen“ > lat. *Mons Caprarum*; siz. *Gibilmesi*). Hingegen gibt es auch Beispiele austauschbarer Verwaltungsvokabeln (lat. *amiratus*, ar. *amīr*, gr. *amēras*).

Die Nachweisbarkeit einiger phonetischer Phänomene bis heute spricht für Metcalfe für die Verbreitung einer spezifisch sizilianischen Sprechart im Volk (vgl. den bereits im 12. Jahrhundert dokumentierten Wechsel von /d/ zu /t/ vieler arabischer Lehnwörter im modernen Sizilianisch, etwa ar. *qā‘id* „siz. Ehrentitel“ > gr. *kaīt, kaītes, kaītis, ketos* etc. > lat. *gaitus, gaytus, caytus* > siz. *cājitu*). Auch die häufige Verwendung (italo-)griechischer und lateinischer Flexionsendungen an einem Teil der arabischen Namen und Nomen ist als Hybridform teils ins moderne Sizilianisch eingegangen (ar. *‘Īsa* > gr. *Ises*; vgl. siz.-ar. *al-Ḥanzārī* „der Schweinezüchter“ aus ar. *ḥinzīr* „Schwein“ + lat. Suffix *-ari[us]*; siz.-ar. **ḥanzarīya* „Schweine Stall“ aus *ḥinzīr* + *-eria* > gr. *elchantzeri* > siz. *Ganzirri, San Michele di Ganzaria* [moderne Toponyme], *canzirro* „Ferkel“). Die Verbreitung der entsprechenden Hybride ist stärker im *Val di Noto* und im *Val di Demone*, was in diesen weniger stark muslimisch besiedelten Gebieten für eine arabischsprachige christliche Gruppierung spricht; die Ausweisung zweier christlicher Schweinezüchter in Corleone durch Namensregister gibt andererseits darüber Aufschluss, dass dieser für Muslime verpönte Beruf auch im überwiegend muslimischen Gebiet vermutlich von Christen ausgeübt wurde. Umgekehrt nahm auch das Arabische Lehnwörter an (lat. *notarius* > siz.-ar. *nuṭārī* „Schreiber“).

Die Interferenzen und Lehnwörter arabisch-griechischer Dokumente wurden beständiger und über einen längeren Zeitraum verwendet und scheinen das Ergebnis des engen Kulturkontakts und der sozioreligiösen Interaktion über 400 Jahre (9.–13. Jahrhundert) zu sein, die sich heute noch an der großen Anzahl arabischer Lehnwörter ablesen lässt, die teils über griechische und romanische Dialekte weiter verbreitet wurden. Währenddessen scheint der romanisch-

arabische Sprachkontakt in Sizilien auf die höheren Schichten begrenzt gewesen zu sein, was unter anderem auf die kurze Zeit des Kontakts in den späteren normannischen und schwäbischen Epochen zurückzuführen ist: Auf eine friedliche Koexistenz von „Lateinern“ und Muslimen gibt es wenig Hinweise, während es zahlreiche auf Feindschaften gibt.²⁵⁷

In der sizilianischen Toponymie und im Alltagssprachgebrauch sind zahlreiche Begriffe aus der landwirtschaftlichen Terminologie arabischer Herkunft, neben Substantiven (ar. *nārang* „Orange“ > siz. *aranciu*, it. *arancio* „Orange, Orangenbaum“ > Toponyme Larangara, Laranghi, Arangara, Aranghía, Arango etc.; *zahra* „Blume, Blüte“ > siz. *zàgara*, *zaara* „Blüte der Orange und oft anderer Pflanzen“), wurden vor allem Verben aus arabischen Substantiven gebildet, die sizilianische Endungen wie *-ari* und *-iari* bekamen (ar. *balāt* „bestimmte Steine für den Fußboden“ > siz. *balata* „Fliese“; *abbalatari* „den Fußboden fliesen“). Auch die Existenz eines von modernen sizilianischen Bauern als „sarazenisch“ bezeichneten Olivenbaums deutet auf eine von den Invasoren mitgebrachte Art hin. Aus den Bewässerungstechnologien stammt eine weitere große Gruppe von Arabismen (ar. *sāqīya* „Bewässerungskanal“ > siz. *sàia* „bestimmte Art eines Bewässerungskanals“; *Zacchia* „Straßen-, Nachname“).

Weitere Lehnwörter stammen aus dem nautischen Bereich, wobei es wahrscheinlich ist, dass das Arabische einige Termini aus dem Romanischen übernahm, und dass wiederum beide Sprachgruppen einen griechischen Einfluss aufwiesen (u. a. siz. *barcúzza*; gr. > lat. *baris* und ar. *barkūs* „kleines Ruderboot“).²⁵⁸

Küche und Arabismen

Dem sehr umfangreichen Bereich von Lehnwörtern und Übernahmen, der vermutlich am Bedeutendsten mit der heutigen sizilianischen Volkskultur verknüpft ist, bezeichnet die sizilianische Küche. Aiello zufolge ist der Beitrag der „arabischen“ Küche zu der des modernen Italiens insgesamt unterschätzt worden, was unter anderem auf eine normative gastronomische Ideologie zurückzuführen sei, die sich nach Gründung der Republik am Versuch der Etablierung einer Nationalküche orientierte. Diese sei demnach eigentlich in ihrer Basis von römischen und germanischen Elementen (Wein, Öl, Schweinefleisch, Bier, tierische Fette) und ab dem Mittelalter von „arabisch-islamischen“ Lebensmitteln und Bräuchen geprägt worden (etwa Zucker, Reis, Zitrusfrüchte, Auberginen, Pistazien, Safran, Rosenwasser; der alternative Gebrauch von Brot). Die Übernahme anderer Lebensmittel mit ihren Rezepten orientalischer

²⁵⁷Vgl., auch zur umfassenderen linguistischen Analyse sprachlicher Interferenzen, Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 118–139, 144, 146–173, 184. Vgl. die Analyse und Gegenthese zur Phonetik des siz. Ar., der roman. Einfluss habe diese kaum verändert, bei Agius: *Siculo Arabic*, S. 349.

²⁵⁸Vgl. Agius: *Siculo Arabic*, S. 117ff., 368, 372, 375, 393, Bsp. *barkūs* nach Abū Šāma (1898): *Recueil des historiens des Croisades*. Hg. u. Übers. von A. C. Barbier de Meynard. Bd. 3, S. 207; Bd. 4, S. 20; Abbate: *Toponomastica siciliana*, S. 26; Prinz: „Rom - Byzanz - Mekka - Palermo“, S. 139.

und nordafrikanischer Herkunft, die in den sizilianischen Kontext eingepasst wurden, hatten die Adoption damit verbundener Lehnwörter zur Folge.²⁵⁹

Ein in der Außen- und Selbstwahrnehmung unmittelbar mit dem Ausdruck traditioneller sizilianischer, vor allem der westsizilianischen Küste und Inselgruppen, und gleichzeitig maghrebischer Regionalidentität verbundenes Gericht ist etwa der Couscous, obwohl dieser auch über Migranten und Seefahrer in anderen Regionen Italiens und vielen mediterranen Ländern verbreitet wurde. Sein Name ist vermutlich berberischer Herkunft (ar. *Kuskus* > siz. *cùscusu*; it. *cuscus*, *cuscussù*). Wie die Autoren des *ALS* mithilfe dessen empirischen Ermittlungen feststellten, beurteilen die meist der Großelterngeneration zugehörigen Befragten den Couscous hier als eines der typischsten Lebensmittel, obwohl sie sich einer „arabischen“ oder „tunesischen“ Herkunft des Gerichts bewusst sind.²⁶⁰ Grundsätzlich unterscheidet sich die Zubereitung des sizilianischen Couscous kaum von der des maghrebischen, obwohl es regional unterschiedliche Zubereitungsarten gibt und er teils mit Schweinefleisch, Schnecken oder mit Zucker und Ricotta kombiniert wird. Im Zentrum des „Couscous-Gebiets“ liegt Trapani, wo ein Sprichwort besagt „Wenn ein Mädchen nicht nähen und keinen Couscous kochen kann, kann es nicht heiraten“²⁶¹. Der *cuscus trapanese* wird am häufigsten im Zuge eines Qualitätsmerkmals der Küchentraktion genannt. Währenddessen hat die Bezeichnung *cùscusu* und *cuscù* in Ostsizilien teils die Bedeutung einer Pasta für Brühe in winziger Körnerform angenommen. Nicht nur im Maghreb ist der Couscous, neben seiner Funktion als Alltagsgericht, durch magisch-religiöse Werte aufgeladen. Er wird etwa Rückkehrern von der Pilgerfahrt, den Angehörigen eines Beerdigten sowie als Freitagsgericht und Speise religiöser Feste gereicht. Er ist auch im sizilianischen Raum mit besonderen Anlässen und religiösen Feiertagen wie Silvester, Karneval, Sonntagen, Weihnachten, Ostern und Tagen der heiligen Schutzpatrone sizilianischer Städte verbunden, da seine Zubereitung viel Zeit erfordert. Früher galt der Couscous mit Fleisch auch als religiöse Spendengabe der Wohlhabenden bei Hochzeiten. Während einige Rezepte des süßen Couscous noch existieren, etwa dessen mit Pistazien, und noch traditionell in Städten wie Palermo in Klöstern gekauft werden, gelten manche Rezepte der Klosterhandschriften heute als ausgestorben. In den 90er Jahren erlebte der Couscous dank seiner vorgekochten, kommerziellen Variante eine gesamtsizilianische Wiedergeburt als Modegericht, in dessen Zuge er auch in die stereotypen Speisekarten „typischer“ siziliani-

²⁵⁹Vgl. Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 39.

²⁶⁰Transkribiertes Interviewmaterial in La Perna, Rosalia: „Uno sguardo ad occidente: l’area del cuscus“. In: Castiglione, Marina (Hg.) (2011): *Tradizione, identità, tipicità nella cultura alimentare siciliana. Lo sguardo dell’Atlante Linguistico della Sicilia (ALS)*, S. 81–86.

²⁶¹„Si na picciotta nun sapi cùsiri e un sapi nucciari u cùscusu, un po’ maritàrisi“. Eigene Übers. nach La Perna: „Uno sguardo ad occidente“, S. 88.

scher touristischer Restaurants integriert wurde. Wie sich aus deren Analyse durch die Autoren des *ALS* ergibt, umfasst die Beanspruchung des „Traditionellen“ durch Restaurants auch exotisierende Bezüge auf die arabische Epoche, wie etwa die Überschrift „Der Turban des Kalifen“ über einer angeblich traditionellen palermitanischen Zubereitung zeigt. Dieser Modewelle einer Verteidigung und (Neu-)Erfindung von Tradition ist auch die heutige Verbreitung des kalten *tabbulè* (über das Frz. vom ar. *tabbala* „würzen“) zuzuordnen, die die älteren Befragten von ihren Enkeln kennen, sowie die Erschaffung teils auch touristischer Volksfeste zur Zelebrierung des Couscous, etwa des „Cous cous fest“ San Vito Lo Capos. Einen Zusammenhang zwischen sizilianischer Identität und traditionellen Lebensmitteln mag auch die Tatsache liefern, dass diese trotz ihrer häufigen Zugehörigkeit zu einer „Armenküche“ stets als die schmackhaftesten erinnert werden.²⁶²

Die Reise der Rezepte mit der Verbreitung des Islams lässt sich etwa auch anhand von Abhandlungen der islamischen und jüdischen (Rechts-)Gelehrten über Ernährung und Anbau nachvollziehen. Über die Verbreitung einer den Spaghetti ähnlichen Pasta (ar. *itrīya*, pers. *rištā*) im Nahen Osten gibt etwa Ibn Sīnā (st. 1037) Auskunft; al-Idrīsī berichtet von einem Ort bei Palermo als deren Produktions- und Exportzentrum.²⁶³ Diese Zeugnisse sprechen dafür, dass die Wiege der Trockenpasta, deren dialektale Bezeichnungen, über das Griechische, Arabismen sind (siz. *tria*, auch: Maschine zur Pastaherstellung, vgl. lat. *itria* < ar. *itrīya* < gr. *itrion*), in Sizilien liegt. Ihre Geburt wird von den meisten Ernährungshistorikern in Zusammenhang mit der Einführung des Hartweizens aus Nordafrika als ihres Grundbestandteils angenommen; heute ist die Pasta ein Nationalsymbol. Weitere Pastasorten, die auf Arabismen zurückgehen, sind die *fideus* (< ar. *fidāwš*), deren Name zahlreiche Lokalvarianten in Südeuropa angenommen hat, sowie die *busiati* (maghr.-ar. *būza* > siz. *busa*).²⁶⁴

Die Quellen geben auch darüber Aufschluss, dass etwa die Kombination von Süßem mit Herzhaftem und Saurem in Speisen die Kontinuität einer kulinarischen Tradition seit dem Mittelalter darstellt, die vor allem in Sizilien und Süditalien verbreitet ist (etwa durch den Gebrauch von Essig, die Kombination von Fisch mit Trockenfrüchten und von Honig oder Zucker mit Fleisch, Kichererbsenmehlteig und Ricotta, etwa in der seit dem Mittelalter existierenden *cassata*). Weitere aus der islamischen Küche erhaltene, heute „typisch sizilianische“

²⁶²S. *Fotoanhang Bilder 30f*. Vgl. Castiglione (Hg.) (2011): *ALS*, S. 327, 351; La Perna: „Uno sguardo ad occidente“, S. 87ff., 97, 101–107, 110, 113, 115; Bresc, Henri: „La cucina siciliana e la tradizione araba“. In: Sciascia; Tramontana (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492*, S. 56; Zaouali, Lilia (2007): *L’islam a tavola. Dal medioevo a oggi*, S. 57, 136.

²⁶³Vg al-Idrīsī in Stasolla (Hg.): *IEM*, S. 109; ar. Primärtext in Amari (Hg.): *BAS*, Kap. 4.

²⁶⁴Für mehr Informationen zu Ibn Sīnās und weiteren Rezepten, u. a. auch zur Beteiligung von Juden: Rosenberger, Bernard: „Les pâtes dans le monde musulman“. In: *Mediévales*, 16–17/1989, S. 80–97; Serventi, Silvano; Sabban, Françoise (2002): *Pasta: The Story of a Universal Food*, S. 14–43, 49.

Traditionen sind etwa verschiedene Arten von Fladenbrot (maghr.-ar. *isfanġ* > siz. *sfincuni* „speziell belegtes Fladenbrot“, *sfinci* „frittierte Süßigkeit“), gefüllte Auberginen, das Gebäck auf Mandel- und Pistazienbasis (ar. *fustuqīya* > siz. *fastucata*), weitere Süßigkeiten wie die italienische Weihnachtsspezialität *torrone*, die Mandelmilch, die Sirupe und Sorbets Siziliens. Auch die Bereiche der Gerätschaften (ar. *tannūr* > siz. *tannura* „Ofen aus Stein oder Ton“; *tābūna* > siz. *tabbuna* „Backtopf, kleiner Backofen“) und des Thunfischfangs mit seinen Nahrungsprodukten (ar. *mušammas* „in der Sonne getrocknetet“ > siz. *Musciamà* „Wurst aus getrocknetem Thunfisch“) sind stark von Arabismen geprägt.²⁶⁵

3.3 „Sizilianischer Orientalismus“ und mediterrane Identität Europas: Der Einbezug des islamischen Erbes in das historische Narrativ und Ansätze eines „Mediterranen Universalismus“ als Anknüpfungspunkte zum Aufbruch der Orient-Okzident-Dichotomie

Nach der Entstehung der italienischen Republik mussten die italienische Nation, ihre Geschichte und ihr Gedächtnis konstruiert werden. Die Geschichte der Verbindungen mit der islamischen Welt wurde in diesem Zusammenhang rekonstruiert oder vollständig abgestreift. Italiens „mediterrane Identität“ spielte im 20. Jahrhundert eine bedeutende Rolle und wurde vor allem im Faschismus zelebriert, der das sich ausweitende „mediterrane Herzland“ Italien in Kontinuität zur römischen „Zivilisierung“ des „Mare Nostrum“ sah. Während der Kolonialisierung Libyens war Mussolinis „Schwert des Islams“ und die Förderung Orientalischer Studien in Italien zur Verwaltung der Kolonien Teil einer politischen Propaganda, die gleichzeitig zahlreiche oppositionelle italienische Familien in die nordafrikanische Diaspora trieb.²⁶⁶ Bei der Beschäftigung mit dem italienischen „Orientalismus“²⁶⁷ soll sich diese Arbeit jedoch auf den Siziliens beschränken. Ähnlich wie Andalusien in Spanien stellt Sizilien in Gesamtitalien, wo der islamischen Zivilisation im Allgemeinen kein bedeutender Anteil an der nationalen Kultur und Geschichte eingeräumt und meist das griechisch-römische Erbe als zentral

²⁶⁵Vgl. Bresc: „La cucina siciliana“, S. 56; Zaouali: *L'islam a tavola*, S. 52f., 55f., 129; Smith: *Medieval Sicily*, S. 22; Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 39–42.

²⁶⁶Für weitere Informationen zum „orientalistischen Paradox“ Italiens vgl. den Orientalisten Enrico Cerulli, der das italienische Kolonialisationsprojekt als logische Folge der arabischen Expansion mit ihrem „Modernisierungsprojekt“ und Italiener als Nachfolger der Araber sah, in Mallette, Karla (2011): *European Modernity and the Arab Mediterranean. Toward a New Philology and a Counter-Orientalism*, S. 150–153, 161; zur Migration nach Tunesien und dortigen Zeitungen italienischer antifaschistischer Gruppen: Finzi, Silvia: „La stampa italiana a Tunisi“. In: Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 63; ebd., S. 19–25. Vgl. Vanoli: „The Muslim world“, S. 426.

²⁶⁷Der vieldeutige Begriff soll hier, innerhalb der Disziplinen der Orientalistik und Geschichtswissenschaften, die Rekonstruktionen im Zuge einer Aufarbeitung der arabisch-islamischen Vergangenheit und deren Anteil am eigenen kulturellen Selbst in Abgrenzung zu anderen bezeichnen, die romantisierende, exotisierende und ideologische Projektionen umfassen.

wahrgenommen wird, eher einen Ausnahmefall dar.²⁶⁸ Siziliens historische und philologische Analysen des Vermächnisses einer „arabisch-islamischen kulturellen Blütezeit“ können in ihrer Aufarbeitung der Beziehung zum Islam und Vermittlung zwischen griechischen, arabischen und lateinischen Quellen als, nicht zwangsläufig neutrale, Gegenposition zu normativen Standardansichten europäischer Geschichtsnarrative gesehen werden.

Wie im Folgenden noch deutlich gemacht wird, kann man von einer spezifisch sizilianischen Regionalidentität im Selbst- und Fremdbild ausgehen, deren ideologische Wurzeln und Transformationen jedoch selten wissenschaftlich analysiert wurden.²⁶⁹ Hier soll nun untersucht werden, welcher Anteil dem arabisch-islamischen Erbe daran zugesprochen wird. Der Klassische Philologe Tocco und der Islamwissenschaftler Pellitteri geben für diese Arbeit relevante Ansätze, indem sie die sizilianische Geschichtsschreibung und ihre identitären Definitionen ins Auge fassen - daraus spricht die Vorstellung, dass die Konstruktion einer eigenen Identität mit der Konstruktion einer eigenen Geschichte verbunden ist.

In der gedanklichen Beschäftigung mit (s)einer mediterranen Identität nimmt Italien die spezifische Stellung einer in einen industriell und wirtschaftlich stärkeren Norden und agrarischen Süden gespaltenen Nation ein, deren Entwicklungsgefälle von Nord nach Süd mit der nationalen Einigung zum politischen Problem (*Questione meridionale*) erhoben wurde. Die Südfrage wurde im Laufe der Zeit unterschiedlich ausgelegt: Nach gescheiterten Maßnahmen zur Bekämpfung der meridionalen Unterentwicklung und ihrer Ausblendung während des Faschismus zugunsten einer Fokussierung der Einheit der Nation, mündete sie in den 1990ern in den *Leghismo*, spezifisch in die Sezessionsdrohung der Lega Nord. Vor dem Hintergrund der Globalisierung machte diese die Abspaltung des Nordens vom Süden zur Frage des Überlebens einer demokratischen, europäischen Nation, was die Herauskristallisierung der oppositionellen Strömung des *Meridionalismo* zur Folge hatte.²⁷⁰

Die Südfrage arbeitet mit messbaren Daten zu medizinischer Versorgung, Analphabetismus und Kriminalität. Ihre ideologische Dimension zeigt sich in den unterschiedlichen Interpretationen des Begriffs der Rückständigkeit sowie deren Ursachen, die rassistische Ansätze (genetische oder kulturelle Minderwertigkeit der Südtaliener), historisch-politische (Fehlwirtschaft der Bourbonen ließ eine Modernisierung der Landwirtschaft ausbleiben und das Kapital in

²⁶⁸Vgl. Gruhn, Reinhart: „Revision eines Geschichtsbildes“; Vanoli: “The Muslim World”, S. 424; Mallette: *European Modernity and the Arab Mediterranean*, S. 99.

²⁶⁹Vgl. Tocco, Francesco Paolo: “Dalla Sicilia delle identità all’identità della Sicilia. Divagazioni sul processo storiografico di costruzione dell’identità siciliana”. In: Pacifico, Marcello (u. a.) (Hg.) (2011): *Memoria, storia e identità. Scritti per Laura Sciascia*. Bd. II, S. 846.

²⁷⁰Die sprachliche Wendung der Frage in den Begriff *Questione settentrionale* durch die Lega Nord verdeutlicht die Auswirkungen des „problematischen Südens“ auf den Norden. Vgl. Thode, Anna Charlotte (2009): *Italien - Nord und Süd. Die Questione meridionale in der Politischen Theorie*, S. 17.

den Norden abfließen), geopolitische (Wirtschaftsstruktur der Latifundien verhinderte die Herausbildung eines bürgerlichen Unternehmertums und einer modernen Verfassung) und sozioökonomische (norditalienische Industrielle und süditalienische Großgrundbesitzer hatten ein politisches Interesse an der Unterentwicklung des Südens) umfasst. In den ideologischen Zusammenhang zu stellen ist auch die Erfindung einer alternativen Kollektividentität in Zusammenhang mit der fiktiven Nation Padania, deren ausschlaggebendes Kriterium in der Lega Nord-Rhetorik eher der lokale Entwicklungsstand als der geographische Zusammenhang zu sein scheint.²⁷¹

„Neben den wirtschaftlichen und sozialen Kennzahlen, die eine Analyse der Questione meridionale begleiten [...] [werden] [m]it den Begriffen ‚Mezzogiorno‘ oder ‚Italia meridionale‘ und ‚Italia settentrionale‘ [...] nicht nur geografische Größen assoziiert, unbewusst erfolgt oft eine ethnokulturelle Wertung. Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Rückständigkeit scheint ein unverwechselbares Merkmal des Südens zu sein, das Teil der Identität geworden ist.“²⁷²

Sizilien nimmt in der idealtypischen Vorstellung Süditaliens einen Platz am „Außenrand der Peripherie“ ein: Im Bild des Sizilianers verdichten sich aus nationaler und ausländischer Perspektive die Eigenschaften des Süditalieners. Ihm haftet im Volksmund etwas Exotisches an, das eine ambivalente Faszination prägt: Sizilianern wird etwa ein Misstrauen gegenüber Fortschritt und Moderne und die Opposition zu deren Regeln unterstellt; die Verhaftung in Strukturen, die von Vorstellungen männlicher und weiblicher Ehre, von Stolz und einer mafiösen, gegenstaatlichen Wirtschaft und Gesellschaft bestimmt sind. Diese Eigenschaften können einem modernen, fortschrittlichen, bürgerlichen und rechtschaffenen Norden antagonistisch gegenübergestellt werden.²⁷³

3.3.1 „Orientalismen“ in der sizilianischen Geschichtsschreibung

Die Auseinandersetzung sizilianischer Historiker mit „ihrem Islam“ nahm ihren Anfang mit Fazzello, der ihm 1558 in seinem Werk *De rebus Siculis o Historiae Siculae* einen Teil widmet, der jedoch von einem Mangel an Genauigkeit und negativen Urteilen geprägt ist. Auch die jüdische Präsenz in Sizilien wurde in die Geschichtsschreibung des 16. und 17. Jahrhunderts vage einverleibt. Positive Lesarten der islamisch-arabischen Epoche und die Annahme, dass unter den Muslimen eine neue Ära anbrach, wurden ab dem Ende des 18. Jahrhunderts,

²⁷¹Vgl. Trautmann, Günter: „Meridionalista“. In: Brütting, Richard (Hg.) (1997): *Italien-Lexikon*, S. 486f., zit. nach Thode: *Italien - Nord und Süd*, S. 9f.; vgl. ebd. S. 6f., 13, 16, 19, 21ff.

²⁷²Thode: *Italien - Nord und Süd*, S. 7.

²⁷³Vgl. ebd., S. 12; vgl. die literaturwissenschaftliche Analyse von Violante, Piero (2011): *Come si può essere siciliani? Sicilia (in)Felix. Una cultura politica, un eccesso di identità, un'isola non isola*, S. 9f.; vgl. Raffaele, Silvana (2000): *Famiglie e senza famiglia. Strutture familiari e dinamiche sociali nella Sicilia moderna*; Tocco: „Dalla Sicilia delle identità“, S. 846; Metcalfe: *Muslims and Christians*, S.1.

im Zuge des Einflusses der Aufklärung, zur verbreiteten Sicht sizilianischer Historiographen. Scrofani etwa betont die Blüte von Wissenschaften und Wirtschaft im Umfeld einer funktionstüchtigen Verwaltung und Justiz und zeigt, trotz mangelnder Kenntnisse von islamischen Rechtsverständnissen und Politikssichtweisen, eine Faszination für das klare normative „Toleranzsystem“, das eine theologische Dimension mit der Idee des Vertrags oder Pakts zur Regelung von Diversität vereinte. Scrofani schuf auch den Topos der sizilianischen Passivität, demzufolge Sizilien nie kolonialisiert wurde, sondern die Sizilianer sich stets freiwillig ergeben hätten. Die Begeisterung war teils widersprüchlich: Martorana trug mit dem Werk *Notizie storiche*, das jedoch ein komplettes Kapitel zur Abwertung des islamischen Glaubens enthält, umfassend dazu bei, dass ein bis dahin zugunsten anderer Einflüsse weitgehend unbekannter Abschnitt der sizilianischen Geschichte wieder ins Gedächtnis gerufen wurde.²⁷⁴

Im 18. bis 20. Jahrhundert findet sich auch eine Überhöhung arabo- und islamophiler Elemente. Di Marzo etwa verbindet sie mit idealisierenden Vorstellungen einer Zivilregierung, innerer und äußerer Sicherheit; seine Vision der Araber als Träger von Tugend, perfekten Umgangsformen, als „zivilisiertem Volk des Mittelalters“, macht die arabisch-islamische Herrschaft und Zivilisation zum Ursprung der kulturellen und politischen Zivilisierung Siziliens, die in normannischer und schwäbischer Zeit vervollkommenet wurde. Für Lanza brachten die Araber der Welt die moderne Zivilisation, für Mortillaro sind sie die Väter der Sizilianer und überbrachten den Italienern die Aufklärung, für Vannucci, der Amaris Werk interpretiert, liegt die Wurzel der europäischen Demokratie in der islamischen Offenbarung und Sozialpraxis. Diese historiographischen Ansätze sind teils mit der nostalgischen Annahme einer der arabisch-islamischen Besiedlung vorausgehenden und nachfolgenden Dekadenz Siziliens verbunden. Einen „palermitanischen Orientalismus“ vertritt Maggiore-Perni, dem zufolge Palermo seine Größe den Arabern verdankt. Ebenfalls dieser Strömung zuzuordnen ist Amari, der islamische Einflüsse als Substrat für die sizilianische Identität herausstellt und dessen Werk in deformierter und vereinfachter Version bis heute großen Einfluss in der Bevölkerung genießt. Bei Amari gilt das arabische Substrat in Verbindung mit der Herrschaft der Normannen als Funke zur europäischen Renaissance und Grundlage des Zivilisationsprozesses Siziliens. Die historischen Narrative, die in einer arabisch-islamisch-mediterranen Kultur und ihren Wissenschaften die Geburt der europäischen Moderne ausmachen, sind sicher vor ihrem zeitlichen

²⁷⁴Vgl. Fazzello, Tommaso (1992): *Storia di Sicilia*. Bd. 2, S. 347–385; Scrofani, Saverio (1824): *Della dominazione degli stranieri in Sicilia discorsi due*, S. 116ff., 242; Martorana, Carmelo (1832/33): *Notizie storiche dei saraceni di Sicilia*. 2 Bde, alle zit. nach Pellitteri, Antonino: „Lo sguardo dall’interno: Storici ed intellettuali siciliani dell’Ottocento di fronte all’Islam nella Sicilia del medioevo, tra ricerca storica e discorso politico“. In: Ders. (Hg.) (1999): *E il buio albeggia da Oriente*, S. 31–34; vgl. Mallette: *European Modernity and the Arab Mediterranean*, S. 74f.; Tocco: „Dalla Sicilia delle identità“, S. 849.

Hintergrund zu sehen: Sie wurden von den Unabhängigkeitskriegen (1848) unter bourbonischer Herrschaft beeinflusst, die in die Einverleibung Siziliens, das seine Sonderstellung geltend machte, in den italienischen Staat mündeten. Im Falle Amaris etwa ist der Nachruf an eine verlorene Blüte, in der Sizilien im ökonomisch entwickelten Zentrum eines mediterranen Machtbereichs lag, in den Zusammenhang zu stellen, dass nach der Vertreibung der Muslime und der Zuwendung Siziliens zu Italien und Europa die Insel dauerhaft den Platz einer problembehafteten europäischen Peripherie einnahm. Parallel zu seiner islamophilen Perspektive schildert er die Römer als Unterdrücker: Positionen, die etwa Bellafiore trotz Bewunderung als „riskant in ihrer Absolutheit“ kritisiert. Denn Amari erkannte ihm zufolge bereits im 19. Jahrhundert die Vermischungen orientalischer und okzidentalischer Formen in der normannischen Sakralkunst, als andere aus ideologischen Gründen die Verbindungen der Kirche zu anderen Traditionen als der lateinisch-abendländischen ausblendeten.²⁷⁵ Nef kritisiert, Amaris Fokus auf Entwicklungen in der Agrarwirtschaft habe zur generellen Hochschätzung der „Revolution“ geführt, die die arabische Zivilisation Sizilien brachte, was vor dem Hintergrund zu sehen sei, dass die Landwirtschaft, die im Kapitalismus vom Handel nicht mehr profitierte, seinerzeit im Zentrum der Sorgen um die ökonomische Lage der Insel stand.²⁷⁶

Erst in den letzten Jahrzehnten beschäftigte sich die Geschichtsforschung mit sozialen und religiösen Elementen des islamischen Siziliens, die vorher vor allem Pitrè überlassen wurden. Unter anderem kann dies auf Schwierigkeiten in der Untersuchung einer mehrfach konvertierten und neu geformten Gesellschaft zurückgeführt werden, in der „von oben“ angeordnete Operationen teils die Auslöschung von Diversität zum Ziel hatten, was vor allem islamische, jüdische und als heterodox definierte christliche Elemente betraf.²⁷⁷

Eine narrative Gegenbewegung kann man in der historiographischen Tradition sehen, den Höhepunkt beziehungsweise Beginn einer sizilianischen Geschichte und Gesellschaft in der „Sizilianischen Vesper“²⁷⁸ auszumachen, die im 14. und 15. Jahrhundert dem Vermächtnis

²⁷⁵Vgl. Bellafiore, Giuseppe: „Il contributo di Michele Amari alla storia dell’architettura dell’età normanna in Sicilia”. In: o. Hg. (1977): *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*, S. 711f., 715, 718.

²⁷⁶Vgl. Nef: „La fiscalité en Sicile”, S. 135.

²⁷⁷Vgl. Di Marzo, Gioacchino (1858): *Dell’incivilimento siciliano nell’epoca normanna e sveva*, S. 5f., 9–13; Maggiore-Perni, Francesco (1892): *La popolazione di Sicilia e di Palermo dal X al XVIII secolo*, S. 25f., alle zit. nach Pellitteri: „Lo sguardo dall’interno”, S. 28, 36, 39f., 43; vgl. Lanza, Pietro (1832): *Degli arabi e del loro soggiorno in Sicilia*, S. 19f.; Mortillaro, Vincenzo (1846): *La storia, gli scrittori e le monete dell’epoca arabo-sicula*. In: *Opere*. Bd. 3, S. 273; Vannucci, Atto: „Dei recenti studi sulla antica civiltà araba”. In: *Archivio storico italiano*, 3/1856, S. 145, alle zit. nach Mallette: *European Modernity and the Arab Mediterranean*, S. 71f., 77, 82f., 86, 95ff; vgl. Tocco: „Dalla Sicilia delle identità”, S. 857ff.

²⁷⁸Volksaufstand gegen die französische Oberherrschaft des Hauses von Anjou, der zum Osterfest 1282 kurz vor dem Vespertag auf einem Kirchplatz in Palermo seinen Beginn mit der Belästigung einer jungen Sizilianerin durch einen französischen Beamten und der unmittelbaren Rache ihres Ehemannes nahm; bis zum Folgetag kam es zu schonungslosen Massakern an der französischen Stadtbevölkerung durch bewaffnete Aufständi-

einer „christlichen Renaissance“ nach einem mythischen byzantinischen Mittelalter zugesprochen wurde, wobei man sowohl die islamische als auch die griechisch-römische Vergangenheit außer Acht ließ. Diese Deformation historischer Daten spricht Tocco einer Wendung nach Europa zu, die die Integration der am wenigsten an das westliche Christentum angepassten Elemente schwierig machte.²⁷⁹

Noch im 15. Jahrhundert wurde die griechisch-römische Antike wiederentdeckt, wobei man den arabisch-islamischen Einfluss ausblendete und eine Kontinuität antiker zur zeitgenössischen bürgerlichen Identität schuf. Die historiographische Produktion fand von nun an für lange Zeit in einem kirchlichen Umfeld statt und schildert vielfach die Geschichte einzelner Städte. Im Zuge einer neuen Berücksichtigung des nicht-mediterranen normannischen Erbes werden die Normannen als Befreier des Inselvolks vor der islamischen Unterdrückung dargestellt, wobei ausschließlich ihnen die Ausarbeitung einer neuen Rechtsordnung zugesprochen wird, da die byzantinische von den Muslimen ausradiert worden sei. Parallel zu einer Überhöhung dieser Rechtsordnung und Regierungsform Siziliens wenden sich die Geschichtsschreiber nach Europa und vergleichen sie mit der englischen und anderen (u. a. Gregorio, Di Blasi, 17.–20. Jahrhundert) oder sehen die Blütezeit Siziliens auf Zeiten politischer Unabhängigkeit reduziert (u. a. Palmeri) - ein Gedanke, der bis heute großen Einfluss hat. Auch der von Scinà geschaffene historiographische Mythos, der die römische als Zeit militärischer Dekadenz abwertet und die griechische Vergangenheit zu einem „goldenen Zeitalter“ überhöht, verzeichnete besonderen Erfolg. Leonardo Sciascia schließlich verbreitete ein Bild Siziliens in der Welt, das das Inselvolk als Produkt historischer und identitärer Komplexität sieht, welches Wertedichotomien mit einschließt.²⁸⁰

Im arabischen Raum wurde der betreffende Abschnitt der Geschichte ab dem 20. Jahrhundert im Maghreb und Maschrik erarbeitet, wobei vor allem die arabisch-sizilianische Lyrik eine Rolle spielte, teils bei einem stolzen Nationalgedanken.²⁸¹

3.3.2 Ansätze eines „Mediterranen Universalismus“

Die Zugehörigkeit Italiens sowohl zu Europa als auch zum Mittelmeerraum ermöglicht es, für die Arbeit auch Konzepte hinzuzuziehen, die für die das Mittelmeer umgebenden Staaten und

sche. Der „Vesperaufstand“ löste den Kampf zwischen Frankreich und Spanien um die Vormachtstellung im westlichen Mittelmeer aus. Vgl. Gallas: *Sizilien*, S. 223ff.

²⁷⁹Vgl. Tocco: „Dalla Sicilia delle identità“, S. 850.

²⁸⁰Vgl. Di Blasi, Giovanni Evangelista (1811–1819): *Storia civile del regno di Sicilia*. 10 Bde, 16 Bücher; Gregorio, Rosario (1810–16): *Considerazioni sopra la storia di Sicilia*. 6 Bde; Palmeri, Nicolò (1834–40): *Somma della storia di Sicilia*. 5 Bde, Scinà, Domenico (1840): *Storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*, alle zit. nach Tocco: „Dalla Sicilia delle identità“, S. 847f., 851, 855ff., 860.

²⁸¹Vgl. Rizzitano, Umberto: „Il contributo del mondo arabo agli studi arabo-siculi“. In: Ders. (1975): *Storia e cultura*, S. 361–387.

die sie umfassenden Kontinente eine gemeinsame Geschichte bis zum heutigen Tag sowie die gemeinsame Identität eines grenzüberschreitenden mediterranen Kulturraums, in dem sich unterschiedliche Traditionen seit Anbeginn seiner menschlichen Besiedlung gemischt und Neues hervorgebracht haben, zu formulieren. Sie fokussieren daher nicht heterogene Identitäten als Antagonismen, sondern ihre Koexistenz, Hybridität und Überlappung. Der Mittelmeerraum in seiner Gesamtheit als Ort des Austauschs von Ideen, Gütern, Sprachen und Erzählungen, aber auch der Konflikte, war schließlich auch im historischen Teil dieser Arbeit Thema. Die Ansätze eines „Mediterranen Gedankens“ oder die Vorstellung einer mediterranen Identität können in ihren modernen und postmodernen Kontexten oft als Reaktionen auf Modernisierungsmaßnahmen gelesen werden, die oppositionell konstruierten „Werten des Mittelmeerraums“ wie Geselligkeit und Naturverbundenheit in dörflichen und agrarischen Gesellschaften zuwider laufen und solche Bestandteile mediterraner Gesellschaften zum Hindernis eines universellen Fortschrittgedankens werden ließen. Sie erinnern an den Mittelmeerraum als zentralen Ort der Zivilisation und Kultur. In einer praktischeren Dimension möchten sie die Kooperation zwischen den Bewohnern seiner Küsten fördern.

Der Kritik, dass scheinbar nur eine Verlegung der Grenzen erfolge und durch den Aufbruch der Orient-Okzident-Dichotomie („Ni est, ni ouest, mais Solidarité Méditerranéenne“²⁸²) eine neue, mediterran-atlantische Süd-Nord(west)-Dichotomie geschaffen werde, ist der oft grundsätzlich kosmopolitische und kulturrelativierende Zug der Ansätze entgegenzusetzen, die oft eine globale Solidarität und Frieden, Humanität und Gerechtigkeit zum Ziel haben.

An der Konstruktion einer mediterranen Geschichte waren bedeutende Historiker wie Braudel (1902–1985) beteiligt, der den Mittelmeerraum als Wiege dreier großer monotheistischer Religionen und Zivilisationen ins Zentrum seiner Forschung rückt und die Brüche und den Austausch zwischen diesen analysiert; Braudel macht auch auf die „Entwertung des Mittelmeers“ nach Übernahme des Handels mit mediterranen Ressourcen durch die „Nordländer“ aufmerksam.²⁸³ Aktuelle Historiker mit ähnlichem Ansatz sind etwa Abulafia und El Mechat. Abulafia fokussiert integrative Elemente in der Mittelmeergeschichte und sieht den großen Bruch der Region in Norden und Süden, Orient und Okzident, im Kontext der Moderne nach der Erfindung der Nationalstaaten und dem Kolonialismus. Während letzterer zwar etwa zu sprachlicher Nähe, vor allem jedoch zu Asymmetrien geführt habe, hätten die Nationalstaaten religiöse Gruppen und Ethnien um sich herum arrangiert und somit eine größere Aufmerk-

²⁸²Habachi, René (o. J.): *Appel de la Méditerranée*, S. 5, zit. nach Saadé, P. Jean: „Universalisme méditerranéen et solidarité mondiale“. In: *Annales de philosophie et des sciences humaines*, 5/1991, S. 70.

²⁸³Vgl. Braudel, Fernand (2001): *Memory and the Mediterranean*. Erstausg. 1998; Braudel; Duby; Aymard (Hg.): *Die Welt des Mittelmeeres*, S. 8ff., 95f., 112f.

samkeit für Ethnizität und Religionszugehörigkeiten geweckt. Zwar habe die aktuelle Migration aus dem südlichen in den nördlichen Mittelmeerraum zu einem neuen Pluralismus der Region geführt; diesem stünden nun jedoch gegenseitige Vorbehalte der Bewohner gegenüberliegender Küsten entgegen. El Mechat setzt dem entgegen, der Mittelmeerraum sei immer zerrissen und konfliktreich gewesen: Konfliktlinien seien vererbt; jedoch seien in der Moderne die Machtverhältnisse umgedreht worden.²⁸⁴

Als bekannte Vertreter eines „Mediterranen Universalismus“ als theoretisches, politisches und philosophisches Konzept gelten im außeritalienischen europäischen Kontext etwa die Philosophen und Schriftsteller Camus (1913–1960) und Morin (geb. 1921), auf die an dieser Stelle eingegangen werden soll. Weitere wie etwa der Philosoph Habachi, die Schriftsteller Aziza („Shams Nadir“), Yehoshua und Maalouf können hier nicht näher vorgestellt werden, zeigen durch ihre Herkunft jedoch, dass diese gedankliche Auseinandersetzung vor allem im Mittelmeerraum, auch im außereuropäischen, stattfindet.

Camus wurde von Philosophen wie Nietzsche, Valéry und Kojève beeinflusst. Im kolonialen Kontext in Algerien geboren und französisch-spanischer Herkunft, spielen Natur und Klima eine Rolle in seiner generell vage, mythisch-imaginär bleibenden²⁸⁵ Beschäftigung mit einer kulturübergreifenden mediterranen Gemeinschaft und gemeinsamen Natur aller Menschen. Sein Konzept der *conditio humana* (Bedingung des Menschseins) stärkt die politische Relevanz des mediterranen Denkens, ist jedoch nicht-metaphysisch atheistisch: Da der Mensch dem Absurden, der Sinnlosigkeit der Welt ausgeliefert ist, solidarisiert er sich mit anderen Menschen. Unter Rückgriff auf das mediterrane antike Erbe setzt Camus mit seiner *pensée de midi* das „Maß“, die Bescheidenheit und das Glück der Einfachheit der *pensée de minuit* als Ausdruck von Maßlosigkeit, Wachstumsideologien und seelischer Kälte „Europas“ entgegen, die den Menschen sein natürliches Gleichgewicht verlieren ließen. Die erstaunliche Marginalisierung arabischer, berberischer und islamischer Elemente in seinen in Algerien spielenden Werken führte jedoch zu Vorwürfen und lässt ihn etwa bei Edward Said als Verfechter des Kolonialismus erscheinen, während andere ihn als politisch unpositioniert wahrnehmen. Positive Lesarten durch algerische und andere maghrebinische Intellektuelle, etwa die Verteidi-

²⁸⁴Vgl. Abulafia, David: „Historiker über das Mittelmeer. Eine Utopie der Vielfalt“. In: *taz*, 29.12.2013; El Mechat, Samya: „La Méditerranée, ‘paix et guerre entre les nations’“. In: *Cahiers de la Méditerranée*, 70/2005, S. 2ff.; vgl. auch Guarracino: *Mediterraneo*, S. 161f.; Abulafia, David (Hg.) (2003): *The Mediterranean in History*. URLs: s. Bibliographie.

²⁸⁵„[...] l'accusation la plus répandue contre Camus, selon la critique postcoloniale, c'est qu'il négligeait la particularité ethnique [...] au profit d'un humanisme vague, général, problématique dans sa transparence et sa simplicité. [...] Dans cette perspective, Camus aurait bâti ses mythes sur l'oubli du particulier et sur un effacement du réel.“ Ellison, David R.: „La pensée / le partage de midi: Le dernier Camus et la Méditerranée“. In: Toumi, Alek Baylee (Hg.) (2009): *Albert Camus, précurseur. Méditerranée d'hier et d'aujourd'hui*, S. 105.

gung von Camus' *algérianité* und die Anerkennung seines Werks als das eines antikolonialistischen Kämpfers für Frieden und Gerechtigkeit, sind erst Entwicklungen der letzten Jahre.²⁸⁶ Morin hebt die Rolle der Nationalstaaten mit ihren Ethnozentrismen, sowie eines Fortschrittsgedankens, der nicht mehr an einer globalen Vision einer guten Zukunft orientiert sei, im Bruch des Mittelmeers hervor. Er nimmt eine Einheit aller Prozesse in der Welt an; in konzentrierter Weise trage der Mittelmeerraum die Krise der Welt aus. Zusätzlich zu einer regionalen bräuchten die Probleme des Mittelmeers eine globale Antwort, da sie die Probleme der Welt reflektierten. Die Förderung der vorhandenen Elemente einer gemeinsamen mediterranen Identität sei Angelegenheit vereinter mediterraner Intellektueller. Ähnlich wie Camus fordert er eine gegenseitige Ergänzung von *pensée du nord* (technisches, praktisches und organisatorisches Denken) und *pensée méridionale* oder *méditerranéenne* (Lebenskunst, Weisheit). Dem Fortschrittsgedanken stellt Morin *conscience humaniste*, *conscience méditerranéenne* und *conscience planétaire* gegenüber, eine spirituelle Brüderschaft aller Mittelmeeranwohner als Kinder ihres Muttermeeres, im weiteren Kontext eine weltweite Brüderschaft zum Ziel universeller Menschlichkeit. Gleichsam fordert er ein polyzentrisches Europa der Diversität, in dem der Mittelmeerraum eine gewisse Autonomie erhält²⁸⁷ und islamische Minderheiten als europäisch integriert werden. Ihnen sollte freie Entwicklung zugestanden werden, ohne sie durch vorgefertigte Denkmuster zu verteufeln.²⁸⁸

“Nous devons régénérer la communication tricontinentale [...] pour faire cesser le terrible déni de justice où l'Occident juge toujours ce qui est islamique ou arabe selon le principe des deux poids deux mesures.”²⁸⁹

²⁸⁶Im Anschluss an seinen Tod wurde Camus sowohl von französischer und „europäischer“ als auch algerischer und „arabischer“ Seite sowie unterschiedlichsten Lesarten vereinnahmt und seine Biographie oft verzerrt, etwa durch die Ausblendung von Freundschaften mit arabischen Intellektuellen, was ein Durchdringen zum „wahren Camus“ erschwert. Es lässt sich festhalten, dass Camus' eigensinniges, auch christliche zugunsten antiker mediterraner Elemente aufgebendes Denken stark von Natur und Klima seiner algerischen Heimat beeinflusst wurde, während eine vor ihrem zeitlichen Hintergrund zu sehende, an Frankreich orientierte, normative Rhetorik einer elitären Minderheit im Kolonialkontext die in ihrem Ausmaß unerklärlich scheinende Ausblendung von Elementen der Kultur und Religion der Mehrheitsbevölkerung erklären kann - auch wenn Camus als Journalist über das Leid der Bevölkerung in der Kabylei aufklärte. Die Wahrnehmung seiner Beeinflussung durch die „islamisch-maghrebinische Kultur“ erscheint verhältnismäßig uneindeutig und je nach Interpretation unterschiedlich. Vgl. Toumi (Hg.) (2009): *Albert Camus*, S. 2f., 7, sowie alle Essays im Werk; Lafif, Sélim: „Albert Camus, l'artiste et l'homme célébrant la Méditerranée“. In: *Tunivers*, 11.4.2014; Yédes, Ali (2003): *Camus l'Algérien*; Stolarski, Robert (1979): *Camus et la Méditerranée*, S. 16, 18, 83f., 93; Radisch, Iris: „Albert Camus. ‚Er sagte: Hab keine Angst‘“. In: *Die Zeit*, 43/2013 (7.11.2013). URLs: s. Bibliographie.

²⁸⁷“La construction d'une Europe politique et culturelle, au-delà de l'économie, serait le développement d'une Europe de la diversité où sa partie méditerranéenne aurait sa spécificité et son autonomie. Les notions d'Europe et de Méditerranée sont deux notions en interférence: la seconde n'est pas la frontière de la première. On ne peut retrouver la Méditerranée qu'en cessant de la percevoir comme frontière et qu'en la considérant comme bien commun et grande communicatrice.“ Morin, Edgar: "Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée". In: *Confluences Méditerranée*, 28/1998–1999, S. 43.

²⁸⁸Vgl. ebd., S. 35–40, 44, 46f.

²⁸⁹Ebd., S. 46.

Morin spricht sich somit für eine Dekonstruktion imaginärer Grenzen zwischen Orient und Okzident, Südeuropa und Nordafrika aus (“ce sud étant le nord de l’autre et ce nord étant le sud de l’autre”²⁹⁰).

Die „mediterranen Denker“ Italiens, die neben einer philosophischeren Dimension die praktische Frage der Integration des italienischen Südens in die italienische Nationaldemokratie beschäftigt und die einen Ausweg aus der Krise weisen, sind oft der Strömung des *Meridionalismo* zuzuordnen.²⁹¹

Der *Meridionalista*, Soziologe und Philosoph Cassano bettet im Werk *Il pensiero meridiano* das vom Norden („Europa“) als scheinbar homogene, historisch und sozial stagnierte „Peripherie des Okzidents“ erdachte Süditalien nicht nur in den Kontext der nationalen *Questione meridionale* oder einer europäischen Frage ein, sondern in mediterrane und weltweite Zusammenhänge von Konflikten, Machtmissbrauch und Kulturbegegnungen. Im Zuge einer Adressierung der „Peripherien der Moderne“, für die der Begriff „Süden“ im Plural steht, die als unvollkommene, hinterwäldlerische Formen des Nord-Westens der Welt wie auf einer Zeitleiste der Zivilisationsformen am Grad ihres Abstands zu dessen Perfektion gemessen werden, schafft Cassano eine Solidarität zwischen Südeuropäern und den südlichen Küsten des Mittelmeers. Zuletzt stellt er die Gerechtigkeit ins Zentrum und fordert die Menschheit auf, sich über deren Umsetzung in vorherrschenden Formen von Modernität Gedanken zu machen.²⁹²

„Wenn der Süden seine Fähigkeit zum Wort zurückerobert, muss er [...] zu verstehen geben, dass keine Sicherheit auf solch unbarmherzigen Ungerechtigkeiten sitzen bleiben kann.“²⁹³

Dabei kommt dem „authentischen, traditionellen“ Italien, für das der Süden des Landes steht, sowie den gegenüberliegenden Mittelmeerküsten ein besonderes Augenmerk zu. Islamische Kontexte werden in der Forderung nach Solidarität zwischen „denjenigen, die auf der anderen Seite der Grenze vereint werden“, berücksichtigt:

„[E]s existiert nicht ein einziger Okzident und ein einziger Orient, beide sind plural, enthalten in sich mehrere Möglichkeiten und [...] anstelle der alten [...] Opposition gibt es Wege, die sich verflechten können.“²⁹⁴

²⁹⁰Ebd., S. 41.

²⁹¹Vgl. die Einordnung des Werks Cassanos durch die Hg. in die Strömung des *Neo-Meridionalismo* und dessen Beeinflussung durch Edward Said und andere theoretische Perspektiven der Postkolonialen und Subalternen Studien: Cassano, Franco: (2011): *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*. Hg. u. Übers. von Norma Bouchard; Valerio Ferme, S. ix–xxxI.

²⁹²Vgl. Cassano (2005): *Il pensiero meridiano*. Erstausg. 1996, S. XIII, XXII, XXVII, XXXV, 47.

²⁹³Eigene Übers. nach ebd., S. XXXVI.

²⁹⁴Eigene Übers. nach ebd., S. XXXIII, s. auch S. 53f.

Cassanos transdisziplinärer Ansatz ist stark von Saids Werken *Orientalism* und *Culture and Imperialism* inspiriert worden. Er setzt sich jedoch auch mit Denkern der politischen Theorie, Kulturkritikern und Philosophen wie Nietzsche, Hegel, Valéry und Heidegger auseinander, die das Konzept „Europa“ oder „Okzident“, in Abgrenzung zum „Orient“, aus Konzepten „des Mittelmeers“ und „Griechenlands“ sowie einer Dichotomie von Meer und Festland beziehungsweise Kontinent, begründen. Weitere Einflüsse Cassanos liegen etwa bei Derrida, Camus, in Pasolinis Konzeption des Heiligen und Mignolos Ansatz des *Border Thinking*. Von Huntington, der im Mittelmeer lediglich eine Trennlinie sehe, grenzt er sich ab.²⁹⁵

Cassanos Werk lässt sich als umfassende Kritik an von der Moderne hervorgebrachten Universalismen (Okzidentalismus und Säkularismus) verstehen, die die Mittelmeerregion zu „Europas postkolonialen Anderen“ degradierten und mediterrane Kultur- und Religionsgemeinschaften marginalisierten. Eine Anerkennung des Mittelmeerraums scheint ihm nur im Falle einer Teilhabe an der Standardisierung von Lebensstilen, die das normative Modell von Modernität vorschreibt, möglich - oder aber als touristische Ferienidylle, einer von anderen gezeichneten Karikatur seiner selbst.

Konstruktionen des Anderen sind nach Cassano oft Folge einer Pathologisierung von Elementen des eigenen kulturellen Selbst, die abgespalten und in den „Anderen“, im Falle Italiens in den südlichen Teil des Landes, projiziert werden. Das Thema einer Rückweisung seiner mediterranen Identität und Wurzeln betreffe folglich die gesamte italienische Nation. Das negative Stereotyp Italiens als fortschrittsfeindlich, unterentwickelt und mafiös und das daraus folgende pathologische Verhältnis zum italienischen Selbst seien erst im Zuge umfassender Modernisierungsversuche in den 1950er und 1960er Jahren entstanden: Italiens Schwierigkeiten, sich seiner „mediterranen Elemente“ zu entledigen, werde mitunter mit der nicht erfolgten Teilhabe an den protestantischen Reformen der christlichen Lehren in Verbindung gebracht.

Cassano hingegen spricht sich gegen eine weltweite Säkularisierung aus, in der er die Gefahren der Entwurzelung, der Zerstörung sozialer Bindungen und des Verlustes privater Räume zugunsten von Öffentlichkeiten sieht. Er erinnert an die Wichtigkeit der Religionen und ruft zur Anerkennung des Spirituellen auf:²⁹⁶

„Die Wüste ist nicht das Noch-Nicht von Wasser, eine Imperfektion, die durch die rettende Ankunft der Technik behoben werden wird. Die Wüste ist ein Schlüsselort vieler Religionen und Kulturen: Sie auf die Gestalt der Rückständigkeit zu reduzieren, ist eine monströse Anmaßung.“²⁹⁷

²⁹⁵Vgl. ebd., S. IX, XIIIf., XXV, XXVIII, 29–43, zu Camus und Pasolini S. 79–130.

²⁹⁶Vgl. ebd., S. XXIII, XXIX, XXXI, 6, 8f., 17, 60f.; Ders.: „Contre tous les fondamentalismes: La nouvelle Méditerranée“. Beitrag zum *Rencontre internationale La Méditerranée, guerre des cultures ou projet commun*, Aix-en-Provence, 12./13.3.1999, URL: s. Bibliographie.

²⁹⁷Eigene Übers. nach Cassano (2005): *Il pensiero meridiano*, S. XXVIf.

Mit der „Zurückweisung aller Fundamentalismen“ meint der Autor etwa den „Fundamentalismus“ der Moderne, des Okzidents und der Geschwindigkeit des „Turbokapitalismus“. Die islamischen „Fundamentalismen“, die sich weigerten, Straßen der Modernisierung und okzidentaler wirtschaftlicher Ideologien zu verfolgen, die für sie in Niederlagen endeten, seien eine Reaktion auf den Ersteren. Jedoch lehnt er die kulturelle Verteufelung des Islams ab. In diesem Zuge fordert Cassano die Traditionen zur Privilegierung ihrer dialogbereiten, welt offenen und friedlichen Interpretationen auf, die die Dekonstruktion traditioneller Trennlinien, das Erkennen von Gemeinsamkeiten und das Lernen voneinander zulassen. Mit der Forderung nach einer „Entmilitarisierung der Kulturen“ meint Cassano die Zurückweisung von Vorstellungen, die durch das selektive Herausstellen seiner militantesten Interpretationen Begegnungen mit dem Anderen als Gefahr darstellen.

Der *pensiero meridiano* (*Southern Thought*) symbolisiert daher das Anliegen einer Rückkehr zu Europas unterdrückten mediterranen Wurzeln, die Sequenz zu unterbrechen, in der der geographische Süden durch Andere erdacht wird, ihm seine antike Würde als Subjekt des Gedankens zurückzugeben. Die Historizität des Südens, der in einer Geschichte, die sich auf den Okzident ausrichtete, marginalisiert wurde, soll wiederhergestellt werden. Mediterrane Gesellschaften sollen ihre eigene Auffassung von Zeit und Raum und die Aufmerksamkeit, die sie ihren Religionen widmen, nicht weiter als Hindernis einer globalen Modernisierung sehen oder als Elemente eines Tourismusparadieses, sondern als Ressource bedrohter Werte wie Kontemplation, Schönheit, Langsamkeit²⁹⁸ und Weisheit (“not to think of the south in the light of modernity, but rather to think of modernity in the light of the south”²⁹⁹). In diesem Sinne sei nicht das „Nordeuropäisch-Sein“ die einzige Art, europäisch zu sein.³⁰⁰

Cassano versteht seinen Ansatz nicht als Plädoyer für Traditionalismus im Sinne eines idealisierten „Goldenen Zeitalters“ der Vormoderne, sondern als Aufruf zur Achtung einer anderen Sichtweise gegenüber der dominanten und zur Bereitschaft, sich durch verloren gegangene Elemente von Weisheit bereichern zu lassen. Die Bewohner Süditaliens, im weiteren Sinne des „Südens“, ermahnt er zur Aufgabe der Passivität, die die negative Wahrnehmung ihres Selbst präge. Er verortet sich damit zwischen Ansätzen zur völligen Anpassung an die Moderne oder ihrer extremistischen Rückweisung: Ohne die Anerkennung sowohl eines abgren-

²⁹⁸Der Protest gegen die „Vergewaltigung“ der Küsten durch Bebauung im industriellen und touristischen Interesse und gegen die Verschmutzung des Meeres; die *Slow-Food*-Bewegung, deren Mutterland Italien ist, sind praktische Beispiele für die Verteidigung dieser Werte. Vgl. ebd., S. X, 19.

²⁹⁹Cassano: *Southern Thought*, S. xii.

³⁰⁰Vgl. Cassano: “Contre tous les fondamentalismes”; Ders.: *Il pensiero meridiano*, S. X, XV, XXI, XXV–XXIX, XXXI, XXXVII, 5, 7, 18f., 69f.

zenden als auch eines vermittelnden Elementes könne man den *pensiero meridiano* nicht verstehen.³⁰¹

Cassano bleibt wie die meisten Vertreter eines mediterranen Universalismus vage, was eine praktische Umsetzung und konkrete Vorteile seiner südlichen Verteidigungshaltung für die durch historische und kulturell-religiöse Unterschiede geprägten Mittelmeerländer bedeuten. Praktischere Vorschläge macht der Journalist Spataro (geb. 1948), der sich im Werk *Oltre il canale* der Marginalisierung Siziliens als europäische Außengrenze entgegensetzt und die Insel des zentralen Mittelmeers in den Mittelpunkt der mediterranen und europäischen Geschichte zurückholen möchte.³⁰²

Spataro sucht dafür Auswege aus der andauernden wirtschaftlichen, sozialen und technologisch-industriellen Krise Siziliens. Diese zeige sich vor allem in einem deutlichen Ungleichgewicht im Verhältnis von Importen und Exporten von Gütern und Dienstleistungen zum Nachteil Siziliens. Die mangelhafte Produktivität der Insel schließe ihre Produkte vom ausländischen Markt aus und unterscheide sie deutlich vom Zentrum und Norden Italiens. Ihre historischen Ursachen können hier nicht weiter betrachtet werden. Spataro zufolge liegen Lösungsmöglichkeiten in einer Abwendung von EU und USA und Rückbesinnung auf den Mittelmeerraum als Zentrum internationaler Beziehungen, in der Wiederaufnahme des euro-arabischen Dialogs und Kooperation mit den anderen Mittelmeerländern, wobei sein Fokus auf den arabischen Staaten liegt. Spataros Gedanken werden einerseits von Siziliens Kulturerbe aus der Vergangenheit arabisch-normannischer Epochen inspiriert, in der Sizilien als Brücke zwischen Europa und der islamischen Welt fungierte und der Mittelmeerhandel eine wirtschaftliche Blüte bedingte. Andererseits regen ihn aktuelle Entwicklungen an, die Siziliens Situation im Welthandel als sehr nachteilig aufzeigten, während der Handel mit der arabischen Welt aufgrund gesteigener sizilianischer Exporte eine positive Tendenz verzeichne.

Als praktische Möglichkeiten zeigt Spataro das Potential finanzieller (etwa bilaterale Banken), kultureller und wissenschaftlicher (Partnerschaften zwischen Städten und Universitäten), industrieller, landwirtschaftlicher, nautischer (multinationale Fischergesellschaften) Zusammenarbeit sowie solcher im Ressourcenhandel auf. Eine Kooperation mediterraner Länder im Bereich des Umweltschutzes sei hingegen notwendig, um den biologischen Tod des Mittelmeers zu verhindern. Spataro zufolge werden Investitionen in den Handel mit arabischen Ländern aufgrund einer misstrauischen Haltung nicht genug verfolgt.

³⁰¹Vgl. Cassano: *Il pensiero meridiano*, S. VII, X–XIII, XXXIIIff., 68ff.

³⁰²Vgl. Spataro, Agostino (1986): *Oltre il canale. Ipotesi di cooperazione siculo-araba*, vgl. mit dem Ansatz des Historikers Francesco Renda in Violante: *Come si può essere Siciliani?*, S. 14.

In einer weiter gefassten Perspektive sollten Entwaffnung und Sicherheit im Mittelmeer eines der wichtigsten Themen der Weltpolitik sein. Diese verbindet er mit der Perspektive einer friedlichen Zukunft, während die Aufrüstung Siziliens als US- und NATO-Militärstützpunkt das Misstrauen im Mittelmeerraum schüre.³⁰³ Vor allem beunruhigt ihn der israelisch-palästinensische Konflikt, der bis heute die militärische Wichtigkeit des Mittelmeers mitbestimmt.³⁰⁴

3.3.3 Politische Initiativen

In den letzten Jahrzehnten gab es Initiativen, die Länder des Mittelmeerraums in einer institutionellen Zusammenarbeit zu vereinen und damit den Bruch des Mittelmeers in Norden und Süden zu überwinden. Dabei ist nach Initiativen zu Sicherheit, Umweltschutz, politischen und ökonomischen Kooperationen in den 1970ern und 80ern vor allem die „Euro-Mediterrane Partnerschaft“ („Barcelona-Prozess“) seit 1995 zu nennen, eine Initiative, die nach Ende des Kalten Krieges vor allem von der EU beziehungsweise EG ausging. Dieser politische Zusammenschluss besteht nicht nur aus Mittelmeerländern: Er reflektiert keine geographische Eindeutigkeit, sondern umfasst alle EU-Staaten, die Europäische Kommission und deren „Mediterrane Partner“³⁰⁵. Er entstand wohl vor allem aus einem Sicherheitsbedürfnis, zu dem besonders der israelisch-palästinensische Konflikt Anlass gab, jedoch auch zur Zusammenarbeit in Stabilitäts- und Migrationsfragen, in Umweltpolitik, Wirtschaft und im Handel mit dem Ziel eines gemeinsamen Marktes. Zu diesen Zielen sollten auch kulturelle Austausch- und Kooperationsprogramme gefördert werden, die auch die intellektuellen Initiativen neuer universitärer Studiengänge der „Mittelmeerstudien“ seit den 1980ern reflektieren. Daraus entwickelten sich etwa Initiativen zur Aktualisierung von Schulbüchern, die eine stärkere Berücksichtigung der Mittelmeer-Geschichte und des islamischen Erbes Europas sowie die gegenseitige Kenntnis der Religionsgemeinschaften zum Abbau von Vorurteilen beabsichtigen. Weitere dieser Initiativen umfassen Kooperationen in Fotografie, Kunst, Literatur, Fernsehprogrammen und Webportalen, Fortbildungen für kleine und mittlere Unternehmen, wobei

³⁰³Die Außen- und Sicherheitspolitik Italiens wird aufgrund seiner geographischen Lage stark von einer strategischen Partnerschaft mit den USA sowie die Einbindung in NATO, UN und EU bestimmt, also zu einem Großteil durch Interessen, die außerhalb der Region liegen. Dies führte immer wieder zu Protesten in der Bevölkerung, etwa gegen Nuklearwaffentests und Stützpunkte auf den Inseln Sardinien und Sizilien. Vgl. Homepage des Auswärtigen Amtes; Demurtas, Antonietta: „Sardegna, fogna della Nato“. In: *Lettera43 Quotidiano Online Indipendente*, 3.3.2011; Mazzeo, Antonio: „Sicilia sempre più in armi: a Trapani Birgi test dei nuovi droni squalo“. In: *MeridioNews*, 8.12.2013; Di Leo, Virginia: „Nuovo sbarco americano in Sicilia“. In: ebd., 26.11.2011; Hoffmann, Karl: „Recht auf Frieden“. In: *Deutschlandfunk*, 17.5.2013. URLs: s. Bibliographie.

³⁰⁴Vgl. Spataro: *Oltre il canale*, S. 27, 29, 40ff., 44, 57, 58f., 66, 69, 71, 84, 104, 106, 108f., 111, 113.

³⁰⁵Marokko, Algerien, Tunesien, Ägypten, Israel, Palästinensische Autonomiebehörde, Libanon, Syrien, Jordanien, Türkei, Albanien, Mauretanien; Libyen als „Beobachterstaat“. Vgl. Euromed Portal Website, URL: s. Bibliographie.

neben der Zusammenarbeit auf Regierungsebene der Aufbau einer transnationalen Zivilgesellschaft gefördert werden soll. Die Programme haben, ähnlich wie in der EU, in der Theorie die Schaffung einer Sicherheits- und Friedensgemeinschaft trotz pluraler Identitäten zum Ziel, bei der die Schaffung von Elementen gemeinsamer Identität und Werte und der Abbau gegenseitigen Misstrauens als Folge und nicht als Voraussetzung der Arbeit erwartet werden. Die meisten Perspektiven auf die bisherigen und zukünftigen Erfolge der EUROMED sind jedoch pessimistisch. Zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den nördlichen und südlichen Mittelmeerländern, etwa in der programmatischen Prioritätensetzung, kommt vor allem die Kritik seitens Beteiligter und Beobachter der arabischen Mittelmeerländer, die EU betreibe die Dialoge als treibende Kraft zu ihrem eigenen Vorteil und mit einer unglaublichen Doppelmoral, die nur scheinbar den Frieden fördere und Krisen überwinde. Vor dem Hintergrund des israelisch-palästinensischen Konflikts, seiner fortlaufenden Gewaltausbrüche und gescheiterten Friedensprozesse, in dem die EU-Staaten eine Allianz mit Israel und den USA eingegangen sind, während die Maghrebstaaten die Palästinenser politisch unterstützen, wurde in der Vergangenheit der Dialog stark erschwert oder verhindert.

Weitere einflussreiche Konfliktthemen sind etwa die Westsahara, doch auch die Wirren des „Arabischen Frühlings“, die ökonomische Abhängigkeit des Südens vom Norden, die Abschottung der EU-Außengrenzen bei gleichzeitiger Förderung eines freizügigen Handels- und Ideenraumes sowie Ambitionen der EU, ihre Förderungen an die Akzeptanz von Demokratie und Menschenrechten zu knüpfen, anstatt die ökonomische Entwicklung ihrer Partner vorzuziehen. Daneben sind auch konflikthafte Spaltungen innerhalb des Maghrebs und des Maschriks zu berücksichtigen, die eine außenpolitische Adressierung der „arabischen Welt“ durch die EU schwierig machen, während letztere häufig als Einheit operiert - obwohl trotz unterschiedlicher Meinungen Entscheidungen häufig von den ökonomisch starken nördlichen Nationen, nicht etwa von Südeuropa, getroffen werden.³⁰⁶

³⁰⁶Vgl. Kadry Said, Mohamed: “Security Cooperation in the Mediterranean: Vision from South”. In: *Nação Defesa*, 101/2002, S. 51–66; Ayadi, Rym; Sessa, Carlo: “What scenarios for the Euro-Mediterranean in 2030 in the wake of Arab Spring?”. In: *MEDPRO policy paper*, 2/2011 (Update 25.2.2013), S. 2ff.; Adamo, Katia; Garonna, Paolo: “Euro-Mediterranean Integration and Cooperation: Prospects and Challenges”. Artikel der UNECE-Homepage, 9/2009, S. 74; Florissi, Simonetta: “Per una nuova identità culturale mediterranea: Intellettuale arabi e europei a confronto”. In: *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente*, 3–4/59 (2004), S. 484; Panebianco, Stefania: “Sfide e prospettive per un’identità mediterranea ‘plurale’”. In: *Jura Gentium. Rivista di filosofia*, 2005; Chourou, Béchir: “A Challenge for EU Mediterranean Policy: Upgrading Democracy from Threat to Risk”. In: Panebianco (Hg.) (2003): *A New Euro-Mediterranean Cultural Identity*, S. 23f., 26f., 43; Houfaïdi Settari, Jamila: “Human Rights and Democracy in the European Legal Order: The Euro-Mediterranean Partnership”. In: ebd., S. 137; Biad, Abdelwahab: “Human Rights in the Framework of the Euro-Mediterranean Partnership: Overcoming the Culturalist-Universalist Divide”. In: ebd., S. 147f.; El-Sayed: “Euro-Mediterranean Cultural Partnership”, S. 166, 177; Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 46. URLs: s. Bibliographie.

4. Fazit

Wie das Kapitel zur Quellenlage des historischen Hintergrunds gezeigt hat, ist diese lückenhaft und somit für die Forschung in Bezug auf Religions- und Kulturkontakte im mittelalterlichen Sizilien problematisch.

Es wurde klar, dass Sizilien seit Anbeginn menschlicher Besiedlung ein Schmelztiegel der Religionen, Kulturen und Sprachen war; zu Zeiten der islamischen Eroberung war die Insel von christlichen Gemeinden hauptsächlich des byzantinischen Ritus geprägt, sowie durch eine vergleichsweise große jüdische Gemeinde. Die normannische Epoche war nicht die erste oder einzige dreisprachige in der sizilianischen Geschichte: Über die *Siculi trilingues* wurde bereits in der Antike berichtet.

Konflikte aufgrund religiöser Zugehörigkeiten wurden in Spätantike und Mittelalter nicht nur zwischen weit gefassten Bekenntnissen zu Christentum und Islam geführt, sondern vor allem auch innerhalb dieser Gemeinschaften: Anhänger des lateinischen traten gegen solche des byzantinischen Ritus an und „Häretiker“ wurden von etablierten Kirchen verfolgt; die umfassenden Kämpfe zwischen ethnischen (Arabern, Berbern) und religiösen Gruppen (Sunniten, Schiiten, Hāriğiten und Ibaditen) destabilisierten die Regierung des gesamten islamischen Mittelmeerraums, der bald die östliche, nordafrikanische und europäische Küste umfasste. Die ethnische und religiöse Komplexität im zentralen und südlichen Mittelmeerraum war folglich derzeit groß und die vereinheitlichende Bezeichnung der Eroberer als „Araber“ oder „Muslime“ spielt bürgerkriegsähnliche Konflikte innerhalb der Gruppen, die als Eroberer und Siedler nach Sizilien kamen oder in den nordafrikanischen Regierungsbereichen lebten, herunter.

Die Quellenlage legt es nahe, von einer religiösen Dimension der Eroberung Siziliens auszugehen, wobei der *ğihād* durch die religiöse Rechtsprechung legitimiert wurde und verschiedene politische Funktionen zur Festigung von Wirtschaft und innerem Frieden erfüllte. Blutvergießen, Sklavennahmen und die Zerstörung von Ortschaften waren sowohl von islamischer als auch von normannischer Seite Teil der Eroberungsfeldzüge, wie arabische, griechische und lateinische Quellen über die wechselnden Eroberungen berichten; vor dem Hintergrund seiner Zeit ließ das islamische, religiös legitimierte „Toleranz-Steuersystem“, das später in Teilen von den Normannen übernommen wurde, jedoch vermutlich verhältnismäßig viel Religionsfreiheit für verschiedene Gemeinden. Diese verhältnismäßige Freiheit, deren Regelung die Muslime bereits vom Zusammenleben in anderen islamischen Herrschaftsgebieten gewöhnt waren und die den Verfolgungen im Zuge des byzantinischen Bilderstreits gegenüberstand, mag eine Erklärung für die teils behauptete Ermunterung der Invasoren durch Teile der sizilianischen Bevölkerung bei der islamischen Eroberung sein. Währenddessen gibt es auch

zahlreiche Anhaltspunkte für die Unzufriedenheit verschiedener Bevölkerungsgruppen mit der islamischen Herrschaft. Auf eine verstärkte christliche Konversionspolitik gibt es erst im christlichen Königreich Hinweise und letztlich wurde die letzte muslimische Gemeinde Siziliens aufs Festland deportiert und unter den Angevinen zwangskonvertiert.

Trotz ihrer Kürze zeigt die arabisch-islamische Herrschaft in Sizilien die Aufeinanderfolge sunnitischer und schiitischer Dynastien auf. Dies hat die religiöse Komplexität konflikthaft verstärkt und die vor allem über sunnitische polemische Quellen verfügende Forschung erschwert. Gerade in der fatimidischen Zeit der Kalbitendynastie scheint es jedoch zu einer umfassenden Blüte der Wissenschaften, Wirtschaft, Künste, des Bauwesens, zur Erweiterung außenpolitischer Beziehungen und zu einer dezidierten Islamisierungspolitik gekommen zu sein, während sich die Aġlabiden eher um den Aufbau einer Verwaltungsstruktur bemüht hatten. Arabisch war seit den Aġlabiden die Sprache von Elite und Regierung und auch in der Bevölkerung verbreitet. Anscheinend gab es in Sizilien eine rege Gelehrtheit, die malikitische Rechtswerke produzierte und Gelehrte exportierte, die mehreren Ansichten zufolge in ihrer Originalität jedoch nicht mit der Andalusien vergleichbar war. Als die Normannen nach Umbrüchen in der islamischen Welt die politisch destabilisierte Insel und Teile der nordafrikanischen Küste eroberten und Sizilien zum christlichen Königreich machten, leiteten sie eine Umkehr der Machtverhältnisse im Mittelmeerraum ein.

In der Forschung zum mittelalterlichen Sizilien ist stets Bewegung: Erst in den letzten Jahren nahm man an, dass über die Dogmatik der islamischen Rechtsprechung hinaus, die aus juristischen Werken erkennbar wird, die christlichen und jüdischen Gemeinschaften in der Praxis weitaus mehr Freiheiten besaßen als in der Theorie. Berücksichtigt man die aus den Quellen sprechende Nähe zwischen Muslimen und Christen in Sprache und Aussehen, könnte Sizilien ein Beispiel dafür sein, dass in der Umsetzung des Diskurses über und aus heiligen Texten in die soziale Praxis die Trennlinien zwischen Religionen eher undogmatisch fließend blieben. Dabei ist jedoch zu beachten, dass sich die muslimischen und die christlichen Gemeinden in einigen Faktoren der Praxis sowieso damals generell ähnlicher waren, etwa in festen Gebetszeiten und der rituellen Waschung. Andererseits gibt es Hinweise auf eine stark verminderte Tätigkeit ekklesiastischer und jüdischer Institutionen und wachsende Zahl sizilianischer Muslime, etwa durch die Auswanderung von Geistlichen. Auch Ansätze zu Kontinuitäten zwischen Spätantike und islamischer Epoche scheinen neuer zu sein. Etwa hat man angenommen, dass Teile des islamischen Steuersystems, das eindeutig von den Normannen übernommen wurde, in Kontinuität zu byzantinischen Verwaltungsmodellen standen und erst später an islamische Normen angepasst wurden. In der Zeit der islamischen und normannischen Epochen

kam es zum Übergang der antiken Latifundienwirtschaft in die mittelalterliche Grundherrschaft, wie sie aus normannischen Dokumenten deutlich wird.

Ein tiefer Widerspruch betrifft das besser dokumentierte normannische Königreich. Eine auf den ersten Blick große religiöse Toleranz den Muslimen gegenüber äußerte sich etwa durch die umfassende Förderung der „Wissenschaften der Araber“ und einer dreisprachigen Verwaltung. Die Aneignung einer islamischen Herrschaftsinszenierung nach südmediterranean Vorbild samt muslimischem Heer, muslimischen Konkubinen, islamischen Titeln und Formeln mit religiösem Bezug, den von den Arabern stammenden Münzen samt Prägungen wie das islamische Glaubensbekenntnis in Kombination mit christlichen Königstiteln, scheint hingegen auf den zweiten Blick aus politischem Kalkül und der Pragmatik einer in der Reichsführung, den Künsten und Wissenschaften nicht erfahrenen Gruppierung erfolgt zu sein. Sie stand einer teils dezidierten Konversionspolitik und Ausweitung der politischen Macht der lateinischen Kirche gegenüber. Zwar schienen muslimische Gemeinden eigene Institutionen und Kadis ihre Rechtsautorität innerhalb ihrer Gemeinden behalten zu haben, dass Christen und Muslime gleichermaßen vor Gericht zugelassen wurden, wird jedoch in der Praxis angezweifelt. Die Zwangskonversion muslimischer Sklaven am Palast etwa konnte nichts gegen die unter ihnen verbreitete Form der Pro-Forma-Religiosität ausrichten: Die von Ibn Ġubair geschilderte Haltung Wilhelms II., der bei wiederholten Erdbeben die Rufe nach Gott und seinem Propheten durch sein Personal geduldig hinnimmt, kann daher auch als Ausdruck der Hilflosigkeit gegenüber der Strategie der *taqīya* gesehen werden. Die Abwägung wird durch arabische Quellen, die vor allem Rogers II. religiöse Toleranz preisen, während ekklesiastische Quellen abschätzig berichten, verkompliziert. Nur in einem Fall ist das Streben eines Christen nach Bildung in der islamischen Theologie dokumentiert (Friedrichs II. *Sizilianische Fragen*); andererseits waren ab 1098 auf Anordnung des Papstes die normannischen Könige halb religiöse, halb weltliche Amtsträger. Es lässt sich festhalten, dass die Stimmung im Königreich mit den Herrschern und Dynamiken der Besiedlung durch „lateinische“ Neuankömmlinge vom italienischen Festland variierte und scheinbar ein steigendes, jedoch nicht alle Bevölkerungselemente erfassendes Schüren von Ängsten vor religiöser Kontamination und eine Kriminalisierung der muslimischen Bevölkerung stattfand. So ging ein Wechsel der Dreisprachigkeit zu einem lateinisch-arabischen Bilingualismus und zuletzt die zunehmende Verdrängung arabischsprachiger Palastangestellter mit Pogromen an der muslimischen Stadtbevölkerung durch neue Siedler einher, auf die Rebellionen der sizilianischen Muslime folgten. Nach Metcalfe dokumentiert die Kriminalisierung der muslimischen Bevölkerung, etwa durch Anklagen muslimischer Männer, christliche Frauen vergewaltigt zu ha-

ben, auch, dass zwischen mittlerweile überlappenden Gemeinschaften erneut klare Grenzen geschaffen werden sollten. Auch die Förderung byzantinischer Institutionen, etwa durch Klostergründungen, kann als Versöhnungsversuch mit „griechischsprachigen“ Christen gedeutet werden. Schließlich waren anfangs sowohl Christen im islamischen als auch Muslime im normannischen Sizilien in der Mehrzahl und die Toleranz konnte pragmatische, politische Zwecke erfüllen.

Zu dem bis heute erhaltenen arabisch-islamischen Substrat gehören etwa einige bekannte Obstsorten, während andere Güter, etwa das unter den Normannen weitergeführte Textilh Handwerk, und neues Wissen im Anbau sowie in den Bewässerungstechnologien, hauptsächlich im Mittelalter durch den Mittelmeerhandel der Insel zu einer wirtschaftlichen Blüte verhelfen. Die islamische Kunst in der Textilherstellung, die unter den Normannen durch byzantinische Elemente bereichert wurde, endete erst mit der Vertreibung der Muslime.

Durch die Auswertung von Quellen arabischer Autoren zum mittelalterlichen Palermo, die auch das Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen thematisieren, wurde gezeigt, inwiefern der Aufbau der heutigen mit Strukturen der mittelalterlichen und antiken Stadt übereinstimmt und inwiefern diese mit maghrebinischen Städten wie Tunis verwandt ist.

Die mittelalterliche Vergangenheit Palermos ist auch in Form volkstümlicher Legenden bis heute erhalten. Legenden wie die Liebesgeschichte, die sich in Palermo um eine typische Vase rankt, deuten enge Beziehungen zwischen sozioreligiösen Gruppen an. Zum Zusammenleben der Religionsgemeinschaften im mittelalterlichen Sizilien gibt es unterschiedliche Informationen, die zwischen Segregation und engem Zusammenleben schwanken. In den letzten Jahren hat sich die Sichtweise scheinbar durchgesetzt, dass die Nähe enger war als zuvor angenommen, nach Ort und Zeit variierte, und Mischehen zwischen „Arabern“, „Berbern“, „Griechen“, „Normannen“ und „Lombarden“ umfasste. Sizilien ist im betreffenden Zeitraum nicht als Ganzes zu betrachten, sondern fragmentiert, doch scheint es selbst in den am dichtesten muslimisch besiedelten Inselteilen in den islamischen, normannischen und staufischen Epochen immer eine relativ große Minderheit von Christen gegeben zu haben.

Das große architektonische Erbe der Normannen wurde angesprochen, das in der heutigen Forschung meist in einer Kontinuität zur fatimidischen Herrschaft mit Kalifatssitz in Kairo gesehen wird, jedoch auch byzantinische Elemente aufnahm. Dieser mediterrane Synkretismus in Kunst und Architektur ist bis heute vor allem im Sakralbereich zu sehen sowie in den „Paradiesgärten“, die vermutlich nur ursprünglich einen islamisch-religiösen Bezug aufwiesen, jedoch auch in erhaltenen „Lustschlössern“ der Könige und im Kunsthandwerk.

Die synkretistische normannische Hofkunst und der Herrscherhabitus sind in ihrer Funktion umstritten. Es lässt sich festhalten, dass einige Elemente mit Sicherheit unabhängig von ihrer einst islamischen Funktion zu dekorativen Zwecken oder aus purer Pragmatik weiterverwendet wurden. Eine bewusst synkretistische „Bilderpolitik“ mit Propagandaelementen bewältigte, proklamierte und instrumentalisierte zugleich die sprachliche und religiöse Diversität im Königreich und legitimierte die Herrschaft. So konnten im Sakralbereich Objekte, die einst eine islamische Funktion erfüllten, nun christliche Funktionen übernehmen. Die Einbindung islamischer Künstler und Strukturen lag dabei nahe. Die arabische Sprache wird hier rein funktional gebraucht und nicht, wie teils von muslimischer Seite, sakralisiert. Innerhalb einer dreisprachigen christlichen Liturgie erfüllte sie sogar kirchliche Funktionen. Phänomene wie die Kombination des islamischen Glaubensbekenntnisses mit einem so benannten „Kampf für das Christentum“ auf unter den Normannen nur halb umgeprägten Münzen sind den Kuriositäten eines in Teilen übernommenen Kultursystems zuzuschreiben.

Aus diesen Gründen sind romantisch-verklärte Sichtweisen auf das Zusammenleben verschiedener Religionen Siziliens, die durch das Fokussieren der ökonomisch-wissenschaftlichen Blüte unter den Muslimen oder der arabischen Architektur und polylingualen Verwaltung im normannischen Königreich zustande kommen, zu kritisieren.³⁰⁷ Auch die islamische „Toleranzpolitik“ ist nicht zwangsläufig als Ausdruck politischer Harmonie zu verstehen, da sich annehmen lässt, dass die muslimische Regierung aus wirtschaftlichen Gründen gegen die Konversion der Christen und Juden war.

Heute, nachdem weitere architektonische Epochen ihre Spuren in Palermo hinterlassen haben, kann man von einer Schichtung sprechen, die es teils nicht mehr ermöglicht, die unterschiedlichen epochalen Schichten einzeln aus einem Gebäude herauszulösen.

In der heutigen sizilianischen Volkskultur gibt es verschiedene Formen der Erinnerung an die arabische Eroberung, die etwa in Volksfesten, im Puppentheater und in der Bemalung der Kutschen ihren Ausdruck finden. Der Tourismus und der Wunsch nach dem Erhalt der spezifischen Regionalkultur im Nationalstaat haben dabei ihren Anteil zum Erhalt der teils stereotypen, entfremdenden Darstellungen der muslimischen Eroberer bis heute beigetragen, die eine ideologische Opposition zwischen Orient und Okzident fortführen. Lediglich der Schwertertanz „Tataratà“ (Agrigent) vereint in der Inszenierung sizilianische Christen und

³⁰⁷Vgl. etwa die von Norwich: „Roger I. [...] war fähig gewesen, ein Klima des erleuchteten politischen und religiösen Gedankens zu erschaffen, in dem [...] alle Religionen, alle Sprachen, alle Kulturen gleichwertig gefördert und bevorteilt wurden. Ein solches Phänomen findet man im Mittelalter nicht in ähnlicher Weise und ist zu allen Zeiten selten; dem Vorbild, das [...] Roger im 11. Jahrhundert gab, könnte von vielen Nationen zu ihrem Vorteil gefolgt werden, auch in unseren Tagen.“ Eigene Übers. nach Norwich, John Julius (1971): *I normanni nel Sud*. Erstausg. 1967, o. S., zit. nach Marazza, Loria; Quadrupani, Serge (2004): *Alla tavola di Yasmīna*. Erstausg. 2002, Eingangszitat.

Muslime in gleicher Kleidung. Umgekehrt wurden etwa die Puppen aus Zucker, die in Sizilien zu einem christlichen Feiertag Kindern geschenkt werden, im Zuge des Zuckerhandels im Maghreb und in Ägypten eingeführt, wo sie zu islamischen Feiertagen die gleiche Funktion erfüllen.

Die wohl größten Bereiche des Erhalts arabisch-islamischen Substrats betreffen die Sprache und Volksliteratur sowie die Küche. In der italienischen Dichtung und Volksliteratur, die aus der Sammlung mündlich überlieferter Schwänke und Märchen nach Gründung der Republik zur Definition einer Nationalliteratur stammt, sind zahlreiche orientalische und islamische Einflüsse auszumachen. Die Arbeit ist dabei vor allem auf die über das sizilianische Mittelalter überlieferten Schwänke des Protagonisten Giufà (ar. Ġuḥā) eingegangen, der den islamischen Mittelmeerraum durchreiste und stets an den lokalen Kontext angepasst wurde. Die Forschung zu islamischen Einflüssen auf italienische Erzählungen erfolgt erst seit den 1990ern verstärkt als Ausdruck eines neuen, transnationalen Forschungsansatzes. Aus der mittelalterlichen arabischen Dichtung etwa können dabei auch Hinweise auf das zeitgenössische Sozialleben gewonnen werden.

Die mittelalterliche Siedlungspolitik ist, trotz vieler Ungewissheiten, in Sizilien auch heute noch in der Verteilung von aus dem Arabischen stammenden Nachnamen zu bemerken, die sich vor allem auf das einst stärker islamisierte Westsizilien konzentrieren. Währenddessen wurde in den letzten Jahren in der Forschung die Einsicht gewonnen, dass der Einfluss des Arabischen auf die gesamtsizilianische Toponomastik größer war als bisher angenommen. Ein großes sprachliches Einwirken auf das heute für eine Regionalidentität ausschlaggebende Sizilianische ist, neben griechischen, den arabischen Lehnwörtern zuzusprechen. Sie wurden teils von Sizilien ausgehend in europäischen Sprachen verbreitet und stammen hauptsächlich aus dem Bereich landwirtschaftlicher, nautischer und kulinarischer Terminologien, wobei die Küche mit ihren Zutaten übernommen wurde. Die Analyse der dreisprachigen mittelalterlichen Verwaltungsdokumente gibt nicht nur darüber Auskunft, auf welche Weise heutige Toponyme und Lehnwörter, oft sprachliche Hybridformen, entstanden sind, sondern liefert auch zur Untersuchung des Zusammenlebens der Religionsgemeinden wichtige Erkenntnisse: Etwa deutet die Verbreitung als solcher benannter Schweinezüchter auch in den am dichtesten durch Muslime besiedelten Gebieten auf ein enges und recht tolerantes Zusammenleben von Christen und Muslimen hin. Die Namenslisten mit Christen mit „islamisch“-arabischen und Muslimen mit griechischen Namen, die auch die komplexere familiäre Situation arabischnamiger Eltern mit griechischnamigen Kindern enthüllen, zeigen nach Metcalfe, der entgegen der Annahme zahlreicher Konversionen zum Islam von einer großen Gemeinschaft

arabischsprachiger Christen ausgeht, eine im Laufe der Generationen erfolgte, weitgehende Verwischung der Grenzen zwischen christlichen und muslimischen Gemeinden. Die Schwierigkeit bis Unmöglichkeit, arabischsprachige Christen von „Griechen“ und Muslimen zu unterscheiden, behindert die Erforschung der sozialen, demographischen und religiösen Basis der Insel. Auf den Kulturaustausch deuten auch Lehnwörter und sprachliche Hybridformen in westsizilianischen Dokumenten hin, wobei zu bedenken ist, dass manche sprachlichen Formen rein bürokratischer Verwendung waren. Die sprachlichen Vermischungen gehen vor allem aus einer 400 Jahre langen, vermutlich engen Koexistenz von Sprechern arabischer und griechischer Dialekte hervor, während arabisch-lateinische Vermischungen durch neue „lateinischsprachige“ Einwanderer in geringerer Zahl auftreten und der Sprachkontakt der späteren Epochen vermutlich auf die oberen Gesellschaftsschichten begrenzt war. Die Akkulturation verlief dabei in zwei Richtungen: Christen und Juden nahmen arabische Sprecharten an und adaptierten sich wohl in unbekanntem Maße an islamische Normen, während die Muslime Lehnwörter und Bräuche aus den griechisch-römischen Kulturen übernahmen. Dies bedeutet, dass soziohistorische Auswertungen, die von exklusiv muslimischen Gemeinden ausgegangen sind, eventuell neu aufgerollt werden müssen und zeigt die sprachliche und kulturelle Nähe von Christen, Juden und Muslimen innerhalb der arabischsprachigen Gemeinschaft, in der das Arabische die soziale Kohäsion möglich machte. Nur die neu angekommenen Sprecher lateinischer Dialekte standen vor einer sprachlich-kulturellen Grenze. Andererseits ist anzunehmen, dass pragmatisch-wirtschaftliche Motive für Christen Anreize zur (Pro-Forma-)Konversion waren.

Im Bereich der stark arabisch-maghrebinisch-„islamisch“ beeinflussten Küche Siziliens wurden besonders Rezepte auf Basis des Couscous betrachtet, dem sowohl in der traditionellen sizilianischen wie auch maghrebinischen Identität der spezifische Status als etwas „Typisches“ zukommt, auch wenn er etwa über die Seefahrerstädte in weiteren Regionen Italiens verbreitet wurde. Durch seine vorgekochte Variante und seine Zelebrierung im Zuge von Volksfesten erlebte der Couscous im heutigen Sizilien eine Wiedergeburt. Sowohl in Sizilien als auch im Maghreb erfüllt er magisch-religiöse Funktionen und gilt als Feiertagsgericht. Andere Gerichte vermutlich arabischer Herkunft erhielten, von Sizilien ausgehend in ganz Italien verbreitet, mit ihrer Beliebtheit in der italienischen Küche und dieser im Ausland einen Status als „Nationalgericht“ und Aushängeschild Italiens. Dazu zählen neben der Trockenpasta verschiedene Brotspezialitäten und Süßspeisen.

Andererseits lässt sich die in ihrem Umfang erstaunlich effektive Verdrängung der arabischen Sprache und des Kulturerbes, unter anderem durch Neubesiedlung vom Festland, vermutlich auf eine konsequente Abgrenzungspolitik nach der islamischen Epoche zurückführen:

“Indeed, what is remarkable about the history of Sicily after the Norman period is how effectively effaced the impact of four centuries of Arabic-speaking and/or Islamic culture has been, due to the re-Christianization and re-Latinization of the island. This is all the more remarkable given the enormous contribution of Arab-Islamic influences to Sicily as a leading power in Europe and the Mediterranean at the height of the high Middle Ages. By 1300, the island had been well and truly readmitted to ‘Latin’-speaking Europe, but would find itself increasingly on the peripheries of Christendom, having lost its place as a central player in the Mediterranean world as it had been in the twelfth century under the so-called ‘Norman’ kings of Sicily.”³⁰⁸

Eine Abgrenzungshaltung ist noch aus den Beurteilungen verdienstvoller Historiker wie Braudel zu lesen, der hier über Andalusien sagt: „Das Erstaunliche ist [...], daß eine Zivilisation nach Jahrhunderte wählender Gefangenschaft wieder zu sich selbst findet - unangetastet, fast so, als wäre dazwischen nichts vorgefallen.“³⁰⁹ Diese Sichtweise ist vermutlich nicht nur für Sizilien, sondern auch für Andalusien zu hinterfragen, wo zahlreiche Übernahmen im kulturellen Bereich erfolgt waren - die Abgrenzungshaltung hängt daher auch immer mit der Ablehnung zusammen, sich substantziell mit dem arabisch-islamischen Erbe zu beschäftigen, die erst lange nach der betreffenden Epoche hinterfragt wurde. Die islamische Epoche wurde verschiedenartig als Teil der Nationalgeschichte rekonstruiert oder ausgeblendet; speziell in Sizilien traf sie teils auf Hochachtung, wurde teils ideologisch übersteigert, wobei die Spaltung der italienischen Nation in Nord und Süd zu berücksichtigen ist. Für die Kürze der Epoche ist ihre Einwirkung als signifikant zu sehen, da Wurzeln des Sizilianisch-Arabischen vor allem im sprachlichen Bereich bis heute zu spüren sind. Vielmehr war die Tilgung von Einflüssen, etwa durch Abriss oder Umbau von Gebäuden, oder ihre Verbannung aus dem Kollektivgedächtnis zugunsten anderer Begründungen, möglicherweise durch Eigeninteressen im Machterwerb und in der territorialen Erweiterung motiviert, die mit der Rolle der Verteidiger des Christentums im südlichen Mittelmeer kombiniert wurden. Nicht die Standhaftigkeit christlicher Dogmatik, sondern vor allem die Durchlässigkeit des islamischen Systems führte dazu, dass christliche und jüdische Gruppierungen stets im islamischen Sizilien überlebten. Dies war für Muslime und Juden unter christlicher Herrschaft zwar in weiten Teilen der normannischen Herrschaft, doch nicht auf lange Sicht, möglich. Ein Wechsel vom byzantinischen christlichen Ritus zum lateinischen erfolgte erst im gleichen Zuge mit der Vertreibung der

³⁰⁸Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 187.

³⁰⁹Braudel; Duby; Aymard: *Die Welt des Mittelmeeres*, S. 103.

Muslime, was fehlende Einflüsse in der christlichen Theologie Siziliens nicht verwunderlich macht. Zwar ist zu bedenken, dass das islamische „Toleranzsystem“ nicht eine Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften im heutigen Sinne bedeutet und durchaus der Unmut von Teilen der Bevölkerung zum Rückeroberungs-Gedanken beigetragen haben könnte. Sizilien wurde jedoch stets von außen eingenommen; der politische Bruch bezeichnete kein Unabhängigkeitsstreben der Inselbevölkerung. Zudem sprechen die Quellen dafür, dass neu angesiedelte Sprecher lateinischer Dialekte der muslimischen Bevölkerung am stärksten feindlich gesinnt waren.

Vereinfachende Positionszuweisungen an Christen und Muslime erklären die militärischen Dynamiken des Mittelalters mit ihren interkonfessionellen Allianzen wenig. Die klaren Trennungen bereits in zeitgenössischen Rhetoriken der Chroniken stehen hier komplexen Verbindungen gegenüber, die zeigen, dass muslimisch-christliche Beziehungen nicht zwangsläufig feindlich waren und etwa auch muslimische Soldaten einschließen, die im Sold christlicher Herren des italienischen Festlandes standen. Die sowohl von lateinischen als auch arabischen Chronisten vertretene Meinung, die Invasionen seien ausschließlich religiös motiviert gewesen, sind auch daher in Zweifel zu ziehen.

Von marginalisierten Gruppen der Christen und Juden in Bezug auf das islamische und der Muslime in Bezug auf das normannische Sizilien zu sprechen, würde ihrer Partizipation nicht gerecht; jedoch wäre es auch falsch, von einer jüdisch-christlich-muslimischen Gesamtkultur auszugehen, die die Gesellschaft überwölbte und festigte. Wechselseitige Kooperationen in Wissenschaft und Militär und praktische, pragmatische Toleranz zeigen vielmehr, dass politische Brüche und Kulturkontinuitäten sich nicht gegenseitig ausschließen müssen.³¹⁰

Der Rückbezug auf das „Mediterrane“ und die Zuwendung zu den umliegenden Mittelmeerküsten, der anhand verschiedener Denker, in Italien anhand des postkolonialen Blicks Cassanos auf Südeuropa und der Lösungsansätze Spataros aus der Krise, näher behandelt wurde, können als Reaktionen auf Widersprüchlichkeiten des Strebens nach technisch-wirtschaftlichem Fortschritt gelesen werden, bei dem ethische Fragen nicht im gleichen Tempo mitlaufen. Ihre Lesarten unterscheiden sich von den zahlreichen wissenschaftlichen Analysen, die Abwehrreaktionen gegenüber dem Fortschrittsgedanken einer expandierenden Mo-

³¹⁰Vgl. Prinz: „Rom - Byzanz - Mekka - Palermo“, S. 139: „Nimmt man hinzu, dass da nicht selten islamische Vorstöße auf der Apenninenhalbinsel auch von christlichen Regionalherren unterstützt wurden, und daß sogar 826 das erste Auftreten der ‚Sarazenen‘ durch ein Bündnisangebot des christlichen Admirals Euphemios aufgelöst wurde, der sich gegen die byzantinische Herrschaft auflehnte, dann wird klar, daß man der Geschichte Siziliens und Süditaliens in islamisch-arabischer Zeit nicht mit einem klaren Konfrontationsmuster gerecht werden kann. Dasselbe ambivalente Verhalten christlicher Regionalherrschaften ist besonders eklatant am Beispiel Neapels ersichtlich. Die Neapolitaner unterstützten 831 mit ihrer Flotte die schrittweise Eroberung Siziliens durch die Muslime.“ Vgl. auch S. 140f.

dernisierung, „Europäisierung“ oder „Verwestlichung“ nur in islamischen Kontexten festmachen und damit zwischen den Zeilen die Opposition scheinbar homogener kultureller Entitäten fortschreiben. Die humanitären Ansätze betrachten den Mittelmeerraum als solidarische Einheit und gleichzeitig als Raum überlappender Kulturen: Seine religiöse und kulturelle Diversität oder die Komplementarität seiner Küsten sollen erhalten bleiben. Der Bruch des Mittelmeers in als oppositionell inszenierte religiöse Großkulturen wird in unterschiedlichen Epochen festgemacht. Es kann nur spekuliert werden, ob die das Mittelmeer vereinenden Denkansätze durch die umfassende Wirtschaftskrise in Südeuropa weiteren Zulauf erhalten werden, während zentraleuropäische Diskurse bereits die Möglichkeit einer politischen und gedanklichen Abtrennung der wirtschaftsschwachen Mittelmeerstaaten ausdrücken.³¹¹

Das friedliche Miteinander fördern und Kulturbegegnungen nicht weiter als Gefahr sehen möchten auch die Initiativen, die seit den 1980ern die Mittelmeerländer in politischen Kooperationen vor allem zugunsten von Frieden und Sicherheit vereinen wollen und zu diesem Zwecke auch eine gemeinsame Geschichte rekonstruieren, wobei das Vorgehen der EU jedoch meist als widersprüchlich beurteilt wird.

Das „mittelmeerische Denken“ bietet dabei ein Identifikationsmodell für die aktuellen Zuwanderungsgesellschaften Europas - zu Zeiten der Gefahr religiöser und politischer Radikalisierungen und europäischer Grenzabschottung vor Flüchtlingsströmen. Dabei ist zu beachten, dass das Mittelmeer nie ein Raum des Friedens war und Kulturen und Religionen trennte, doch häufig auch annäherte und vereinte. Zwischen dem arabischen Sizilien und Ifrīqīya etwa hatten enge intellektuelle Verbindungen bestanden, wobei Sizilien als Teil der islamischen Welt maghrebinisches Wissens- und Kulturgut importierte. Nimmt man an, dass der Mittelmeerraum immer durch veränderbare Bruchlinien geprägt war, so lassen sich grundlegende Veränderungen in seine Geschichte integrieren, die moderne, konflikthafte Beziehungen prägen: das Aufkommen von Nationalstaaten, (Neo- und Post-)Kolonialismus und Globalisierung. Das „euromediterrane Mittelalter“ ist von hoher Relevanz für die Gegenwart und Zukunft Europas. Heute legt die vor allem auch durch die Folgen von Arbeitsmigration und politischem Asyl in der Moderne entstandene europäische muslimische Gemeinschaft die Rückbesinnung auf die geteilte Geschichte nahe, um über diesen Umweg wieder zu einer gedanklichen Grundlage für eine Gemeinschaftlichkeit zu gelangen. Eine Übereinstimmung der Epochen könnte darin gesehen werden, dass „religiösen Räumen“ heute wie früher weniger klar umrissene Flächen mit festen Grenzen, als Beziehungs- und Bewegungslinien, auf dem Kar-

³¹¹Vgl. Seewald, Berthold: „Die Wiege Europas“. In: *Die Welt*, 3.12.2011; DPA: „AfD bekräftigt Forderung: Südländer müssen raus aus der Eurozone“. In: *Wirtschaftswoche*, 9.4.2014. URLs: s. Bibliographie.

tenbild entsprechen. Historisch überschichtete Räume verschiedener Religionen überschneiden sich auch heute mit denen anderer Bereiche öffentlichen und privaten Lebens. Religionen waren im Mittelalter durch ihre Rolle in Handel und (Rück-)Eroberung von Territorien Protagonisten von Beziehungs- und Bewegungsräumen; im digitalen Zeitalter machen soziale und Massenmedien die Dynamiken in einem global gewordenen Territorium wohl noch komplexer. Migrationsbewegungen auf der Suche nach Wohlstand oder auf der Flucht vor lebensbedrohlichen Konflikten sind beiden Epochen gemeinsam: Kosmopolitische Städte und Einwanderungsgesellschaften sind kein Phänomen der Moderne, sondern Teil der historischen Realität des Mittelmeerraums. Im Fall Italiens wurden auch der umgekehrte Fall der Migration von Europäern nach Nordafrika im Faschismus des 20. Jahrhunderts erwähnt sowie die Römer, die bis dorthin ihre Spuren hinterließen. Die heutige Einwanderung nach Italien und Europa ist jedoch weit von einer direkten Verbindung zu Italiens islamischer Vergangenheit entfernt: Muslime, die mit anderen Anliegen kamen, erleben einen anderen sozialen Raum.

Ein imaginärer Bruch, dessen mögliche Ursachen erörtert wurden, hat zwischen der europäischen und der islamischen Welt zur Geschichtsschreibung der Separation geführt, die von gegenseitigen Vorbehalten der sich gegenüberliegenden Mittelmeerküsten begleitet wird: Wird der Islam in Teilen der Bevölkerung Europas womöglich zunehmend als Gefahr gesehen, haben die „islamischen Ufer“ teils Angst vor der Benachteiligung von Muslimen durch die europäische Politik und vor westlichem Neoimperialismus.

Europäische Historiker nehmen die islamische Geschichte oft noch als marginal wahr und ziehen mitunter eine Linie historischer Monokulturalität; andere lehnen es ab, die muslimische Präsenz etwa in Sizilien und Süditalien aus ideologischen Gründen in ihrer fortwirkenden Bedeutung zu unterschätzen und sehen die sizilianische, italienische und europäische Geschichte und Identität als Produkte überlagerter Hybridkulturen. Dennoch sind viele Bereiche der Epochen des Zusammenlebens noch eingehender zu untersuchen und neue Ansätze in der Geschichtsforschung müssen sich weiter bewähren. Dies deckt sich mit der Beobachtung, dass fast alle Autoren ein Plädoyer für weitere Forschung zum Thema stellen.³¹² In diesem

³¹²U. a. spricht sich Metcalfe für eine weitere Analyse normannischer Dokumente aus; Vanoli für weitere kritische Arbeit mit den literarischen Narrationsmodellen verschiedensprachiger Quellen zu Sizilien und weitere historische Erforschung der Kontinuitäten und Transformationen historischer Sozialsphären; Aiello ruft Gelehrte der Mittelmeerküsten auf, herauszufinden, „was in unterschiedlichen Dingen identisch ist“. Vgl. Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 185; Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 62; Vanoli: *Sicilia musulmana*, S. 53; Ders.: „The Muslim World“, S. 427. Vgl. auch Borgolte: „Über den Tag hinaus“, S. 314: „Die ältere, auf das christlich-lateinische Abendland beschränkte Sicht und die plurikulturelle Perspektive auf Europas Mittelalter stehen weitgehend unverbunden nebeneinander, eine Debatte hat nicht stattgefunden und die Zukunft unseres Geschichtsbildes ist ungewiss. Anders gesagt: Der neue Ansatz muss sich weiter bewähren, er kann sich aber behaupten oder durchsetzen, weil er auf neugieriges Interesse und genügend Offenheit stößt.“

Sinne ist die Beziehung zwischen Italien, Europa und der islamischen Welt ein weiteres Mal neu zu beginnen.

Diese Arbeit hat gezeigt, dass eine idealtypische, oppositionelle Gegenüberstellung von Religionsgemeinschaften der Komplexität und Widersprüchlichkeit geschichtlicher und aktueller Entwicklungen nicht gerecht wird. Eine Interpretation von Geschichte als Gesetzmäßigkeiten und Kausalbeziehungen folgend berücksichtigt weder ideologische Spaltungen innerhalb der konstruierten Entitäten, profane Machtverhältnisse noch die „Randphänomene“ hybrider Kulturen an den Übergängen zwischen den Kontinenten, wie sie etwa sowohl das christliche Reich Byzanz als auch das mittelalterliche Sizilien darstellten. Nur die Ausblendung dieser hohen geschichtlichen Komplexität ermöglicht es, die „abendländische“ als eine rein christliche oder jüdisch-christliche Geschichte aufzufassen.

Heute, zu einem Zeitpunkt, in dem die Welt erneute Beziehungskrisen zwischen den gigantischen kulturellen Konstrukten erlebt, die als Orient und Okzident, Ost und West, Islam und Christentum, bekannt sind und die oft als unvereinbar vermittelt werden; in dem die Realisation des Zusammenlebens innerhalb multireligiöser Gebiete im südöstlichen Mittelmeerraum, in denen sich seit Jahrtausenden Kulturen begegnet sind, eine große Niederlage erleidet; scheint es besonders wichtig, an die gemeinsamen Wurzeln der Küsten des Mittelmeers zu erinnern, das zunehmend als Meer illegaler Überquerungen durch Flüchtlinge wahrgenommen wird. Bei einer neuartigen Wahrnehmung Europas und des Mittelmeerraums sollte dabei die Perspektive ebenso fokussiert werden wie der Rückblick. Diese Reflexions- und Forschungsarbeit ist grundsätzlich von Bewohnern aller Küsten zu leisten, während diese Arbeit vor allem ein Plädoyer an Europa ist, das an die arabisch-islamischen Wurzeln in seiner Kultur erinnert werden soll. In diesem Sinne soll diese Arbeit dazu beigetragen haben, gedanklich die getrennten Fäden, die seit langer Zeit die Zivilisationen des Mittelmeers verbanden, wieder zu einem Beziehungs-Patchwork zu verknüpfen.

5. Bibliographie

5.1 Primärquellen und Übersetzungen

Abū l-Faḍā'il

“Estratti dal Tarih Mansuri”. In: Giunta, Francesco (Hg.) (1985): *Michele Amari. Tardi studi di storia arabo-mediterranea*. Auszüge aus dem Werk *at-Tārīḥ al-manṣūrī*, Übers. von Michele Amari. Palermo: Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti di Palermo, S. 278–281.

“Estratti dal tarih mansuri”. Sizilien betreffende Auszüge aus dem Werk *at-Tārīḥ al-manṣūrī*, Übers. von Michele Amari. In: Società siciliana per la storia patria (Hg.) (1883): *Archivio storico siciliano*. Palermo: Tipografia dello Statuto, S. 111–115.

Abū Šāma (1898): *Recueil des historiens des Croisades*. Hg. u. Übers. von A. C. Barbier de Meynard. Bd. 3–4, Paris: Imprimerie Nationale.

Abū Yūsuf Ya'qūb (1921): *Le livre de l'impôt foncier (Kitab el-kharadj)*. Hg., Übers. u. Kommentar von E. Fagnan. Ar. Erstaussg. 1302 (*Kitāb al-ḥarāğ*), Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Al-Dāwūdī (1995): *Kitāb al-amwāl*. Hg., Übers. u. Kommentar von Abu'l Muhsin Muhammad Sharfuddin. Islamabad: Islamic Research Institute.

Al-Ġazālī (2000): *Le perle del Corano*. Hg. u. Übers. von M. Campanini. Mailand: Bompiani.

Al-Idrīsī (1993): *Idrisi. Il libro di Ruggero. Il diletto di chi è appassionato per le peregrinazioni attraverso il mondo*. Übers. u. Kommentar von Umberto Rizzitano. Palermo: Flaccovio Editore.

Al-Muqaddasī (1987): *'Aḥsan at-taqāsīm*. Hg. von M. Maḥzūm. Beirut: o. V.

Amari, Michele

(Hg.) (1857): *Biblioteca Arabo-Sicula ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia*. Leipzig: Brockhaus.

(1880/1881) (Hg.): *Biblioteca Arabo-Sicula ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia*. Versione italiana, 2 Bde, Turin; Rom: Ermanno Loescher.

(1994): *Biblioteca Arabo-Sicula ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia*. Neudruck in *Islamic Geography* (Bde 153–154), Erstaussg. 1857, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Goethe Universität.

- (1988): *Figure di Palermo secondo la descrizione dei geografi musulmani tradotti da Michele Amari nella Biblioteca Arabo-Sicula*. Palermo: Sellerio Editore.
- Amari, Michele; Caruso, Bruno; Quatriglio, Giuseppe (2002): *Gli arabi in Sicilia nei disegni di Bruno Caruso. Testi di Bruno Caruso, Giuseppe Quatriglio e brani dalla Biblioteca arabo-Sicula di Michele Amari*. Palermo: Kalós.
- Amatus von Montecassino
- (1835): *L'ystoire de li normant et la chronique de Robert Viscart par Aimé, moine du Mont-Cassin publiées pour la première fois, d'après un manuscrit françois inédit du xiiie siècle, appartenant à la bibliothèque royale*. Hg. von M. Champollion-Figeac (société de l'histoire de France). Paris: Jules Renouard.
- (2004): *The History of the Normans by Amatus of Montecassino*. Hg., Übers. u. Kommentar von Dunbar, Prescott N.; Loud, Graham A. Woodbridge: The Boydell Press.
- Asín Palacios, M.: "Un Faqîh siciliano contradictor de Al-Ġazzâlî". In: o. Hg. (1910): *Centenario della nascita di Michele Amari*. Bd. II, Palermo: Stabilimento Tipografico Virzì, S. 216–244.
- Cohen, Mark R. (2005): *The Voice of the Poor in the Middle Ages. An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Corrao, Francesca Maria (Hg.) (1987): *Poeti arabi di Sicilia nella versione di poeti italiani contemporanei*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Cusa, Salvatore (Hg.) (1868): *I diplomi greci ed arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati*. Bd. I, Palermo: Stabilimento Tipografico Lao.
- Erchempert
- (o. J.): *Historiola Langobardorum Beneventi degentium alias Historiæ Heremperti Langobardi monachi cassinensis. De gestis principum beneventanorum epitome chronologica*. Übers. von Ludovico Antonio Muratori. (Rerum Italicarum scriptores ab anno æræ christianæ quingentesimo ad millesimumquingentesimum, Bd. V), Mailand: o. V.
- (o. J.): *Historia Langabardorum Beneventanorum*. Lat. Primärtext, URL: <http://www.thelatinlibrary.com/erchempert.html> (letzter Zugriff: 6.10.2014).
- Fagnan, E.: "Nouveaux textes historiques relatifs à l'Afrique du nord et à la Sicile". In: o. Hg. (1910): *Centenario della nascita di Michele Amari*. Palermo: Stabilimento Tipografico Virzì, S. 15–80.

Falcandus, Hugo

(1897): *La Historia o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitano Ecclesie Thesaurarium di Ugo Falcando. Fonti per la storia d'Italia*. Hg. von Istituto Storico Italiano, lat. Primärtext mit Kommentar von G. B. Siragusa. Rom: Forzani e C. Tipografi del Senato.

(o. J.): *Liber de regno Sicilie*. Lat. Primärtext, URL:

<http://www.thelatinlibrary.com/falcandus.html#55> (letzter Zugriff: 6.10.2014).

(1998): *The History of the Tyrants of Sicily by 'Hugo Falcandus' 1154–69*. Hg. u. Übers. von Graham A. Loud; Thomas Wiedermann. Manchester; New York: Manchester University Press.

Gardet, Louis (1954): *La cité musulmane. Vie sociale et politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Giovanni Diacono (1999): *Istoria Veneticorum*. Lat. Primärtext, Hg. u. Parallelübers. von Luigi Andrea Bertò (Istituto Storico Italiano per il medioevo). (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Storici italiani dal cinquecento al millecinquecento ad uso delle scuole, Bd. 2), Bologna: Zanichelli Editore.

Giunta, Francesco (Hg.) (1985): *Michele Amari. Tardi studi di storia arabo-mediterranea*. Palermo: Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti di Palermo.

Ibn Baṣṣāl (o. J.): *Kitāb al-qaṣd wa l-bayān*. Ar. Primärtext, URL:

http://www.filaha.org/index_arabic.html (letzter Zugriff: 11.10.2014).

Ibn Ḡubair

(1982): *Viaggio in Sicilia e in altri paesi del Mediterraneo*. Übers. von Celestino Schiaparelli. Palermo: Sellerio Editore.

(1995): *Ibn Ḡubayr. Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto*. Übers. u. Kommentar von Celestino Schiaparelli, mit Zeichnungen von Bruno Caruso. Erstaug. 1906, Palermo: Sellerio Editore.

(1994): *The travels of Ibn Jubayr*. Kommentar von William Wright. Leyden, Neudruck in *Islamic Geography* (Bd. 172, Hg. von Fuat Sezgin), Erstaug. 1907, Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Goethe Universität.

Ibn Sabʿīn (2002): *Ibn Sabʿīn: Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico*. Hg., Übers. u. Kommentar von Patrizia Spallino. Palermo: Officina di Studi Medievali.

Ibn Zafar (1851): *Solwan el mota' ossia Conforti politici di Ibn Zafer*. Hg. u. Übers. von Michele Amari. Florenz: Felice Le Monnier.

- Khan, Geoffrey (Hg. u. Übers.) (1993): *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections*. Judäo-ar. u. ar. Originaltexte, Kommentar vom Hg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malaspina, Saba (1999): *Die Chronik des Saba Malaspina*. Bearb. von Walter Koller; August Nitschke. (Monumenta Germaniae Historica Scriptores, Tomus XXXV), Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Malaterra, Gaufredus
 (1954): *La conquista di Sichilia fatta per li normandi translata per Frati Simuni da Lentini*. Hg. von G. Rossi-Taibbi, Übers. ins Altsizilianische von Mönch Simone da Lentini (1358). Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani.
 (1928): *De Rebus Gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis Fratris Eius*. Hg. von Ernesto Pontieri. (Rerum Italicarum Scriptores, Bd. 5), Bologna: Nicola Zanichelli.
- Papa, Michele (1973): *I poeti arabo-siciliani (IX-XI sec.)*. Catania: Niccolò Giannotta Editore.
- Scylitzae, Ioannis
 (1973): *Synopsis Historiarum*. Hg. von H.–G. Beck; A. Kambylis; R. Keydell. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Bd. V), Berlin: De Gruyter.
 (1983): *Byzanz - wieder ein Weltreich. Das Zeitalter der Makedonischen Dynastie. Teil 1: Ende des Bilderstreites und Makedonische Renaissance (Anfang 9. bis Mitte 10. Jahrhundert) nach dem Geschichtswerk des Johannes Skylitzes*. Hg. von Johannes Koder, Übers. von Hans Thurn. Graz; Wien; Köln: Styria.
- Seybold, F.: “Analecta arabo-italica I, Un mistico arabo-siculo di Girgenti”. In: o. Hg. (1910): *Centenario della nascita di Michele Amari. Scritti di filologia e storia araba, di geografia, storia, diritto della Sicilia medievale, studi bizantini e giudaici relativi all’Italia meridionale nel medioevo, documenti sulle relazioni fra gli stati italiani ed il Levante*. Bd. II, Palermo: Stabilimento Tipografico Virzì, S. 205–215.
- Stasolla, Maria Giovanna (Hg.) (1983): *Italia euro-mediterranea nel medioevo: Testimonianze di scrittori arabi*. Sizilien u. spezifisch interessante Abschnitte der islamischen Geschichte Siziliens betreffende Ausschnitte ar. Primärtexte, von versch. Autoren übersetzt. Bologna: Pàtron.
- Wensinck, A. J. (1933–1969): *Concordance et indices de la tradition musulmane*. 8 Bde, Leiden: Brill.

Westerbergh, Ulla (1956): *Chronicon Salernitanum. A Critical Edition with Studies on Literary and Historical Sources and on Language*. Mit lat. Primärtext des unbekanntes Autors. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

5.2 Wörterbücher

Battisti, Carlo; Alessio, Giovanni (1957): *Dizionario etimologico italiano*. Bd. 5 (Ra–Zu), Florenz: G. Barbera Editore.

Burgio, Alfonso (1970): *Dizionario dei nomi propri di persona*. Mailand: Ceschina.

Cortelazzo, Manlio; Marcato, Carla (1998): *I dialetti italiani. Dizionario etimologico*. Turin: UTET.

Cortelazzo, Manlio; Zolli, Paolo (2008): *Il nuovo etimologico. DELI - Dizionario etimologico della lingua italiana*. 2. Aufl., Mailand: Zanichelli.

Da Aleppo, Gabriele Maria; Calvaruso, G. M. (1910): *Le fonti arabiche nel dialetto siciliano. Vocabolario etimologico*, Bd. I: *Etimologie di voci lessicali*. Rom: Casa Libreria Editrice Ermanno Loescher.

De Felice, Emidio (1978): *Dizionario dei cognomi italiani*. Mailand: Mondadori.

De Mauro, Tullio; Mancini, Marco (2000): *Garzanti Dizionario etimologico*. Cernusco: Garzanti Linguistica.

Giarrizzo, Salvatore (1989): *Dizionario etimologico siciliano*. Palermo: Herbita.

Pfister, Max; Schweickard, Wolfgang (1994): *LEI Lessico etimologico italiano*. Bd. IV, Wiesbaden: Reichert.

Traina, Antonino (1988): *Vocabolario Siciliano Italiano*. 3 Bde, o. O.: Centro Editoriale Meridionale.

Varvaro, Alberto (2014): *Vocabolario etimologico siciliano*. Bd. I (A–L), Palermo; Strasbourg: Centro di studi filologici e linguistici siciliani – Société de Linguistique romane.

Wehr, Hans (2006): *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement. Arabisch-Deutsch*. 4. Aufl., o. O.: Librairie du Liban.

5.3 Sekundärquellen

Abbate, Lucia (2008): *Toponomastica siciliana di origine araba nel versante tirrenico e ionico dei Peloritani*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Abbate, Lucia (2011): *Dagli antichi mestieri ai cognomi e nomi di luogo. Le attività artigianali e rurali della Sicilia attraverso l'onomastica*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

- Abulafia, David: „Historiker über das Mittelmeer. Eine Utopie der Vielfalt“. Übers. von Doris Akrap. In: *taz*, 29.12.2013, URL: <http://www.taz.de/!130028/> (letzter Zugriff: 23.11.2014).
- Abulafia, David (Hg.) (2003): *The Mediterranean in History*. London; New York: Thames and Hudson.
- Adamo, Katia; Garonna, Paolo: “Euro-Mediterranean Integration and Cooperation: Prospects and Challenges”. Artikel der UNECE-Homepage, 9/2009, S. 73–84, URL: http://www.unece.org/fileadmin/DAM/oes/nutshell/2009/9_EuroMediterranean.pdf (letzter Zugriff: 25.11.2014).
- Agius, Dionisius A. (1996): *Siculo Arabic*. London; New York: Kegan Paul International.
- Ahmad, Aziz (1975): *A History of Islamic Sicily*. Edinburgh: University Press.
- Aiello, Giuseppe: “Tra Sicilia e Tunisia”. In: Ders.; Cusumano, Antonino (Hg.) (2012): *Islam in Sicilia. Un giardino tra due civiltà*. Gibellina: Sezione Etnoantropologica-Migrazioni, S. 19–25.
- Aiello, Giuseppe; Cusumano, Antonino (Hg.) (2012): *Islam in Sicilia. Un giardino tra due civiltà*. Gibellina: Sezione Etnoantropologica-Migrazioni.
- Aliboni, Roberto; Saaf, Abdallah: “Human security: A new perspective for Euro-Mediterranean cooperation”. In: ISS; IEMed (Hg.): *Papers for Barcelona 2010*, 2/2010.
- Allam, Khaled Fouad: “Islam in Italia. Musulmani fuori dal Dar al-Islam. La questione islamica in Italia”. In: *Treccani L'enciclopedia italiana. Il libro dell'anno 2003*, URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/islam-in-italia_\(Il-Libro-dell'Anno\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/islam-in-italia_(Il-Libro-dell'Anno)/) (letzter Zugriff: 20.11.2014).
- Amari, Michele (1854/1858): *Storia dei musulmani di Sicilia*. 2 Bde, 4 Bücher, Florenz: Felice le Monnier.
- Amari, Michele; Dufour, Auguste Henry (2004): *Carta comparata della Sicilia moderna con la Sicilia del XII secolo secondo Edrisi ed altri geografi arabi pubblicata sotto gli auspici del Duca di Luynes da Auguste Henry Dufour geografo e Michele Amari*. Hg. von Luigi Santagati. Erstaussg. 1859, Palermo: Flaccovio Editore.
- Amico, Vito Maria (1757–1760): *Lexicon topographicum Siculum*. 3 Bde, Palermo: Excud. P. Bentivenga.
- Arata, Giulio Ulisse (1914): *L'architettura arabo-normanna e il rinascimento in Sicilia*. Mailand: o. V.

- ARD: „Tillich widerspricht Merkel. ‚Der Islam gehört nicht zu Sachsen‘“. In: *tagesschau.de*, 25.1.2015, URL: <http://www.tagesschau.de/inland/tillich-islam-101.html> (letzter Zugriff: 25.1.2015).
- Assheuer, Thomas: „Leitkulturdebatte. Die neuen Feinde“. In: *Die Zeit*, 43/2010 (23.10.2010), URL: <http://www.zeit.de/2010/43/Leitkultur> (letzter Zugriff: 23.11.2014).
- „Arianismus“. In: Duden.de (Duden Online), URL: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/Arianismus> (letzter Zugriff: 18.2.2015).
- Auffarth, Christoph; Rüpke, Jörg (Hg.) (2005): *Burkhard Gladigow. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ayadi, Rym; Sessa, Carlo: “What scenarios for the Euro-Mediterranean in 2030 in the wake of Arab Spring?”. In: *MEDPRO policy paper*, 2/2011 (Oktober) (Update 25.2.2013), URL: [file:///C:/Users/Maria%20Cristina/Downloads/MEDPRO%20PP2%20RA%20&%20CS%20on%20Euro-Med%20Scenarios%20updated%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Maria%20Cristina/Downloads/MEDPRO%20PP2%20RA%20&%20CS%20on%20Euro-Med%20Scenarios%20updated%20(2).pdf) (letzter Zugriff: 25.11.2014).
- Azza Bekkat, Amina: “Albert Camus et l’Algérie: Le malentendu”. In: Toumi, Alek Baylee (Hg.) (2009): *Albert Camus, précurseur. Méditerranée d’hier et d’aujourd’hui*. New York (u. a.): Lang, S. 9–21.
- Bellafiore, Giuseppe (1990): *Architettura in Sicilia nelle età islamica e normanna (827–1194)*. Palermo: Arnaldo Lombardi Editore.
- Bellafiore, Giuseppe: “Il contributo di Michele Amari alla storia dell’architettura dell’età normanna in Sicilia”. In: o. Hg. (1977): *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*. Palermo: Palumbo, S. 711–720.
- Biad, Abdelwahab: “Human Rights in the Framework of the Euro-Mediterranean Partnership: Overcoming the Culturalist-Universalist Divide”. In: Panebianco, Stefania (Hg.) (2003): *A New Euro-Mediterranean Cultural Identity*. London; Portland: Frank Cass, S. 139–150.
- Boito, Camillo (1880): *Architettura del medioevo in Italia*. Mailand: o. V.
- Borgolte, Michael: „Über den Tag hinaus. Was nach dem Schwerpunktprogramm kommen könnte“. In: Ders.; Schneidmüller, Bernd (Hg.) (2010): *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingschule*. Bd. 16 (Europa im Mittelalter), Berlin: Akademie Verlag, S. 309–328.
- Borgolte, Michael; Schneidmüller, Bernd: „Vorwort“. In: Dies. (Hg.) (2010): *Hybride*

- Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule*. Bd. 16 (Europa im Mittelalter), Berlin: Akademie Verlag, S. 7f.
- Braudel, Fernand; Duby, Georges; Aymard, Maurice (1995): *Die Welt des Mittelmeeres. Zur Geschichte und Geographie kultureller Lebensformen*. Übers. von Markus Jakob. Erstaussg. 1985, Frankfurt: Fischer.
- Braudel, Fernand (2001): *Memory and the Mediterranean*. Übers. von Siân Reynolds. Erstaussg. 1998, New York: Alfred A. Knopf.
- Bresc, Henri: "Conclusion". In: Nef, Anliiese; Prigent, Vivien (Hg.) (2010): *La Sicile de Byzance à l'Islam*. Paris: De Boccard, S. 229–247.
- Bresc, Henri: "La cucina siciliana e la tradizione araba". In: Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine dell'identità siciliana*. Frz. Erstaussg. 1993, Soveria Mannelli: Rubettino Editore, S. 56f.
- Bresc, Henri: "Le parole e le cose". In: Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine dell'identità siciliana*. Frz. Erstaussg. 1993, Soveria Mannelli: Rubettino Editore, S. 225ff.
- Bresc, Henri: "Un'antica maledizione?" In: Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine dell'identità siciliana*. Frz. Erstaussg. 1993, Soveria Mannelli: Rubettino Editore, S. 7–10.
- Bresc-Bautier, Geneviève: "Il ricordo dell'età d'oro". In: Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine dell'identità siciliana*. Frz. Erstaussg. 1993, Soveria Mannelli: Rubettino Editore, S. 202–209.
- Brugnatelli, Vermondo: "I prestiti latini in berbero. Un bilancio". In: Lamberti, Marcello; Tonelli, Livia (Hg.) (1999): *Afroasiatica Tergestina. Papers from the 9th Italian Meeting of Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) Linguistics*. Padova: Unipress.
- B. Samuel Abulafia, Abraham: "Ozar 'Eden ganuz". Auszug, Hg. von A. Neubauer. In: *Revue des études juives*, 9/1884, S. 149.
- Bufoalino, Gesualdo (1992): *Gesualdo Bufalino. Opere 1981–1988*. Hg. von Maria Corti; Francesca Caputo. Mailand: Classici Bompiani.
- Calvino, Italo (1993): *Fiabe italiane*. Erstaussg. 1956, Mailand: Mondadori.
- Calvino, Italo (1956): *Fiabe italiane*. Turin: Giulio Einaudi.
- Cantarella, Glauco Maria (Hg.) (2008): *Arabi e normanni in Sicilia e nel Sud dell'Italia*.

- Udine: Magnus.
- Caracausi, Girolamo (1993): *Dizionario onomastico della Sicilia. Repertorio storico-etimologico di nomi di famiglia e di luogo*. 2 Bde, Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani.
- Cardini, Franco (2000): *Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses*. Übers. von Rita Seuß. Erstausg. 1999, München: Beck.
- Carrer, Chiara; Corrao, Francesca (2009): *Giufà*. Rom: Sinnos.
- Carstens, Peter: „Bundesinnenminister Friedrich. Islam gehört historisch nicht zu Deutschland“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4.3.2011, URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/bundesinnenminister-friedrich-islam-gehört-historisch-nicht-zu-deutschland-1609731.html> (letzter Zugriff: 19.11.2014).
- Cassano, Franco (2005): *Il pensiero meridiano*. Erstausg. 1996, Bari: Editori Laterza.
- Cassano, Franco: “Contre tous les fondamentalismes: La nouvelle Méditerranée”. Beitrag zum *Rencontre internationale La Méditerranée, guerre des cultures ou projet commun*, Aix-en-Provence, 12./13.3.1999, URL: <http://periples.mmsh.univ-aix.fr/med-representations/> (letzter Zugriff: 25.11.2014).
- Cassano, Franco (2011): *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*. Hg. u. Übers. von Bouchard, Norma; Ferme, Valerio. New York: Fordham University Press.
- Castiglione, Marina (Hg.) (2011): *Tradizione, identità, tipicità nella cultura alimentare siciliana: Lo sguardo dell’Atlante Linguistico della Sicilia. Materiali e ricerche dell’Atlante linguistico della Sicilia*. Palermo: Università di Palermo, Assessorato Regionale dei Beni Culturali e dell’Identità Siciliana.
- Chourou, Béchir: “A Challenge for EU Mediterranean Policy: Upgrading Democracy from Threat to Risk”. In: Panebianco, Stefania (Hg.) (2003): *A New Euro-Mediterranean Cultural Identity*. London; Portland: Frank Cass, S. 23–46.
- Cohen, Mark R. (2005): *The Voice of the Poor in the Middle Ages. An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Conermann, Stephan: „Vorbemerkung“. In: Conermann, Stephan; von Hees, Syrinx (Hg.) (2007): *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft. Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten*. Bd. 4, Hamburg: EB-Verlag, S. 9–20.
- Conze, Vanessa (2012): „Abendland“. In: *EGO Europäische Geschichte Online*, 9.3.2012, URL: http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/politische-raeume/politische-raumvorstellungen/vanessa-conze-abendland/?searchterm=abendland&set_language=de (letzter Zugriff: 23.11.2014).

- Corm, Georges (2004): *Missverständnis Orient. Die islamische Kultur und Europa*. Übers. von Bodo Schulze. Erstausg. 2002, Zürich: Rotpunkt Verlag.
- Corrao, Francesca Maria: "The Arabian Nights in Sicily". In: *Fabula* 45, 3–4/2004, S. 237–245.
- Coulon, Jean-Charles: "Les objets magiques: un indice d'évolution culturelle? Les documents magiques siciliens entre Byzance et l'Islam". In: Nef, Annliese; Prigent, Vivien (Hg.) (2010): *La Sicile de Byzance à l'Islam*. Paris: De Boccard, S. 95–112.
- D'Agostino, Francesco: "La Giudecca di Palermo". In: keshet.it, o. J., URL: <http://www.keshet.it/public/kesh%2017%20-%20francesco%20d%27agostino.pdf?idtesto=776> (letzter Zugriff: 3.1.2015).
- D'Agostino, Gabriella: "Dalla natura alla cultura. Mori e cristiani nella cultura tradizionale in Sicilia". In: *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 1–2/II (1999), S. 71–75.
- De Luca, Maria Amalia: "Un contributo al dibattito sull'introduzione del quarto di dīnār e sulla sua possibile derivazione da modelli bizantini". In: Nef, Annliese; Prigent, Vivien (Hg.) (2010): *La Sicile de Byzance à l'Islam*. Paris: De Boccard, S. 113–130.
- Demurtas, Antonietta: "Sardegna, fogna della Nato". In: *Lettera43 Quotidiano Online Indipendente*, 3.3.2011, URL: <http://www.lettera43.it/attualita/9863/sardegna-fogna-della-nato.htm> (letzter Zugriff: 8.12.2014).
- Demus, Otto (1959): *The mosaics of Norman Sicily*. London: o. V.
- Dentici Buccellato, Rosa Maria: "Boccaccio e Palermo". In: Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070-1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine dell'identità siciliana*. Frz. Erstausg. 1993, Soveria Mannelli: Rubettino Editore, S. 195–201.
- De Pasquale, Giuseppe (1980): *Islam in Sicilia*. Palermo: S. F. Flaccovio.
- De Simone, Adalgisa: "La città delle trecento moschee". In: Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070-1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine dell'identità siciliana*. Frz. Erstausg. 1993, Soveria Mannelli: Rubettino Editore, S. 35–43.
- Di Bella, Saverio; Tomasello, Dario (Hg.) (2003): *L'Islam in Europa tra passato e futuro*. Turin: Luigi Pellegrini Editore, S. 332–335.
- Di Blasi, Giovanni Evangelista (1811–1819): *Storia civile del regno di Sicilia*. 10 Bde, 16 Bücher, Palermo: Reale Stamperia.
- Di Leo, Virginia: "Nuovo sbarco americano in Sicilia". In: *MeridioNews*, 26.11.2011, URL: <http://palermo.meridionews.it/articolo/12589/nuovo-sbarco-americano-in-sicilia/>

- (letzter Zugriff: 8.12.2014).
- Di Matteo, Salvo (2000): *Viaggiatori stranieri di Sicilia dagli Arabi alla seconda metà del XX secolo. Repertorio, analisi, bibliografia*. Bde I–III (A–G; H–Q; R–Z), Palermo: ISSPE.
- Di Marzo, Gioacchino (1858): *Dell'incivilimento siciliano nell'epoca normanna e sveva, poche riflessioni*. Palermo: Tipografia e Legatoria Clamis e Roberti.
- DPA: „Integrationsdebatte: Gauck distanziert sich von Wulffs Islam-Rede“. In: *Spiegel Online*, 31.5.2012, URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-gauck-distanziert-sich-von-wulffs-islam-rede-a-836241.html> (letzter Zugriff: 19.11.2014).
- DPA: „AfD bekräftigt Forderung: Südländer müssen raus aus der Eurozone“. In: *Wirtschaftswoche*, 9.4.2014, URL: <http://www.wiwo.de/politik/europa/afd-bekraeftigt-forderung-suedlaender-muessen-raus-aus-der-eurozone/9739784.html> (letzter Zugriff: 23.11.2014).
- Durand, Jean-Marie: “D’Averroès à Braudel: où en est la Méditerranée aujourd’hui?” In: *les inRocks*, 23.12.2013, URL: <http://www.lesinrocks.com/2013/12/23/actualite/averroes-braudel-en-mediterranee-aujourd'hui-11454190/> (letzter Zugriff: 15.12.2014).
- „Ein Koran für Schäuble. ‚Islam Teil Deutschlands‘“. In: *n-tv.de*, 28.9.2006, URL: <http://www.n-tv.de/politik/Islam-Teil-Deutschlands-article335543.html> (letzter Zugriff: 23.11.2014).
- El Mechat, Samya: “La Méditerranée, ‘paix et guerre entre les nations’”. In: *Cahiers de la Méditerranée*, 70/2005, S. 1–7, URL: <http://cdim.revues.org/875> (letzter Zugriff: 20.10.2014).
- El-Sayed, Mohammad Selim: “Towards a Viable Euro-Mediterranean Cultural Partnership”. In: Panebianco, Stefania (Hg.) (2003): *A New Euro-Mediterranean Cultural Identity*. London; Portland: Frank Cass, S. 165–178.
- El-Shamy, Hasan M. (1980): *Folktales of Egypt*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Enderlein, Volkmar: „Zum Falkenbuch Kaiser Friedrichs II.“. In: *Das Staunen der Welt. Das Morgenland und Friedrich II. (1194–1250)*. Berlin: Museum für Islamische Kunst, 77–78/1995, S. 21.
- EUMC (Hg.) (2006): *Muslimen in der Europäischen Union. Diskriminierung und Islamophobie*. URL: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/156-Manifestations_DE.pdf (letzter Zugriff: 15.12.2014).

- Fabre, Thierry: "Penser la Méditerranée des deux rives". In: *La revue européenne de littérature internationale en ligne*, Juli 2013, URL: <http://www.lit-across-frontiers.org/fr/transcript/thinking-the-mediterranean-of-both-shores/> (letzter Zugriff: 10.12.2014).
- Fazzello, Tommaso (1992): *Storia di Sicilia*. Bd. 2, Lat. Erstausg. 1574, Palermo: o. V.
- Ferraro, Barbara: "Tutti i nomi di Giufà". In: *Atlantide Zine*, 18.9.2010, URL: <http://www.atlantidezine.it/giufa-carrer-corrao-sinnos.html> (letzter Zugriff: 1.2.2015).
- Fink, Andreas: „Leoluca Orlando, der Bürgermeister von Palermo, will aus der sizilianischen Mafia-Metropole eine ganz normale Stadt machen“. In: *Die Zeit*, 40/1997, URL: <http://www.zeit.de/1997/40/palermo.txt.19970926.xml/> (letzter Zugriff: 29.10.2014).
- Finley, M. I. (1968): *Ancient Sicily to the Arab Conquest*. London: Chatto & Windus.
- Finzi, Silvia: "La stampa italiana a Tunisi". In: Aiello, Giuseppe; Cusumano, Antonino (Hg.) (2012): *Islam in Sicilia. Un giardino tra due civiltà*. Gibellina: Sezione Etnoantropologica-Migrazioni, S. 63.
- Florissi, Simonetta: "Per una nuova identità culturale mediterranea: Intellettuali arabi e europei a confronto". In: *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 3–4/59 (2004) (September–Dezember), S. 481–485, URL: <http://www.jstor.org/stable/40761764> (letzter Zugriff: 20.10.2014).
- Franke, Patrick: „Der Islam. Staat und Religion im Europa der Neuzeit“. In: *EGO Europäische Geschichte Online*, 13.12.2012, URL: <http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/religionsraeume-und-konfessionsraeume/islam-in-europa/patrick-franke-der-islam-staat-und-religion-im-europa-der-neuzeit> (letzter Zugriff: 23.11.2014).
- Friedrich-Ebert-Stiftung: „Albert Camus und das Mittelmeer“. O. J., URL: http://www.fes.de/international/nahost/pdf/Bericht_Camus_online.pdf (letzter Zugriff: 24.11.2014).
- Gallas, Klaus (1978): *Sizilien. Insel zwischen Morgenland und Abendland. Sikaner/Sikuler, Karthager/Phönizier, Griechen, Römer, Araber, Normannen und Staufer*. Köln: Du Mont.
- Gallo, Agostino (2004): *Lavoro di Agostino Gallo sopra l'arte dell'incisione delle monete in Sicilia dall'epoca araba sino alla castigliana*. Hg. von Biblioteca centrale della regione siciliana. Palermo: o. V.
- Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Giunta, Francesco; Rizzitano, Umberto (1967): *Terra senza crociati. Popoli e culture nella Sicilia del Medioevo*. Palermo: Flaccovio.
- Goitein, S. D. (1967): *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Bd. 1: *Economic Foundations*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Gregorio, Rosario (1810–16): *Considerazioni sopra la storia di Sicilia*. 6 Bde, Palermo: Reale Stamperia.
- Gross, Janice: “Albert Camus and Contemporary Algerian Playwrights: A Shared Faith in Dialogue”. In: Toumi, Alek Baylee (Hg.) (2009): *Albert Camus, précurseur. Méditerranée d’hier et d’aujourd’hui*. New York (u. a.): Lang, S. 127–140.
- Gruhn, Reinhart: „Revision eines Geschichtsbildes“. In: *public opinia arabisch-islamische Philosophie archives*, 2.10.2012, URL: <http://publicopinia.de/?tag=arabisch-islamische-philosophie> (letzter Zugriff: 9.12.2014).
- Guarracino, Scipione (2007): *Mediterraneo, immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*. Mailand: Bruno Mondadori.
- Habachi, René: (o. J.): *Appel de la Méditerranée*. O. O.: o. V.
- Haring, Sabine A.: „Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie: Eine Annäherung“. In: Hildebrandt, Mathias; Brocker, Manfred (Hg.) (2008): *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 113–142.
- Heine, Peter (1982): *Weinstudien. Untersuchungen zu Anbau, Produktion und Konsum des Weins im arabisch-islamischen Mittelalter*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Heine, Peter: „Wein im islamischen Mittelalter“. In: *Schriften zur Weingeschichte*, 53/1980.
- Helmecke, Gisela: „Sizilianische Textilien von den Arabern bis zu den Staufern“. In: *Das Staunen der Welt. Das Morgenland und Friedrich II (1194–1250)*. Berlin: Museum für Islamische Kunst, 77–78/1995, S. 24–28.
- Heskel, Alex (1891): *Die Historia Sicula des Anonymus Vaticanus und des Gaufredus Malaterra. Ein Beitrag zur Quellenkunde für die Geschichte Unteritaliens und Siziliens im 11. Jahrhundert*. Inaugural-Dissertation, Kiel; Rostock: Carl Boldt’sche Hofdruckerei.
- Hildebrandt, Mathias; Brocker, Manfred (Hg.) (2008): *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hittorf, Ignace; Zanth, Louis (1835): *Architecture Moderne de la Sicile*. Paris: o. V.

- Hoffman, Adina; Cole, Peter (2011): *Sacred Trash. The Lost and Found World of the Cairo Geniza*. New York: Nextbook Schocken, Kap. 10 (“A Mediterranean Society”), S. 192–223.
- Hoffmann, Karl: „Recht auf Frieden“. In: *Deutschlandfunk*, 17.5.2013, URL: <http://europa.deutschlandfunk.de/2013/05/17/recht-auf-frieden/> (letzter Zugriff: 8.12.2014).
- Houfaïdi Settar, Jamila: “Human Rights and Democracy in the European Legal Order: The Euro-Mediterranean Partnership”. In: Panebianco, Stefania (Hg.) (2003): *A New Euro-Mediterranean Cultural Identity*. London; Portland: Frank Cass, S. 125–138.
- Huntington, Samuel P. (1996): *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Übers. von Holger Fliessbach. Frankfurt; Wien: Büchergilde Gutenberg.
- Ihsanoğlu, Ekmeleddin: „Der Islam gehört seit Jahrhunderten zu Europa“. In: *Die Welt*, 8.4.2011, URL: <http://www.welt.de/13112599> (letzter Zugriff: 19.11.2014).
- Ihsanoğlu, Ekmeleddin: „Europe and Islam: Shared History, Shared Identity“. Rede im Center for Dialogues, New York University, o. J., URL: https://islamwest.org/events_Islam_and_the_West/europe_islam_shared_identity/europe_islam_shared_identity_speech.html (letzter Zugriff: 25.11.2014).
- Johns, Jeremy (2002): *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Diwan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kadry Said, Mohamed: “Security Cooperation in the Mediterranean: Vision from South”. In: *Nação Defesa*, 101/2002 (Frühling) (2. Serie), S. 51–66, URL: http://comum.rcaap.pt/bitstream/123456789/1333/1/NeD101_MohamedKadrySaid.pdf (letzter Zugriff: 25.11.2014).
- Kaufhold, Martin (2001): *Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.–13. Jh.)*. Darmstadt: Primus.
- Khadra Jayyusi, Salma (2010): *Classical Arabic Stories. An Anthology*. New York: Columbia University Press.
- Khadra Jayyusi, Salma (Hg.) (2007): *Tales of Juha. Classic Arab Folk Humor*. Übers. von Matthew Sorenson; Faisal Khadra; Christopher Tingley. Cambridge; Massachusetts: Interlink Books.
- KNA; bas: „Europa hat die Griechen schon einmal ruiniert“. In: *Die Welt*, 22.7.2011, URL: <http://www.welt.de/kultur/history/article13500427/Europa-hat-die-Griechen-schon-einmal-ruiniert.html> (letzter Zugriff: 22.2.2015).

- Koén-Sarano, Matilda (2003): *Folktales of Joha. Jewish Trickster*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Kraatz, Birgit: „Wir haben es satt, Schlachtvieh zu sein. Über die Macht der Mafia in Palermo“. In: *Der Spiegel*, 39/1985, URL: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13516382.html> (letzter Zugriff: 29.10.2014).
- Kroeber, Alfred L.; Parsons, Talcott: “The Concepts of Culture and of Social System”. In: *American Sociological Review*, 23/1958, S. 582f.
- Kühnel, Ernst: „Sizilien und die islamische Elfenbeinmalerei“. In: *Zeitschrift für bildende Kunst*, 25/1914, S. 162–170.
- Kutschmann, Theodor (1900): *Meisterwerke sarazenisch-normannischer Kunst in Sizilien und Unteritalien*. Berlin: o. V.
- Lackner, Michael; Werner, Michael (1999): *Der cultural turn in den Humanwissenschaften. Area Studies im Auf- oder Abwind des Kulturalismus?* Bad Homburg: Werner Reimers Stiftung.
- Lafif, Sélim: “Albert Camus, l’artiste et l’homme célébrant la Méditerranée”. In: *Tunivers*, 11.4.2014, URL: <http://www.tunivers.com/2014/04/5813/> (letzter Zugriff: 21.11.2014).
- Lanza, Pietro (1832): *Degli arabi e del loro soggiorno in Sicilia*. Palermo: Pedone e Muratori.
- La Perna, Rosalia: “Uno sguardo ad occidente: l’area del cuscus”. In: Castiglione, Marina (Hg.) (2011): *Tradizione, identità, tipicità nella cultura alimentare siciliana: Lo sguardo dell’Atlante Linguistico della Sicilia. Materiali e ricerche dell’Atlante linguistico della Sicilia*. Palermo: Università di Palermo, Assessorato Regionale dei Beni Culturali e dell’Identità Siciliana, S. 81–115.
- Leggewie, Claus: „Der Islam im Westen“. In: *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33/1993, S. 271–291.
- Lewis, Bernard (1993): *Islam and the West*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Lichtblau, Klaus (2011): *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Longo, Ruggero: “Nota introduttiva”. In: *Palermo e l’itinerario arabo-normanno. Incontro di culture, fabbrica di splendori*. 18.9.2013, URL: https://www.academia.edu/4519838/Palermo_arabo_normanna_-_Una_nota_introduttiva (letzter Zugriff: 1.2.2015).
- Ludin, Josef: „Ideologie der Macht. Der Islam als Weltanschauung gehört nicht zu Europa“. In: *Die Welt*, 2.5.2011, URL:

- http://www.welt.de/print/die_welt/debatte/article13317626/Ideologie-der-Macht.html
(letzter Zugriff: 19.11.2014).
- Maggiore-Perni, Francesco (1892): *La popolazione di Sicilia e di Palermo dal X al XVIII secolo*. Palermo: Stabilimento Tipografico Virzi.
- Mallette, Karla (2011): *European Modernity and the Arab Mediterranean. Toward a New Philology and a Counter-Orientalism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Mandalà, Giuseppe: “Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān by Jeremy Johns”. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2/34 (2007), S. 234–239.
- Marazza, Loria; Quadrupani, Serge (2004): *Alla tavola di Yasmina. Sette storie e cinquanta ricette di Sicilia al profumo d'Arabia*. Frz. Erstausg. 2002, Mailand: Oscar Mondadori.
- Martorana, Carmelo (1832/33): *Notizie storiche dei saraceni di Sicilia*. 2 Bde, Palermo: Pedoni e Muratori.
- Marzolph, Ulrich (1992): *Arabia Ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*. Bd. 1: *Darstellung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Marzolph, Ulrich: “Reviews: Francesca Maria Corrao, *Giufà il furbo, lo sciocco, il saggio*. Prefazione di Leonardo Sciascia, Milano: Arnoldo Modadori Editore 1991”. In: *Journal of Arabic Literature*, 3/25 (1994), S. 257f.
- Marzolph, Ulrich: “Preface to the Special Issue on ‘The Arabian Nights: Past and Present’”. In: *Fabula* 45, 3–4/2004, S. 187f.
- Mauro, Eliana; Sessa, Ettore: „Historischer und kunsthistorischer Überblick“. In: *Museum ohne Grenzen* (Hg.) (2004): *Arabisch-normannische Kunst. Siziliens Kultur im Mittelalter*. Tübingen; Berlin: Ernst Wasmuth, S. 35–65.
- Mazzeo, Antonio: “Sicilia sempre più in armi: a Trapani Birgi test dei nuovi droni squalo”. In: *MeridioNews*, 8.12.2013, URL:
<http://palermo.meridionews.it/articolo/22776/sicilia-sempre-piu-in-armi-a-trapani-birgi-test-dei-nuovi-droni-squalo/> (letzter Zugriff: 8.12.2014).
- Mercadante, Francesca (2001): *Da Balarm Palermo a Giazîrah Isola. Il Porto di Gallo ritrovato*. Palermo: Edizioni del Mirto.
- Metcalf, Alex (2003): *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the End of Islam*. London; New York: RoutledgeCurzon.
- Metcalf, Alex (2009): *The Muslims of Medieval Italy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- mka (u. a.): „Kanzlerin Merkel: ‚Der Islam gehört zu Deutschland‘“. In: *SpiegelOnline*, 12.1.2015, URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/angela-merkel-islam-gehört-zu-deutschland-a-1012578.html#spRedirectedFrom=www&referrer=> (letzter Zugriff: 15.1.2015).
- Morin, Edgar: “Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée”. In: *Confluences Méditerranée*, 28/1998–1999 (Winter).
- Mortillaro, Vincenzo (1846): “La storia, gli scrittori e le monete dell’epoca arabo-sicula”. In: *Opere*. Bd. 3, Palermo: Oresteia, S. 243–260.
- Muhawi, Ibrahim: „Besprechungen: Marzolph, Ulrich (2007): “The Arabian Nights in Transnational Perspective. Detroit: Wayne State University Press.” In: *Fabula* 49, 3–4/2008, S. 387–390.
- Nef, Annliese: “La fiscalité en Sicile sous la domination islamique”. In: Dies.; Prigent, Vivien (Hg.) (2010): *La Sicile de Byzance à l’Islam*. Paris: De Boccard, S. 131–156.
- „Nisba“. In: P. J. Bearman (Hg.) (u. a.) (2015): *Encyclopaedia of Islam, Glossary and Index of Terms*. 2. Ausg., Leiden: Brill. URL: http://www.encquran.brill.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/nisba-SIM_gi_03690 (letzter Zugriff: 13.2.2015).
- Norden, Walter (1903): *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453)*. Berlin: B. Behr.
- Norwich, John Julius (1971): *I normanni nel Sud*. Englische Erstausg. 1967, o. O.: Ugo Mursia Editore.
- Orwell, George (1987): *1984*. Erstausg. 1949, Orlando: Martin Secker & Warburg.
- Pacchiani, Natalie: “Albert Camus, René Char. Fonction du paysage méditerranéen dans la constitution de l’identité de l’artiste et de l’écrivain au XXème siècle”. In: *Revista Criação & Crítica*, 10/2013 (Mai), S. 14–22.
- Pagliari, Antonio: “Riflessi di poesia araba in Sicilia”. In: Ders. (1958): *Poesia gialluresca e poesia popolare*. Bari: Laterza, S. 233–246.
- Palmeri, Nicolò (1834–40): *Somma della storia di Sicilia*. 5 Bde, Palermo: Stamperia di Giuseppe Meli. Online einsehbar, URL: <http://www.intratext.com/IXT/ITA3239/> (letzter Zugriff: 2.2.2015).
- Panebianco, Stefania (Hg.) (2003): *A New Euro-Mediterranean Cultural Identity*. London; Portland: Frank Cass.

- Panebianco, Stefania: "Sfide e prospettive per un'identità mediterranea 'plurale'". In: *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 2005, URL: <http://www.juragentium.org/topics/med/it/panebian.htm> (letzter Zugriff: 25.11.2014).
- Pellegrini, Giovan Battista (1962): *Studi e documenti sull'onomastica araba in Italia*. O. O.: Tip. Giuntina.
- Pellitteri, Antonino (Hg.) (1998): *Islam in Sicilia. Da Alia a Nalùt, le mille e una gurfà. Atti della giornata di studio con mostra fotografica. Alia, 28 giugno 1997. Comune di Alia*. Palermo: Tipolitografia Luxograph.
- Pellitteri, Antonino: "Lo sguardo dall'interno: Storici ed intellettuali siciliani dell'Ottocento di fronte all'Islam nella Sicilia del medioevo, tra ricerca storica e discorso politico." In: Ders. (Hg.) (1999): *E il buio albeggia da Oriente. Aspetti d'orientalismo in Sicilia tra riferimenti all'Islam e allo specifico siculo islamico, l'esotismo*. Palermo: Facoltà di Lettere e Filosofia, S. 27–44.
- Pickel, Gert (2011): *Religionssociologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- Pirrone, Gianni: "Acque e giardini, l'invenzione del paradiso". In: Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine dell'identità siciliana*. Frz. Erstausg. 1993, Soveria Mannelli: Rubettino Editore.
- Pitrè, Giuseppe (1978): *Canti popolari siciliani. Raccolti ed illustrati da Giuseppe Pitrè*. 2 Bde, Palermo: Il Vespro.
- Pitrè, Giuseppe (1888): *Fiabe e leggende popolari siciliane. Raccolte ed illustrate da Giuseppe Pitrè*. Palermo: Luigi Pedone Lauriel.
- Pitrè, Giuseppe: *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani*. Bd. I–II, Digitaldruck, Hg. von Silvia Masaracchio (2010). URL: <http://bachecaebokgratis.blogspot.de/> (letzter Zugriff: 20.11.2014).
- Postel, Verena (2004): *Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Prinz, Friedrich: „Rom - Byzanz - Mekka - Palermo. Komparatistische Überlegungen zum Problem der kulturellen Kontinuität zwischen Spätantike und Frühmittelalter am Beispiel Siziliens und Süditaliens in muslimischer Zeit“. In: Barcellona, Rossana; Pricoco, Salvatore (Hg.) (1997): *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo*.

- Religione e società. Atti del convegno di studi (Catania-Paternò 24–27 settembre 1997)*. Catania: Università di Catania, S. 125–142.
- Radisch, Iris: „Albert Camus. ‚Er sagte: Hab keine Angst!‘“. In: *Die Zeit*, 43/2013 (7.11.2013), URL: <http://www.zeit.de/2013/43/albert-camus-100-jahre> (letzter Zugriff: 24.11.2014).
- Raffaele, Silvana (2000): *Famiglie e senza famiglia. Strutture familiari e dinamiche sociali nella Sicilia moderna*. Neapel: Edizioni scientifiche Italiane.
- Ragusa, Giovanni (1987): *La lingua siciliana non è neolatina. Caratteristiche peculiari e regole fondamentali comuni a tutti i dialetti siciliani dell'isola*. Modica: Ass. Cult. „Dialogo“.
- Raisi: „Teste di Moro sui balconi Siciliani“. O. J., URL: <http://www.blogsicilia.eu/teste-di-moro-sui-balconi-siciliani/> (letzter Zugriff: 3.1.2015).
- Reinmann, Anna: „Globale Studie: Wo der Islam sich ausbreitet“. In: *SpiegelOnline*, 27.1.2011, URL: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/globale-studie-wo-der-islam-sich-ausbreitet-a-741905.html> (letzter Zugriff: 15.12.2014).
- Rizzitano, Umberto (1961): *La cultura araba nella Sicilia saracena*. Bd. I: 827–948. O. O.: Edistampa.
- Rizzitano, Umberto: „Il contributo del mondo arabo agli studi arabo-siculi“. In: Ders. (1975): *Storia e cultura nella Sicilia saracena*. Palermo: S. F. Flaccovio, S. 361–387.
- Rizzitano, Umberto (1975): *Storia e cultura nella Sicilia saracena*. Palermo: S. F. Flaccovio.
- Rognoni, Cristina: „Au pied de la lettre? Réflexions à propos du témoignage de Théodose, moine et grammaticos, sur la prise de Syracuse en 878“. In: Nef, Annliese; Prigent, Vivien (Hg.) (2010): *La Sicile de Byzance à l'islam*. Paris: De Boccard, S. 205–277.
- Rosenberger, Bernard: „Les pâtes dans le monde musulman“. In: *Mediévales*, 16–17/1989, S. 77–98.
- Rüdiger, Jan: „Prolog“. In: Borgolte, Michael; Schiel, Juliane; Schneidmüller, Bernd (Hg.) (2008): *Mittelalter im Labor: Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*. Bd. 10 (Europa im Mittelalter), Berlin: Akademie Verlag, S. 305–314.
- Saadé, P. Jean: „Universalisme méditerranéen et solidarité mondiale“. In: *Annales de philosophie et des sciences humaines*, 5/1991, S. 66–75.
- Santagati, Luigi (2013): *Viabilità e topografia della Sicilia antica*. Bd. II: *La Sicilia alto-medievale ed arabo-normanna*. Caltanissetta: Edizioni lussografica.

- Schedel, Gunnar: „Gehört der Islam zu Europa?“ In: *MIZ*, 2/2014 (3.9.2014), URL: <http://hpd.de/artikel/9938> (letzter Zugriff: 19.11.2014).
- Schiel, Juliane; Schneidmüller, Bernd; Seitz, Annette: „Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa - eine Einführung“. In: Borgolte, Michael; Schneidmüller, Bernd (Hg.) (2010): *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule*. Bd. 16 (Europa im Mittelalter), Berlin: Akademie Verlag, S. 9–24.
- Schimmel, Annemarie (2002): *Islam und Europa. Kulturelle Brücken*. Jena: Collegium Europaeum Jenense.
- Schlicht, Alfred (2008): *Die Araber und Europa. 2000 Jahre gemeinsamer Geschichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sciascia, Laura; Tramontana, Salvatore (Hg.) (1996): *Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine della identità siciliana*. Frz. Erstausg. 1993, Soveria Mannelli: Rubettino Editore.
- Sciascia, Leonardo (1973): *Il mare colore del vino*. Turin: Giulio Einaudi.
- Scinà, Domenico (1840): *Storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*. Neapel: Tipografia Trani.
- Scorza Barcellona, Francesco: „Note sui martiri dell'invasione saracena“. In: Barcellona, Rossana; Pricoco, Salvatore (Hg.) (1997): *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società. Atti del convegno di studi (Catania-Paternò 24–27 settembre 1997)*. Catania: Università di Catania, S. 205–220.
- Scrofani, Saverio (1824): *Della dominazione degli stranieri in Sicilia discorsi due*. Paris: Boucher.
- Seewald, Berthold: „Die Wiege Europas“. In: *Die Welt*, 3.12.2011, URL: http://www.welt.de/print/die_welt/debatte/article13748390/Die-Wiege-Europas.html (letzter Zugriff: 23.11.2014).
- Serventi, Silvano; Sabban, Françoise (2002): *Pasta: The Story of a Universal Food*. Übers. der it. Erstausg. (2000) von Anthony Shugaar. New York: Columbia University Press.
- Smith, Denis Mack (1968): *Medieval Sicily. 800–1713*. London: Chatto & Windus.
- Spataro, Agostino (1986): *Oltre il canale. Ipotesi di cooperazione siculo-araba*. Roma: Edizioni delle autonomie.
- Stolarski, Robert (1979): *Camus et la Méditerranée*. Posen: UAM.
- „Strambotto“. In: Duden.de (Duden online), URL: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/Strambotto> (letzter Zugriff: 20.10.2014).

- Thode, Anna Charlotte (2009): *Italien - Nord und Süd. Die Questione meridionale in der Politischen Theorie*. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf.
- Tocco, Francesco Paolo: "Dalla Sicilia delle identità all'identità della Sicilia. Divagazioni sul processo storiografico di costruzione dell'identità siciliana". In: Pacifico, Marcello (u. a.) (Hg.) (2011): *Memoria, storia e identità. Scritti per Laura Sciascia*. Bd. II, Palermo: Associazione Mediterranea, S. 845–860.
- Toumi, Alek Baylee (Hg.) (2009): *Albert Camus, précurseur. Méditerranée d'hier et d'aujourd'hui*. New York (u. a.): Lang.
- Trautmann, Günter: „Meridionalista“. In: Brütting, Richard (Hg.) (1997): *Italien-Lexikon*. Berlin: Schmidt, S. 486f.
- Triki, Fathi: "La dimension philosophique de la Méditerranée". In: *Rue Descartes*, 81/2 (2014), S. 38–45.
- Tunsch, Thomas: „Friedrich II. und die Sarazenen“. In: *Das Staunen der Welt. Das Morgenland und Friedrich II. (1194–1250)*. Berlin: Museum für Islamische Kunst, 77–78/1995, S. 18–20.
- Tunsch, Thomas: „Geschichte und Kunst im Überblick“. In: *Das Staunen der Welt. Das Morgenland und Friedrich II. (1194–1250)*. Berlin: Museum für Islamische Kunst, 77–78/1995, S. 9–17.
- Tunsch, Thomas: „Kultur und Kunst zwischen Orient und Okzident“. In: *Das Staunen der Welt. Das Morgenland und Friedrich II (1194–1250)*. Berlin: Museum für Islamische Kunst, 77–78/1995, S. 13–17.
- Tylor, Edward B. (1871): *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Bd. 1, London: Murray.
- Udovitch, Abraham L.: "Some Mediterranean Dimensions of Islamic Sicily". In: Pellitteri, Antonino (Hg.) (1999): *E il buio albeggia da Oriente. Aspetti d'orientalismo in Sicilia tra riferimenti all'Islam e allo specifico siculo islamico, l'esotismo*. Palermo: Facoltà di Lettere e Filosofia, S. 7–17.
- Vannucci, Atto: "Dei recenti studi sulla antica civiltà arabica e della storia dei musulmani in Sicilia di Michele Amari". In: *Archivio storico italiano*, 3/1856, S. 131–170.
- Vanoli, Alessandro (2012): *La Sicilia musulmana*. Bologna: Il Mulino.
- Vanoli, Alessandro: "The Muslim world and the Italian identity: New directions for historical research". In: *Forum Italicum*, 47/2 (2013), S. 423–430.
- Vaz da Silva, Francisco: "Reviews: The Collected Sicilian Folk and Fairy Tales of Giuseppe Pitrè". In: *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies*, 2/23 (2009), S. 402–404.

- Vilella, Vincenzo: "Globalizzazione, identità mediterranea dell'Europa e Mezzogiorno". In: Di Bella, Saverio; Tomasello, Dario (Hg.) (2003): *L'Islam in Europa tra passato e futuro*. Turin: Luigi Pellegrini Editore.
- Violante, Piero (2011): *Come si può essere siciliani? Sicilia (in)Felix. Una cultura politica, un eccesso di identità, un'isola non isola*. Rom: XL edizioni.
- Vitali-Volant, Maria G.: "Le teologie comunicanti di Giuseppe Bonaviri, autore delle Novelle saracene". In: *Cahiers d'études italiennes*, 9/2009, S. 211–220.
- „Volksetymologie“. In: Duden.de (Duden online), URL: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/Volksetymologie> (letzter Zugriff: 12.1.2015).
- Von Schack, Adolf Friedrich (1877): *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. Bd. 2, 2. Aufl., Stuttgart: Gotta'sche Buchhandlung.
- Weber, Max: „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19/1904, S. 146–214.
- Wesselski, Albert (Hg.) (1911): *Der Hodscha Nasreddin. Türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke*. Bd. 1, Weimar: Alexander Duncker.
- Winkler, Beate: „Vorwort“. In: EUMC (Hg.) (2006): *Muslimen in der Europäischen Union. Diskriminierung und Islamophobie*. S. 3ff., URL: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/156-Manifestations_DE.pdf (letzter Zugriff: 1.2.2015).
- Yédes, Ali (2003): *Camus l'Algérie*. Paris: L'Harmattan.
- Zaouali, Lilia (2007): *L'Islam a tavola. Dal medioevo a oggi*. Übers. von Egi Volterrani. Rom: Editori Laterza.

5.4 Internetquellen

- Auswärtiges Amt Homepage, URL: http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/Italien/Aussenpolitik_node.html (letzter Zugriff: 8.12.2014).
- Euromed Portal Website, URL: <http://www.enpi-info.eu/medportal/content/340/About%20the%20EuroMed%20Partnership> (letzter Zugriff: 8.12.2014).

5.5 Bildquellen zum Anhang und Fotoanhang

Bayerischer Schulbuch-Verlag (Redaktion: Josef Engel) (Hg.) (1970): *Großer Historischer Weltatlas*. Bd. 2: *Mittelalter*. München: Bayerischer Schulbuch-Verlag.

Oliva, Ernesto: "Il giorno delle puppacene". In: *ReportageSicilia*, 2.11.2013, URL: <http://reportagesicilia.blogspot.de/2013/11/il-giorno-delle-pupaccene.html> (letzter Zugriff: 10.11.2014).

Sciortino, Serafina: "Il carretto siciliano". In: *Belmonte Mezzagno News*, 3.5.2013, URL: <http://www.belmontemezzagnonews.it/il-carretto-siciliano/> (letzter Zugriff: 10.11.2014).

Virtuelles Museum Islamischer Kunst in Wien, URL:

<http://homepage.univie.ac.at/ebba.koch/12jh/kroenungsm.htm> (letzter Zugriff: 6.11.2014).

5.6 Clip und DVD (Dokumentarfilm)

„Al Qantarah“ Ensemble: *Surat Mariam* (Wiederbelebung mittelalterlicher Musik), URL:

<https://www.youtube.com/watch?v=6MLNN7QEchA&index=4&list=PL50793E29F17614BB> (letzter Zugriff: 15.12.2014).

Tricarico, Fabio (Regie) (2004): *I picciotti del profeta*. Rom: Cinecittà Luce.

6. Anhang

6.1 Genealogische Tabellen

Genealogical tables

I Rulers of Sicily, Bari and Ifrīqiya during the Aghlabid period

AH/AD	Amīrs and wālīs of Sicily and Bari ¹	Amīrs of Ifrīqiya
184/800		Ibrāhīm I b. al-Aghlab b.
197/812		Sālīm al-Tamīmī
201/817		'Abd Allāh I b. Ibrāhīm, Abū l-'Abbās
212/827	(1) Asad b. al-Furāt	Ziyādat Allāh I b. Ibrāhīm, Abū Muḥammad
213/828	(2) Muḥammad b. Abī l-Jawārī ²	
214/829	(3) Zuhayr b. Ghawth(?) ³	
	(4) Aṣḥbagh b. Wakīl (al-Hawwārī), Farghalūsh ⁴	
	(5) 'Uthmān Ibn Qurhub ⁵	
217/832	(6) Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-Aghlab, Abū Fihri ⁶	
220/835	(7) Ibrāhīm b. 'Abd Allāh, Abū l-Aghlab ⁷	
223/838		Al-Aghlab b. Ibrāhīm, Abū 'Iqāl
226/841		Muḥammad I b. al-Aghlab, Abū l-'Abbās
	Khalfūn (<i>amīr</i> of Bari, 847–52)	
236/851	(8) Al-'Abbās b. al-Faḍl b. Ya'qūb b. Fazāra ⁸ Mufarraǰ (<i>amīr</i> of Bari, 853–6)	
	Sawdān (<i>amīr</i> of Bari, 857–71)	
247/861	(9) Aḥmad b. Ya'qūb (b. Fazāra?) ⁹ (10) 'Abd Allāh b. al-'Abbās b. al-Faḍl (b. Fazāra) ¹⁰	
248/862	(11) Khafāja b. Sufyān ¹¹	
249/863		Ziyādat Allāh II b. Muḥammad
250/863		Muḥammad II b. Aḥmad, Abū l-Gharānīq
255/869	(12) Muḥammad b. Khafāja (b. Sufyān) ¹²	
257/871	(13) Aḥmad b. Ya'qūb b. al-Muḍā b. Salma ¹³ (14) Muḥammad b. Abī l-Ḥusayn ¹⁴	

AH/AD	Amīrs and wālīs of Sicily and Bari ¹	Amīrs of Ifrīqiya
	(15) Al-Ḥusayn b. Aḥmad b. Ya'qūb (b. al-Muḏā b. Salma) ¹⁵	
	(16) Rabaḥ b. Ya'qūb b. Fazāra ¹⁶	
	(17) Abū l-'Abbās b. Ya'qūb b. 'Abd Allāh ¹⁷	
	(18) Al-Ḥusayn b. Rabāḥ (b. Ya'qūb b. Fazāra) ¹⁸	
259/872	(19) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Aghlab b. Sālim ¹⁹	
261/874	(20) Aḥmad b. Ya'qūb b. 'Umar b. 'Abd Allāh b. Ibrāhīm b. al-Aghlab Abū Mālik, al-Ḥabashī ²⁰	
261/875		Ibrāhīm II b. Aḥmad, Abū Ishāq
264/878	(21) Ja'far b. Muḥammad ²¹	
	(22) Al-Aghlab b. Muḥammad b. al-Aghlab, Khurj al Ru'ūna ²²	
	(23) Al-Ḥusayn b. Rabāḥ (b. Ya'qūb b. Fazāra) ²³	
267/881	(24) Al-Ḥasan b. al-'Abbās ²⁴	
268/882	(25) Muḥammad b. al-Faḏl ²⁵	
271/885	(26) Al-Ḥusayn b. Aḥmad ²⁶	
	(27) Sawāda b. Muḥammad b. Khafāja (b. Sufyān al-Tamīmī) ²⁷	
273/887	(28) Abū l-'Abbās b. 'Alī ²⁸	
276/890	(29) Sawāda b. Muḥammad b. Khafāja (b. Sufyān al-Tamīmī) (as above) ²⁹	
278/892	(30) Muḥammad b. al-Faḏl (as above) ³⁰	
	(31) Aḥmad b. 'Umar b. 'Abd Allāh, Abū Mālik ³¹	
287/900	(32) 'Abd Allāh b. Ibrāhīm b. Aḥmad, Abū l-'Abbās ³²	
289/902	(33) Ziyādat Allāh b. 'Abd Allāh b. Ibrāhīm b. Aḥmad, Abū Muḏar ³³	'Abd Allāh II b. Ibrāhīm, Abū l-'Abbās
290/903	(34) Muḥammad b. al-Siraqūsī ³⁴	Ziyādat Allāh III b. 'Abd Allāh, Abū Muḏar (290-6/903-9)
	(35) 'Alī b. Muḥammad b. Abī l-Fawāris ³⁵	
	(36) Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Rabāḥ ³⁶	
296/909	(37) 'Alī b. Muḥammad b. Abī l-Fawāris (as above) ³⁷	

Notes

- 1 List of Sicilian rulers is based on that of Amari's in *BAS*² It. II:723-5. The genealogy is not reproduced in the *BAS*² Arabic edition, the index of which is by no means exhaustive. References given here are to the earliest source for the start of each ruler's

- period of power in the context of Sicily and south Italy. Significant discrepancies have also been noted. A list of the Aghlabid *amīrs* of Ifrīqiya can be found in C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties* (Edinburgh, 2004), pp. 31–2; and G. Marçais, *Aghlabids*, in *EP* I:247.
- 2 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:271; *BAS*² It. I:367 (frequently attested thereafter).
 - 3 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I: 272; *BAS*² It. I:368. The name is uncertain and given in manuscripts of al-Nuwayrī and Ibn Khaldūn in several, equally plausible, forms.
 - 4 Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I: 409; *BAS*² It. II:6–7. From al-Andalus, possibly an outlaw who had arrived via Crete. The only other source for him is al-Nuwayrī, who added his Berber tribal *nisba*, *BAS*² Ar. II:486; *BAS*² It. II:119.
 - 5 Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:410; *BAS*² It. II:7 (only source).
 - 6 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:273; *BAS*² It. I:369 (frequently attested thereafter).
 - 7 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:273 ; *BAS*² It. I:370 (frequently attested thereafter).
 - 8 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:276; *BAS*² It. I:375 (frequently attested thereafter). The reference to the 'Banū l-Fazāra', an old north Arabian tribe, later attested in north Africa, was added by Abū l-Fidā' *BAS*² Ar. II:464–5; *BAS*² It. II:86, and then picked up in the later, 'western', sources of Ibn Khaldūn, Ibn Wādirān and Ibn Abī Dīnār.
 - 9 Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:413; It. II:12–3. A stop-gap, and possibly contested, appointment. Uncle of al-'Abbās b. al-Faḍl (8).
 - 10 Ibn al-Athīr *BAS*² Ar. I:281; *BAS*² It. I:382.
 - 11 Khafāja arrived in Sicily in August 862 and was killed on 15 June 869. His genealogy was given by Ibn al-'Abbār (*BAS*² Ar. I:382; *BAS*² It. I:527) as Khafāja b. 'Abd Allāh b. 'Abbād b. Muḥrith b. Sa'd b. Ḥizām b. Sa'd b. Mālik b. Sa'd b. Zayd Manāt b. Tamīm. According to al-Nuwayrī, his killer was a Berber from the Hawwāra tribe (*BAS*² Ar. II:488; *BAS*² It. II:123). After Khafāja, the main chroniclers become muddled and diverge significantly. The progression of rulers mentioned by Ibn al-Athīr was: 11, 12 (murdered by his eunuchs), 13 (dies quickly), 21, 24. According the Ibn 'Idhārī the order was: 11, 12, 13, 15, 21 (murdered by his eunuchs), 22 (overthrown), 23, 24 etc. For al-Nuwayrī, whose account was the most lacunose, it was: 11, 14, 17 (dies after a month), 18, 19, 20, 32. He claimed that al-Ḥabashī ('the Ethiopian') ruled for twenty-six years (probably confusing him with his contemporary, Ibrāhīm II, in Ifrīqiya r. 875–902).
 - 12 Ibn al-Athīr *BAS*² Ar. I:281–4; *BAS*² It. I:382–7. Attested from the 860s as an active leader of raids in eastern Sicily, including the conquest of Malta.
 - 13 Ibn al-Athīr *BAS*² Ar. I:285; *BAS*² It. I:389. A short-lived governor, appointed and sent from Ifrīqiya. According to Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:414; *BAS*² It. II:15, the ruler of the mainland, was his brother 'Abd Allāh, contrary to the claim of al-Nuwayrī who may have confused Rabāḥ with Aḥmad.
 - 14 Mentioned only by al-Nuwayrī (*BAS*² Ar. II: 488; *BAS*² It. II:123), who states that he was chosen locally after the murder of Muḥammad b. Khafāja (12), but was replaced from Ifrīqiya by Rabāḥ (16).
 - 15 Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:414; *BAS*² It. II:15.
 - 16 Al-Nuwayrī *BAS*² Ar. II:488; *BAS*² It. II:123. Rabāḥ was attested in Sicily as early as 852 (Ibn al-Athīr, *BAS*² It. I:377), but was briefly *wālī* of Sicily during 871, the year of his death. Al-Nuwayrī also recorded that his brother, 'Abd Allāh, was appointed at the same time as *wālī* of the mainland after the fall of Bari.
 - 17 Al-Nuwayrī, *BAS*² Ar. II:488; *BAS*² It. II:123.
 - 18 Al-Nuwayrī, *BAS*² Ar. II:488; *BAS*² It. II:123, the only source to suggest this governor in this period. For Ibn 'Idhārī's view, see note 23

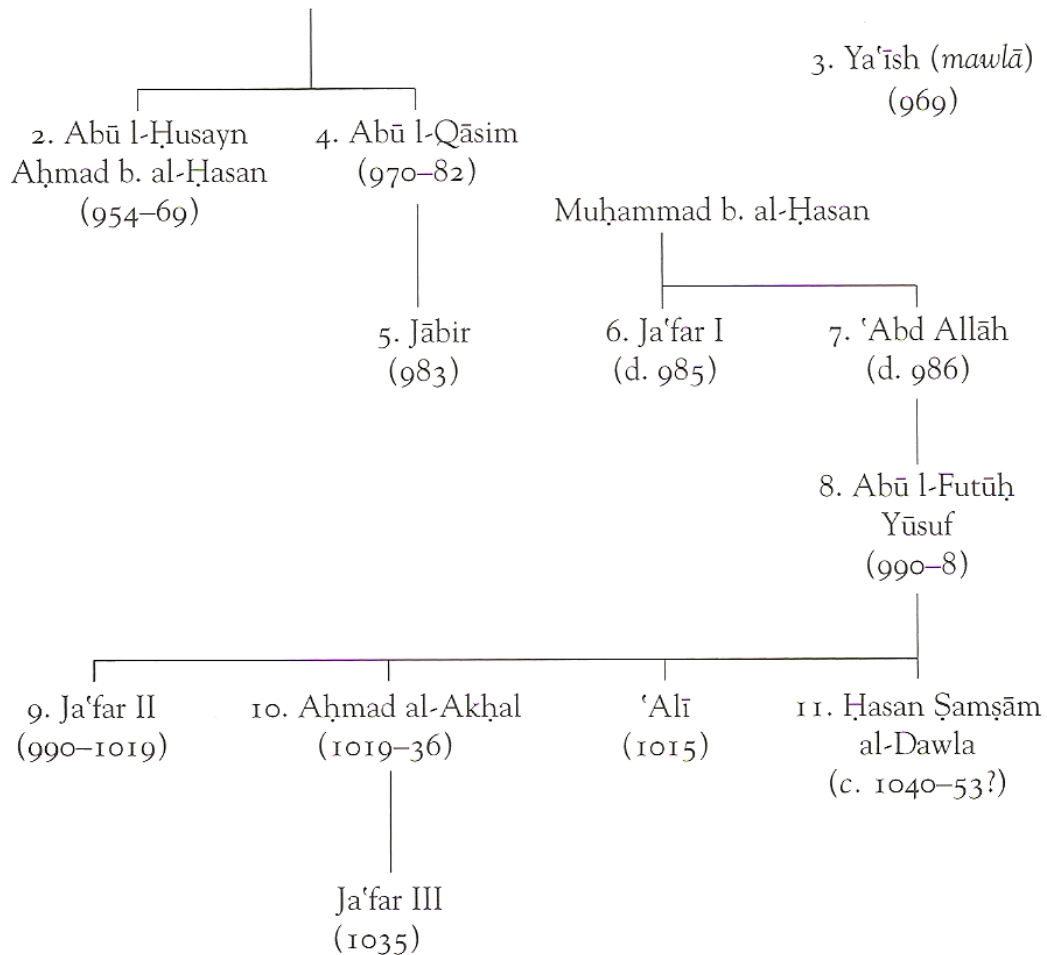
- 19 Al-Nuwayrī, *BAS*² Ar. II:488; *BAS*² It. II:123.
- 20 Al-Nuwayrī, *BAS*² Ar. II:489; *BAS*² It. II:124.
- 21 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:288; *BAS*² It. I:396 on the conquest of Syracuse which Ja'far led. For his murder, see Ibn Idhārī, *BAS*² Ar. I:414; *BAS*² It. II:16.
- 22 Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:415; *BAS*² It. II:16. Alleged in this source only to be a coup leader who briefly held sway at Palermo during 878 before being ousted in what was clearly a period of some confusion after the conquest of Syracuse.
- 23 Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:415; *BAS*² It. II:16.
- 24 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:289; *BAS*² It. I:397, and Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:415; *BAS*² It. II:17.
- 25 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:290 (twice); *BAS*² It. I:398 and I:399; Ibn 'Idhārī, *BAS*² It. II:17 and II:19.
- 26 Died in 884/5. Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:290; *BAS*² It. I:399, and Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:415 *BAS*² It. II:17. Possibly not the same person as (15), unless he had stepped down some years before.
- 27 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:399; *BAS*² It. I:399, and Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:416, *BAS*² It. II:17. Both authors added the *nisba*, al-Tamīmī, after the old Arab tribal confederation. Deposed from office.
- 28 According to Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:415, *BAS*² It. II:18, he held office briefly around 887.
- 29 Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:415, *BAS*² It. II:18.
- 30 Ibn 'Idhārī, *BAS*² Ar. I:416; *BAS*² It. II:19.
- 31 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:291; *BAS*² It. I:400. Attested during the year 900. As Amari suggested (Amari-Nallino, *SMS*²II:718), this may have been the person al-Nuwayrī called al-Ḥabashī (20).
- 32 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:287; *BAS*² It. I:393 (see also, Amari's note 1). Also attested in the *Cambridge Chronicle* (*BAS*² Ar. I:190, *BAS*² It. I:280) as having arrived in Mazara on 24 June, taking Palermo on 8 September 900. Also, see list of Aghlabid *amīrs* of Ifrīqiya.
- 33 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:288; *BAS*² It. I:395. Also Aghlabid *amīr* of Ifrīqiya.
- 34 Ibn al-Athīr, *BAS*² Ar. I:294 It. I:405; al-Nuwayrī, *BAS*² Ar. II:489; *BAS*² It. II:124.
- 35 *Cambridge Chronicle*, *BAS*² Ar. I:194 ; *BAS*² It. I:280-1; al-Nuwayrī, *BAS*² Ar. II:489; *BAS*² It. II:124-5.
- 36 *Cambridge Chronicle*, *BAS*² Ar. I:194 ; *BAS*² It. I:281; al-Nuwayrī, *BAS*² Ar. II:489; *BAS*² It. II:124.
- 37 As n.35.

2 Rulers of Sicily during the early Fatimid period

297/910	[Al-Ḥasan b. Ahmad] Ibn Abī Khinzīr
299/912	'Alī b. 'Umar al-Balawī
300/913	[Aḥmad b. Ziyādat Allāh] Ibn Qurhub
304/916	Mūsa b. Aḥmad Abū Sa'īd al-Ḍayf
305/917	Sālim b. Rashīd
325/937	Khalīl b. Ishāq b. Ward Abū l-'Abbās
329/941	Ibn 'Aṭṭāf

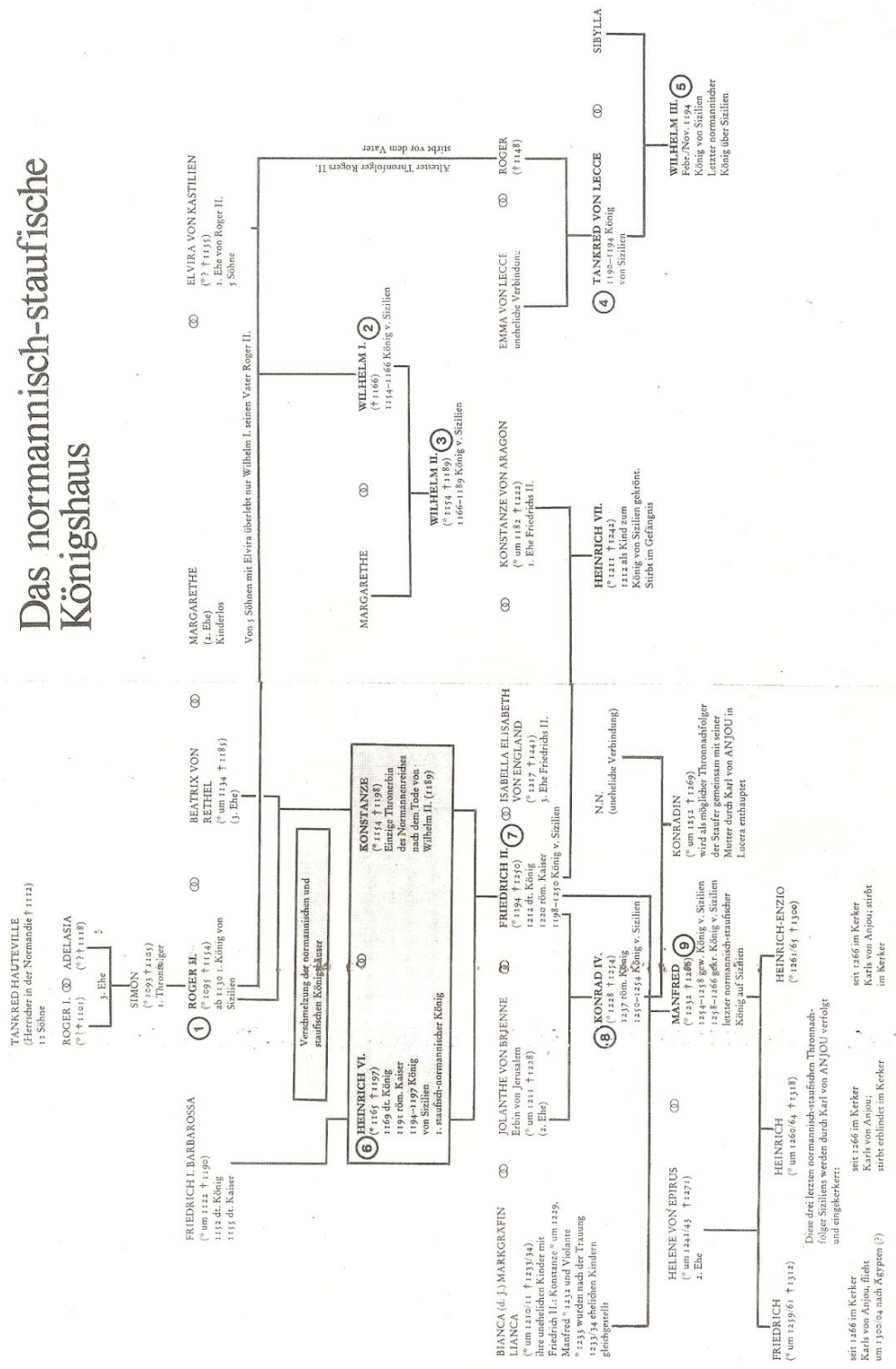
3 The Kalbid dynasty in Sicily

1. Al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī l-Ḥusayn al-Kalbī
(947–60)



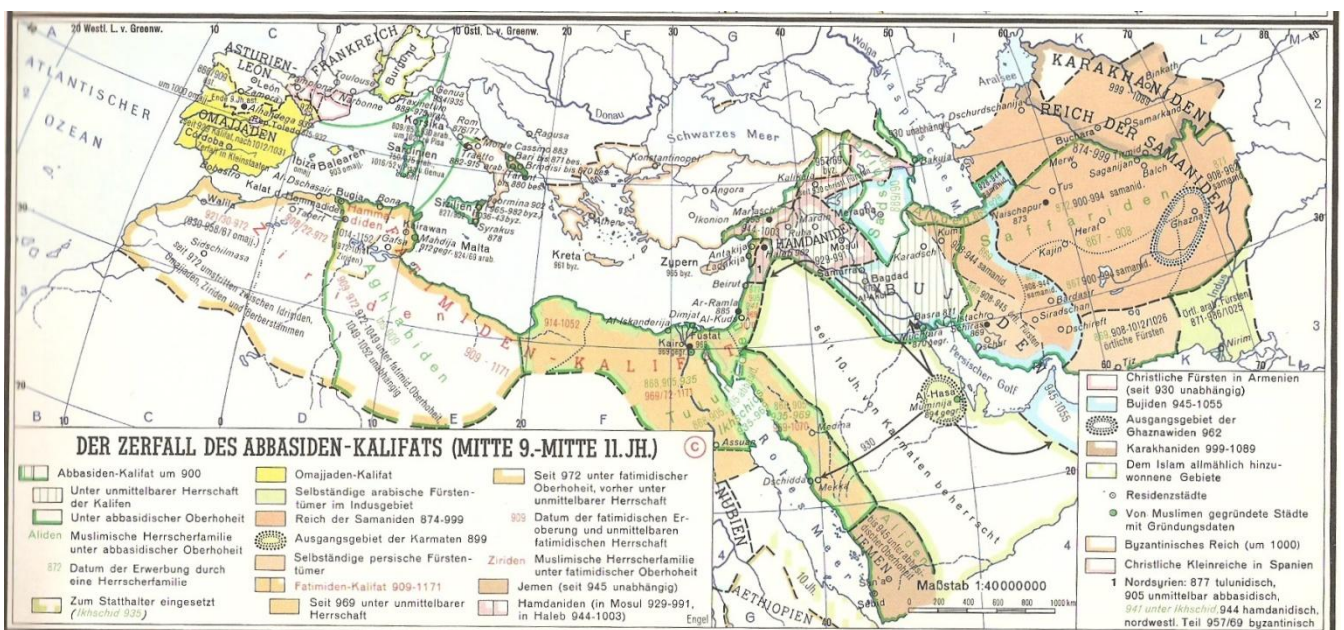
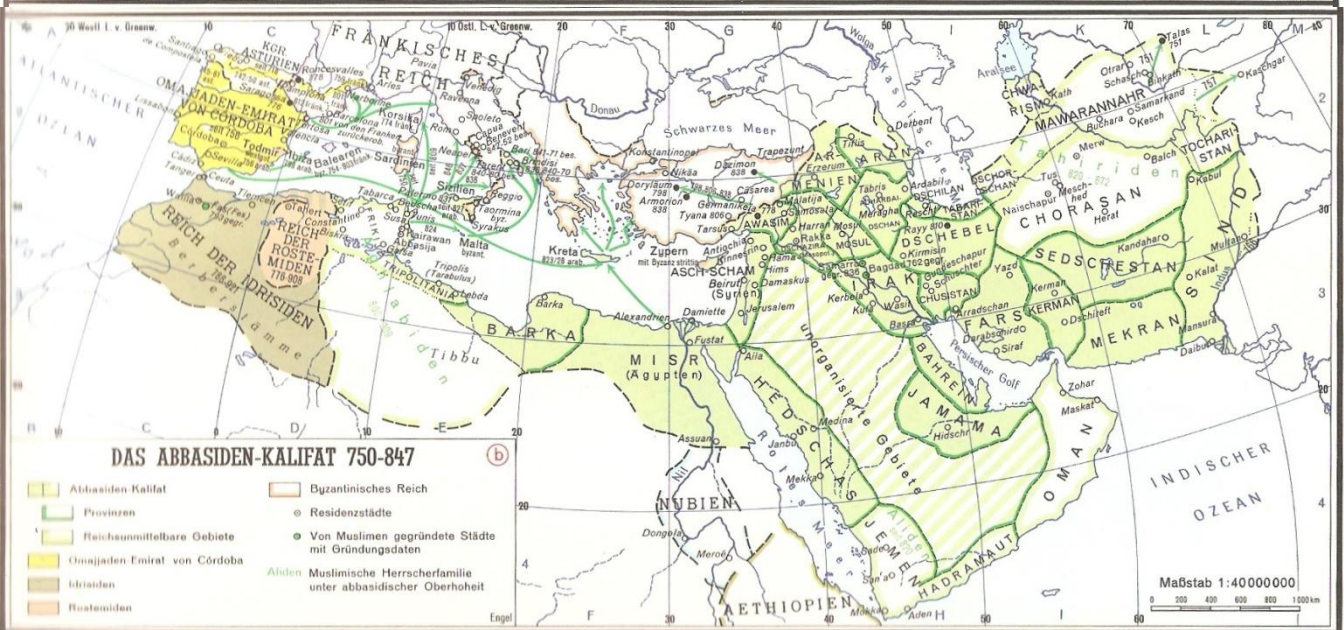
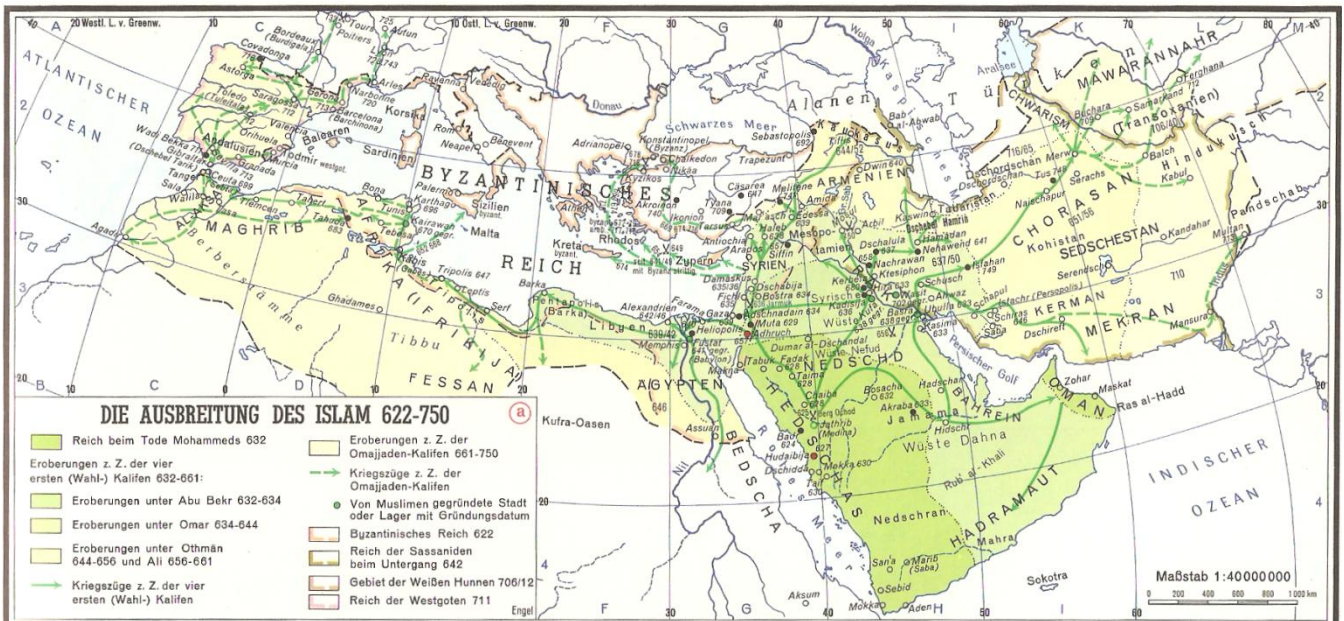
Quelle: Metcalfe: *Muslims of Medieval Italy*, S. xi-xvii.

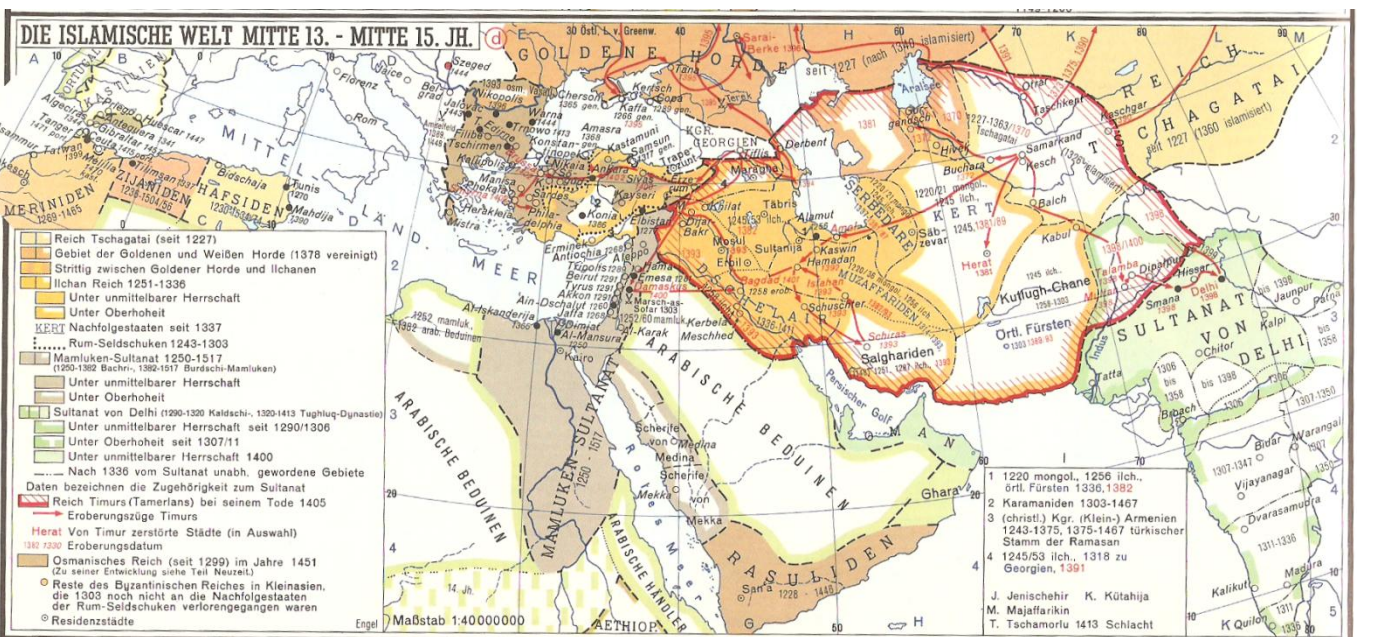
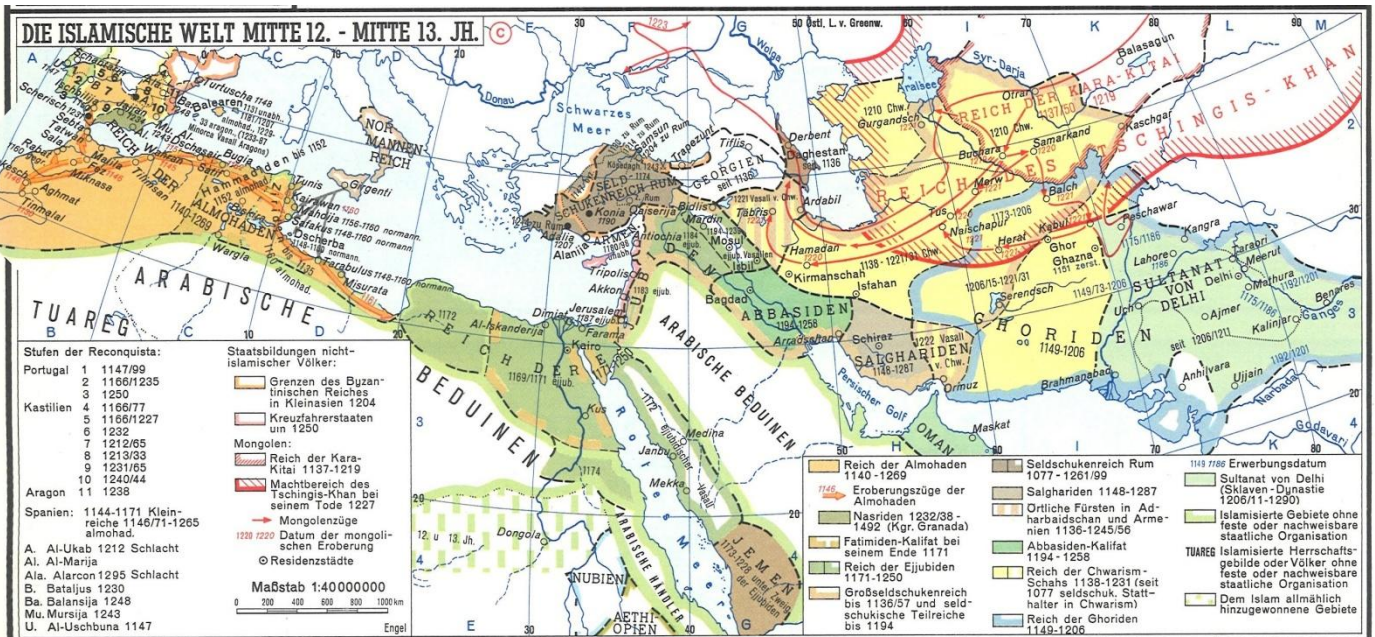
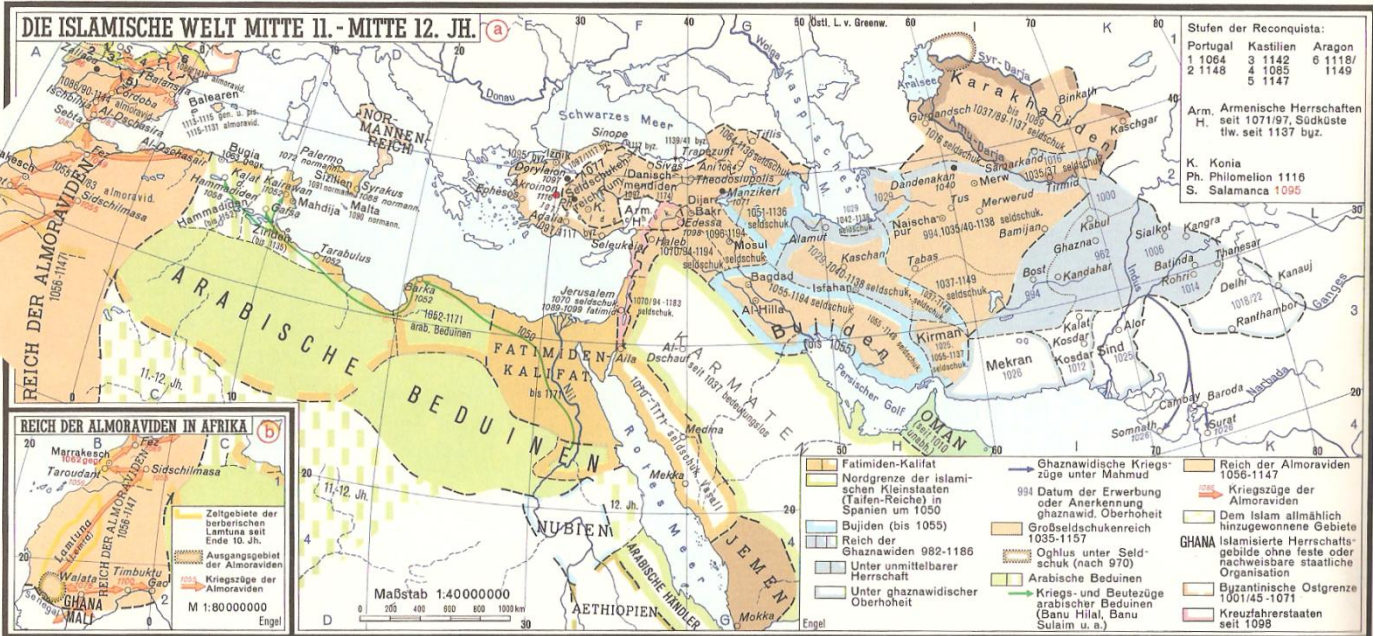
Das normannisch-staufische Königshaus



Quelle: Gallas: Sizilien, S. 182f.

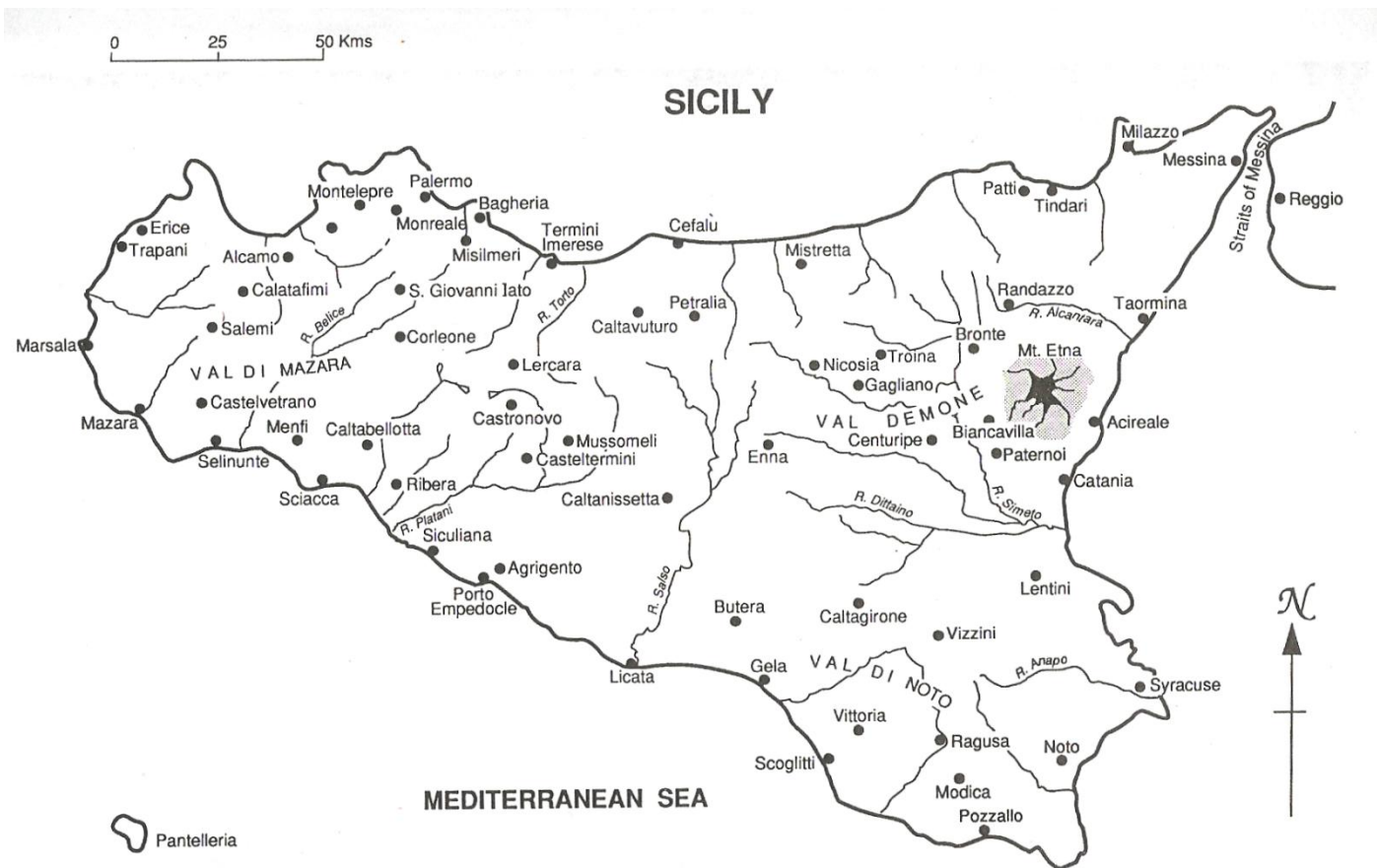
6.2 Landkarten zur islamischen Expansion



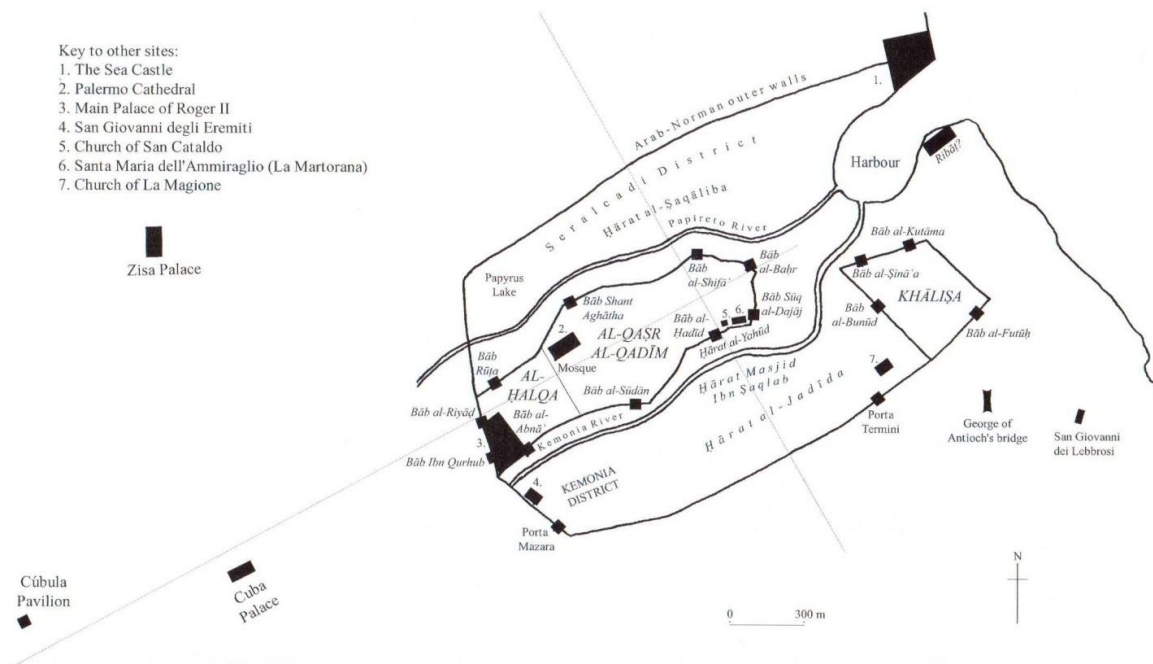


Quelle: Bayerischer Schulbuch-Verlag (Hg.) (1970): *Großer Historischer Weltatlas*. Bd. 2: *Mittelalter*, S. 71, 86.

6.3 Die Unterteilung Siziliens im Mittelalter



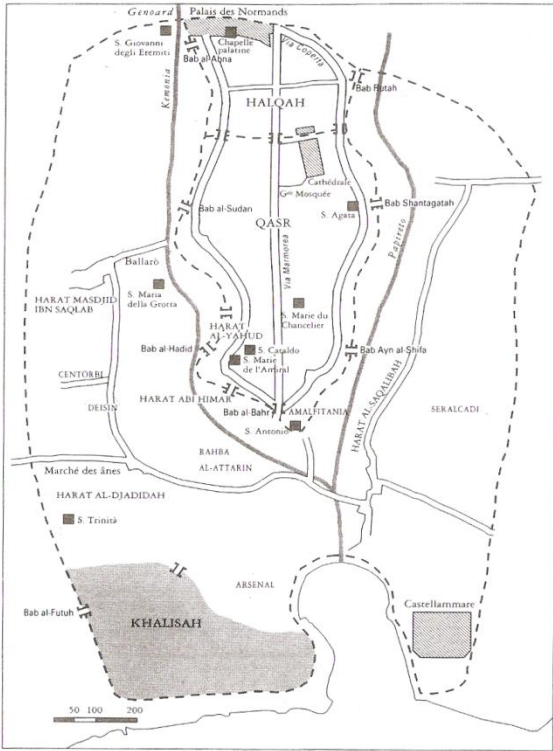
6.4 Stadtpläne mittelalterliches Palermo



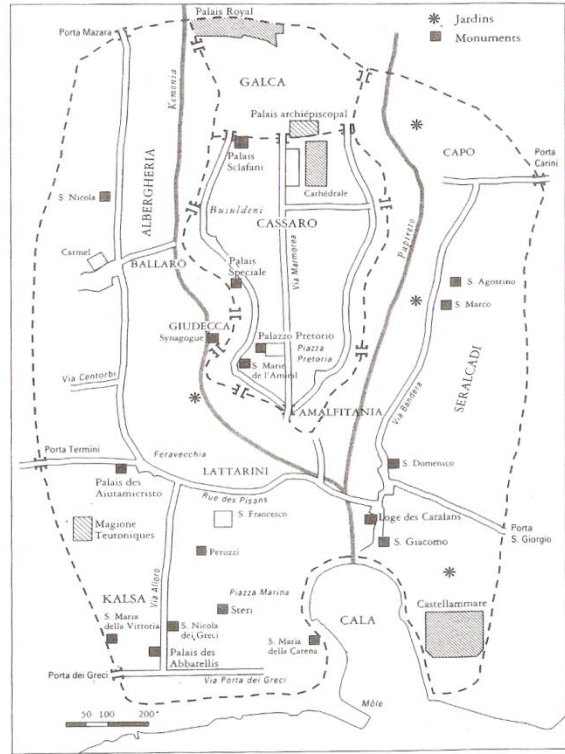
Map 4 Palermo in the later Islamic period (with Norman additions)

Quelle: Metcalfe, Alex (2009): *Muslims of Medieval Italy*, S. xxii.

Palermo arabo-normanna 960-1240



Palermo dal XIII al XV secolo



Quelle: Sciascia; Tramontana: *Palermo 1070-1492*, S. 232f.

6.5 Gedicht von Ibn Ḥamdīs

In Lust hat meine Seele viel geschwelgt zur Zeit der Jugend;
Das Alter mit dem weißen Haar ermahnt sie nun zur
Tugend;
Nicht ward sie, edlen Pflanzen gleich, auf gutem Grund
gezogen,
Und so um ihre Früchte sah ich das Geschick betrogen;
Es schleuderten sie hin und her gleich einem leichten Balle
Und theilten sie in Stücke dann die Leidenschaften alle;
Im Sturm des Kampfs, der mich umschnob, so Schwert als
Speer verlor ich,
Und wilde Freuden mancher Art im Frieden mir erkor ich.
Zum Freund erlas ich mir den Wein, den röthlichen, den
hellen,
Des Bechers Lust, wenn beim Gelag er schäumt mit goldnen
Wellen
Und wenn, aus vollem Krug geschöpft, beim Jubel junger
Männer
Er durch des Bechers Rundung kreist, wie durch die
Rennbahn Renner.
Die holde Schenkin durfte nie mir fehlen solchen Festen;
Den Schlauch aus der Gazelle Fell hielt sie bereit den
Gästen,
Daß zu den Weinrubinen Sie des Wassers Perlen menge
Und auf des Rebensaftes Gluth die kühlen Tropfen sprengte.
Auch fehlten niemals Jünglinge von edlem, freiem Stamme,
Den Sternen gleich, die droben glühn mit immer heller
Flamme;
In ihrem Kreis ging der Pokal; ringsum durch das Gefunkel
Des edlen Trankes, den er barg, ward hell das nächt'ge
Dunkel,
Und aus den Blasen Schaumes wob der Wein ein Netz von
Maschen,
Den flücht'gen Geist, der ihm entstieg, gleich Vögeln drin
zu haschen.
Oft nach dem Kloster eilten wir bei Untergang der Sonne;
Verschlossen fanden wir das Thor, bewacht von einer
Nonne.
Es lockte uns zu ihr der Duft, den sanft aus ihrem Keller
Und mit geheimnisvollem Hauch ergoß der Muskateller;
Denn wenn du, wie der Moschus riecht, der ächte, willst
erkunden,
So wisse, in Darin nur wird er und bei ihr gefunden.
Auf ihre Wageschale warf ein Silberstück ich nieder
Und sie gab flüss'ges Gold dafür mir aus dem Fasse wieder.
Als Bräute führten ungesäumt vier Fässer wir von dannen,
Indem wir auf Entjungferung der Spröden scherzend sannen;
Die Sterne hatten lang gekreis't vom Abend bis zum
Morgen,
Seitdem in ihrem Schooße sie das süße Naß geborgen;
Um ihre Mitte schlangen sich die Reife oder Spangen,
Als hätte mit den Armen sie ein Liebender umfassen.
Erlesen hatte diese vier vor allen anderen Fässern
Ein feiner Kenner unter uns, der am Geruch die bessern
Und süßern Weine unterschied und über allen Glauben
Vertraut mit Art und Alter war von jedem Saft der Trauben,
Ja selbst von jeder Sorte Wein gleich den Verkäufer kannte,
Dir auch das Jahr, in welchem er gekeltert worden, nannte.
Drauf gings in einen Gartenhof voll schlanker Banusbäume;
Viel Mädchen, wie der Vollmond schön, erfüllten seine
Räume,
Und einer, den zum König wir des frohen Festes wählten,

Gebot den Sorgen und dem Gram, daß sie kein Herz mehr
quälten;
Auch schwand vom Trübsinn jede Spur, sobald mit leisem
Tönen
Die Balken bebten, sanft bewegt von Händen junger
Schönen.
Die Beste schlang in ihren Arm die Laute; ihr zur Seite
Hielt eine Flöte wie zum Kuß an ihren Mund die Zweite,
Und eine Dritte sahn im Takt die Füße wir bewegen,
Indeß das Tamburin erscholl von ihrer Hände Schlägen.
Viel Kerzen leuchteten im Hof, gleich Zweigen, drauf als
Blüthen,
Zu hellem Scheine angefacht, des Feuers Flammen glühten;
In langen Reihen standen sie, wie Säulen einer Halle,
Den Gartenhof entlang gepflanzt, von gleichem Maß sie
alle;
In ihren Häupten schwand die Nacht, und in des Dunkels
Falten,
Die über ihnen hingen, schlug der Lichtstrahl tiefe Spalten.
O! Trauer heischt, so oft im Geist Siciliens ich gedenke,
Daß ich mich in Erinnerung vergangener Zeit versenke;
Der Heimathsitz von Jugendlust war das geliebte Eiland
Und Frau'n wie Männer von Geist und Witz umschloß es
weiland.
Wenn ich von jener Insel auch verbannt bin, jenem Eden,
So lang ich lebe, muß ich doch von seinen Wonnen reden.
Reichlich, wie auf Siciliens begrünten Au'n die Flüsse,
Doch bitt'rer strömen immerdar ach! meine Bährengüsse;
Mit zwanzig Jahren lacht' ich dort, ein Jüngling frisch von
Wangen,
Als Greis von sechszig wein' ich nun um Sünden, einst
begangen;
Doch drob mich zu verklagen ziemt, ihr Tadler, euch
mitnichten,
Denn Allah ist vergebungsvoll; er wird mich milde richten.*

*Übers. nach v. Schack: *Poesie und Kunst der Araber*,
S. 17–20; ar. Primärtext in Amari, Michele (Hg.): *BAS*, ab
S. 217.

6.6 Beispiel für Namenslisten normannischer Dokumente

ιωσήφ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ
 يوسف أخوه
 Ιούνους ὁ πταρχάν
 يونس الطحان

Βουτζούμε Βουτζουζίν
 بو جعة بو جعجان
 κάσιμα ὁ συγγενὴς φαιτιέν
 قاسم صهر فتیان

χάλεφ ἔστιν σιείτ πβουτελλής
 خلف بن سعيد بو تليس

ὁμοῦ ὀνόματα ἰγ'.

الجملة ثلاثة عشر اسما

καὶ οἱ ἐξώγραφοι καππιένες

ومن الملس بقبيانة

ὁ καίτ Ιωσήφ κασίς
 القايد يوسف قسيس
 οὔμορ βράπτης καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ
 عمر الخياط وولده
 μαχλοῦφ ἔστιν πουνία
 مخلوف بن البونية
 χάλεφ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ
 خلف أخوه
 χιλφες ὁ ἀδελφὸς αὐτῶν
 خلفة أخوهم
 φαρτζούν ἔστιν σουλτάν καὶ ὁ ἀδελφὸς
 فرجون بن سلطان وأخوه
 μαχφοῦδ ὁ ἀδελφὸς αὐτῶν
 محفوظ أخوهم
 ἄγμετ χασσέρ
 أحمد الحصار
 ὁ υἱὸς αὐτοῦ οὔμορ
 ولده عمر
 ἀππάδ ἔστιν κουράτ
 عباد بن القراعية

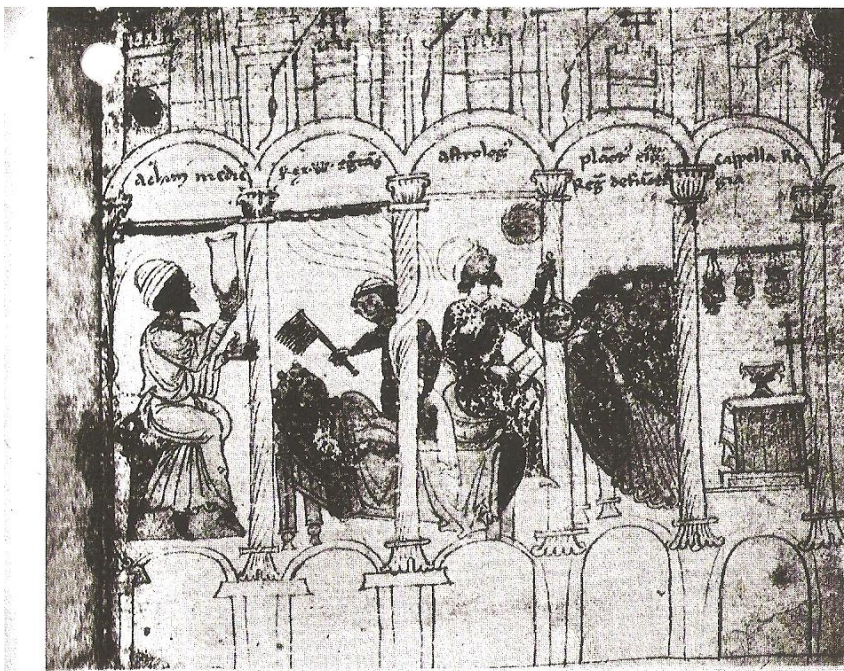
ἄγμετ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ
 أحمد أخوه
 ἀδεββαχμάν συγγενὴς Ιωσήφ
 عبد الرحمن صهر يوسف
 μεσοῦτης
 مسعود
 ἀλῆς ἔστιν κίρχ
 على بن الكرك
 ἄγμετ ἔστιν μουπαῖζαρα
 أحمد بن المبزرة
 σουλομῶν υἱὸς πάκρα
 سليمان بن البقرة
 ἔστιν πουμιζρούγ
 ثابت بو مزروع
 ὁ χάτζ τραπουῖσι
 الحاج لأطرابلسي
 ἀλῆς ὁ συγγενὴς ἀδεββαχμάν
 على صهر عبد الرحمن
 ἀλῆς ὁ κουρέα
 على البكرات

THE ARABIC-SPEAKING COMMUNITIES

Cusa ref.	Greek	Full name in Arabic	Derivation
144b	δοίκι	'Uṣmān bin Abī Dāqa	?French Duc
144b	ἐλδαιμόν	al-Dāmūn	Greek <i>daimon</i> 'devil' or '(Val) Demone'
147a	ροίμε	'Alī bin Rūma	Greek 'Roman, Byzantine'
147b	γερμέν	Yrman bin Killa	Personal name 'German'
148a	ἐπίσκελι	'Umar bin B.škālī	?Greek <i>Paschalis</i> 'Easter'
149a	γερμάν	Yrman bin Bū Riḡl	Personal name 'German'
149b	κοίρσα	Hammūd bin Q.rza	??Latin/Greek <i>Kourt-</i> 'Court' cf <i>kourtzillos</i>
150a	ροίμε	Ibrahīm bin 'Alī bin Rūma	Greek 'Roman, Byzantine'
150b	δῆλου	'Alī bin Dilū	?Latin 'of Leo?'
155a	τζερδέν	Muḥammad Ġ.rdān	?Latin name Jordanus or Arabic <i>ḡartān</i> 'large rat?'
155a	ἐμμαγούλι	Hasan bin al-Maḡūlī	Greek 'chubby'
155a	ἐλπερέδινη	'Alī al-Burādānī	Greek 'ox-driver'
156a	τζερδέν	Abū Bakr Ġ.rdān	?Latin name Jordanus or Arabic <i>ḡartān</i> 'large rat?'
156b	ἐλτζιντ(ου)	Abū al-Ḥasan bin al-Ġ.n.tū	Zanati or Latin? Janitor 'doorman'
159b	ἐμμαγούλιη	Abū Bakr bin al-Maḡūlī	Greek 'chubby'
160b	γερμέν	Yarmān bin al-Mūs ⁶²	personal name 'German'
161b	ὁ καλφτ'ι ⁶³	Yūsuf al-Q.lfāt	Greek 'caulker'
162b	κοσμάλι	Sayād rabīb Q.zmān	Greek personal name 'Kosmas'
163b	μαγούλιη	'Azzūz sibr Māḡūlī	Greek 'chubby'
167a	μαρία	Ġawḥār bin Māriyya	Greek version given in Arabic
167b	τζετζούλε	Ġ.nḡala	?French 'Gentil' cf Greek personal name τζετζούλε
169a	μοσκάττου	'Abd al-Raḥmān M.sq.tū	Latin/Greek 'muscus' 'moss'
170a	σουφίε	Hasan Sūfiyya	?Greek personal name 'Sofia'
170a	σουφίε	'Abd al-Sallām Sūfiyya	?Greek personal name 'Sofia'
171a	ἐλβατζιέρο	'Alī al-Baḡilaw.r	French? 'batchelor'
173b	ἐλτζελλέρι	Khalaf al-Ġ.llarī	Latin <i>cellarius</i> 'steward, butler'

Quelle der Transkription und Bearbeitung: Metcalfe: *Muslims and Christians*, S. 92;
 Bezug auf entsprechende Seitenzahlen im Werk von Cusa links im Bild.

6.7 Arabisch-islamische Wissenschaften am Normannenhof



Doctor and astrologer at the bedside of William II.
 Below, Greek, Saracen and Latin notaries at the royal court.
 Both from a 13th-century manuscript of Peter of Eboli.

Photographs Bodleian Library

Quelle: Smith: *Medieval Sicily*, S. 49.

6.8 Fotoanhang

Propagandistische Elemente der Kunst unter den Normannen



1. Propagandistische Hofkunst: Löwe reißt Kamel. Detail auf dem königlichen Krönungsmantel Rogers II., gefertigt im arabisch-islamischen Stil 1133/1134 in der königlichen Hofwerkstatt. Heute aufbewahrt in der Weltlichen Schatzkammer der Wiener Hofburg.
Quelle: Virtuelles Museum Islamischer Kunst in Wien. URL: s. Bibliographie.



2. Propagandistische königliche Sakralkunst: Jesus Christus krönt Roger II. zum König. Mosaikdetail, 12. Jahrhundert. Kirche Santa Maria dell'Amiraglio („La Martorana“), gestiftet von Georg von Antiochien, Palermo.
Quelle: Finley: *Ancient Sicily to the Arab Conquest*, S. 32.

Arabisch-normannische Sakralkunst



3. Übersetzung einer griechischen Hymne an die Heilige Maria, zu Füßen der Engel: Beispiel für arabische Inschriften in Sakralbauten Palermos. Kuppel der Kirche Santa Maria dell'Amiraglio, 12. Jahrhundert, Palermo. Eigenes Werk, 17.8.2014.



4. *Muqarnas*, Deckenverkleidung der Cappella Palatina (Kappelle des Normannenpalastes), 12. Jahrhundert, gestiftet von Roger II., Palermo. Eigenes Werk, 30.8.2013.



5. Dom mit arabisch-islamischen Bauelementen, vermutlich im 7. Jahrhundert als Kirche entstanden, ab dem 9. Moschee, ab dem 11. Rekonversion zur Kirche, im 12. Jahrhundert nach einem Erdbeben Neugestaltung durch Wilhelm II., Palermo. Eigenes Werk, 30.8.2013.



6. Kirche S. Cataldo mit Trompenkuppel, 12. Jahrhundert, gestiftet von König Maio von Bari, Palermo. Eigenes Werk, 17.8.2013.



7. Blick auf Kirche S. Giovanni degli Eremiti mit Trompenkuppeln und Kreuzgang und auf den Normannenpalast („Palazzo Reale“) gegenüber (ab 5. Jahrhundert v. Chr., Umbau der späteren arabischen Festung durch Roger I. und Robert Guiscard im 11. Jahrhundert, spätere Umbauten), Palermo. Eigenes Werk, 19.8.2013.



8. Kirche San Giovanni degli Eremiti, Trompenkuppel und Kreuzgang, im 12. Jahrhundert durch Roger II. auf Überresten von Bauten errichtet worden, die vermutlich bis ins 6. Jahrhundert zurückreichen, Palermo. Eigenes Werk, 15.7. 2014.



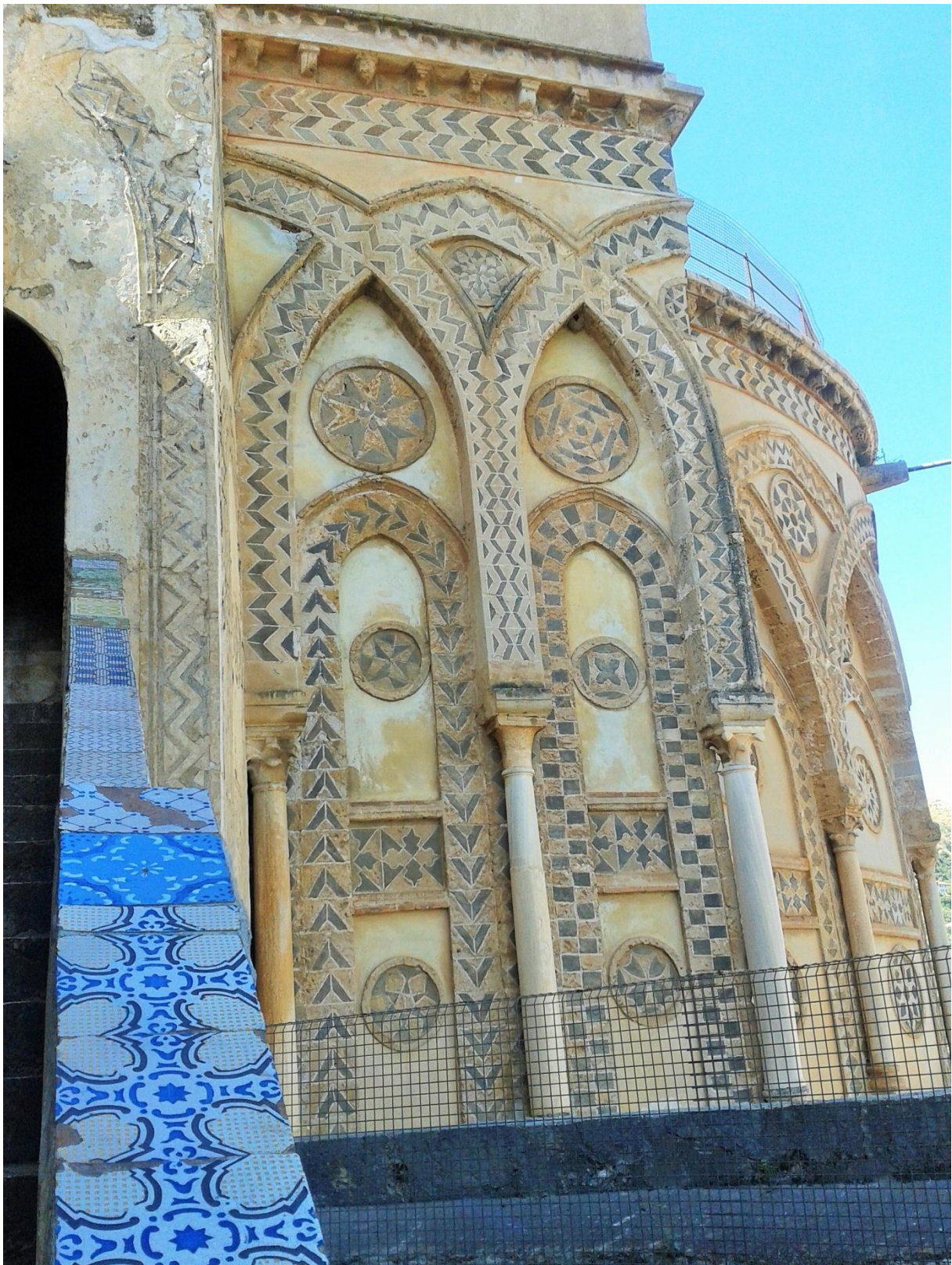
9. Kirche San Giovanni dei Lebbrosi mit Trompenkuppeln, eventuell im 11. Jahrhundert über Resten eines arabischen Kastells errichtet, gestiftet von Robert Guiscard und Roger I., Palermo. Eigenes Werk, 31.8.2013.



10. Blick auf Gartenanlage und Kreuzgang des Benediktinerklosters am Dom Santa Maria la Nuova von Monreale, 12. Jahrhundert, gestiftet von Wilhelm II., Provinz von Palermo. Eigenes Werk, 19.7.2014.



11. Brunnen, der eine islamische kosmologische Symbolik ausdrückt, und Säulen des Kreuzgangs im arabisch-islamischen und christlich-ikonographischen Stil im Kreuzgang des Benediktinerklosters am Dom von Monreale, Provinz Palermo. Eigenes Werk, 19.7.2014.



12: Arabische Details an den Apsiden des Doms von Monreale, Provinz von Palermo. Eigenes Werk, 19.7.2014.



13. Islamische unter byzantinischer Mosaikkunst mit Darstellungen zu Jesu Leben in den Evangelien nach der ikonographischen Tradition der griechischen Kirche. Dom von Monreale, 12. Jahrhundert, Provinz von Palermo. Eigenes Werk, 19.7.2014.

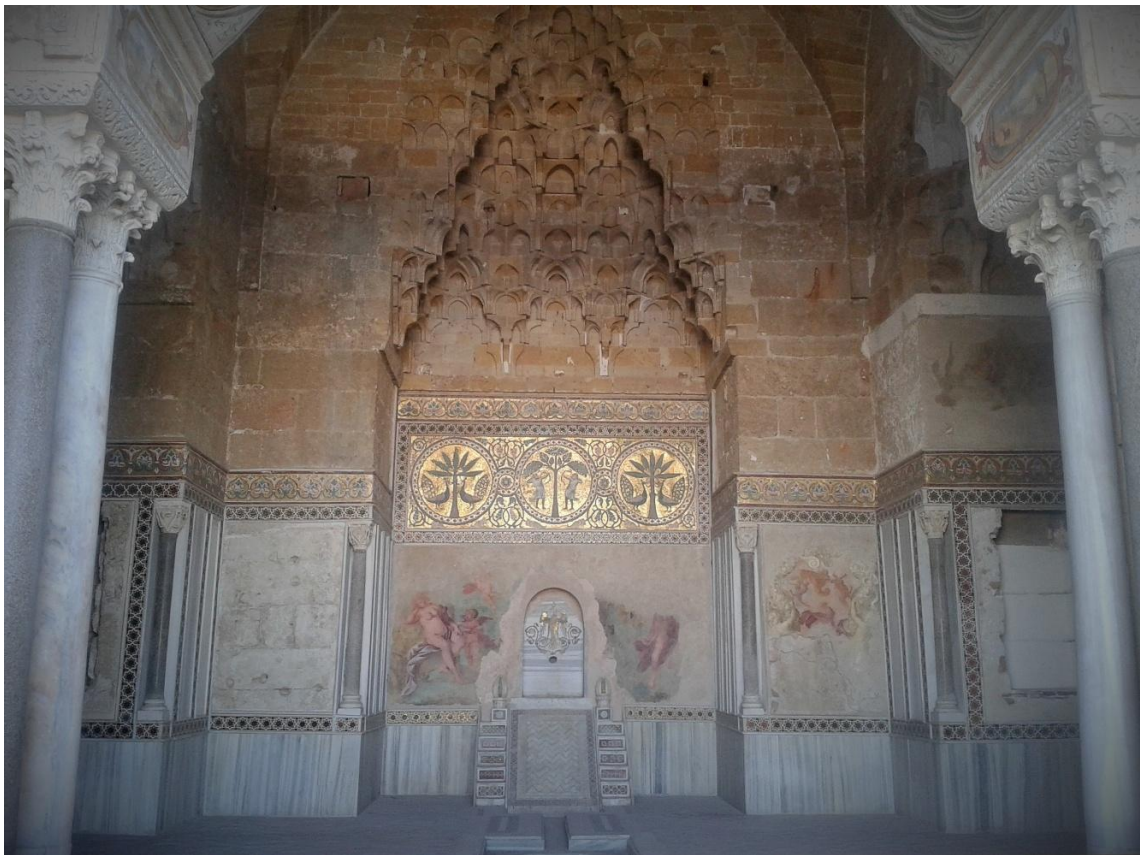


14: Islamische Mosaikkunst. Dom von Monreale, 12. Jahrhundert, Provinz von Palermo. Eigenes Werk, 19.7.2014.

Arabisch-normannische Profanbauten



15. Paradiesgartendarstellung, Mosaikdetails der Wandverkleidung. König-Roger-Saal, Normannenpalast, im 12. Jahrhundert unter Wilhelm I. und II. gefertigt, Palermo. Eigenes Werk, 30.8. 2013.



16. Paradiesgartendarstellungen und *muqarnas*. Castello della Zisa („La Zisa“), im 12. Jahrhundert unter Wilhelm I und II entstanden, Palermo. Eigenes Werk, 22.8.2013.



17. Castello della Zisa („La Zisa“) mit Wasseranlagen, 12. Jahrhundert, Palermo. Eigenes Werk, 22.8.2013.



18. Castello della Cuba („La Cuba“, „Cuba Sottana“), im 12. Jahrhundert durch Wilhelm II. gebaut, Palermo. Eigenes Werk, 30.8.2013.



19. Beschädigte *muqarnas* in der Haupthalle. Castello della Cuba, 12. Jahrhundert, Palermo. Eigenes Werk, 30.8.2013.



20. Arabische Inschrift, Beispiel für arabische Inschriften an Profanbauten Palermos. Ausstellung zum Castello della Cuba (12. Jahrhundert), Palermo. Eigenes Werk, 30.8.2013.



21. Cubula („Piccola Cuba“), inmitten dichter Wohnbebauung liegend. Teil der Überreste der Cuba Soprana, einer der Cuba Sottana ähnlichen Struktur aus dem 12. Jahrhundert, Bauherr Wilhelm II., ursprünglich im königlichen Park, Palermo. Eigenes Werk, 22.8.2014.



22. Überreste des Castello della Favara (Castello di Maredolce), inmitten eines eng bebauten Wohngebietes liegend, im 10./11. Jahrhundert unter dem Kalbitenemir Ġa'far errichtet, restauriert v. a. unter Roger II., Palermo. Eigenes Werk, 31.8.2013.



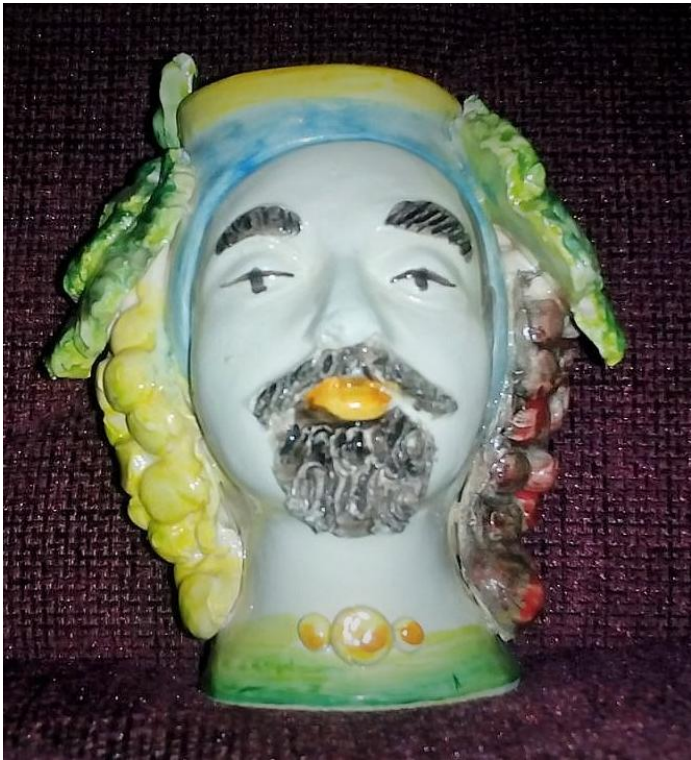
23. Normannenpalast, Ostfassade der Torre Pisana., 12. Jahrhundert, Anbau unter Roger II., heutiger Sitz des sizilianischen Parlaments, Palermo. Eigenes Werk, 30.8.2013.



24. Ponte dell'ammiraglio, maghrebinischer Brückentyp. 12. Jahrhundert, Stifter Georg von Antiochia, Palermo. Eigenes Werk, 8.2013.

Die Informationen zu den Bauwerken stammen aus: **Museum ohne Grenzen (Hg.): Arabisch-normannische Kunst;**
Bellafore: Architettura in Sicilia, S. 62.

Weitere Fotos zum kulturellen Substrat



25. Palermitanische „Testa di Moro“-Vase. Eigenes Werk, 3.8.2014.



26. Puppen des Puppentheaters von Palermo und Catania: Verfremdende Darstellungen des dunkelhäutigen „muslimischen“ und des blauäugigen „normannischen“ Kriegers. Die Muslime werden auf der „Bühne“ links angeordnet, die Christen rechts. Eigenes Werk, Catania, 6.8.2014.



27. Bemalte *carretti siciliani* (sizilianische volkstümliche Kutschen), im Vordergrund Hofszene von den Emir- und Normannenhöfen, Palermo. Quelle: Belmonte Mezzagno News.



28. „Pupi di Zucchero“ („Pupaccene“), Palermo. Quelle: reportagesicilia.blogspot.de.



29. Straßenschilder, Palermo. Eigene Werke, Juli/August 2014.



30. Couscous mit Fisch und Brot mit Sesam (ar. *simsim*, maghr.-ar. *ǧalǧlān* > siz. *giuggiulena*), Palermo. Vgl. Aiello; Cusumano (Hg.): *Islam in Sicilia*, S. 43. Eigenes Werk, 8.2013.



31. „Cous Cous Fest“ in San Vito Lo Capo, Werbeplakat am Flughafen von Trapani. Eigenes Werk, 8.2013.

Zur Autorin

Maria Cristina Visentin ist in Remscheid (NRW) geboren und besitzt die deutsche und die italienische Staatsbürgerschaft. Sie studierte Religionswissenschaften, Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islamische Religion, Romanistik, insbesondere Italienische Philologie, und DaF/DaZ (Deutsch als Fremdsprache/Deutsch als Zweitsprache) an der Universität Potsdam, der Freien Universität Berlin sowie der Humboldt-Universität zu Berlin, der Goethe-Universität Frankfurt am Main und der Universität Bonn.

Seit ihrem Abitur an der Schiller-Oberschule in Berlin studierte und arbeitete sie immer wieder in Italien (Stipendiatin des EU-Programms *European Voluntary Service* in Vicenza 2006/2007; *Erasmus Placement*-Stipendiatin am Goethe-Institut Rom und Mitarbeit im DAAD-Büro Italien an der Universität La Sapienza in Rom, 2013/2014; an der Università degli Studi di Palermo als *Erasmus*-Stipendiatin 2008/2009 und Forschungsaufenthalt als *DAAD PROMOS*-Stipendiatin zur Literaturrecherche für diese Arbeit 2014).

Im Sommer 2015 absolvierte sie ein Assistenz-Praktikum im Bereich Deutsch als Fremdsprache an einem Partnerinstitut des Goethe-Instituts in Oran, Algerien.

Sie wird voraussichtlich ab September 2016 für zwei Semester als *DAAD-Sprachassistentenprogramm*-Stipendiatin an der Université El Manar in Tunis (Tunesien) Deutsch lehren.

Seit 2013 arbeitet sie am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam (Goethe-Universität Frankfurt) als wissenschaftliche Hilfskraft. Außerdem ist sie als Lehrerin für Deutsch als Zweitsprache sowie als Dolmetscherin und Übersetzerin tätig.