

Wissenschaftliche Hausarbeit

im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien im Fach
GESCHICHTE,
eingereicht der Hessischen Lehrkräfteakademie – Prüfungsstelle Frankfurt –.

Thema:

Zum Islambild in der iberischen Historiografie des 13. Jahrhunderts

Die Mohammedvita in der *Estoria de España*

Zur Darstellung des islamischen Propheten in der
Chronistik von Alfons X.

Verfasser: Thomas Hendrik KAAL

kaal@em.uni-frankfurt.de

Gutachter: Prof. Dr. Dorothea Weltecke, Prof. Dr. Jörg W. Busch

Diese Publikation ist unter der Creative Commons-Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen (CC BY-NC-ND) 4.0 International lizenziert.
Distributed under a Creative Commons Attribution-Non-commercial-NoDerivatives (CC BY-NC-ND) 4.0 International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung: Anliegen und Fragestellung der Arbeit	1
2. Die <i>Estoria de España</i> als historische Quelle	7
2.1 Textzeugen, Überlieferung und Editionen	7
2.2 Die <i>Estoria de España</i> als Teil der iberischen Chronistik des 13. Jahrhunderts	12
3. Historischer Kontext	20
3.1 Alfons' universaler Herrschaftsbegriff und der <i>fecho del imperio</i>	20
3.2 Die <i>Estoria de España</i> als Produkt der höfischen Wissenskultur unter Alfons X.	24
3.3 Reconquista und Kulturtransfer: Die Integration von arabisch-muslimischem Wissen	27
4. Analyse der Mohammedvita in der <i>Estoria de España</i>	32
4.1 Über Mohammeds Abstammung, seine Geburt und Erziehung	32
4.2 Über Mohammeds Lehre und seine Charakterisierung als falscher Prophet	41
4.3 Über Mohammeds Aufstieg zum König der <i>moros</i> und seine <i>linnage</i>	57
4.4 Über Mohammeds Visionen: Die Nachtreise nach Jerusalem und der Aufstieg in den siebten Himmel.....	64
4.5 Über Mohammeds Tod	68
5. Neue Perspektiven auf die Darstellung des Islam in der iberischen Historiografie des 13. Jahrhunderts	72
5.1 Paradoxe Haltungen?	72
5.2 Voraussetzungen, Formen und Intentionen der Aneignung religiös fremden Wissens.....	75
5.3 Die Entdeckung des Islam als historisches Phänomen	82
Quellen	85
Literatur	86
Erklärung	96
Danksagung	97

1. Einleitung: Anliegen und Fragestellung der Arbeit

Die Integration von Menschen aus anderen Kulturkreisen ist für viele moderne Gesellschaften zu einer zentralen Herausforderung geworden. Das durch verschiedene Faktoren (Migration, Grenzverschiebungen, Flucht und Vertreibung etc.) hervorgerufene innergesellschaftliche Aufeinandertreffen von unterschiedlichen religiösen und kulturellen Identitäten bietet wie kaum eine andere Thematik Anlass für kontroverse Debatten. In der Auseinandersetzung mit der Integrationsthematik spielt die Frage nach der Zugehörigkeit von fremden kulturellen und religiösen Traditionen zum gesellschaftlichen Kollektiv eine zentrale Rolle. Diskutiert wird, inwiefern Integration in die soziale Gemeinschaft sich nicht nur auf menschliche Individuen bezieht, sondern immer auch deren kulturelles und religiöses Erbe miteinschließt.

In den historischen Geisteswissenschaften hat dieser Diskurs zu einem wachsenden Interesse an der Erforschung von transkulturellen und transreligiösen Faktoren für die Herausbildung kollektiver Identitäten geführt. In den Fokus gerieten dabei insbesondere die wichtigen Kontaktzonen zwischen den großen religiösen Systemen, in denen es zum Aufeinandertreffen von stark gegensätzlichen Traditionen innerhalb sozialer Gruppen kam. Für den europäischen Kontext sind dies unter anderem diejenigen Gebiete, in denen der christliche und der islamische Glaube aufeinanderstießen. Solche Kontaktzonen fanden sich im gesamten Mittelmeerraum, auf dem Balkan und insbesondere auch auf der Iberischen Halbinsel.

Diese Arbeit widmet sich dem Islambild in der iberischen Historiografie des 13. Jahrhunderts. Wie in kaum einem anderen Teil der lateinischen Welt mussten auf der Pyrenäenhalbinsel zu dieser Zeit die christlichen Gesellschaften mit Menschen islamischen Glaubens und ihrem kulturellen und religiösen Erbe umgehen. Als Kontaktzone zwischen islamisch und christlich kontrollierten Herrschaftsgebieten bietet die iberische Geschichte des Mittelalters ein breites Forschungsfeld für transkulturelle und transreligiöse Fragestellungen.¹

In dieser Arbeit soll die Darstellung des islamischen Propheten Mohammed in der Weltchronik des kastilischen Herrschers Alfons X. (1221-1282) untersucht werden.

¹ Vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 3-10.

Die Arbeit bewegt sich damit im interdisziplinären Forschungsfeld der christlich-islamischen Beziehungen und legt den Schwerpunkt der Analyse auf die Wahrnehmung des religiösen Gegenübers. Die in der Mediävistik häufiger anzutreffende Fokussierung auf die christlich-abendländische Wahrnehmung des Islam ist für das Studium von vergangenen interreligiösen Begegnungen insofern von zentraler Bedeutung, als dass sich damit die anthropologischen Grundlagen für das Mit- und Gegeneinander der Glaubensgemeinschaften – freilich zunächst einmal nur aus christlicher Perspektive – darstellen lassen.² Die Wendung weg von ereignisgeschichtlichen Fragestellungen hin zu einer wahrnehmungsgeschichtlichen Auseinandersetzung mit der Thematik erfolgte bereits in den 1960er Jahren.³ Aber gerade in den letzten drei Jahrzehnten sind sehr viele Untersuchungen zu diesem Thema erschienen. Deshalb konnten bereits viele Erkenntnisse über Merkmale und Entwicklungen des lateinischen Islambildes ab dem 8. Jahrhundert gewonnen werden.⁴

Allerdings lässt sich kritisieren, dass sich viele der Publikationen über die europäische Wahrnehmung des Islam nicht immer auf solide Quellenarbeit stützen können. Einige Darstellungen neigen dazu, Einzelaussagen aus dem Bedeutungszusammenhang der jeweiligen Quelle herauszureißen.⁵ In solchen Fällen werden die verwendeten Quellen nicht in ausreichendem Maße studiert und die für die interreligiöse Wahrnehmung relevanten Textpassagen nicht vor dem Hintergrund ihres historischen Entstehungskontextes analysiert. Stattdessen werden schnell große Entwicklungen in den interreligiösen Beziehungen gezeichnet und die bruchstückhaften Einzeltexte dafür in konstruierte Entwicklungszusammenhänge eingefügt. Die zugrundeliegenden Fragestellungen sind für geschichtswissenschaftliche Maßstäbe

² Die Ausdifferenzierung zwischen Mediävistik und Islamwissenschaft hängt sicherlich auch mit den Quellsprachen zusammen. Arabische Quellen werden eher von islamwissenschaftlicher Seite thematisiert, lateinische Quellen eher aus der mediävistischen Perspektive.

³ Einen besonderen Einfluss übten hier die grundlegenden Studien von Norman Daniel und William Southern aus, vgl. SOUTHERN 1978 u. DANIEL 1993.

⁴ Es ist an dieser Stelle gar nicht möglich, einen umfassenden Überblick über die Forschungsliteratur zu dem Thema zu geben. Für eine aktuelle Darstellung der wichtigsten Forschungsleistungen zum Islam- und Sarazenenbild des christlichen Abendlandes vgl. BADE 2015, S. 18-27 sowie allgemein GOETZ 2013 u. DI CESARE 2012. Seit der Jahrtausendwende hat sich John Victor Tolan mit einer Vielzahl von Publikationen als einer der profiliertesten Historiker auf diesem Themengebiet etabliert. Für diese Arbeit ist vor allem seine Gesamtdarstellung von Bedeutung, vgl. TOLAN 2002.

⁵ Für diese allgemeine Forschungskritik vgl. ebenso BADE 2015, S. 39-45.

außerdem oft (zu) stark von modernen moralischen Kategorien und Denkvoraussetzungen bestimmt.⁶ Fragen nach interreligiöser Toleranz und kulturellem Fremdverstehen bestimmen vielfach den wissenschaftlichen Diskurs. Allzu oft ist damit letztendlich das Bestreben verbunden, moderne Wertevorstellungen in zeitgenössischen Texten auszumachen.⁷

Um das Anliegen der eigenen Untersuchung deutlich darzulegen, ist es zunächst notwendig, die Arbeit von ähnlichen Ansätzen und Fragestellungen abzugrenzen: Einige Studien haben es sich beispielsweise zum Ziel gesetzt, Darstellungen von Muslimen und ihrer Religion im gesamten kulturellen Werk Alfons' des Weisen zu untersuchen.⁸ Dieser Anspruch wird hier nicht verfolgt. Stattdessen wird der Fokus in der vorliegenden Untersuchung auf die alfonsinische Historiografie beziehungsweise auf die Weltchronik *Estoria de España* gelegt.

Ein wichtiger Grund für diese Schwerpunktsetzung ist, dass zur Darstellung des Islam in der alfonsinischen Chronistik bisher kaum Studien vorliegen. Auf diesem Gebiet ist deshalb noch Grundlagenforschung zu leisten. Dies mag überraschen, weil, wie bereits erwähnt, in den letzten Jahren viele Untersuchungen zum europäischen Islambild im Mittelalter entstanden sind. Die meisten der großen Untersuchungen konzentrieren sich aber auf lateinische Texte und klammern die kastilischen Chroniken daher bereits im Vorfeld aus.⁹ Auch die Studien, die sich speziell dem Islambild in der iberischen Historiografie widmen, thematisieren die *Estoria de España* Alfons' X. meist nur am Rande.¹⁰ Die Chronik wurde bisher noch nicht detailliert auf interreligiöse Fragen hin analysiert. Erst kürzlich entstand an der

⁶ Vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 37-39.

⁷ Eine ähnliche Problematik ergibt sich, wenn speziell das lateinisch-christliche „Wissen“ über den Islam thematisiert wird. Häufig wird dann untersucht, welche Elemente der fremden Religion zutreffend und welche falsch wahrgenommen wurden, womit implizit stets ein „richtiger“ bzw. „objektiver“ Umgang mit einer anderen Glaubensgemeinschaft vorausgesetzt wird, vgl. BADE 2015, S. 42.

⁸ Zu nennen ist hier in erster Linie DIAS DA SILVEIRA 2008. Ähnliche Ansätze verfolgen aber auch MARTÍNEZ 2006 und RUITER 2013. Meist legen die Autoren dabei einen Schwerpunkt auf die *Cantigas de Santa María* und die *Siete Partidas*, vgl. DEIMANN 2012, S. 225-240 u. KLEIN 2008.

⁹ Vgl. z.B. die beiden Kompendien DI CESARE 2012 u. GOETZ 2013. Eine Ausnahme stellt TOLAN 2002 dar.

¹⁰ Zum Islambild speziell in der Iberischen Chronistik vgl. die Studien von RICHARD 1971, GAUTIER-DALCHÉ 1981, BARKAI 1984, LINEHAN 1993 u. TISCHLER 2011a.

Universität Birmingham eine Dissertation, die bemüht ist, diese Lücke zu schließen. In seiner Arbeit untersucht Christian Kusi-Obodum die Darstellung und Charakterisierung von Muslimen in der *Estoria de España*. Er konzentriert sich dabei auf drei Erzählungen über Muslime: Untersucht werden die Berichte über al-Amamun (einem Taifa-König von Toledo im 11. Jahrhundert), über den Abbasiden-Kalifen al-Mansur und auch über den Propheten Mohammed. Kusi-Obodums Studie über die Mohammedvita in der *Estoria de España* bildet den Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit, auch wenn im Folgenden ein anderer Schwerpunkt gesetzt werden wird.

Ziel der eigenen Untersuchung ist es nicht, die generelle Darstellungen von Muslimen in der alfonsinischen Chronistik herauszuarbeiten. Es geht also nicht um die Frage, wie *die* Muslime in der Weltchronik Alfons' X. repräsentiert werden. Derartige Fragestellungen führen nämlich zu dem erwartbaren Ergebnis, dass Muslime in den diversen Textabschnitten sehr unterschiedlich charakterisiert werden. Die Historiografen zeichnen kein einheitliches Bild, es kommt vielmehr zu ganz unterschiedlichen Darstellungen und Charakterisierungen von Muslimen. Christian Kusi-Obodum formuliert dies am Ende seiner einleitenden Analyse der Darstellungen von Mauren in der iberischen Chronistik folgendermaßen: „A brief examination of the Iberian chronicle continuum provides further evidence of the wide range of attitudes to Muslims, commonly found in medieval Christian historiography. [...] Muslims were both friends and foes – partly as a reflection of the historical reality of Christian-Muslim contact. Not only were they the Christians' sworn enemies and a plague upon the Land, but also, they were reliable friends and idealized as noble warriors.”¹¹ Auch in der *Estoria de España* [im Folgenden auch *EE*] lässt sich ein ähnlich breites Spektrum an Repräsentationen von Muslimen herausarbeiten, wie Kusi-Obodum deutlich zeigen konnte.¹² Fragestellungen, die darauf abzielen, welche Haltungen sich gegenüber Menschen mit islamischem Glauben aus dem historiografischen Text ablesen lassen, spielen deshalb im Folgenden keine Rolle. Ebenso wenig soll es darum gehen, inwiefern diese Haltungen den alltäglichen Austausch und Begegnungsmomente im interreligiösen Kontakt widerspiegeln.

¹¹ KUSI-OBODUM 2018, S. 49. Zu einem ähnlichen Schluss kommt Antonella Liuzzo Scorpo, vgl. LIUZZO SCORPO 2011, S. 218.

¹² KUSI-OBODUM 2018, S. 256-265.

Stattdessen soll in dieser Arbeit die Mohammedvita in der Weltchronik Alfons' X. aus einer anderen Perspektive in den Blick genommen werden.

Zunächst wird detailliert herausgearbeitet, wie der Prophet Mohammed und die von ihm verbreitete Lehre in der *Estoria de España* dargestellt werden. Das Ziel dieser Untersuchung ist es aufzuzeigen, welche Rolle der Prophetenbiografie in dem gesamten Narrativ der Chronik zukommt und in welchen Zusammenhang sie zu dem politischen Anliegen des Textes steht. Damit sollen zwei Fragen beantwortet werden: Erstens, warum sich die Weltchronik Alfons' X. über 14 Kapitel detailreich dem Leben und Wirken des islamischen Propheten widmet und welche Ziele mit der Schilderung seines Lebens verfolgt wurden. Zweitens geht es um die Frage, auf welche Weise es den alfonsinischen Chronisten gelang, die Erzählungen über die Entstehung des Islam in den Rahmen der christlichen Heilsgeschichte einzufügen. Welche narrativen Strategien und Verarbeitungsmodi erlaubten es, die islamischen Traditionen in die eigene Geschichtsschreibung zu integrieren? Ausgehend von diesen beiden Fragen werden Bezugspunkte zum historischen Entstehungskontext der Chronik sowie zum Islambild in der iberischen Historiografie allgemein diskutiert. Für die Arbeit wurde folgendes Vorgehen gewählt:

Als erstes wird die Quelle der *Estoria de España* ausführlich vorgestellt, wobei auch ihre überaus komplexe Überlieferungsgeschichte und die diversen Texttraditionen thematisiert werden. Anschließend gilt es, die Konzeption des Werks deutlich herauszuarbeiten und insbesondere das Verhältnis des alfonsinischen Textes zu seinen historiografischen Vorlagen darzustellen. Auf diese Weise wird die *EE* in das Kontinuum der iberischen Chronistik eingeordnet.

In einem zweiten einleitenden Teil wird der historische Entstehungskontext der *EE* thematisiert, ohne den die Rolle des Mohammed in der Chronik nicht angemessen interpretiert werden kann. Für das richtige Verständnis der Mohammedvita sind dabei drei Aspekte von besonderer Wichtigkeit: Alfons' politische Beweggründe für die Verfassung der *Estoria*, der Einfluss der Wissenskultur am kastilischen Königshof und die Übersetzung und Integration von arabisch-muslimischer Literatur in alfonsinischen Texten.

Im Anschluss folgt der eigentliche Hauptteil dieser Arbeit. Darin wird die Moham-
medvita der *Estoria de España* detailliert untersucht und dabei den oben genannten
Fragestellungen nachgegangen.

In dem letzten Teil werden auf Basis der Analyse Voraussetzungen, Formen und
Intentionen der Aneignung fremden religiösen Wissens in der alfonsinischen Ge-
schichtsschreibung diskutiert. Dabei sollen Bezüge zum historischen Entstehungs-
kontext der *Estoria de España* sowie zum Islambild in der iberischen Historiografie
insgesamt deutlich gemacht werden.

2. Die *Estoria de España* als historische Quelle

2.1 Textzeugen, Überlieferung und Editionen

Die Frage, worum es sich bei der *Estoria de España* handelt, ist nicht leicht zu beantworten. Das ambitionierte historiografische Projekt wurde in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Alfons X. von Kastilien in Auftrag gegeben und bildet somit einen Teil des von ihm patronisierten literarischen Korpus, des sogenannten *scriptorium alfonsinum*. Die *EE* beansprucht, die gesamte Geschichte der Iberischen Halbinsel seit der Erschaffung der Welt bis in die Zeit der Regentschaft von Alfons' Vater, Ferdinand III., zu erzählen. Allerdings konnte das Projekt, wie es einst von Alfons X. initiiert wurde, nie fertiggestellt werden.

Die *Estoria de España* ist heute vielen Lesern besser bekannt unter dem Titel der erstmals 1906 von Ramón Menéndez Pidal herausgegebenen Edition *Primera Crónica General*.¹³ Allerdings konnte die jüngere Forschung nachweisen, dass Pidal's Edition den ursprünglichen alfonsinischen Text nicht genau wiedergibt. Dies ist darauf zurückzuführen, dass einer der von Pidal verwendeten Codizes aus der Mitte des 14. Jahrhunderts stammt und eine Mischversion darstellt.¹⁴ Es ist der Arbeit von Diego Catalán und Inés Fernández-Ordóñez zu verdanken, dass wir heute über den Entstehungsprozess der *Estoria de España* sowie über die Tradierung des Textes sehr genaue Aussagen machen können.¹⁵ Diese Erkenntnisse aus der jüngeren Forschung sollen bei der vorliegenden Untersuchung berücksichtigt werden, weshalb nicht nur auf Pidal's Edition des Textes zurückgegriffen wird.

Zunächst gilt es, zwischen zwei unabhängigen Versionen der *Estoria de España* zu differenzieren: Der *Versión primitiva* und der *Versión crítica*. Bei der *Versión primitiva* handelt es sich um die früheste Ausführung der literarischen

¹³ *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, hg. v. R. MENÉNDEZ PIDAL, 2 Bde., Madrid 1955.

¹⁴ Menéndez Pidal stützte seine Edition auf die Codizes E₁ und E₂ aus der Bibliothek El Escorial. Diego Catalán gelang es zu beweisen, dass E₁ tatsächlich aus dem *taller alfonsí* stammt, während E₂ hingegen eine spätere Zusammenstellung verschiedener Textzeugen ist und erst im 14. Jahrhundert entstand, vgl. CATALÁN 1997 S. 35-40. Cataláns Ergebnisse werden gestützt von CAMPA 2001, S. 85 u. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2002, S. 62 f.

¹⁵ Vgl. insbesondere CATALÁN 1997 u. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 1992.

Grundkonzeption der *EE*.¹⁶ Diese Version muss vor dem Jahr 1274 entstanden sein. Wann genau mit den Arbeiten begonnen wurde, lässt sich allerdings nicht eindeutig verifizieren. Aller Wahrscheinlichkeit nach entstand sie gegen Ende der 1260er Jahre, vielleicht auch erst um das Jahr 1270.¹⁷ Der Umstand, dass Alfons X. zu dieser Zeit ein so umfangreiches und anspruchsvolles Geschichtswerk in Auftrag gab, hängt mit seinen Ambitionen auf das römische Kaisertum zusammen. Darauf wird in Kapitel 3.1 noch genauer einzugehen sein.

Die *Versión crítica* hingegen entstand erst ganz am Ende der Herrschaft Alfons' X., als dieser, bereits von Aufständen und Adelsrevolten geschwächt, die faktische Macht in Kastilien bereits an seinen Sohn Sancho IV. abgetreten hatte. Sancho hatte nach dem Tod seines älteren Bruders gegen seinen Vater intrigiert und sich selbst zum König erhoben. Die *Versión crítica* entstand in Sevilla, eine der letzten Städte, die dem alten König loyal geblieben waren. Von dort aus versuchte Alfons zwischen 1282 und seinem Todesjahr 1284 die Kontrolle über das Königreich zurückzugewinnen.¹⁸ Die historischen Umstände, unter denen die beiden Versionen der *Estoria de España* entstanden, könnten also gegensätzlicher kaum sein. Dass es sich bei den zwei Versionen um eigenständige historiografische Projekte und nicht nur um unterschiedliche Arbeitsstadien ein und desselben Textes handelt, wird nicht nur daran deutlich, dass in jeder Version unabhängige Fehler erkennbar sind,

¹⁶ Als literarische Grundkonzeption bezeichnet Fernández-Ordóñez den Aufbau und die inhärente Struktur der *Estoria de España* als Geschichte der Iberischen Halbinsel seit Erschaffung der Welt bis in die Gegenwart Alfons' X., vgl. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010, S. 5.

¹⁷ Der einzige Hinweis auf den Zeitpunkt der Entstehung ist ein auf Januar 1270 datierendes Schreiben Alfons' X., mit dem dieser sich an das Kloster Santa María de Nájera in Navarra sowie an das Kapitel in Albeda in Aragón wendet, um dort einige Geschichtswerke, darunter die *Farsalia* des Lukan und Schriften des Ovid, auszuleihen. Beide Werke wurden gleichermaßen für die *General Estoria* wie für die *Estoria de España* benötigt. Es wird deshalb davon ausgegangen, dass die *Versión primitiva* am Übergang der 1260er auf die 1270er Jahre entstand. Die Arbeit an den historiografischen Projekten begann also im Vergleich zu den naturwissenschaftlichen Übersetzungstraktaten und den Rechtssummen, die bereits aus den frühen 1250er Jahren stammen, relativ spät und wird deshalb zur zweiten Hälfte von Alfons' literarischem Oeuvre gezählt, vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 242.

¹⁸ Vgl. DOUBLEDAY 2015, S. 211 f.

sondern lässt sich insbesondere aufgrund der unterschiedlichen Gewichtung und Anordnung des gesamten zugrundeliegenden Quellenmaterials belegen.¹⁹

In Bezug auf die *Versión crítica* spricht Fernández-Ordóñez von einer allgemein auszumachenden Radikalisierung in der Art und Weise der Geschichtsschreibung.²⁰ Fernández-Ordóñez versucht damit zum Ausdruck zu bringen, dass in der späteren Version die historische Erzählung in noch stärkerem Maße den ideologischen Konzepten der alfonsinischen Herrschaft unterworfen wurde.²¹ Inwiefern diese allgemeine Beobachtung auch für die Mohammedvita in der *EE* von Bedeutung ist, wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch zu untersuchen sein.²²

Neben den beiden genannten Hauptversionen der *EE* lassen sich zudem unterschiedliche Bearbeitungsstadien nachweisen. Zu nennen sind die *Versión vulgar* und die *Versión enmendada de 1274*, die jeweils leichte Überarbeitungen der *Versión primitiva* darstellen. Ihre Bedeutung ist in der Forschung aber noch umstritten.²³ Schließlich liegt noch eine Neubearbeitung der *EE* vor, die während der Herrschaft von Alfons' Sohn, Sancho IV., entstand. Sancho IV. hatte in Auftrag gegeben, die zweite Hälfte der Chronik vollkommen umzuschreiben, was in erster Linie auf die Auseinandersetzungen mit seinem Vater zurückzuführen ist. Der Text ist als *Versión retóricamente amplificada de 1289* bekannt und wurde von Menéndez Pidal für die zweite Hälfte seiner Edition *Primera Crónica General* verwendet.²⁴

¹⁹ Vgl. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010, S. 2.

²⁰ "Una radicalización en forma de escribir la Historia", FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2000, S. 55. Grundsätzlich lässt sich zudem feststellen, dass die *Versión crítica* dazu neigt, mit den lateinischen Vorlagen freier umzugehen. Was den Gebrauch der epischen Quellen angeht, ist sie deutlich zurückhaltender. Texte aus den *cantares de gesta* werden weniger häufig zitiert.

²¹ Vgl. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2000, S. 56.

²² Es kommt in der *Versión crítica* durchaus zu relevanten Veränderungen in der Bewertung von historischen Personen. So z.B. in Bezug auf Karl den Großen, vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 248-253 u. BARKAI 1984, S. 217 f.

²³ Vgl. dazu die Position von FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010, S. 7 f. Es handelt sich allenfalls um kleinere Bearbeitungen des Textes, die in erster Linie aus philologischer Perspektive interessant sind und deshalb in der Geschichtswissenschaft nur eine untergeordnete Rolle spielen.

²⁴ Vgl. CATALÁN 1997 S. 45.

Dieser Text stammt also nicht mehr aus der Zeit der Herrschaft Alfons' X. und wird in dieser Untersuchung daher nicht berücksichtigt.²⁵

Anhand dieser Übersicht über die verschiedenen Versionen der Chronik ist deutlich geworden, dass man von der einen *Estoria de España* also eigentlich nicht sprechen kann: „The reader searching for Alfonso's *Estoria de España* will necessarily be disappointed, for that no particular version was ever translated into textual reality. What remains – indeed, all that ever existed in concrete form – is the large number of manuscripts which, in one form or another, contain the text of what we think of as the *Estoria de España*. For in truth, the *Estoria de España* is the totality of the evidence we possess, direct and indirect, about the chronicle.”²⁶ Die Vielfältigkeit der Versionen stellt anschaulich dar, dass es den Chronisten nicht darum ging, ein konkretes literarisches Werk im genauen Wortlaut fertigzustellen und dann unverändert zu konservieren. Das historiografische Arbeiten muss vielmehr als ein iterativer Prozess verstanden werden. Ziel war die immerwährende Perfektionierung des Textes, der stets den aktuellen Umständen angepasst wurde.²⁷ Politische und soziale Faktoren wirkten sich daher unmittelbar auf die Arbeit der Chronisten aus. Auch Veränderungen im Bereich des Wissens über die Vergangenheit (z.B. das Wiederentdecken oder Übersetzen von bisher unzugänglichem Material) hinterließen ihre Spuren in den Chroniken. Der historiografische Text wurde deshalb fortwährend Revisionen, Überarbeitungen und Umstellungen ausgesetzt, sodass er den jeweils aktuellen Anforderungen und Bedürfnissen gerecht werden konnte.

Zusätzlich zu der Vielfalt an Versionen ist auch die Überlieferungsgeschichte der *EE* überaus komplex.²⁸ Heute bleiben von der *EE* eine Menge unterschiedlicher

²⁵ Das gleiche gilt für noch spätere Wiederaufnahmen und Erweiterungen der *Estoria de España*, wie die sogenannte *Crónica de Castilla* oder die *Crónica de 1344*.

²⁶ *Estoria de España Digital*, About this edition.

²⁷ Über die alfonsinische Chronistik schreibt Fernández-Ordóñez: “Este grupo de obras ofrece otro rasgo aglutinante: el deseo de perfeccionarlas sin límite, que condujo a su continua revisión y que tiene como resultado la frecuente inconclusión de las obras tal como fueron planeadas y la coexistencia actual de textos varios de estirpe alfonsí, desde los borradores hasta redacciones sucesivas.”, FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2001, S. 289. Weitere Aspekte von mittelalterlicher Chronistik als iterativem Prozess finden sich bei CONSTABLE 2012.

²⁸ “La transmisión de la *Estoria de España* es sin duda una de las más complejas de la historia de nuestra literatura medieval”, FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2002, S. 56.

Textzeugen, von denen nur einer wirklich aus der alfonsinischen Werkstatt, dem sogenannten *taller alfonsí*, stammt.²⁹ Der Bericht über das Leben des Propheten Mohammed findet sich in drei Textzeugen.³⁰ Für die vorliegende Untersuchung sind zwei besonders relevant, nämlich jene, die die beiden bedeutenden alfonsinischen Versionen der *Estoria* tradieren. Dies ist zum einen der Codex E₁ mit der *Versión primitiva* sowie zum anderen der Codex Ss mit der *Versión crítica* als Vergleich dazu. Bei der Untersuchung über die Mohammedvita wird in den meisten Fällen auf den Codex E₁ verwiesen bzw. daraus zitiert. Allerdings wird der in E₁ überlieferte Text stets mit der *Versión crítica* aus dem Codex Ss verglichen. Auf relevante Veränderung in der Version, die am Ende der Herrschaft Alfons' zwischen 1282 und 1284 entstand, wird dann im Text einzeln verwiesen. Auf diese Weise kann untersucht werden, ob es in der späteren alfonsinischen Version zu relevanten Veränderungen bzw. Überarbeitungen in der Darstellung des Propheten Mohammed gekommen ist.

Um möglichst nah an den Handschriften arbeiten zu können, stützt sich diese Arbeit nicht nur auf die klassische Edition von Pidal, sondern basiert im Wesentlichen auf einer digitalen Edition der *EE*, die 2016 vom Arts and Humanities Research Council und der Universität Birmingham sowie von Mitarbeitern der Universität Alcalá in Madrid erstellt wurde. Die „Estoria de España Digital“ [im Folgenden abgekürzt als EED]³¹ bietet mehrere Vorteile: Zum einen stellt sie, ähnlich der *Primera Crónica General*, eine Edition des gesamten Textes der Chronik mit textkritischem Apparat zu Verfügung. Gleichzeitig ermöglicht sie dem Benutzer, auf die diversen Textzeugen auch einzeln zuzugreifen und diese miteinander zu vergleichen. Der Text der Codizes steht dabei in transkribierter Form zur Verfügung, aber auch die

²⁹ Vgl. CATALÁN 1992 S. 45-50.

³⁰ Die Mohammedvita ist zunächst überliefert in E₁ (El Escorial Y-I-2). Dabei handelt es sich um den einzigen authentischen Codex aus dem 13. Jahrhundert. Er gibt die *Versión primitiva* wieder. Daneben ist der Bericht bezeugt in T (Biblioteca de Menéndez Pelayo M-550). Dabei handelt es sich um einen Codex aus dem 14. Jahrhundert, bestehend aus der *Versión vulgar* (Seiten 1-25va und 92r-201v) und der *Versión enmendada de 1274* (Seiten 25va-91vb). Die Mohammedvita ist hier in der *Versión enmendada de 1274* bezeugt. Als letztes findet sich die Beschreibung des Lebens des Propheten auch in Ss (Caja Duero Salamanca 40). Dieser aus dem 15. Jahrhundert stammende Codex besteht aus der *Versión crítica* (Seiten 2-264a) und gibt im Anschluss noch die *Crónica de Castilla* und die *Crónica particular de San Fernando* wieder (Seiten 264va-325ra).

³¹ Genauere Angaben zu der digitalen Edition finden sich im Quellenverzeichnis.

Originalseiten sind als Scan einsehbar. Auf der Website der EED stellen die Editoren zwei ihrer wichtigsten Ziele wie folgt dar: „The principal aims of the project which gives rise to the edition were [...] to overcome the disadvantages of the printed text, what Leonardo Funes has termed the ‘book effect’, by providing collectable transcriptions of manuscripts of the principal versions of the *Estoria* [and] to demonstrate the importance of treating each manuscript on its merits and thereby permitting a better understanding of the dialectic relationship between manuscripts and their contexts of production and consumption.”³²

Die EED beansprucht nicht, die klassische Edition von Pidal zu ersetzen. Dies gälte schon deshalb nicht, weil sie nicht, so wie Pidal es getan hatte, die Textvorlagen der *EE* im Einzelnen identifiziert und auf diese verweist. Sie bietet aber einen innovativen Zugang zu den mittelalterlichen Handschriften und ermöglicht es, dem komplexen und iterativen Entstehungsprozess der *Estoria de España* besser gerecht zu werden. Allerdings hat die EED aus verschiedenen Gründen eine andere Kapitelzählung als Menéndez Pidal vorgenommen. Im Folgenden wird lediglich mit der Kapitelzählung der EED gearbeitet. Auf der Website der EED findet sich aber eine Äquivalenztabelle zur Kapitelzählung der *Primera Crónica General*.³³

2.2 Die *Estoria de España* als Teil der iberischen Chronistik des 13. Jahrhunderts

Die *Estoria de España* ist eine historiografische Anthologie. Ihre Konzeption basiert auf der Zusammenstellung verschiedener Texte aus älteren Chroniken, Dichtungen, aus religiöser Literatur, Rechtssammlungen etc. Das bedeutet, dass viele der in der *EE* formulierten Gedanken auf andere Autoren als die alfonsinischen Chronisten zurückgehen. Jede Studie zu der *EE* muss deshalb den der Chronik zugrundeliegenden Quellen ebenso viel Beachtung schenken wie dem eigentlichen Text.³⁴ Aus diesem Grund werden im Folgenden die drei wichtigsten Vorlagen der *Estoria de España* genauer vorgestellt.

Nach einem langen historiographischen Schweigen sind erstmals wieder unter Ferdinand III., dem Vater Alfons’ X., bedeutende Geschichtswerke auf der Iberischen

³² EED, About this edition.

³³ Vgl. EED, User Guide, [URL: http://estoria.bham.ac.uk/blog/?page_id=1087].

³⁴ Vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 40.

Halbinsel zu verzeichnen.³⁵ Diese haben die alfonsinischen Historien maßgeblich beeinflusst. Als erstes wurde um 1236 die *Chronica latina* fertiggestellt. Der Text wird Juan, dem Bischof von Osma und Kanzler Ferdinands III. zugeschrieben. Seine Erzählung läuft heilsgeschichtlich auf die vollständige Rückeroberung der Iberischen Halbinsel sowie auf die Vereinigung von Kastilien und León zu und setzt mit der Eroberung Córdobas unter Ferdinand III. im Jahr 1236 einen markanten Schlusspunkt der Erzählung.³⁶ Die *Chronica latina* hat die späteren historiografischen Projekte dahingehend beeinflusst, als dass sich alle späteren Chronisten ihrer moralisch-spirituell begründeten Epochensetzung verpflichtet sahen und die Erzählung bis zur Eroberung Córdobas 1236 führten.³⁷

Nur wenige Jahre später muss Lucas (gest. 1249) das *Chronicon Mundi* fertiggestellt haben. Der Bischof der am Río Miño gelegenen leonischen Stadt Tuy begann schon um das Jahr 1230 mit der Arbeit an einer Weltchronik aus leonischer Perspektive. Das Werk wurde wahrscheinlich von der Königinmutter Berenguela in Auftrag gegeben, nachdem sich die beiden Reiche von Kastilien und León unter ihrem Sohn Ferdinand III. vereinigt hatten.³⁸ Lucas gebrauchte als leonischer Geschichtsschreiber in erster Linie auch leonische Quellen. Er stützte sich insbesondere auf Zeugnisse aus dem 7. Jahrhundert, namentlich auf Isidor von Sevilla. Damit verfolgte Lucas ein konkretes Ziel. Seine Weltgeschichte will eine Vorrangstellung der leoninischen gegenüber der kastilischen Kirche konstruieren. Jahrhundertlang galt Sevilla als wichtigste Diözese der Iberischen Halbinsel. Nun, da diese Stadt kurz davorstand, erobert zu werden, hoffte Lucas, dem sich konsolidierenden

³⁵ Vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 43.

³⁶ Aufgrund der Sünden der Menschen (*propter peccata hominum*) habe Gott die Trennung des Reiches dereinst zugelassen, vgl. *Chronica latina*, 7, S. 41. Die Vereinigung der beiden Reiche Kastilien und León unter Ferdinand III. wird dann auch auf das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Geschichte zurückgeführt. *Chronica latina*, 61, S. 105. Vgl. dazu auch BARKAI 1984, S. 210 f.

³⁷ Die Frage, warum alle drei großen lateinischen Chroniken des 13. Jahrhunderts im Jahr 1236 enden, auch wenn die Autoren noch etliche Jahre, z.T. Jahrzehnte länger lebten, ist in der Forschung diskutiert worden, vgl. JEREZ CABRERO 2006a, S. 356 u. JEREZ CABRERO 2006b, S. 43 f.

³⁸ REILLY 2007, S. 777. Intertextuelle Bezüge zwischen der *Chronica latina* und dem *Chronicon Mundi* sind von Enrique Jerez Cabrero ausführlich untersucht worden, vgl. JEREZ CABRERO 2006a, S. 358-362.

Primat Toledos etwas entgegensetzen zu können.³⁹ Damit stand Lucas in Opposition zu dem Autor des dritten bedeutenden Geschichtswerks des 13. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel: Dem Erzbischof von Toledo und Kanzler Ferdinands III., Don Rodrigo Jiménez de Rada (1170–1247).⁴⁰

Dieser schrieb zwischen 1240 und 1245 im Auftrag von Ferdinand III. eine umfassende Geschichte des vereinten Reiches von Kastilien-León. Der Kastilier Rodrigo legte dabei aber einen deutlichen Schwerpunkt auf die kastilische Geschichte. Er verfasste sein Werk nicht als singuläre umfassende Erzählung, sondern erstellte fünf eigenständige monografische Historien. Das Hauptwerk ist die Geschichte der Goten (*Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*), die in die Geschichte des Kastilischen Reiches übergeht. Zusätzlich schrieb Rodrigo vier weitere kleinere Geschichtswerke, die sich mit anderen Völkern befassen. Neben der *Historia Romanorum* und der *Historia Ostrogothorum* findet sich darunter auch die *Historia Arabum*, die Rodrigo der Geschichte der muslimischen Reiche widmet.

Etwa 20 Jahre später entstanden am Hof Alfons' X. schließlich zwei weitere große Chroniken: Die *General Estoria* und die *Estoria de España*. Inwieweit Alfons X. selbst als Mitverfasser dieser Texte gelten kann, lässt sich letzten Endes nicht eindeutig feststellen. Die besten Kenner der alfonsinischen Historiografie gehen aber durchaus von einer direkten Beteiligung des Monarchen an der Erarbeitung der Werke aus.⁴¹

³⁹ “In addition to being a panegyric on León, Lucas's Chronicle of the World was a Chronicle against Toledo”. LINEHAN 1997, S. 426.

⁴⁰ Vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 30.

⁴¹ Inés Fernández-Ordóñez unterscheidet innerhalb des gesamten *corpus alfonsinum* zwischen Texten, die Alfons X. zwar persönlich in Auftrag gab, an deren Ausführung er selbst aber nicht mitwirkte, und solchen, bei denen von einer tatsächlichen Co-Autorenschaft des Monarchen auszugehen ist. Die Historien ordnet Fernández-Ordóñez der zweiten Gruppe zu: “Aquellas cuya redacción fue ordenada por el rey, sin que se reconozca su intervención personal, y que suelen mencionar a los autores del texto [...] y aquellas otras de las que Alfonso se declara responsable del libro en su concepción y en su ejecución, sin que se reconozca otra autoría de forma explícita. Las *Estorias* pertenecen claramente, junto a las obras jurídicas y las *Cantigas de Santa María*, a esa categoría de obras vinculadas estrechamente con el rey, quien emerge como su único responsable.”, FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2001, S. 289. Simon Doubleday schreibt: “While we cannot envisage Alfons as a modern author, single-handedly composing these texts, he infuses his spirit in them all and frequently fine-tunes them.”, DOUBLEDAY 2015, S. 101.

Die eigentliche historiografische Arbeit wurde von einer Gruppe von Gelehrten und Übersetzern vorgenommen.⁴² Fest steht außerdem, dass beide Chroniken parallel konzipiert und erarbeitet wurden.⁴³ Die *General Historia* konnte allerdings nicht bis über Anna, die Mutter Marias, hinaus weitergeführt werden. Die Erzählung der *Estoria de España* hingegen reicht (wenn am Schluss auch nur fragmentarisch) bis zur Eroberung Córdobas, worin sie an die *Chronica Latina* anknüpft. Ebenso wie die *General Estoria* ist auch die *EE*, obwohl sie sich auf die Pyrenäenhalbinsel fokussiert, letztendlich universal ausgerichtet, denn in der alfonsinischen Geschichtsdeutung bildet Spanien das ideelle Zentrum der Menschheitsgeschichte.

Die Chronisten stützten ihre Arbeit in erster Linie auf die Werke von Lucas und Rodrigo.⁴⁴ Sie versuchten, beide Berichte in eine monumentale Gesamterzählung zu überführen. Große Teile der *Estoria de España* entstammt deshalb den zuvor vorgestellten Werken der Bischöfe von Tuy und Toledo.⁴⁵ Wie schon angedeutet, war die Harmonisierung dieser beiden Chroniken nicht einfach, da Lucas und Rodrigo gegensätzliche politische Ziele verfolgten. Die kastilisch-leonische Rivalität wird auf allen Ebenen des historiografischen Diskurses sichtbar. Beispielsweise ist Lucas' Geschichtssicht deutlich royalistischer: Bei ihm lenken die Könige die Geschichte aus ihrer erhabenen Machtfülle heraus. Bei Rodrigo hingegen (der die

⁴² Im Prolog der *Estoria de España* wird der König als Autor des Textes tituiert. EED, Intro. (E₁ 2r): *Aquí se comiença la estoria de Espanna que fizo el muy noble Rey Don Alfonso. fijo del noble Rey Don Fernando. e de la Reyna donna Beatriz.* Im Prolog der *General Estoria* wird aber deutlich gemacht, dass Alfons nicht den Text Wort für Wort formulierte, sondern die Konzeption des Werks persönlich überwachte: *General Estoria*, Prol., (216r): *El rey faze un libro non por quel él escriba con sus manos mas porque compone las razones d'él e las emienda et yegua e endereça e muestra la manera de cómo se deven fazer, e desí escrívelas qui él manda. Però dezimos por esta razón que el rey faze el libro.*

⁴³ FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2002, S. 56.

⁴⁴ Normalerweise gaben die alfonsinischen Chronisten dabei nicht an, aus welcher Quelle ein Textabschnitt entnommen wurde. Nur wenn die Autorität des Autors als Unterstützung für die Wahrhaftigkeit der Aussage herangezogen werden sollte, wurde dieser explizit genannt. Vgl. z.B. EED, Kap. 322 (E₁ 112v): *E dize don Lucas de Tuy*, Manchmal findet sich aber auch eine allgemeine Formulierung. EED, Kap. 110 (E₁ 53v): *Otrossí fallamos en las estorias que.* Vgl. dazu auch FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2000, S. 47 f.

⁴⁵ Sie waren aber bei Weitem nicht die einzigen Quellen. Das ambitionierte Projekt der *EE* erforderte von den Chronisten vielmehr, alle verfügbaren Quellen über Geschehnisse auf der *terra hispana* zu erfassen und in einem iterativen Prozess der Selektion, Hierarchisierung und Harmonisierung zu einem umfassenden Bericht zu vereinen, vgl. JEREZ CABRERO 2006a, S. 389.

mächtigen kastilischen Adelsfamilien berücksichtigen musste) kann gute Herrschaft immer nur in einem Ausgleich zwischen der Macht des Königs und der Autorität der Großen im Reich gelingen.⁴⁶ Die alfonsinischen Chronisten bewegten sich bei der Auswahl der Textpassagen zwischen Rodrigo und Lucas also stets in einem von der kastilisch-leonischen Rivalität bestimmten Spannungsfeld.⁴⁷ Dies wird auch bei der Analyse der Mohammedvita deutlich werden. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die alfonsinischen Chronisten dazu neigten, bei offensichtlichen Widersprüchen der kastilischen Perspektive des Rodrigo den Vorzug einzuräumen.

Die fundamentale Neuerung der *EE* liegt (neben der Tatsache, dass sie auf Kastilisch und nicht auf Latein verfasst wurde) in ihrer Anlage als Geschichte des geografischen Raumes *España*. Mit diesem Terminus wurde das gesamte Territorium der Iberischen Halbinsel zum ersten Mal als zusammenhängende Entität aufgefasst, deren Geschichte sich über die Zeiten hinweg erzählen lässt. Die *EE* strukturiert die Historie des geografischen Raumes, indem sie nacheinander über alle Völker berichtet, die dort seit Erschaffung der Welt siedelten.⁴⁸ In ihrer Konzeption rückt sie damit von der bisher vorherrschenden Praxis ab, in einem Werk nur die Geschichte eines Volkes zu erzählen, so wie beispielsweise Rodrigo dies getan hatte. Die *Estoria de España* präsentiert eine Sukzession ganz unterschiedlicher Völker, deren

⁴⁶ Dieser Widerspruch zeigt sich zum Beispiel an der Schilderung des einflussreichen Konzils von Toledo 589, auf dem der Westgotenkönig Rekkared I. vom arianischen zum katholischen Glauben übergetreten war. Bei Lucas erscheint dieser Schritt einzig als Akt eines allerfrommsten Königs (*religiosissimus princeps interfuit*), während Rodrigo darin eher eine konsenzbasierte Entscheidung der Großen des Reichs sieht (*pontificibus et palacii prioribus, clero et milicia aprobantibus cum populo uniuerso*), vgl. LINEHAN 1997, S. 429 u. BARKAI 1984, S. 212 f.

⁴⁷ So bewertete Rodrigo z.B. die Franken und ihren Herrscher Karl den Großen überaus negativ. Der Nordspanier Lucas hingegen lobte den fränkischen Einfluss in seiner Heimatregion. Rodrigo wehrte sich gegen die zunehmende Verehrung des Apostels Jakobus als spanischem Nationalheiligen, Lucas hingegen beförderte den Wallfahrtstatus der leonischen Erzdiözese von Santiago de Compostela und die dortige Jakobusverehrung. Vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 248-249 u. WALTER 2016, S. 220-222.

⁴⁸ „La Estoria de España, cuya principal novedad es identificar el término España con el solar territorial, la Península Ibérica, para hacer una historia de sus naturales en lugar de una historia de un pueblo“, FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2002 S. 54.

einzigste Gemeinsamkeit darin besteht, eine gewisse Zeit über die spanische Erde (*solar español*) geherrscht zu haben.⁴⁹

Als Weltchronik beginnt die Erzählung mit einer Paraphrasierung der Genesis (Kap. 1-6). Ab Kapitel 7 steht bereits die Iberische Halbinsel im Mittelunkt. Biblische Berichte über die israelitischen Könige etc. werden jetzt nur noch vereinzelt eingestreut. Den Anfang der Völker, die eine Herrschaft über *España* ausübten, bilden die Griechen (Kap. 7-13). Auf sie folgen die sogenannten *almujes* (Kap. 14-15), die von den Puniern abgelöst werden (Kap. 16-22). Schließlich wird – deutlich ausführlicher – die Geschichte des Römischen Imperiums beschrieben (Kap. 23-364). Dann folgt die Geschichte der westgotischen Könige, die schließlich in die Geschichte der Könige von Kastilien und León übergeht (Kap. 365-1146). Der Bericht über das Leben des islamischen Propheten wird zwischen die Berichte über die Westgoten eingefügt.

Auch bei der Mohammedvita stützten sich die alfonsinischen Chronisten hauptsächlich (wenn auch nicht ausschließlich) auf die Vorlagen von Rodrigo und Lucas.⁵⁰ In seinem *Chronicon Mundi* [CM] sah letzterer sich offenbar genötigt, in Zusammenhang mit der Darstellung der Kriege um die byzantinischen Ostprovinzen einige Anmerkungen über die Entstehung des Islam zu machen und die religiöse Ursache der arabischen Expansion vorzustellen. Lucas präsentierte deshalb eine kurze Schilderung des Lebens des islamischen Propheten. Seine Darstellung Mohammeds ist stark polemisch. Der Bischof von Tuy stützte sich in erster Linie auf die *Chronica Muzarabica* sowie auf Texte, die im Umfeld der radikalen Märtyrerbewegung von Córdoba im 9. Jahrhundert entstanden waren. Daneben rezipierte er mehrere polemische Legenden über den Islam, die im lateinischen Westen kursierten.⁵¹ Außerdem scheute er nicht davor zurück, selbst neue diskreditierende Motive über Mohammed zu erfinden.⁵² Der in dem CM enthaltene Bericht über Mohammed

⁴⁹ Vgl. z.B. die Schilderung über Herkules, dem die Gründung der Stadt Cádiz zugeschrieben wird. EED, Kap. 6 (E₁ 5r): *De cuemo Hercules poblo a Caliz e de las cosas que y fizo*.

⁵⁰ Vgl. dazu LINEHAN 2001.

⁵¹ Vgl. DI CESARE 2012, S. 236-240.

⁵² Eine genaue Analyse der Mohammedvita in dem *Chronicon Mundi* findet sich bei JEREZ CABRERO 2006a, S. 294-300. Vgl. dazu auch HENRIET 2012, S. 271-279.

will keine historisch vertrauenswürdige Darstellung bieten, sondern den Islam und seinen Propheten möglichst verächtlich erscheinen lassen.

Ganz anders berichtete Rodrigo Jiménez de Rada in seiner *Historia Arabum* über das Leben Mohammeds.⁵³ Seine Chronik ist die wichtigste Vorlage der Mohammedvita in der *Estoria de España*. Die *Historia Arabum* [HA] ist in mehrerer Hinsicht ein exzeptionelles Werk: Als einziger Text des lateinischen Mittelalters behandelt sie die Geschichte der muslimischen Gemeinschaft in monografischer Form.⁵⁴ Außerdem basiert Rodrigos Historie zu einem Großteil auf arabischen Quellen, wodurch sich die HA in vielen Punkten von der antiislamischen Polemik unterscheidet. Die diskreditierenden Legenden über Mohammed und den Islam, die ansonsten im gesamten lateinischen Westen verbreitet waren, sucht man in Rodrigos Text vergeblich. Stattdessen rezipierte der Toledaner Erzbischof in seinem Werk viele Narrative der muslimischen Sīra-Tradition.

Diese Besonderheit hängt mit der inhaltlichen Ausrichtung des Werkes zusammen: Während in seiner *Historia de rebus Hispaniae* der christlich-islamische Antagonismus im Sinne der Reconquista-Ideologie durchaus als Triebfeder der historischen Entwicklung beschrieben wird, spielt dies für Rodrigo in der *Historia Arabum* kaum eine Rolle: „Rodrigos Geschichte der Araber ist nicht die Geschichte einer Glaubensgemeinschaft, sondern eher die einer gentil-politisch konzipierten Einheit.“⁵⁵ Sie erzählt in nahezu neutraler Weise die Geschichte eines Volkes und seiner Herrscher. Damit übernimmt sie die Funktion einer *origo-gentis*-Erzählung für ein wichtiges Subjekt in der hispanischen Vergangenheit. Die Geschichte der Araber entspringt für Rodrigo in der Figur des Mohammed. Deshalb widmet er die ersten sechs Kapitel seiner Chronik dem Leben und Wirken des islamischen Propheten. Der Mohammed der *Historia Arabum* tritt in der Konsequenz aber weniger als Stifter des islamischen Glaubenssystems in Erscheinung, sondern wird vielmehr als der Stammvater einer arabisch-muslimischen *gens* vorgestellt.⁵⁶ Folglich

⁵³ Für die *Historia Arabum* vgl. stets die gründliche Studie von Matthias Maser, MASER 2006, sowie auch PICK 2004. Zum jüngeren Forschungsstand vgl. DI CESARE 2012, S. 249 f. u. PICK 2011, S. 233-235.

⁵⁴ Vgl. MASER 2012b, S. 353.

⁵⁵ Vgl. MASER 2006, S. 213.

⁵⁶ Matthias Maser stellt heraus, dass zwar in der Mohammedvita (im Gegensatz zum sonstigen Text der HA) durchaus auch religiöse Aspekte eine Rolle spielen, dass diese aber stets

erscheint auch die frühislamische Umma in der *HA* nicht als Formierung einer religiösen Gemeinschaft, sondern wird als Befreiung des arabischen Volkes aus der Steuerknechtschaft Konstantinopels gedeutet. Rodrigo klammert religionsgeschichtliche Aspekte dabei zwar nicht vollständig aus, ordnet sie aber stets „einem politisch-ereignisgeschichtlichen Interpretament unter.“⁵⁷ Seine Chronik bewegt sich damit außerhalb der heilsgeschichtlichen Deutungsebene und vermittelt ein (weitgehend) von den ideologischen Vorgaben der Reconquista-Ideologie unberührtes Bild der Geschichte von al-Andalus. Aus diesem Grund war es für Rodrigo möglich, seine Mohammedvita nahezu vollständig auf Vorlagen der islamischen Prophetenbiografien (*as-Sīra an-Nabawīya*) zu stützen. Die *HA* paraphrasiert weite Teile von Ibn Ishaqs *Sirat Rasul Allah*, die Rodrigo höchstwahrscheinlich in der Bearbeitung *Sīrat Mohammed rasūlillāh* von Ibn Hishām zur Verfügung stand.⁵⁸

Bevor nun die Mohammedvita der *Estoria de España* genauer untersucht werden kann, muss zuvor noch auf einige für die Analyse relevante Aspekte des historischen Kontexts, in dem das Werk entstand, genauer eingegangen werden.

dem politisch-genealogischen Meta-Narrativ der Chronik untergeordnet werden. Für die Charakterisierung des Propheten heißt das, dass sein Bestreben in erster Linie als auf weltliche Macht ausgerichtet dargestellt wird. Die Gründung einer Religionsgemeinschaft durch Mohammed erscheint lediglich als ein perfides Instrument zur Ergreifung der irdischen Macht. Vgl. MASER 2006, S. 222-227.

⁵⁷ MASER 2006, S. 224.

⁵⁸ Vgl. MASER 2006, S. 292 f.

3. Historischer Kontext

In Bezug auf die Thematik dieser Arbeit sind drei Aspekte von besonderer Relevanz: (1.) Alfons' imperiale Ambitionen und sein universales Herrschaftsverständnis, (2.) die besondere Wissenskultur am Hof Alfons' X. und sein spiritueller Weisheitsbegriff sowie (3.) die Übersetzung und Integration von arabisch-muslimischen Wissenstraditionen in alfonsinischen Texten.

3.1 Alfons' universaler Herrschaftsbegriff und der *fecho del imperio*

Der erste Teil dieses Kapitels geht der Frage nach, aus welchem Grund Alfons X. in den 1260er Jahren ein so ambitioniertes historiografisches Projekt wie die *Estoria de España* in Auftrag gab. Die Forschung hat herausgearbeitet, dass die Arbeit an der *EE* vor dem Hintergrund von Alfons' Ambitionen auf das römisch-deutsche Kaisertum gelesen werden muss.⁵⁹ Alfons' Vision von einem universalen christlichen Reich unter kastilischer Führung, der sogenannte *fecho del imperio*, bestimmte seine politische Agenda in den 1250er und 1260er Jahren. Die Weltchronik *Estoria de España* diene dazu, Alfons' Anspruch auf die römische Kaiserwürde zu rechtfertigen. Die ihm zukommende Vorrangstellung unter den christlichen Herrschern Europas sollte durch dieses Werk historisch untermauert werden.⁶⁰

Am 18. März des Jahres 1256 wählte die Kommune Pisa durch ihren Gesandten Bandino Lancia Alfons X. zum römischen Kaiser (*imperator electus*).⁶¹ Noch im selben Jahr schlossen sich Marseille sowie etliche kleinere Städte der Entscheidung Pisas an. Der plötzliche Tod Wilhelm von Hollands Anfang 1256 und die folgende Vakanz des *imperium* bildeten die Voraussetzung dieses bemerkenswerten

⁵⁹ Bereits 1946 hat Arnald Steiger in seiner Studie über das Portrait von Julius Cäsar in der *EE* auf den Zusammenhang mit Alfons' imperialen Ambitionen verwiesen. Charles Fraker hat Steigers These aufgegriffen und weitere Belege im Text der Chronik finden können. Aber erst seit den ausführlicheren Arbeiten von Inés Fernández-Ordóñez und Leonardo Fundes wird die Korrelation zwischen der *EE* und den Aspirationen auf die römisch-deutsche Kaiserwürde in der Forschung allgemein anerkannt. Für eine Übersicht zu dem Thema vgl. FUNES 2004, S. 73-80.

⁶⁰ Vgl. MEYER 2002, S. 174-176.

⁶¹ Das diesen Akt bezeugende Dokument ist im Original erhalten geblieben. M.G.H., Const. 2, 392, S. 491: *Ego Bandinus Lancea quondam filius domini Guidonis Lancee de Casalei de Pisis missaticus, ambaxiator, sindicus et procurator comunis Pisarum [...], vos dominum Alfonsum predictum presentem [...] in Romanorum regem et in imperatorem Romani imperii nunc vacantis eligo et assumo, promoveo atque voco.*

Vorgangs.⁶² Das Schreiben der Pisaner Gesandtschaft hebt hervor, dass Alfons X. *recta linea* besondere Ansprüche auf die Kaiserwürde geltend machen könne, weil sich in seiner Person die Traditionen des westlichen und östlichen Kaisertums vereinigten: Alfons X. war über seine Mutter Beatrix von Schwaben ein Urenkel Friedrichs I. Barbarossa (weshalb er die Ansprüche der staufischen Linie vertreten konnte), gleichzeitig war er aber auch ein Urenkel des byzantinischen Herrschers Isaak II.⁶³ Noch am selben Tag stellte Alfons Kraft seiner neuen Würde die Besitzungen der Pisaner Kommune unter besonderen Schutz und versprach, fortan all seinen Pflichten als römischer Kaiser nachzukommen und die bestehenden Verträge einzuhalten. Ab diesem Zeitpunkt bezeichnete Alfons X. sich selbst als *rex romanorum* und *imperator electus*.⁶⁴

Viele Historiker haben Alfons' ambitionierte Pläne als unrealistische Träumereien abgetan. Sie sahen in dem *fecho del imperio* eine von vornherein zum Scheitern verurteilte Mission bar jeder realpolitischen Grundlage.⁶⁵ Auch wenn hier kein Raum ist für eine ausführliche Bewertung seiner imperialen Pläne, soll doch darauf hingewiesen werden, dass die Forschung in den letzten Jahren einen neuen Zugang zu diesem Thema gefunden hat. Es konnte nämlich gezeigt werden, dass es sich bei dem *fecho del imperio* aus der Perspektive des kastilischen Monarchen durchaus um ein realistisches Fernziel handelte.⁶⁶ Letzten Endes musste der Plan zwar scheitern, weil Alfons zu keinem Zeitpunkt über eine wirkliche Machtbasis in

⁶² Es ist durchaus strittig, inwiefern die Kommune Pisa das Recht dazu hatte, Alfons X. die Kaiserwürde anzutragen. Dem kann an dieser Stelle aber nicht weiter nachgegangen werden.

⁶³ Eine Darstellung des Stammbaums von Alfons X. findet als Appendix bei DOUBLEDAY 2015. Zur geschichtlichen Entwicklung der familiären Beziehungen zwischen den Staufern und dem Königreich von Kastilien vgl. MEYER 2002, S. 72-87.

⁶⁴ Vgl. VALDEÓN BARUQUE 2005, S. 249-255. Die eigentliche Wahl Alfons' zum römisch-deutschen König fand im Januar 1257 in Frankfurt statt. Allerdings geriet das Verfahren zu einem politischen Debakel für den Kastilier, da auch sein Kontrahent Richard von Cornwall - wenn auch nur mit drei Stimmen - zum König gewählt wurde. Alfons hingegen fand die Unterstützung von vier Elektoren. Zur Königswahl 1257 vgl. MEYER 2002, S. 120-122 u. DOUBLEDAY 2015, S. 98-99.

⁶⁵ Vgl. DOUBLEDAY 2015, S. 95.

⁶⁶ Zur Bewertung der Imperialen Pläne Alfons' X. vgl. MEYER 2002, S. 124-172 u. SCHLIEBEN 2009, S. 109-130. Der in der Literatur immer wieder verwendete Begriff „Kaiserkrone“ ist in diesem Zusammenhang irreführend und sollte deshalb vermieden werden, vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 169 Anm. 18.

Zentraleuropa verfügte, dies war aber aus kastilischer Perspektive in den 1250er und 1260er Jahren nicht zwangsläufig abzusehen. Das *fecho del imperio* muss für das Studium der alfonsinischen Chroniken deshalb als politisches Programm durchaus ernst genommen und bei der Analyse der in der *Estoria de España* tradierten Narrative stets berücksichtigt werden.⁶⁷

Erst die einstimmige Wahl Rudolfs I. von Habsburg zum römisch-deutschen König 1273 bedeutete faktisch Alfons' Absetzung als König des Heiligen Römischen Reiches, die von Papst Gregor X. auch umgehend bekräftigt wurde. Alfons selbst gab seine Ansprüche jedoch erst 1275 auf, als er daran gehindert wurde, nach Italien zu reisen, um sich zum König der Lombarden krönen zu lassen.⁶⁸ Erst zu diesem Zeitpunkt erkannte der weise Monarch, dass sein Plan von einem Wiedererstarken des westlichen Kaisertums unter kastilischer Führung gescheitert war. Zu gleichen Zeit wurde auch die Arbeit an der *Estoria de España* eingestellt. Dies zeigt deutlich, wie eng Alfons' Weltchronik mit seinen imperialen Ansprüchen verbunden war.⁶⁹ In der zweiten alfonsinischen Version von 1282, der *Versión Crítica*, spielt das Kaisertum folglich auch keine Rolle mehr.⁷⁰

Alfons' Selbstverständnis als Herrscher beschränkte sich aber nicht auf die römisch-deutsche Kaiserwürde. Vielmehr waren seine imperialen Ambitionen Teil eines außergewöhnlichen universalen Herrschaftsbegriffs. Sein Selbstverständnis spiegelt sich in der *Estoria de España*: Alfons X. stellte sich dort in eine *linnage* (dt. Linie, Abstammung, Geschlecht)⁷¹ mit allen großen Weltregenten der Vergangenheit. Diese Abfolge von legitimen Weltherrschern reicht von der Zeit des Alten Testaments und der griechisch-römischen Mythologie bis in die Gegenwart des 13. Jahrhunderts. Zur *linnage*, die in der Person des weisen Monarchen mündet, zählen Nimrod, Jupiter, Herkules, Aeneas, Romulus, Cäsar, Konstantin, die westgotischen

⁶⁷ Zur Interpretation der *Estoria de España* vor dem Hintergrund der imperialen Ambitionen Alfons' X. vgl. ITURMENDI MORALES, S. 83-158, FUNES 2004, S. 69-89 u. MAREY 2015, S. 229-242.

⁶⁸ Vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 169-170.

⁶⁹ Vgl. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010, S. 5-7.

⁷⁰ CATALÁN 1997, S. 141-148 u. SCHLIEBEN 2009, S. 245.

⁷¹ Zu dem semantischen Feld des Begriffs *linnage*, manchmal *liñage* (aus dem Occit. *linhatge* oder dem Cat. *llinyatge*), vgl. MOLINER, María: *Diccionario del uso del Español*, Madrid 2007, S. 552.

Könige, Karl der Große, die staufischen Kaiser (wie z.B. Friedrich II.) und schließlich Alfons' unmittelbare Vorfahren aus den kastilisch-leonischen Königsfamilien. Das Werk präsentiert eine Abfolge von Herrschern, denen zu ihrer Zeit eine legitime Vorrangstellung in der (lateinischen) Welt zukam und die sich insbesondere dadurch auszeichneten, dass ihr Herrschaftsbereich immer auch die Iberische Halbinsel miteinschloss.⁷² Diese Hispanisierung der großen Männer der Geschichte geschieht in der *EE* auf ganz plakative Weise. So wird beispielsweise über Cäsar, der in der Chronik als Gründer des Römischen Kaiserreichs in Erscheinung tritt, ausgesagt, dass er in Rom und Spanien und dann auf der ganzen Welt herrschte.

E des que Julio Cesar fue alçado por emperador, regno en Roma e en España e en todas las mas tierras del mundo.⁷³

Alfons X. knüpfte mit dieser Vorgehensweise an die verbreitete Konzeption der *translatio imperii* an, veränderte die Denkfigur aber in einem wichtigen Punkt: Das Narrativ der *Estoria de España* präsentiert eine seit der Urzeit bestehende Tradition, dass die rechtmäßigen Herrscher Europas immer auch Fürsten Spaniens waren. Dadurch suchte Alfons als kastilischer Monarch seine persönlichen Ambitionen auf die römische Kaiserwürde historisch zu legitimieren.⁷⁴ Während die römischen Kaiser in der *EE* stark hispanisiert werden, romanisiert der Text die Westgoten und verklärt sie als die wahren Erneuerer des Römischen Imperiums. Die westgotischen Könige führen in der *EE* die kulturellen Errungenschaften der römischen Kaiser fort. Die Absicht hinter dieser Darstellung liegt auf der Hand: Sie ermöglicht es, Alfons X. als Erben von zwei Traditionen erstrahlen zu lassen: Er ist als *rex hispanorum* der Erbe des Westgotenreichs und als gewählter römischer Kaiser auch Führer des *imperium romanum*.⁷⁵ Die Erzählung der Weltgeschichte in der *EE* spiegelt also das politische Programm Alfons' X, was beim Studium der Texte unbedingt berücksichtigt werden muss.⁷⁶

⁷² Vgl. FUNES 2004, S. 75.

⁷³ EED, Kap. 119 (E₁ 58v).

⁷⁴ FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010, S. 2.

⁷⁵ Leonardo Funes hat dies in Bezug auf die früheren Arbeiten von Charles Fraker wie folgt formuliert: "La crónica habría tenido, pues, un objeto histórico doble: el pasado hispánico y el pasado imperial. Las dos líneas históricas alcanzarían su punto de encuentro en la persona de Alfonso, a la vez rey de Castilla y emperador romano.", FUNES 2004, S. 74.

⁷⁶ Vgl. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010, S. 3.

Für die Fragestellung dieser Arbeit ist es deshalb wichtig herauszuarbeiten, welche Deutung die *Estoria de España* von der islamischen Herrschaft über die Iberische Halbinsel vermittelt. Wenn die großen Reiche der Weltgeschichte sich in erster Linie dadurch auszeichneten, dass sie auch über die spanische Erde herrschten, welcher Platz kommt dann den muslimischen Reichen von al-Andalus in dieser Geschichtsdeutung zu?

3.2 Die *Estoria de España* als Produkt der höfischen Wissenskultur unter Alfons X.

Die unter der Regie von Alfons X. entstandenen historiografischen Werke sind Zeugen einer höfischen Wissenskultur, die unter dem weisen Monarchen eine besondere Ausprägung erhielt. Der königliche Hof war das politische Zentrum des vereinigten Reiches von Kastilien-León. Der damit verbundene Machtanspruch aber artikuliert sich insbesondere in ambitionierten kulturellen und literarischen Projekten, die die Größe und den Glanz des kastilischen Hofes nach außen repräsentieren sollten.⁷⁷ Der Königshof wurde unter Alfons X. so zu dem Hort des Wissens auf der Iberischen Halbinsel und zu einem Kristallisationspunkt für kulturelles Schaffen von Gelehrten aus der ganzen bekannten Welt. Hier begegneten sich Diplomaten aus nah und fern, Bischöfe und Notare, jüdische und arabische Ärzte, Übersetzer, Spielleute und Händler, allesamt Vertreter unterschiedlicher sozialer Gruppen aus verschiedenen Regionen und Kulturkreisen. Von dieser einzigartigen Wirkungsstätte geben die Buchmalereien, die den weisen König inmitten seiner Gelehrten zeigen, bis heute ein eindrucksvolles Zeugnis.

Für das richtige Verständnis des alfonsinischen Hofes ist es von zentraler Bedeutung, kulturelle und politische Errungenschaften stets als untrennbare Einheit zu denken. Dies ist durchaus nicht selbstverständlich, ging doch die traditionelle Deutung vielmehr davon aus, dass Alfons X. in den machtpolitischen Auseinandersetzungen aufgrund seiner zu großzügigen Förderung von Kunst und Wissen schlussendlich unterliegen musste. Barbara Schlieben aber hat überzeugend dargelegt, dass es sich hierbei um ein anachronistisches Deutungsmuster aus der Zeit des Späthumanismus handelt, welches im Wesentlichen auf den Staatstheoretiker Juan de

⁷⁷ Vgl. REILLY 2007, S. 768.

Mariana (1536-1624) zurückgeht.⁷⁸ Dieser hatte über den König geschrieben, dass ihm über die Betrachtung der Himmelskörper die faktische Macht auf der Erde entglitten sei:

Dumque coelum considerat, observatque astra terram amisit.⁷⁹

Das herausragende kulturelle Schaffen, für das Alfons als „der Weise“ in die Geschichte eingegangen ist, wurde von Juan de Mariana kontrastiert mit den vielen Niederlagen, die Alfons im politischen Machtpoker seiner Zeit erleiden musste. Der Staatstheoretiker de Mariana formulierte so als erster einen Kausalzusammenhang zwischen den herausragenden kulturellen Leistungen des kastilischen Herrschers und seinen realpolitischen Misserfolgen. Eine Trennung zwischen der kulturellen und der politischen Sphäre königlicher Herrschaft, die eine notwendige Voraussetzung für eine solche Deutung ist, konnte zwar zur Zeit des Späthumanismus artikuliert werden, zur Zeit Alfons X. aber war sie so noch nicht denkbar.⁸⁰

In der geschichtswissenschaftlichen Forschung wirkten die anachronistischen Deutungsmuster des 16. und 17. Jahrhunderts über Alfons X. allerdings bis in die Gegenwart nach.⁸¹ Dies wird unter anderem auch daran sichtbar, dass in vielen Publikationen die höfischen Lebensbereiche getrennt voneinander betrachtet werden. Es kommt zu einer Ausdifferenzierung der Forschung, „die je nach Einzeldisziplin entweder die politische Geschichte Kastiliens im 13. Jahrhundert oder [losgelöst davon] die kulturellen Leistungen des kastilischen Herrschers untersucht.“⁸² Der Zusammenhang zwischen politischen und kulturellen Projekten gerät so häufig aus dem Blickfeld.

Für das Studium der alfonsinischen Chroniken ist dies fatal, da in diesen Texten die Ausübung von politischer Herrschaft und die Mehrung bzw. Förderung von

⁷⁸ SCHLIEBEN 2009, S. 12-15 u. S. 78 f.

⁷⁹ Juan de Mariana: *Historia de rebus Hispaniae libri XX*, Toledo 1592, Kap. 20, S. 649.

⁸⁰ SCHLIEBEN 2009, S. 50.

⁸¹ Immer wieder wird Alfons' politisches Scheitern im Kontrast zu seinen kulturellen Errungenschaften gesehen. So beginnt beispielsweise Peter Linehan seine Untersuchung über die *EE* mit der Feststellung: "Alfonso X of Castile's death in April 1284 presented Western Europe with a paradox: the paradox of a kingdom on the verge of political disintegration yet possessed of the most ambitious historiographical project of its time." LINEHAN 1997, S. 415.

⁸² SCHLIEBEN 2009, S. 14.

kulturellem Wissen untrennbar miteinander verbunden sind. Bei der Analyse der *Estoria de España* ist es deshalb von fundamentaler Wichtigkeit, die Sphären der höfischen Lebenswelt nie losgelöst voneinander zu betrachten. Die literarischen Texte sind nicht nur ein herausragendes Kulturgut, sondern müssen insbesondere auch als wichtige Dokumente des machtpolitischen Diskurses am Hof Alfons' X. betrachtet und studiert werden. Wenn man diese Einheit von Kultur und Politik ernst nimmt, folgt daraus, dass das in den Chroniken tradierte kulturelle bzw. historische Wissen „stets auch in seiner politischen Dimension gelesen werden muss.“⁸³ Des Weiteren folgt aus der generell dynamischen Konzeption von mittelalterlichem Wissen, dass Faktoren, die man heute als wissens- oder wissenschaftsextern charakterisieren würde, sich direkt im höfischen Wissen niederschlagen und von dort auf Politik und Gesellschaft zurückwirken.

Die Texte der Chroniken selbst zeugen deutlich sichtbar von dieser für das alfonsinische Denken typischen Verquickung von politischer Macht und kulturellem Wissen. Wie schon gesagt, erzählen die *General Estoria* und auch die *Estoria de España* die Geschichte von verschiedenen Völkern und ihren jeweiligen Herren, den *señores naturales*. Gute Herrscher treten in den Chroniken stets dadurch in Erscheinung, dass sie das Wissen ihres Volkes fördern und mehren. Neben der in der *Estoria de España* omnipräsenten Konzeption der *translatio imperii* kommt es so zu einer *translatio sapientiae*, also einer kontinuierlichen Übertragung des Weltwissens, die von den Babyloniern, den Römern und Westgoten bis nach Toledo unter Alfons X. reicht.⁸⁴ Ansätze einer solchen Konzeption finden sich bereits bei Rodrigo Jiménez de Rada. Er beschrieb beispielsweise die Goten, welche Lucas noch in erster Linie durch ihre *fortitudo* charakterisiert hatte, als sehr kluges und weises Volk.⁸⁵ Das alfonsinische Wissenskonzept aber hebt die Relevanz von Weisheits- und Wissensvermittlung für den Verlauf der Geschichte und das Geschick der Völker auf eine ganz neue Ebene. In der *Estoria de España* hängt die Rechtmäßigkeit jeglicher Herrschaft unmittelbar davon ab, ob die *señores naturales* sich als

⁸³ SCHLIEBEN 2009, S. 116.

⁸⁴ Die *Estoria de España* begreift Geschichte demnach einerseits als kontinuierliche Abfolge von Herrschern, zum anderen aber auch als Abfolge von Wissenszentren, die im Laufe eine gewisse Wandlung durchlaufen. Vgl. dazu SCHLIEBEN 2009, S. 138-149 u. WALTER 2016, S. 230 f.

⁸⁵ *Historia de rebus Hispanie* I, 9, S. 24.

würdige Wissensträger erweisen. Gute Herrscher sind in der *EE* zugleich immer auch gebildete Herrscher. Und auch der Umkehrschluss gilt: Nichtvorhandenes Wissen oder Ignoranz können nur schlechte Herrschaft nach sich ziehen. Im Falle des Römischen Kaisers Nero etwa konstatiert die *EE* in einem Atemzug dessen Unbildung (er konnte nicht einmal schreiben) und seine Grausamkeit.⁸⁶ Auch der Kaiser Domitian erfährt eine ähnlich negative Bewertung, da er viele Gelehrte umbringen ließ.⁸⁷ Deshalb wird es für das folgende Kapitel unter anderem wichtig sein zu untersuchen, wie die *EE* die Beziehung von Mohammed und dem Islam zu Weisheit und zu Wissen darstellt.

Die nun geschilderte Bedeutung von kulturellem Wissen für das alfonsinische Herrschaftsverständnis erhält in Bezug auf die Thematik dieser Arbeit, d.h. die Frage nach der alfonsinischen Wahrnehmung des Islam und des Propheten Mohammed, zusätzlich eine besondere Relevanz: Auf der Iberischen Halbinsel nämlich war man im 13. Jahrhundert mit der spezifischen Situation konfrontiert, über die immensen Wissens- und Wissenschaftstraditionen des eroberten islamischen al-Andalus zu verfügen. Durch die Eroberungen der Reconquista waren gewaltige Bestände von kulturellem Wissen aus dem arabisch-muslimischen Kontext in die Hände der kastilischen Herrscher gefallen. Wie sonst nirgendwo im lateinischen Europa stand man hier deshalb vor der Herausforderung, inwiefern sich die fremden kulturellen Wissenstraditionen übernehmen und in bekannte christliche Deutungsschemata einpassen ließen.⁸⁸ Wenn Alfons X. in der *Estoria de España* also eine möglichst umfassende Zusammenführung von allen zur Verfügung stehenden Wissenstraditionen anstrebte, wie baute er dann al-Andalus und den Islam in seine Spanienchronik ein?

3.3 Reconquista und Kulturtransfer: Die Integration von arabisch-muslimischem Wissen

Die Übernahme des kulturellen Erbes von al-Andalus hing direkt mit dem Verlauf der christlichen Reconquista zusammen. Als Alfons X. nach dem Tod seines Vaters im Jahr 1252 dessen Nachfolge antrat, war die Eroberung des muslimisch kontrollierten Teils der Iberischen Halbinsel bereits sehr weit vorgerückt. Seit der

⁸⁶ EED, Kap. 175 (E₁ 75r-76v).

⁸⁷ EED, Kap. 192 (E₁ 86v-86r).

⁸⁸ Vgl. TISCHLER 2014, S. 175 f.

Niederlage des Almohadenheeres gegen die christlichen Verbündeten im Jahre 1212 bei Las Navas de Tolosa wurde das Gebiet von al-Andalus nach und nach unter christliche Herrschaft gebracht. Einzig das Naşriden-Reich von Granada konnte formal seinen Fortbestand bewahren, wurde aber faktisch zu einem abhängigen Vasallenstaat. Ferdinand III. konnte für das Königreich von Kastilien-León gewaltige Gebietsgewinne erzielen: Durch seine Erfolge verschoben sich die Grenzen des kastilischen Reiches weiter nach Süden als während des gesamten halben Jahrtausends zuvor. Zwischen 1212 und 1248 wuchs das Territorium Kastiliens um etwa 80.000 km² an und verdoppelte sich so nahezu.⁸⁹ Die größten kulturellen und wirtschaftlichen Zentren von al-Andalus gelangten im 13. Jahrhundert unter kastilische Kontrolle: 1236 wurde Córdoba, 1248 Sevilla erobert. Alfons X. selbst nahm 1266 das Taifa-Reich von Murcia ein.⁹⁰

Im Anschluss an diese Eroberungen der Reconquista kam es meist zu einer großen Emigrationswelle der einheimischen muslimischen Bevölkerung. Viele Muslime wollten nicht unter einer christlichen Regierung leben, weshalb sie es von sich aus vorzogen, in ein muslimisches Land, zumeist nach Granada oder über die Meerenge hin nach Afrika, auszuwandern. Vielfältige Repressionen und Gewaltakte von Seiten der christlichen Eroberer verstärkten diese Auswanderungsbewegung in den *dār al-islām* umso mehr.⁹¹ Allerdings wanderten bei Weitem nicht alle muslimischen Einwohner aus oder wurden vertrieben bzw. umgesiedelt. Es wäre daher vollkommen falsch zu denken, dass diese nun zum christlichen Kastilien gehörenden Landstriche bereits nicht mehr unter muslimischem Einfluss gestanden hätten. Auch

⁸⁹ Vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 29.

⁹⁰ Mehrere Faktoren hatten diese raschen Erfolge begünstigt: Das Eingreifen von Papst Innozenz III. (1198-1216), der Ablässe für diejenigen gewährte, die in Spanien an Kämpfen teilnahmen, sorgte für eine breite Unterstützung der Reconquista von Kämpfern aus allen Teilen Europas. Die Vereinigung der Reiche von Kastilien und León beendete (zumindest in weiten Teilen) die Konkurrenz, die die christlichen Reiche zuvor geprägt hatte. Nach der Niederlage der Almohaden 1212 schwächten auf der anderen Seite Nachfolgeauseinandersetzungen das gegnerische Lager in al-Andalus: Nach dem Tod des almohadischen Kalifen Yūsuf II. al-Mustansir (1224) stritten dort drei Anwärter um die Herrschaft: Abū Muhammad al-Wahid, der durch die Scheichs in Marrakesch gestürzt wurde, ‘Abd Allāh al-‘Ādil in Sevilla und Abū Muhammad abū ‘Abd Allāh (al-Bayyasi) in Córdoba. Das auf diese Weise geschwächte Andalusien war kaum in der Lage, sich dem Heer Ferdinands und Alfons‘ entgegenzustellen, vgl. KUSI-OBODUM 2018 S. 3-13.

⁹¹ Zur Gewalt an der muslimischen Bevölkerung vgl. das Beispiel von Sevilla bei DEIMANN 2012, S. 243-250.

wenn eine vollständige Christianisierung der eroberten Gebiete von den kastilischen Herrschern angestrebt wurde, so war die Realität dennoch eine andere und Alfons X. war pragmatisch genug, um sich mit dieser außergewöhnlichen Situation zu arrangieren.⁹²

Es wäre auch gar nicht möglich gewesen, die ehemals muslimisch kontrollierten Gebiete vollkommen neu zu besiedeln, ohne den wirtschaftlichen Zusammenbruch des gesamten Reiches zu riskieren. Überall mangelte es an Arbeitskräften: Wer sollte die verödeten Felder kultivieren und die durch die Kriege zerstörte Infrastruktur wiederaufbauen, um das Überleben der Soldaten und der Stadtbevölkerung zu sichern? Aus den Quellen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geht sehr deutlich hervor, dass es nicht ansatzweise genug christliche Siedler gab, um die allgemeinen sozio-ökonomischen Strukturen aufrechtzuerhalten.⁹³ Aufgrund dieser Tatsache waren die kastilischen Könige gezwungen, die muslimische Präsenz im christlichen Spanien nicht definitiv auszuschließen. Viele Muslime, die nicht in ein islamisch beherrschtes Gebiet auswandern wollten oder konnten, durften so (zunächst) in ihrer angestammten Heimat wohnen bleiben. In den urbanen Zentren stellten die Muslime zumeist sogar die zahlenmäßige Mehrheit der Bevölkerung.⁹⁴ Sie mussten deshalb in das Herrschaftssystem des kastilischen Monarchen integriert werden. Den Mudejaren (wie man die unter christlicher Herrschaft lebenden maurischen Muslime bezeichnet) gelang es mitunter sogar, durch Abkommen ihr persönliches Eigentum zu sichern. In solchen Fällen wurden dann nur das gemeine Land und die Ländereien der Ausgewanderten unter den ankommenden christlichen Siedlern aufgeteilt.⁹⁵ In Alfons' *Siete Partidas* wird deutlich, dass einer vollkommenen Willkür

⁹² Vgl. DIAS DA SILVEIRA 2008, S. 61-65 u. SCARBOROUGH 2015, S. 505-510.

⁹³ Vgl. DIAS DA SILVEIRA 2008, S. 265 f.

⁹⁴ "Under its new Christian rulers, al-Andalus was an occupied territory, a colonial society in which the vast majority of the population remained Muslim." DOUBLEDAY 2015, S. 105.

⁹⁵ Eines der bekanntesten Dokumente, aus denen hervorgeht, dass Muslime unter der Herrschaft Alfons' ihre Besitzungen behalten und weiter im Land bleiben durften, ist das *Libro del repartimiento de Carmona*. Vgl. dazu den edierten Text bei GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel: Repartimiento de Carmona: estudio y edición, in: Historia. Instituciones. Documentos, Vol. 8 (1981), S. 59-84. Eine englische Übersetzung von Teilen der Quelle findet sich bei CONSTABLE 2012, S. 298-302.

gegenüber den Mudejaren zwar entgegengewirkt werden sollte, dass die muslimische Einwohner aber andererseits kaum über rechtliche Privilegien verfügten.⁹⁶

Die Forschung hat deutlich gemacht, dass sich Alfons X. im Umgang mit den muslimischen Untertanen nicht rücksichtvoller verhielt als andere Herrscher. Ganz im Gegenteil: Etliche der vertraglichen Abkommen, die sein Vater Ferdinand mit den Mudejaren geschlossenen hatte, wurden von Alfons gebrochen bzw. aufgelöst.⁹⁷ Es ließ die Muslime umsiedeln oder vertreiben, um ihr Land an christliche Siedler zu übergeben, oder er übertrug es zur militärischen Sicherung der Grenze an Ordensleute.⁹⁸ Alfons' primäres politisches Bestreben musste stets der Sicherung der eroberten Gebiete gelten. Dies geschah häufig auf Kosten der einheimischen muslimischen Bevölkerung. Gleichzeitig konnten Stabilität und Versorgung auch nicht ohne Mitwirken und Integration von muslimischen Untertanen erreicht werden.

Ähnliches gilt auch auf kultureller Ebene. Die Quellen zeigen deutlich, dass Alfons X. in besonderem Maße bemüht war, die zivilisatorischen Leistungen von al-Andalus und die arabisch-muslimischen Wissens- und Wissenschaftstraditionen für sein Reich nutzbar zu machen. Nicht nur das Territorium, sondern auch das Knowhow Andalusiens sollte ganz unter kastilische Kontrolle gebracht werden. Alfons X. scheute deshalb keine Mühen, um die muslimischen Intellektuellen von einer Konversion zum Christentum zu überzeugen, damit diese dann an spanischen

⁹⁶ Zum rechtlichen Status der *moros* in den *Siete Partidas* gibt es in der Forschung unterschiedliche Positionen, vgl. dazu DIAS DA SILVEIRA 2008, S. 134-143 u. RUITER 2013, S. 309-312. Unstrittig ist aber, dass der Text eine grundsätzliche Existenz von Muslimen unter christlicher Herrschaft durchaus zulässt und bemüht ist, geeignete Regelungen für ein Zusammenleben zu finden. *Siete Partidas* VII, S. 25: *E dezimos que deuẽ biuir los Moros entre los Christianos en aquella mesma manera que diximos en el titulo ante de este que lo debuẽ fazer los judios: guardando su ley, e nõ denostando la nuestra. Pero en las villas de los Christianos non deuen auer los Moros mezquitas, nin fazer sacrificios publicamẽte ante los omes. E las mezquitas, que deuian auer antiguamẽte deuẽ ser del rey, e puede las el dar aquiẽ se quisiere. E como quier que los Moros non tengan buena ley, pero miestra biuierẽ entre los Christianos, en segurança dellos, nõ les deuen tomar nin robar lo suyo por fuerça, e cualquier que esto contra esto fiziere, mandamos que peche doblado todo lo que les assi tomare.*

⁹⁷ Im Jahr 1264 kam es deshalb sogar zu einem Aufstand der Mudejaren gegen Alfons. Vgl. dazu DOUBLEDAY 2015, S. 105 f.

⁹⁸ Vgl. TISCHLER 2014, S. 77 u. DIAS DA SILVEIRA 2008, S. 61.

Universitäten lehren konnten.⁹⁹ Die Mehrheit der maurischen Gelehrten nahmen das Angebot des Königs allerdings nicht an. Nur wenige traten zum christlichen Glauben über und fanden so den Weg zu einer der Universitäten von Sevilla und Murcia oder an den Hof des weisen Monarchen. Deshalb kam insbesondere Juden, die der Arabischen Sprache mächtig waren, eine wichtige Rolle bei der Integration von muslimischen Wissenstraditionen zu.¹⁰⁰ Jüdische Übersetzer unterstützten den kastilischen Monarchen bei seinem kühnen Unterfangen, aufbauend auf den arabischen Wissenstraditionen im eigenen Reich eine weltliche und volkssprachliche Kultur neben die klerikale Lateinkultur zu stellen. Dieses „alfonsinische Kulturkonzept“¹⁰¹ sollte eine neue königliche Machtfülle begründen: „Mithilfe des wiederentdeckten Römischen Rechts und der naturphilosophischen Werke des Aristoteles und seinen arabischen Kommentatoren ließen sich ebenso erste absolute Machtentendenzen wie auch ein moralisches Maß für königliches Handeln begründen.“¹⁰² Auch dieses Bestreben Alfons' wird in Bezug auf die Darstellung des Propheten Mohammed in der *Estoria de España* deutlich werden.

⁹⁹ Allem Anschein nach war es also nur für Konvertiten und nicht für Mudejaren möglich, unmittelbar als Mitarbeiter an den kulturellen Projekten Alfons' mitzuwirken, vgl. DEIMANN 2012, S. 242.

¹⁰⁰ Die jüdische Minderheit wusste sich in den vergangenen Jahrhunderten in al-Andalus durchaus geschickt zu bewegen und war im Gegensatz zu den christlichen *dhimmis*, den Mozarabern, nicht marginalisiert oder verdrängt worden.

¹⁰¹ Mit dem Begriff des alfonsinischen Kulturkonzepts (*El concepto cultural alfonsí*) wird in der Forschung die Gesamtheit der kulturellen Projekte sowie deren Bedeutung für die Herrschaftsausübung des kastilischen Monarchen beschrieben, vgl. dazu MÁRQUEZ VILLANUEVA 1994.

¹⁰² WALTER 2016, S. 94. Mit diesem Bestreben entsprach Alfons X. durchaus dem Geist seiner Epoche. Auch andere europäische Herrscher des 13. Jahrhunderts suchten nach neuen Formen königlicher Souveränität.

4. Analyse der Mohammedvita in der *Estoria de España*

Im Folgenden wird nun die in der *Estoria de España* tradierte Erzählung über den islamischen Propheten analysiert. Zur besseren Lesbarkeit wurden komplexere Passagen des altkastilischen Textes ins Deutsche übersetzt. Wenn auch die lateinische Entsprechung der Textpassage wiedergegeben wird, wurde auf eine Übersetzung verzichtet.

4.1 Über Mohammeds Abstammung, seine Geburt und Erziehung

Die erste Erwähnung findet der Name des Propheten im Kapitel 460. Darin wird der Feldzug des Flavius Belisarius (505-565) gegen die Vandalen in Afrika beschrieben. Der Text gibt an, dass die Herrschaft der Römer auf diesem Kontinent erst durch den Aufstieg des Islam beendet wurde:

Und von da an blieb [Afrika] immer unter der Herrschaft der Römer, bis zu der Ankunft von Mohammed, dem falschen Propheten. Durch [seine] Künste und Weisheit wurde es ganz entstellt und verunreinigt und wandte sich um zu jener falschen Sekte, in welcher es bis auf diesen Tag aufgrund seiner schrecklichen Sünden verharrt.¹⁰³

Bevor also mit der Schilderung der Biografie des Propheten begonnen wird, wird bereits auf die geopolitischen, religionsgeschichtlichen (und moralischen) Auswirkungen seiner Lehre verwiesen. Dabei steht eine für die Iberische Welt besonders bedeutsame politische Gegebenheit im Fokus, nämlich die Präsenz des islamischen Glaubens in Nordafrika.¹⁰⁴ Außerdem findet sich in dieser Passage bereits eine gängige Bezeichnung Mohammeds in der *EE*. Dieser wird als *falso profeta* und als Gründer einer *mala secta* tituliert.

¹⁰³ EED, Kap. 460 (Ss 23v): *d'alli adelante finco siempre en poder de los romanos fasta la venida de Mahomat, el falso profeta que por la su art e la su sabiduria fue toda torvada e ensuziada e tornada a la su mala secta, en la cual oy dia esta perseverando por sus malos pecados.*

¹⁰⁴ Es ist auffällig, dass die *EE* Mohammed immer wieder in Verbindung mit dem afrikanischen Kontinent bringt. Mohammeds Wirkungskreis reicht in der *Estoria* von der Arabischen Halbinsel über Syrien, Ägypten, bis nach Marokko und al-Andalus. Hier zeigt sich, dass aus iberischer Perspektive der westliche Islam relevant war, die östlichen muslimischen Reiche hingegen keine Rolle spielten.

Die eigentliche Mohammedvita in der *EE* umfasst 14 Kapitel.¹⁰⁵ Sie beginnt mit einer Formulierung, die üblicherweise einen Perspektivenwechsel in der Erzählung einleitet:

Aber nun lässt die *Estoria* von den Goten in Spanien ab und wendet sich hin zu erzählen, wie Mohammed, der Prophet der *moros*, geboren wurde und von dem Geschlecht, aus dem er stammt.¹⁰⁶

Mohammed wird als zentrale Figur vorgestellt, auf die sich die gesamte Kultur und Zivilisation der *moros* zurückführen lässt.¹⁰⁷ Er ist *der* Prophet der Mauren. Dabei fällt auf, dass zu Beginn der Beschreibung des Lebens von Mohammed auf den pejorativen Terminus *falso profeta* zunächst verzichtet wird. Auch in den folgenden Kapiteln, in denen die ersten Jahrzehnte seines Lebens erzählt werden, wird er ohne diskreditierende Titulierungen schlicht *Mahomat* genannt.¹⁰⁸ Die Autoren scheinen damit anzudeuten, dass sich Mohammed erst im Laufe seines Lebens zu jenem falschen Propheten und Antichristen entwickeln wird, als den ihn die Leser kennen.

Der in der *EE* gebräuchliche Terminus *moro* ist von dem lateinischen Wort *maurus* abgeleitet, womit ursprünglich die Bewohner der römischen Provinz *Mauretania* gemeint waren. In der *EE* werden alle arabischen und berberischen Völker als *moros* bezeichnet. Neben dieser ethnisch-geografischen Verwendung des Begriffs wird *moros* aber auch als Sammelbezeichnung für die Gemeinschaft aller Muslime gebraucht.¹⁰⁹ Wenn im Folgenden mit diesem (in anderen Zusammenhängen durchaus problematischen) Begriff gearbeitet wird, wird dieser ausschließlich im Sinne der Quellsprache der *Estoria* verwendet.

¹⁰⁵ Kap. 475, 476, 478, 480, 481, 484, 487, 492, 495, 496, 497, 498, 502 und 503.

¹⁰⁶ EED, Kap. 474 (Ss 27v): *Mas agora dexa aqui la estoria de los godos de España e torna a contar de como nacio Mahomat el profeta de los moros e del liñage onde vino.*

¹⁰⁷ Dass sich die Geschichte aller muslimischen Reiche und Kulturen direkt auf Mohammed zurückführen lässt, wird auch in der *Historia Arabum* formuliert. *Historia Arabum*, I, S. 4: *Incipit Historia Arabum de origine et exordio Machometi.*

¹⁰⁸ Zu den in mittelalterlichen Texten gebräuchlichen Formen des Namens des Propheten (*Mahomat*, *Mahumentus*, *Mahum*, *Mahun*, *Mahoun(e)*, *Mahon(e)*, *Mahown*, *Machoun* etc.) vgl. DI CESARE 2013, S. 19 Anm. 27.

¹⁰⁹ Es kann an dieser Stelle nicht umfassend das semantische Feld des Begriffs *moro* abgesteckt werden. Zur grundlegenden Etymologie des Begriffs vgl. SINGER, *Lex.Ma.* Bd. 6, Sp. 409. Neuere semantische Forschungen auch zur Verwendung des Begriffs im Kastilien des 13. Jhdt. finden sich bei MIRANDA GARCÍA 2014, S. 250-261. Bezüglich der Verwendung des Terminus *moro* in der *EE* stütze ich mich auf KUSI-OBODUM 2018, S. 52 f.

In Kapitel 475 wird die Abstammung der *moros* bis auf Ismael, den Sohn Abrahams mit Hagar, der Magd seiner Frau Sara, zurückgeführt, dessen Geburt in Genesis 16 berichtet wird:

Cuenta la estoria que los moros vienen del linage de Agar e de Ismael su fijo que fue fijo de Abraham.¹¹⁰

Diese genealogische Rückführung der *moros* bis auf Abrahams Sohn Ismael knüpft an die im lateinischen Westen verbreitete Wahrnehmung der Muslime als *gens ismaelitarum* an, wie sie seit Isidor von Sevilla auch auf der Iberischen Halbinsel nachweisbar ist.¹¹¹ Auch wenn mit dem Terminus *moros* in der *EE* in erster Linie ein ethnisch-geografischer Begriff für die Bezeichnung der Muslime Anwendung findet, so wird über den Stammbaum Mohammeds doch auch auf eine biblisch-genealogische Kategorie verwiesen. Dadurch fügt sich der Text in eine zentrale Praktik mittelalterlicher Historiografie ein: Der Siegeszug des Islam wird über den Verweis auf die Nachkommenschaft Ismaels zu einer in der biblischen Prophetie bereits vorhergesagten Entwicklung.¹¹² Diese Entwicklung bildet einen Bestandteil

¹¹⁰ EED, Kap. 475 (Ss 27v).

¹¹¹ Diese Bezeichnung der Muslime hängt wiederum eng mit dem in der anti-islamischen Polemik gebräuchlichen Begriffs Sarazenen (*saraceni*) zusammen. Durch den Ausdruck *gens ismaelitarum* wollten die Autoren hervorheben, dass es sich bei den sogenannten Sarazenen nicht wirklich um Nachkommen von Sara, der rechtmäßigen Frau Abrahams handle. Selbige müssten besser als *agareni* oder eben als Ismaeliten bezeichnet werden. Beides unterstreicht die heilsgeschichtlich untergeordnete Bedeutung gegenüber den Nachkommen Isaaks, dem von Gott verheißenen Sohn Abrahams mit Sara. Isidor von Sevilla, *Etymologiae sive origines*, IX, in: Sancti Isidori, Hispalensis Episcopi Opera Omnia, hg. v. J. P. MIGNE, Turnhout 1969, S. 6 f.: *Ismael filius Abraham, a quo Ismaelitae qui nunc corrupto nomine saraceni, quasi a Sarra, et agareni ab Agar*. Vgl. dazu auch THORAU, *Lex.Ma.* Bd. 7, Sp. 1376-1377 u. RICHARD 1971, S. 118-120.

¹¹² Mehrere spanische Chronisten haben nach der muslimischen Invasion im Jahr 711 diverse Texte der alttestamentlichen Propheten zur Deutung dieser für sie so unerklärlichen Ereignisse herangezogen. So z.B. eine Gerichtsprophezeiung über das Land Gog aus dem Propheten Hesekiel (Hes. 38 u. 39). Gog setzten sie mit der Iberischen Halbinsel als dem Land der Westgoten (*terra gotorum*) gleich. *Chronica Albendesia*, XVIII, S. 185 f.: *Quod autem Sarraceni terram Gotorum erant possessuri, inuenimus exinde dicta in libro Panticino Ezezielis profhete: Tu, fili ominis, pone faciem tuam contra Ismael et loquere ad eos dicens fortissimum gentibus dedi te*.

von Gottes universalem Plan mit der Weltgeschichte, weshalb sie niemanden verunsichern bzw. an Gottes Allmacht zweifeln lassen sollte.¹¹³

Die Schilderung der Geburt von Mohammed in der *EE* ist der *Historia Arabum* entnommen. An dieser Stelle lässt sich gut beobachten, wie die alfonsinischen Historiografen mit der Vorlage des Erzbischofs umgingen. Teilweise handelt es sich um eine wortgetreue Übersetzung des lateinischen Originals, gleichzeitig wird durch Umstellung der Sätze sowie durch eingefügte Erklärungen ein besserer Lesefluss im Kastilischen erzielt. Die Passage berichtet, wie die Geburt Mohammeds von auffälligen Himmelszeichen begleitet wird; ein literarischer Topos, der in der *Estoria* stets die Geburt der großen Männer der Geschichte einleitet:

Cumque Emina concepisset, facta est sterilitas magna per totam Arabiam, adeo ut pane deficiente erbis dumtaxat siluestribus uescerentur. Cum autem tempus partus Emine aduenisset, Iudeus ille ut erat geneaticus captauit consistenciam planetarum et horam natiuitatis infantis. Aly autem in sanctam Iherusalem iuerat ad orandum, et rediens inuenit filium suum natum. Et quicquid ille geneaticus de infante perceperat reuelauit, et predixit eum in regno et lege mirabiliter exaltandum. ¹¹⁴	Mas quando vino el tienpo de Emina de fazer su fijo aquel jodio estrellero que vos deximos asmo la concordança delos estrelleros e delas planetas sobre la ora del Nasçimiento del ninno entendio por ellas que auie de ser aquel ninno omne mucho esforçado e alçado e poderoso en regno e en ley. De mientras que esto fue non era Abdalla en la tierra, ca era ydo a Iherusalem a fazer su oraçion asi commo estonçes era costunbre de la tierra e quando torno de alla contole aquel jodio estrellero todo lo que entendio del fecho del niño. ¹¹⁵
--	---

Das aus der *HA* übernommene Narrativ bringt Mohammeds Vater Abdullah mit einem jüdischen Astrologen in Verbindung, der aufgrund der Himmelszeichen voraussagt, dass Mohammed in Herrschaft und Gesetz (*en regno e en ley*) überaus stark und mächtig sein wird. Der Text erkennt damit an, dass Mohammed eine große Bedeutung in der Geschichte zukommen und er ein großer politischer

¹¹³ “The guiding principle was that all earthly events were in line with the Divine will. In short, God had ordained the spread of Islam and the collapse of Christian rule.”, KUSI-OBODUM 2018, S. 56.

¹¹⁴ *Historia Arabum*, I, S. 4.

¹¹⁵ *EED*, Kap. 476 (Ss 27v).

Anführer sein wird. Hier zeigt sich, dass die Autoren der *EE* über die Person des Propheten durchaus in neutraler (zuweilen sogar in anerkennender) Weise berichteten, solange dieser in seiner Eigenschaft als weltlicher Fürst einer arabischen *gens* im Mittelpunkt steht. An diesen Stellen ist der Text nahezu frei von polemischen Aussagen. Dies wird in diesem Kontext z.B. daran deutlich, dass nicht Mekka, sondern Medina (*Yatrib*) als Geburtsort Mohammeds angegeben wird. Seit der Koranübersetzung von Marcus von Toledo war es nämlich üblich, Mekka als Geburtsort des Propheten hervorzuheben, da man die Stadt unter Verwendung einer falschen Etymologie als ‚Stadt des Ehebruchs‘ deklarieren konnte: *Mekka, id est adultera* (von lat. *moechari*).¹¹⁶

Das Motiv des jüdischen Sterndeuters, der Mohammeds spätere Bedeutung voraussagt, stammt ursprünglich aus der islamischen Überlieferung, wurde von Rodrigo Jiménez de Rada aber in einer ganz eigenen Weise verarbeitet.¹¹⁷ Die *EE* greift Rodrigos Erzählung auf und entwickelt die Person des *jodio estrellero* im weiteren Verlauf der Chronik sogar noch weiter.

Der Text verzeichnet anschließend den frühen Tod von Mohammeds Vater, über dessen religiöse Praxis zuvor noch mittgeteilt wird, dass er regelmäßig nach Jerusalem zum Gebet reiste, wie es damals allgemein Brauch gewesen sei. Im Anschluss an den Tod des Vaters fügt die *EE* an, dass zu jener Zeit die Menschen in Afrika und Arabien in großer Unsicherheit gewesen seien, an welche Glaubensrichtung sie sich zu halten hätten; ob an das Christentum, das Judentum oder an die Sekte der Arianer.¹¹⁸ Das Fehlen einer stabilen Heimat im Elternhaus, welches durch den frühen Tod des Vaters (und bald darauf auch der Mutter)¹¹⁹ bedingt war,

¹¹⁶ Vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ u.a. 2004, S. 37.

¹¹⁷ In der *Sīra*-Tradition findet sich bereits bei Ibn Ishāq ein Hadīth, wonach ein Jude bei Mohammeds Geburt seinen Glaubensgenossen in Medina verkündigte, dass in dieser Nacht der Stern aufgegangen sei, unter dem der große Prophet geboren werden solle. Maser identifiziert hierin den Nukleus für das Motiv des jüdischen Sterndeuters bei Rodrigo. Dass es sich bei dem Juden um einen Astrologen handelt, ist ein Zusatz des Toledaner Erzbischofs. Er nennt ihn *geneticus*, eine korrupte Form des griechischen Lehnworts *genethliacus*, vgl. MASER 2006, S. 239. In der *EE* wird dieses Wort dann mit *estrellero* (dt. Sterndeuter) wiedergegeben.

¹¹⁸ EED, Kap. 476 (E₁ 163r): *A aquella sazón que este Mahomat nascio eran los de Arauia e los de Affrica en muy grand cuedado por que non sabien cierta mientras a quales de las creencias se atener. si a la de los xpistianos; o de los iudios. o a la secta de los Arrianos.*

¹¹⁹ EED, Kap. 480 (E₁ 163v).

wird in Beziehung gesetzt zu einer allgemeinen Unsicherheit in Religionsfragen, die man der gesamten arabischen Gesellschaft jener Zeit zuschrieb. Auf diese Weise verbinden die Chronisten die gesamtgesellschaftliche Situation mit einem konkreten Element aus Mohammeds eigener Biografie, und zwar aus seiner frühesten Kindheit. Zusammen entsteht ein Erklärungsansatz dafür, dass Mohammed sich selbst später zu dem Stifter eines neuen Glaubens entwickeln sollte. Ähnliche Argumentationsgänge, die Aussagen über den Islam auf biografische oder soziale Elemente zurückführen, werden im weiteren Verlauf der Chronik noch öfter verwendet.

In Kapitel 478 geben die alfonsinischen Chronisten ein Narrativ aus der islamischen Sīra-Tradition wieder, die Erzählung von der wundersamen Brustöffnung des Propheten. Auf den ersten Blick erstaunt es, diese islamische Erzählung in der kastilischen Weltchronik wiederzufinden. Die Legende berichtet Folgendes: Zwei Engel kommen zu Mohammed, als dieser vier Jahre alt ist. Sie öffnen seinen Brustkorb und entnehmen sein Herz, welches sie mit Schnee von einem schwarzen Klumpen Blutes reinigen. Dann wiegen sie sein Herz erst gegen 10, schließlich gegen 1000 seiner Landsleute auf, wobei sich das Herz Mohammeds in jedem Fall als das schwerere erweist.¹²⁰ Mit dieser Erzählung sollte in der islamischen Tradition veranschaulicht werden, dass Mohammed bereits in seiner Kindheit von der Erbsünde gereinigt und auf sein späteres Prophetenamt vorbereitet worden ist. Die Legende, die auf Sure 94,1-4 zurückgeht, spielte in der islamischen Prophetenverehrung und insbesondere in der Volksfrömmigkeit eine bedeutende Rolle. Allerdings ist sie nie wirklich kanonisiert worden und es existierten zum Teil sehr unterschiedliche Versionen.¹²¹ Rodrigo Jiménez de Rada hatte die Purifikationslegende dennoch in die *HA* aufgenommen und dabei aller Wahrscheinlichkeit nach über Ibn Hišām auf den verlorengegangenen Text von Ibn Ishāq zurückgegriffen.¹²² In Rodrigos Darstellung deutet sich bereits das Dilemma an, in dem sich die christlichen Chronisten befanden: Auf der einen Seite mussten sie diese sehr bekannte Erzählung offensichtlich in ihren Bericht über das Leben des Propheten integrieren, gleichzeitig konnten sie

¹²⁰ EED, Kap. 478 (E₁ 163v) vgl. dazu auch leichte Änderungen in der *Versión crítica* (Ss 28r).

¹²¹ Zur Überlieferungsgeschichte und den arabischen Traditionen vgl. BIRKELAND 1955.

¹²² Eine ausführliche Untersuchung der Brustöffnungslegende in der *Historia Arabum* findet sich bei MASER 2006, S. 242-249.

diese unmöglich als historische Tatsache wiedergeben. Während Rodrigo lediglich andeutet, Mohammed habe diese Erzählung über seine Kindheit später im Erwachsenenalter einfach erfunden, wird die Brustöffnungslegende in der *Estoria de España* zu einer perfiden Lüge des jüdischen Astrologen umgedeutet.¹²³ Den alfonsinischen Chronisten gelang es auf diese Weise, die Figur des jüdischen Sterndeuters, die in der islamischen Propheten vita als bestätigende Instanz der göttlichen Sendung Mohammeds auftritt, in einen Lügner zu verwandeln, der an dem Aufkommen des Islam mitschuldig ist.¹²⁴

Die *EE* zögert nicht, mit allem Nachdruck die umfassende Ausbildung und zunehmende Weisheit des jungen Mohammed hervorzuheben. Dies ist gerade vor dem Hintergrund der bereits dargestellten Relevanz von Bildung und Wissen für das Narrativ der *EE* sehr bemerkenswert. Nach dem Tod der Eltern habe sein Onkel Abutalib ihn zur Unterweisung in die Obhut des jüdischen Sterndeuters gegeben, der bereits seine Geburt vorhergesagt hatte. Dieser Jude wird als ein in den Naturkünsten und dem Gesetz der Juden wie der Christen gebildeter Lehrer beschrieben. Die Unterweisung seines Lehrmeisters habe es Mohammed später ermöglicht, Wahrheiten aus der jüdischen und christlichen Überlieferung in seine *mala secta* zu übernehmen. Der Text berichtet, dass Mohammed selbst im Alter von 13 Jahren gemeinsam mit seinem Onkel nach Jerusalem zum Gebet gezogen sei. Auch wenn es nie explizit gesagt wird, rückt die *EE* Mohammeds familiäres Umfeld damit in die Nähe des Judentums. Später aber teilt der Text mit, Mohammeds Familie seien allesamt Heiden und Götzenanbeter gewesen.¹²⁵ Es lässt sich argumentieren, dass die Autoren eine genaue Festlegung bezüglich Mohammeds religiöser Herkunft bewusst vermieden. Derlei unklare und z.T. widersprüchlichen Angaben ermöglichten es, Mohammed und seine Lehre als Folge eines religiösen *melting pot* darzustellen. Arabien wird deshalb in der *EE* als synkretistischer Ort beschrieben, an dem sich im 7. Jahrhundert Judentum, Christentum, diverse häretische Strömungen

¹²³ Gleich dreimal wird die wundersame Reinigung des Prophetenherzens in der *EE* als dreiste Lüge des jüdischen Sterndeuters entlarvt. Vgl. z.B. EED, Kap. 478 (Ss 28r): *dixo el jodio estrellero mentiendo que vinirian delos angeles e que sacaran el Coraçon a mahomat.*

¹²⁴ Die muslimische Sīra-Tradition legte großes Gewicht darauf, dass Mohammed bereits vor seinem Sendungserlebnis eine prophetische Autorität innehatte und dass diese von Angehörigen der vorausgehenden monotheistischen Buchreligionen auch anerkannt wurde.

¹²⁵ EED, Kap. 502 (E₁ 170v).

sowie auch Heidentum und Götzenanbetung berührten und überschritten.¹²⁶ Nach der Rückkehr aus Jerusalem tritt Mohammed bereits als großer Gelehrter (*grand clerigo*) im alten und neuen Gesetz auf und ist auch in den Naturkünsten bewandert.

Eine Besonderheit der *EE* besteht zudem darin, dass die alfonsinischen Chronisten unterschiedliche (und zum Teil sogar gegensätzliche) christliche Narrative über die Biografie Mohammeds wiedergaben und miteinander verflochten. So findet sich zusätzlich zu der bei Rodrigo bezeugten Figur des jüdischen Sterndeuters auch ein weiterer Bericht über die Unterweisung Mohammeds, der aus dem *Chronicon Mundi* stammt. Lucas hatte bei seiner Erzählung wiederum auf ein unter syrischen und arabischen Christen populäres Narrativ zurückgegriffen: Die Legende führt die Entstehung des islamischen Glaubens in erster Linie auf den Einfluss zurück, den der häretische Mönch Bahira (die syrischen Quellen sprechen von Sergius) auf Mohammed ausgeübt haben soll.¹²⁷ In den Bahira-Legenden wird der fremde Glaube zum Machwerk eines einzelnen christlichen Häretikers degradiert. So soll Bahira für Mohammed den Koran verfasst und die zentralen Lehren des islamischen Glaubens formuliert haben.¹²⁸ In der *EE* beschränkt sich seine Rolle darauf, Mohammed mit falschen, häretischen Lehren vertraut zu machen, die dieser dann später aufgegriffen habe. Durch das Bahira-Motiv wurde für die Chronisten erklärbar, warum Mohammed, obwohl er doch auch Kontakt zu Christen hatte, dennoch nicht zum wahren Glauben finden konnte:

Und währenddessen [war er] bei einem Mönch aus Antiochien, der den Namen Joan trug, und diesen hatte er zum Freund. Dieser Mönch war ein Häretiker. Und von diesem schlechten Mönch lernte er viele Dinge aus dem Neuen und dem Alten Testament, sodass er sich verteidigen konnte, wenn er [später] mit den Juden und Christen debattierte. Aber alles, was dieser

¹²⁶ Vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 163.

¹²⁷ Lucas gibt die Bahira-Legende nur in einer kurzen Form wieder. Außerdem überlieferte er einen anderen Namen des Mönchs, nämlich Iohannes (wird in der *EE* zu Joan). *Chronicon Mundi*, III, 5, S. 166: *Et morabatur cum Iudeis et Christianis, et maxime cum quodam monacho Antioceno supersticionis amico, qui uocabatur Iohannes, a quo tam Nouum quam Uetus superficialiter et supersticiose didicit Testamentum.*

¹²⁸ Sergius wird auch dafür verantwortlich gemacht, dass Mohammed seinen Anhängern ein fleischlich lustvolles Paradies versprach, wenn sie den Märtyrertod starben. Zu Inhalt und Überlieferungsgeschichte der Bahira-Legende vgl. SZILÁGYI 2008, S.172-175.

Mönch ihn lehrte, war gegen Gott und das Gesetz, ganz nach der Weise der Häresie.¹²⁹

Als das Land von einer schweren Hungersnot geplagt wurde, trat Mohammed als Kaufmann in den Dienst der reichen Witwe Hadaya (die *EE* nennt sie seine Tante). Für Hadaya sei er als Hausverwalter tätig gewesen. Auch von Handelsreisen mit Karawanen ist die Rede. Durch seinen Fleiß und sein Geschick erwarb er nach und nach ihre Gunst. Dabei fügt der Text ein bemerkenswertes Detail an, welches sich in der Vorlage der *Historia Arabum* so nicht findet. Der allmächtige Gott sei Mohammed bei seinen Unternehmungen gnädig gewesen (*tal gracia le diera Dios*), sodass dieser immer mit Gewinn von seinen Reisen zurückgekehrt sei.¹³⁰ Wieder einmal deuten die Chronisten auf diese Weise an, dass der sich nun abzeichnende Aufstieg jenes falschen Propheten Mohammed letztendlich von dem allmächtigen Gott zugelassen wurde und damit auch einen Teil seines universalen Planes mit der Welt bildet.

Am Schluss des Kapitels wird erwähnt, dass Hadaya Mohammed – in erster Linie aufgrund seines Erfolges – sehr lieb gewann und ihn schließlich sogar als Sohn adoptierte.¹³¹ Dieses bemerkenswerte Detail wurde erstmals von Rodrigo eingeführt und entstammt weder der islamischen Sīra-Überlieferung noch findet sich dazu eine Parallele in der christlichen Islamliteratur.¹³² Die alfonsinischen Chronisten übernehmen diese Sichtweise Rodrigos, auch wenn dies im weiteren Verlauf der Geschichte noch zu gewissen Unstimmigkeiten führen wird.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Darstellung von Mohammeds frühen Jahren in der *EE* nahezu frei von polemischen Angriffen ist. Vielmehr ist der Text erkennbar bemüht, Ursachen für die spätere fatale Entwicklung des Mohammed aufzuzeigen. Berichte über die religiöse Polyphonie seines sozialen Umfelds, über

¹²⁹ EED, Kap. 487 (E₁ 165r): *E mayor mientre con un monge natural de Anthiochia que auie nombre Johan. que tenie el por su amigo. e era herege. e daquel monge malo aprendio el muchas cosas. tan bien de la nueua Ley como de la uieia. pora deffender se contra los iudios e los xpristianos quando con ellos departiesse. Ca todo lo que aquel monge le demostraua todo era contra dios e contra la ley e todo a manera de heregia.*

¹³⁰ EED, Kap. 484 (E₁ 164v).

¹³¹ EED, Kap. 484 (E₁ 164v): *e ella con el plazzer que auie desto; amaua mucho a de mas. e porfijol por ende.*

¹³² *Historia Arabum*, II, S. 5: *et factus est in oculis uidue gratosus, adeo ut eum in filium adoptaret.* Vgl. dazu MASER 2006, S. 255 f.

den frühen Tod seiner Eltern und über ungute Kontakte zu häretischen Christen sollten das Aufkommen des Islam aus der Biografie des Propheten heraus erklärbar machen. Gleichzeitig liegt der Schwerpunkt darauf, anhand Mohammeds früher Entwicklung den Aufstieg der neuen Religion nicht als apokalyptische Katastrophe, sondern als Teil des göttlichen Plans mit der Weltgeschichte erscheinen zu lassen.

4.2 Über Mohammeds Lehre und seine Charakterisierung als falscher Prophet

Es ist bereits zu Beginn darauf hingewiesen worden, dass die Bedeutung, die Mohammed in der *EE* zukommt, aus dessen zentraler Rolle als Stammvater der maurischen Zivilisation erwächst. Dies gilt in zweierlei Hinsicht: Sowohl die jahrhundertelange arabisch-berberische Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel als auch die Existenz eines divergenten Glaubenssystems auf diesem Gebiet werden auf den Lebensverlauf eines einzelnen Menschen zurückgeführt. Aus der Biografie Mohammeds konstruierten die alfonsinischen Chronisten eine historische Erklärung für die gegenwärtigen politischen wie religiösen Machtverhältnisse, mit denen sie sich konfrontiert sahen. Die Person Mohammed übernimmt somit eine Art Sündenbockfunktion für die Geschehnisse der Iberischen Welt. Er ist persönlich schuld daran, dass jahrhundertlang Teile von *España* fremden Völkern unterworfen waren und unter der Herrschaft einer antichristlichen, ja teuflischen Religion standen. Diese Ineinsetzung von islamischem Glauben und islamischer Herrschaft in der Person des Propheten ermöglichte es den Chronisten, die muslimisch geprägte Vergangenheit der Iberischen Halbinsel schlüssig zu erklären. Es gilt deshalb herauszuarbeiten, welche Charakterisierung die *EE* von Mohammed als dem Stifter des islamischen Glaubens einerseits und als dem Begründer der arabisch-berberischen Herrschaft von al-Andalus andererseits vornimmt.

Die Entwicklung Mohammeds zum Religionsstifter wird deutlich ausführlicher beschrieben und ist – wie nicht anders zu erwarten – deutlich häufiger von polemischen Angriffen durchsetzt. Die Personifikation der gesamten islamischen Religion in der Figur des Propheten bot den argumentativen Vorteil, dass sich durch eine negative Charakterisierung von Mohammeds Prophetenamt auch der Glaube all jener Menschen diskreditieren ließ, die sich – egal zu welcher Zeit – auf ihn berufen. Die Art und Weise, mit der die *EE* über den Begründer des islamischen Glaubens

berichtet, gleicht deshalb stark einer Antihagiografie.¹³³ Sein Portrait ist das eines unmoralischen, trügerischen, ehrgeizigen und brutalen Antichristen, der die Menschen mit seiner falschen Lehre verführt und für seine persönlichen Zwecke gefügig macht.

Ab Kapitel 487 wendet sich die *EE* dem Aufstieg Mohammeds zum Propheten der Araber zu. Dieses Kapitel beschäftigt sich am ausführlichsten mit der Predigt Mohammeds und mit dem Inhalt der von ihm begründeten Lehre. Mohammed wird darin zugesprochen, eine eigene religiöse Ordnung bzw. ein eigenes „Gesetz“ aufgebaut zu haben. Der im Kastilischen verwendete Begriff *ley* verhält sich semantisch wie sein lateinischer Stammvater *lex* und wird in der *Estoria* auch zur Bezeichnung des Christentums und des Judentums verwendet.¹³⁴ In diesen beiden Gesetzen war Mohammed als Kind und Jugendlicher von dem jüdischen Astrologen unterwiesen worden, nun begründet er ein eigenes, neues Gesetz. Der Islam erscheint damit zunächst als ein von Mohammed erfundenes religiöses System, das (zumindest terminologisch) auf eine Ebene mit dem christlichen und jüdischen Glauben gestellt wird.

Die Rubrik des Kapitels 487 bringt den Beginn von Mohammeds Tätigkeit als religiöser Führer und die Aufrichtung seines Gesetzes mit seiner Heirat der Königin (*reyna*) Cadiga in Verbindung:

De como Mahomat caso con la reyna Cadiga e de como torno muchas yentes a su ley por su predigacion.¹³⁵

¹³³ Mit dem Terminus Antihagiografie wird in der Forschung über die polemischen Mohammedviten zum Ausdruck gebracht, dass die Autoren sich bei der Beschreibung Mohammeds vielfach an hagiografischen Topoi orientierten und diese in ihr Gegenteil verkehrten. Vgl. dazu MASER 2006, S. 213-221. Gleiches gilt auch für die *Estoria*: “Like many other Christian biographers, the *Estoria* seeks to portray Muhammad’s life as the antithesis of sainthood.”, KUSI-OBODUM 2018, S. 159.

¹³⁴ Zum semantischen Feld von Gesetz (*ley* bzw. *lex*) vgl. KÜHN, *Lex.Ma.* Bd. 4, Sp. 1388-1390. *Lex* bezeichnet dabei nicht die Sammlung von religionsbezogenen Geboten und Pflichten, sondern meint vielmehr die gesamte religiöse Ordnung. Mit der *lex Mahometi* ist also nicht die Scharia oder gar der Koran gemeint, sondern das gesamte islamische Glaubenssystem. In interreligiösen Texten muss zudem bedacht werden, dass der Begriff *lex* als solcher zunächst einmal frei von polemischen Konnotationen ist, da auch das Christentum sich selbst als die wahre *lex* verstand, vgl. WELTECKE 2015, S. 23-27.

¹³⁵ EED, Kap. 487 (E₁ 165r). Die *Versión crítica* verändert die Rubrik und erwähnt bereits Mohammeds angebliche Epilepsie (Ss 30v): *De commo mahomad caso e dela enfermedad*

Auf ganz plakative Weise wird so die Entstehung der von Mohammed begründeten religiösen Ordnung mit einer Entwicklung in seinem Privatleben verknüpft. Ein solches Vorgehen diene dazu, dem islamischen Glauben seinen göttlichen Offenbarungsanspruch abzusprechen und ihn stattdessen als geschickte Trickserei im persönlichen Aufstiegskampf eines arabischen Händlers zu diskreditieren.

Die erste Eheschließung Mohammeds ist auch in der muslimischen Sira-Literatur ein wichtiges Element. In der *EE* stellt sich die Sachlage aber sehr anders dar. Der erste Satz des Kapitels führt aus, dass Mohammed im Alter von 25 Jahren zunächst eine Frau namens Hadiga gehehlicht haben soll. In Kapitel 482 ist bereits eine gewisse Hadaya als Mohammeds Tante vorgestellt worden, für die er als Händler unterwegs war und die ihn schließlich sogar adoptierte.¹³⁶ Diese Unterscheidung zwischen Mohammeds Arbeitgeberin, der reichen Witwe Hadaya, und seiner ersten Ehefrau Hadiga findet sich einzig in der *Historia Arabum* des Rodrigo Jiménez de Rada. Nach der islamischen Tradition – der in diesem Punkt auch alle anderen lateinischen Mohammedviten folgen – diene Mohammed der reichen Witwe Ḥadīġa, die als dieselbe Frau vorgestellt wird, die er kurze Zeit später auch heiratet.¹³⁷ Nur der Toledaner Erzbischof unterschied zwischen zwei Frauenfiguren im Leben des jungen Mohammed. Im weiteren Verlauf seiner *Historia Arabum* führt er aus, Mohammed habe schließlich beide sowie noch 16 weitere Frauen gehehlicht.¹³⁸ Damit knüpfte Rodrigo in ungewohnter Weise an den Konsens der mittelalterlichen lateinischen Islamkritik an, Mohammed habe seine Glaubenslehre letzten Endes nur als Legitimation für seine sexuellen Ausschweifungen genutzt.¹³⁹

que ovo e delo que dezia. Dies ist nicht die einzige Überarbeitung, die in der späteren Version in diesem Kapitel vorgenommen wurde. So wird z.B. im Text eingeschoben, dass Mohammed durch seine Weisheit alsbald Herr und König von Arabien geworden sei: *E de si por su sabiduría e su adeuinança llego despues atienpo de seer rrey e sennor dela tierra.*

¹³⁶ Vgl. die Ausführungen in Kapitel 4.1.

¹³⁷ Vgl. zum Beispiel die Schilderung bei Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten*, IX, S. 38 f.

¹³⁸ *Historia Arabum* II, S. 5 f.: *Cum autem esset annorum uiginti V, duxit uxorem que Hadiga dicebatur. Demum etiam uiduam que eum exhibuerat superduxit, et procedente tempore alias cumulauit, ita quod XVIII uxorem libidine immo adulterio fedabatur.* Die Zahl von insgesamt 18 Ehefrauen findet sich auch in der *Summa totius hearesis Saracenorum* des Petrus Venerabilis. Das Motiv bot einen idealen Anknüpfungspunkt für polemische Angriffe gegen das nach christlichen Moralvorstellungen unerhörte polygene Eherecht des Islam, vgl. dazu DI CESARE 2012, S. 242.

¹³⁹ Vgl. HANLON 2000, S. 479-504 u. ROLING 2005, S. 85.

In der *EE* entsteht nun eine gewisse Verwirrung dadurch, dass die alfonsinischen Chronisten Rodrigos Darstellung von Mohammeds Arbeitgeberin Hadaya und seiner ersten Frau Hadiga übernahmen, gleichzeitig aber auch noch den weit ausführlicheren Bericht über Hadiga aus dem *Chronicon Mundi* integrieren wollten. Da diese beiden Erzählungen über die erste Frau Mohammeds aber sehr widersprüchlich sind und sich kaum harmonisieren ließen, wird aus der Hadiga des *Chronicon Mundi* einfach eine dritte Protagonistin, die den Namen Cadiga erhält.¹⁴⁰ An dieser Stelle lässt sich gut erkennen, zu welchen kreativen Verarbeitungsmodi die alfonsinischen Chronisten gelangten, nur um möglichst viele Berichte über den Propheten in ihre Darstellung mitaufnehmen zu können.

Auch was Mohammeds sozialen Aufstieg angeht, kommt es aufgrund der unterschiedlichen Vorlagen nun zu widersprüchlichen Aussagen. Während Mohammed eigentlich bereits in Kapitel 484 durch seinen Dienst bei Hadaya zu einem wohlhabenden und einflussreichen Mann geworden war, muss die Erzählung ihn in Kapitel 487 wieder als armen und mittellosen Händler charakterisieren, damit sich der Bericht aus dem *Chronicon Mundi* über sein trügerisches Einschmeicheln bei der reichen Fürstin Cadiga sinnvoll anfügen lässt.¹⁴¹

Der dem *CM* entnommene Bericht stellt Cadiga als eine sehr fromme, aber auch ziemlich naive Frau dar. In der Erzählung erkennt Mohammed schnell, dass er diese Frau leicht verführen kann. Um sie zu beeindrucken, beginnt er damit, sich selbst als von Gott gesandter Prophet aufzuspielen. Er bezieht diverse Überlieferungen der Christen und der Juden auf sich selbst: so z.B., dass er der verheißene Messias sei, auf den die Juden warten.¹⁴² Die Geburt des islamischen Glaubens erscheint auf diese Weise als ein Mittel im sozialen Aufstiegskampf eines ehrgeizigen und gerissenen Händlers. Cadiga und viele andere verfallen dem Bann des falschen Propheten. Der Text beschreibt Mohammed als einen trügerischen und verlogenen, aber

¹⁴⁰ Mohammeds erste Arbeitgeberin wird in der *EE* hingegen zu dessen Tante (*tia*) erklärt und von ihm auch nicht gehehlicht.

¹⁴¹ EED, Kap. 487 (E₁ 165r): *como lo auemos ya contado ante desto en esta estoria. e començo de seer mercador. ca era omne pobre e lazrado.*

¹⁴² EED, Kap. 487 (E₁ 165v): *diziendol con tod esto que ell era Messias. el que los Judios atendien que auie de uenir. Los Judios quando oyron e sopieron aquello que el dizie uinien se pora ell a compannas de cada logar. e aguardauan lo e creyen le de quanto les el dizie.* Basiert auf *Chronicon Mundi*, III, 5 S. 166-167.

gleichzeitig auch als unwahrscheinlich anziehende und charmante Persönlichkeit: „Muhammed is presented here as being highly adept at influencing and manipulating those around him.”¹⁴³ Wichtiger Bestandteil dieser Darstellung ist die Verbindung Mohammeds mit den schwarzen Künsten, mit teuflischem Zauber und Magie:

Dieser Mohammed war ein hübscher und sehr verwegener Mann. [Außerdem] war er überaus gebildet in den Künsten, die man Magie nennt. Zu jener Zeit war er schon einer der Weisesten von ganz Arabien und Afrika.¹⁴⁴

Somit schreibt der Text Mohammeds Überzeugungskraft und den betörenden Einfluss, den er insbesondere auf Frauen ausgeübt haben soll, teilweise einer übernatürlichen, letzten Endes teuflischen Macht zu. Diese im Text oft nur nebenbei ange deutete Interpretation wird später noch ausführlicher zu untersuchen sein. Viel häufiger betont der Text, dass Mohammed bei seiner Predigt auf Elemente aus der jüdisch-christlichen Tradition zurückgriffen habe.

Wie ordnet der Text die von Mohammed gestiftete Lehre also ein? Die *EE* lässt an vielen Stellen sehr deutlich erkennen, dass die alfonsinischen Chronisten im islamischen Glauben eine Mixtur aus christlichen und jüdischen Traditionen und Überlieferungen erkannten. Bei dieser Einschätzung folgten sie grundsätzlich dem Urteil der früheren iberischen Chronisten, auch wenn es durchaus zu auffälligen Modifizierungen kommt. Bereits Rodrigo Jiménez de Rada erkannte im Islam eine Form der christlichen Irrlehre: „Pour lui, l’Islam est bien un déformation hérétique du Christianisme.”¹⁴⁵

Eine solche Wahrnehmung des islamischen Glaubenssystems als eine aus neu- und alttestamentlichen Überlieferungen zusammengestellte Irrlehre war durchaus keine Selbstverständlichkeit, sondern stand in Opposition zu anderen Klassifizierungen des Islam, die auf der Iberischen Halbinsel über eine starke Tradition verfügten. So stellten die Texte aus dem Umfeld der Märtyrerbewegung von Córdoba (9. Jahrhundert) sowie auch viele der antiislamischen Polemiken aus der Hochphase der Reconquista (10. und 11. Jahrhundert) den Islam stets als eine Form des

¹⁴³ KUSI-OBODUM 2018, S. 159.

¹⁴⁴ EED, Kap. 487 (E₁ 165r): *Este Mahomat era omne fermoso e rezio e muy sabidor en las artes a q a que llaman magicas. e en aqueste tiempo el ya; unos de los mas sabios de Arauia e de Affrica.*

¹⁴⁵ RICHARD 1971, S. 116.

Paganismus dar.¹⁴⁶ Das Zerrbild eines götzendienerischen Heidentums diente den christlichen Autoren dazu, den feindlichen Glauben vollkommen zu verunglimpfen und zu diskreditieren. Das polemische Vorgehen erklärt sich aus der Stärke und Anziehungskraft, die der Islam auf die Bewohner der Pyrenäenhalbinsel bis in das 12. Jahrhundert hinein ausübte. Je fremdartiger und perverser man das konkurrierende Glaubenssystem darstellte, desto geringer – so die Überlegung der christlichen Apologeten – war die Gefahr, dass eigene Anhänger zu dem feindlichen Glauben konvertierten.¹⁴⁷

Die Chronisten des 13. Jahrhunderts, allen voran Rodrigo Jiménez de Rada und Lucas de Tuy, sahen sich mit einer vollkommen neuen Situation konfrontiert. Ihnen stand vor Augen, dass die Mehrheit der Bevölkerung in den kürzlich eroberten Gebieten einem scheinbar dem Christentum verwandten Glauben nachging, der das soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben der andalusischen Gesellschaft über Jahrhunderte geprägt hatte. Sie mussten erkennen, dass in al-Andalus der islamische Glaube für das gesellschaftliche Leben eine ähnlich konstitutive Funktion ausgeübt hatte wie das Christentum in der lateinischen Welt. Aus diesem Grund lag für sie gerade in der vermeintlichen Nähe des Islam zum christlichen Glauben die besondere Perfidie jener Religion.¹⁴⁸ Sie sahen ihre Aufgabe deshalb darin, den Islam zu demaskieren, d. h. zu zeigen, dass es sich nicht um ein alternatives religiöses System handelt, sondern nur um eine (extreme) Form von christlicher Häresie. Diese galt es zu entlarven und zu widerlegen.¹⁴⁹ Hatte man den Islam einmal als christliche Irrlehre charakterisiert, konnte man ihm mit den theologischen,

¹⁴⁶ Rainer Christoph Schwinges bewertet deshalb Rodrigos Einschätzung als „bemerkenswerte Emanzipationsleistung gegenüber einem gewaltigen Traditionsdruck“, SCHWINGES 1998, S. 110 f. Maser hat allerdings aufgezeigt, dass in dem näheren Umfeld des Toledaner Erzbischofs die Beschreibung des Islam als christliche Häresie bereits durchaus üblich war, vgl. MASER 2006, S. 262 f.

¹⁴⁷ Vgl. HOYLAND 2007, S. 67 ff. Für die arabischen und syrischen Quellen vgl. dazu GRIF-FITH 1998. Christian Kusi-Obodum behauptet, dass auch zur Zeit des 13. Jahrhunderts die Konversion zum Islam eine alltägliche Bedrohung gewesen sei, vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 145. Dies lässt sich allerdings in den Quellen nicht belegen und bleibt deshalb fragwürdig.

¹⁴⁸ *Historia Arabum*, II, S. 5: *Et iste tradidit eum predicto geneatico instruendum, qui instruxit in naturalibus scienciis et lege catholica et Iudayce perfidie documentis; unde et ipse postmodum aliqua de fide catholica, aliqua de lege ueteri in sue secte subsidium usurpauit.* Vgl. dazu auch MASER 2006, S. 250 f. u. KUSI-OBODUM 2018, S. 157.

¹⁴⁹ Vgl. RICHARD 1971, S. 114.

rhetorischen und argumentativen Instrumentarien, welche im Zuge der Häresieverfolgung des 12. Jahrhunderts besonders weit entwickelt worden waren, souverän begegnen. So hoffte man, dass die Menschen die Wahrhaftigkeit des Christentums erkennen und zum richtigen Glauben finden könnten.¹⁵⁰

Ähnlich wie Rodrigo beschrieb deshalb auch Lucas Mohammed als den Gründer einer falschen pseudo-christlichen Sekte. Durch seine Predigt hätte er die ältere *secta* der Nikolaiten wiederbelebt, die bereits im Sendschreiben an die Gemeinde in Ephesus (Offenbarung 2,6 u. 2,15) verurteilt wird.¹⁵¹ Der Inhalt von Mohammeds Predigt war für Lucas im Wesentlichen mit der Irrlehre des Nestorius gleichzusetzen, weil beide die Göttlichkeit Jesu ablehnten und den Menschen stattdessen einen strikten Monotheismus verkündigten.

Die iberischen Chronisten des 13. Jahrhunderts erkannten die zwischen dem islamischen und dem christlichen Glauben bestehenden theologischen Gemeinsamkeiten also durchaus an. Es wäre aber vollkommen ungerechtfertigt, aufgrund der Beschreibung des Islam als christlicher Häresie auf eine tolerantere Grundhaltung gegenüber den Andersgläubigen zu schließen.¹⁵² Die Lehre Mohammeds sollte im Gegenteil genauso rücksichtslos bekämpft und ausgelöscht werden wie andere häretische Strömungen in Europa. Außerdem muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass es in den Chroniken durchaus zu einem Nebeneinander unterschiedlicher Begrifflichkeiten und Konzeptionen kommen kann. Eine theologisch-

¹⁵⁰ Die Auseinandersetzung mit dem Islam wurde von den christlichen Autoren immer wieder mit dem Wunsch verbunden, wenigstens einige Muslime zum katholischen Glauben hinüberziehen zu können. Tractatus Habentometi de unione Dei, Prol., S. 267: *quatinus ex institutis detestandis Mafometi a Christianis confuse, Sarraceni ad fidem nonnulli traherentur catholicam*. Vgl. dazu auch TISCHLER 2011b, S. 173.

¹⁵¹ Chronicon Mundi, III, 6, S. 168: *Machometus autem inter cetera nefanda que docuit, sectam Nicholay aduene Antiocheni, qui unus de septem Apostolorum diaconis fuerat, iam per Apostolos emortuam suscitauit, quam Dominus in Apocalipsi angelo Ephesi ecclesie scribit se odire dicens: Odisti facta Nicholaytarum, que et ego odi*. Vgl. dazu JEREZ CABRERO 2006a, S. 298 f.

¹⁵² David Nirenberg betont zu Recht, dass in der Forschung den leichten Verschiebungen in der Wahrnehmung des Islam oft zu viel Bedeutung beigemessen wurde bzw. man auf fundamentale Veränderungen in der Grundhaltung gegenüber dem Islam schloss, die in Wahrheit nicht haltbar sind, vgl. NIRENBERG 2014, S. 153.

argumentative Auseinandersetzung mit den Inhalten der fremden Religion war nicht das Kernanliegen der historiografischen Texte.¹⁵³

Auch in der *Estoria de España* wird das von Mohammed gestiftete Glaubenssystem mehrfach als monotheistisch charakterisiert und klar von dem götzendienerischen Heidentum der in Mekka ansässigen Quraisch abgegrenzt.¹⁵⁴ Die Auseinandersetzungen, die der Prophet mit den heidnischen Mekkanern führte, werden ausführlich beschrieben.¹⁵⁵ Seine Lehre wird in den meisten Fällen als *ley*, mehrfach auch als *secta* bezeichnet. Die von Lucas hergestellte Verbindung mit der Irrlehre der Nikolaiten wird in der *EE* übernommen und sogar noch ausführlicher entwickelt.¹⁵⁶ Mit dem Begriff *secta* knüpften die Chronisten direkt an eine in der Rechtssprache der Häresieverfolgung im lateinischen Westen allgemein gebräuchliche Terminologie an. Auch wenn die Semantik des Begriffs *secta* stark kontextabhängig ist und nicht verallgemeinert werden kann, so ist doch festzuhalten, dass die Bezeichnung einer religiösen Gruppe als *secta* immer die Idee der Gefolgschaft eines konkreten Lehrers oder Propheten impliziert.¹⁵⁷ Dies unterstreicht die zu Beginn des Kapitels dargestellte Personifikation des islamischen Glaubenssystems in der Prophetenfigur. Daraus folgt, dass für die mittelalterlichen Chronisten die Auseinandersetzung mit der Person Mohammed immer auch eine Auseinandersetzung mit dem gesamten religiösen System des Islam war. Jede negative Information über den Propheten musste deshalb auch den Glauben all jener diskreditieren, die seiner Lehre anhängen.

¹⁵³ Vgl. WOLF 1996, S. 100 f.

¹⁵⁴ EED, Kap. 492 (E₁ 167r): *e departie cada dia con aquellos que eran del linnage de los coraxinos que a orauan aun a los ydolos. de muchas cosas que eran contra la sancta fe de de xpristo. e predigauan les que aun dios solo deuien aorar tan sola mientre e non a mas.*

¹⁵⁵ EED, Kap. 502 (E₁ 170r).

¹⁵⁶ EED, Kap. 496 (E₁ 168v): *Agora sabet aqui, [markante Adressierung der Leserschaft] que entre todos aquellas malas e descomulga das leys que Mahomat predigo e demostro a los moros; que fue fue secta de Nicolas el de Antiochia. e fuera uno de los syete diachonos disciplos de los apostolos. e esta secta fuera ya desfecha e destroyda por los sanctos apostolos. e este Mahomat torno la toda e cobro la segund ell estado en que nicolas la touiera e la leuantara primera mientre. Esta secta es aquella que nuestro sennor dios dixo all angel. de la iglesia de Epheso que aborrescie e desmaua assi como diz en ell Apocalipsi. Aborreciste tu los fechos e las obras de Nicolas assi como las yo aborresci.*

¹⁵⁷ In einer Aufzählung verschiedener *sectae* war es sogar möglich, das gesamte Christentum als Schüler- und Gefolgschaft Jesu Christi miteinzuschließen, vgl. WELTECKE 2015 S. 23.

Die Autoren der *EE* griffen also die Konzeptionen und Termini von Rodrigo und Lucas auf, kopierten diese aber nicht nur, sondern entwickelten deren Ansätze weiter und fügten auch eigene Interpretationen hinzu. Veränderungen in der Sicht auf den Islam im 13. Jahrhundert werden deshalb insbesondere in den von den alfonsinischen Chronisten vorgenommenen Interpolationen deutlich, die aus diesem Grund besondere Beachtung verdienen. In der Forschung hat dies allerdings bisher kaum eine Rolle gespielt. Auch in der jüngeren Literatur über die *Estoria de España*, das *Chronicon Mundi* oder die *Historia Arabum* sind vergleichende Perspektiven auf das Islambild in der Chronistik des 13. Jahrhunderts bisher nur am Rande thematisiert worden.¹⁵⁸

Ein wichtiges Alleinstellungsmerkmal der *EE* in Bezug auf ihre lateinischen Vorlagen lässt sich bereits in Kap. 481 beobachten, als von Mohammeds Unterweisung durch den jüdischen Astrologen die Rede ist:

Und der Jude unterwies ihn in den Naturkünsten und in dem Gesetz der Christen und der Juden und daher lernte Mohammed und übernahm Dinge, die er später in jene verkehrte Sekte einfügte, welche er aufrichtete; zum Verderben aller Seelen, die daran glauben. Dies tat er, um die Leute davon zu überzeugen, dass seine Predigt wahr sei.¹⁵⁹

Im Gegensatz zu der Vorlage des Toledaner Erzbischofs unterstellt die *EE* Mohammed an dieser Stelle, er habe bewusst Elemente aus dem Christentum übernommen, um die Wahrhaftigkeit seiner Lehre vorzutäuschen und so die Menschen zu verführen (*por fazer creer a las yentes que era verdadera aquella predigacion*). Dies findet sich in der *Historia Arabum* nicht. Dort heißt es lediglich:

Mahomat autem cum ad annos adolescencie peruenisset et in doctrina noui Testamenti ac Ueteris et naturalis sciencie profecisset.¹⁶⁰

Die Argumentation, Mohammed habe in seiner Lehre bewusst auf Traditionen aus dem Alten und Neuen Testament zurückgegriffen, weil er dadurch die Menschen

¹⁵⁸ Vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 48-65, LINEHAN 1997, S. 56-78.

¹⁵⁹ EED, Kap. 481 (E₁ 164r): *El iudio ensennol estonces en las ciencias naturales e en la ley de los cristianos e de los iudios e daqui apriso Mahomat e tomo despues cosas que metio en aquella mala secta que el compuso pora perdicion de las almas daquellos que la creen por fazer creer a las yentes que era verdadera aquella predigacion.*

¹⁶⁰ *Historia Arabum*, II, S. 5.

leichter überzeugen konnte, wurde von den alfonsinischen Chronisten an mehreren Stellen hinzugefügt. Diese Interpretation findet sich z.B. auch in Kapitel 487:

Er floh, überquerte das Meer und predigte in Arabien und Afrika; er betrog und verführte viele Völker (wie man es ja bis auf den heutigen Tag sieht) und wandte sie ab zu seiner Glaubensvorstellung, weil er ihnen das, was er sagte, aus dem Gesetz der Juden und der Christen prophezeien und belegen konnte.¹⁶¹

Lucas de Tuy verzeichnet an selbiger Stelle lediglich, dass Mohammed in Arabien und Afrika predigte und viele Völker verführte:

Machometus autem post fugam in Affricam et Arabiam innumerabiles plebes seduxit.

Durch Zusätze dieser Art gelang es den alfonsinischen Chronisten, die der Predigt Mohammeds innewohnende Überzeugungskraft wiederum einzig auf die Wahrheit der christlichen Botschaft zurückführen. Auf Basis einer solchen Argumentation wurde der „Erfolg“ von Mohammeds Lehre für die mittelalterlichen Chronisten erklärbar und stand nicht mehr in Opposition zum Wahrheitsanspruch ihrer eigenen religiösen Überzeugungen.¹⁶²

Gleichzeitig war es für die iberischen Chronisten ersichtlich, dass nicht alle Lehren des Islam einen biblischen Ursprung haben konnten. Sie werfen Mohammed deshalb vor, eigene neue Lehren (*nuevas leys*) in seine Predigt mitaufgenommen zu haben.¹⁶³ Diese werden anschließend im Text als besonders verkehrt und verdreht beschrieben. Dabei ziehen die Autoren den legendenhaften Bericht aus dem *Chronicon Mundi* der nüchterneren Betrachtung des Rodrigo vor. Es zeigt sich, dass an

¹⁶¹ EED, Kap. 487 (Ss 31v): *Fuxo e passo allend mar e predico en arauia e en africa e enganno y confondio muchos pueblos ademas asy commo oy dia uedes e tornolos asu creença por que les prouaua E afirmaua aquello queles dizie por la ley delos jodios e delos cristianos.*

¹⁶² Den Islam als eine arbiträre Zusammensetzung biblischer, d.h. neu- und alttestamentlicher Überlieferungen darzustellen, um seinem Anspruch als göttliche Offenbarung entgegenzutreten, ist ein redundantes Element in der Erzählung der *Estoria de España*. Ähnliche Stellen finden sich in Kap. 476, 478, 481, 484, 487, 492.

¹⁶³ EED, Kap. 487 (E₁ 165v): *E el començaua les de predigar e de fazer enfintosa mientre nuevas leys. e traye los en aquellas malas e des comulgadas leys. otoridades de las uieja ley e de la nueua. e destruye el por esta guisa la ley de nuestro sennor dios. Assi que muchas uezes auien razon los cristianos e los iudios de desputar con los moros.*

dieser Stelle polemische Zerrbilder der islamischen Lehre transportiert werden sollten, auch wenn dies zu Lasten der historischen Glaubwürdigkeit des Textes ging.

Als wichtigste Irrlehre des Mohammed hebt Lucas die divergente Stellung hervor, die der Person Jesus von Nazareth im islamischen Glauben zukommt. Der Bischof von Tuy macht deutlich, dass Mohammed Jesus nicht als Gott verehrte (*Dicebat enim Ihesum Christum Dominum non tamen esse Deum*). Diese den fundamentalen Überzeugungen des christlichen Glaubens widersprechende Lehre, so schreibt Lucas weiter, habe Mohammed persönlich nach Spanien gebracht. Er sei nach Córdoba gereist und habe dort seine frevelhaften antichristlichen Irrlehren verkündigt und das Volk verführt. Der Heilige Isidor, der gerade aus Rom zurückkam, habe sofort Befehl gegeben, den falschen Propheten festsetzen zu lassen. Daraufhin sei der Teufel persönlich dem Mohammed zur Hilfe gekommen, sodass er fliehen konnte.¹⁶⁴

Die Wiedergabe eines derart überzeichneten und legendenhaften Berichtes ist in dem *Chronicon Mundi* keine Seltenheit und hängt im konkreten Fall in erster Linie mit der Rolle des spanischen Kirchenvaters Isidor zusammen.¹⁶⁵ Dass dieser Text aber auch in die *Estoria* aufgenommen wurde, bedarf einer Erklärung, denn in den allermeisten Fällen verzichtet die *EE* auf die Wiedergabe derartiger Legenden.¹⁶⁶ Der Hauptgrund dürfte sicherlich darin bestehen, dass die von Lucas erfundene Begebenheit einen direkten Link zwischen der Figur des Propheten und der Existenz des Islam in Spanien aufzeigte. Diese Verbindung konnten die alfonsinischen

¹⁶⁴ *Chronicon Mundi*, III, 5, S. 167: *Vnde est ut in exordio sue subdole predicationis adiret Yspaniam et Cordube sue perditionis sectam doceret. Dicebat enim Ihesum Christum Dominum de uirgine esse natum operatione Spiritus Sancti, non tamen esse Deum. Quod cum patri Ysidoro nunciatum fuisset, qui tunc reuertebatur a Romana curia, confestim misit ministros, qui caperent eum. Sed diabolus Machometo aparuit et quam cicius fugeret, imperauit.* Vgl. dazu die entsprechende Passage in der *Estoria*: EED, Kap. 487 (E₁ 165v).

¹⁶⁵ Der heilige Isidor von Sevilla ist eine omnipräsente Figur in Lucas' *Chronicon Mundi*. Der Bischof von Tuy legitimierte anhand der Bedeutung des spanischen Kirchenvaters die Vorrangstellung der leonischen gegenüber der kastilischen Kirche. Die Kontrastierung mit dem falschen Propheten Mohammed sollte die Heldenrolle Isidors noch umso deutlicher erstrahlen lassen, vgl. JEREZ CABRERO 2006a, S. 301, HENRIET 2012, S. 274-276 sowie TISCHLER 2011a, S. 160.

¹⁶⁶ Die *EE* inkorporierte für diese Zeitperiode normalerweise keine derart legendenhaften Berichte, sondern konzentrierte sich (zumeist) auf historisch glaubwürdigere Ereignisse. Diese Passage sticht deshalb deutlich hervor, vgl. dazu FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2002, S. 54 f.

Chronisten nicht unerwähnt lassen, da sie die zu Beginn dieses Kapitels beschriebene Rolle Mohammeds als Begründer der muslimischen Vergangenheit Spaniens untermauert. Durch diese Passage wird Mohammed persönlich dafür verantwortlich gemacht, dass jahrhundertlang in Teilen der Iberischen Welt Jesus Christus nicht als Gott anerkannt und verehrt wurde.

Im Anschluss an diesen von Lucas übernommenen Text erzählt die *EE* von weiteren Lehren, die Mohammed selbst aufgestellt haben soll. Es wird berichtet, er habe seinen Anhängern versprochen, dass jeder, der die Feinde des Islam ermordet und dabei den Märtyrertod erleidet, direkt ins Paradies aufgenommen werde. Außerdem habe Mohammed befohlen, dass jeder, der seiner Predigt nicht folgt und ihm widerspricht, von seinen Gefolgsleuten sofort enthauptet werden solle.¹⁶⁷ Derartige Textpassagen zeigen ein in der polemischen Auseinandersetzung mit dem Islam häufig angewandtes Argumentationsmuster: Der fremde Glaube wird als besonders gewaltvoll beschrieben, seinen Anhängern ein besonders gnadenloser Umgang mit ihren (religiösen) Feinden nachgesagt. Mohammed selbst wird als brutaler und gnadenloser Gewaltmensch dargestellt. Ziel solcher Texte ist es, dass die Leser diese Informationen über den fremden Glauben mit den Idealen des eigenen Referenzrahmens (also dem Christentum) vergleichen. Eine Charakterisierung als Gewalttäter steht natürlich in starkem Gegensatz zum christlichen Ideal eines Heiligen. In seiner Beschreibung des *falso profeta* folgt die *EE* also einem anti-hagiografischen Muster.

Auch die islamischen Jenseitsvorstellungen werden im Text auf ähnliche Weise verunglimpft. Das islamische Paradies wird als ein Ort vorgestellt, an dem es nur um die Befriedigung fleischlicher Lüste geht, was in eindeutigen Widerspruch zur christlichen Botschaft über die Himmelswelt steht.¹⁶⁸ Dabei fällt auf, dass diese satirische Beschreibung des islamischen Paradieses weder auf die *HA* noch auf das *CM* zurückzuführen ist. In beiden Werken wird eine Predigt Mohammeds über das

¹⁶⁷ EED, Kap. 487 (165v): *E dio aquel Mahomat tal ley e tal mandamiento a aquellos que creyen lo que les dizie. que tod aquel que otra cosa predicasse nin dixiesse si non aquello que el dizie; que luego le descabeçassen.*

¹⁶⁸ Das körperliche Paradies in der christlich-islamischen Kontroverse ist untersucht worden von ROLING 2005. Zur hier relevanten Darstellung nach der Chronik des Siegbert de Gembloux vgl. insbesondere S. 77-80. Als wichtigen biblischen Referenztext vgl. Mk. 12,18-25.

Jenseits nicht erwähnt. Kusi-Obodum behauptet deshalb, dass die Quelle dieses Abschnitts nicht zu identifizieren sei.¹⁶⁹ Allerdings hatte bereits Bernhard Richard in seiner Studie diese Passage als eine Entlehnung aus der Chronik des Siegbert de Gembloux beschrieben.¹⁷⁰ Offensichtlich legten die alfonsinischen Chronisten an dieser Stelle besonderen Wert darauf, auch einen Bericht über die Jenseitsvorstellungen des islamischen Glaubens in ihre Darstellung zu integrieren. Dabei griffen sie auf einen polemischen Text aus einer mitteleuropäischen Chronik zurück:

<p>Paradisum esse verus carnalis cibi ac potus; ibique ese fluvium vini, lactis ac mellis, et mixturam feminarum non presentium, sed aliarum multo tempore futuram, et affluentem voluptatem, et multa huius modi.¹⁷¹</p>	<p>E dizie les que el parayso era logar muy sabroso e muy delectoso de comer e de euer. e que corrien por y tres rios. Vno de uino. Otro de miel. E de leche. E que auran los que y fueren mugeres escasas. non destas que son agora en este mundo; mas dotras que uernan despues.¹⁷²</p>
--	--

Mohammed erscheint in dieser Darstellung als besonders heimtückischer Verführer: Er stachelt seine Gefolgsleute zu besonderen Grausamkeiten gegen die Feinde seiner Lehre an und verspricht den Männern dafür fleischliche Belohnungen in der jenseitigen Welt. Alle moralischen Maßstäbe werden von ihm so völlig verdreht. Eine derartige Pervertierung der christlichen Überlieferung muss letztendlich ein Machwerk des Teufels sein, der Mohammed bei seinem Treiben unterstützt. Der Prophet des Islam wird deshalb zu einem Alliierten Satans und damit zu einem direkten Feind des allmächtigen Gottes erklärt.¹⁷³

Um zu belegen, dass Mohammed tatsächlich unter der Macht des Teufels gestanden hat, greifen die Chronisten auf die islamischen Berichte über Mohammeds Offenbarungserlebnisse und seine Begegnungen mit dem Erzengel Gabriel zurück. Die

¹⁶⁹ „These assertions are from an unknown source“, vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 159, Anm. 159.

¹⁷⁰ Richards Untersuchung ist von Kusi-Obodum nicht berücksichtigt worden. Vgl. deshalb RICHARD 1971, S. 115 f. sowie auch Pidals Edition, *Primera Crónica General*, S. 125 ff.

¹⁷¹ *Chronica Sieberti Gemblacensis monachi*: M.G.H., SS. Bd. 6: *Chronica et annales aevi Salici*, S. 323, Z. 16-19.

¹⁷² EED, Kap. 487 (E₁ 165v-166r).

¹⁷³ Vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 160.

alfonsinische Deutung oszilliert dabei zwischen zwei Varianten, einer natürlichen und einer übernatürlichen: Zum einen wird behauptet, Mohammed habe unter epileptischen Anfällen gelitten, die er später aus Scham vor seiner Frau als durch den Erzengel hervorgerufene Visionen ausgab.¹⁷⁴ Zum anderen aber wird gesagt, dass Mohammed über schwarze Magie direkt mit dem Teufel in Kontakt gekommen sei. Mohammeds Offenbarungserlebnisse werden so zwar nicht negiert, werden aber auf teuflischen bzw. dämonischen Ursprung zurückgeführt. Seine vermeintliche Krankheit wird damit zur Besessenheit erklärt:

Dieser Mohammed litt schwer an einer furchtbaren Krankheit, wie Greisen-schwäche oder Epilepsie. Eines Tages ergriff die Krankheit Besitz von ihm und warf ihn auf die Erde. Die Königin Cadiga sah dies zu ihrem großen Bedauern. Und als sie merkte, dass der Anfall ihn verlassen hatte, fragte sie ihn, was das denn für ein schlimmes und schamvolles Leiden sei. Mohammed antwortete: Das ist keine Krankheit, liebe Freundin, sondern Sankt Gabriel kommt zu mir und sagt mir, was ich hier auf der Erde tun soll. Und seinen Anblick kann ich nicht ertragen, so rein und klar ist sein Angesicht, und ich bin doch ein sterblicher Mensch. Deshalb versagt mir mein Geist und ich falle – wie du [es ja] siehst – als wäre ich tot zur Erde. Und nachdem er das gesagt hatte, begann er vor seiner Frau damit, durch Zaubersprüche und durch Magie – und mit Hilfe des Teufels, von dem er sich leiten ließ – Zeichen und Wunderwerke zu tun. Und [das ist so], weil sich ja der Teufel manchmal in einen Engel des Lichts verwandelt, wie auch die Schrift sagt. So wurde er von Zeit zu Zeit vom Teufel besessen und dieser ließ ihn Vorhersagungen machen, über die Dinge, die später genauso kommen sollten, und deshalb glaubten die Leute ihm bald alles, was er sagte.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Dabei handelt es sich um einen der ältesten Topoi in der christlichen Islampolemik. Die Behauptung, Mohammed habe ein ehrenrühriges Anfallsleiden verbergen wollen, findet sich erstmals in der Theophanesübersetzung des Anastasius Bibliothecarius aus dem 9. Jhd. Anastasii Bibliothecarii Chronographia tripartita, in: Theophanis Chronographia, hg. v. C. DE BOOR, Bd. 2, Leipzig 1885 (ND Hildesheim 1965), S. 209: *visionem quandam angeli Gabrihelis dicti contemplor et haud ferens huius aspectum mente deficio et cado.*

¹⁷⁵ EED, Kap. 487 (E₁ 165v): *Este Mahomat era mal dolient duna emfermedad a que dizien caduco morbo e de epilemsia. e acaescio assi un dia quel tomo aquella emfermedad e quel derribo en tierra. La reyna Cadiga quando lo uio; ouo ende muy grand pesar. e pues que uio la emfermedad partida del; preguntol que dolencia era aquella tan mala e tan lixosa. e dixol Mahomat Amiga. non es emfermedad. mas el ángel sant Gabriel es que uien a mi. e fabla conmigo demientre que yago en tierra. e por que nol puedo catar en derecho nin puedo sofrir su uista tanto es claro e fremoso por que so omne carnal; fallestce me ell spirito e cayo assi como ueedes por muerto en tierra. Luego que estol ouo dicho trabaiosse por sus encatamientos e susartes magicas e con la ayuda del diablo por quien se el guiaua; de fazer antella assi como sennales e miraglos. e por que a las uezes se torna el diablo assi*

Mohammed werden an dieser Stelle sogar übernatürliche Kräfte zugesprochen: Er konnte präzise Vorhersagen über die Zukunft machen. Diese Fähigkeit wird allerdings nicht als Beleg seiner göttlichen Sendung gesehen, sondern als Beweis für seine dämonische Besessenheit interpretiert.

An dieser Stelle zeigt sich, dass nach der christlichen Vorstellung des Mittelalters die Fähigkeit, übernatürliche Dinge wirken zu können, zu den wichtigsten Merkmalen eines wahrhaftigen, von Gott gesandten Propheten gehörte.¹⁷⁶ Deshalb konnte man sich die Tatsache, dass so viele Menschen der Predigt Mohammeds Glauben schenkten, aus christlicher Perspektive nur erklären, wenn Mohammed auch für seine Umgebung sichtbare Wunderwerke vollbracht hatte. Interessanterweise lehnt der orthodoxe Islam derartige Berichte über den Propheten aber strikt ab. Der Gesandte Allahs war ein sterblicher Mensch, wie alle Gläubigen und verfügte nicht über thaumaturgische Fähigkeiten. So kommt es, dass in der christliche Literatur viel über angebliche Wunder Mohammeds zu lesen ist, während diese in der orthodoxen Sira-Überlieferung gar nicht vorkommen.¹⁷⁷ Die christlichen Autoren mussten also davon ausgehen, dass Mohammed sichtbare Beglaubigungswunder getan hatte, gleichzeitig konnten diese unmöglich in der Kraft Gottes gewirkt sein. Deshalb erscheinen sie in den Texten entweder (wie soeben erläutert) als Machwerk des Teufels oder sie erweisen sich in Wahrheit als „faule Tricksereien“. In der polemischen Literatur des Hochmittelalters bildete sich, meist auf Grundlage von syrischen Vorlagen, eine ganze Reihe von falschen Wundern heraus, mit denen Mohammed die Sarazenen überlistet haben soll.¹⁷⁸ In die *EE* haben diese polemischen Erzählungen keinen Einzug erhalten. Stattdessen wird aber eine an die

como diz la escriptura en figura de angel de lux; entraua el diablo en ell a las uezes. e faziel dezir algunas cosas daquellas que auien de uenir. e por esta manera le auien de creer todas las yentes de lo que les dizie. Der Engel des Lichts ist eine Anspielung auf 2. Kor. 11,14-15.

¹⁷⁶ Vgl. dazu DANIEL 1993, S. 93-97. Daniel stützt sich darin auf Aussagen der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin.

¹⁷⁷ In der islamischen Volksfrömmigkeit spielten die Propheten-Mirakel allerdings durchaus eine wichtige Rolle, vgl. MASER 2006, S. 259.

¹⁷⁸ So z.B. die Erzählungen, Mohammed habe heimlich eine Kuh abgerichtet, die ihm auf Zuruf den Koran heranträgt. Ähnliche Geschichten besagen, Mohammed habe Tauben dressiert, ihm Getreidekörner aus den Ohren zu picken, sodass es so aussah, als übermittelten sie ihm göttliche Offenbarungen. Zu den polemischen Berichten über angebliche Prophetenwunder vgl. GRIFFITH 1998, S. 354-384.

Tradition der Beglaubigungswunder anknüpfende Erzählung aus der *Historia Arabum* tradiert, die Einsetzung des Schlusssteins der Kaaba. Das Narrativ ist wiederum der islamischen Prophetenbiografie entlehnt.¹⁷⁹

Der Text berichtet, wie die Mekkaner die durch eine Flut zerstörte Kirche mit dem Namen Kaaba (*Alcaamba*) wiederaufbauen wollen. Die Obersten des Volkes geraten untereinander in Streit, wem die Ehre zukommt, den schwarzen Schlussstein einsetzen zu dürfen. Schließlich kommen sie überein, dass diese Aufgabe der erste Mann übernehmen soll, der durch das *Bayssayba*-Tor hindurchtritt. Kurz darauf erscheint Mohammed in jenem Tor. Er wickelt den Stein in sein Gewand und passt ihn exakt in das Mauerwerk ein. Die Quraisch halten dies für ein göttliches Wunder und sehen in ihm einen Gesandten Gottes. Mohammed nutzt die Gelegenheit, um sich vor ihnen als wahrer Prophet auszugeben. Er verkündet, dass die *moros* fortan immer in Richtung der Kirche *alcaamba* beten sollen.¹⁸⁰

Rodrigo Jiménez de Rada gelang es durch seine Interpretation der islamischen Kaaba-Erzählung von Ibn Ishāq, eine schlüssige Erklärung für die *qibla* und die *haġġ* zu bieten.¹⁸¹ Indem er Mohammeds Tat in der lateinischen Tradition der prophetischen Beglaubigungswunder deutete, konnte er zudem erklären, wie es dem falschen Propheten einst gelungen war, die Araber von sich zu überzeugen. Die alfonsinischen Chronisten übernahmen Rodrigos Interpretation der Kaaba-Erzählung vollständig. Im Anschluss fügten sie hinzu, dass damals die *moros* ihre Gebetshäuser noch Kirchen (*eglesias*) nannten und erst später Moscheen (*mezquitas*) daraus wurden. Außerdem heißt es in der *EE* weiter, Mohammed habe den gläubigen Einwohner Mekkas gepredigt, fortan nur noch einen Gott (*un dios solo*)

¹⁷⁹ Die Episode verfolgt in der islamischen Prophetentradition das Anliegen, Mohammed als *al-Amīn* - den Vertrauenswürdigsten - vorzustellen. Nachdem Muhammed als erster das Tor des Kaaba-Heiligtums durchschritten hatte, grüßten ihn die Quraisch nach Ibn Hišām zum ersten Mal mit diesem wichtigen prophetischen Ehrentitel, vgl. dazu MASER 2006, S. 258 Anm. 163.

¹⁸⁰ EED, Kap. 492 (E₁ 167r-167v), basierend auf *Historia Arabum*, II, S. 5 f. Auffällig ist, dass das Kapitel als einziges der Mohammedvita in der *Versión crítica* von 1282-84 vollständig gestrichen wurde. Allerdings ist dafür kein nachvollziehbarer Grund zu erkennen.

¹⁸¹ Allerdings stimmt Rodrigos Deutung nicht mit der muslimischen Tradition überein: Der Islamischen Überlieferung folgend betete die frühe muslimische Gemeinde zunächst in Richtung Jerusalem. Erst im 2. Jahr der *hiġra* änderte Mohammed die Gebetsrichtung nach Mekka, vgl. MASER 2006, S. 258.

anzubeten.¹⁸² Damit erscheint er klar als Leugner der göttlichen Trinität und als Gegner des wahren Glaubens Christi (*contra la santa fe de Cristo*). Dieser erklärende Kommentar der alfonsinischen Chronisten unterstreicht die bereits thematisierte Wahrnehmung des Islam als pseudo-christliche Irrlehre.¹⁸³

4.3 Über Mohammeds Aufstieg zum König der *moros* und seine *linnage*

Nachdem ausführlich die Charakterisierung Mohammeds als *falso profeta* analysiert wurde, steht nun eine weitere Bedeutungsebene seines Porträts in der *Estoria de España* im Fokus. Insbesondere in den Textpassagen, die der *Historia Arabum* entlehnt sind, erscheint Mohammed nämlich nicht als Stifter eines religiösen Systems, sondern insbesondere als Begründer eines irdischen Reiches. Natürlich lassen sich die politische und religiöse Sphäre in einem mittelalterlichen Text nicht vollständig auseinanderdividieren. Eine solche Aufspaltung soll im Folgenden auch nicht vorgenommen werden. Es geht vielmehr darum aufzuzeigen, dass man der Darstellung Mohammeds in der *EE* nicht gerecht wird, wenn man sich ausschließlich auf dessen Charakterisierung als falscher Prophet und Begründer eines antichristlichen Glaubens beschränkt und die politisch-genealogische Dimension seines Porträts ausklammert.

Die Biografie des Mohammed hängt in der *EE* nämlich eng mit dem *señorío* der arabisch-berberischen Völker auf der Iberischen Halbinsel zusammen. Mohammed erscheint als der Stammvater des Herrschaftsbereichs von al-Andalus. Diese Verbindung zwischen der Prophetenfigur und dem muslimischen *señorío* in Spanien wird u.a. an einer Textstelle aus dem Kapitel 606 deutlich. Diese Passage schlägt einen Bogen, der von den Lebzeiten Mohammeds bis in die Gegenwart von Alfons X. reicht:

Nach dem Tode Mohammeds richteten die von der *linnage* der Umayyaden die Hauptstadt ihres Reiches in Córdoba auf, wie wir noch erzählen werden. Und sie wurden voneinander geschieden in einzelne *señoríos*. Diese hielten immer Krieg und Intrigen untereinander, zerstritten sich und taten einander so viel Böses, wie sie nur konnten. Und diese Streitigkeiten dauerten bis zur Zeit der Almoraviden, welche Herren von Spanien waren. Und sie unterwarfen es ihrem *señorío* und hatten das ganze Land unter ihrer Gewalt. Nach

¹⁸² EED, Kap. 492 (E₁ 167v).

¹⁸³ Vgl. BARKAI 1984, S. 221 f.

den Almoraviden aber kamen die Almohaden und diese vertrieben die Almoraviden aus Spanien und aus Afrika und nahmen das ganze Land in Besitz und unterwarfen es ihrem *señorío* und behielten es bis auf die Zeit des Königs Ferdinand.¹⁸⁴

Der Prophet Mohammed wird hier klar zum Gründer des arabisch-berberischen *señorío* über die Iberische Halbinsel erklärt. In seiner Person findet die politische Herrschaftsgeschichte des maurischen Spanien ihren Ausgangspunkt: „The origin of Islamic *señorío* is found in the person of Muhammad; Muslim rule in al-Andalus can be traced directly back to the Prophet. It is on this basis of historiography that Muhammad appears in the *Estoria*, owing to his direct stake in the Spanish past.”¹⁸⁵

In diesem Zusammenhang ist das bereits thematisierte Konzept der *linnage* von besonderer Bedeutung: Dieser Begriff bezeichnet in der *EE* nicht nur familiäre oder ethnische Verwandtschaftsbeziehungen, sondern steht für eine transzendente Herrschaftstradition, ähnlich dem Konzept der *translatio imperii*. Über die *linnage* werden in der *Estoria* vergangene und gegenwärtige politische Realitäten miteinander verknüpft.¹⁸⁶ Das Kapitel 606, aus dem der obige Textabschnitt stammt, ist mit der Rubrik *Del linnage de Mahomat el profeta de los moros* überschrieben.¹⁸⁷ Die muslimischen Herren von Spanien bilden also die *linnage* des Propheten Mohammed. Namentlich genannt werden die Dynastie der Umayyaden, die Taifa-Reiche, die Almoraviden und zuletzt die Almohaden, die erst zu Lebzeiten Alfons' ganz von iberischem Boden vertrieben worden waren. Wieder zeigt sich, dass die alfonsinischen Chronisten der Person des Propheten Mohammed deshalb eine so große Bedeutung beimessen, weil sie in ihm die Grundlage der (in diesem Fall politischen) Machtverhältnisse fanden, mit denen sie sich konfrontiert sahen.

¹⁸⁴ EED, Kap. 606 (E₂ 11v) oder (SS 83v): *E despues de la muerte de Mahomat, los del linnage de Humaya fizieron cabeça de su regno en Cordoua assi como agora diremos adelante. Pues que fueron departidos los unos de los otros por señorios, mantouieron siempre guerra e enxeco unos contra otros, e desamaronse e uscaron se mal quanto pudieron. E duro les aquel desamor fastal tiempo de los almorauides, que fueron sennores de Espanna, e la metieron so el su señorío e touieron toda la tierra a su mandar. Despues de los almorauides uinieron los almohades, e echaron de Espanna e de Africa a los almorauides, e tomaron toda la tierra e metieron la so el su señorío, e mantouieron la fastal tiempo del Rey don Fernando.* Text basierend auf *Historia Arabum*, XVIII, S. 33.

¹⁸⁵ KUSI-OBODUM 2018, S. 150.

¹⁸⁶ Vgl. RODRÍGUEZ PORTO 2017, S. 238.

¹⁸⁷ EED, Kap. 606 (E₂ 11v).

Wie bereits dargestellt, ist das Konzept der *linnage* eines der zentralen Strukturelemente der *Estoria de España*. Alfons X. verstand sich als Teil einer *linnage* von Herrschern, die von den Anfängen der Welt über legendenhafte Heldengestalten der Vorzeit bis zu den Königen von Kastilien-León reicht. Zur *linnage*, die in die Person des weisen Monarchen mündet, zählen die großen legitimen Herrscher der Weltgeschichte: Nimrod, Jupiter, Herkules, Aeneas, Romulus, Cäsar, die gotischen Könige und schließlich die Mitglieder der kastilisch-leonischen Herrscherfamilien.¹⁸⁸ Alfons X. präsentierte sich auf diese Weise als rechtmäßiger Erbe einer legitimen Linie von Herrschern über *España*. Seine glorreiche Herrschaftstradition wird kontrastiert mit der *linnage*, die auf Mohammed zurückgeht. So wird deutlich gemacht, dass das arabische *señorío* von al-Andalus illegitim ist und der rechtmäßigen Herrschaft des kastilischen Monarchen weichen muss.

In der Forschung wird deshalb zu Recht darauf hingewiesen, dass die *Estoria de España* den Muslimen jede legitime Herrschaft über Spanien abspricht. Vielfach wird dies dann aber als Ausdruck einer intoleranten Haltung der alfonsinischen Chronisten gegenüber dem Islam als Religion gewertet.¹⁸⁹ Eine solche Interpretation erfasst aber nicht den Kern der alfonsinischen Geschichtsschreibung und missachtet die konzeptionellen Grundlagen der *Estoria*. Ohne Zweifel wird die maurische Herrschaft über die Iberische Halbinsel in der *EE* negativ bewertet.¹⁹⁰ Es lässt sich an vielen Stellen im Text zeigen, dass den Reichen von al-Andalus keine rechtmäßige Herrschaft über die Iberische Halbinsel zuerkannt wird. Dies hängt allerdings nicht in erster Linie mit dem islamischen Glauben zusammen, sondern rührt von dem kastilisch-leonischen Vormachtstreben auf iberischem Boden her. Wie bereits im vorigen Kapitel dargestellt, vertrat Alfons X. einen universalen Machtanspruch und inszenierte sich deshalb als Nachfolger der römischen und gotischen Herrscher in Spanien. Die gesamte iberische Welt sollte unter kastilischer Führung wiedervereinigt werden, so wie dies einst zur Zeit des Römischen Reichs oder des Reichs der Westgoten der Fall gewesen war. Deshalb wird allen anderen Völkern, die nur über Teile von Hispanien herrschten, in der *EE* kein rechtmäßiges *señorío*

¹⁸⁸ Vgl. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010, S. 4.

¹⁸⁹ Vgl. z.B. TOLAN 2002, S. 188.

¹⁹⁰ Vgl. dazu die Schilderung über die maurische Eroberung der Iberischen Halbinsel: EED, Kap. 566 (E₁ 191v-192r).

zuerkannt. Die Karthager, die sogenannten Almujuces, die Vandalen, die Sueben und die Franken, sie alle sind nicht Teil der legitimen alfonsinischen Herrscherlinie, die sich allein auf den römisch-westgotischen Primat über Hispanien gründet und an die Tradition der *translatio imperii* anknüpft.¹⁹¹ Auch für die rivalisierenden christlichen Reiche von Aragón, Navarra und Portugal ist in dieser Geschichtsdeutung kein Platz.¹⁹² Deshalb ist es sehr verkürzt, die untergeordnete Rolle der arabisch-berberischen Herrschaften in der *EE* als antiislamische Polemik zu deuten.

Der Beginn von Mohammeds weltlicher Herrschaft wird in dem Kapitel 496 der *Estoria* beschrieben.¹⁹³ Die Erzählung über Mohammeds Erhebung zum König und die Ausbreitung seines Herrschaftsbereichs basiert auf der *Historia Arabum*, die an dieser Stelle eine außergewöhnliche Schilderung bietet.¹⁹⁴ Wie bereits mehrfach erwähnt, sah der Toledaner Erzbischof in der früh-islamischen Umma nicht die Formierung einer Religionsgemeinschaft, sondern interpretierte sie als Rebellion des arabischen Volkes gegen die Oberherrschaft von Byzanz.¹⁹⁵ Nach seiner Darstellung gelang es Mohammed, eine von gentilem Freiheitswillen motivierte Auflehnung gegen die Byzantiner anzustacheln und sich schließlich selbst in Damaskus zum neuen Herrscher, zum *rex arabum*, zu erheben.¹⁹⁶ Geschickt machte er sich dabei den allgemeinen Unmut über die als erdrückend beschriebene byzantinische

¹⁹¹ Zu der ambivalenten Rolle von Karl dem Großen in der *EE* vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 248-253.

¹⁹² Vgl. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010, S. 4. Interessanterweise finden sich in der *EE* keinerlei Verweise auf Regierungsjahre von Königen der rivalisierenden christlichen Reiche auf der Pyrenäenhalbinsel. Im Gegensatz dazu werden die Regierungsjahre des Herrschers von al-Andalus (gemeinsam mit denen des Papstes und des Königs von Frankreich) sehr wohl angegeben, vgl. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 1992, S. 29-25.

¹⁹³ *EED*, Kap. 496 (E₁ 168r-168v).

¹⁹⁴ *Historia Arabum*, IV, S. 8.

¹⁹⁵ Vgl. MASER 2006, S. 268.

¹⁹⁶ Dieses Element der Erzählung des Toledaner Erzbischofs entstammt nicht der islamischen Sira-Tradition (eine Königserhebung Mohammeds hat ohnehin nie stattgefunden), sondern ist der *Chronica muzarabica* entlehnt. Mit der Darstellung Mohammed sei von den *saraceni* in Damaskus zum König erhoben worden, versuchte der Autor der mozarabischen Chronik, die Herrschaftsstrukturen der islamischen Umma gewissermaßen mit den Kategorien der abendländischen Verfassungswirklichkeit zu greifen. *Chronica muzarabica*, 5, Z. 2 f.

Steuerlast zunutze.¹⁹⁷ Dem Bericht nach stellte er sich den Steuereintreibern des Kaisers mit einigen Getreuen kühn entgegen und tötete sie schließlich.¹⁹⁸

Dies erinnert vordergründig an das für die lateinische Prophetenbiografie standardtypische Motiv von Mohammed als vagabundierendem Outlaw (*princeps latronum*), der mit seinen Getreuen wilde Raubüberfälle begeht.¹⁹⁹ Aber der Bericht des Toledaner Erzbischofs steht den polemischen Traditionen wieder einmal diametral entgegen. Rodrigo interpretierte das Motiv von Mohammeds Auflehnung gegen Byzanz nicht negativ und beschrieb selbst den Überfall auf die byzantinischen Steuereintreiber in geradezu wertneutraler Weise.²⁰⁰ Rodrigo scheint die Schuld an der Rebellion eher der erdrückenden byzantinischen Steuerlast zuzuschreiben. Im Anschluss an den von Mohammed angeführten Aufstand kulminiert in der Darstellung des Erzbischofs die Konfrontation mit den Römern schließlich in der Entscheidungsschlacht bei Gabata.²⁰¹ Die von dem Bruder des Kaisers angeführten Truppen unterliegen dabei der Streitmacht Mohammeds, dem es auf diese Weise gelingt, die Sarazenen ein für alle Mal vom Joch der römischen Herrschaft zu befreien.²⁰²

In der *Estoria* lässt sich nun gut beobachten, wie die alfonsinischen Chronisten diesen Bericht des Erzbischofs dem Interpretament ihrer Chronik anpassten: Dreimal wird in dem Kapitel die Deutung angefügt, dass Mohammed an dieser Stelle sein irdisches *señorío* aufrichtete. In der *Historia Arabum* macht er Syrien, Arabien und Mesopotamien seinem Plan gewogen und wiegelt sie gegen die Römer auf, in der *Estoria de España* hingegen erobert er diese Gebiete und unterwirft sie seinem

¹⁹⁷ Vgl. BARKAI 1984, S. 22 f. u. 30.

¹⁹⁸ *Historia Arabum*, IV, S. 8: *Set Mahomat cum suis complicibus hoc prenoscens eis occurrit et negatis tributis fultus audacia interfecit.*

¹⁹⁹ Derartige antiislamische Berichte können wiederum als Nachhall auf die sogenannten *magāzī*-Abschnitte in der orthodoxen Sīra-Überlieferung verstanden werden: Darin werden die militärischen Auseinandersetzungen Mohammeds mit den mekkanischen Quraisch beschrieben. Berichte über die Kämpfe der frühen islamischen Gemeinde sollten späteren Muslimen zum Vorbild dienen. Die lateinische Polemik griff diese Erzählungen auf, um Mohammed als gesetzlosen Räuber charakterisieren zu können, vgl. DANIEL 1993, S. 114.

²⁰⁰ Vgl. MASER 2006, S. 269.

²⁰¹ Der Ort Gabata dürfte mit dem in den arabischen Quellen als Ġābiya wiedergegebenen Ort in den Golanhöhen identisch sein, vgl. MASER 2006, S. 270.

²⁰² *Historia Arabum*, IV, S. 8: *Fuit iugum imperii Romanorum excussum a ceruicibus sarracenorum.*

señorío. Die von Rodrigo beschriebene Rebellion gegen Byzanz wird von den alfonsinischen Chronisten so in ihren Erzählstrang über die Aufrichtung eines maurischen *señorío* durch Mohammed eingebaut:

<p>Et sic assumptis uiribus interdum furtim interdum publice prout negocium exigebat, Siriam, Arabiam et Mesopotamiam fraude potius quam uirtute suo proposito inclinavit; et adeo ciuitates et oppida stimulauit, ut iugo seruitutis abiecto iam aperte inciperent rebellare.²⁰³</p>	<p>E fuesse luego pora tierra de Aravia e de Siria e de Mesopotamia e conquiriola toda; desi a las veces a furto, a las veces concegeramiente assi como veye quel fazie mester, corrie las tierras que eran enderredor. E tanto fizo y que los torno a su voluntad e a su señorío, pero esto mas por engaño que por fuerça.²⁰⁴</p>
--	---

Ein wichtiges Element der alfonsinischen Darstellung ist der Verweis darauf, dass die Aufrichtung des islamischen *señorío* in Arabien und Afrika mehr durch Betrügereien als durch Kraftanstrengung gelungen sei (*mas por engaño que por fuerça*).²⁰⁵ In der *EE* nutzt Mohammed geschickt seine religiösen Kenntnisse und die von ihm erfundene Lehre, um ein irdisches Reich zu errichten. Wie bereits erläutert, schildert die *Estoria* das Erstarken aller großen Weltreiche nicht als militärische Kraftakte, sondern als direkte Folge der Förderung von Kultur und Wissen. In ähnlicher Weise wird auch die arabische Expansion nicht als militärische Erfolgsgeschichte gedeutet, sondern als Konsequenz der wissensaffinen Betrügereien von Mohammed. Die *Estoria de España* charakterisiert den islamischen Propheten nie als ungebildet oder dumm. Mohammed wird im Gegenteil als sehr eloquent, gelehrt, weise und gerissen beschrieben.²⁰⁶ Das von ihm gegründete Reich fußt also durchaus auf dem Einsatz von Wissen (*saber*) und Weisheit (*sabiduría*). Allerdings handelt es sich dabei um ein falsches, kontaminiertes Wissen. Der Text hebt hervor, dass Mohammed sich widerrechtlich ältere Wissenstraditionen aneignete, sie für

²⁰³ Historia Arabum, IV, S. 8.

²⁰⁴ EED, Kap. 496 (E₁ 168r-168v).

²⁰⁵ Diese Deutung findet sich an mehreren Stellen in der *EE*. EED, Kap. 460 (Ss 23v): *el falso profeta que por la su art e la su sabiduria fue toda torvada e ensuziada*.

²⁰⁶ EED, Kap. 478 (E₁ 163v), Kap. 487 (E₁ 165r), Kap. 496 (E₁ 168r). Vgl. dazu auch die Ausführungen zu Mohammeds Erziehung und Bildung in Kapitel 4.1.

seine Zwecke missbrauchte und dabei vollkommen entstellte und pervertierte.²⁰⁷ Mohammed und die von ihm begründete muslimisch-arabische Herrschaft bilden somit keinen Bestandteil der *translatio sapientiae*, der Abfolge der Wissenszentren in der *EE*. Das alfonsinische Kulturkonzept klammert al-Andalus als Wissensträger also aus – aller Übersetzungstätigkeit von arabisch-muslimischen Wissenstraditionen im 13. Jahrhundert zum Trotz.²⁰⁸ Die alfonsinischen Chronisten versuchten deshalb stets, das Wissen von al-Andalus auf vorislamische Traditionen zurückzuführen, die von Mohammed lediglich widerrechtlich vereinnahmt worden seien.²⁰⁹

Ein ganz ähnliches Vorgehen findet sich auch bei den alfonsinischen Übersetzungsleistungen: Viele naturwissenschaftliche Traktate (wie z.B. der *Lapidario*, der *Libro de la ochaua espera* und auch der *Libro de la agricultura*) geben an, aus dem Chaldäischen übersetzt worden zu sein, obwohl es sich mit Sicherheit um Übersetzungen aus dem Arabischen handelte. Durch den Verweis auf die Sprache der Chaldäer suchte man die arabischen Wissenstraditionen auf die babylonische Welt zurückzuführen. Das muslimische Wissen von al-Andalus sollte als Relikt der mesopotamischen Kulturen erklärt werden, die bereits aus dem Alten und Neuen Testament in Zusammenhang mit Weisheit und Wissen bekannt waren (vgl. z.B. die Berichte über das Leben des Exilpropheten Daniel oder die Weisen aus dem Morgenland).²¹⁰ Auf diese Weise ließ sich das muslimische Wissen wiederum als Teil der *translatio sapientiae* seit der Schöpfung interpretieren.

Die *EE* sieht in Mohammed also den Gründer des islamischen *señorío* von al-Andalus. Dem ersten König der Mauren (*primer rey de los moros*) war es gelungen, durch den geschickten Einsatz des alten Wissens der orientalischen Kulturen ein großes Reich zu errichten, das sich schließlich auch über Spanien erstreckte. Aber dabei handelte es sich um ein illegitimes *señorío*, da Mohammed alles verunreinigte und mit seiner pseudo-christlichen Irrlehre infiltrierte. Die Chronik lobt, dass nun dank der kastilischen Eroberungen das Territorium von *España* aus der Knechtschaft der *moros* befreit und wieder unter die legitime römisch-gotische Ober-

²⁰⁷ EED, Kap. 487 (E₁ 165v): *El e el començaua les de predigar e de fazer enfintosa mentre nueuas leys. e traye los en aquellas malas e des comulgadas leys. otoridades de las uieia ley e de la nueua. e destruye el por esta guisa la ley de nuestro sennor dios.*

²⁰⁸ Vgl. SCHLIEBEN 209, S. 149.

²⁰⁹ EED, Kap. 11 (E₁ 6v-7v).

²¹⁰ Vgl. Dan. 1, 4-17 u. Matt. 2,1-12.

herrschaft gebracht werden konnte.²¹¹ In gleicher Weise sollten auch die andalusischen Wissenstraditionen von der Verunreinigung durch die islamische Sekte befreit und für den wahren und rechtmäßigen Herrscher Spaniens, Alfons von Kastilien, nutzbar gemacht werden.

4.4 Über Mohammeds Visionen: Die Nachtreise nach Jerusalem und der Aufstieg in den siebten Himmel

In den Kapiteln 497 und 498 werden zwei Berichte über Visionen Mohammeds wiedergegeben. Beide Episoden, die Nachtreise nach Jerusalem (*al-isrā`*) und die Himmelsreise (*al-mi`rāğ*), sind zentrale Elemente der islamischen Sīra-Tradition und lassen sich in Teilen bis auf Aussagen des Koran zurückführen.²¹² Die alfonsinischen Chronisten kopierten in diesen beiden Kapiteln nahezu wörtlich die Vorlage der *Historia Arabum*. Sie kommentierten bzw. veränderten Rodrigos Text kaum und nahmen keine eigenen Interpretationen des Erzählstoffes vor. Offensichtlich kommt den Darstellungen von Mohammeds Visionen in dem Meta-Narrativ der *Estoria* keine zentrale Bedeutung zu. Dennoch nahmen die Chronisten diesen Teil von Rodrigos Text in ihre Erzählung auf, weshalb die beiden Kapitel nicht einfach ignoriert werden dürfen.²¹³

In Kapitel 497 der *EE* ist zu lesen, wie Mohammed eines Nachts auf dem Wesen *alborath* nach Jerusalem reitet und dort den Propheten Abraham und Mose sowie einem gewissen *Joan* begegnet.²¹⁴ Die Identität des dritten Propheten, dessen

²¹¹ Vgl. z.B. die Darstellung der Kampagne des Mio Cid oder die Schilderung der Eroberung von Toledo durch Alfons VI. EED, Kap. 881 (E₂ 177r-177v): *Del tiempo que la Çibdad de Toledo fue conquista. por fuerça. e por el seso deste Rey don Alfonso.*

²¹² In Sure 17,1 ist von einer Reise Mohammeds von der „heiligen Moschee“ (*al-masğid al-ħarām*) zur „fernsten Moschee“ (*al-masğid al-aqsā*) zu lesen. *Al-aqsā* wurde in der islamischen Überlieferung nach und nach mit dem Tempelberg in Jerusalem identifiziert, womit der an dieser Stelle beschriebenen Reise Mohammeds ein irdisches Ziel gesetzt wurde. Parallel dazu etablierte sich eine Deutung von Sure 53 (insbesondere der Verse 12-26), nach der dort eine transzendente Himmelfahrt Mohammeds beschrieben wird. Von da an erfuhren beide Motive, die *al-isrā`* und die *al-mi`rāğ* eine eigenständige literarische Ausgestaltung, wie sie sich bereits in Ibn Ishaqs *Sirat Rasul Allah* nachweisen lässt. Vgl. dazu BUSSE 1991, S. 25-35.

²¹³ In der Forschung über die Darstellung Mohammeds in der *EE* wurden die beiden Textpassagen bisher vollständig ausgeklammert. Auch Kusi-Obodum nimmt an keiner Stelle Bezug auf die Kapitel 497 und 498 der *Estoria*.

²¹⁴ EED, Kap. 497 (E₁ 168v-169r). Ob es sich um eine tatsächliche Reise oder eine Traumreise handelt, bleibt stets ambivalent.

Äußeres von Mohammed später detailliert beschrieben wird, ist in der *EE* stark widersprüchlich. Nach der lateinischen Vorlage der *HA* handelt es sich bei ihm eindeutig um Jesus von Nazareth (*Ihesus Marie filius*).²¹⁵ An allen anderen Stellen wird Jesus in der *Estoria* – wie auch sonst in kastilischen Texten – aber mit *Jesuscristo* oder *señor Jesús* wiedergegeben. *Joan* hingegen ist die kastilische Version von Johannes (z.B. Johannes der Täufer oder der Apostel Johannes).²¹⁶ Offensichtlich zögerten die alfonsinischen Chronisten, im Zuge der Nachtreise Mohammeds den Namen Jesus Christus zu verwenden, obwohl dieser in der lateinischen Vorlage Rodrigos eindeutig gemeint war. Von den drei Propheten bekommt Mohammed drei Gefäße gereicht, eines mit Milch, eines mit Wein und eines mit Wasser. Eine Stimme ergeht aus dem Himmel, die ihm befiehlt, aus einem der Becher zu trinken. Mohammed trifft die richtige Entscheidung und greift nach der Milch. Daraufhin erhält er die göttliche Verheißung, dass er und sein ganzes Volk (*todo tu pueblo*) von nun an rechtgeleitet (*endereçado*) sein werden.

Die *al-isrā`*-Erzählung von der Rechtleitung des islamischen Propheten wurde von den iberischen Chronisten natürlich nicht als historischer Tatsachenbericht wiedergegeben. Die *Estoria* rezipiert vielmehr die Deutung der *Historia Arabum*, dass Mohammed diese Begebenheit in betrügerischer Absicht frei erfunden habe. Nach der Interpretation des Toledaner Erzbischofs sei Mohammed sehr besorgt gewesen, dass sich diejenigen Christen aus den unterworfenen Gebieten, die weiterhin dem römischen Papst treu blieben und als Rekonziilierte dem *imperium* anhängen, einmal gegen ihn erheben könnten.²¹⁷ Um auch ihre Seelen mit Stricken zu fangen und seiner Lehre anhänglich zu machen, habe Mohammed sich derartige Fabeln

²¹⁵ *Historia Arabum*, V, S. 9: *Ihesus uero Marie filius flauus capillis nec longus nec paruus, set dispositione et statura media coaptatus, et uidebatur aqua ab eius capite prosilire, uerumptamen aqua non erat ibi.* Zu einer abweichenden Lesart in der Leidener Druckausgabe des Textes von 1625, in der fälschlicherweise von *Ieremiam* (Jeremia) zu lesen ist, vgl. MASER 2006, S. 273 Anm. 228.

²¹⁶ EED, Kap. 151 (E₁ 66v-67r): *E a nueve meses depues d'aquesto e a seys derechamientre depues de la nacencia de san Joan [sic], nacio della el Nuestro Señor Jesucristo [sic] ocho dias por andar del mes de deziembre, fincando ella Virgen bien cuemo lo ante era*

²¹⁷ *Historia Arabum*, V, S. 9: *Quo adepto, uerens Mahomat ne de populis sibi subiectis, qui christianis legibus subiacebant, Romano Pontifici obedirent et reconciliati imperio adhererent.*

einfallen lassen.²¹⁸ Der Toledaner Erzbischof hebt in seiner Darstellung auf diese Weise die christliche Rechtgläubigkeit und vor allem die Treue zu Papst und Kirche als bestes Mittel im Kampf gegen Mohammeds Irrlehre hervor. Die Chronisten der *EE* folgten dieser Deutung, veränderten sie aber in einem bemerkenswerten Detail: Anstatt auf den Papst zu verweisen, nennt die *Estoria* den römischen Kaiser als wichtigen Gegenspieler Mohammeds. Wo der Kirchenmann Rodrigo noch die Rolle des römischen Pontifex hervorgehoben hatte, setzten die Chronisten des *imperator electus* Alfons X. den römischen Kaiser ein.²¹⁹

In Kapitel 498 wird von einer weiteren Vision Mohammeds berichtet.²²⁰ Wie in der *HA* schließt sich an die Nachtreise nach Jerusalem der Bericht über die Himmelfahrt Mohammeds an. Darin wird sein Aufstieg durch alle himmlischen Sphären und die Begegnung mit ihren Bewohnern sowie schließlich mit Gott selbst beschrieben. In der Chronik Rodrigos erschien die *mi`rāğ*-Legende zum ersten Mal in dieser Ausführlichkeit in der lateinischen Literatur des Mittelalters.²²¹ Als Prototyp für Rodrigos Darstellung der Himmelsreise muss wieder einmal die entsprechende Darstellung in der *Sīra*-Bearbeitung des Ibn Hišām angesehen werden.²²² Rodrigos Text wurde von den alfonsinischen Chronisten ohne nennenswerte Änderungen übernommen.

Zu lesen ist, wie Mohammed von dem Erzengel Gabriel durch die Himmelswelt geführt wird. Zunächst begegnen sie dabei dem Hüter der Höllenpforte, der ihnen das Feuer der Hölle zeigt. Beim Anblick des schrecklichen Feuers schrickt Mohammed zusammen und bittet den Engel, es wieder zuzudecken. Danach begegnen sie Adam, an dem die Seelen aller Verstorbenen vorbeigeführt werden. Adam beurteilt

²¹⁸ *Historia Arabum*, V, S. 9: *qua quasi funiculis peccatorum dampnandas animas colligaret, cepitque fabulis detestandis seducendas animas demulcere.*

²¹⁹ EED, Kap. 497 (E₁ 168v): *sospecho que algunos d aquellos pueblos que eran so el su sennorio. que non eran aun tornados a aquella su secta que el fiziera. e que por uentura que se tornarien en algun tiempo a la fe de ihe su xpristo. e que ayudarien all Emperador de Roma.*

²²⁰ EED, Kap. 498 (E₁ 169r-169v).

²²¹ Es gibt lediglich eine Kurzfassung des Stoffs in einer navarresischen Chronik, die auf den Anfang des 13. Jahrhunderts datiert. Rodrigos Text ist aber unabhängig von dieser Notiz über die Himmelsreise Mohammeds, vgl. MASER 2006, S. 278.

²²² Eine ausführliche Untersuchung des Textes von Rodrigo und dem Verhältnis zu den arabischen Vorlagen findet sich bei MASER 2006, S. 278-288.

jede Seele, ob sie aus einem gläubigen oder ungläubigen Körper stammt. Anschließend beginnt Mohammeds Aufstieg durch die sieben Himmel. Dort trifft er auf Joseph, Aaron, Jesus, Mose und schließlich im siebten Himmel auf Abraham, der als weißhaariger Mann auf einem Stuhl in einem Haus voller Engel sitzt. Im Paradies selbst begegnet Mohammed einem schönen Mädchen, die sich ihm als Tochter Zayds vorstellt, einem von Mohammeds engsten Weggefährten. Am Ende der Erzählung führt Gabriel den Propheten vor das Angesicht Gottes.²²³ Gott trägt Mohammed und seinen Anhängern auf, jeden Tag 50 Gebet zu verrichten. Mohammed aber erscheint dies eine zu große Last für ein gerade erst bekehrten Volk. Er wendet sich deshalb an seinen Freund Mose (*Moysen mio buen amigo*), damit dieser bei Gott Fürsprache einlegt. Mose kann erreichen, dass fortan täglich nur noch fünf Gebete gesprochen werden müssen, die dann gleichsam für 50 gelten.²²⁴

Auch wenn der Darstellung von Mohammeds Visionen im Hinblick auf das politische Anliegen der *Estoria* keine besondere Bedeutung zukommt, so ist es dennoch bemerkenswert, dass diese Elemente der islamischen Sīra-Tradition hier erstmals in einer volkssprachlichen Chronik des christlichen Europa wiedergegeben wurden. Dadurch, dass die *Estoria de España* im 13. und 14. Jahrhundert mehrfach aufgegriffen und als Vorlage für andere historiografische Projekte verwendet wurde, wurden auch die Erzählungen der *al-isrā`* und der *al-mi`rāğ* weiter rezipiert und literarisch verarbeitet.²²⁵ Über die Mohammedvita der *EE* erhielten diese Narrative so Einzug in die hispanische Geschichtsschreibung. Dieser transkulturelle Aspekt der alfonsinischen Chronistik und der daraus resultierende Einfluss auf das kulturelle Erbe Westeuropas ist jüngst in essayistischer Weise von Monika Walter beleuchtet worden.²²⁶

²²³ Im Lateinischen steht hier *deus* im Kastilischen *dios*.

²²⁴ EED, Kap. 498 (E₁ 169r-169v).

²²⁵ Zu den späteren Wiederaufnahmen der *EE* vgl. Anm. 25.

²²⁶ Vgl. dazu WALTER 2016, S. 93-110. Walter zieht interessante Verbindungen zu späteren literarischen Konzeptionen, angefangen von Dantes *Comedia* bis hin zu den Morisken-Erzählungen des 16. Jahrhunderts und Teilen von Cervantes' *Don Quijote*.

4.5 Über Mohammeds Tod

Die Mohammedvita in der *EE* schließt mit einem ausführlichen Bericht über den Tod des islamischen Propheten. Die Darstellung in Kapitel 503 ist nahezu vollständig dem *Chronicon Mundi* des Lucas de Tuy entnommen.²²⁷ In auffälliger Weise verwarfen die alfonsinischen Chronisten die nüchterne Version von Rodrigo Jiménez de Rada zugunsten der polemischen Darstellung Lucas'.²²⁸ Dessen Text berichtet, wie im zehnten Jahr der Regierung Mohammeds als König der Agarener sein Jünger Albimor den Entschluss fasst, ihn zu vergiften. Auf diese Weise möchte er auf die Probe stellen, ob sein Meister tatsächlich, wie zuvor angekündigt, nach drei Tagen von den Toten wiederaufersteht. Mohammed bemerkt die heimtückische List seines Jüngers nicht und trinkt das tödliche Gift. Als er kurz darauf realisiert, dass er sterben muss, spricht er seinen anwesenden Schülern Vergebung ihrer Schuld zu und übergibt sterbend seine Seele dem Teufel (*dio ell alma al diablo e murio*). Die vorausgesagte Auferstehung scheitert kläglich:

Und seine Jünger bewachten [Mohammeds] Leichnam, in der Erwartung, dass er am dritten Tag wieder auferstehen würde, wie er es ihnen gesagt hatte. Aber als sie sahen, dass er nicht auferstand und [im Gegenteil] schon recht übel aussah, da verließen sie ihn und gingen alle ihrer Wege. Nach elf Tagen schließlich kam jener Jünger Albimor, um zu sehen, wie die Dinge standen, und – so erzählt es Don Lucas de Tuy – fand seinen Körper, wie er schon ganz von Hunden zerfressen war.²²⁹

Die *Estoria de España* rezipiert an dieser Stelle ein zentrales Element der christlichen Erzählungen über den islamischen Propheten: Sein schmachvoller Tod sowie seine gescheiterte Auferstehung. Bereits im 9. Jahrhundert wurden von syrischen Christen ähnliche Texte verfasst.²³⁰ Auf der Iberischen Halbinsel ist das Motiv seit

²²⁷ EED, Kap. 503 (171r-172v), basierend auf *Chronicon Mundi*, III, 6. 168 f.

²²⁸ Der Bericht des Rodrigo ist deutlich kürzer. *Historia Arabum*, VI, S. 13: *Annis autem X expletis ex quo apud Damascum regni susceperat principatum moritur et sepultus est in inferno, era DCLX sexta, anno Eraclii XVIIo et Suyntille regis Gothorum VIIo.*

²²⁹ EED, Kap. 503 (171r): *E sus discipulos guardaron bien el cuerpo cuedando que resucitatie al tercer dia assi como les el dixiera, mas pues que ellos viron que non resucitava e que fedie ya muy mal, desampararonle e fueronse su via. Desi a cabo de los onze días pues que el muerto, vino Albimor aquel su disciplo veer de como yazie e segund cuenta don Lucas de Tuy fallol tod el cuerpo comido de canes.*

²³⁰ Krisztina Szilágyi gelingt es zu zeigen, dass die frühen christlichen Berichte über den Tod Mohammeds und seine misslungene Auferstehung nicht auf Unkenntnis beruhten. Die syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts griffen nämlich verschiedene Elemente der

der Märtyrerbewegung von Córdoba bezeugt.²³¹ Derartige Darstellungen wollen die Inferiorität des Islam gegenüber dem Christentum durch einen Vergleich zwischen Mohammeds Ableben und dem Tod Jesu Christi plastisch werden lassen. Mohammeds unvorhergesehenes Sterben, seine fehlgeschlagene Auferstehung und sein von Hunden – in der Kreuzzugsliteratur sogar von Schweinen – zerfressener Leichnam, all dies wirkt besonders im Kontrast zu dem freiwilligen Opfertod Jesu Christi, seiner siegreichen Auferstehung und Himmelfahrt.²³²

Viktor Tolan geht deshalb davon aus, dass auch die alfonsinischen Chronisten die Darstellung Lucas' in ihre Weltchronik mitaufnahmen, um den schmachvollen Tod des islamischen Propheten mit der siegreichen Auferstehung von Jesus Christus am dritten Tag nach der Kreuzigung kontrastieren zu können.²³³ Dieser Deutung ist aber nicht zuzustimmen. Die Beschreibung von Mohammeds misslungener Auferstehung lässt zwar weiterhin indirekte Bezüge zu den Zeugnissen des Neuen Testaments erkennen, in der *EE* kommt es allerdings nicht, wie von Tolan behauptet, zu einer literarischen Kontrastierung zwischen Jesus (als dem Begründer des Christentums) und Mohammed (als dem Propheten des Islam). Die Biografie Mohammeds in der *Estoria* darf nicht im Sinne eines christlich-islamischen Antagonismus interpretiert werden. Eine solche Deutung würde die konzeptionellen Grundlagen der alfonsinischen Historiografie missachten: Im Gegensatz zur ausführlichen und detaillierten Beschreibung Mohammeds wird das Leben von Jesus Christus in der *Estoria* nämlich kaum thematisiert. In Kapitel 164 der Chronik wird zwar die Kreuzigung erwähnt (*fue el nuestro senor Jhesu cristo puesto en la cruz*), aber seine Auferstehung und Himmelfahrt kommen in dem Bericht gar nicht vor.²³⁴ In der *EE*

islamischen Traditionen (insbesondere Aussagen der Hadīthe) auf und verbanden sie geschickt zu einem polemischen Narrativ über den islamischen Propheten. Vgl. SZILÁGYI 2009, S. 131-139.

²³¹ SZILÁGYI 2009, S. 133.

²³² Vgl. KOHLBERG 2000, S. 165-180 u. TOLAN 2008, S. 20-30.

²³³ "Alfons deliberately rejects Rodrigo's account in favor of the more flamboyant (and far less reliable) legend from Lucas de Tuy: the prophet's failed resurrection, the corps defiled by dogs. Rodrigo focused his biography of Muhammed on the implicit contrast between Muhammed and Jesus Christ: Christ shunning sex and worldly power; Muhammed eagerly pursuing both. Alfons wanted to carry this contrast farther to their deaths: Christ's, the supreme sacrifice and glorious victory; Muhammed's, the death of an Antichrist, complete with a failed resurrection and a rotting dog defiled corpus.", TOLAN 2002, S. 187. Tolans Deutung wird übernommen von KUSI-OBODUM 2018, S. 161 f.

²³⁴ EED, Kap. 164 (E₁ 70v-71r).

werden auf den Evangelien beruhende Texte generell nur bruchstückhaft und im größeren Kontext der Geschichte des *imperium romanum* wiedergegeben.²³⁵ Dies liegt daran, dass Jesus für die beiden zentralen Erzählstränge der Weltchronik schlicht keine Rolle spielt: Sowohl in der Übertragung des rechtmäßigen *señorío* über die Iberische Halbinsel (der *translatio imperii*) als auch in der Übertragung des Weltwissens bis an den Hof Alfons' X. (der *translatio sapientiae*) kommt die zentrale Figur des christlichen Glaubens überhaupt nicht vor. Hier zeigt sich deutlich, dass das alfonsinische Kulturkonzept gerade in Opposition zum klerikalen Diskurs der Zeit entwickelt wurde und eine royale Herrschaftslegitimation bieten sollte, die jenseits der christlichen bzw. kirchlichen Autoritäten Bestand hatte. Theologisch-klerikale Traditionen, die die im lateinischen Christentum sonst meist großen Einfluss ausübten, wurden in dem *scriptorium alfonsinum* an vielen Stellen ausgeklammert.²³⁶ Daraus folgte, dass das alfonsinische Kulturkonzept keineswegs der vorherrschenden römisch-lateinischen Lehrmeinung entsprach.²³⁷

Die Beschreibung von Mohammeds Tod wird also in der *EE* nicht mit der Darstellung Jesu kontrastiert, sondern soll in drastischer Weise veranschaulichen, dass die islamisch-arabische Herrschaft niemals von Dauer sein wird und ihr *señorío* einmal zerbrechen muss. Mohammed wird von einem seiner Anhänger verraten und umgebracht. Später wird im Text von den Streitigkeiten um seine Nachfolge berichtet. Innere Zwistigkeiten und Uneinigkeit werden in der *EE* so generell als ein wesentliches Merkmal der muslimischen Herrschaft dargestellt: „Autre trait

²³⁵ Über das Leben Jesu ist in den Kapiteln 153, 154, 163 und 164 zu lesen. Seine Geburt wird mit einer kurzen Paraphrasierung der Ereignisse von Luk. 2 und Matth. 2 erzählt. In Kap. 163 wird die Hochzeit zu Kaana (Joh. 2) erwähnt und allgemein darauf verwiesen, dass Jesus viele weitere Wunderwerke getan hat, von denen in den Evangelien zu lesen ist. EED, Kap. 163 (E₁ 70v): *Fizo el nuestro sennor ihesu cristo los mas de los miraglos que son escritos en los euangelios.*

²³⁶ Dies gilt für Texte der lateinischen Scholastik ebenso, wie für die Patristik oder für die auf den ökumenischen Konzilien beruhenden Traditionen, vgl. dazu MÁRQUEZ VILLANUEVA 1994.

²³⁷ Vgl. dazu WALTER 2016, S. 94. Dies zeigt sich auch bei den alfonsinischen Übersetzungsleitungen. Im Vorwort des *Lapidario* wird angegeben, dass der König selbst das über Jahrhunderte verschollene Weltwissen bei einem Juden versteckt in Toledo wiedergefunden hätte und es nun nach und nach übersetzen ließ. *Lapidario*, S. 3 f.: *Fico como perdido [...] fasta que quiso dios que uniesse a manos del noble Rey don alfonso [...] ouol en Toledo de un iudio quel tenie ascondido que se non se querie aprouechar del nin que a otro touiesse pro.*

caractéristique des Musulmans, leur esprit de discorde.“²³⁸ Die alfonsinischen Chronisten erkannten in den konstanten Streitigkeiten innerhalb der muslimischen Gemeinschaft einen wichtigen Beleg für die Unrechtmäßigkeit ihrer Herrschaft und für die Verkehrtheit ihres Glaubens.²³⁹ Im Gegensatz dazu werden die christlichen Mächte Spaniens – freilich unter kastilischer Oberherrschaft – zur Einmütigkeit aufgerufen.

²³⁸ RICHARD 1971, S. 121.

²³⁹ EED, Kap. 606 (E₂ 11v) sowie (SS 83v).

5. Neue Perspektiven auf die Darstellung des Islam in der iberischen Historiografie des 13. Jahrhunderts

In dem abschließenden Teil der Arbeit sollen die Ergebnisse, die bei der Analyse der Mohammedvita gewonnen wurden, in Bezug auf die in der Forschung relevanten Fragestellungen erörtert werden.

5.1 Paradoxe Haltungen?

Wie im analytischen Teil der Arbeit deutlich geworden ist, kommt es in der *Estoria* zu einem Nebeneinander von stark gegensätzlichen Narrativen über Mohammed und den Islam. Auf der einen Seite werden Berichte, die auf der islamischen Überlieferung beruhen, detailgetreu wiedergegeben, auf der anderen Seite finden sich aber auch viele diffamierende Motive, die der lateinischen antiislamischen Polemik entstammen. Einige Forscher haben sich deshalb gefragt, wie dieses augenscheinliche Paradox der Wahrnehmung des Islam in der alfonsinischen Chronistik zu erklären ist. So meinte Norman Daniel daraus ableiten zu können, dass die mittelalterlichen Chronisten einfach nicht in der Lage gewesen seien, zwischen historisch vertrauenswürdigen Material und polemischen, legendenhaften Berichten zu unterscheiden.²⁴⁰ Dieser Ansatz vermag allerdings nicht zu überzeugen. Die späteren Forschungen von Diego Catalán und Inés Fernández-Ordóñez konnten deutlich zeigen, dass die alfonsinischen Chronisten ihre Texte sehr genau auswählten, dass sie dabei stets zwischen den literarischen Genres differenzierten und die historische Glaubwürdigkeit verschiedener Überlieferungen durchaus einschätzen konnten.²⁴¹

Auch Bernard Richard wundert sich über die vermeintlichen Widersprüche in der Haltung der iberischen Chronisten gegenüber dem Islam. Er erkennt in der Tatsache, dass die Autoren sich auf authentisch islamische Texte bezogen, diese übersetzten und in ihre Werke einbauten, ein Beleg für eine grundsätzlich offenere, auf das Verstehen des religiösen Gegenübers ausgelegte Haltung. Diese tolerantere Einstellung der kastilischen Gelehrten gegenüber dem Islam steht für ihn im

²⁴⁰ Vgl. DANIEL 1993, S. 50-67, vgl. dazu auch die Kritik von TOLAN 2002, S. 188.

²⁴¹ Vgl. dazu FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 1999, S. 107-126 u. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2001, S. 290-301.

Widerspruch zu dem deutlich erkennbaren polemischen Grundton ihrer Chroniken. Richard versucht diesen Widerspruch aufzulösen, indem er zwischen zwei Niveaus unterscheidet, auf denen die interreligiöse Auseinandersetzung stattfand: Innerhalb der scholastisch geschulten Gelehrtenkreise habe eine grundsätzliche Offenheit gegenüber den islamischen Traditionen vorgeherrscht, die sich in der Übersetzung und Rezeption von dem Koran, den Hadīthen und der Sīra-Überlieferung äußerte.²⁴² Die Chroniken hingegen seien nicht als Teil dieses intellektuell hochstehenden Diskurses zu verstehen, sondern spiegelten eher die *plebeia opinio* gegenüber den Muslimen.²⁴³ In den Chroniken hätten die Autoren aus didaktischen Überlegungen heraus bewusst eine (ihnen ansonsten fremde) radikale polemische Haltung eingenommen, um das einfache Volk vor der Gefahr der Irrlehre des Islam zu warnen. Herausstechendes Beispiel dieser widersprüchlichen Haltung der Chronisten ist für ihn der Erzbischof Rodrigo Jiménez de Rada: „Il faut croire que l’archeveque fait un distinction entre le public érudit auquel s’adressent ses traductions, et le public moins bien armé intellectuellement et religieusement á qui s’adressent ses chroniques historiques. [...] On peut bien opposer deux nievaux de connaissance imperméables: celui, transmis par nos chroniques, qui est si l’on veut le lot commun; celui, déjà plus proche de la vérité, des milieux lettrés de l’école de Tolède, depuis Pierre Alphonse jusqu’à Marc de Tolède en passant, paradoxalement, par R. Jiménez des Rada.”²⁴⁴

Problematisch an dieser Deutung ist, dass auch die Übersetzungen von religiöser Literatur nur schwer als Ausdruck einer toleranteren Haltung gegenüber dem Islam als Religion gewertet werden können.²⁴⁵ Es lässt sich leicht zeigen, dass im

²⁴² Als erste lateinische Koranübersetzung auf der Iberischen Halbinsel gilt die Arbeit des Robert von Ketton, die von Petrus Venerabilis (1092-1156, seit 1122 Abt von Cluny) initiiert wurde. Diese Übersetzung ließ Petrus Venerabilis auch Bernhard von Clairvaux zukommen. Auf der Pyrenäenhalbinsel aber hatte sie in der Folgezeit wohl nur geringen Einfluss. Dies wird daran erkennbar, dass ca. 60 Jahre später in Toledo eine vollkommen neue Übersetzung des Koran angefertigt wurde. Diese Arbeit fand im Auftrag des Erzbischofs von Toledo Rodrigo Jiménez des Rada statt und geht auf einen seiner engsten Vertrauten, Marcus von Toledo, zurück. Zu den Koranübersetzungen vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ u.a. 2004, S. 27-39.

²⁴³ Vgl. RICHARD 1971, S. 116.

²⁴⁴ RICHARD 1971, S. 116-118.

²⁴⁵ Im Prolog zu der Koranübersetzung des Marcus de Toledo wird deutlich, dass das Werk nicht zu einem besseren Verständnis der fremden Religion beitragen, sondern

Grunde alle Texte, die sich aus christlicher Perspektive im 13. Jahrhundert mit dem Islam beschäftigen, diesen als ein feindliches und verkehrtes Glaubenssystem verurteilen, und zwar unabhängig davon, ob es sich nun um historiografische Texte handelt oder nicht.²⁴⁶ Von einem Paradox in der Fremdwahrnehmung kann daher eigentlich keine Rede sein, eine Unterscheidung zwischen intellektuellen Niveaus der Auseinandersetzung mit dem religiösen Gegenüber hilft da nicht weiter.

Vielmehr gilt es, die all diesen Überlegungen zugrundeliegende Fragestellung zu überdenken. Es zeigt sich nämlich, dass die Frage nach Toleranz/Intoleranz in den Einstellungen gegenüber dem Islam irreführend ist und kaum zu einem besseren Verständnis der Rolle des Islams in der iberischen Historiografie beiträgt. Das große Interesse an arabisch-muslimischen Wissenstraditionen muss auch gar nicht zwangsläufig als Ausdruck einer weniger islamfeindlichen Haltung gewertet und in Opposition zu den polemischen Texten gestellt werden. Die Anwesenheit von polemischen Motiven steht nicht im Widerspruch zu der Inkorporation von genuin islamischen Berichten über Mohammed und den Islam. Die Analyse der Mohammedvita in der *Estoria de España* zeigt vielmehr, dass genau das Gegenteil der Fall ist: Überhaupt erst dadurch, dass die polemischen Deutungsmuster, die dem Islam seinen göttlichen Offenbarungsanspruch abschlugen, einen festen Interpretationsrahmen setzten, war es möglich, so viele der islamischen Tradition entlehnte Erzählungen über Mohammed in die Chronik mitaufzunehmen. Viel wichtiger, als Momente von Toleranz bzw. Intoleranz in den iberischen Chroniken auszumachen, ist es deshalb, nach Voraussetzungen, Formen und Intentionen der historiografischen Aneignung religiös fremden Wissens zu fragen.

lediglich ihre Verkehrtheit offen dargelegt werden soll. In dem Vorwort ist zudem auch ein Abriss über das Leben des Propheten enthalten, der mit vielen spöttischen Episoden gespickt ist, vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ u.a. 2004, S. 28 f. sowie TOLAN 2002, S. 184.

²⁴⁶ Vgl. NIRENBERG 2014, S. 150-153 u. TISCHLER 2011b, S. 180 f.

5.2 Voraussetzungen, Formen und Intentionen der Aneignung religiös fremden Wissens

Zwei historische Entwicklungen bildeten die entscheidenden Voraussetzungen dafür, dass die alfonsinischen Chronisten die Entstehung des Islam in der *Estoria de España* so ausführlich thematisierten: Zum einen waren dies die gewaltigen Eroberungen des Territoriums von al-Andalus und die damit verbundene Tatsache, dass muslimische Untertanen auf kastilischem Gebiet grundsätzlich geduldet werden mussten. Die Existenz von größeren muslimischen Gemeinschaften unter kastilischer Herrschaft führte dazu, dass die kastilische Geschichtsschreibung die jahrhundertelange muslimische Prägung großer Teile des Reiches nicht einfach ausklammern oder ignorieren konnte. Vorsätzliche Ignoranz gegenüber dem fremden Glaubenssystem und auch dessen radikale Diffamierung allein konnten den politischen Herausforderungen, die das multireligiöse Zusammenleben auf kastilischem Boden im 13. Jahrhundert bot, nicht mehr gerecht werden.²⁴⁷

Zweitens führte das imperiale Machtstreben Alfons' X. dazu, dass nicht nur Territorium und Bevölkerung, sondern insbesondere auch die immensen kulturellen Wissens- und Wissenschaftstraditionen von al-Andalus der kastilischen Herrschaft unterworfen werden sollten. Alfons X. war deshalb wie kein Regent zuvor darum bemüht, die kulturellen Errungenschaften Andalusiens für seine politischen Zwecke nutzbar zu machen.²⁴⁸ Während seiner ersten Regierungsjahre trug er so in entscheidendem Maße dazu bei, dass eine Vielzahl von naturwissenschaftlichen, astronomischen, rechtlichen, philosophischen und religiösen Texten aus dem muslimischen Wissenskontext erstmals für christliche Leser zugänglich gemacht wurden.²⁴⁹ Dieser außergewöhnliche interreligiöse Wissenstransfer

²⁴⁷ Vgl. TISCHLER 2011a, S. 160 f., SCARBOROUGH 2013, S. 506-509 sowie KUSIOBODUM 2018, S. 150-153.

²⁴⁸ Vgl. TOLAN 1997, S. 125-132.

²⁴⁹ Der Kulturtransfer durch die Übersetzungstätigkeit in Toledo setzte natürlich schon deutlich vor Alfons' Herrschaft ein. Neu an der alfonsinischen Rezeption arabisch-muslimischen Wissens war aber, dass die Werke direkt in die Volkssprache übertragen wurden. Zu den wichtigsten von Alfons X. patronisierten Übersetzungsleistungen aus dem andalusischen Wissenskontext gehören das medizinische Traktat *Lapidario*, das astronomische Werk *Libro complido en los juzizios de las estrellas* des Ibn ar-Rigal, der *Libro de los juegos*, die *Cánones de Albateni* des Ibn Yabir al-Battani, der *Libro de la ochava esfera*, sowie der *Libro de la agricultura*. Auch die mathematischen Berechnungen, die

verlangte in der Folge aber nach neuen historischen Deutungen, die die gesellschaftliche und kulturelle Wirkungsmächtigkeit des Islam in al-Andalus überzeugend erklärten. Aus diesem Grund waren die alfonsinischen Chronisten gezwungen, in ihre national konzipierte Geschichte von *España* auch Berichte über die Entstehung des Islam miteinzubauen. Sie taten dies anhand der Charakterisierung des Propheten Mohammed, so wie auch die anderen großen Imperien in der *Estoria* über ihre Gründerväter charakterisiert wurden.²⁵⁰

Anders als bei der Übersetzung von naturwissenschaftlichen oder rein belletristischen Traditionen aus dem arabisch-muslimischen Kontext führte diese Inkorporation des historischen Wissens islamischer Prägung aber zu einem direkten Aufeinandertreffen der religiösen Wahrheitsansprüche. Deshalb mussten die Berichte über den Propheten, die auf der islamischen *Sīra*-Literatur beruhten, stets einem christlichen Interpretament unterworfen werden. Die alfonsinischen Chronisten wandten dazu unterschiedliche narrative Formen und Verarbeitungsstrategien an, die eine Übernahme des religiös fremden Wissens in ihre Weltchronik ermöglichte. Hier wird deutlich, dass alle interreligiösen Integrationsleistungen stets der desintegrativen Dämpfung durch verschiedene Formen der Kommentierung bedurften.²⁵¹ So konnten die islamischen Berichte z.B. als von Mohammed oder von Dritten erfundene Lügengeschichten wiedergegeben werden.²⁵² Außerdem griffen die Chronisten auf in der lateinischen Polemik verbreitete Standard-Motive zurück, die es ihnen erlaubten, die neu zugänglich gemachten Informationen über die fremde Religion in bekannte christliche Deutungsschemata einzufügen. Dies war notwendig, weil die *Estoria de España* im Gegensatz zur *Historia Arabum* als Weltchronik eine heilsgeschichtliche Erzählung bietet. Innerhalb des Erzählrahmens christlicher Heilsgeschichte mussten polemische Motive über den

den wissenschaftsgeschichtlich sehr einflussreichen Alfonsinischen Tafeln zugrunde liegen, wurden von dem andalusischen Gelehrten Abū Ishāq ibn Yahyā al-Naqqāsh al-Zarqālī übernommen.

²⁵⁰ Vgl. FUNES 2004, S. 70-75.

²⁵¹ TISCHLER 2011b, S. 180. Tischler spricht in Bezug auf den Transfer von interreligiösem Wissen in mittelalterlichen Chroniken davon, „dass ‚Integration‘ und ‚Desintegration‘ ein [sic] letztendlich untrennbarer siamesischer Zwilling sind.“

²⁵² Vgl. dazu die Ausführungen bezüglich der Figur des jüdischen Sterndeuters in Kapitel 4.1.

fremden Glauben stärker rezipiert werden als in Rodrigos genealogisch-ereignis-geschichtlicher Monographie über das Volk der Araber. Die Wiedergabe der polemischen Deutungsmuster (vor allem über Lucas de Tuy) sollte deswegen nicht als Ausdruck einer gestiegenen Intoleranz gegenüber dem Islam gewertet werden, wie dies einige Forscher getan haben.²⁵³ Sie erlaubte es den Chronisten lediglich, die islamischen Traditionen in ihre Geschichte von *España* zu übernehmen, ohne den heilsgeschichtlichen Rahmen ihrer Erzählung durchbrechen zu müssen.

Schließlich lassen sich drei *I n t e n t i o n e n* differenzieren, die mit der Inkorporation von historischen Informationen über Mohammed und den Islam in die kastilische Weltchronik verbunden waren. Zum einen ist deutlich geworden, dass das Portrait des islamischen Propheten in der *EE* als historische Erklärung für die geopolitischen und religiösen Machtverhältnisse diente, mit denen sich die iberischen Chronisten im 13. Jahrhundert konfrontiert sahen. Die Narrative über Mohammed übernahmen in den historiografischen Texten somit eine mythische Funktion: Die Entstehung des Islam als religiöser Ordnung, die arabische Expansion seit dem 7. Jahrhundert, die Anwesenheit des Islam auf der Iberischen Halbinsel und die jahrhundertelange arabisch-berberische Herrschaft über al-Andalus, all diese historischen Gegebenheiten wurden aus der in der *EE* geschilderten Biografie des Propheten heraus erklärbar.²⁵⁴

Zweitens war mit der Rezeption von arabisch-muslimischen Erzähltraditionen stets die Absicht verbunden, das neu zugänglich gemachte historische Wissen über die Entstehung des Islam in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem fremden Glaubenssystem verwenden zu können.²⁵⁵ Dieses Anliegen wird bei allen iberischen Autoren deutlich, die sich im 13. Jahrhundert mit Mohammed und seiner Lehre beschäftigten: Marcus von Toledo, der wichtigste Mitarbeiter von

²⁵³ Diese Deutung findet sich bei Rainer Christoph Schwinges. Er wirft den alfonsinischen Chronisten vor, die Toleranz in der religiösen Fremdwahrnehmung, die das Werk des Toledaner Erzbischofs angeblich ausgezeichnet hätte, nicht weitergeführt zu haben und im Gegenteil „gerade dort wieder auf Feindbilder [zu] setzten, wo Rodrigo Gemeinsamkeiten und individuell Lobenswertes hervorgehoben hatte.“, SCHWINGES 1998, S. 120. Kritik an dieser beurteilenden Deutung findet sich bei DIAS DA SILVEIRA 2008, S. 260. Vgl. dazu eine ähnliche Position auch bei MASER 2011, S. 376 f. u. 386-388.

²⁵⁴ Vgl. KUSI-OBODUM 2018, S. 150.

²⁵⁵ Vgl. TISCHLER 2011b, S. 171-173.

Rodrigo Jiménez de Rada, hob in den Prologen seiner Übersetzungen von islamischen Texten (auch Teilen der Mohammedvita) stets hervor, dass seine Arbeit den Christen neue Argumente in der Auseinandersetzung mit der islamischen Irrlehre geben sollten.²⁵⁶ Gerade dadurch, dass man die islamischen Traditionen nicht unterdrückte oder verheimlichte, sondern sie im Gegenteil übersetzte und verbreitete, hoffte man, die von dieser Lehre ausgehende Gefahr zu bannen. Die Geheimnisse der Muslime (*maurorum secreta*) sollten rezipiert und einem christlichen Deutungsschema unterworfen werden.²⁵⁷ So hoffte man, das fremde Wissen seiner verführerischen Anziehungskraft zu berauben und es gewissermaßen zu domestizieren und unschädlich zu machen. Genauso, wie man im Anschluss an die Eroberung einer muslimischen Stadt diese in einer Purifikationszeremonie von der Herrschaft der teuflischen Irrlehre zu befreien suchte, wollten auch die iberischen Chronisten des 13. Jahrhunderts die historischen Erzählungen von dem schändlichen Einfluss (*contaminatio*) der islamischen Seuche (*virus pestiferum*) reinigen.²⁵⁸

Nicht zuletzt bildeten die aus der muslimischen Tradition entnommenen Narrative aber auch einen integralen Bestandteil der Herrschaftslegitimation Alfons' X. Es ist deutlich geworden, dass die *Estoria* die auf Mohammed zurückgehende arabisch-berberische *linnage* der Herrscher von al-Andalus mit der glorreichen Herrschertradition Alfons' X. kontrastiert. Mohammed wird als Begründer eines illegitimen *señorío* über *España* vorgestellt, Alfons selbst hingegen erscheint als rechtmäßiger Erbe aller guten Herrscher Spaniens.²⁵⁹ Auf diese Weise wollte der Monarch seinen Herrschaftsanspruch über den ehemals muslimischen Teil der

²⁵⁶ Tractatus Habentometi de unione Dei, Prolog. S. 12: *Transtuli siquidem liberum Habentometi post librum Mofometi, ut ex utriusque inspectione fideles in Sarracenos inuehendi exercitamenta sumat ampliora.* Auch Marcus' Übersetzung der Mohammedvita sollte all jenen dienen, die dem feindlichen Glauben zwar nicht mit Waffengewalt, aber dennoch intellektuell widerstehen wollen: Marci Toletani in Alcor, Prolog., S. 267: *ut quos ei non licebat armis impugnare corporalibus, saltem enormibus institutis obuiando confunderet.*

²⁵⁷ Tractatus Habentometi de unione Dei, Prolog., S. 11: *libellum Habentometi de arabica lingua in latinum transtuli sermonem; in catholicis uiris utrumque librum inspicientibus maurorum secreta uia patet impugnandi.*

²⁵⁸ Historia Arabum, Prolog. S. 2. Vgl. dazu RICHARD 1971, S. 116.

²⁵⁹ Vgl. HANLON 2000, S. 499 f.

Pyrenäenhalbinsel historisch legitimieren. Die Mohammedvita wirkt also als Kontrastfolie zur Herrschaftstradition Alfons' X. und fügt sich so in das politische Ziel der alfonsinischen Chronistik ein, die kastilische Herrschaft über die erst kürzlich eroberten Gebiete zu stabilisieren und zu sichern. Die Inkorporation von arabisch-muslimischen Texten diene auf diese Weise der Rechtfertigung einer kastilisch-leonischen Hegemonie über ganz *España*.²⁶⁰

Diese Dimension der alfonsinischen Herrschaftslegitimation blieb unberührt von dem Scheitern seiner imperialen Ambitionen und dem *fecho del imperio* nach 1275. Die eigene Analyse der Mohammedvita hat gezeigt, dass zwischen den beiden alfonsinischen Versionen der *Estoria de España* (der *Versión primitiva* vor 1270 und der *Versión crítica* von 1284) in Bezug auf die Darstellung von Mohammed und seiner *linnage* keine grundlegenden Änderungen vorgenommen wurden.²⁶¹ Darin unterscheidet sich die Mohammedvita von anderen Teilen der *EE*, die primär in Zusammenhang mit Alfons' Anspruch auf die römische Kaiserwürde von Bedeutung waren und folglich nach dem Scheitern des *fecho del imperio* für dessen Herrschaftslegitimation keine Rolle mehr spielten. So wurden in der *Versión crítica* alle Berichte über imperiale Vorbilder (wie Herkules, Julius Cäsar oder Kaiser Konstantin) vollständig gestrichen. Die Version von 1284 konzentriert sich einzig darauf, den König von Kastilien-León als legitimen Erben des Westgotenreichs (*rex hispanorum*) zu inszenieren und klammert antike imperiale Bezüge daher aus. Auch die Darstellungen von Herrschern, die in der *Versión primitiva* die Übertragung der kaiserlichen Würde bis auf Alfons X. symbolisieren sollten (insbesondere der Frankenkönig Am Große), wurden stark umgearbeitet.²⁶² Das Portrait des islamischen Propheten hingegen diene in beiden Versionen gleichermaßen als Kontrastdarstellung zur legitimen Herrschaft Alfons' X über *España*.

²⁶⁰ Vgl. MASER 2011, S. 377 u. TOLAN 1997, S. 129 f.

²⁶¹ Lediglich die Rubriken der 14 Kapitel wurden zumeist neu formuliert. An einigen Stellen wurden auch im Text kleinere Formulierungen geändert. Einzig das Kapitel 492 EED, (E₁ 167r-167v) wurde nicht in die *Versión crítica* übernommen.

²⁶² Die Auswirkung des gescheiterten Kaisertums in der *Versión crítica* ist von Barbara Schlieben ausführlich untersucht worden, vgl. SCHLIEBEN 2009, S. 248-270.

Die Bedeutung der arabisch-muslimischen Erzähltraditionen für die alfonsinische Herrschaftslegitimation beschränkt sich aber bei Weitem nicht nur auf die Negativrolle der Mohammedvita. Vielmehr zeigt sich, dass auch positive Herrschaftsdarstellungen in der *Estoria de España* auf arabische Traditionen zurückgehen: Dank der philologischen Untersuchungen von Inés Fernández-Ordóñez ist bekannt, dass z.B. die Berichte über *señores naturales* wie Herkules oder Cäsar, die für das alfonsinische Verständnis der *translatio imperii* von zentraler Bedeutung waren, direkt aus der arabischen Historiografie übernommen wurden.²⁶³ Die Chronisten der *Estoria* griffen also gezielt auf islamische Geschichtstraditionen zurück und instrumentalisieren sie für das politische Anliegen ihres Textes. Aufbauend auf Elementen der muslimischen Historiografie ließ sich eine neue Form königlicher bzw. kaiserlicher Machtstellung konstruieren, nach der Alfons X. strebte.²⁶⁴

Deshalb ist es nicht ungerechtfertigt zu fragen, inwiefern das alfonsinische Kulturkonzept und sein universales Herrschaftsverständnis selbst bereits durch islamische Einflüsse geprägt war: „While it has been long known that Alfonso is responsible for the introduction of many Arabic texts into Europe through the School of Translation that he established in Toledo. Only recently have a scant handful of scholars begun to question whether Alfonso’s regnal philosophy and cultural project may have been influenced by Arabic/Islamic thought as well.”²⁶⁵ Am prägnantesten hat Maribel Fierro in ihrem Aufsatz „Alfons X ‚The Wise‘: The last Almohad Caliph?“ Parallelen zwischen dem alfonsinischen Herrschaftsverständnis und den islamisch geprägten Traditionen von al-Andalus aufgezeigt: In Alfons‘ universaler Herrschaftsauffassung und dem *fecho del imperio* erkennt Fierro Elemente der theokratischen Kalifats Herrschaft wieder, wie sie von Ibn

²⁶³ Die Identifikation der arabischen Geschichtsquellen der *Estoria* findet sich bei FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 1992, S. 173-192. Herausstechendes Beispiel ist die *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* (Das Buch der Königreiche und Wege) von Abū ‘Ubaid al-Bakrī (1014-1094). In Bezug auf das Portrait von Herkules lässt sich die arabische Vorlage nicht mehr verifizieren. Allerdings weist die Darstellung große Ähnlichkeiten mit den Texten von Ibn al-Atīr (1160-1233) und später auch Ibn ‘Idārī (gest. 1312) auf. Zur Bedeutung der muslimischen Historiografie für die alfonsinische Herrschaftslegitimation vgl. auch FUNES 2004, S. 77 f.

²⁶⁴ Vgl. WALTER 2016, S. 94.

²⁶⁵ ROSE 2012, S. 3. Einen ähnlichen Ansatz verfolgte bereits MONTERO 2006.

Tūmart entwickelt worden war.²⁶⁶ Auch das extensive Weisheitsstreben des *rey sabio*, seine höfische Wissenskultur sowie der Versuch, nicht zuletzt durch die *Estoria de España*, eine volkssprachliche Laien-Kultur neben den klerikalen Strukturen zu etablieren, werden von ihr als Nachhall auf die Doktrin der Almohaden gewertet.²⁶⁷

Aufbauend auf Fierros Beobachtungen argumentiert Christopher Rose, den Bezug nicht nur auf die Herrschaftsideologie der berberischen Almohaden zu beschränken, sondern Alfons X. allgemein als einen Monarchen im größeren Kontext einer kulturell vom Islam geprägten Einflussosphäre zu verstehen: „[...] Alfonso X should properly be read as an Islamicate monarch, whose rule bears many of the hallmarks of so-called Islamic kingship. The courtly model of kingship that the Alfonso sought to emulate if not perfect was that established by the ‘Abbāsid court and Baghdād.”²⁶⁸ Der von Fierro und Rose propagierte Konnex zur islamischen Welt ist in der Forschung über Alfons X. bisher allerdings kaum, in Bezug auf die alfonsinischen Historiografie noch gar nicht rezipiert worden. Dabei ließe sich gerade anhand der Chroniken studieren, welche Bedeutung den islamischen Erzähltraditionen für die alfonsinische Herrschaftslegitimation zukam. Die in dieser Arbeit analysierte Mohammedvita müsste dann in Zusammenhang mit anderen, der arabischen Historiografie entlehnten Narrativen gesehen werden.

Unabhängig davon, inwieweit es selbst bereits durch islamische Strömungen beeinflusst war, wird in der *Estoria de España* die integrative Kraft deutlich, die das alfonsinische Kulturkonzept in Bezug auf die arabisch-muslimischen Wissenstraditionen entwickelte. Diese für das lateinische Europa herausstechende Inkorporation von fremden religiösen Traditionen muss im Kontext des kastilischen Vormachtstrebens auf der Pyrenäenhalbinsel verstanden werden. Ziel der kastilischen Hegemonie war es, den römisch-westgotischen Primat über die gesamte Iberische Welt, die als unbedingt zusammenhängende Einheit *España* verstanden wurde, wiederherzustellen. Dieses Herrschaftsverständnis bewirkte, dass die Traditionen des islamischen al-Andalus nicht einfach exkludiert werden konnten, sondern als

²⁶⁶ Vgl. FIERRO 2009, S. 186 f.

²⁶⁷ Vgl. FIERRO 2009, S. 190-192.

²⁶⁸ ROSE 2012, S. 4.

Teil der kollektiven hispanischen Identität aufgegriffen und verarbeitet werden mussten.

In diesem Punkt unterschied sich Kastilien-León deutlich von dem rivalisierenden Reich von Aragón-Navarra und der dortigen Herrschaftsauffassung. Die in Aragón gepflegte Reconquista-Ideologie stand unter deutlich stärkerem Einfluss der römischen Kurie und war bereits ab Mitte des 12. Jahrhunderts vollständig mit der lateinischen Kreuzzugsbewegung verschmolzen.²⁶⁹ Obwohl auch von Aragón-Navarra im Ebro-Tal große Landstriche des ehemaligen al-Andalus erobert wurden und auch hier wichtige urbane Zentren (z.B. Zaragoza) an die christlichen Herrscher fielen, lassen sich keine vergleichbaren Integrationsprozesse der andalusischen Wissenstraditionen beobachten.²⁷⁰ Zu dem kastilischen Verständnis, dass eine seit der Urzeit bestehende Einheit des geografischen Raumes *España* wiederhergestellt werden müsse, findet sich in Aragón keine vergleichbares Pendant. Vielmehr lässt sich hier verstärkt das Reconquista-Bestreben in den Texten ausmachen, die Grenze zwischen Christenheit und den Ungläubigen immer weiter zu verschieben und einmal den ganzen arabischen Raum der christlichen Herrschaft zu unterwerfen. Eine vergleichende Studie zwischen dem Islambild in der aragonesischen und kastilischen Historiografie liegt allerdings bisher nicht vor.

5.3 Die Entdeckung des Islam als historisches Phänomen

Abschließend soll die alfonsinische Darstellung von Mohammed und seiner Lehre in den größeren Kontext des Islambildes auf der Iberischen Halbinsel eingeordnet werden. Es zeigt sich, dass die Repräsentation des islamischen Glaubens in der *Estoria de España* auf einer prozessualen Veränderung der religiösen Fremdwahrnehmung beruht, die sich in der iberischen Historiografie seit dem 8. Jahrhundert ausmachen lässt. Matthias Tischler hat diesen langsamen aber graduellen Wandel in der Wahrnehmung des religiös divergenten Glaubenssystems prägnant als „die Entdeckung des Islam als historisches Phänomen“ bezeichnet.²⁷¹

²⁶⁹ Zur Rolle des Papsttums auf der Iberischen Halbinsel vgl. VONES 2011, S. 389-401, hier 401 sowie O'CALLAGHAN 2004, S. 74-89. Zur Kreuzzugsbewegung von Aragón vgl. BURESI 2004, S. 242 f.

²⁷⁰ Vgl. dazu die Darstellungen von Tolan zu dem *Llibre dels fets* von Jakob dem Eroberer (1208-1276) bei TOLAN 2002, S. 175-180.

²⁷¹ „Discovering Islam as a historical phenomenon“, vgl. TISCHLER 2011a, S. 157-161.

Damit bringt er zum Ausdruck, dass in den ersten Jahrhunderten nach der islamischen Eroberung von al-Andalus zunächst biblisch-eschatologische Interpretation in der interreligiösen Wahrnehmung vorherrschend waren: Der Einfall der Sarazenen wurde als Teil des göttlichen Gerichtshandelns über Sünden und Dekadenz der Westgoten gedeutet.²⁷² Muslime wurden hierbei nicht als Subjekte ihrer eigenen Geschichte begriffen, sondern standen als Geißel Gottes zur Bestrafung der Christenheit außerhalb der historischen Wahrnehmungsebene. In den darauffolgenden Jahrhunderten der christlichen Reconquista gewannen schließlich diskreditierende und polemische Zerr- und Feindbilder des Islam die Oberhand. Diese Texte waren ebenso wenig bemüht, historisch glaubwürdige Informationen über den fremden Glauben wiederzugeben, sondern mussten stets die vom Islam ausgehende Bedrohung und seine besondere Pervertiertheit deutlich werden lassen.²⁷³

Erst als das Drohpotential der muslimischen Reiche auf die Iberische Welt nach der militärischen Niederlage der Almohaden bei Las Navas de Tolosa im Jahr 1212 bereits in entscheidendem Maße abgenommen hatte, kam es zu einer historischen (Michaela Di Cesare spricht lieber von einer pseudo-historischen) Verortung von Mohammed und seiner Lehre.²⁷⁴ Für den iberischen Kontext gilt, dass seit Beginn des 13. Jahrhundert Entstehung und Verbreitung des Islam erstmals als faktische vergangene Entwicklungen beschrieben und verstanden werden konnten. Muslime wurden als Subjekte ihrer eigenen Geschichte wahrgenommen und erschienen nicht mehr in ahistorischer Weise als Gottes Strafgericht oder als willenslose Ziele christlicher Eroberungen und Mission. Kulminationspunkt dieser Entwicklung des Islambildes in der iberischen Historiografie bildet sicherlich die *Historia Arabum* des Rodrigo Jiménez de Rada.²⁷⁵

²⁷² Zum Islambild im frühmittelalterlichen Spanien vgl. die Forschungen von Kenneth Baxter Wolf: WOLF 1986, hier S. 288-293 u. WOLF 1996. Für den größeren lateinischen Kontext vgl. BADE 2015, S. 27-43.

²⁷³ Zum Islambild während der Reconquista vgl. O'CALLAGHAN 2004, hier S. 50-78 sowie die Darstellung von Kontinuitäten und Brüchen in der Repräsentation Mohammeds bei HOTZ 2002.

²⁷⁴ TISCHLER 2011a, S. 157-161 u. DI CESARE 2013, S. 17-20.

²⁷⁵ TISCHLER 2011a, S. 160.

In der Weltchronik *Estoria de España* von Alfons X. wurde die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Islam schließlich als Teil der pan-hispanischen Vergangenheit aufgegriffen und verhandelt. Wie die eigene Analyse der Mohammedvita gezeigt hat, wurden dabei genuin islamische Narrative und polemische Deutungsmuster gleichermaßen rezipiert. Ziel der Darstellung war es, die islamischen Erzähltraditionen für die alfonsinische Herrschaftslegitimation nutzbar zu machen. Durch die historiografischen Projekte Alfons' X. erhielten die Narrative über Mohammed und den Islam im 13. Jahrhundert so Einzug in die protonationale hispanische Identität. Ausgehend von der Konzeption des geografischen Raums *España* als identitätsstiftender Bezugsrahmen für die sich in ihm vollziehende Geschichte, ließ sich auch das islamische Erbe von al-Andalus historiografisch verarbeiten. Die *Estoria de España* kann deshalb darüber Aufschluss geben, mit welchen literarischen Strategien und Modellierungen im 13. Jahrhundert der unmittelbaren Erfahrung religiöser Heterogenität begegnet werden konnte.²⁷⁶ Gerade aus religions- und historiografiegeschichtlicher Perspektive bleibt die Weltchronik Alfons' X. deshalb ein historisches Dokument, das es verdient, weiter befragt und analysiert zu werden.

²⁷⁶ Vgl. OTTO u.a. 2015, S. 1-13.

QUELLEN

Editionen der *Estoria de España*

[EED] *Estoria de España Digital*, hg. v. A. WARD, Transkriptionen und Überarbeitungen von F. MAGUIRE; E. JEREZ CABRERO; R. PICHEL GOTÉRREZ; P. DUXFIELD; C. KUSI-OBODUM; M. POIRIER; B. BORDALEJO; N. LEONARD; A. ROSS u. S. YUSTA FERNÁNDEZ, v.1.0 University of Birmingham 2016, [URL: estoria.bham.ac.uk].

Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289, hg. v. R. MENÉNDEZ PIDAL, 2 Bde., Madrid 1955.

Weitere Quellen

Alfons X.: *Cantigas de Santa María*, hg. v. W. METTMAN, 4 Bde., Coimbra 1959-1972.

— General Estoria, hg. v. A. G. SOLALINDE, Madrid 1930.

— Lapidario, hg. v. M. BREY MARINO, Valencia 1968.

— Setenario, hg. v. K. H. VANDERFORD, Buenos Aires 1945.

— Siete Partidas. 3 Bde., Madrid 1807, ND Madrid 1972.

Crónicas asturianas - Crónica de Alfonso III - Crónica Albeldense, hg. v. J. G. FERNÁNDEZ u. J. L. MORALES, Oviedo 1985.

Chronica latina regum castellae, hg. v. L. C. BREA, *Chronica hispana saeculi XIII (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis)*, Brüssel 1997, S. 7–118.

Chronica muzarabica - Crónica mozárabe de 754, hg. u. übers. v. J. LÓPEZ PEREIRA (*Textos Medievales*, Bd. 58), Zaragoza 1980.

Lucas de Tuy: *Chronicon Mundi*, hg. v. E. FALQUE REY, Turnhout 2003.

Markus von Toledo: *Prolog Alcoran*, hg. u. übers. v. M.-T. D'ALVERNY u. G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart*, in: *al-Andalus*, Vol. 16 (1951), S. 260–268.

— *Tractatus Habentometi de unione Dei*, hg. u. übers. v. M.-T. D'ALVERNY u. G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart*, in: *al-Andalus*, Vol. 16 (1951), S. 268–279.

Rodrigo Jiménez de Rada: *Historia de rebus Hispanie sive Historica gothica*, hg. v. J. FERNÁNDEZ VALVERDE (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*), Turnhout 1987.

— *Historia Arabum*, hg. v. J. LOZANO SÁNCHEZ, Sevilla 1993.

LITERATUR

BADE 2015

BADE, Norman: Die christlich-abendländische Wahrnehmung vom Islam und von den Muslimen im Spiegel historiographischer Werke des frühen Mittelalters. Eine Studie über die kontextbedingte Entstehung eines religiösen Feindbilds (Schriftenreihe Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters, Bd. 32), Hamburg 2015.

BARKAI 1984

BARKAI, Ron: El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval, Madrid 1984.

BIRKELAND 1955

BIRKELAND, Harris: The Legend of the Opening of Muhammed's Breast, Oslo 1955.

BURESI 2004

BURESI, Pascal: La Frontière entre chrétienté et Islam dans la péninsule Ibérique (fin XIe-milieu XIIIe siècle), Paris 2004.

BUSSE 1991

BUSSE, Heribert: Jerusalem in the story of Muhammad's night journey and ascension, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Vol. 14 (1991), S. 1-40.

CAMPA 2001

DE LA CAMPA, Mariano: Las versiones alfonsíes de la *Estoria de España*, in: Alfonso X. el Sabio y las crónicas de España, hg. v. I. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Valladolid 2001, S. 83-106.

CATALÁN 1992

CATALÁN, Diego: De Alfonso X al Conde de Barcelós: cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal, Madrid 1992.

CATALÁN 1997

CATALÁN, Diego: De la silva textual al taller historiográfico alfonsí. Códices, crónicas, versiones y cuadernos de trabajo (Fuentes cronísticas de la historia de España, Bd. 9), Madrid 1997.

CATALÁN 2005

CATALÁN, Diego: "Rodericus" romanzado en los reinos de Aragón, Castilla y Navarra (Fuentes cronísticas de la historia de España, Bd. 10), Madrid 2005.

CONSTABLE 2012

CONSTABLE, Olivia Remie (Hg.): Medieval Iberia: readings from Christian, Muslim, and Jewish sources, Pennsylvania 2012.

CORFIS 2010

CORFIS, Ivy: *Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia. Cultural Contact and Diffusion*, Leiden 2010.

DANIEL 1984

DANIEL, Norman: *Heroes and Saracens: an interpretation of the chansons de geste*, Edinburgh 1984.

DANIEL 1993

DANIEL, Norman: *Islam and the West: the making of an image*, Oxford 1993.

DEIMANN 2012

DEIMANN, Wiebke: *Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla. Religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, Bd. 9)*, Berlin 2012.

DI CESARE 2012

DI CESARE, Michelina (Hg.): *The pseudo-historical image of the Prophet Muḥammad in medieval Latin literature. A repertory (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 26)*, Berlin 2012.

DI CESARE 2013

DI CESARE, Michelina: *Images of Muhammad in Western Medieval Book Culture*, in: *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, hg. v. A. SHALEM, Berlin 2013, S. 9-32.

DIAS DA SILVEIRA 2008

DIAS DA SILVEIRA, Aline: *Die Maurenbilder im Werk Alfons' X. von Kastilien - Pragmatische Haltung, Toleranz und Kulturaustausch im mittelalterlichen Spanien*, Berlin 2008.

DOUBLEDAY 2015

DOUBLEDAY, Simon R.: *The wise King. A Christian Prince Muslim Spain and the birth of the Renaissance*, New York - Philadelphia 2015.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 1992

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés: *Las estorias de Alfonso el Sabio*, Madrid 1992.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 1993

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés: *Versión crítica de la Estoria de España. Estudio y edición desde Pelayo hasta Ordoño II (Fuentes cronísticas de la historia de España, Bd. 6)*, Madrid 1993.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 1999

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés: El taller historiográfico alfonsí. La *Estoria de España* y la *General Estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio, in: Scriptorium alfonsí. De los libros de astrología a las *Cantigas de Santa María*, hg. v. A. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ u. J. MONTOYA MARTÍNEZ, Madrid 1999, S. 105-126

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2001

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés: Novedades y perspectivas en el estudio de la historiografía alfonsí, in: Revista de estudios Alfonsíes, Vol. 2 (2001), S. 283-301.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2002

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés: Estoria de España, in: Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión, hg. v. C. ALVAR; J. MANUEL u. J. LUCÍA MEGÍAS (Nueva biblioteca de erudición y crítica, Bd. 21), Madrid 2002, S. 51-86.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ 2010

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés: Variación en el modelo historiográfico alfonsí en el siglo XIII: Las versiones de la *Estoria de España* (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes), Alicante 2010, [URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqn6p2>].

FIERRO 2009

FIERRO, Maribel: Alfonso X “The Wise”: The Last Almohad Caliph?, in: Medieval Encounters, Vol. 15 (2009), S. 175-198.

FUNES 2004

FUNES, Leonardo: La crónica como hecho ideológico: El caso de la *Estoria de España* de Alfonso X, in: La crónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures, Vol. 32/3 (2004), S. 69-89.

GAUTIER-DALCHÉ 1981

GAUTIER-DALCHÉ, Jean-Jacques: L’Islam, les musulmans, les rapports entre Chrétiens et Musulmans dans la littérature de l’espace Léono-Castillan (XIIème et XIIIème siècles), in: L’histoire à Nice, hg. v. J. GENTIL DA SILVA u. A. POLLINO (Actes du Colloque franco-polonais d’histoire. Les relations économiques et culturelles entre l’Occident et l’Orient, Bd. 2), Nizza 1981, S. 47-65.

GOETZ 2013

GOETZ, Hans-Werner (Hg.): Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.-12. Jahrhundert). Band 1 und 2, Berlin 2013.

GRIFFITH 1998

GRIFFITH, Sidney H.: The Prophet Muḥammad: his scripture and his message according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century, in: The Life of Muḥammad, hg. v. U. RUBIN, Farnham 1998, S. 354-384.

HANLON 2000

HANLON, David: Islam and stereotypical discourse in Medieval Castile and Leon, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 30/3 (2000), S. 479-504.

HENRIET 2012

HENRIET, Patrick: Lucas de Tuy, in: *Christian-Muslim Relations 600 - 1500. A bibliographical history*, hg. v. D. THOMAS; A. MALLET u. J.-P. MONFERRER-SALA (*History of Christian-Muslim relations*, Bd. 17), Leiden 2012, S. 271-279.

HERBERS 2006

HERBERS, Klaus: *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006.

HOTZ 2002

HOTZ, Stephan: Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel (*Studien zur klassischen Philologie*, Bd. 137), Frankfurt am Main 2002.

HOYLAND 2007

HOYLAND, Robert G.: Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam (*Studies in late antiquity and early Islam*, Bd. 13), Princeton 2007.

ITURMENDI MORALES 1972

ITURMENDI MORALES, José: En torno a la idea de Imperio en Alfonso X el Sabio, in: *Revista de estudios políticos*, Vol. 182 (1972), S. 83-158

JEREZ CABRERO 2006a

JEREZ CABRERO, Enrique: El *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy: Técnicas compositivas y motivaciones ideológicas, Madrid 2006.

JEREZ CABRERO 2006b

JEREZ CABRERO, Enrique: El Tudense en su siglo: transmisión y recepción del *Chronicon Mundi* en los Doscientos, in: *El relato historiográfico: textos y tradiciones en la España medieval*, hg. v. F. BAUTISTA (*Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar*, Bd. 48), London 2006, S. 19-57.

KLEIN 2008

KLEIN, Peter K.: Der Ausdruck unterschiedlicher Konflikte in der Darstellung der Juden und Mauren in den „Cantigas“ Alfons' des Weisen von Kastilien und Leon, in: *Bereit zum Konflikt. Strategien und Medien der Konflikterzeugung*, hg. v. O. AUGÉ; F. P. BIERMANN; M. MÜLLER u. D. SCHULTZE, Stuttgart 2008, S. 67-86.

KOHLBERG 2000

KOHLBERG, Ernst: Western accounts of the death of the Prophet Muhammad, in: *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe: l'invention des origins*, hg. v. M. A. AMIR-MOEZZI u. J. SCHEID, Turnhout 2000, S. 165-195.

KUSI-OBODUM 2018

KUSI-OBODUM, Christian: Alfonso X. and Islam: Narratives of conflict and cooperation in the *Estoria de España*, Birmingham 2018.

LINEHAN 1993

LINEHAN, Peter: *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford 1993.

LINEHAN 1997

LINEHAN, Peter: On further thought: Lucas of Tuy, Rodrigo of Toledo and the alfonsine histories, in: *Anuario de Estudios Medievales*, Vol. 27 (1997), S. 415-436.

LINEHAN 2001

LINEHAN, Peter: Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada y las historias alfonsíes, in: *Alfonso X. el Sabio y las crónicas de España*, hg. v. I. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Valladolid 2001, S. 19-36.

LIUZZO SCORPO 2011

LIUZZO SCORPO, Antonella: Religious Frontiers and Overlapping Cultural Borders: The Power of Personal and Political Exchanges in the Works of Alfonso X of Castile (1252–1284), in: *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Vol. 23/3 (2011), S. 217-236.

MAREY 2015

MAREY, Alexander: El rey, el emperador, el tirano. El concepto del poder e ideal político en la cultura intelectual alfonsina, in: *Cuadernos de Historia del Derecho*, Vol. 21 (2015), S. 229-242.

MÁRQUEZ VILLANUEVA 1994

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: *El concepto cultural alfonsí*, Madrid 1994.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ u.a. 2004

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José; DE LA CRUZ, Óscar; FERRERO, Cánida; PETRUS, Nádia: Die lateinischen Koran-Übersetzungen in Spanien, in: *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*, hg. v. M. LUTZ-BACHMANN u. A. FIDORA, Darmstadt 2004, S. 27-39.

MARTÍNEZ 2006

MARTÍNEZ, H. Salvador: *La convivencia en la España del siglo XIII: perspectivas alfonsíes*, Madrid 2006.

MARTY 2011

MARTY, Martin E.: Historical Reflections on Religious Diversity, in: The Oxford Handbook of Religious Diversity, hg. v. C. MEISTER, Oxford 2011, S. 9-20.

MASER 2006

MASER, Matthias: Die *Historia Arabum* des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert; Studie - Übersetzung - Kommentar (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, Bd. 3), Berlin 2006.

MASER 2011

MASER, Matthias: „Hispania“ und al-Andalus. Historiographische Selbstpositionierungen im Spannungsfeld von Identität und Alterität, in: Christlicher Norden - muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. M. TISCHLER u. A. FIDORA (Erudiri sapientia, Bd. 7), Münster 2011, S. 363-388.

MASER 2012a

MASER, Matthias: Rodrigo Jiménez de Rada and his *Historia Arabum*: An extraordinary example of inter-cultural Tolerance?, in: Languages of Love and Hate: Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean, hg. v. S. LAMBERT u. H. NICHOLSON (International Medieval Research, Bd. 15), Turnhout 2012, S. 223-238.

MASER 2012b

MASER, Matthias: Rodrigo Jiménez de Rada, in: Christian-Muslim Relations 600 - 1500. A bibliographical history, hg. v. D. THOMAS; A. MALLETT u. J.-P. MONFERRER-SALA (History of Christian-Muslim relations, Bd. 17), Leiden 2012, S. 343-355.

MEYER 2002

MEYER, Bruno B.: Kastilien, die Staufer und das Imperium: Ein Jahrhundert politischer Kontakte im Zeichen des Kaisertums, Husum 2002.

MIRANDA GARCÍA 2014

MIRANDA GARCÍA, Fermín: Legitimar al enemigo (musulmán) en las crónicas hispano cristianas (Ss. XI-XII), in: Cristianos contra musulmanes en la Edad Media peninsular. Bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X-XIV), hg. v. C. DE AYALA MARTÍNEZ u. I. C. F. FERNANDES, Madrid, 2014, S. 249-269.

MONTERO 2006

MONTERO, Ana M.: A Possible Connection between the Philosophy of the Castilian king Alfonso X and the *Risālat ayy ibn Yaḡān* by Ibn uḡayl, in: *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Vol 18/1 (2006), S. 1-26.

NIRENBERG 2014

NIRENBERG, David: Christendom and Islam, in: The Cambridge History of Christianity, Bd. 4 Christianity in Western Europe, c.1100–c.1500, hg. v. M. RUBIN u. W. SIMONS, Cambridge 2014, S. 149-169.

O'CALLAGHAN 2004

O'CALLAGHAN, Joseph F.: Reconquest and crusade in Medieval Spain, Philadelphia 2004.

OTTO u.a. 2015

OTTO, Bernd-Christian; RAU, Susanne; RÜPKE, Jörg (Hg.): History and Religion. Narrating a religious past (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 68), Berlin - Boston 2015.

PICK 2004

PICK, Lucy K.: Conflict and coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of medieval Spain, Ann Arbor 2004.

PICK 2011

PICK, Lucy K.: What did Rodrigo Jiménez de Rada know about Islam?, in: Anuario de historia de la Iglesia, Vol. 20 (2011), S. 221-235

REILLY 2007

REILLY, Bernhard F.: Lucas of Tuy and the Latin Chronicle Tradition in Iberia, in: The Catholic Historical Review, Vol. 92 (2007), S. 767-788.

RICHARD 1971

RICHARD, Bernard: L'islam et les musulmans chez les chroniqueurs castillans du milieu du moyen âge, in: Hespéris, Vol. 12 (1971), S. 107-132.

RODRÍGUEZ PORTO 2017

RODRÍGUEZ PORTO, Rosa M.: The Pillars of Hercules: The *Estoria de Espanna* (Escorial, Y.I.2) as Universal Chronicle, in: Universal Chronicles in the High Middle Ages, hg. v. M. CAMPOPIANO u. H. BAINTON (Writing History in the Middle Ages, Bd. 4), York 2017, S. 223-254.

ROLING 2005

ROLING, Bernd: "Paradysus carnalium"? Das körperliche Paradies in der christlich-islamischen Kontroverse, in: Das Mittelalter: Perspektiven mediävistischer Forschung, Vol. 10/2 (2005), S. 74-125.

ROSE 2012

ROSE, Christopher: Reading Alfonso X., 'El sabio', as an islamicate Monarch: A preliminary Inquiry, Austin 2012.

ROTTER 1986

ROTTER, Ekkehart: Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 11), Berlin - New York 1986.

RUITER 2013

RUITER, Michael: Alfonso X of Castile: Alfonso the Tolerant?, in: Constellations - University of Alberta Student Journal, Vol. 4/2 (2013), S. 308-317.

SCARBOROUGH 2013

SCARBOROUGH, Connie L.: The Moors in Thirteenth-Century Spain: "They are Us!", in: East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times: Transcultural Experiences in the Premodern World, hg. v. A. CLASSEN, Berlin - Boston 2013, S. 505-521.

SCHLIEBEN 2009

SCHLIEBEN Barbara: Verspielte Macht. Politik und Wissen am Hof Alfons' X. (1252-1284) (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 32), Berlin - Boston 2009.

SCHWINGES 1998

SCHWINGES, Rainer Christoph: Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung: Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus († 1186) und Rodrigo Ximenez de Rada († 1247), in: Toleranz im Mittelalter, hg. v. A. PATSCHOVSKY u. H. ZIMMERMANN, Sigmaringen 1998, S. 101-127.

SOUTHERN 1978

SOUTHERN, Richard William: Western views of Islam in the Middle Ages, Cambridge 1978.

SZILÁGYI 2008

SZILÁGYI, Krisztina: Muhammad and the monk: The making of the Christian Bahira legend, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Vol. 34 (2008), S. 169-214.

SZILÁGYI 2009

SZILÁGYI, Krisztina: A prophet like Jesus? Christians and Muslims debating Muhammad's death, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Vol. 36 (2009), S. 131-171.

TISCHLER 2011a

TISCHLER, Matthias M.: Discovering Islam as a Historical Phenomenon: The Case of the Latin Historiography of the Iberian Peninsula, 8th to 13th Century, in: Quaderns de la Mediterrània, Vol. 16 (2011), S. 153-161.

TISCHLER 2011b

TISCHLER, Matthias M.: Übersetzen als des/integrativer Akt. Die lateinischen Übertragungen arabischer muslimischer Literatur auf der Iberischen Halbinsel im 12. und 13. Jahrhundert, in: Christlicher Norden - muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und

Spätmittelalter, hg. v. M. TISCHLER u. A. FIDORA (Erudiri sapientia, Bd. 7), Münster 2011, S. 167-190.

TISCHLER 2012

TISCHLER, Matthias M.: Modes of literary behavior in Christian-Islamic encounters in the Iberian Peninsula: *Pseudo-Turpin* versus Peter the Venerable, in: Languages of Love and Hate: Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean, hg. v. S. LAMBERT u. H. NICHOLSON (International Medieval Research, Bd. 15), Turnhout 2012, S. 201-221.

TISCHLER 2014

TISCHLER, Matthias M.: Translation-Based Chronicles, Twelfth to Thirteenth Centuries. New Sources for the Arabo-Latin Translation Movement in the Iberian Peninsula, in: Journal of Transcultural Medieval Studies, Vol. 1 (2014), S. 175-218.

TOLAN 1997

TOLAN, John V.: "Alphonse X le Sage. Roi des tres religions", in: Toleranz und Intoleranz im Mittelalter / Tolerance et intolerance au Moyen Âge. VIII. Jahrestagung der Reineke Gesellschaft / 8ème Congrès annuel de la Société Reineke, hg. v. D. BUSCHINGER u. W. SPIEWOK (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, Bd. 61), Greifswald 1997, S. 123-136.

TOLAN 2002

TOLAN, John V.: Saracens. Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002.

TOLAN 2008

TOLAN, John V.: A mangled corpse: the polemical dismemberment of Muhammad, in: Sons of Ishmael: Muslims through European eyes in the Middle Ages, hg. v. J. V. TOLAN, Gainesville 2008, S. 19-34.

TULIANI 1994

TULIANI, Maurizio: La idea de reconquista en un manuscrito de la crónica general de Alfonso X el sabio, in: Studia Historica. Historia Medieval, Vol. 12 (1994), S. 3-23.

VALDEÓN BARUQUE 2005

VALDEÓN BARUQUE, Julio: Alfonso X y el Imperio, in: Revista de estudios Alfonsíes, Vol. 4 (2005), S. 243-258.

VONES 2011

VONES, Ludwig: Die päpstliche Einflussnahme im iberischen Raum zur Förderung von Integrations- und Desintegrationsprozessen, in: Christlicher Norden - muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. M. TISCHLER u. A. FIDORA (Erudiri sapientia, Bd. 7), Münster 2011, S. 389-402.

WALTER 2016

WALTER, Monika: Der verschwundene Islam? Für eine andere Kulturgeschichte Westeuropas, Paderborn 2016.

WASSERSTEIN 1985

WASSERSTEIN, David: The rise and fall of the party kings: politics and society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985.

WELTECKE 2015

WELTECKE, Dorothea: Über Religion vor der „Religion“: Konzeptionen vor der Entstehung des Religionsbegriffes, in: Religion als Prozess: Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung, hg. v. T. KIRSCH; R. SCHLÖGL u. D. WELTECKE, Paderborn 2015, S. 13-34.

WOLF 1986

WOLF, Kenneth: The Earliest Spanish Christian Views of Islam, in: Church History, Vol. 55/3 (1986), S. 281-293.

WOLF 1996

WOLF, Kenneth: Christian views of Islam in early medieval Spain, in: Medieval Christian perceptions of Islam, hg. v. J. V. TOLAN, London 1996, S. 85-108.

ERKLÄRUNG

Ich versichere hiermit, dass ich die Arbeit selbstständig verfasst, keine anderen, als die angegebenen Hilfsmittel verwandt und die Stellen, die anderen benutzten Druck- und digitalisierten Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, mit Quellenangaben kenntlich gemacht habe.

Thomas Hendrik Kaal, Frankfurt a. M. den 10.12.18

DANKSAGUNG

Von Herzen möchte ich mich bei Prof. Dr. Dorothea Weltecke bedanken, die mir die Möglichkeit eröffnet hat, über dieses Thema die Examensarbeit zu schreiben. Dank gilt auch Dr. Ricardo Pichel Gotérrez, durch dessen spannendes Seminar an der Universidad Alcalá ich auf die *Estoria* aufmerksam wurde. Gleiches gilt für Dr. Christian Kusi-Obodum, der mir vorab seine Dissertation zur Verfügung gestellt und mit vielen hilfreichen Ratschlägen geholfen hat. Dr. Anna Fiona Weiß und Dr. Hartmut Kretzer haben die Arbeit korrekturgelesen. Alle Fehler gehen zu meinen Lasten.

Soli Deo Gloria