

Mozaraber als Forschungsgegenstand

Igor Pochoshajew

Das Wort ‚Mozaraber‘ ist keine geläufige Vokabel. Auch als Thema kirchengeschichtlicher Darstellungen kommt es im deutschsprachigen Raum kaum vor. Mozaraber waren traditionell ein Gegenstand der nationalgeschichtlichen spanischen Forschung. Gegenwärtig erfreuen sich Mozaraber eines steigenden Forschungsinteresses weltweit. Dabei enthalten die Quellen, die bereits in Editionen vorliegen, Textmaterial, für dessen Untersuchung auch Kompetenz der theologischen Geschichtsforschung gefragt wäre. Ihr Einsatz würde nicht nur das Bild des Untersuchungsgegenstands vervollständigen, sondern die unkonventionellen Quellen würden der theologischen Geschichtswissenschaft Themenfelder eröffnen und zu neuen Fragestellungen anregen. Die erzielten Erkenntnisse wären von Gewinn für das Theologiestudium, das gegenwärtig vor neuen Herausforderungen steht.

Der Ursprung des Begriffs ‚Mozaraber‘ ist nicht endgültig geklärt; seine wissenschaftliche Bedeutung ist umstritten. In der Forschungsliteratur werden generell als Mozaraber Christen bezeichnet, die im muslimischen Spanien, al-Andalus, lebten und sich der arabischen Kultur angepasst haben. Wenn wir versuchen, den Begriff vorläufig zu klären, sind der geopolitische, der demographische und der kulturgeschichtliche Aspekt zu beachten.

Muslime beherrschten unterschiedliche Gebiete der Iberischen Halbinsel im Zeitraum von 711 bis 1492. Al-Andalus nahm auf dem Höhepunkt seiner geographischen Ausdehnung im 10. Jahrhundert ca. Zweidrittel des Territoriums der Iberischen Halbinsel ein. Mitte des 12. Jahrhunderts hatten die Muslime weniger als die Hälfte der Pyrenäenhalbinsel unter ihrer Kontrolle. Und nach den erfolgreichen Eroberungsaktionen christlicher Mächte Anfang des 13. Jahrhunderts war seit 1238 nur noch das Königreich von Granada im Süden der Halbinsel muslimischer Herrschaftsbereich.

Im 8. 9. 10. und dem 11. Jahrhundert lebten zahlreiche Christen in al-Andalus. Seit 1126 gab es, durch Auswanderung und Zwangsumsiedlung bedingt, keine Christen mehr in muslimischen Gebieten. In kulturgeschichtlicher Hinsicht sind zwei Punkte zu beachten: 1. Die islamische Kultur wurde erst seit Mitte des 9. Jahrhunderts in al-Andalus einflussreich. Eine kulturelle Assimilation der Christen konnte es daher erst seit dieser Zeit geben. 2. Nach der christlichen Übernahme der ehemals muslimischen Gebiete behielten Mozaraber ihre kulturelle Identität über zwei Jahrhunderte bei.

Diese Details veranschaulichen den problematischen Charakter des traditionellen Forschungsbegriffs ‚Mozaraber‘. Richard Hitchcock hat kürzlich zu-

recht hervorgehoben, dass der Begriff ‚Mozaraber‘ unpräzise und als analytisches Instrument wenig geeignet sei, weil er die komplexe geschichtliche Wirklichkeit vielfach verdecke.¹ Die vorliegende Betrachtung gilt dem Bemühen, Mozaraber als Untersuchungsgegenstand unter besonderer Berücksichtigung seiner Facettenvielfalt vorzustellen. Ich beginne mit einem knappen Geschichtsüberblick.

Das westliche Nordafrika wurde von Muslimen unter dem Umayyaden-Herrscher ‘Abd al-Malik (685-705) erobert. Die iberische Halbinsel lag ganz in der Nähe. 711 landeten 7000 meist berberische Krieger unter der Führung von Ṭāriq ibn Ziyād am Fuße des Berges, der bis auf den heutigen Tag den Namen seines muslimischen Eroberers trägt.² Dieses Truppenkontingent, das mit 5000 Kämpfern verstärkt worden war, leitete das Ende des Westgotenstaates auf der Iberischen Halbinsel ein. In der Schlacht am 23. Juli 711 wurde das Westgotenheer besiegt. Im Juni 712 setzte Gouverneur von Nordafrika, Mūsā ibn Nušair, mit einem Heer von etwa 18000 Mann nach Spanien über. 714 war dann das meiste Territorium der Iberischen Halbinsel in der Hand der Muslime. Nur im Norden konnten sich christliche Herrschaften formieren.

Nach der muslimischen Machtübernahme entstand auf der Pyrenäenhalbinsel eine vom Umayyaden-Kalifat in Damaskus abhängige Provinz. In dieser Periode der politischen Geschichte von al-Andalus, die sich von 714 bis 756 erstreckte, wurde das Land von 40 Gouverneuren regiert. Manche von ihnen blieben nicht länger als 2 Monate im Amt. Innerpolitisch und sozial stand dieser Zeitabschnitt im Zeichen bewaffneter Kämpfe zwischen verschiedenen muslimischen Gruppen. Diese Auseinandersetzungen waren machtpolitisch, ethnisch oder sozial bestimmt.

Die Periode der Gouverneure wurde durch die Ankunft des flüchtigen Umayyaden-Prinzen ‘Abd ar-Raḥmān (756-788) beendet. ‘Abd ar-Raḥmān war vor den Armeen der ‘abbāsiden Revolution nach Nordafrika geflohen, wo er bei den Berberstämmen Zuflucht fand; später kam er mit seinen Anhängern auf die Iberische Halbinsel. ‘Abd ar-Raḥmān besiegte die Kräfte, die sich gegen ihn stellten, eroberte am 13. Mai 753 Cordoba und proklamierte sich zum Emir von al-Andalus.

‘Abd ar-Raḥmān I. baute eine Administration nach syrischem Vorbild in al-Andalus auf. Damit legte er die Grundlagen für einen islamischen Staat auf der Iberischen Halbinsel. Das politische Werk von ‘Abd ar-Raḥmān wurde von seinen Nachkommen fortgeführt. Dabei leistete die Mālīki-Rechtsschule einen bedeutenden Beitrag zur Legitimation und Stabilisierung der Umayyaden-

¹ Richard Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*, Aldershot [u.a.] 2008, 129.

² Gibraltar geht auf das Arabische Ġabal Ṭāriq zurück; zu Deutsch: Berg Ṭāriqs.

Herrschaft in al-Andalus. Diese Rechtsschule geht auf Mālik ibn Anas (711-795) aus Medina zurück, der als die größte zeitgenössische Autorität für die Authentizität der islamischen Tradition galt. Schüler von Mālik ibn Anas wirkten bereits gegen das Ende der Regierungszeit von ‘Abd ar-Raḥmān I. in al-Andalus. Mālikitische Gelehrte wurden dann vom Sohn ‘Abd ar-Raḥmān, Hišām I. (788-796), aktiv gefördert.

Beim Regierungsantritt von ‘Abd al-Raḥmān II. (822-852) bestand das cordobenser Emirat seit 66 Jahren. In Bagdad hatte die Entwicklung der Wissenschaft unter dem Kalifen al-Ma’mūn (813-833) ihren Höhepunkt erreicht. Spanier, die nach Bagdad reisten, waren von der kulturellen Blüte beeindruckt und wollten die Errungenschaften Orients in al-Andalus einführen. Die Regierungsart von ‘Abd al-Raḥmān II. beschleunigte die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung des Landes und steigerte den allgemeinen Wohlstand in der Bevölkerung. Die erreichte Machtkonsolidierung und die wirtschaftlich-kulturellen Fortschritte führten zur Gründung des Kalifats durch ‘Abd ar-Raḥmān III. (912-961) im Jahr 929. Die Periode des von Bagdad abhängigen Emirats dauerte somit von 753 bis 929.

Zwei großartige architektonische Leistungen, die in der Umayyaden-Zeit entstanden sind und die bis auf den heutigen Tag beeindruckend wirken, sind die Große Moschee von Cordoba und die ca. 7 km nördlich von Cordoba gelegene Kalifenresidenz, Madīnat az-Zahrā’. Diese Bauwerke vermitteln einen Eindruck von den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Errungenschaften in al-Andalus, die sowohl muslimische als auch christliche Textquellen bezeugen.



Doppelbögen der Cordobenser Moschee



Empfangshalle des Kalifen in Madīnat az-Zahrāʾ

Das Kalifat bestand in al-Andalus von 929 bis nominell 1031, doch seit 976 wurde die Macht faktisch von ‘amiridischen Kammerherren (ḥāḡib: Kammerherr) ausgeübt, die eine eigene Dynastie zu etablieren versuchten, dennoch scheiterten. In der Zeit von 1008 bis 1031 wurde das Land durch militärische Auseinandersetzungen zwischen den Berbern im Militär und den Anhängern der Umayyaden erschüttert.

1031 zerfiel al-Andalus in eine Vielzahl kleinerer Herrschaften. In der Forschungsliteratur wird dieser Geschichtsabschnitt als Periode der Taifenreiche bezeichnet; der Begriff geht auf das arabische ṭāʾifa (Teil, Partei) zurück. Die Periode der Taifenreiche dauerte von 1031 bis 1091. Das Kennzeichen dieses Geschichtsabschnitts war eine kulturelle Blüte in vielen muslimischen Kleinherrschaften, aber auch kriegerische Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Kleinherrschern. Die Kriegsführung bedeutete für Kleinstaaten einen hohen materiellen Aufwand, der sich in zusätzliche finanzielle Lasten für die Bevölkerung umschlug. In dieser Zeitperiode konnten christliche Mächte des Nordens der Iberischen Halbinsel große Gebietszugewinne erzielen. 1085 fiel Toledo, die Hauptstadt des ehemaligen Westgotenreiches.

Am Ende dieses Geschichtsabschnitts vollzog sich eine bedeutende Veränderung der politischen Geographie von al-Andalus. Die Entwicklungen sind besser zu verstehen, wenn man sich die geographische Nähe zwischen der Iberischen Halbinsel und dem afrikanischen Kontinent vor Augen führt und

auch die religiöse und soziale Nähe zwischen den in Nordafrika und al-Andalus lebenden Berbern und Arabern beachtet.

Seit ca. Mitte des 11. Jahrhunderts setzten sich im westlichen Nordafrika die sogenannten Almoraviden durch. Diese Bewegung formierte sich unter den am Senegalfluss wohnenden Berberstämmen. Almoraviden verfochten eine mālikitisch orientierte Korandeutung. Sie verurteilten den Weingenuss und verboten Steuern, die im Koran nicht ausdrücklich genannt sind. Ihre ersten Anführer gründeten ein ribāṭ, befestigtes Kloster, auf einer Nigerinsel. Von den Männern dieser Befestigung, al-Murābiṭūn, beziehen die Almoraviden ihren Namen.

Seit ca. 1086 waren Almoraviden auf der Iberischen Halbinsel militärisch aktiv. Die Kleinkönige wurden abgesetzt. Es gelang Almoraviden, den christlichen Vorstoß aufzuhalten und zum Teil zurückzudrängen, aber Toledo konnten sie nicht zurückgewinnen. Nach ihrer Herrschaftsübernahme lag das politische Machtzentrum nicht mehr in al-Andalus selbst, sondern auf dem afrikanischen Kontinent, in Marrakesch, der Neugründung der Almoraviden. Ihre Herrschaft über al-Andalus dauerte von 1091 bis 1147.

Bereits 1145 wurde Marrakesch von der politischen Gruppierung erobert, die sich unter den im südlichen Atlasgebirge lebenden Berbern formiert hatte. Die sogenannten Almohaden knüpften an die islamische Prophetentradition an und legitimierten ihren Hoheitsanspruch durch die Bewahrung der islamischen Lehre der Einheit Gottes. Sie bezeichneten sich als al-Muwahḥidūn, die Einiger; daher stammt der Name ‚Almohaden‘. 1147 marschierte eine Armee der Almohaden in al-Andalus ein. Die derzeitige Machtposition der Almoraviden war ohnehin wegen militärischer Niederlagen gegen Christen im Norden und gegen Almohaden in Nordafrika geschwächt. Al-Andalus befand sich zu diesem Zeitpunkt in einem erneuten Zustand politischer Desintegration. Die Almohaden herrschten in al-Andalus bis 1238.

Seit den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts konnte die „Reconquista“ bedeutende Gebietsgewinne erzielen. 1236 fiel Cordoba, die Hauptstadt des ehemaligen Kalifats. Seit 1238 gelang es Muḥammad ibn Yūsuf ibn Naṣr, ein Königreich im Süden von al-Andalus zu konsolidieren. Die auf ihn zurückgehenden Naṣriden konnten sich dann in dem politisch von Kastilien abhängigen Königreich Granada bis 1492 halten. Ihre Paläste in Granada strahlen noch heute eine bewundernswerte Schönheit aus.



Paläste der Nasriden in Granada

Die muslimische Staatlichkeit auf der Iberischen Halbinsel endete mit der Eroberung Granadas 1492. Als Teil der europäischen Religionsgeschichte seien in diesem Zusammenhang noch die Vertreibung der Juden und der jüdischen Konvertiten zum Christentum sowie die Vertreibung der Muslime und der muslimischen Konvertiten zum Christentum zu erwähnen, die auf die christliche Machübernahme folgten.

Betrachten wir religions-, kultur- und geistesgeschichtliche Entwicklungen, die in dem umrissenen politisch-geschichtlichen Rahmen stattfanden:

Als Muslime 711 auf die Iberische Halbinsel kamen, war die einheimische Bevölkerung mehrheitlich christlich. Die frühere hispano-romanische Bevölkerung war katholisch; die homöischen Westgoten, die seit Anfang des 6. Jahrhunderts auf der Pyrenäenhalbinsel siedelten, besiegelten 589 auf dem 3. Konzil von Toledo ihren Übertritt zum Katholizismus. Akten der westgotischen Konzilien erlauben den Schluss, dass man weiterhin Naturreligionen praktizierte. Juden, die auf der Iberischen Halbinsel seit alters her lebten, dürfte es Anfang des 8. Jahrhunderts nicht mehr gegeben. Sie wurden unter katholischen Westgotenkönigen Sisebut (612-620) und Chintila (636-639) vor die Alternative ‚Taufe oder Emigration‘ gestellt. Später wurde die Aufrichtigkeit derer, die konvertiert hatten, bezweifelt. Schließlich beschloss 694 das 17. Konzil von Toledo, den Besitz der jüdischen Konvertiten zu konfiszieren. Diese selbst

sollten, versklavt und über das ganze Reichsterritorium verstreut, christlichen Besitzern übergeben werden. Ihre Kinder ab dem Alter von 7 Jahren waren den Christen zur Erziehung zu übergeben. Dennoch machen sowohl die westgotischen als auch die späteren arabischen Quellen deutlich, dass es ungeachtet dieser Maßnahmen weiterhin Juden gab.

Zeugnisse der gegenseitigen Wahrnehmung von Christen und Muslimen sind auf der Iberischen Halbinsel sehr rar. Wir haben nur zwei zeitnahe christliche Texte, die auf die muslimischen Eindringlinge eingehen: das sind die *Chronica Byzantia-Arabica* von 741 und die *Chronica Muzarabica* von 754. Beide Schriften beschreiben die Muslime vornehmlich als eine Militärmacht, ihre Religion beschäftigt die Autoren kaum. Für die gesamte Periode der Gouverneure und die ersten 70 Jahre des Emirats besitzen wir keine christlichen Zeugnisse. Die muslimischen Historiographen gehen auf die Einheimischen im Zusammenhang militärischer Handlungen ein, z.B. die Unterstützung eines Hirten bei der Eroberung Cordobas. Diese Autoren geben aber keine Beschreibung der christlichen Bevölkerung oder deren Religion. Wir finden also auf der Iberischen Halbinsel keine mit den byzantinischen Quellen vergleichbaren Zeugnisse einer christlichen Deutung der islamischen Expansion.

Elipandus von Toledo († nach 798) schrieb im Kontext einer innerchristlichen Kontroverse. Der Metropolit vertrat die christologische Position, dass Christus nach seiner göttlichen Natur Gott sei, aber nach seiner menschlichen Natur adoptiert.³ Im katalonischen Bischof Felix von Urgell († 818) fand Elipandus einen Verbündeten. Der spanische Adoptionismus wurde auf den fränkischen Synoden 792 und 794 verurteilt, und die ganze Problematik wird üblicherweise unter theologiegeschichtlichem Aspekt betrachtet; ich lege den Schwerpunkt auf die kontroverstheologischen Voraussetzungen der Lehre von Elipandus im Zusammenhang der Geschichte der Mozaraber.

Elipandus führte eine Auseinandersetzung mit Migetius, dessen Standpunkt er in einem Brief sehr polemisch schildert. Drei Punkte dieser Polemik seien genannt:

1. Migetius setze den Sohn Gottes mit dem von Maria geborenen Menschen Jesus gleich.⁴
2. Migetius werfe den Priestern eine fehlende moralische Eignung für das Priesteramt vor; seine Auffassung von der eigenen Sündlosigkeit sei unbiblisches.⁵

³ Elipandus, Epist. II 78-80.

⁴ ebd. I 3, 70,1-10; 4, 71,1-5; 5, 72,1-6.

⁵ ebd. I 10, 75,1-76,54.

3. Migetius vertrete eine unbiblische Auffassung von der Unterscheidung der Speisen; seine Ablehnung der gemeinsamen Mahlzeiten mit Ungläubigen sei unchristlich.⁶

Die theologische Position des Migetius ist aus diesen Angaben kaum zu erschließen; sonst ist über ihn kaum etwas bekannt. Möglich ist, dass Migetius im Sinne der islamischen Vorstellungen die Gottheit Jesu bestritt. Verwunderlich ist allerdings, dass sich diese mögliche Übernahme des islamischen Jesusbildes bei Migetius mit einer Ablehnung der sozialen Nähe zu Muslimen und dem ethischen Rigorismus verband. Im Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Mozaraber ist die genannte Ablehnung der Gemeinschaft von Christen und Muslimen zu beachten.

In der späteren Geschichte der Mozaraber bekommt das Thema der sozialen Nähe beider Religionen eine besondere Brisanz in den Werken von Paulus Albarus († 861/2) und Eulogius Cordubensis († 859). Beide Autoren beschreiben nicht nur kulturelle Anpassungsformen der Christen in Cordoba, etwa Beschneidung. Sie sprechen auch von der theologischen Annäherung an den Islam, die sich z.B. in der Akzeptanz des islamischen Selbstverständnisses, eine monotheistische Offenbarungsreligion zu sein, ausdrückte.

Der Schwerpunkt des literarischen Werkes beider Autoren liegt auf ihrer Beschreibung und theologischen Begründung der islampolemischen Selbstaufopferungen einiger Christen: Nach den Angaben bei Albarus und Eulogius sind zwischen 850 und 859 einundfünfzig Personen zum Tode verurteilt und hingerichtet wurden, weil sie den Islam und dessen Propheten angegriffen hatten. Diese Ereignisse werden von der umfangreichen abendländischen Forschung mehrheitlich als „cordobenser Märtyrer“ bzw. „cordobenser Märtyrerbewegung“ bezeichnet.

Zum geschichtlichen Hintergrund dieser Ereignisse:

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts breitete sich die arabische Kultur in Cordoba aus und gewann zunehmend an Ausstrahlungskraft. Cordoba wurde von den Umayyaden-Herrschern zu einer attraktiven Residenz ausgebaut, deren Pracht auch Eulogius bewunderte, der sonst eher ein Islamkritiker war. Viele Christen fühlten sich im islamischen Staatswesen heimisch. Die arabische Kultur war attraktiv, die Jugend befließigte sich im Erlernen der arabischen Sprache. Man schätzte auch den Lebensstandard, den die aktuellen Verhältnisse ermöglichten. Der Islam wirkte anziehend und überzeugend, selbst Albarus gab das zu. Im eigenen religiösen Leben war man bemüht, alles zu unterlassen, was dem theologischen System des Islam widersprechen und das religiöse Selbstverständnis der Muslime beunruhigen könnte. Das heißt, man vermied es beispielsweise, die

⁶ ebd. I 11, 76,1-77,33.

für die Muslime unannehmbare Lehre von der Gottheit Christi in irgendeiner Form zur Sprache zu bringen oder das Kreuzeszeichen zu zeigen.⁷

Diese Beschreibung macht deutlich, dass die gegen die muslimische Dominanz gerichtete Selbstaufopferung der Märtyrer vielen christlichen Zeitgenossen als unsinnig erschien, vielleicht auch deshalb, weil dies ihre eigene kulturell-religiöse Attitüde in Frage stellte. Vor diesem Hintergrund ist die theologische Verteidigung der freiwilligen Martyrien bei Albarus und Eulogius zu lesen. Im Rahmen ihrer Märtyrerverteidigung steht das biblische Argument an zentraler Stelle. Albarus arbeitet am Beispiel Jesu und der Apostel heraus, dass wahres Christentum ohne öffentliche Kritik an der falschen Lehre nicht denkbar ist. Die offene Polemik gegen das Falsche sei somit ein Wesensmerkmal des Christentums. Denn nach Albarus ist die Ablehnung des Falschen eine notwendige Folge der Erlösung durch Christus.⁸ Die Heilsgeschichte Gottes, die Gnadengaben in der Gemeinde und die Kirchenämter begründen die Notwendigkeit, sich gegen das Falsche einzusetzen.⁹

Somit sei das Polemisieren gegen die falsche Lehre mit Beispielen aus der Bibel ein verbürgter und christologisch begründeter Bestandteil der christlichen Verkündigung. Dabei sei die öffentliche Verbreitung des Evangeliums nicht nur ein Teil der Heilsgeschichte, sie sei auch eine wichtige Voraussetzung für die Vollendung des Weltplans Gottes. Unter Berufung auf Mt 26,13 betont Albarus, dass der Vollendung der Weltgeschichte die weltweite Evangeliumspredigt vorausgehen müsse.¹⁰ Hinsichtlich der Beschränkungen der christlichen Verkündigung unter den aktuellen Bedingungen in Cordoba stellt Albarus kritisch fest, dass die Evangeliumsverkündigung an Nicht-Christen zu ergehen habe, und nicht an jene, die bereits Christen seien.¹¹ Und er zeigt am Beispiel der Apostel, dass das Predigen des Evangeliums mit Gefahr verbunden ist, ja Lebensgefahr beinhaltet.¹² Auf dieser theoretischen Grundlage konzipiert Albarus seine theologische Beurteilung der freiwilligen Martyrien: Die Märtyrer setzen nach Albarus das Werk der Apostel an den Muslimen fort, da diesen das Evangelium noch nicht gepredigt worden sei. Die Märtyrer seien somit die Apostel der Muslime.¹³

Hinsichtlich der Verhältnisse in Cordoba ist die neuere Forschung der Auffassung, dass nicht die muslimische Unterdrückung der Christen die freiwilligen Martyrien hervorrief, sondern die Selbstaufopferungen erst das friedliche Zu-

⁷ Igor Pochoshajew, *Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2007, 161-165.

⁸ Albarus, *Ind. lum.*, 281,10,3-6.

⁹ ebd. 281,10,6-8.

¹⁰ ebd. 281,10,8-10.

¹¹ ebd. 281,10,12-282,10,15.

¹² ebd. 282,10,15-18.

¹³ ebd. 282,10,25-32.

sammenleben von Christen und Muslimen zerstörten und die gesellschaftliche Situation verschlechterten. Die Beurteilung erschwert sich in diesem Fall dadurch, dass die wenigen christlichen Quelle eine antiislamische Tendenz haben. Allerdings sind die Ausstrahlung der arabischen Kultur, die soziale Nähe von Christen und Muslimen sowie die Bereitschaft meistar Christen, arabische Kulturformen zu übernehmen, in verschiedenen Quellen belegbar. Die Martyrien reizten die muslimische Regierung und forderten repressive Maßnahmen heraus, etwa Kirchenzerstörung und Inhaftierung der Kleriker. Die geringen Zahlen der Märtyrer und derer Verteidiger sowie die Verhältnisse nach der Märtyrerbewegung erlauben die Schlussfolgerung, dass diese Regierungsmaßnahmen begrenzt blieben und keine grundsätzliche Veränderung im gesellschaftlichen Zusammenleben der Religionen verursachten.

Es steht in der Forschung fest, dass die Märtyrer nur eine Minderheit innerhalb der Cordobenser Kirche darstellten. Es ist ferner unumstritten, dass die theologische Verteidigung ihrer öffentlichen Islamkritik und ihres politischen Kampfes gegen den Islam keine Anhänger fand. Die bei Migetius sichtbar gewordene Ablehnung der sozialen Nähe von Christen und Muslimen fand in der Märtyrerbewegung ihren entwicklungsgeschichtlichen Höhepunkt in al-Andalus. Albarus und Eulogius erarbeiteten eine umfassende theologische Begründung dieser Ablehnung. Dabei haben sie aus polemischen Gründen die kulturelle Anpassung mit den theologischen Kompromissen gleichgesetzt, um sie theologisch zu kompromittieren. Es gelang beiden Autoren jedoch nicht, die Zeitgenossen in ihrer Haltung zum Islam umzustimmen. In der Generation nach Albarus und Eulogius war der Einfluss der arabischen Kultur so überwältigend, dass christliche Texte auf Arabisch verfasst wurden. Im Blick auf den Forschungsbegriff ‚Mozaraber‘ macht die Betrachtung der Märtyrerbewegung deutlich, dass im Falle der Märtyrer und deren Verteidiger die Bezeichnung ‚Mozaraber‘, im Sinne von ‚arabisiert‘, unangemessen ist.

Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī, der wahrscheinlich Sohn von Albarus war, lebte in der Zeit, als für die meisten Mozaraber Arabisch die geläufigste und am besten verstandene Sprache war. Von Ḥafṣ ist eine arabische Psalmenübersetzung des lateinischen Textes von Hieronymus überliefert, die 889 entstand. Dem Übersetzungstext stellte Ḥafṣ eine in arabischer Versform verfasste Einleitung voran, in der er seine Arbeitsmethode und die Entstehungsbedingungen seiner Übersetzung darlegt. Das edierte Manuskript enthält auch ein Vorwort zur theologischen Bedeutung des Psalmen, das aber wegen seiner mäßigen sprachlichen Qualität nicht von Ḥafṣ stammen kann.

Aus seiner Einleitung wird sichtbar, dass die Erstellung einer arabischen Psalmenübersetzung nicht unumstritten war. Ḥafṣ sagt, dass er angefeindet und

seine Arbeit kritisiert worden sei.¹⁴ In diesem Zusammenhang betont Ḥafṣ, er besitze für sein Werk eine bischöfliche Genehmigung, und er habe für die Übersetzungsarbeit anerkannte christliche Autoritäten konsultiert. Diese hätten nicht nur den Text seiner Übersetzung positiv beurteilt, sondern auch ihn zu dieser Arbeit ermutigt.¹⁵ Ḥafṣ ist der Ansicht, dass eine solche Übersetzung auch von anderen christlichen Gelehrten hätte abgefertigt werden können¹⁶ und er äußert die Überzeugung, dass seine Arbeit von nachfolgenden Generationen mit Dankbarkeit gelesen werde.¹⁷ Seinen Kritikern wirft Ḥafṣ das schuldhafte Unterlassen vor, von dem sie umgebenden Reichtum der arabischen Sprache Gebrauch zu machen.¹⁸

Diese Aussagen erlauben die Schlussfolgerung, dass auch in der Generation nach Albarus und Eulogius die Aneignung der arabischen Kultur nicht von allen Christen geteilt wurde. Dennoch bildete diese Opposition innerhalb der Gemeinde nur eine Minderheit. Die arabische Kultur wirkte für die Mehrheit der Christen anziehend, die meisten Christen waren arabischsprachig, und Ḥafṣ war der Ansicht, dass es so auch bleiben wird. Die Kirchenführung befürwortete die arabische Akkulturation des Christentums.

Der Übersetzungstext von Ḥafṣ macht deutlich, dass der Gebrauch der Sprache des Korans nicht ohne Einfluss auf das biblische Vokabular des Übersetzers blieb. Dieser Einfluss lässt sich an den folgenden sprachlichen Elementen festmachen:

1. Das rituell zentrale *ar-rahmān* (der Erbarmer) wird von Ḥafṣ mehrfach gebraucht und steht bei ihm auch für Gott.
2. *Lex* (Gesetz) übersetzt Ḥafṣ mit *kitāb* (Buch), das im Islam für den Koran, aber auch für die früheren Offenbarungsschriften steht.
3. Im Zusammenhang mit der Offenbarung gebraucht er das Verb *nazala* (Herabkommen), was der typisch islamischen Vorstellung vom Herabkommen des Korans auf den Propheten entspricht.
4. Ḥafṣ benutzt den Begriff *hudā* (Rechtleitung); dieser Begriff drückt die islamische Vorstellung von der Rechtleitung, die Gott durch den Koran gewährt.¹⁹

¹⁴ Marie-Thérèse Urvoy, *Le psautier Mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse 1994, 19,108-111.

¹⁵ ebd. 18,98-19,17.

¹⁶ ebd. 19,122-20,126.

¹⁷ ebd. 20,130 f.

¹⁸ ebd. 19,108-121.

¹⁹ ebd. xix.

Auch das Vorwort zu der Psalmenübersetzung, das von einem christlichen Zeitgenossen von Ḥafṣ stammt, ist durch die islamische Sprache gekennzeichnet. Wenn der Autor über die Psalmen als Glaubensgrundlage spricht, gebraucht er islamische Rechtsbegriffe wie etwa *wāğib* (geboten), *mahmūd* (empfehlenswert), *muḥarram* (verboten), *madmūm* (tadelnswert). Die inhaltlichen Konsequenzen dieser begrifflichen Anleihen wären noch zu untersuchen; meines Wissens wurde noch keine umfassende Analyse zu diesem Thema vorgelegt.

Neben den literarischen Zeugnissen des arabisch-islamischen Einflusses auf Mozaraber besitzen wir architektonische Beweise. Kirchen, die von Mozarabern in christlich beherrschten Gebieten errichtet wurden, besitzen mit den hufeisenförmigen Bögen und deren teilweise vorhandenen rechteckigen Umrahmungen klassische Elemente der al-andalusischen Architektur. Kunsthistorisch werden diese Bauten der Vorromanik zugeordnet. Im Rahmen der Kulturgeschichte der Mozaraber sind die Elemente von al-Andalus Architektur als Beweis der nachhaltigen Bedeutung der al-andalusischen Kultur für die mozarabische Identität anzusehen.



Bartolomé de Gavín



Glockenturm von Sant Mateu de Bages



Juan de Busa

Die mozarabischen Kirchen erlauben neben anderen Quellen den Rückschluss auf die geographische Verteilung der Mozaraber in der Geschichte von al-Andalus. Eine Massenauswanderung wurde durch die muslimische Machtübernahme 711 nicht ausgelöst. Zahlreiche Christen lebten in al-Andalus während der Periode der Gouverneure, während des Emirats, des Kalifats und dann auch in der Zeit der Taifenreiche. Aber es gab in dieser Periode auch Auswanderung von Christen in den Norden der Iberischen Halbinsel. Die Gründe dieser Migration können in der Zeit der Gouverneure in der Gefährdung durch kriegerische Auseinandersetzungen zwischen muslimischen Gruppierungen gelegen haben. In der Epoche des Emirats, des Kalifats und der Kleinreiche kann die steuerliche Belastung den Christen Anstoß gegeben haben, in den Norden zu gehen, wo die christliche Migration aus al-Andalus steuerlich gefördert wurde. Besonders in der Zeit der Taifenreiche wird die steuerliche Last auf Mozaraber wegen militärischer Ausgaben muslimischer Herrscher und wegen deren Verpflichtungen gegenüber den christlichen Mächten gestiegen sein. Die erhöhten Steuerlasten werden für viele Mozaraber Anlass gewesen sein, auszuwandern.

Einen weiteren bedeutenden Auslösefaktor für demographische Veränderungen bildeten militärische Aktionen des Alfons I. von Aragon 1125-26 im Süden der Halbinsel. Den Quellen zu folge wurde Alfons I. von den von Almoraviden verfolgten Christen um Hilfe ersucht. Das militärische Ziel seiner Expedition, die Eroberung Granadas, konnte der Monarch wegen einer Seuche, die in seinem Herr ausgebrochen war, nicht realisieren und zog wieder ab. Bei seinem Rückzug waren 14000 Mozaraber mitgekommen, die dann im Ebro Tal angesiedelt wurden.

Die Unterstützung, die Mozaraber dem christlichen Herrscher gewährt hatten, stellte ihre Loyalität gegenüber der muslimischen Regierung in Frage. 1126 erließ der Kadi von Cordoba ein Rechtsgutachten, das die Ausweisung der Christen von al-Andalus nach Nordafrika verfügte. Mozaraber wurden nach Meknes und Salé deportiert. Die späteren Herrscher, Almohaden, duldeten nur muslimische Untertanen in ihrem Hoheitsgebiet.

Für die geographische Verteilung der Mozaraber ergeben diese Entwicklungen das folgende Bild:

Wir haben Mozaraber in al-Andalus in den ersten Geschichtsphasen des Landes; auch in der Zeit des Kalifats und der Taifenreiche leben dort zahlreiche Christen. Zugleich gibt es eine christliche Auswanderung in die christlichen Herrschaften des Nordes der Iberischen Halbinsel. Als Mozaraber, d.h. Träger der islamischen Kultur, werden Christen in al-Andalus erst seit Mitte des 9. Jahrhunderts greifbar. Nach 1126 leben in al-Andalus keine Mozaraber mehr, aber in Toledo ist der Gebrauch der arabischen Sprache in Urkunden und Verträgen noch zwei Jahrhunderte nach der christlichen Machtübernahme 1085 nachweisbar.

Diese Details relativieren zum einen die moderne muslimische Idealisierung des Zusammenlebens der Religionen in al-Andalus. Zum anderen nötigt die Aneignung der arabischen Sprache und Kultur durch Mozaraber und die nachweisliche soziale Nähe von Christen und Muslimen während langer Geschichtsperioden von al-Andalus zu kritischen Anfragen an die neuere These vom „Mythos“ der *convivencia*, des produktiven Kooperierens von Religionen im muslimischen Spanien.²⁰ Aus dem historischen Quellematerial ist zu ersehen, dass religiöse Unterschiede nicht notwendigerweise Grenzen bildend waren: Wir haben in den Märtyrergeschichten von Albarus und Eulogius mehrere Beispiele von Ehen zwischen Christen und Muslimen, bei denen beide Ehepartner christlichen oder islamischen Glaubens sein konnten. Angemerkt sei, dass nach islamischer Rechtsauffassung eine muslimische Frau nur einen Muslim heiraten kann.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die arabische Geschichte der Richter von Cordoba von al-Hušanī, der über den folgenden Rechtsfall berichtet: Eine freie Muslimin (حرة مسلمة), die mit einem Mozaraber (من المعاهدين، أعجمي) verheiratet war, wandte sich an den Kadi, 'Aslam bnu 'abd 'al-'aziz, wegen eines Konflikts mit ihrem Ehemann. Der Ḥāḡib machte den Kadi darauf aufmerksam, dass der Mozaraber im Gericht nicht benachteiligt werden dürfe. Der Richter reagierte mit der Bemerkung, er habe stets Kontrahenten ohne Ansehen der Person behandelt.²¹ Beachtenswert ist, dass die Ehe einer Muslimin mit einem Christen weder für die beteiligten Personen noch für den späteren Kopisten ein Problem dargestellt hat.

Zum Schluss folgt das Fazit:

Mozaraber stellen eine geschichtliche Ausdrucksform des Christentums dar. Dieses Christentum hatte sich unter politischer Dominanz und kulturellem Einfluss des europäischen Islam entwickelt und bestand in christlich beherrschten Gebieten fort. Es ist an der Zeit, die Mozaraber aus der verengenden Vereinnahmung der nationalen Geschichtsschreibung loszulösen. Die Facettenvielfalt dieses Untersuchungsgegenstands macht einen multidisziplinären Zugang erforderlich, bei dem die theologische Perspektive nicht fehlen darf.

Für die Beschäftigung mit Mozarabern an einer evangelisch-theologischen Fakultät stellt sich die Frage der teildisziplinären Zuordnung. Es wäre aus Gründen der traditionellen Fachsystematik kaum möglich, Mozaraber als einen Gegenstand der Kirchengeschichte zu studieren. Indessen steht die herkömmliche konfessionelle Kirchengeschichte nicht außerhalb der geschichtlichen Bedingtheit. In ihren Fragestellungen und Arbeitsmethoden drückt sich das Problembewusstsein einer bestimmten geschichtlichen Epoche aus. Dabei haben sich in den

²⁰ Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: the Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.

²¹ 'Abū 'abdi 'allah muḥammad ibn ḥārīt ibn 'asad al-hušanī, *quḍāt qurtubat wa 'ulamā' 'affīqīyat*, 1272 Hj, 156 f.

vergangenen Jahrzehnten Veränderungen vollzogen, die die akademische Theologie und ihre Geschichtswissenschaft nicht ignorieren können. Auf diese Entwicklungen wird in dem neueren Schreiben der Fachgruppenvorsitzenden der Fachgruppe „Religionswissenschaft und Missionswissenschaft“ vom 12. Oktober 2007 an die Dekanate der Theologischen Fakultäten mit dem Vorschlag reagiert, das Pfarramtsstudium durch den notwendigen Modul „Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie“ zu ergänzen.²²

Die Mozaraberforschung spiegelt mit ihren Fragestellungen ein verändertes wissenschaftliches Problembewusstsein wider. Ihre Erkenntnisse erschließen neue Themenfelder innerhalb der europäischen Geschichte, die auch für die theologische Ausbildung von Bedeutung sind. Dazu gehört die interreligiöse Kommunikation in der Geschichte Europas. Das Studium der Mozaraber zeigt neue geschichtliche Formen des europäischen Christentums auf und relativiert den universellen Geltungsanspruch des in der römisch-griechischen Antike akkulturierten Christentums.

Die Betrachtung der Mozaraber schärft den Blick für die ziemlich vernachlässigten ca. 800 Jahrhunderte der europäischen Religionsgeschichte und stellt historiographische Simplifizierungen in Frage. Dadurch leistet diese Forschungsrichtung einen Beitrag zur differenzierten Wahrnehmung kultureller und religiöser Traditionen und sie fördert Orientierung unter den neuen demographischen und kulturellen Verhältnissen, die in Deutschland infolge der Globalisierung und Migration entstanden sind.

²² Andreas Grünschloß/ Klaus Hock, An die Dekanate der Theologischen Fakultäten, Göttingen 12. Oktober 2007 [Brief].