

**Unreinheitsvorstellungen und Verunreinigungs-
vorwürfe in Konflikten zwischen Christen
und realen oder imaginierten Heiden.**

Eine Untersuchung am Beispiel früh- und
hochmittelalterlicher Quellen.

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg

vorgelegt von Matthias Bley

Erstgutachter: Prof. Dr. Nikolas Jaspert

Zweitgutachter: Prof. Dr. Bernd Schneidmüller

Datum: 09.09.2015

Inhalt

| | | |
|-------------|---|------------|
| I. | Einleitung | 1 |
| II. | Die Darstellung der Muslime in den frühen Kreuzzugsquellen.19 | |
| II. 1 | Reinheit, Unreinheit und die Verunreinigung heiliger Orte | 26 |
| II. 2 | Übergriffe gegen Gotteshäuser und das Sakrileg | 34 |
| II. 3 | Plünderung, Schändung und Reinigung von Kirchen im Mittelalter – zum Stand der Forschung | 42 |
| II. 4 | Übergriffe gegen Sakralorte aus Sicht der Sozialanthropologie..... | 51 |
| II. 5 | Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfe im Kreuzzugskontext – zum Stand der Forschung..... | 68 |
| II. 6 | Übergriffe gegen christliche Sakralorte in Quellentexten des 11. und frühen 12. Jahrhunderts – Muslime und andere Urheber ortsbezogener Unreinheit..... | 108 |
| II. 7 | Zwischenfazit..... | 137 |
| III. | Die Langobarden in der päpstlichen Korrespondenz des 8. Jahrhunderts. Die Briefsammlung des <i>Codex Carolinus</i> | 143 |
| III. 1 | Die Darstellung der Langobarden in der päpstlichen Korrespondenz des 8. Jahrhunderts. Zum Stand der Forschung | 150 |
| III. 2 | Papsttum, Langobarden und Franken in den Briefen des <i>Codex Carolinus</i> bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts | 162 |
| III. 3. | Die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden bis zum Hilferuf Gregors II. an Karl Martell 739 | 166 |
| III. 4 | Die Langobarden in den Hilfesuchen Gregors III. an Karl Martell 739/740 | 172 |
| III. 5 | Die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden bis zur Krönung Pippins 751 | 190 |
| III. 6. | Die Konflikte zwischen dem Papsttum und den Langobarden in den Briefen des Jahres 753..... | 196 |
| III. 7 | Die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden bis 755 | 200 |
| III. 8 | Die Langobarden in den Briefen <i>Codex Carolinus</i> 6 und 7 | 205 |

| | | |
|------------|--|------------|
| III. 9 | Die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden in den Briefen <i>Codex Carolinus</i> 8 und 9 | 212 |
| III. 10 | Ego Petrus Apostolus. Die Langobarden in <i>Codex Carolinus</i> 10 | 225 |
| III. 11 | Die fränkisch-langobardischen Heiratspläne 770 und <i>Codex Carolinus</i> 45 | 240 |
| III. 12 | Zwischenfazit..... | 263 |
| IV. | Die Auseinandersetzungen mit den Muslimen in Italien | 267 |
| IV. 1 | Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe in italienischen Quellen des 9. Jahrhunderts..... | 280 |
| IV. 2 | Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe in Quellen des 10. Jahrhunderts..... | 307 |
| IV. 3 | Zwischenfazit | 319 |
| V. | Normannen als Verunreiniger heiliger Stätten in früh- und hochmittelalterlichen Quellen | 323 |
| V. 1 | Alcuin von York, der Normannenangriff auf Lindisfarne 793 und die <i>Vita Vedasti</i> | 334 |
| V. 2 | Die Darstellung der Normannen in den <i>Gesta Sanctorum Rotonensium</i> und weiteren hagiographischen Texten | 345 |
| V. 3 | Die Normannenangriffe auf Nantes und Tours | 360 |
| V. 3. 1 | Der Angriff auf Nantes 843 | 360 |
| V. 3. 2 | Die Angriffe auf Tours | 368 |
| V. 3. 3 | Die Normannenangriffe auf Tours in den liturgischen Quellen..... | 374 |
| V. 4 | Zwischenfazit | 385 |
| VI. | Die Verunreinigung christlicher Sakralorte durch Andersgläubige in hispanischen Quellen des frühen und hohen Mittelalters | 387 |
| VI. 1 | Normannen und Muslime als Urheber von Übergriffen gegen christliche Sakralorte auf der Iberischen Halbinsel..... | 408 |
| VI. 2 | Das Privileg Alfons' V für Iria-Compostela (1024) als Fälschung des ausgehenden 11. oder des 12. Jahrhunderts?..... | 421 |
| VI. 3 | Das <i>Testamento menor</i> des Bischofs Odoario von Lugo | 434 |

| | | |
|-----------|--|-----|
| VI. 4 | Das Schreiben Alfons' III. an die Kanoniker von Saint-Martin..... | 457 |
| VI. 5 | Versuch einer ersten räumlich-zeitlichen Einordnung der Befunde | 463 |
| VI. 6 | Unreine Christen und/oder verunreinigende Muslime? Ethische, kultische und materielle Unreinheit im Zusammenhang..... | 475 |
| VI. 6. 1 | Der Hymnus <i>De tempore belli</i> | 488 |
| VI. 6. 2 | Die <i>Missa in diem sancti Clementis</i> | 496 |
| VI. 6. 3 | Die <i>Missa omnium tribulantium</i> | 499 |
| VI. 7 | Ethische Unreinheit als Begründung militärischer Niederlagen in erzählenden Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts?..... | 506 |
| VI. 7. 1 | Die <i>Mozarabische Chronik</i> von 754 und die <i>Byzantinisch-arabische Chronik</i> von 741 | 506 |
| VI. 7. 2 | Die <i>Chronica Prophetica</i> | 523 |
| VI. 7. 3 | Die <i>Chronik Alfons' III.</i> | 534 |
| VI. 7. 4 | Die <i>Chronik von Albelda</i> | 540 |
| VI. 7. 5 | Reinheit und Unreinheit in erzählenden Quellen des 11. Jh.s | 545 |
| VI. 8 | Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfe im Kontext der Kampagnen al-Manşurs..... | 551 |
| VI. 9 | Unreine Christen in Quellen aus der Zeit der Kampagnen al-Manşurs..... | 564 |
| VI. 10 | Liturgische Formen der <i>restauratio basilicae</i> als Konsequenz der Kampagnen al-Manşurs? | 585 |
| VI. 10. 1 | Das <i>officium de restauratione baselice</i> im Antiphonar von León | 593 |
| VI. 10. 2 | Die <i>lectiones de restauratione baselice</i> des <i>liber commicus</i> | 600 |
| VI. 10. 3 | Der Entstehungskontext der <i>liber commicus</i> -Handschrift „S“ | 607 |
| VI. 10. 4 | Der Entstehungskontext des <i>commicus legionense</i> und das <i>testamentum</i> Pelagius' II..... | 612 |
| VI. 10. 5 | Der problematische Begriff der <i>restauratio</i> | 632 |
| VI. 10. 6 | Die Transformation von Moscheen in christliche Kirchen | 659 |

| | | |
|--------------|---|------------|
| VI. 10. 7 | Das Beispiel von San Salvador de Oña | 679 |
| VI. 11 | Zwischenfazit..... | 716 |
| VII. | Schlussbetrachtungen..... | 719 |
| VIII. | Quellen- und Literaturverzeichnis..... | 729 |
| VIII. 1 | Ungedruckte Quellen..... | 729 |
| VIII. 2 | Gedruckte Quellen..... | 737 |
| VIII. 3 | Sekundärliteratur | 771 |

I. Einleitung

Am Beginn jener Studien, auf welche die vorliegende Arbeit zurückgeht, steht der Antrag für eine als solche nie realisierte Bochumer Forschergruppe, deren Anliegen es sein sollte, „Funktionen der kulturellen Leitdifferenz Reinheit für die Theorie, Praxis und Perzeption religiös motivierter Gewalt im Mittelmeerraum der Vormoderne“ zu untersuchen.¹ Als Arbeitsfeld angedacht waren u.a. interreligiöse Konflikte während des hohen Mittelalters. Eine für dieses Teilsegment konzipierte Dissertation hätte die Relevanz von Reinheits- und Unreinheitszuschreibungen respektive Verunreinigungsverwürfen im Kontext des Kreuzzugsgeschehens behandelt. Hätte, denn das nun vorliegende Werk ist nicht – vielleicht müsste man richtiger sagen: nicht zuvorderst oder nicht ausschließlich – die Umsetzung des damals skizzierten Teilprojektes in Form einer Einzelstudie.

Die Gründe dafür sind mehrschichtig. Sie sollen an dieser Stelle in gebotener Kürze ausgeführt und dem Leser damit zugleich ein erster Blick auf die Anlage der Arbeit eröffnet werden. Nur untergeordnete Bedeutung kommt dabei dem zeitlichen Abstand zu: Jene Beobachtungen, welche den fraglichen Abschnitt des im Frühjahr 2007 fertiggestellten Konzeptpapiers einleiten, haben in den vergangenen Jahren ihre Gültigkeit und Relevanz nicht verloren. Eine Weiterentwicklung des Forschungsstandes ist lediglich in Einzelbereichen zu verzeichnen. Der damals skizzierte Ansatz – er bildet gleichzeitig den Ausgangspunkt der hier vorzustellenden Untersuchung – lässt sich wie folgt konturieren: Zu den vielfältigen Wandlungsprozessen, welche das lateinische Europa während des 11. und 12. Jh.s erfassten, gehörte eine Aufwertung oder auch Popularisierung der Leitdifferenz der Reinheit als einer intra-religiösen Ordnungskategorie des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt. Waren Reinheitsvorstellungen und -vorschriften bereits in früheren Jahrhunderten konstitutiv für die Liturgie gewesen², überschritten sie in jener Umbruchsphase, befördert etwa durch die Ausbreitung der hoch-

¹ Zitiert aus dem *Antrag für die Forschergruppe „Reinheit und religiöse Gewalt im Mittelmeerraum vom Orient bis in die Frühe Neuzeit“* (Version v. 12. März 2007, verfasst von Christian Frevel, Reinhold Gleis, Linda-Marie Günther, Nikolas Jaspert, Stefan Reichmuth u. Rainer Waltz), 1.

² Siehe hierzu u.a. Angendendt, „Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese“; Ders., „Pollutio“; Wendebourg, „Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche“; Meens, „Ritual purity and the influence of Gregory the Great“; Ders., „Questioning ritual purity“; Ders., „Pollution in the early Middle Ages“; Ders., „Het heilige bezoedeld“; de Jong, „The Cloister and Clerical Purity in the Carolingian World“ sowie Dies., „Early medieval Incest Legislation“.

mittelalterlichen Kirchenreform, den engeren kultischen Rahmen und entwickelten breite soziale Relevanz auch für die Laienbevölkerung.³

Als Gegenfolie dieser Entwicklung hat man seit Längerem die negative Zuschreibung von Unreinheit bzw. einer verunreinigenden Wirkung erkannt, sei es als Mittel zur Beförderung, Vergewisserung und Sicherung des Eigenen oder umgekehrt zur Herabsetzung und Delegitimierung des/der Anderen.⁴ Pointiert fassten diesen Zusammenhang Christoph Marx und Peter Burschel in der Einleitung zu einem 2011 veröffentlichten Sammelband mit dem ebenso knappen wie prägnanten Titel *Reinheit*: „Wer über Reinheit spricht, spricht [...] immer auch über Identitäten und Alteritäten.“⁵ Zahlreiche Arbeiten aus den unterschiedlichsten Wissenschaftsbereichen haben sich in jüngerer Zeit mit Fragestellungen der Xenologie im Allgemeinen sowie der Relationalität von ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ im Besonderen beschäftigt.⁶ Bereits 2002 beobachtete Volker Scior dahingehend geradezu eine „Forschungsflut“, angesichts derer „kaum noch von einem eng umgrenzten Thema“ gesprochen werden könne, „als vielmehr von einem weiteren Themenkreis, in dem Eigene(s) und Fremde(s) lediglich häufig verwendete Termini unter zahlreichen weiteren darstellen“.⁷ Analog bemerkte Anna Aurast immerhin acht Jahre später, Termini wie ‚Fremde‘, ‚Fremdheit‘ oder ‚fremd‘ bereiteten „nicht nur einer Mittelalterhistorikerin Probleme; auch in der übrigen Wissenschaftswelt ist eine genaue Definition der Begriffe sowie eine eindeutige Beschreibung der dahinter liegenden Probleme schwierig“.⁸ Angesichts der prin-

³ Grundlegend sind hier die Arbeiten von Moore, etwa *The Formation of a Persecuting Society*, 62-117, ebd. 102: „The scale of transformation of European Society in the eleventh and twelfth centuries can hardly be exaggerated.“ Vgl. Ders., „Family, Community and Cult“; Ders., *First European Revolution*; Remensnyder, „Pollution, Purity and Peace“, 301; Cushing, *Reform and the Papacy* (z.B. ebd., 2: „Throughout the eleventh century, there was increasing emphasis in contemporary sources on ideas of purity and pollution, of cleansing the sacred from contamination by the secular – images and rhetoric which had the function of delineating and thereby more sharply enforcing spheres of human activity“) sowie die Beiträge in Frassetto (ed.), *Medieval Purity and Piety*.

⁴ Dazu für das hohe Mittelalter etwa Remensnyder, „Pollution, Purity and Peace“, 297-307 sowie Cushing, *Reform and the Papacy*, 31-37; vgl. übergreifend Freidenreich, *Constructing Otherness*, 28: „[R]eligious authorities often employ impurity rhetoric as a means of denoting the antithetical opposition between Us and Them [...]“

⁵ Burschel u. Marx, „Einleitung zu *Reinheit*“, 11; vgl. Jaspert, „Introduction zu *Discourses of Purity in Transcultural Perspective*“, 2: „[P]urity and pollution can serve as a means to rally groups, thus functioning as an instrument to achieve integration and cohesion [...]. But, evidently, this binominal can also serve as a demarcation device, as a tool to draw boundaries and exclude the other.“

⁶ Einen facettenreiche Skizze des Forschungsfeld bietet Nikolas Jaspert am Beginn seines Aufsatzes „Fremdheit und Fremderfahrung: Die deutsch-spanische Perspektive“ (ebd., 31-46); siehe darüber hinaus auch Scior, *Das Eigene und das Fremde*, 11-15 (mit einer Zusammenstellung einschlägiger Publikationen ebd., 11, Anm. 11) u. Goetz, „Fremdheit“ im früheren Mittelalter“, 245-250.

⁷ Scior, *Das Eigene und das Fremde*, 9.

⁸ Aurast, „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster von Fremden und Anderen“, 240f.

zipiellen Offenheit der Fremdheitskategorie machte Hans-Werner Goetz als Konsens einer aus mediävistischer Perspektive betriebenen Xenologie lediglich aus, „daß ‚Fremdes‘ stets in – abgrenzender – Korrelation zum ‚Eigenen‘, zu ‚kollektiven Identitäten‘, existiert“.⁹ Der ‚Fremde‘, so Goetz, werde dadurch leicht zum ‚Anderen‘, eine Akzentverlagerung, die ihrerseits neue Fragen aufwerft: „Wo [...] beginnt beim ‚Anderen‘ das ‚Fremdsein‘?“ Die vorliegende Arbeit versteht sich allerdings nicht primär als xenologische Studie. Um die zuvor umrissene definitorische Problematik aufzulösen, sei daher lediglich auf eine auch anderweitig rezipierte Unterscheidung von Fremdheit und Alterität hingewiesen, welche Martina Münkler formuliert hat:

„Das Fremde zeichnet sich zweifellos durch eine strukturelle Nähe zum Anderen aus, aber es ist deshalb noch nicht damit identisch. [...] [*F*]remd ist keine Spielart des Anderen, so wie *anders* keine Spielart des Fremden ist, sondern *fremd* ist das, was jenseits der Grenze angesiedelt sind [sic!], bis zu der man weiß, wer *gleich* und wer *anders* ist.“¹⁰

‚Andere‘ konnten in einer Zeit, als sich die Kirchenführung zunehmend bereits bestehender oder in Entwicklung begriffener Differenzen innerhalb der nur vermeintlich homogenen katholischen Eigengruppe bewusst wurde¹¹, Anhänger devianter christlicher Strömungen¹² ebenso wie Nichtchristen im eigentlichen Sinne sein. Eine Absonderung des Andersartigen als ‚Unreines‘, d.h. die Etablierung reinheitscodierter Grenzen als Teil einer deutungsrelevanten kulturellen Semantik, erfolgte intra- und besonders interreligiös, mit Nikolas Jaspert: „Purity, impurity and pollution can [...] function as important creators of alterity, developing their full potency in contact zones and contact situations between societies or religious traditions.“¹³ Nach außen wirkten Unreinheitszuschreibungen während des hohen Mittelalters etwa in der Begegnung einer expandierenden latei-

⁹ Goetz, „‚Fremdheit‘ im früheren Mittelalter“, 248.

¹⁰ Münkler, *Erfahrung des Fremden*, 148; dieser Definitionsansatz ist bspw. von Annette Seitz in *Das lange Ende der Kreuzfahrerreiche* aufgegriffen worden (ebd., 22-24).

¹¹ Vgl. Asad, „Medieval heresy“, 355: „It is in its attempt to *extend* and secure its authority that the Church comes to define and deal with heresy as a danger to the Truth.“

¹² Kortüm, *Menschen und Mentalitäten*, 328: „Nunmehr wird religiöses Außenseitertum zu einem Politikum allerersten Ranges für die Kirche. Denn diese Häretiker wirkten im Unterschied zu religiösen Abweichlern vorangegangener Zeiten auf das Volk ausgesprochen attraktiv. [...] Höhere Akzeptanz versprach auch die von vielen Häretikern verkündete dualistische Weltdeutung. Die radikal-dualistische Scheidung in Weiß und Schwarz, in Gute und Böse, in Reine und Unreine, verhinderte zwar eine differenzierte Betrachtungsweise, erleichterte aber die Zuordnung der eigenen Person und die Einordnung der anderen.“

¹³ Jaspert, „Introduction to *Discourses of Purity in Transcultural Perspective*“, 2; vgl. aus religionswissenschaftlicher Perspektive Kessler, „Identität und Fremdheit und das Rein-unrein-Paradigma“.

nisch-christlichen Einflussphäre mit bislang un- oder nur wenig bekannten Völkern und Religionen, allen voran den Muslimen im Heiligen Land und auf der Iberischen Halbinsel. Jene wurden in das bipolare Ordnungsschema rein/unrein eingefügt.

Eine Schwerpunktverlagerung (bei der es sich realiter wohl eher um eine Erweiterung gehandelt haben dürfte) von nach innen gerichteten, moralisch-ethischen, zugleich aber auch kultischen Reinigungsbestrebungen, die auf eine religiöse Erneuerung zielten, hin zur gewaltsamen Bekämpfung ‚äußerlich‘ wahrgenommener Unreinheit, glaubte für das historische Phänomen der Kreuzzüge Tomaž Mastnak erkennen zu können:

„The eleventh-century Church reform that had created the basis for the formation of Christendom and Christendom’s holy war had been driven by the idea of purity. Its goal was to purify the whole of Christian society. This purification was understood as a moral and religious reformation [...]. With the launching of the First Crusade, this perspective shifted. Whereas the initiators of Church reform had focused on the purity of the Church, Urban II, while preaching the crusade, pointed toward the Holy Land. Pollution was now seen as existing outside the Church, and outside Christendom.“¹⁴

Folgt man Martin Völkl, welcher sich in seiner 2011 erschienenen Dissertation – deren Untertitel aufgreifend – mit den Komplexen „Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge“ beschäftigt hat, bildeten Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe Teilaspekte einer umfassenderen „Attribuierung [...] negativer Attitüden, Eigenschaften und Verhaltensweisen“, mithin der Ausformung eines ‚Feindbildes‘, wodurch eine „Diskreditierung des Feindes“ erreicht sowie eine „negative emotionale Einstellung gegen die identifizierte bzw. konstruierte Feindgruppe“ hervorgerufen werden sollte.¹⁵ Der Begriff des Feindbildes, so Völkl einleitend, bezeichnet dabei „eine kollektive,

¹⁴ Mastnak, *Crusading Peace*, 127; vgl. Whalen, *Dominion of God*, 52f.: „To varying degrees, the reports of Urban’s sermon at Clermont drove home the point that the Muslims and their rites formed a source of defilement that needed to be wiped clean [...]. This sort of extreme language of pollution was neither unprecedented nor exclusively directed toward Muslims – in many ways, it recalled the denunciations of simoniacal priests and other sources of corruption by earlier generations of reformers. Pointed in the direction of the infidels, however, the language of pollution left little room for doubt about the goal of the crusade. Like heretics within the body of the Church, the non-believers in possession of Jerusalem were something to be eradicated or purged.“

¹⁵ Völkl, *Muslimen – Märtyrer – Militia Christi*, 165f., vgl. ebd. weiter: „Dieser Antagonismus wurde in Vorbereitung des Krieges zunächst von der Kreuzzugspropaganda konstruiert, spiegelt sich aber auch in den Briefen und Chroniken der Teilnehmer wieder.“

von der gesamten Eigengruppe [...] getragene Wertung einer als alteritär und feindlich identifizierten Fremdgruppe [...] und ihrer Angehörigen.“¹⁶

Als Pendant der überaus negativ gezeichneten Muslime erscheine in den lateinischen Kreuzzugsquellen das idealisierte Selbstbild einer „grundsätzlich positiv konnotierte[n] ‚Eigen-‘ oder ‚Wir-Gruppe‘ der Christen bzw. Kreuzfahrer“.¹⁷ Zur Markierung jener diametral entgegengesetzten Eigen- und Fremdvorstellungen dienten den zeitgenössischen Textproduzenten verallgemeinernde und vereinfachende Adskriptionen von Eigenschaften und Handlungen, d.h. Auto- oder umgekehrt Heterostereotype.¹⁸ Ingrid Hartl abstrahiert die fraglichen Abläufe folgendermaßen: „Im Prozess der Feindbildentstehung verdichten sich mehrere Vorurteile und bündeln sich letztlich zu einem Bild, in dem bestehende Gegensätze, die bereits durch die Schematisierungen deutlich zum Vorschein treten, fundamental werden.“¹⁹

Die Wirksamkeit derart stereotypisierter (Un-)Reinheitszuschreibungen oder Verunreinigungsverwürfe basiert nicht maßgeblich auf deren Faktualität²⁰: In religiös motivierten Konflikten wurde und wird dem Gegner immer wieder gezielt zu Unrecht eine Entweihung eigener Heiligtümer vorgeworfen. Was die Kreuzzüge betrifft, ist der fiktionale Charakter entsprechender Anschuldigungen – zumindest insofern, als es sich bei den angeblichen Transgressionen um absichtsvolle materiell-physische Verunreinigungen gehandelt hätte, etwa das in der Überlieferung wiederholt beklagte Besprengen christlicher Sakralorte mit dem Blut zwangsbeschnittener Christen, – inzwischen Teil des Handbuchwissens:

„The old allegations that the First Crusade was a response to actual Islamic persecutions and depredations in the Holy Land have long since been discredited, but the place of such accusations in eleventh-century crusade propaganda illustrates an important change in the Christian view of Islam.“²¹

¹⁶ Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 13f.

¹⁷ Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 161.

¹⁸ Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 14 sowie ebd., 14f.: „Um den Anderen, Fremden oder Feind, aber auch die Eigengruppe zu charakterisieren, werden diesen Gruppen [...] jeweils spezifische Identifikationsmerkmale beigeordnet, wie etwa bestimmte Einstellungen, Wertmaßstäbe, Handlungsmaxime und Verhaltensweisen.“ Vgl. Hartl, *Das Feindbild der Kreuzzugsyrik*, 13-16. Zu den Konzepten von Auto- und Heterostereotyp siehe Hofstätter, „Wie Völker einander sehen“.

¹⁹ Hartl, *Das Feindbild der Kreuzzugsyrik*, 16.

²⁰ Die Möglichkeit einer – wie auch immer verzerrt präsentierten – realen Grundlage derselben ist damit jedoch nicht ausgeschlossen, hier liegt mit Rühling, „Imagines, Stereotype und ihre Funktion“, 287 einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Stereotypen und Vorurteilen. Von Letzteren sei nur dann zu sprechen, „wenn das, was geglaubt wird, falsch ist; es handelt sich dann also um einen rational nicht überprüften Irrglauben“.

²¹ Peters, *The First Crusade*, 14.

Die Beantwortung der Frage, welche Relevanz tatsächlichen oder auch nur imaginierten Verunreinigungsakten auf der einen sowie Zuschreibungen von Unreinheit auf der anderen Seite für die Ausgestaltung jenes Bildes zukam, das die um eine innere Reinheit der Eigengruppe bemühten lateinischen Christen am Beginn der Kreuzzüge vom Islam und den Muslimen entwarfen, versprache daher – geht man etwa von Ergebnissen Penny J. Coles²² aus – zweifellos wichtige Einsichten in die Interdependenzen von Selbstbild, Fremdwahrnehmung, Reinheitsvorstellungen und Gewaltproduktion.

Die vorliegende Studie greift den soeben umrissenen Ansatz zwar in ihrem ersten Kapitel auf, setzt davon ausgehend aber alternative oder vielmehr ergänzende Schwerpunkte, wofür der Verfasser berechtigte Gründe anführen zu können glaubt. Als besonders gravierend ist hier die wenig hinterfragte Konzentration einschlägiger Vorarbeiten auf den Bereich der Kreuzzugforschung zu nennen: Eine gehäufte Anwendung des bipolaren Ordnungsschemas rein/unrein in den Kreuzzugsquellen hatte schon die ältere Literatur registriert, diesem Phänomen darüber hinaus jedoch nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. In neueren Arbeiten wurden derartige Zuschreibungen dann unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt und zum Teil in größere Zusammenhänge eingeordnet.²³ Für zeitlich früher anzusetzende Konfrontationen zwischen Christen und realen oder imaginierten Heiden (als solche finden sich auch die Muslime in der mittelalterlichen Überlieferung regelmäßig gezeichnet) existiert dagegen meist keine vergleichbare Forschungstradition. Bereits eine kursorische Durchsicht des edierten Materials ergibt allerdings, dass spätestens seit dem 8. Jh. – konkret im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen dem römischen Pontifikat und den auf eine Erweiterung ihrer Einflussphäre in Nord- sowie Mittelitalien drängenden Langobarden – gegebenenfalls Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfe artikuliert wurden. Neben Detailstudien fehlen für das lateinische Europa des frühen und hohen Mittelalters ebenfalls übergreifende Untersuchungen zur Verwendung

²² Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“; Dies., „Christians, Muslims, and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“ u. speziell das erste Kapitel ihrer Monographie *The Preaching of the Crusades*. Ausführlich dazu siehe Kapitel II. 6 in der vorliegenden Studie.

²³ Neben den bereits zitierten Arbeiten Penny J. Coles sowie Tomaz Mastnaks ließen sich hier exemplarisch Svetlana Luchitskaya, „L’espace sacré en Terre sainte au cours des croisades“ (zur Relevanz von Reinheits- und Unreinheitszuschreibungen im Kontext der Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen um die Frage der Bilderverehrung); Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“; Althoff, „Papst Urban II. und das Massaker von Jerusalem“; Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“ oder auch Linder, „„Deus Venerunt Gentes“. Psalm 78 (79) in the Liturgical Commemoration of the Destruction of Latin Jerusalem“ anführen.

eines sprachlichen Registers von Unreinheit und Verunreinigung in interreligiösen Kontakt- oder Konfliktsituationen.

Auch in dieser Arbeit können die bestehenden Defizite nicht systematisch ausgeräumt werden. Mehr als eine ausschnittweise Durchsicht des Materials sowie erste Ansätze zu einem diatopischen und diachronen Vergleich wären im Rahmen einer Einzelstudie nicht realisierbar gewesen. Als unvermeidlich erwies sich außerdem eine thematische Beschränkung, positiv gewendet die Konzentration auf ausgewählte Aspekte: Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen nicht Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen als solche (obwohl wiederholt eine gewisse Ausweitung des Betrachtungshorizonts notwendig war), sondern zum einen explizit vorgebrachte Unreinheitszuschreibungen (während des frühen Mittelalters eher selten anzutreffen), zum anderen reale oder imaginierte Übergriffe gegen christliche Sakralorte, die bzw. deren Folgen in der Überlieferung als Verunreinigung/Schändung ausgewiesen sind – oder eben nicht. Diese Schwerpunktsetzung reflektiert zugleich Leitlinien der Stereotypenforschung: Mit Lutz Rühling lassen sich vier Hauptgruppen derartiger Propositionen unterscheiden, nämlich Handlungs-, Überzeugungs-, Einstellungs- und Darstellungstereotype.²⁴ Zwischen diesen Ausprägungen bestehen notwendigerweise Überschneidungen, welche sich im vorliegenden Fall bereits dadurch ergeben, dass alle relevanten Informationen in (meist schriftlich oder bildlich) vermittelter Form vorliegen, es sich also per definitionem um Darstellungstereotype handelt. Die Quellen berichten jedoch ihrerseits über Handlungen oder nehmen qualifizierende Zuschreibungen vor, textimmanent erfüllen die betreffenden Aussagen damit die Funktion von Überzeugungs-²⁵, Einstellungs-²⁶ und Handlungstereotypen.²⁷

²⁴ Rühling, „Imagines, Stereotype und ihre Funktion“, 283. Er weist allerdings selbst darauf hin, dass diese Aufstellung mutmaßlich unvollständig ist.

²⁵ Indem Aussagen über die vermeintlich wahre Beschaffenheit eines Objekts getätigt werden, vgl. die Definition von Rühling, „Imagines, Stereotype und ihre Funktion“, 287: „Überzeugungstereotype lassen sich [...] charakterisieren als mit hinreichender Konstanz vorkommende, ‚frei‘ zustande gekommene Vorurteile, und zwar sowohl mit Bezug auf einen Glauben, dass etwas wahr sei, als auch mit Bezug auf eine Überzeugung, dass es richtig sei, etwas zu tun.“

²⁶ Insofern als sie – so Rühling, „Imagines, Stereotype und ihre Funktion“, 286 – „in Bezug auf eine Gruppe oder eine Einzelperson hinreichend konstante, nicht erzwungene und insbesondere nicht begründbare Einstellungen bestimmten Gegenständen oder Personen gegenüber“ transportieren.

²⁷ Für selbige nennt Rühling, „Imagines, Stereotype und ihre Funktion“, 285 vier Bedingungen: „Handlungstereotype lassen sich [...] charakterisieren als hinreichend konstante, situative, unerzwungene und spontane Handlungen – also als häufig wiederkehrende Handlungen, die in bestimmten Situationen vorgenommen werden, nicht das Ergebnis von begründbaren Motiven sind und zu denen eine Alternative denkbar ist.“

Die Fokussierung des Erkenntnisinteresses auf explizite Unreinheitszuschreibungen und reale bzw. fiktiv-konstruierte Verunreinigungsakte, als deren Urheber die Quellen tatsächliche oder nur vermeintliche Heiden nennen, bestimmte auch die Auswahl der ausführlicher zu behandelnden Fallbeispiele: Neben Materialien aus dem Kontext des Ersten Kreuzzugs und der päpstlich-langobardischen Konflikte des mittleren 8. Jh.s werden nachfolgend Texte und Textauszüge untersucht, welche über die Normannenangriffe auf das Westfrankenreich, Plünderungszüge muslimischer Kontingente auf dem italienischen Festland (9. u. 10. Jh.) sowie die mehrfach aktualisierten Konfrontationen zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel (8. bis frühes 12. Jh.) berichten oder unter deren Eindruck entstanden sind. Zwar handelt es sich dabei um in zeitlicher und räumlicher Hinsicht disparate Phänomene, auffällig ist aber, wie ähnlich zeitgenössische oder auch spätere Textproduzenten mit Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfen operierten.

Eine weitergehende Einschränkung des Untersuchungsfeldes auf die Frühphase der Kreuzzüge hätte es fraglos erlaubt, das Profil dieser Studie zu schärfen und einen zumindest abgrenzbaren Quellenbestand umfassender auszuwerten, anstatt diverse mehr oder weniger isolierte Probebohrungen vorzunehmen. Allerdings wäre durch eine solche Vorgehensweise wohl abermals das (nur scheinbar) Neuartige der seit dem späten 11. Jh. an Verbreitung und Schärfe gewinnenden Verunreinigungsvorwürfe betont worden, welche etwa Penny J. Cole als Innovationsleistung der Kreuzzugschronistik identifiziert hat.²⁸ Realiter deutet vieles darauf hin, dass jene Autoren, die an der Wende vom 11. zum 12. Jh. über das Geschehen im Heiligen Land schrieben und sich dabei der rein-unrein-Dichotomie bedienten, auf etablierte Muster jenseits des biblischen Textkanons (dort mit Cole insbesondere Ps. 79: *Deus venerunt gentes*²⁹) zurückgreifen konnten.

Das Verhältnis von Kontinuität – oder einer Weiterentwicklung des Bekannten – und Innovation erweist sich als wichtiges Kriterium zur Beantwortung der Frage, wie die Zeitgenossen den Kreuzzugsaufruf von Clermont rezipierten, tradierten und transformierten. Unterschiedliche Gründe sind dafür angeführt wor-

²⁸ Siehe dazu ausführlich Kapitel II. 6 dieser Arbeit.

²⁹ Vgl. Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 21: „No passage of scripture was to be more often quoted in connection with crusading than the opening words of Psalm 78 (79).“

den, weshalb sich Urban II. Mitte 1095 gerade in das heutige Frankreich begab, um seine Kreuzzugspläne (welche zu diesem Zeitpunkt vielleicht noch nicht über eine organisierte Militärhilfe für Byzanz oder den christlichen Orient insgesamt hinausgingen) zu verkünden: Odo/Urban stammte aus Châtillon-sur-Marne in der Champagne, hatte die Kathedralschule in Reims besucht und daselbst als Archidiakon gewirkt, bevor er Ende der 1060er Jahre in das Kloster Cluny eintrat. In Frankreich war er weithin anerkannt und hatte dort bereits während der Auseinandersetzungen mit Heinrich IV. und Wibert von Ravenna (Clemens III.) starken Rückhalt erfahren. Zudem stand er mit einflussreichen Vertretern des französischen Adels wie etwa Raimund von Saint-Gilles in persönlicher Verbindung. Alfons Becker hat überdies darauf hingewiesen,

„dass die Gebiete, die Urban persönlich aufsuchte, und darüber hinaus die anderen, aus denen sich nach 1095 dann ebenfalls Kreuzfahrer meldeten, also auch die Île de France, Flandern und die Normandie, diejenigen Gebiete waren, aus denen früher Hilfskontingente nach Spanien zur Reconquista gezogen waren.“³⁰

Als zusätzlicher Faktor bei der individuellen Verarbeitung und Verbreitung des Kreuzzugsaufrufs sollte ebenfalls berücksichtigt werden, dass jene Regionen, aus denen sich das Gros der frühen Kreuzfahrer rekrutierte, von den Normannenüberfällen des 9. und 10. Jh.s schwer getroffen worden waren. Weder möchte ich Urban II. dahingehend strategische Überlegungen unterstellen, noch eine immanente Verbindung zwischen den Plünderungen durch die Normannen und der Popularisierung des Kreuzzugsanliegens suggerieren. Umso wichtiger scheint mir allerdings die Frage, ob nicht eine stereotypisierte und möglicherweise ausgestaltete Erinnerung – sei es in narrativer oder liturgischer Form – an das Vorgehen der normannischen Angreifer auch die Rezeption der Kreuzzugsbotschaft bzw. das Bild, welches sich die Zeitgenossen von den Geschehnissen im Heiligen Land und deren Urhebern machten, beeinflusst haben könnte.

Die soeben referierten Überlegungen erlauben es, den hier gewählten Zugang mit Fragestellungen und Perspektiven der neueren Kreuzzugsforschung zu verknüpfen. Marcus Bull konnte in einem 2003 erschienenen Beitrag aufzeigen, was für Probleme sich ergeben, versucht man die Vorstellungswelten der Kreuzzugs-

³⁰ Becker, *Urban II.*, Bd. 2, S. 379; vgl. ebd., 381: „So erschien Frankreich recht eigentlich als das ideale Aktionsfeld, das bald nach Piacenza in den Blick tritt – nicht das königliche Frankreich und die engere Heimat Urbans, sondern das seigneuriale Frankreich der Fürsten in der Provence, Dauphiné, Bourgogne, Auvergne, im Limousin, Poitou, Anjou, in Aquitanien, Toulousain und wieder in der Provence.“

teilnehmer – „the motivations that bridged the gap between the crusade as a suggestion and the crusade as a played-out event“³¹ – zu rekonstruieren und welches Potential dahingehend dem hagiographischen Material innewohnt:

„We cannot apply modern techniques of analysing the workings of the mind because we have insufficient data from which to work (and ‚mind‘ anyway, is not a constant that transcends historical change). So we are limited to explorations of the mental spaces that people of the late eleventh century themselves inhabited. As their various levels of engagement with the key themes of Jerusalem and the Muslim world reveal, miracle stories are a route into those spaces that merits further scholarly attention.“³²

Bull zufolge ließen sich in den unterschiedlichen überlieferten Fassungen des Kreuzzugsaufrufs von Clermont mit Blick auf die Darstellung der Muslime und ihres Handelns „clusters of recurrent and powerful motifs“, mithin ein „repertoire of images, metaphors and associations“ ausmachen, die sich knapper (und weniger stark aufgeladen) auch in den erhaltenen Briefen Urbans II. fänden und unter denen stereotypisierte Adskriptionen von Reinheit und Unreinheit sowie Verunreinigungsvorwürfe eine wichtige Rolle spielten:

„However they are syntactically expressed they effectively boil down to sequences of evocative abstract nouns: defilement, dirtiness and pollution; perfidy, dishonour, evil, infamy, lust and cruelty; tyranny, violence, violation, oppression and destruction; slaughter, enslavement and abuse; paganness, barbarism and idolatry; profanity, impiety and disbelief; remoteness, degeneracy and alienness.“³³

Als ein Charakteristikum der Art und Weise, wie jene Leitmotive in den Quellen artikuliert würden, identifiziert Bull die Verschränkung von Vergehen gegen den Körper des einzelnen Gläubigen mit solchen, welche sich gegen die Christenheit insgesamt bzw. deren Sakralorte richteten.³⁴ Bei dem Versuch, die zugrundeliegenden Übertragungsmechanismen näher zu bestimmen, ergäben sich jedoch kaum überwindbare Schwierigkeiten:

³¹ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 13; vgl. dazu Riley-Smith, „The Motives of the Earliest Crusaders“; Ders., *The First Crusade* sowie Ders., *The First Crusaders*.

³² Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 38.

³³ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 23.

³⁴ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 24: „Christians are circumcized, according to Robert the Monk, they are eviscerated and decapitated, and the Holy Places are dishonoured and polluted, in the grip of unclean hands.“ Vgl. Hayes, *Body and Sacred Place in Medieval Europe*, die zu zeigen versucht, „that Christian bodies and church buildings were inextricably joined to the extent that rarely could one exist without the other“ (ebd., XV).

„The fact that this sort of connection could be made at a level beyond that of artful rhetoric naturally draws us into the worlds of psychology and psychohistory. But there is an immediate problem. Psychohistory has proved notoriously difficult to do in relation to the Middle Ages. [...] So, it would be very interesting but ultimately impossible to dig deeply into what un- or subconscious triggers were fired by evocations of themes such as dirt and pollution, separation and grief, lust and violation, and bodily dismemberment – all this quite beyond, or at least analytically detachable from, the sort of conscious and expressible introspection that was encouraged by the penitential slant of the overt crusade message.“³⁵

Anstatt nun die im Kontext des Ersten Kreuzzugs entstehende Überlieferung nach direkten Bezügen auf und Zitaten aus Urbans Aufruf zu durchforsten oder dessen Inhalte, die verwendeten Bilder und Metaphern bzw. im Extremfall seinen Wortlaut anhand der durch selbigen beeinflussten Texte (Berichte über den Verlauf des Unternehmens, Briefe und Urkunden der Kreuzfahrer) zu rekonstruieren, stellt Bull die Frage nach dem intellektuell-emotionalen Rüstzeug – „underlying assumptions and instincts which up to then may not have found any dedicated outlet“³⁶ –, mit dem die Botschaft aus Clermont aufgenommen, verarbeitet und übertragen werden konnte: „What were the general conceptual schemes which people were equipped to apply to the idea of the crusade – particular clusters of contexts, associations and connotations that could give a concept shape and tone.“³⁷ Bull widmet sich zu diesem Zweck den hagiographischen Quellen und speziell den *miracula*, in welchen er für das Vorgehen der Muslime gegen die Christen eine Reihe wiederkehrender Muster ausmacht (genannt werden ausdrücklich Gefangennahme, Versklavung, Folter), „an existing and highly charged frame of reference“³⁸, der beeinflusst habe, wie einzelne Elemente aus Urbans Kreuzzugauf-ruf von den Zeitgenossen aufgenommen und verstanden werden konnten: „This was [...] something within the western range of experience which was in fact projected eastwards, not just the reverse.“³⁹

Laut Bull stünden Zuschreibungen von Reinheit, Unreinheit und Verunreinigung in den Kreuzzugsquellen paradigmatisch für jene Versatzstücke einer zeit-

³⁵ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 24.

³⁶ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 24. Diese bestimmt Bull (ebd., 26) als „the building blocks that someone could use to construct a framework of meaning when hearing trigger words such as ‚Jerusalem‘, ‚Sepulchre‘, ‚Saracen‘, ‚pagan‘ and ‚journey‘“.

³⁷ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 24.

³⁸ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 37.

³⁹ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 37.

genössischen Vorstellungswelt, die in das Feld der Psychohistorie fallen würden und für das Mittelalter nur bedingt mit dem Instrumentarium moderner Psychoanalyse fassbar seien.⁴⁰ Seine dahingehend geäußerten Bedenken sollen hier keineswegs übergangen oder grundsätzlich entkräftet werden. Es scheint vielmehr angebracht, die von ihm vorgenommene Zuordnung kritisch zu hinterfragen. Wie die folgenden Ausführungen zeigen dürften, bildeten die Kategorien Reinheit und Unreinheit in früh- und hochmittelalterlichen Quellen⁴¹ regelmäßig einen eigenen Referenzrahmen, ein ‚conceptual scheme‘ im Sinne Bulls. Weist man der Leitdifferenz der Reinheit provisorisch den Status eines solchen konzeptuellen oder auch begrifflichen Schemas zu, so stellt sich für den Kreuzzugskontext unmittelbar die Frage, inwiefern Urban II. selbst die in den Quellen tradierten Adskriptionen vorgenommen bzw. selbige zumindest vorbereitet hatte – oder ob es sich dabei bereits um das Ergebnis eines Verarbeitungsprozesses auf Seiten der zeitgenössischen Rezipienten handelte, welcher seinerseits durch geeignete ‚trigger‘ (z.B. angebliche Übergriffe der Muslime gegen christliche Sakralorte und die Christen im Heiligen Land) gesteuert worden wäre.

Methodisch bewegt sich die vorliegende Arbeit damit innerhalb eines Feldes, dessen Eckpunkte durch Fragen und Ansätze der Wahrnehmungs- respektive Vorstellungsgeschichte, der Stereotypenforschung und der literaturwissenschaftlichen Motivgeschichte bestimmt sind. Deutliche Überschneidungen bestehen etwa zwischen der oben angeführten Definition eines ‚conceptual scheme‘ durch Marcus Bull und Hans-Werner Goetz’ programmatischem Versuch, die im Verlauf mentaler Wahrnehmungsvorgänge wirksamen Einflussgrößen zu benennen:

„Die Wahrnehmung aber [...] wird unmittelbar geprägt von den – zunächst jeweils individuellen – Vorkenntnissen und Vorannahmen, mit denen das Wahrgenommene bewusst erfasst, begriffen, gedeutet und bewertet wird, nämlich das gesamte Reservoir an Wissen, Erfahrungen, Vorstellungen und Einstellungen des

⁴⁰ Vgl. die Erfolge bzw. Misserfolge derartiger Bestrebungen für die Person und das Werk Guiberts von Nogent, dazu Rubenstein, *Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind*, insb. 13-17; Benton, *Self and Society in Medieval France*, 12-28; Ders., „The Personality of Guibert de Nogent“ sowie Kantor, „A Psychohistorical Source: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent“.

⁴¹ Auch hierbei handelt es sich letztlich um eine willkürliche Verengung der Perspektive: Die Etablierung reinheitscodierter Grenzen ist eben kein Alleinstellungsmerkmal des Christentums. Die in den Sammelbänden *Purity and the Forming of Religious Traditions*, ed. Frevel u. Nihan; *Purity in Transcultural Perspective*, ed. Bley, Jaspert u. Köck; *How Purity is Made*, ed. Rösch u. Simon sowie *Reinheit*, ed. Burschel u. Marx publizierten Beiträge legen in ihrer Gesamtheit vielmehr nahe, dass es sich um ein universales kulturell codiertes anthropologisches Phänomen handeln könnte

wahrnehmenden Menschen, eine[n] Komplex, den ich abgekürzt als ‚Vorstellungswelt‘ [...] bezeichnen möchte“.⁴²

Das sinnlich wahrgenommene historische Faktum und seine narrativierte Darstellung markieren demnach Anfang und Ende eines Verarbeitungsprozesses, dessen weitere Elemente – eine rahmende Vorstellungswelt, der Akt der Bewusstmachung und Deutung des Wahrgenommenen, die Auswahl und (schrift-)sprachliche Formung des Weiterzuvermittelnden – auf das Engste miteinander verbunden sind.

„Die geschichtswissenschaftliche Auswertung“, so Goetz, „muss diesen Weg von der Wahrnehmung eines ‚Faktums‘ [...] bis zu deren Verschriftlichung nun zurückverfolgen und dabei zwangsläufig von der Darstellung ausgehen, um daraus die ihr zugrundeliegenden Vorstellungen und Wahrnehmungen zu erschließen.“⁴³

Neben den im Einzelfall realisierten Wahrnehmungsvorgängen und den selbige beeinflussenden individuellen Vorstellungen und Vorannahmen zielt eine „Geschichte der Wahrnehmung“ übergreifend auf die für einen Autor oder eine größere Gruppe von – zeitlich bzw. räumlich verbundenen – Textproduzenten charakteristischen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster. Derartige Muster definiert Goetz bewusst offen als „sich verdichtende ‚Strukturen‘ der Wahrnehmung und Deutung“, d.h. gegebenenfalls auch stereotype Zuschreibungen, die entweder unter den Zeitgenossen bereits verbreitet waren und daher aufgegriffen werden konnten oder alternativ vom Verfasser eines gegebenen Textes erst geschaffen werden mussten, sich also „aus dessen spezifischer Vorstellungswelt herauskristallisier[t]en“.⁴⁴ Mit (sakralortbezogenen) Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfen nimmt diese Arbeit ein potenzielles ‚Muster‘ – oder, mit Bull, ein ‚conceptual scheme‘ – in den Blick, erörtert dessen Relevanz, Funktionsweise und Voraussetzungen.

Auch von der Warte der Wahrnehmungs- und Vorstellungsgeschichte ausgehend bleibt das hier realisierte Unterfangen eine Ausschnittsbetrachtung: Es steht weder das komplexe Geflecht aus Eindrücken, Auffassungen und Urteilen im Fokus, welches ein einzelner Textproduzent über seine gesamte Schaffensperiode hinweg entwickelte, noch sollen für ein ausgewähltes Wahrnehmungsobjekt –

⁴² Goetz, „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster“, 30; vgl. Ders., „Vorstellungsgeschichte“, 8-17. Der einzig konkrete Überlappungspunkt zwischen den Arbeiten Bulls und Goetz' bleibt allerdings die Rezeption von Hayden Whites *Metahistory*.

⁴³ Goetz, „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster“, 32.

⁴⁴ Goetz, „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster“, 32.

etwa die Muslime – zeittypische oder anderweitig verbreitete Vorstellungen als eine Art kulturelles Gefüge rekonstruiert werden. Diese Beschränkung auf ein musterhaftes Element des Wahrnehmungsprozesses, das aus diachroner und diatopischer Perspektive verfolgt wird, eröffnet Verbindungslinien zur literaturwissenschaftlichen Motivgeschichte: Folgt man einer gängigen Definition, so wäre das ‚Motiv‘ die „kleinste gestaltbildende Einheit“⁴⁵ eines Textes, mithin dessen minimales strukturgebendes und bedeutungstragendes Element, welches im Rahmen der motivgeschichtlichen Forschung in seiner zeitlichen Entwicklung untersucht wird: „Hier erscheint das Motiv nicht lediglich als Baustein innerhalb einer Textstruktur, sondern als Bestandteil eines intertextuellen Bezugssystems.“⁴⁶ Das Motiv wird dadurch selbst zum Gegenstand literarischer Überlieferung und verdankt sein Fortleben einer andauernden Rezeption. Aus literaturwissenschaftlicher Sicht weist die Verunreinigung oder Schändung christlicher Sakralorte zweifelsohne alle Kennzeichen eines Motivs auf. Als solches haben Schilderungen von Verunreinigungsakten zudem Eingang in die mittelalterliche Dichtung gefunden. Mehr noch: Oben wurde bereits auf die Koexistenz realphysischer, immaterieller und schlicht imaginerter Verunreinigungen in der Überlieferung hingewiesen. Wohl kaum zufällig spricht auch Penny J. Cole im Untertitel ihrer bis heute maßgeblichen Studie von einem „Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“.

Die vorliegende Arbeit versteht sich jedoch explizit nicht als motivgeschichtliche Studie in einer literaturwissenschaftlichen Forschungstradition. Der Begriff des ‚(Un-)Reinheitsmotivs‘ soll im Folgenden bewusst ausgespart werden, da er nicht geeignet scheint, das hier zu untersuchende Phänomen in seiner vollen Komplexität zu erfassen: Neben ihrer binnerliterarischen Dimension entfaltetes auch bloß imaginierte Verunreinigungsakte regelmäßig realweltliche Wirksamkeit, zogen unter Umständen materiell-physische ebenso wie liturgische Gegenmaßnahmen nach sich. Auch wenn selbige heute nur in textlich oder bildhaft vermittelter, d.h. dargestellter Form greifbar sind, erweist sich doch die Suche nach den auslösenden Reizen – den ‚Triggern‘ im Wortgebrauch Bulls – als lohnender Ansatz, um sowohl die je individuelle Wirkung von Unreinheitszuschreibungen oder

⁴⁵ Müller-Kampel, „Thema, Stoff, Motiv“, 12; vgl. Corbineau-Hoffmann, *Einführung in die Komparatistik*, 140.

⁴⁶ Lubkoll, „Thematalogie“, 750.

Verunreinigungsverwürfen als auch die überzeitliche Anwendbarkeit der kulturellen Leitdifferenz der Reinheit in interreligiösen Kontakt- und Konfliktsituationen zu erforschen.

Am Beginn des ersten Hauptabschnitts steht die Frage, welche (stereotypisierten) Bilder Quellen aus der Zeit des Ersten Kreuzzugs in Bezug auf die Muslime entwarfen. Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe lassen sich dabei als zentrale Elemente innerhalb eines umfassenderen Rasters von wiederholt auftretenden Adskriptionen ausmachen. Jene Beobachtung aufgreifend richtet sich der Fokus anschließend auf die Entwicklung und Verbreitung ortsbezogener Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen: Erst durch die Annahme einer obligaten Reinheit christlicher Sakralorte erhält deren (tatsächliche oder nur imaginierte) Verunreinigung kultische Relevanz. Berichte über entsprechende Transgressionen sind in der früh- und hochmittelalterlichen Überlieferung zwar nicht omnipräsent, aber doch immer wieder und für diverse – nichtchristliche ebenso wie de facto christliche – Akteure nachweisbar. Auffällig ist, dass die Urheber dieser Schändungsakte unabhängig von ihrer tatsächlichen religiösen Affiliation regelmäßig als *sacrilegi* und/oder Heiden ausgewiesen bzw. mit einschlägigen Attributen versehen werden.

Während die folgenden Großkapitel anhand diverser, mit partieller Ausnahme des iberischen Untersuchungsfeldes zeitlich früher anzusetzender Beispiele erörtern, unter welchen Voraussetzungen tatsächlich oder auch nur vermeintlich heidnischen Akteuren eine Verunreinigung/Schändung christlicher Sakralorte zur Last gelegt oder diese selbst als unrein bezeichnet wurden, rückt hier zunächst die spezifische Situation am Ende 11. Jh.s in den Mittelpunkt. Es stellt sich die Frage, weshalb gerade zu jener Zeit die Anwendung der rein-unrein-Dichotomie auf die Muslime im Heiligen Land eine Art Kulminationspunkt erreichte. Dies gilt umso mehr, wenn man mit Shimon Gat annimmt, dass sich selbige Entwicklung kaum mit einer Steigerung muslimischer (oder genauer: seldschukischer) Übergriffe gegen die Christen bzw. deren Sakralorte korrelieren lässt.⁴⁷ Über die Betrachtung binnerchristlicher Entwicklungen hinaus erweisen sich auf der Suche nach einer vorläufigen Antwort die von der Mediävistik bislang nur wenig rezipierten antagonismustheoretischen Forschungsansätze als potenziell

⁴⁷ Siehe hierzu Gat, „The Seljuks in Jerusalem“.

leistungsfähiges, gleichzeitig aber problematisches Werkzeug: Sie stellen ein heuristisches Modell für die Genese religiös-exklusiver Ansprüche auf heilige Orte bereit; wechselseitige Zuschreibungen von Unreinheit und Verunreinigungsvorwürfe ließen sich darin als Ausdruck exklusiver Ambitionen fassen. Allerdings kommt es in der Realität oft genug zu einem friedlichen Zusammenleben und zur parallelen Nutzung derselben Sakralorte durch Angehörige unterschiedlicher religiöser Gruppen – antagonismustheoretische Erklärungsmodelle bedürften daher vor jeder Anwendung einer kritisch-reflektierten, einzelfallbezogenen Prüfung.

Den zuvor skizzierten Überlegungen, die teils vorbereitenden und in die Thematik einführenden Charakter aufweisen, wird anschließend eine ausführliche Kritik jener Arbeiten zur Seite gestellt, welche in der Vergangenheit Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfe innerhalb der Kreuzzugsquellen untersucht haben. Besondere Aufmerksamkeit kommt dabei der – vielleicht nur scheinbar – kausalen Beziehung von Blutvergießen an geschändeten Sakralorten und deren erneuerter Reinheit zu. Eine solche Verbindung, bildmächtig beschrieben etwa als Reinwaschung eigener heiliger Stätten durch das Blut von Fremdreli-giosen (Angenendt), haben diverse Autoren in Quellen aus der Zeit des Ersten Kreuzzugs ausgemacht. Die kritische Relektüre einschlägiger Textstellen zeigt jedoch, dass der postulierte Zusammenhang zwar nicht grundsätzlich negiert werden kann, er in der zeitgenössischen Überlieferung aber weder allgegenwärtig noch derart eng ist, wie dies verschiedentlich suggeriert wurde. Der Schlussabschnitt des ersten Kapitels dient ausgehend hiervon der Erprobung alternativer Zugänge zum Quellenmaterial. Dabei soll insbesondere versucht werden, bislang wenig berücksichtigte Texte in die Diskussion einzubeziehen.

Die weiteren Hauptkapitel widmen sich in loser zeitlich-räumlicher Folge Konflikten zwischen dem Papsttum und den Langobarden während des 8. Jh.s (hier können wichtige Schritte auf dem Weg zur Etablierung eines christlichen Verständnisses von Ortsheiligkeit und umgekehrt ihrer Gefährdung durch Verunreinigungsakte nachgezeichnet werden), den Übergriffen muslimischer Kontingente auf das italienische Festland (besonders interessant mit Blick auf das Fortleben bzw. die – keineswegs durchgängige – Weiterentwicklung der rund ein Jahrhundert zuvor in der Konfrontation des Papsttums mit den Langobarden eingeführten

Muster), den Normannenüberfällen auf das (West-)Frankenreich (an deren Beispiel lässt sich die Herausbildung liturgischer Instrumente zu Eliminierung ortsbezogener Unreinheit verfolgen, welche bis in die Kreuzzugszeit und auch darüber hinaus Anwendung fanden), sowie abschließend und besonders umfangreich den Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel. Der iberische Raum, welcher über lange Zeit eine Kontaktzone par excellence darstellte, erlaubt neben punktuellen Beobachtungen einen Blick auf weiter ausgreifende Entwicklungen: Bedingte etwa der Übergang von der mozarabischen zur römischen Liturgie in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s einen Wandel in der Anwendung der kulturellen Leitdifferenz der Reinheit auf die Muslime? Jedes dieser Kapitel ist mit einem Zwischenfazit versehen, am Ende der Arbeit folgt außerdem eine die Einzelergebnisse zusammenfassende und integrierende Schlussbetrachtung.

Erwähnung verdient an dieser Stelle eine weitere Konsequenz des zuvor präsentierten Aufbaus: Anders als üblich steht am Beginn des Textes kein Literatur- und Forschungsüberblick, der die Funktion einer umfassenden thematischen Herleitung erfüllen könnte. Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass es in der Mediävistik schlicht keine Vorarbeiten gibt, welche sich übergreifend mit realen, fiktiv-konstruierten oder zugeschriebenen Vergehen gegen christliche Sakralorte und deren lexikalischer bzw. semantischer Codierung in den Quellen beschäftigen. Darüber hinaus verbietet es die Anlage der Studie, welche sich verschiedenen, räumlich wie zeitlich disparaten Untersuchungsgebieten zuwendet, eine allgemeine Einführung in den jeweils erreichten Forschungsstand zu geben. Ein solcher Überblick würde zwingend zur verkürzenden Spiegelung der gesamten Arbeit, ohne den intendierten Zweck jemals erreichen zu können. Stattdessen beinhalten die einzelnen Hauptkapitel eine Einleitung in das jeweils behandelte thematische Feld, wobei insbesondere versucht werden soll, den (soweit existent) Forschungsstand zu Fragen ortsbezogener Unreinheit und/oder Verunreinigung zusammenzutragen. Dieser Überblick fällt für das erste, den Kreuzzugsquellen gewidmete Kapitel notwendigerweise ausführlicher aus als in den folgenden Abschnitten, da hier ergänzend eine Reihe grundsätzlicher Überlegungen und Erörterungen einfließen müssen.

Abschließend noch eine Bemerkung zu den verwendeten Begrifflichkeiten: Dem Verfasser ist sehr wohl bewusst, dass in der Überlieferung vor Beginn des 16. Jh.s bestenfalls vereinzelte Belege für die Termini ‚Muslim‘ und ‚Islam‘ – bzw. für verwandte Begriffsprägungen im Lateinischen und den Vernakularsprachen – nachweisbar sind.⁴⁸ Mittelalterliche Christen verwendeten in der Regel ethnische (Sarazenen, Mauren, Araber, Türken) oder an biblische Muster angelehnte Bezeichnungen (etwa als Ismaeliten oder Agarener). Die hier angedeutete terminologische Unterscheidung bildet zumindest partiell eine gentile Zuordnung der so benannten Gruppen ab, obwohl die Kategorisierungen im Zeitverlauf und daneben immer wieder auch von Autor zu Autor schwankten. Derartige Binnendifferenzierungen werden hier nur gelegentlich aufgenommen. Die Entscheidung für den Gebrauch der modernen Globalbegriffe folgt pragmatischen Erwägungen: Eine inhaltlich-sprachliche Unschärfe steht dadurch nicht zu erwarten, da in den mittelalterlichen Quellen für die nach obigem Muster bestimmten Gruppen keine divergierende Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein zu beobachten ist. Umgekehrt erlaubt es die Benutzung von Sammelbezeichnungen, die Komplexität der eigenen Ausführungen zu reduzieren – angesichts einer Vielzahl von zeitlich und räumlich geschiedenen Betrachtungsfeldern, welche in dieser Arbeit zusammentreffen, vielleicht kein ganz unwichtiges Kriterium.

⁴⁸ Vgl. Tolan, *Saracens*, XV.

II. Die Darstellung der Muslime in den frühen Kreuzzugsquellen

In den Kreuzzugschroniken des frühen 12. Jh.s¹ – so Nikolas Jaspert 2007 am Beginn seines Beitrags über „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit“ – ließen sich insbesondere drei Bilder bzw. Bildfelder identifizieren, welche deren Verfasser regelmäßig auf die Muslime anwandten. Sie hätten dafür auf ein Arsenal etablierter und tradierter anti-islamischer Stereotype zurückgegriffen², bei der Auswahl der Zuschreibungen jedoch eigene Schwerpunkte gesetzt und modifizierte Deutungen entwickelt³:

„Zum einen betonten besonders viele Autoren weniger das angebliche Wirken der Muslime für den Teufel, weniger deren eschatologische Verortung im Heilsgeschehen, als den vermeintlichen Polytheismus und die angebliche Idolatrie des Islam [...]. Durch diese und andere Formen islamischer Verehrung seien – und dies ist das zweite in den Kreuzzugstexten wiederkehrende Argument – die heiligen Stätten verunreinigt und entweiht worden. Das Anliegen, Palästina und vor allem die heilige Stadt, Jerusalem, von ritueller Beschmutzung zu säubern, durchzieht viele Kreuzzugschroniken. Die Werke Fulchers von Chartres, Raimunds von Aguilers, Guiberts von Nogent, des Petrus Tudebodus sowie die ‚Gesta Francorum‘ betonen allesamt diesen Gedanken. [...] Schließlich und drittens unterstrichen die Kreuzzugschronisten häufig die besondere Grausamkeit der Muslime.“⁴

Die gegenüber den Muslimen erhobenen (und dabei häufig jeder realen Grundlage entbehrenden) Vorwürfe würden nur verständlich, so Jaspert, wenn man

¹ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 312 nennt als zeitlichen Zerschneidungspunkt seines Aufsatzes die „Wende zum 12. Jahrhundert“, das Gros der untersuchten Texte entstammt im ersten Viertel des 12. Jh.s. Nimmt man – mit Blick auf den Titel seines Beitrags – als Zäsur 1125, das Todesjahr Heinrichs V., so würden alle Werke, die gewöhnlich zur ersten Generation der Kreuzzugschronistik gezählt werden (die anonymen *Gesta Francorum*, die Schriften Fulchers von Chartres, Raimunds von Aguilers, Roberts von Reims, Balderichs von Dol, Guiberts von Nogent, Radulfs von Caen, Alberts von Aachen und diejenigen des Petrus Tudebodus), in den Untersuchungszeitraum fallen.

² Eine Zusammenstellung einschlägiger Vorlagen – es handelt sich vor allem um apologetische u. polemische Schriften byzantinischer oder iberischer Provenienz (Johannes von Damaskus, die *Apokalypse des Bahira*, Theophanes Homologetes [im Westen v.a. in der Übertragung durch Anastasius Bibliothecarius bekannt], Eulogius von Cordoba und Petrus Alvarus) – bietet Hotz, *Mohammed und seine Lehre*, 12-21; vgl. u.a. die Arbeiten von d’Alverny, „La connaissance de l’Islam“; Ducellier, *Le Miroir de l’Islam*; Waltz, *Western European attitudes*; Luchitskaya, „The image of Muhammad“, insb. 115-118; Tolan, „Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes“; Roling, „Topik und Innovation“, 104f.; Höfert, „Das Gesetz des Teufels und Europas Spiegel“; Tolan, *Saracens*, 40-104 u. zuletzt Goetz, „Sarazenen als ‚Fremde‘?“.

³ Siehe die Zusammenstellung bei Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 313. Hinsichtlich der Begrifflichkeiten folgt er dem von Möhring, „The Christian Concept of the Muslim Enemy“, 186 gebotenen Überblick, ordnet diese aber neu an. Vgl. dazu auch Flori, „*Oriens Horribilis*“; Luchitskaya, „L’image des musulmans dans les chroniques des croisades“; Dies., „*Barbarae nationes*“ sowie die Übersicht bei Seitz, *Das lange Ende der Kreuzfahrerreiche*, 162-166.

⁴ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 313, 317f.

sie nicht isoliert, sondern vor dem Hintergrund ihrer Entstehung und damit in ihrer Zeitgebundenheit betrachtet.⁵ Weit gespannt seien z.B. die Anknüpfungspunkte für eine angeblich maßlose Grausamkeit der Muslime⁶: Als Bestandteil eines Reservoirs narrativer Grundmuster zur Kennzeichnung der *gentes barbarae* lassen sich derartige Zuschreibungen (etwa in Form des *furor barbaricus*) bereits in antiker Zeit nachweisen⁷, mittelalterliche Autoren haben selbige – ihrer Herkunft und ihrem jeweiligen Gegenstand entsprechend – u.a. auf Langobarden, Normannen, Ungarn, heidnische Slawen oder eben die Muslime angewandt.⁸

Auf der Ebene der Leserbeeinflussung wären mit Jaspert drastische Schilderungen besonders geeignet gewesen, das Mitleid ihrer Adressaten zu evozieren und so (mittelbar) deren Hilfsbereitschaft zu wecken oder zumindest Gefühle der Solidarität mit den Betroffenen auszulösen.⁹ An der Schwelle von primär passiver Anteilnahme zu aktivem Handeln hätten dieselben narrativen Versatzstücke bei den zukünftigen Kreuzzugsteilnehmern konkrete Rachebedürfnisse hervorrufen und so ihre Kampfmoral heben können.¹⁰ Gleichzeitig dürfte die

⁵ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 320, 324.

⁶ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 321-324. Mit Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 180 erweist sich die Zuschreibung äußerster Grausamkeit und eines insgesamt kriegerischen Charakters als charakteristisch für die Darstellung speziell der muslimischen Araber in lateinischen Quellen seit dem 7. Jh.; vgl. Möhring, „Die Kreuzfahrer“, 129.

⁷ Für Cassius Dio hat dies Günnewig, „Cassius Dio und die fremden Völker“ untersucht. Ein detailliertes Bild geben die Beiträge im Sammelband *Violence in Late Antiquity*, ed. Drake aus 2006, z.B. Mathisen, „Violent Behavior and the Construction of Barbarian Identity in Late Antiquity“, 28: „Both explicitly and implicitly late antique writers created a generic barbarian identity that was intimately associated with violent behavior. This was only consistent with classical literary tradition in which barbarians were associated with several violence-related traits [...]“ Vgl. Außerdem Dauge, *Le barbare*, 576; Saddington, „Roman Attitudes to the *externae gentes*“, 91 sowie Ladner, „On Roman Attitudes toward Barbarians“, 15-20. Einen *furor barbaricus* erwähnen auf christlicher Seite bereits Ambrosius von Mailand (*Hexameron* VI, 5, 22 u. Ep. 51) oder Victor von Vita (*Historia persecutionis Africanae provinciae* I, 7 u. 9; III, 39; vgl. Howe, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, 187-195).

⁸ Vgl. Baraz, *Medieval Cruelty*, der jedoch (am Beispiel der Normannen) auf Unterschiede in der Darstellungsweise des frühen u. hohen Mittelalters hinweist, etwa ebd., 72: „When the texts from this period are compared with earlier and later ones, the early medieval period appears as a gap between late antiquity and the central Middle Ages – periods in which cruelty was treated much more extensively. [...] Cruelty in early medieval texts was represented implicitly (by *showing*), rather than explicitly (by *telling*).“ Siehe ebenfalls Schmieder, „Menschenfresser und andere Stereotype gewalttätiger Fremder“, insb. 164-166; Strickland, „Rules of War or War without Rules?“; Jones, „The Image of the Barbarian“ und Ohnacker, *Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus*.

⁹ Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 179: „Die bewusste Verbreitung von Gräuelpropaganda bedeutet in jedem Krieg den Versuch, den identifizierten Feind durch das ihm unterstellte Handeln zu delegitimieren, sowie Mitleid und Solidarität mit den Mitgliedern der Wir-Gruppe zu erzeugen, die von der gegnerischen Grausamkeit unmittelbar betroffen sind.“

¹⁰ Ausführlich hierzu Throop, *Crusading as an Act of Vengeance*, für den Ersten Kreuzzug insb. 43-71 u. Dies., „The Emotional Rhetoric of Crusading“. Vgl. darüber hinaus Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, insb. 54-57 u. Flori, *Croisade et chevalerie*, 188f., 234. Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 179 verweist darauf, dass die Betonung gegnerischer

Ordnungsleistung nicht zu unterschätzen sein, welche eine konsequente Darstellung der Muslime als grausame „Andere“ in der individuellen Begegnung mit dem zuvor weitestgehend Unbekannten – der Realität einer muslimisch geprägten Umwelt – leisten konnte¹¹: Neugewonnene Eindrücke wären dadurch anhand vertrauter Muster verortbar gewesen, außerdem hätte sich die Reaktion der Kreuzfahrer auf ihre Umgebung so zumindest indirekt lenken lassen.¹² Hier ist mit Jaspert insbesondere an die Einschaltung biblischer Vorlagen zu denken: Indem man für das Vorgehen der Muslime Parallelen zu den alttestamentarischen Widersachern Israels aufzeigte, ließen sich erstere als vermeintlich neue ‚Heiden‘ innerhalb etablierter theologischer Modelle verorten.¹³ Derartige Adskriptionen waren in beide Richtungen aktivierbar: Sobald man die Muslime in die Nähe der alttestamentlichen Assyrer oder Babylonier rückte, traten die Kreuzfahrer – einer intrinsischen Logik folgend – an die Stelle des biblischen Gottesvolkes. Alternative Kontextualisierungen erlaubten analog deren Anbindung an neutestamentliche Vorbilder.¹⁴

Grausamkeit dazu dient, Hass in der Eigengruppe zu wecken: „Die funktionale Umsetzung dieses Hasses in militärisch nutzbare Aggressivität und damit in die Bereitschaft, sich selbst an kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem propagierten Feind zu beteiligen, ist ebenfalls eines der Hauptziele jeglicher Kriegspropaganda.“ Speziell dazu siehe Morelli, *Kriegspropaganda*, 61-77.

¹¹ Entsprechend bemerkt z.B. Blanks, *Western Views of Islam*, 39: „stereotypes are cognitive devices for coming to terms with the alien“ u. ebd., 40 (in Anlehnung an Mitter, „Can we ever understand alien cultures“, 7-13 sowie Bitterli, *Cultures in Conflict*, 7): „stereotypes are needed to make sense of the unfamiliar“. Vgl. Tischler, „Transfer- und Transformationsprozesse im abendländischen Islambild“, 333, der zeigen kann, „daß sowohl mittelbare literarische Topoi als auch durch unmittelbare Anschauung und Interaktion gewonnene Erfahrungswerte die Wahrnehmung und Deutung des religiös Fremden steuern, da beide Raster nicht voneinander getrennt werden können, sondern vielmehr aufeinander Einfluß ausüben.“ Siehe auch Kangas, „Deus Vult“, 166; Flori, *La première croisade*, 207 u. Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 182f.

¹² Flori, „*Oriens Horribilis*“, 47; Bleumer u. Patzold, „Wahrnehmungs- u. Deutungsmuster“, 8.

¹³ Speziell für Petrus Tudebodus und Raimund von Aguilers siehe Tolan, „Muslims as Pagan Idolaters“, 105; vgl. ausführlich auch Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 77-83, 184: „Sowohl die von der Kreuzzugswerbung verbreitete Gräuelpopaganda, als auch die Grausamkeiten, die den Muslimen in den Teilnehmerschilderungen unterstellt wurden, erinnern in ihrer drastischen Darstellung an tradierte Erzählungen vom Tode spätantiker Märtyrer. [...] Die Muslime wurden dabei [...] in die Tradition jener Heiden gestellt, die die frühe Christenheit bekämpften.“

¹⁴ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 323. Detailliert äußern sich Weiss, „Biblical History and Medieval Historiography“; Ders., „The Old Testament Image and the Rise of Crusader Culture in France“; Bachrach, „Clerical Representation of Battlefield Orations against Muslims“; Dickerhof, „Die Mobilisierung der lateinischen Christenheit“, 129f.; vgl. Tolan, „Muslims as Pagan Idolaters“, 100f. sowie, dessen Ansatz aufgreifend, Flori, „*Oriens Horribilis*“, 48. Pointiert hierzu Hehl, „Was ist eigentlich ein Kreuzzug?“, 302: „Der Kreuzzug stellt den Bund zwischen Gott und den Menschen erneut her, wiederholt typologisch das Alte und auch das Neue Testament.“ Besonders prominent ist die Verbindung bspw. an einer Stelle in Balderichs *Historia Ierosolymitana* (I, 4 [RHC Occ. IV], 14). Mit Völkl (ebd., 80) erscheinen hier die Söhne Israels, welche von Ägypten aus über das Rote Meer nach Palästina gelangten, im wörtlichen Sinne als Präfiguration der Kreuzfahrer unter Jesus als ihrem Anführer: *Filii Israel ab Aegyptiis educti, qui, Rubro Mari transito, vos praefiguraverunt, terram illam armis suis, Jesu duce, sibi vindicaverunt.*

Darüber hinaus habe, so Jaspert, die Betonung außerordentlicher Grausamkeit einen Ansatzpunkt zur Entmenschlichung der Muslime in den Augen ihrer christlichen Zeitgenossen geboten.¹⁵ Indem man ihr gewalttätiges Handeln besonders herausstellte, ließ sich ein ähnlich gewaltsames Vorgehen der Kreuzzugsteilnehmer auch gegen nachträglich vorgebrachte Kritik rechtfertigen. Entsprechende Vorwürfe entbehrten keineswegs einer realen Grundlage: Obwohl über das Ausmaß der Gewalttaten, welche sich im Umfeld der Eroberung Jerusalems ereigneten, weiterhin keine Einigkeit besteht¹⁶, scheint doch unstrittig, dass es in deren Verlauf und ebenfalls während späterer Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen in Palästina zu exzessiven Gewalthandlungen kam, die zumindest für manche Zeitgenossen einer Begründung bedurften: „Die Gewalt und Grausamkeit des Feindes bot sich hierfür an.“¹⁷

¹⁵ Dies betont etwa Asbridge, *The First Crusade*, 33f.

¹⁶ Dazu u.a. Elm, „Die Eroberung Jerusalems“, insb. 49-53; Ders., „*O beatas idus*“; Jacobsen, „Die Eroberung von Jerusalem“ u. insb. Kedar, „The Jerusalem massacre“; zusammenfassend Jaspert, „Ein Polymythos: Die Kreuzzüge“, 216f.: „Die neuere internationale Forschung weiß seit langem, daß die Übergriffe auf Muslime und Juden sich auf die ersten Jahre der Kreuzfahrerherrschaften beschränkten und dabei durchaus zeitgenössischer, auch islamischer Kriegsführung folgten.“ Für das zuletzt genannte Argument siehe Bradbury, *The Medieval Siege*, 93-127; Rogers, *Latin Siege Warfare*; Pringle, „Town Defences“; Marshall, *Warfare in the Latin East*; Smail, *Crusading Warfare*; France, *Western Warfare*, 227f.; Ders., *Victory in the East* u. Keen, *The Laws of War*. Kangas, „Deus Vult“, 164, 171 nimmt an, dass die militärischen Unternehmungen der Kreuzfahrer grundsätzlich nicht brutaler geführt worden seien als zeitgenössische Kriegszüge im lateinischen Westen, etablierte Praktiken der Kriegsführung habe man auch in Kämpfen mit den Muslimen beibehalten. Kritisch dazu allerdings jüngst Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 125: „Die Bewältigung dieses ungeheuerlichen Geschehens, das heißt seine Erklärung, Abschwächung und Entschuldigung durch die moderne Forschung, geschah [...] auf folgende Weise und mit folgenden Argumenten: Man erklärte einmal das Massaker ungeachtet aller Brutalität für nicht ungewöhnlich, sondern den damaligen militärischen Gepflogenheiten entsprechend, wenn die Verteidiger einer Stadt sich nicht zur Kapitulation bereitfanden. Jerusalem hatte ja nicht kapituliert, sondern war erobert worden. In einem solchen Fall kannte man angeblich keine Gnade. Es soll hier nicht länger darüber diskutiert werden, wie stichhaltig diese Einschätzung eigentlich ist. Man muss aber doch darauf hinweisen, dass zeitnahe Beispiele für diese angeblichen militärischen Gepflogenheiten nicht beigebracht werden.“ Die Herangehensweise und Befunde Althoffs werden im weiteren Verlauf dieser Arbeit kritisch überprüft.

¹⁷ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 323; ähnlich Vökl, *Muslimen – Märtyrer – Militia Christi*, 177; vgl. Tolan, „Muslims as Pagan Idolaters“, 106 für Raimund von Aguilers: „The pagans, who crucified Christ, who continue to crucify him in effigy, and whose rites pollute the sacred places of Jerusalem, deserve to have the wrath of God fall on them in the form of the crusaders' sword.“ Zu kritischen Stimmen gegenüber christlichen Gewalttaten im Heiligen Land siehe Jaspert, „Ein Polymythos: Die Kreuzzüge“, 214 sowie ausführlich Throop, *Criticism of the Crusade*; Siberry, *Criticism of Crusading*; Hiestand, „*Gott will es!*“ – *Will Gott es wirklich?* u. Kangas, „Deus Vult“, 168f. Ebenfalls einer Rechtfertigung christlicher Gewalttaten diene es, wenn der genuesische Chronist Cafaro, der kurze Zeit nach dem Ersten Kreuzzug das Heilige Land besucht hat, über die Eroberung von Cäsarea 1101 berichtet, der Patriarch von Jerusalem habe den muslimischen Bewohnern ein Ultimatum zur Übergabe der Stadt gesetzt, nach dessen Ablauf sie rechtmäßig – und durch das Schwert des Herrn selbst – getötet würden (*Cafari annales [Januenses]*, ed. Belgrano, 10: [...] *petimus, ut terram beati Petri nobis reddatis, [...] quod si non feceritis, Dominus percutiet uos suo gladio, et iuste interfecti eritis*). In diesem Zusammenhang spielten bei Cafaro auch (imaginierte) frühere Gewalthandlungen der Muslime eine Rolle, die seiner Meinung nach einst die christlichen Bewohner Cäsareas vertrieben haben mussten.

So unterschiedlich die Gründe sind, welche sich dafür anführen lassen, dass den Muslimen von Seiten der Kreuzzugschronisten regelmäßig außergewöhnliche Grausamkeit zugeschrieben wurde¹⁸, so schwierig ist es, bei der Analyse von Einzeltexten die Motivationslage ihrer jeweiligen Verfasser im Spannungsfeld von „Horizont“ und „Tendenz“ (die Terminologie Quirins aufgreifend¹⁹) exakt zu bestimmen. Insbesondere gilt es hier, die verschiedenen Narrationsebenen zu unterscheiden: Es ist keineswegs unerheblich – und dies nicht allein aus Sicht der Erzähltheorie – ob innerhalb eines Textes der auktoriale historische Erzähler über angebliche Gräueltaten berichtet, oder ob dasselbe Element in den Mund eines Metaerzählers – etwa den des in Clermont predigenden Papstes – gelegt wird. Auch die Zeitdimension erweist sich als relevant: All jene Zeugnisse, die über die Eroberung Jerusalems berichten, sind notwendigerweise (zumindest in den einschlägigen Passagen) nach und damit unter dem Eindruck des Geschehenen verfasst worden.²⁰ Dies gilt auch, wenn man bspw. den *Liber* Raimunds von Aguilers – so Runciman²¹ – oder die Urfassung der *Gesta Francorum* noch in das Jahr 1099 datiert. Es ist daher notwendig, sämtliche Angaben, die sich innerhalb der Quellen etwa für den Wortlaut der Predigt Urbans finden, im Licht des letztendlich erfolgreich abgeschlossenen Unternehmens zu sehen: unabhängig davon, ob man annimmt, dass einige der späteren Chronisten in Clermont eigenhändig Notizen zu Urbans Wortäußerungen angefertigt hatten, sie aus vager persönlicher Erinnerung an das Gesprochene oder – im Fall der nicht selbst Anwesenden – auf Basis tradierter Informationen formulierten.

Auch die beiden übrigen von Jaspert referierten Hauptmerkmale der Muslime in den Werken der Kreuzzugschronisten – „ihr Verhalten als Schänder der heiligen Stätten und als polytheistische Heiden“²² – sind vor dem Hintergrund der Zeitumstände (denen des berichteten Geschehens ebenso wie denen des Berichts und seiner Entstehung) zu betrachten. Unter dieser Voraussetzung erscheint

¹⁸ Vgl. Seitz, *Das lange Ende der Kreuzfahrerreiche*, 193 (speziell mit Blick auf spätere Quellentexte): „Nahezu ein Allgemeinplatz ist die ausführliche Schilderung grausamer Freveltaten, die die Muslime nach Einnahme einer vormals christlichen Stadt begangen hätten.“

¹⁹ Quirin, *Einführung*, 168; vgl. hierzu Goetz, „Vorstellungsgeschichte“, insb. 265f.

²⁰ Vgl. Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 40 u. Ders., *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 15.

²¹ Runciman, *A History of the Crusades* I, 298f.; ausführlich zur Datierung der Kreuzzugschroniken Flori, *Chroniqueurs et propagandistes*, insb. den abschließenden Überblick, ebd., 315-320.

²² Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 324; vgl. Völkl, *Muslimen – Märtyrer – Militia Christi*, 189-214.

die Kategorisierung der Muslime als Heiden bzw. Götzendiener – und nicht, wie aus heutiger Sicht zwingend, als Anhänger einer konkurrierenden monotheistischen Religion²³ – als durchaus konsequent und dabei zumindest einer inneren Logik folgend. Die Herangehensweise ähnelt dem, was zuvor für den Vorwurf ungewöhnlicher Grausamkeit ausgemacht werden konnte:

„Zum einen ebnete dies den Weg für die Gleichstellung des Islam mit den klassisch-antiken und den alttestamentlichen Kulturen, deren Inhalte und Formen dem lateinischen Christentum bekannt waren; auch hier diente der Rekurs also dazu, Unbekanntes in vertraute Schemata einzuordnen und damit begreifbar zu machen. Zum anderen konnte hierdurch eine gewisse Hochachtung muslimischer Kriegstüchtigkeit in Analogie zu antiken Vorbildern begründet werden [...]“²⁴

Weiterhin war es derart laut Jaspert möglich, die gegenwärtigen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Kreuzfahrern in ein die Jahrhunderte überspannendes Schema einzuordnen, an dessen Ende – und damit gerade in der eigenen Gegenwart – das Heer Gottes den Sieg über dessen ‚heidnische‘ Widersacher erringen sollte²⁵: „Die neuen Nachfolger Christi, wie sich die Kreuzfahrer in Anlehnung an Matthäus 16,24 sahen, die neuen Apostel also, sahen sich den neuen Christenverfolgern, den neuen Heiden, gegenüber.“²⁶

Die vorliegende Arbeit widmet sich vor allem dem dritten der von Jaspert identifizierten Bilder bzw. Darstellungselemente, dem Vorwurf, durch die Ausübung der islamischen Religion oder durch andere Formen eines den Muslimen angelasteten Fehlverhaltens seien die heiligen Stätten des Christentums verun-

²³ Als solche erscheinen sie lediglich in den *Dei Gesta per Francos* Guiberts von Nogent. Selbiger identifiziert auch Mohammed korrekt als Propheten des Islam.

²⁴ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 326. Zur Charakterisierung der Muslime als polytheistische Heiden vgl. Tolan, „Muslims as Pagan Idolaters“; Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 189-214; Bray, „The Mohammedan and Idolatry“, 92f.; Jubb, „The Crusaders’ Perceptions of their Opponents“, 228f. u. darüber hinaus Goetz, „Sarazenen als ‚Fremde‘?“, 40 sowie Flori, „*Oriens Horribilis*“, 45f. Für den letztgenannten Punkt (eine gewisse Wertschätzung militärisch-charakterlicher Qualitäten der Muslime in den Kreuzzugschroniken) siehe Hill, „The Christian view of the Muslims“; Hiestand, „Der Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber“, insb. 56-58 sowie Bennett, „First Crusaders’ images of Muslims“.

²⁵ So z.B. Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 77-83, 172, konkret ebd., 79: „Sowohl die Propagandisten, als auch die Teilnehmer der Kreuzzüge präsentierten den militärischen Erfolg alttestamentlicher Glaubenskämpfer, die auf Anordnung Gottes handelten, als Vorwegnahme des eigenen Sieges.“

²⁶ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 327; vgl. ausführlich Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 189-214 mit der dort genannten Literatur sowie Tolan, „Muslims as Pagan Idolaters“, 98: „To make sense of the crusade, the twelfth-century chronicler placed it in the context of the age-old struggle between Christianity and paganism. Earlier writers described Muslims as pagans, at times basing their descriptions on biblical or Roman descriptions of pre-Muslim Arabs. Only at the turn of the twelfth century, however, is this supposed ‚paganism‘ described in vivid details, its fictive contours clearly delineated.“

reinigt und entweiht worden.²⁷ Auf die Verbreitung und Wandelbarkeit dieser Adskriptionen in der Kreuzzugszeit hat u.a. Michael Uebel hingewiesen:

„Images of profanation [...] were perhaps the most dominant group of images in anti-Muslim polemic. Like images of monstrosity and boundary breaking, such images were applicable to a wide range of Muslim beliefs and practices. The images conveyed notions of pollution, disorder, and fluidity. The crusades became a cleansing of the Holy Land.“²⁸

Die Selbst- bzw. Fremdverortung der Kreuzfahrer in den Traditionslinien des Alten und Neuen Testaments dürfte maßgeblich zur Wirksamkeit solcher Vorstellungen beigetragen haben. Der *exercitus Dei*, welcher Ende des 11. Jh.s in das Heilige Land aufbrach, wird durch die Quellen als Nachfolger des alttestamentarischen Gottesvolkes gezeichnet, das bei seiner Rückkehr in die lang verlassene Heimat jene von Fremden besetzt fand: „Vor diesem Hintergrund wird erklärlich, warum die muslimischen Herrscher und Bewohner als Schänder und Beschmutzer dieses Landes angesehen und dargestellt wurden.“²⁹ Aus neutestamentlicher Perspektive ist der Einfluss des hochmittelalterlichen Christozentrismus zu berücksichtigen³⁰: Das Leitbild der Christusnachfolge, die *Imitatio Christi*, hatte unter dem Einfluß kirchlicher Reformbestrebungen bis zum Ende des 11. Jh.s unter Laien und Klerikern signifikant an Bedeutung gewonnen.³¹

²⁷ Besonders eng ist hier die Verbindung zum Vorwurf der Idolatrie: Sobald die Muslime in den Augen mittelalterlicher Christen als heidnische Götzendiener kategorisiert wurden, musste die Ausübung ihres Kultes an den *loca sancta* diese verunreinigen. Über die Bewertung konkreter Handlungen hinaus entwickelte sich die Unreinheit zum Attribut der Muslime, vgl. etwa Fidenzio von Paduas *Liber de recuperatione Terrae Sanctae* (ed. Golubovich), entstanden zwischen 1274 und 1291. Dieser identifiziert zunächst (cap. xiv, S. 19) die für die *Sarraceni* seiner Ansicht nach charakteristischen *mala* als *infidelitas*, *feditas*, *crudelitas*, *sagacitas*, *stolliditas* und *instabilitas*, auf welche er dann in Einzelkapiteln näher eingeht. Interessant ist hier ein unter der Rubrik *Quod Sarraceni sunt luxuria fetidi* eingezogenes Zwischenfazit (cap. xiv, S. 21): *Preter immunditias supradictas, multas alias immunditias majores quam istas habent Sarraceni, de quibus hic non facio mentionem, quai talia et tanta faciunt, quod turpe est eciam dicere. Hoc etiam dico quod ipsi talia operantur carnalia scelera, quod ipsi digni sunt morte, sicut condam cives qui fuerunt [in] Sogdoma et Gomorra. Et si non esset alia causa nisi ista, deberent Xpistiani pugnare contra eos et mundare terram.* Siehe darüber hinaus auch Cuffel, *Gendering Disgust*, 118f.

²⁸ Uebel, „Twelfth-Century Responses to Saracen Alterity“, 277/289, Anm. 57. Vgl. Cuffel, *Gendering Disgust*, 115 mit Blick auf das 12. u. 13. Jh.: „Muslims and Christians likewise developed epithets of impurity in which either the holy spaces of the other were depicted as unclean or the presence of the other in ‚legitimate‘ holy spaces polluted mosques or churches.“

²⁹ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 325; vgl. Tolan, „Muslims as Pagan Idolaters“, 99.

³⁰ Grundlegend dazu weiterhin Alphandéry u. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*; Dupront, „La spiritualité des croisés“; McGinn, „*Iter sancti sepulchri*“; in der neueren Forschung Menache, *The vox Dei*, 114-116; Elm, *Die Kreuzzüge. Kriege im Namen Gottes?*; Ders., „Die Eroberung Jerusalems“; Kangas, „Deus Vult“, 165f.; Jaspert, „Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer“, 176; Ders., „Das Heilige Grab“, 79f., 83f.; ausführlich zuletzt Schein, *Gateway to the Heavenly City*, 66-76 u. Hehl, „Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi“.

³¹ Vgl. Schein, *Gateway to the Heavenly City*, 66: „The marked feature of the spirituality of the late eleventh and the twelfth century was the general devotion to the humanity of Christ and His

Während die Vorstellung, dorthin zu gehen, wo der Heiland selbst gelebt und gewirkt hatte, prinzipiell alle Zeitgenossen angesprochen haben könnte, dürfte das Anliegen, Christi Ermordung durch die ‚Heiden‘ zu rächen, sein Erbe zu restituieren und/oder es gegen eine Bedrohung von außen zu verteidigen, besonders Kreuzfahrer ritterlicher Herkunft angezogen haben³²: „Vor diesem Hintergrund des wachsenden Christozentrismus jener Zeit erlangt die muslimische *pollutio* seines Erbes gesteigerte Bedeutung.“³³

II. 1 Reinheit, Unreinheit und die Verunreinigung heiliger Orte

Gerade angesichts der wechselseitigen Abhängigkeit von Reinheit und Heiligkeit³⁴ sowie deren identitätsstiftender Funktion sei, so Jaspert, die „Kategorie der Reinheit [...] ein besonders sensibler und anfälliger Bereich in der Begegnung mit dem Fremden und Anderen“.³⁵ Die Bedeutung der Leitdifferenz

life on earth, together with the desire to suffer with and for Christ. [...] The devotion to the humanity of Christ now took on a new importance both as an object of devotion and as an example for imitation.“

³² Constable, „*Nudus nudum Christum sequi*“; Ders., „The ideal of the imitation of Christ“; Ders., „Jerusalem and the Sign of the Cross“; Châtillon, „*Nudum Christum nudus sequere*“; Hehl, „Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi“; Purkis, „Elite and popular perceptions of the ‚Imitatio Christi‘“; Kangas, „*Deus Vult*“, 164f.; Cowdrey, „The Genesis of the Crusades“, 22f.; Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 50, 87f., 136, 151, 172, 258; Zbinden, *Abendländische Ritter*, 15-17. Vgl. – neben zahlreichen weiteren Zeugnissen – das Schreiben, mit dessen Hilfe die ersten Kreuzfahrer Anfang 1098 zusätzliche Unterstützung aus Westeuropa einforderten (*Epistulae et Chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 9, S. 148): *uenite ergo, oramus, militatum in militia Domini ad eundem locum, in quo Dominus militauit, in quo Christus passus est pro nobis, relinquens uobis exemplum, ut sequamini uestigia eius*. Es handelt sich bei der unterstrichenen Passage um ein wörtliches Zitat aus 1. Petr. 2, 4, 21.

³³ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 325f. Vgl. Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 172; Hehl, „Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi“, 49 sowie Delaruelle, „The crusading idea in Cluniac literature of the eleventh century“, 209: „The crusader is seeking union with Christ who suffered for mankind [...]. It was to avenge the outrages which the savior underwent and which were more or less confused in the crusader’s mind with the desecration of the holy places that the knight would set out in the cause of his Lord, and the first popular crusade would massacre the Jews. To suffer and die in the very place where Christ had suffered and died: such was the crusaders’ ideal, preached and grasped more or less clearly.“

³⁴ Vgl. die Einführung in das Verhältnis von Heiligkeit und Reinheit in jüdischer Tradition sowie dessen Transformation im (frühen) Christentum durch Conrad, „Heiligkeit und Gender“, 145-150; siehe außerdem Peterson, Art. „Purification“, 95. Pegg, Art. „Pollution and Taboo“ bemerkt diesbezüglich: „Pollution in the Middle Ages exemplified an interweaving of the metaphoric and the material, so individually intimate, so collectively strengthening, that the pollution-related taboos (of a person or thing) in one realm determined the holiness (of a person or thing) in another. It was through this sharp awareness of what was the most potentially polluting in daily existence that the holy came into being.“ In der kulturanthropologischen Forschung geht die Untersuchung der Dichotomie von Reinheit und Heiligkeit vor allem zurück auf die Arbeiten William Robertson Smiths aus dem späten 19. Jh. Bei ihm wird selbige als Errungenschaft der „höheren semitischen Religionen“ charakterisiert, welche jedoch (noch) nicht den „Standpunkt der geistigen Religion“ erreicht hätten (so etwa in Smith, *Die Religion der Semiten*, 112-119).

³⁵ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 324; vgl. Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 161-166. Zur notwendigen Unterscheidung zwischen dem ‚Anderen‘ und dem ‚Fremden‘ siehe Bähr, „Abgöttereie stinkt“, 131 mit Anm. 40: „Ersteres beschreibt eine

rein/unrein für die Konstruktion kultureller Identitäten ist durch die kulturanthropologische Forschung der vergangenen Jahrzehnte – ausgehend von den Vorarbeiten Mary Douglas³⁶ und Julia Kristevas³⁷ – wiederholt betont worden:

„Der Polarität von Rein und Unrein in Bezug auf Gott entspricht die Polarität von Innen und Außen, von Eigenem und Fremdem; das Außen, das Fremde ist das Unreine. Reinheit und Unreinheit werden als Kategorien verwendet, mit deren Hilfe Identität konstruiert und von Fremdheit abgegrenzt wird [...]“³⁸

Die Schändung – hier verstanden als Sammelbegriff für unterschiedliche, von zeitgenössischen Akteuren als verunreinigend gedeutete Handlungen³⁹ – richtet

Differenz, letzteres dagegen eine (hermeneutische) Distanz (unabhängig davon, ob diese Distanz für überwindbar gehalten wird oder nicht).“ Ausführlich dazu Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, 39-59. Die „Paradoxie“ des Fremden/Anderen bzw. der Alterität skizziert Hinderer, „Einführung zu Sektion 1 [Theorie der Alterität]“, 11 wie folgt: „Das Problem einer Erkenntnistheorie und Hermeneutik des Fremden oder Anderen steckt aber bereits in dem offensichtlichen Paradoxon, daß sobald das Fremde oder Andere erkannt, beziehungsweise adäquat interpretiert ist (oder scheint), es nicht mehr *fremd* oder *anders*, sondern eben *angeeignet* ist.“ Einen alternativen Zugang bietet Polaschegg, ebd., 46: „Unterscheidet man [...] analytisch zwischen der Operation des Verstehens, die eo ipso darauf abzielt, die DISTANZ zum *Fremden* zu verringern, bis sich seine Fremdheit in Vertrautheit aufgelöst hat, und der Operation der Identitätskonstruktion, die qua Grenzziehung das *Andere* als DIFFERENTES generiert, dann löst sich das viel beschriebene ‚Paradox des Fremden‘ auf.“ Vgl. dazu aus mediävistischer Sicht Goetz, „Fremdheit‘ im früheren Mittelalter“.

³⁶ Douglas, *Purity and Danger*, u.a. 197: „So long as identity is absent, rubbish is not dangerous. [...] Where there is no differentiation there is no defilement.“ Vgl. Aumüller, *Assimilation*, 41: „Identität erfordert Reinheit; die Unterscheidung zwischen ‚rein‘ und ‚unrein‘ wird zum systemstiftenden Element des Aufbaus von Gesellschaft. Ordnung, Reinheit, Unreinheit, Kontamination werden zu Kategorien, die die Identifikation mit der eigenen Gruppe ermöglichen.“

³⁷ Kristeva, *Powers of Horror*, 65: „Defilement is what is jettisoned from the ‚symbolic system‘. It is what escapes that social rationality, that logical order on which a social aggregate is based, which then becomes differentiated from a temporary agglomeration of individuals and, in short, constitutes a *classification system* or a *structure*.“ Ebd., 94 macht sie eine jüdische „strategy of identity“ aus, „which is, in all strictness, that of the monotheism. [...] [T]he place and law of the One do not exist without a *series of separations* that are oral, corporeal, or even more generally material [...]“ Vgl. dazu insgesamt Duschinsky, „Abjection and self-identity“.

³⁸ So Kessler, „Identität und Fremdheit und das Rein-unrein-Paradigma“, 415. Für das Priestergesetz der nachbabylonischen Zeit bemerkt Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, 8 (hier folgt er van Houten, *The Alien in Israelite Law*, 164f.): „The aliens were those who were considered impure by the returnees and who must go through a purity ritual before being considered members of the confessional community.“

³⁹ Eine religionspsychologische Bestimmung der Schändung/Entweihung bieten die Arbeiten von Kenneth Pargament, so z.B. in Mahoney, Rye u. Pargament, „When the Sacred Is Violated“, 58f.: „Desecration [...] is defined as the violation of a sanctified aspect of life. [...] A desecration is tantamount to destroying a perceived point of connection between the human and the Divine. In religious language, the perpetrator commits a sacrilege by failing to treat a sacred aspect of life with obligatory awe and reverence. In psychological language, the violation threatens the divine status of an aspect of life by breaking presumed or explicit standards of conduct [...] with respect to the sanctified object.“ Einschlägige Vorarbeiten existieren darüber hinaus bislang vor allem auf dem Gebiet der älteren jüdischen Geschichte oder in den antiken Disziplinen, siehe etwa Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, 176-190; vgl. Ganzel, „The Defilement and Desecration of the Temple in Ezekiel“, insb. 369 u. Milgrom, „The Changing Concept of Holiness“, 72: „Persons and objects are subject to four possible states: holy, common, pure and impure. Two of them can exist simultaneously: pure things may be either holy or common; common things may be pure or impure. [...] However, the holy may not come into contact with the impure.“ Den Zusammenhang von Sakralisierung, Desakralisierung und Schändung skizziert Berchman, „Political Foundations of Tolerance“, 63 am Beispiel des nordafrikanischen Gholaiia (Libyen) in römischer und nach-römischer

sich unmittelbar gegen die Heiligkeit des von ihr betroffenen Ortes, von Kultgerät, Schriften oder Personen, mittelbar berührt sie die Gottheit selbst und die Verbindung der Gläubigen zu ihr. Angesichts der identitätsstiftenden Funktion des Leitdifferenz rein/unrein werden dadurch zugleich Grundkonstituenten der attackierten Gruppe in Frage gestellt⁴⁰, mit Jaspert: „Die Desakralisierung heiliger Orte, Texte und Menschen durch Verunreinigung stellt einen Frevel dar, der zum Entzug des göttlichen Segens führt und damit eine Gefährdung sozialer Ordnung darstellt.“⁴¹ Unabhängig davon, ob es tatsächlich zu entsprechenden, mit Tabubrüchen verknüpften Verunreinigungen gekommen ist, oder ob es sich dabei lediglich um imaginierte und in fiktiver Form berichtete Übertretungen handelt, wurden diese von den Betroffenen häufig gewaltsam beantwortet.⁴² Außerdem scheint mit Blick auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung zu nächst unerheblich, ob die Urheber der verunreinigenden Handlungen Angehörige der Eigengruppe – also Christen –, Muslime oder andere Fremdreligiöse waren. Diesbezüglich bemerkt etwa Martin Völkl: „Derartige Negativzuschreibungen [...] finden sich [...] nicht nur in den Vorstellungen über das Verhalten der Muslime, sondern wurden im Mittelalter immer wieder jedem beliebigen Kriegsgegner, oftmals sogar christlichen Feinden unterstellt.“⁴³ Übereinstimmend

Zeit: „The phenomenon of sacralization includes the dedication of something or somebody to a divine being. Space and time function as a place of divine and human interaction, a nodal point of communication that ensures divine benevolence over a region and its peoples through the organization of a religious calendar. Once such communication opens, humans are consecrated to divine beings and practice public and private rituals that bond diverse divinities and ethnicities together. Desacralization encompasses the return of sacred things, such as religious buildings and sacred writings, to profane use, or to desecration, which includes the defilement or destruction of religious shrines and sacrilege to holy texts.“ Berchman bezieht sich hier explizit auf die Vorarbeiten von Béatrice Caseau, z.B. „Sacred Landscapes“, dort insb. 22.

⁴⁰ Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 164 führt in diesem Zusammenhang an, wie (türkische) Muslime unter ihrem Anführer Kerbogha während der Belagerung Antiochias 1098 als Feinde der Christen ausgewiesen wurden: „Dies erreichte man durch die Unterstellung von Gräueltaten gegen Mitglieder der christlichen Eigengruppe. Außerdem wurde den Muslimen die Ausübung sakraler Gewalt gegen religiöse Gegenstände und Gebäude der Christen zugeschrieben, die Symbole und Bezugspunkte der kollektiven christlichen Identität darstellen.“

⁴¹ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 324. Das Gros einschlägiger Arbeiten behandelt Fragen zur Geschichte u. Theologie des biblischen Israel, so z.B. Truex, *The Problem of Blasphemy*, 158: „Jerusalem and its Temple symbolized *the cosmic center of the universe* and the place where *heaven and earth converged*. [...] To plunder and defile the Temple, as Antiochus did, threatened to sever the link between heaven and earth. It threatened the stability of the world that Israel and her Temple Service were perceived to provide.“ Vgl. ebd., 149, 161.

⁴² Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 324.

⁴³ Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 208f. Norbert Schnitzler („Geschmähte Symbole“, 293-296) bietet eine Reihe von Beispielen für das spätere Mittelalter und entwickelt dazu einen theoretischen Ansatz (ebd., 295): „Schändliche und ehrverletzende Handlungen gehörten zu den vielseitig verwendbaren Waffen der mittelalterlichen Kriegsführung. Sie dienten einerseits dazu, den politischen Gegner zu entmutigen, ihm seine Machtlosigkeit vor Augen zu führen und andererseits die über den rein militärischen Aspekt der Niederlage hinausweisende Bedeutung des Vor-

mit Jaspert⁴⁴ darf man aber wohl annehmen, dass Angriffen ‚von außen‘ eine besondere Qualität zukommt. Dahingehend ist zu berücksichtigen, dass Angehörige von Fremdreigionen nicht durch religiöse Sanktionsmechanismen erfasst werden können, die Mitglieder der Eigengruppe von Übergriffen gegen oder Fehlverhalten an heiligen Orten abhalten (sollen).⁴⁵

Nicht nur das Subjekt der Verunreinigung, auch deren (reale oder imaginierte) Qualität und die Natur des geschändeten Objekts dürften einen Einfluss auf die Reaktion der jeweils Betroffenen haben: So ist zu fragen, ob nicht dem für alle sichtbar – z.B. durch Blutspritzer oder strukturelle Schäden – materiell verunreinigten Sakralort eine besonders starke Auslösewirkung zukommt oder ob zentrale Heiligtümer als Orte entsprechender Übertretungen mit höherer Wahrscheinlichkeit und in größerem Umfang gewaltsame Reaktionen bedingten. Gerade anhand der Kreuzzüge lässt sich belegen, in welchem Ausmaß und mit welcher Nachhaltigkeit Schändungsvorwürfe bezogen auf bedeutende Sakralorte in Gewalthandlungen umschlagen konnten. Zugleich zeigt das Beispiel Jerusalems (bzw. der biblischen *loca sancta* insgesamt), wie schwierig es ist, die scheinbar eindeutige Unterscheidung zwischen tatsächlicher und fiktiv-konstruierter Verunreinigung zu treffen: Klammert man den problematischen Fall Peters von Amiens zunächst aus, so wurden die Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs gerade nicht durch eigene Erfahrungen oder Beobachtungen zum Aufbruch motiviert. Auch jene Akteure, deren Handeln und Reden derartige Intentionen erst hervorrief – man denke besonders an Urban II. – folgten ausschließlich Informationen aus zweiter Hand. Sobald aber eine Berichtsinstanz zwischen die tatsächlichen Ereignisse und die Reaktion der (indirekt) Betroffenen tritt (und der Wahrheitsgehalt jener Schilderung etwa aufgrund räumlicher Distanz nicht einfach zu verifizieren ist), erweist sich die Unterscheidung zwischen realen und imaginierten Transgressionen für das Handeln der Akteure als faktisch unerheblich.

Lange Zeit weitgehend unbeachtet oder als bloße metaphorische Konstrukte abgetan, haben Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen erst in den letzten Jahrzehnten verstärkt das Interesse der Mediävistik geweckt.⁴⁶ Mittelalterliche In-

gangs festzuhalten [...]. Klöster und Kirchen [...] waren ihr bevorzugtes Ziel, weil damit der soziale Verband als ganzer diskreditiert werden konnte.“

⁴⁴ Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 324.

⁴⁵ Vgl. hierzu Karzel, *Die Darstellung von Krieg und Gewalt*, 66-68, 80-93.

⁴⁶ Grundlegend für die Fruchtbarmachung von Douglas' *Purity and Danger* durch die mediävistische Forschung ist Moore, *The Formation of a Persecuting Society*. Aus der Fülle einschlägiger

zestverbote etwa indentifizierte Mayke de Jong 1989 als Teil eines „pollution-ridden moral system“, welches in Bußbüchern, königlichen Erlassen, Konzilsbeschlüssen, Briefen und liturgischen Texten nachweisbar sei.⁴⁷ Zugleich verwies sie auf den defizitären Charakter des bis dahin erreichten Forschungsstandes: „This system and its cultural background have not yet been mapped.“⁴⁸ Auch ein Vierteljahrhundert später bleibt eine Überblicksdarstellung zu mittelalterlich-christlichen Reinheits- bzw. Unreinheitsvorstellungen ein nicht realisiertes und – angesichts der Diversität des Forschungsfeldes sowie seiner inhärenten Diskontinuitäten – vielleicht auch nicht zu realisierendes Desiderat.⁴⁹ Dessen ungeachtet sind in einzelnen Bereichen signifikante Fortschritte erzielt oder zumindest weiterführende Diskussionen eröffnet worden. So haben etwa Arnold Angenendt⁵⁰ und dessen Schüler Hubertus Lutterbach⁵¹ in zahlreichen Veröffentlichungen die These eines – so Lutterbach – „Paradigmenwechsel[s] vom neutestamentlichen ethisch-intentionsorientierten zum religionsgeschichtlich ursprünglicheren und in der Christentumsgeschichte seit mittelalterlicher Zeit dominanten kultischen Reinheitsverständnis“ vertreten.⁵²

Obwohl die Quellenbefunde darauf hindeuten, dass seit dem 4. Jh. eine ‚äußerliche‘ Dimension der Leitdifferenz rein/unrein vermehrt Berücksichtigung fand, wurde von Nikolas Staubach⁵³ und Mayke de Jong⁵⁴ wohl zu recht ange-

Arbeiten jüngerer Datums sollen an dieser Stelle nur einige Titel exemplarisch angeführt werden, so z.B. Wendebourg, „Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze“; Angenendt, „Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese“; Ders., „Pollutio“; Meens, „Pollution in the early Middle Ages“; Ders., „Bodily Impurity and the Church“; de Jong, „Anti-Incest Legislation in the Early Medieval West“; Höing, *Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen*; Lutterbach, „Das Mittelalter – Ein ‚Pollutio-Ridden Sytem‘?“; Ders., „Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern“; Remensnyder, „Pollution, Purity, and Peace“; Cushing, *Reform and the Papacy* u. nicht zuletzt die Beiträge in Frassetto (ed.), *Medieval Purity and Piety*.

⁴⁷ De Jong, „Anti-Incest Legislation in the Early Medieval West“, 54.

⁴⁸ De Jong, „Anti-Incest Legislation in the Early Medieval West“, 54.

⁴⁹ Vgl. Goetz, „Discourses on Purity in Western Christianity“, 116: „To write about discourses on purity in Western Christianity in the Middle Ages [...] raises at least two almost insurmountable problems. The first results from the state of research. As far as I see, research on the Christian Middle Ages has not yet reached the stage that would allow me to simply provide a summarizing survey. [...] The second problem, however, is of really existential significance and refers to the state of sources: Christianity does not know specific commandments on ritual purity and, consequently, it hardly knows any coherent discourses on purity, as we find them in the Old Testament or in the Koran.“

⁵⁰ Zusammengefasst finden sich die entsprechenden Überlegungen etwa in Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, 21-30; Ders., *Liturgik und Historik*, insb. 107-118, 131-142; Ders., „Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese“ oder Ders., „Pollutio“, 60-64.

⁵¹ Lutterbach, „Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung“; vgl. Ders., „Das Mittelalter – Ein ‚Pollutio-Ridden Sytem‘?“ sowie Ders., *Sexualität im Mittelalter*, 16f.

⁵² Lutterbach, „Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung“, 112.

⁵³ Staubach, „‚Cultus divinus‘ und die karolingische Reform“; Ders., „*Populum Dei ad pascua vitae aeternae ducere studeatis*“; Ders., „*Signa utilia – signa inutilia*“.

zweifelt, dass man hiervon ausgehend auf eine durchgängige Rearchaisierung oder Ritualisierung frühmittelalterlicher Religiosität schließen könne, da – so zuletzt etwa Miriam Czock – „Überlegungen zur ethischen Reinheit nicht aufgegeben wurden und die frühmittelalterliche Theologie wie auch die Religionspraxis durchaus auf dem Gedanken der ethischen Reinheit basieren“.⁵⁵ Mit Rob Meens scheint es eher geboten, für das Mittelalter insgesamt ein mehr oder weniger spannungsvolles Oszillieren zwischen beiden Zugängen – „between the outward and the inward, between a literal and a spiritual interpretation of Biblical precepts“ – anzunehmen.⁵⁶ Entsprechend lässt sich sowohl für die karolingische Renaissance des 9. als auch für die Kloster- bzw. Kirchenreformen des 10. und 11. Jh.s eine verschärfte Befolgung kultischer Reinheitsvorschriften beobachten⁵⁷, in deren Hintergrund aber oft genug spirituell-ethische Erwägungen standen.⁵⁸

Auch wenn es also unberechtigt wäre, für das frühe und hohe Mittelalter ein vollständiges Zurücktreten ethischer zugunsten kultisch-materieller Reinheitsvorstellungen zu attestieren, zog deren gesteigerte Wirksamkeit u.a. eine veränderte Wahrnehmung des Kirchengebäudes nach sich. Dieses wurde mit Czock „nicht mehr nur als Kommunikationsraum zwischen Mensch und Gott oder als Symbol für die göttliche Sphäre, die Seele der Gläubigen oder der Gemeinde gezeichnet, sondern bekam als materielles Zeichen einen eigenen Wert.“⁵⁹ So

⁵⁴ De Jong, „Rethinking early medieval Christianity“, insb. 267f., 271

⁵⁵ Czock, *Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum*, 6. Laut Lutterbach brachte das Befolgen kultischer Reinheitsvorschriften vielfach auch indirekt die Erfüllung neutestamentlich-ethischer Anliegen mit sich („Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung“, 112): „Bemerkenswerterweise lässt sich herausstellen, dass im Kontext der frühmittelalterlichen Gesellschaft zwar die ursprünglichere kultische Logik maßgeblich war, allerdings mittels deren Befolgung die Anforderungen der neutestamentlichen Ethik dennoch erfüllt wurden.“

⁵⁶ Meens, „Bodily Impurity and the Church“, 293.

⁵⁷ Vgl. etwa Parish, *Clerical Celibacy in the West*, 87-122; Meens, „Ritual purity and the influence of Gregory the Great“; Brown, „Introduction: the Carolingian Renaissance“; Elliott, *Fallen Bodies*, 107-126; de Jong, „The Cloister and Clerical Purity in the Carolingian World“; Stone, „Purity or Danger“; Collins, *The Carolingian Debate over Sacred Space*; Fonay Wemple, *Women in Frankish Society*, 143; Frassetto, „Introduction zu *Medieval Purity and Piety*“; Mastnak, *Crusading Peace*, 130f.; Eldevik, *Episcopal Power and Ecclesiastical Reform*, 17; Morris, *The Papal Monarchy*, 490f.; Flüchter, *Der Zölibat*, 55f.; Leyser, „Clerical purity and the re-ordered world“, 14.

⁵⁸ Zur parallelen Relevanz ethischer und kultischer Reinheitsvorstellungen im Zuge der Kirchenreform des 11. Jh.s siehe Cushing, *Reform and the Papacy*, einerseits 114: „It has long been accepted that there was a significant resurrection of the ideals of cultic purity in the eleventh century“ und andererseits ebd., 118 (mit Blick auf Gregor VII.): „[O]verall, Gregory’s preoccupation with potential contamination clearly derived more from moral considerations than from those of cultic purity.“ Vgl. mit ähnlichem Befund Cowdrey, *Pope Gregory VII*, 545f.

⁵⁹ Czock, *Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum*, 300.

bald sich gegen Ende des 8. Jh.s die Vorstellung einer inhärenten Heiligkeit (respektive Unverletzlichkeit) des Kirchengebäudes etabliert hatte, ist nahezu zeitgleich die Überzeugung nachweisbar, dass Verstöße gegen christliche Glaubensvorschriften – etwa Blutvergießen oder sexuelle Aktivitäten im Kircheninneren – ein Umschlagen der Heiligkeit in Profanität bedingen konnten. Die hieraus erwachsenden Bestimmungen zum Schutz des heiligen Raumes in der herrscherlichen und kirchlichen Gesetzgebung karolingischer Zeit sind wiederum durch ein Nebeneinander ethischer und kultischer Elemente geprägt:

„Zum einen dienen sie dem Schutz des heiligen Raumes, zum anderen sollen sie die Beziehung zwischen Gott und Mensch sichern. So widmen sich viele der Regelungen nicht vornehmlich der Aufrechterhaltung einer materiellen Raumheiligkeit, sondern dem sündenfreien Kultvollzug. Der Kult ist freilich ohne Raum nicht denkbar, und so überlagert sich der Schutz des heiligen Raumes häufig mit der Sorge um den Kultvollzug.“⁶⁰

Für ein abweichendes, grundsätzlich aber verwandtes Untersuchungsfeld – das Byzanz des 4. Jh.s – hat jüngst Bernd Isele zeigen können, inwiefern sich ein zunehmend scharf konturiertes Konzept von Raumheiligkeit besonders in jenen Schriften herausbildete, die auf (gewaltsame) Übergriffe gegen Kirchen reagierten.⁶¹ Bevor man dazu überging, das Kirchengebäude einer formalisierten liturgischen Weihehandlung zu unterziehen, war dieses schon mit Sakramentalem (Reliquien, liturgischem Gerät u. Kircheninventar) gesättigt und als Aufbewahrungsort für derartige ‚Trägermedien‘ von Heiligkeit zumindest indirekt der Gefahr kultischer Verunreinigung ausgesetzt.

In byzantinischen Quellen finden sich darüber hinaus früh Belege für die Überzeugung, dass die muslimische Eroberung Jerusalems mit einer Schändung der *loca sancta* einherging, so bspw. in der Chronik des Theophanes Homologetes aus dem ersten Viertel des 9. Jh.s.⁶² Etwa um dieselbe Zeit verfasste der Mönch Gregor von Dekapolis eine Predigt, in welcher er auf den Fall eines Mus-

⁶⁰ Czock, *Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum*, 303.

⁶¹ Isele, *Kampf um Kirchen*, 216: „Mit jeder Enzyklika und jeder Streitschrift, die den im Gotteshaus ausgetragenen Auseinandersetzungen folgte, wurde das Konzept materieller Heiligkeit eindringlicher verfochten. Die Idee des heiligen Raumes war um die Jahrhundertmitte [...] zumindest im Konfliktfall historisch wirksam.“

⁶² Theophanes Homologetes, *Chronographia*, ed. Migne (PG 108), 694: *Εἰσελθὼν δὲ Οὐμαρος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν τριχίνοις ἐκ καμήλων ἐνδύμασιν ἠμφιεσμένος ἐρρυπωμένοις ὑπόκρισιν τε σατανικὴν ἐνδεικνύμενος τὸν ναὸν ἐζήτησε τῶν Ἰουδαίων, ὃν ᾠκοδόμησε Σολομών, προσκονητήριον αὐτὸν ποιῆσαι τῆς αὐτοῦ βλασφημίας.*

lims einging, der zum Christentum konvertierte und Mönch wurde, nachdem er zuvor davon abgehalten worden war, eine Kirche zu schänden, indem er seine Kamele in diese hineinführte.⁶³ Wohl erst in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s entstand die (von James Waltz noch auf die Wende vom 9. zum 10. Jh. datierte) *Confutatio Agareni* des Bartholomäus von Edessa, der darin die Unreinheit zum spezifischen Attribut Mohammeds erhebt: „Wherefore, then, do you call him a prophet and apostle of God who was so impure, accused of contamination by all, a robber, unjust, a murderer, a rapist [...]“⁶⁴

Wie schon Martin Völkl beobachtet hat, wurden die den Muslimen in den Kreuzzugsquellen zur Last gelegten „Plünderungen, Zerstörungen und Schändungen christlicher Gotteshäuser [...] im Mittelalter immer wieder jedem beliebigen Kriegsgegner, oftmals sogar christlichen Feinden unterstellt“.⁶⁵ Bezogen auf ein konkretes, zeitlich und räumlich begrenztes Untersuchungsfeld – militärische Auseinandersetzungen oder bewaffnete Konflikte kleineren Ausmaßes in England und der Normandie während des späten 11. und des 12. Jh.s – hat die Allgegenwart solcher Übergriffe in einem binnerchristlichen Kontext Matthew Strickland betont:

„If considerations of ransom led knights to violate the sanctuary of churches and their cemeteries, the riches of the churches themselves were a standing temptation which few could resist in times of unrest. Indeed, the habitual and ubiquitous looting of churches themselves in time of war forms one of the most striking features of medieval warfare [...]“⁶⁶

Auch wenn Strickland keine explizite Verbindung zu zeitgenössischen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit herstellt, finden sich selbige doch in die von ihm untersuchten Quellentexte eingeschrieben: Bereits sein erstes Beispiel in dem als „The plundering of churches“ überschriebenen Teilkapitel – der Bericht des Ordericus Vitalis über die Militäroperationen Gottfrieds V. von Anjou in der Normandie 1136 – greift gleich mehrfach auf die Leitdifferenz rein/unrein zurück. So heißt es über das Vorgehen der *Guiribecci* (Ordericus' Spottname für die Truppen der Anjou⁶⁷):

⁶³ Den Text bietet Migne (PG 100), 1201-1211; vgl. dazu Waltz, *Western European attitudes*, 37.

⁶⁴ Bartholomäus von Edessa, *Confutatio Agareni*, ed. Migne (PG 104), 1387; die zitierte Übersetzung nach Waltz, *Western European attitudes*, 38; zur Datierung Todt, *Bartholomaios von Edessa*, XXXIX-XLVI.

⁶⁵ Völkl, *Muslims – Märtyrer – Militia Christi*, 207f.

⁶⁶ Strickland, *War and Chivalry*, 81.

⁶⁷ Vgl. Chibnall, *The World of Orderic Vitalis*, 41.

*Innumera mala inedicibiliter operati sunt meritoque nichilominus similia per-
pessi sunt. Nullam sacris reuerentiam exhibuerunt, immo sanctuarium Domini
nequiter conculcauerunt, et sacerdotes aliosque Dei ministros æthnicorum more
iniuriati sunt. Quosdam enim ante sanctum altare irreuerenter despoliauerunt,
nonnullos etiam signa pulsantes et Deum inuocantes trucidauerunt. Nouem pres-
biteri pariter ad comitem accurrerunt, et lacrimosam de uiolatione suarum æc-
clesiarum et direptione sacrorum querimoniam fecerunt, quod audientes honesti
uiri Deumque timentes ualde condoluerunt. Principes igitur apud Sappum omni
exercitui ne sacra contaminarentur per preconem prohibuerunt, sed temerarii
predones in tanta multitudine decreta procerum floccipenderunt.⁶⁸*

Nur zwei Punkte seien an dieser Stelle hervorgehoben: Erstens, wie Ordericus das Handeln der Kirchenschänder an (vermeintlich) charakteristisch heidnische Verhaltensmuster – *æthnicorum more* – zurückbindet und zweitens, dass der Versuch ihrer Anführer, weitere Übergriffe gegen Kirchen zu verhindern, zumindest von einigen Kämpfern (wenn sein Bericht hier zuverlässig ist) weitgehend ignoriert wurde. Entsprechende Handlungsmuster – auch wenn sie in den Quellen wohl immer wieder überzeichnet werden – gehörten somit zum Erfahrungs- und vielleicht sogar Erwartungshorizont der Zeitgenossen.

II. 2 Übergriffe gegen Gotteshäuser und das Sakrileg

Matthew Strickland stellt seine Erörterungen zur Plünderung und Zerstörung von Kirchen im Krieg unter die Frage nach der Natur jener Übergriffe: „Sacilege or military expediency“? Sein abschließendes Urteil erweist sich als ambivalent und hebt die zunächst angedeutete binäre Opposition auf:

„To fulfil their own function adequately [...] the temporal *milita* frequently had recourse to the exploitation and plundering of the spiritual. Paradoxically, although the knighthood indulged in profound expressions of piety on the battlefield, the fiscal and tactical demands of contemporary warfare created a situation that was in effect the very antithesis of the clerical ideal of chivalry. [...] We must conclude that concepts of Christian morality and the precepts of the Church concerning a *ius in bello* were singularly unsuccessful in restraining the conduct of the warriors.“⁶⁹

⁶⁸ Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica* XIII, ed. Chibnall VI, 470/472. Interessant ist außerdem sein Spiel mit unterschiedlichen Formen der Unreinheit, als er auf das Schicksal der Plünderer eingeht (ebd., 472): *Guiribecci ergo quia inconditis post contaminationem sacrorum eduliis intemperanter usi sunt iusto Die iudicio pene omnes uentris fluxu ægrotauerunt, fluentique diarria satis anxii fæda uestigia obiter reliquerunt, suosque reposcere lares plerique uix potuerunt.*

⁶⁹ Vgl. Strickland, *War and Chivalry*, 97.

Mit Plünderungen im Krieg, welche andere Christen und deren Sakralorte trafen, hat sich am Beispiel des 4. Kreuzzugs und der Eroberung Konstantinopels 1204 Michael Jucker beschäftigt.⁷⁰ Kriegerrechtlich, so Jucker, sei der Sachverhalt eindeutig:

„Das Plündern von Kirchen und Klöstern war ein Übergriff, der so nicht toleriert werden konnte, weil sakrale Güter zerstört oder geraubt wurden und somit die Integrität der Kirche angetastet wurde. Bereits seit dem Frühmittelalter bestand die Vorstellung, dass die Sakralität der Gotteshäuser wie auch das Leben der Heiligen und deren geistlicher Kampf dadurch gestört wurde.“⁷¹

Extreme Formen der Gewalt gegen Kirchenangehörige, Kirchen als Gebäude, die Institution ‚Kirche‘ insgesamt oder den Kirchenbesitz wären zunächst aus religiösen Gründen – als Verstöße gegen eine gottgewollte Ordnung – sanktioniert worden:

„Dahinter standen neben der Unveräußerlichkeit des Kirchengutes unter anderem die Vorstellung des Sakrilegs des Leibes Christi durch Schändung von Kirchengebäuden, Raub und Zerstörung von Kirchengut, Verschmutzung von sakralen Gütern und durch ausgeübte Gewalt gegenüber Angehörigen der Kirche. Insbesondere sakrale Objekte aus Klöstern und Kirchen waren Opfer von symbolischer Entweihung und Entehrung.“⁷²

Auch Strickland operiert in *War and Chivalry* mit dem Begriff des Sakrilegs, allerdings ohne selbigen näher zu bestimmen.⁷³ Betrachtet man die Überschriften der unter die Frage „The plundering of churches: sacrilege or military expediency?“ gefassten bzw. unmittelbar darauf folgenden Teilkapitel, eröffnet sich ein semantisches Feld, das von konkreten Plünderungen über „violations of sanctuary“, der „long-term exploitation of ecclesiastical resources“ bis hin zu „damage and destruction of churches in war“ reicht.

Die Zusammenstellung einschlägiger Vergehen durch Jucker und Strickland stimmt weitgehend mit lexikalischen Bestimmungen des Sakrilegs überein, wie sie z.B. Patrick Henriot in der *Encyclopedia of the Middle Ages* vorgenommen hat:

⁷⁰ Jucker, „Ereignisbildung, Rechtfertigung und Öffentlichkeiten im hoch- und spätmittelalterlichen Kriegswesen“, zum ereignisgeschichtlichen Hintergrund ebd., 287-289 sowie ausführlich Queller u. Madden, *The Fourth Crusade*, insb. 172-192.

⁷¹ Jucker, „Ereignisbildung, Rechtfertigung und Öffentlichkeiten im hoch- und spätmittelalterlichen Kriegswesen“, 293.

⁷² Jucker, „Ereignisbildung, Rechtfertigung und Öffentlichkeiten im hoch- und spätmittelalterlichen Kriegswesen“, 294.

⁷³ Dasselbe gilt für ein späteres Unterkapitel mit dem Titel „Sacrilege“ (Strickland, *War and Chivalry*, 317-320), auch hier fehlt eine konkrete Definition.

„Throughout the Middle Ages the term ‚sacrilege‘ had a dual meaning. In the strict sense, it was the theft of a sacred object, and by extension, an attempt on the property of the Church [...]. It was thus that canon law defined it, in particular Gratian, who followed Gregory the Great. In a more general way, it was a violation of the sacred. In medieval Latin vocabulary, the term was employed simultaneously to designate pagan sacrifices, impiety, violation of a holy place etc.“⁷⁴

Michael Glatthaars Definitionsansatz im *Lexikon des Mittelalters* arbeitet stärker unterschiedliche Bedeutungsebenen in ihrer zeitlichen Entwicklung heraus. In seiner 2004 unter dem Titel *Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs* veröffentlichten Dissertation ordnet er selbige den Großkategorien ‚Kirchensakrileg‘ (Kirchenraub) und ‚Glaubenssakrileg‘ (Religionsfrevel) zu.⁷⁵ Angelegt ist diese Dichotomie bereits in der Herleitung des Begriffs in den *Etymologiae* Isidors von Sevilla: *Sacrilegium proprie est sacramentorum rerum furtum. Postea et in idolorum cultu haesit hoc nomen.*⁷⁶

Während ein ursprüngliches, im römischen Recht fußendes Verständnis des Sakrilegs v.a. auf den Tempelraub zielte, bezog der Begriff bald unterschiedliche Spielarten des Religionsfrevels ein und findet sich als Bestimmung solcher Tatbestände in den Zeugnissen spätantiker Majestäts- bzw. Christenprozesse, nur um schließlich – nach der Etablierung des Christentums als Staatsreligion –

⁷⁴ Henriet, Art. „Sacrilege“, 1274. Verlässt man die Ebene der Lexika, so finden sich zum Sakrilegverständnis des (früheren) Mittelalters in den vergangenen Jahrzehnten kaum einschlägige Publikationen, monographisch behandelt wurde das Thema zuletzt 1910 durch Hachez, *Essai sur le délit de sacrilège*, im deutschen Sprachraum hatte August Ludwig 1893 eine *Geschichte des Sakrilegs nach den Quellen des katholischen Kirchenrechts* vorgelegt.

⁷⁵ Vgl. Schieffer, „Neue Bonifatius-Literatur“, 115-117. In seiner ‚Vorgeschichte des Sakrilegs‘ entwirft Glatthar, *Bonifatius und das Sakrileg*, 1-43 einen historischen Überblick zur Geschichte des Begriffs und der damit bezeichneten Inhalte. Ausgehend vom *sacra (sub)legere* römisch-republikanischer Zeit – der Entfernung beweglicher (heiliger) Güter aus Tempeln (so etwa bei Seneca) – wird das *sacrilegium* im Laufe der Kaiserzeit zur Bezeichnung von Majestätsverbrechen verwendet (Ulpian), ab dem 3. Jh. äußern heidnische Römer den Vorwurf des Sakrilegs gegen Christen, um die Jahrhundertmitte richten jene dann dieselbe Anschuldigung gegen den heidnischen Opferkult (Cyprian/Noratian). Auch in den binnerchristlichen Auseinandersetzungen des 4. Jh.s (z.B. im Donatismusstreit) verwenden Akteure beider Seiten *sacrilegium* als Gegenbegriff zu *religio*; so verstehen es etwa Augustinus und Pelagius beide als primär geistige Kategorie und fassen darunter Verbrechen gegen Gott, der *sacrilegus* wird mit dem *impius* gleichgesetzt. In der römisch-christlichen Gesetzgebung erscheint der Vorwurf des Sakrilegs v.a. in drei Bereichen, dem der Dienst- und Majestätsvergehen, in Verordnungen zum Schutz der Geistlichkeit und des Kirchenbesitzes sowie in Verfügungen gegen Andersgläubige bzw. Heiden. Das Papsttum des 5. Jh.s widmet sich wesentlich dem Glaubenssakrileg (so in der Verurteilung des Manichäismus), materiell/substanziell aufgeladen erweist sich der Begriff aber in den gewalttätigen Glaubenskämpfen jener Zeit. Gegen Ende des 5. Jh.s sehen sich zunehmend auch laikal-pagane resp. abergläubische und nicht mehr nur klerikal-heterodoxe Strömungen mit dem Vorwurf des Sakrilegs konfrontiert. Diese Entwicklung setzt sich während des 6. Jh.s verstärkt fort (so bei Cäsarius von Arles); spanische und gallische Konzilien des 7. u. 8. Jh.s operierten allerdings auch weiterhin in anderen Kontexten mit dem Begriff *sacrilegium* (Schutz von Kirchenbesitz, Klöstern, Gräbern, Kirchenschmuck, Ausgrenzung devianter Glaubensströmungen und häretischer Praktiken etc.).

⁷⁶ Isidor von Sevilla, *Etymologiae* V, 26, 12, ed. Lindsay I, S. 193f.

von den Christen wiederum gegen Heiden, Juden oder Häretiker gewendet zu werden. Die Grundbedeutung des Tempel- und (nunmehr) Kirchenraubs blieb auch während des frühen Mittelalters durchgängig erhalten, allerdings trat daneben ein allgemeiner Sakrilegbegriff, der auf Vergehen gegen Gott (etwa Götzendienst und Aberglaube, darüber hinaus Häresie, Blasphemie, Meineid, Eidbruch, Hostienfrevel, Sonntagsarbeit etc.) Anwendung fand.⁷⁷ Unter den Nachfolgern Karls des Großen – so z.B. in den pseudoisidorischen Dekretalen aus der Mitte des 9. Jh.s nachweisbar – konzentrierte sich das Verständnis des Sakrilegs dann erneut stärker auf Übergriffe gegen Kirchen(gut) und den Klerus, im weiteren Verlauf des Mittelalters herrscht die gegenständliche Dimension in der Verwendung des Begriffes vor.⁷⁸

Wie sich die Bedeutungsschwerpunkte des Terminus ‚Sakrileg‘ in nach-römischer Zeit verschoben – vom Kirchen- zum Glaubenssakrileg –, ist für das Frankenreich durch Miriam Czock herausgearbeitet worden:

„Das Rechtskonstrukt des Sakrilegs schloss bereits im frühen Mittelalter eine ganze Bandbreite von Delikten ein. Ursprünglich war der Sakrilegbegriff auf den Gottesdiebstahl gemünzt. Dieser war jedoch nicht von einem direkten Bezug zum Gebäude gekennzeichnet, sondern bezog sich auf den Raub von (beweglichen) Dingen, die Gott gewidmet waren. Kern der Vergehen, die unter das Sakrileg fallen, ist damit der Tempelraub.“⁷⁹

Am Beispiel der *Lex Salica* kann sie zeigen, dass die fränkische Gesetzgebung der merowingischen Zeit Übergriffe gegen das Kirchengebäude (Kirchenraub im engeren Sinne ebenso wie unmittelbar gegen die materielle Substanz der Kirchen gerichtete Vergehen, so etwa Brandstiftung⁸⁰) nicht mehr unter den Rechtsterminus des Sakrilegs fasste:

„Im Frankenreich scheinen die Kernthemen des Sakrilegs im weitesten Sinne heidnische Bräuche bzw. das Abweichen von christlichen Handlungsforderungen sowie Vergehen gegen Kirchengut und Vertreter/innen der Kirche gewesen zu sein. [...] [I]n karolingischer Zeit begegnen trotz der durchgehenden Verwendung des Sakrilegbegriffs für andere Delikte die Vergehen gegen Kirchengebäude kaum mehr in Zusammenhang mit diesem Rechtskonstrukt.“⁸¹

⁷⁷ Glatthaar, Art. „Sakrileg II. Westen“, 1276f.

⁷⁸ Glatthaar, Art. „Sakrileg II. Westen“, 1277; Ders., *Bonifatius und das Sakrileg*, 617f., 632, 638; vgl. Glatthaar u. Mordek, „Von Wahrsagerinnen und Zauberern“, 53, Anm. 72.

⁷⁹ Czock, *Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum*, 93; vgl. Glatthaar, *Bonifatius und das Sakrileg*, 1-5.

⁸⁰ *Pactus Legis Salicae* 55,5, ed. Eckhardt (MGH LL nat. Germ. 4,1), 209.

⁸¹ Czock, *Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum*, 94.

Eine der wenigen Ausnahmen, so bereits Czock, böte hier c. 6 in der ausführlichen Vulgata-Fassung der Kanones des Konzils von Tribur aus dem Mai 895.⁸² Rudolf Pokorny rechnet selbigen zu den „Ausgestaltungen implizit bereits enthaltener Einleitungsbestimmungen“, die erst bei der Anlage der Langfassung eingefügt worden seien. Als Ausgangspunkt hätten dazu die auch in den älteren Kurzversionen Catalaunensis bzw. Diessensis/Coloniensis und (ebenfalls modifiziert) in c. 4 der Vulgata enthaltenen Bestimmungen zu Beleidigungen oder Verwundungen des Priesters gedient.⁸³ C. 6 widmet sich gewissermaßen den Vorbedingungen gewaltsamer Übergriffe gegen Geistliche. Es reiche demnach, mit gezogenem Schwert das Atrium einer Kirche zu betreten, um ein Sakrileg zu begehen: *Si quis temerarius atrium aecclesiae evaginato gladio praesumptiose intraverit, sacrilegium facit.*⁸⁴ Wie meist bei der Langfassung der Kanones von Tribur wird auch im vorliegenden Fall der angebliche Konzilsbeschluss durch Zitate aus einem Referenztext (Mt. 26, 52: *Omnes enim, qui acceperint gladium, gladio peribunt*) ergänzt und daran anknüpfend – hier mit Blick auf die sakrosante Qualität des Kirchenraumes – näher erläutert:

*Qui se ipsos vice talionis per peccatum in praesenti ulcisci desiderant, gladio ipsius peccati in anima moriuntur; quanto magis is, qui sanctum atrium, quod Dominus sibi prae ceteris segregavit locis suae sanctae ecclesiae ad honorem, polluit et temerarius irrupit, gladio peccati et iniquitatis suae mortuus iacuerit? Quapropter opus est poenitentia, ut resurgat ad vitam, qui gustavit mortem.*⁸⁵

⁸² Zur Unterscheidung der unterschiedlichen Fassungen der Konzilsakten von Tribur zuletzt Pokorny, „Die drei Versionen der Triburer Synodalakten von 895“, insb. 432–450. Die Merkmale der Vulgata- oder Langfassung beschreibt er ebd., 432: „Sie setzt sich zusammen aus einer Capitulatio, einer längeren Praefatio, aus 58 rubrizierten Kanones (die einleitend meist mehrere Belegstellen aus dem Kirchenrecht zitieren, bevor sie abschließend den eigentlichen Synodalbeschluss formulieren), und schließlich den Subskriptionen von 22 Bischöfen.“ Als Textzeugen identifiziert Pokorny vier Codices aus dem 10. u. 11. Jh., die alle in Freising entstanden und eng miteinander verwandt sind (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6245 u. 6241; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Lat. 2198; Bamberg, Staatsbibliothek, Can. 9), wobei die übrigen direkt oder über unbekannte Zwischenstufen von Clm 6245 abhängen, „so daß man mit ihnen zwar vier Textzeugen, aber nur einen einzigen Überlieferungsstrang der Synodalakten faßt“ (ebd., 433). In der Forschung wurde lange Zeit die Vulgata als „die von der Synode promulgierte Aktenversion“ u. die Fassung Diessensis/Coloniensis als eine „von ihr abhängige Kurzversion partikularer Herkunft“ gesehen (ebd., 481). Nur über die Stellung der zweiten Kurzfassung (der sog. Catalaunensis) bestand demnach Uneinigkeit. Pokorny konnte zeigen, dass die vermeintliche Vorgängigkeit der Vulgata-Version nie objektiv nachgewiesen wurde (ebd., 482). Studien zur handschriftlichen Verbreitung und frühen Rezeption der unterschiedlichen Versionen legen vielmehr nahe, dass es sich bei der Vulgata um eine jüngere, im bayerischen Raum – wohl Freising – entstandene Fassung handelt (ebd., 484).

⁸³ Pokorny, „Die drei Versionen der Triburer Synodalakten von 895“, 479f. mit Anm. 153.

⁸⁴ *Additamenta ad capitularia regum Franciae orientalis* 252: Concilium Triburiense. 895, Mai 5, c. 6, ed. Boretius u. Krause (MGH Capit. II), 217. C. 7 bietet ebd. einen – für diese Zeit – konventionelleren Tatbestand des Sakrilegs *Quicumque timorem Domini postponentes et ecclesiastica iudicia non verentes res ecclesiae rapiunt vel auferunt [...] sacrilegium faciunt.*

⁸⁵ *Additamenta ad capitularia regum Franciae orientalis* 252: Concilium Triburiense. 895, Mai 5, c. 6, ed. Boretius u. Krause (MGH Capit. II), 217.

Czock vermutet, dass in diesem Kontext der Rechtsbegriff des *sacrilegium* verwendet worden sei, „da durch das Entblößen des Schwertes sowohl der königlich festgesetzte Frieden wie auch die Heiligkeit der Kirche in Mitleidenschaft gezogen wurden“. ⁸⁶ Demnach würde es sich also um ein Sakrileg im doppelten Sinne handeln. Wichtig für die vorliegende Arbeit ist besonders, dass die derart sanktionierte Handlungsweise – möglicherweise aufgrund des zu erwartenden Blutvergießens – als Verunreinigung ausgewiesen wird.

Eine genauere Betrachtung des ältesten Textzeugen – München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6245 (als Sammelhandschrift zusammengefügt während des 10. Jh.s⁸⁷) – ergibt weitere, von Czock nicht berücksichtigte Befunde: Einschaltet zwischen Index (fol. 31^v-32^v) und Prolog bzw. Text der Beschlüsse aus Tribur (fol. 34^f-56^v) findet sich neben weiteren „Füllseln“⁸⁸ zunächst ein Auszug aus Martianus Capellas *De nuptiis Philologiae et Mercurii*⁸⁹ (dort geht es um den Unterschied zwischen Sakrileg und Diebstahl). Daran schließt sich, so Mordek und Glatthaar, „eine Glosse zu derselben Frage“ an, welche sich wiederum der Leitdifferenz rein/unrein bedient: *Sacrilegium est sacrarum rerum ablatio uel pollutio. Qui autem sacra furatur uel pollutit sacrilegium facit. Furtum est alienae rei clandestina ablatio.*⁹⁰

Die von Pokorny noch einmal besonders hervorgehobene süddeutsche Provenienz der Vulgata-Fassung⁹¹ eröffnet eine Traditionslinie, auf deren mögliche Existenz bereits Michael Glatthaar hingewiesen hatte: In einer Sammlung kir-

⁸⁶ Czock, *Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum*, 217.

⁸⁷ Mordek, *Bibliotheca capitularium*, 325.

⁸⁸ Glatthaar u. Mordek, „Von Wahrsagerinnen und Zauberern“, 53; vgl. John, *Collectio canonum Remedio Curiensi episcopo*, 31: „Wie in den anderen Teilen wird auch dieser Text, der mit einigen Marginalglossen versehen ist, von systemlos von verschiedenen Schreibern zusammengetragenen Exzerpten umrahmt (fol. 31, 56r/v) bzw. unterbrochen (fol. 32v-33v).“ Folgt man Glatthaar u. Mordek, ebd., Anm. 72, so scheint die Einschaltung durchaus nicht systemlos: „Das Sakrileg spielte in Tribur eine herausragende Rolle [...] und auch CLM 6245 kommt immer wieder auf das Thema zurück.“ Eine Übersicht dazu bietet Krause, „Die Acten der Triburer Synode 895“, 290f., vgl. Mordek, *Bibliotheca capitularium*, 325-328. Der Beginn der Glosse – *sacrarum rerum ablatio uel pollutio sacrilegium est* – wird am Rand von fol. 37^v für Tribur c. 4 (*De iniuria et contumelia, quod absit, presbiterorum*) wiederholt (siehe *Additamenta ad capitularia regum Franciae orientalis* 252: Concilium Triburiense. 895, Mai 5, c. 4, ed. Boretius u. Krause [MGH Capit. II], 216, Anm. m). Auch dies spricht gegen eine rein willkürliche Einschaltung.

⁸⁹ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* 5, 452, ed. Willis, 157.

⁹⁰ Der Text nach Mordek, *Bibliotheca capitularium*, 326.

⁹¹ Pokorny, „Die drei Versionen der Triburer Synodalakten von 895“, 484: „Die handschriftliche Überlieferung der Vulgata verweist nach Freising; es wird daher wohl kein Zufall sein, daß in ihrer Subskriptionsliste der Bischof von Freising nach den drei rheinischen Erzbischöfen als erster von neunzehn Bischöfen aufgeführt wird, während die Teilnehmerliste der Diessensis/Coloniensis ihn erst an zehnter Stelle der Bischöfe eingereiht hatte.“

chenrechtlicher Texte aus der ersten Hälfte des 10. Jh.s (heute der erste Teil des Codex Bamberg, Staatsbibliothek, Can. 2) findet sich auf fol. 2^v-3^r eine Zusammenstellung von *glose super penitentialem*.⁹² Unter anderem wird dort der Begriff *sacrilegus* wie folgt näher bestimmt: *profanus, iniustus, qui sacra polluit, uel loca non sacra, polluta, coinquinata colit*.⁹³

Bereits Steinmeyer und Sievers hatten bemerkt, dass die auf fol. 2^v-3^r von Bamberg, Can. 2 glossierten Begriffe mit Ausnahme der beiden letzten lateinischen Einträge (*generaliter* und *indifferenter*) dem *Poenitentiale (Ps.) Cummeani* zugeordnet werden können.⁹⁴ Michael Glatthaar ist darüber hinaus die Beobachtung zu verdanken, dass sich nicht nur einzelne Lemmata in einer c. VII des (heute meist als *Excarpus Cummeani* bezeichneten) Bußbuches einleitenden Großrubrik wiederfinden⁹⁵, sondern dass darüber hinaus einer der Textzeugen (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6243) wie das Bamberger Glossar die Begriffe in der Abfolge *sacril[egos], ariol[os], sortil[egos]* auflistet.⁹⁶ Ähnlich dem Fall der Sammelhandschrift Clm 6245 wurde auch für Clm 6243 eine Entstehung in Freising wahrscheinlich gemacht, alternativ könnte das auf das späte 8. Jh. datierbare Stück im Bodenseeraum hergestellt und später nach Freising gelangt sein, wo es sich seit etwa 800 befand.⁹⁷ Auch der erste Teil des Bamberger Codex Can. 2 (fol. 1^v-32^v) ist mit einiger Sicherheit süddeutscher Herkunft, allerdings konnte dessen Entstehungsort bislang nicht genauer bestimmt werden.⁹⁸

⁹² Zur Handschrift und ihrer Datierung siehe Mordek, *Bibliotheca capitularium*, 7-10; vgl. Bergmann, „Die Bamberger Glossenhandschriften“, 550. Bamberg, Staatsbibliothek, Can. 2 stammt aus dem Kloster Michelsberg; da dieses erst 1015 gestiftet wurde, kann das Stück kaum in Bamberg entstanden sein (vgl. Bergmann, ebd., 549f. mit weiterer Literatur). Laut Bergmann u. Stricker, *Katalog der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften I*, 165 stammen die Glossen auf fol. 2^v-3^r (anders als jene auf fol. 1^r) ebenfalls aus der ersten Hälfte des 10. Jh.s.

⁹³ Diese Transkription bereits bei Glatthaar, *Bonifatius und das Sakrileg*, 617.

⁹⁴ Steinmeyer u. Sievers, *Die althochdeutschen Glossen IV*, 324, Anm. 10

⁹⁵ Bamberger Glossar (vgl. Krause, „Die Acten der Triburer Synode 895“, 323 u. Glatthaar, *Bonifatius und das Sakrileg*, 617, Anm. 18): *Maleficus; Ueneficus; Sacrilegus; Ariolus; Sortilegus; Diuinos; Mathematicos; Emissores; Ad fanum; Adulterium; Impius; Auortiuus; Augurium; Uotum; Aurispicium; Auspicium; Superbia; Blasphemia; lactantia; Hereses; Contemptum; Arguentium* [...]. *Excarpus Cummeani* (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6243), c. VII (dem Variantenapparat bei Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, 626 sowie den Ergänzungen von Glatthaar, ebd., 616 folgend): *De maleficos, veneficos, sacrilegos, ariolos, sortilegos, aruspices, diuinos et vota reddentes, nisi ad ecclesiam Dei, et quod in Kalendis Ianuarii ceruulos uecla [vetula] dicunt et matematicos et emissores [immissores] tempestatum*.

⁹⁶ Meens, *Het tripartite boeteboek*, 412 konnte die Abfolge *sortilegiis – ariolos* darüber hinaus im *Paenitentiale Vindobonense b* nachweisen, das wiederum von Clm 6243 abhängig ist.

⁹⁷ Zur Handschrift Mordek, *Bibliotheca capitularium*, 321-324.

⁹⁸ So etwa Mordek, *Bibliotheca capitularium*, 7. Kottje, *Die Bussbücher Halitgars von Cambrai*

Zumindest der Beginn der Glosse zu *sacrilegus* aus dem Codex Can. 2 ist nicht ungewöhnlich. Ihn listen (mit geringen Varianten) schon die Glossare der Gruppe *Abstrusa*, deren Urtext wohl zu Anfang des 7. Jh.s entstand.⁹⁹ Von dort übernahmen ihn mehr oder minder wortgleich die im Verlauf des 8. und 9. Jh.s angelegten Glossare *Abavus*¹⁰⁰, *Abba*¹⁰¹ sowie das – sowohl durch seinen Umfang als auch durch sein Nachwirken bedeutsame – *Glossarium Ansileubi*¹⁰²; zumindest angelehnt daran scheint außerdem der Eintrag im *Glossarium AA*¹⁰³. Auch der zweite Teil der oben zitierten Glosse aus Can. 2 ist nicht völlig ohne Vorlagen: Das *Glossarium Abavus* gibt zum Lemma *profana loca* als Interpretament *non sacrata*¹⁰⁴; ein durch von Pflugk-Hartung transkribiertes Turiner Glossar aus dem 13. Jh., welches laut Löwe der Untergruppe *Abavus maior* zuzuordnen wäre, erklärt *prophana* als *loca non sacra, polluta, violata*.¹⁰⁵ Keines dieser Vorbilder ist jedoch deckungsgleich mit dem zweiten Teiglied der *sacrilegus*-Glosse aus dem Bamberger Codex Can. 2, auch die dort realisierte Kombination beider Sinnabschnitte innerhalb eines Gesamtzusammenhangs erweist sich nach gegenwärtigem Forschungsstand als neuartig.

Glatthaar bemerkt diesbezüglich nur knapp: „Geleitet vom Excarpus, doch ohne ihm sklavisch zu folgen, stellt das kleine Glossar dem gegenständlich-lo-

und des Hrabanus Maurus, 31f. hat allerdings, da 1.) nur Bamberg, Staatsbibliothek, Can. 2 die Mainzer Konzilsbeschlüsse von 859 vollständig überliefert bzw. darüber hinaus die des Wormser Konzils von 868 in einer Fassung mit 59 Kapiteln bietet, und 2.) eine in den einschlägigen Passagen etwa zeitgleiche, heute in Köln befindliche Sammelhandschrift (Köln, Dombibliothek, Hs. 120), in einer Sammlung von 17 Kapiteln (fol. 162^v-166^v) je dreimal Mainz 852 und Worms 868 zitiert, eine Verbindung zwischen beiden und möglicherweise eine Herkunft aus dem gleichen Raum erörtert: „Diesen Raum kann man ebenfalls nur vermuten.“ Text- und überlieferungskritische Studien führen ihn zu dem Ergebnis, man werde „den Ursprung der 17-Kapitel-Sammlung und die Schriftheimat des Kölner Cod. 120 – möglicherweise auch der Bamberger Handschrift – nicht zu weit westlich des Mittel- oder Niederrheins suchen dürfen; vielleicht hat man eher an Belgien als an Ostfrankreich zu denken“. Nachdem Kottje diesen Vorschlag publiziert hatte, haben sich allerdings sowohl Bergmann u. Stricker, *Katalog der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften* I, 165 als auch Hoffmann, *Bamberger Handschriften*, 121 für eine Entstehung des ersten Teils von Can. 2 in Süddeutschland ausgesprochen. Eine von Bergmann, „Die Bamberger Glossenhandschriften“, 551 angekündigte Detailstudie ist bislang nicht erschienen.

⁹⁹ *Glossarium Abstrusa*, ed. Thomsen, 70: *profanus – qui sacrum polluit, vel immundus*. Vgl. zur Datierung die einleitenden Erörterungen Thomsens; Lapidge, Art. „Glossen, Glossare I. Mittelaltinische Literatur“, 1509 u. Weijers, „Lexicography in the Middle Ages“, 140.

¹⁰⁰ *Glossarium Abavus*, ed. Mountford, 101: *profanus – sacrilegus qui sacra polluit*.

¹⁰¹ *Glossarium Abba*, ed. Inguañez u. Fordyce, 109: *profanus – qui sacrum polluit, alienus a fano, contaminator, inquinatus, violatus*.

¹⁰² *Glossarium Ansileubi sive Librum Glossarum*, ed. Lindsay u.a., 465. Vgl. ebd. 504 die Glosse *sacrilegium – sancta loca violans* sowie *sacrorum furtum vel contra deos [sic!] peccatum*.

¹⁰³ *Glossarium AA*, ed. Theander, 330: *profanus – sacrilegus pollutus, id est templum polluens*.

¹⁰⁴ *Glossarium Abavus*, ed. Mountford, 101.

¹⁰⁵ Pflugk-Hartung, *Iter Italicum* I, 366; dazu Löwe, „Zur Kritik des Turiner Glossars“.

kalen Selbstverständnis der karolingisch-ottonischen Wendezeit ein antipaganes Korrektiv zur Seite.“¹⁰⁶ Tatsächlich werden in diesem Teil der *glose super penitentialem* Vorstellungen des Kirchen- mit solchen des Glaubenssakrilegs zusammengeführt: Ein *sacrilegus* oder *profanus* ist demzufolge, wer Heiliges (bezieht man die Interpretamente zu *profanus* im *Glossarium AA* sowie *sacrilegium* im *Glossarium Ansileubi* mit ein, wäre in zeitlicher Perspektive wohl eine Erweiterung auf heilige Orte zulässig) verunreinigt oder wer nicht-heilige, unreine, besudelte Orte verehrt, d.h. heidnischen Glaubensformen oder ihren Residuen anhängt. Auch wenn – reale oder vermeintlich – heidnische Aktivitäten und die Schändung christlicher *loca sacra* bzw. *sacrata* an dieser Stelle keineswegs eingesetzt werden, finden sie sich doch zumindest in einem auffälligen texträumlichen Nahverhältnis.¹⁰⁷

II. 3 Plünderung, Schändung und Reinigung von Kirchen im Mittelalter – zum Stand der Forschung

Trotz der u.a. durch Strickland bemerkten Allgegenwart gewaltsamer Übergriffe gegen christliche Gotteshäuser, von Plünderungen und Zerstörungen – oder zumindest einer fortlaufenden Erwähnung derartiger Vorfälle in zeitgenössischen Quellen, wie Völkl betont¹⁰⁸ – sind diese in der mediävistischen Forschung bislang nur wenig berücksichtigt worden. So nimmt etwa Miriam Czocks 2013 ver-

¹⁰⁶ Glatthaar, *Bonifatius und das Sakrileg*, 617.

¹⁰⁷ Vgl. dazu bereits Ep. 58, 3, 5 des Hieronymus an Paulinus (ed. Hilberg [CSEL 54], 531) aus 395 über den Umgang mit den Sakralorten auf dem Golgotafelsen in heidnisch-römischer Zeit: *Ab Adriani temporibus usque ad imperium Constantini per annos circiter centum octoginta in loco resurrectionis simulacrum Iovis, in Crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentilibus posita colebatur, aestimantibus persecutionis auctoribus quod tollerunt nobis fidem resurrectionis et crucis, si loca sancta per idola polluissent*. Interessant sind ebenfalls die Gründe, welche in der *Translatio SS. Ravenni et Rasiphi* aus der Mitte des 11. Jh.s für die Übertragung der Reliquien genannt werden (AA.SS. Jul. V, 392): *Cum post ipsorum Martyrum beatissimam passionem, a fidelibus sepulturae tam pretiosus thesaurus non satis digne reconditus esset, multis revolutis annorum curriculis, propter metum gentilium, ne ab impiis contaminarentur, per signa micantia coelitus ostensa, ad quemdam locum, qui in hac ipsa provincia hodieque ad sanctum Vedastum dicitur, deportatus est*.

¹⁰⁸ Auch Strickland nimmt diese Unterscheidung vor, vgl. *War and Chivalry*, 75f.: „The plundering of churches, their use as fortifications or their outright destruction in war naturally achieved great prominence in sources that were predominantly ecclesiastical in origin and even in some that were not. Most chroniclers could furnish instances of the desecration of their own and neighbouring houses in times of warfare, and it is from these impassioned, localized and often highly coloured descriptions that the majority of evidence for lay behavior towards the temporal possessions of the church must be drawn. The limitations of such material are readily apparent.“ Vgl. ebd., 317: „The desecration of holy places was naturally very much to the fore in the accounts of ecclesiastical chroniclers, but that churches and their possessions were repeatedly plundered [...] is beyond doubt.“

öffentliche Dissertationsschrift, anders als zunächst angekündigt, nicht primär das Thema „Kirchenschändung im frühen Mittelalter“¹⁰⁹ in den Blick, vielmehr widmet sie sich dessen Vorbedingungen, indem sie „Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter“ durchführt. Allerdings wird ihr knapper, für eine Bochumer Festschrift erstellter Beitrag über die „Plünderung von Kirchen im Krieg in den Werken Gregors von Tours“ immer wieder zitiert – und nicht bloß im Bereich der Frühmittelalterforschung – sobald sich neuere Arbeiten mit gewaltsamen Übergriffen gegen christliche Gotteshäuser befassen.¹¹⁰ Dies kann insofern kaum verwundern, als viele der darüber hinaus scheinbar behelfsmäßig angeführten Titel Vergehen gegen Kirchen wenn überhaupt nur am Rande behandeln.¹¹¹

Einen Vergleich zwischen Gewaltakten, die von heidnischen Wikingern verübt wurden, und ebensolchen, bei denen Christen als Urheber auszumachen sind, hatte für Irland mit zeitlichem Zuschnitt auf das 7. bis 16. Jh. 1967 A. T. Lucas vorgelegt. Seine Auswertung zeitgenössischer Annalen liefert annähernd gleiche Befunde für beide Gruppen: „While these statistics cannot be treated as absolutes, they do prove beyond all contradiction that the Irish were as deeply implicated as the Norsemen in the plundering and burning.“¹¹² Explizit an Lucas' Arbeit knüpft ein neuerer Beitrag Simon Couplands an, in dem er Plünderungen bzw. Brandstiftungen von Kirchen durch Wikinger einer- und Franken andererseits für das 9. Jh. vergleicht. Was das Plündern betrifft, erkennt er im Handeln beider Gruppen grundsätzliche Übereinstimmungen:

„Ecclesiastical treasures were stolen by kings bent on harming their rivals, by nobles intent on lining their pockets, and by opportunist thieves seeking to make a quick profit, as well as by Vikings who had come to Francia for the primary

¹⁰⁹ Czock, „Plünderung von Kirchen im Krieg in den Werken Gregors von Tours“, 13, Anm. 1.

¹¹⁰ So bei Jucker, „Die Norm der Gewaltbilder“, 134, Anm. 41; Ders., „Ereignisbildung, Rechtfertigung und Öffentlichkeiten im hoch- und spätmittelalterlichen Kriegswesen“, 294, Anm. 29; Ders., „Le butin de guerre au Moyen Âge“, 115, Anm. 6 oder auch Heckmann, „Römische Kriegsdeutungen und römische Kriegführung im früheren Mittelalter“, 48.

¹¹¹ Reuter, „Plunder and Tribute in the Carolingian Empire“ erwähnt „church-robbers“ nur an einer Stelle (ebd., 78); Prietzel, *Kriegführung im Mittelalter* bietet zwar ein Kapitel mit einschlägigem Titel („Plündern als Symbol des Sieges“, ebd., 109-118), ohne dort jedoch näher auf Übergriffe gegen christliche Gotteshäuser einzugehen; bei Barkley, *Exchange and Ritualized Violence* spielen diese – anders als offenbar häufig vermutet – ebenfalls keine Rolle.

¹¹² Lucas, „Plundering and Burning“, 174. Auf Unterschiede im Verhalten der christlichen Iren und heidnischer Wikinger hat – in Reaktion auf Lucas' Untersuchung – Kathleen Hughes hingewiesen (*Early Christian Ireland: Introduction to the Sources*, insb. 150-159); vgl. auch Etchingham, *Viking Raids on Irish Church Settlements*.

purpose of acquiring booty. Even bishops and clergy were accused of stealing from the Church they were meant to be serving.“¹¹³

Obwohl die Vergehen christlicher Akteure wohl nur gelegentlich das Ausmaß organisierter Plünderungszüge erreichten, wie sie den Wikingern zur Last gelegt werden, fällt doch das Urteil der Quellen in Bezug auf Erstere kaum weniger scharf aus.¹¹⁴ Unterschiede ergeben sich für die beiden Gruppen unterstellten Handlungen vor allem hinsichtlich der Ausrichtung ihrer Übergriffe gegen die Kirchengebäude selbst:

„Franks and Bretons [...] were sometimes accused of torching Frankish churches, but this appears to have been relatively rare, and charges of church-burning leveled against Carolingian rulers are equally infrequent. It does seem to have happened occasionally during internecine warfare, but not on anything like the scale of plundering or looting. [...] In this respect the Vikings acted very differently from the local Franks, which helps to explain the horror of the clerical Carolingian writers who recorded their incursions.“¹¹⁵

Defizitärer noch als im Falle der Übergriffe gegen christliche Gotteshäuser – jener Handlungen, welche Zeitgenossen regelmäßig als verunreinigend einstufen – erweist sich der Forschungsstand mit Blick auf die von den Betroffenen durchgeführten Gegenmaßnahmen. Hierzu gehört zunächst der Versuch, fortgesetzte Verunreinigungen zu unterbinden und die physische Unversehrtheit des Ortes sicherzustellen oder selbigen in einen physisch reinen Zustand zurückzusetzen. Darüber hinaus bedurfte es spezieller Kulttechniken, durch welche erst die restituierte materielle in kultische Reinheit überführt wurde, damit im betreffenden Kirchengebäude wiederum Gottesdienste oder andere liturgische Handlungen durchgeführt werden konnten.

¹¹³ Coupland, „Plundering and Burning of Churches by Vikings and Franks“, 95.

¹¹⁴ Coupland, „Plundering and Burning of Churches by Vikings and Franks“, 96: „The principal, and significant, difference was of scale: Franks sometimes stole from churches, often in opportunist thefts or during times of political instability, whereas Vikings targeted churches and monasteries in a widespread campaign of looting which sought to acquire as much booty as possible.“

¹¹⁵ Coupland, „Plundering and Burning of Churches by Vikings and Franks“, 96. Vgl. dazu auch die Beobachtungen von Strickland, *War and Chivalry*, 318 für das 11. Jh.: „[U]ndoubtedly ecclesiastical writers misinterpreted the nature of both mercenary and Scottish attacks on religious foundations, much in the same way that earlier chroniclers had misconstrued the real motive behind the raids of the Vikings. Like the Norsemen, the Scots were seen as purposefully anti-Christian, digging up altars, smashing crucifixes in an iconoclastic fury, deliberately polluting sanctified ground by the shedding of blood, and profaning altars by beheading priests upon them. [...] Both groups were seen as worse than the pagans, because they were nominally Christian yet acted as barbarous apostates against a fellow Christian people. [...] In reality, of course, such troops were neither apostates nor the enemies of religion *per se*, even if they showed scant respect for the conventions of sanctuary and for the persons and property of the clergy.“

Diesen Zusammenhang verdeutlicht für das frühe 11. Jh. ein Schreiben Fulberts von Chartres an den neugewählten und – in Hinblick auf seine Eignung wie die Legitimität seiner Einsetzung – höchst umstrittenen Bischof Thierry II. von Orléans.¹¹⁶ Nachdem Fulbert die kirchenrechtlich relevanten Gründe dargelegt hat, die ihn und seine Unterstützer davon abhielten, Thierrys Weihe zu vollziehen, geht er auf die ihm außerdem vorgeworfenen Verfehlungen ein. So habe dieser das Bistum und die Kathedrale von Orléans mit Gewalt unter seine Kontrolle gebracht und würde dort nun gottesdienstliche Aktivitäten ohne die notwendigen vorbereitenden Schritte, in den Worten Fulchers: eine vorherige Rekonziliation, aufnehmen wollen:

De caetero autem, frater, est quod te celare non debemus, uideris enim nobis uehementer errare, qui sine respectu Dei praesulatum uiolentus inuadis. Nam si sola damnatur ambitio, quid de uiolentiae importunitate censebitur? Verum non solum hoc, sed in ipsa uiolata nec postea reconciliata aecclesia missarum sollemnia caelebrare praesumis.¹¹⁷

Schändung (*violatio*) und Rekonziliation einer Kirche finden sich damit bereits zu Beginn des 11. Jh.s derart aufeinander bezogen, wie dies eine zeitlich übergreifende Definition Eduard Kammermeiers postuliert.¹¹⁸ Unmittelbar auf die Verunreinigung des Gotteshauses und die Notwendigkeit einer Rekonziliation desselben durch den zuständigen Bischof verweist eine Predigt Ademars von Chabannes, die im Umfeld der Neuweihe der Klosterkirche von Saint-Martial de Limoges (wahrscheinlich im Oktober 1028) entstanden sein dürfte:

[U]t sacrilegium constat esse ecclesiam violare, ita eum qui jam baptismo purificatus domus Dei meretur esse, periculosum est temere a quoquam infestari; quia, cum viri sancti a perversis affliguntur, Deus qui eorum habitator est, ad

¹¹⁶ Vgl. etwa Boussard, „Les évêques de Neustrie, avant la réforme grégorienne“, 179f.; Bautier, „L’hérésie d’Orléans et le mouvement intellectuel au début du XIe siècle“, 78; Fichtenau, *Heretics and Scholars*, 31; Melve, *Inventing the Public Sphere*, 356, insb. Anm. 42; Moore, *The War on Heresy*, 26f. sowie Ders., *The Formation of a Persecuting Society*, 14f.

¹¹⁷ *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres* 22, ed. Behrends, 42.

¹¹⁸ Kammermeier, Art. „Schändung“, 368: „Schändung (*violatio*) eines heiligen Ortes (Kirche, Kapelle, Friedhof) ist eine Straftat, die nur begangen wird durch 1) Mord [...], 2) ungerechtes u. bedeutendes Blutvergießen, 3) Gebrauch zu gottlosen od. verwerflichen Zwecken (atheistischen od. unzüchtigen Veranstaltungen, als Stall, Lagerraum, Kaserne u.ä.) u. 4) Bestattung eines Ungläubigen od. Gebannten. [...] Die S. bewirkt keine Entweihe (exsecratio) des heiligen Ortes, sondern nur eine Sperre aller gottesdienstlichen Handlungen [...]. Sie dauert bis z. Entsühnung (Rekonziliation), die baldmöglichst, im Zweifelsfall auch vorsichtshalber, vorgenommen werden soll.“ Das entsprechende Lemma ist in die Neuauflage des LThK von 1993-2001 nicht mehr aufgenommen worden. Zur Rekonziliation vgl. auch Czock, „Early Medieval Churches“; Reynolds, „Rites of separation and reconciliation“ u. Bley, „Viking-Caused Defilement“.

*iracundiam provocatur. [...] Unde illud advertendum quod, si in oratorio dedicato homicidium vel aliud nefas quodlibet perpetratum, vel si ipsum templum a gentilibus sive haereticis pollutum fuerit, nisi prius reconciliatione episcopali iterum per aquam sanctificatum fuerit, nullatenus ibi peragi potest opus Dei.*¹¹⁹

Ohne die doppelte Bedeutung des Begriffs *ecclesia* – die Kirche als Gebäude ebenso wie die sich dort versammelnden Gläubigen – aus dem Blick zu verlieren, nennt Ademar diejenigen Gründe, welche in seiner Zeit die Rekonziliation eines (geweihten) Gotteshauses notwendig machten: Mord und andere schwerwiegende Freveltaten im Kircheninneren sowie eine Beschmutzung desselben durch Heiden oder Häretiker verhinderten jede gottesdienstliche Aktivität, bevor nicht der Bischof eine Reinigung mit (Weih-)Wasser durchgeführt habe.

Ebenfalls auf das frühe 11. Jh. datierbar ist ein nur wenig mehr als eine Manuskriptseite umfassender Traktat aus Auxerre, welcher sich mit dem Problem mehrfacher Kirchweihen beschäftigt.¹²⁰ Offenbar handelt es sich dabei um die schriftlich – und mit einiger Freiheit gegenüber der ihm gestellten Aufgabe – verfasste Antwort eines anonymen Mönchs aus dem Kloster Saint-Germain in Auxerre auf eine wörtlich nicht überlieferte Frage seines Abtes; mit Guy Lobrichon, der das Stück ediert hat, „s’il était licite de procéder à plusieurs dédicaces d’un même monument ecclésiastical“.¹²¹

Auch wenn das Fragment aus Auxerre nicht explizit auf jene Umstände eingeht, welche im konkreten Fall das Bedürfnis einer Neuweihe hervorgerufen hatten, so lässt sich doch angesichts des historischen Kontexts die Möglichkeit eines Kirchenneubaus ausschließen: Ein solcher ist für Saint-Germain in der fraglichen Zeit anderweitig nicht belegt, außerdem hätte es unter diesen Umständen wohl kaum eine Diskussion über die Notwendigkeit oder Legitimität einer Neuweihe gegeben. Vielmehr dürfte eine bauliche Wiederherstellung der zuletzt um die Mitte der 860er Jahre erweiterten Kirche den Hintergrund des Traktats bilden.¹²²

¹¹⁹ Ademar von Chabannes, *Sermo* III, ed. Migne (PL 141), 120.

¹²⁰ Lobrichon, „Un traité anonyme sur la dédicace de l’église abbatiale de Saint-Germain“, 19. Das Stück ist von einer Hand des 11. Jh.s in der Sammelhandschrift Vatikan, Biblioteca apostolica vaticana, Reg. lat. 1283a, fol 74^{r/v} überliefert

¹²¹ Lobrichon, „Un traité anonyme sur la dédicace de l’église abbatiale de Saint-Germain“, 19. Auch wenn es sich dabei um ein bloßes Gedankenspiel oder eine literarische Stil-/Argumentationsübung handeln könnte, hat sich Lobrichon mit Blick auf Anlage, Form und Inhalt des Stücks dafür ausgesprochen, hierin die Reaktion auf ein konkretes Anliegen zu sehen.

¹²² Lobrichon, „Un traité anonyme sur la dédicace de l’église abbatiale de Saint-Germain“, 20.

1003 war Auxerre durch Graf Landerich von Nevers im Zuge der Auseinandersetzungen mit Robert II. um das Herzogtum Burgund eingenommen worden.¹²³ Eine in dieser Zeit – 1005 eroberte Robert II. die Stadt zurück – erfolgte Profanierung der Abteikirche könnte die Anfrage des Abtes motiviert haben:

„La nouvelle dédicace conseillée pour l’abbatiale Saint-Germain répondrait au besoin de consacrer de nouveau une église qui n’a pas été abandonnée pour cause d’exil comme au temps d’Esdras, mais qui a subi les outrages d’une occupation violente et honteuse, avant d’être restaurée convenablement.“¹²⁴

Dreimal – und dabei jeweils zu einer bestimmten Jahreszeit –, so beginnt der Verfasser des Traktats seine Ausführungen, sei in biblischer Zeit der Jerusalemer Tempel geweiht worden: Unter König Salamo im Herbst, zu Zeiten Serubbabblers, Nehemias und Jeschuas im Frühling und schließlich unter Judas Makkabäus im Winter.¹²⁵ Von diesen biblischen Präzedenzfällen ausgehend entwickelt der Text seinen argumentativen Ansatz, der Schändung und Zerstörung durch ‚Heiden‘ als einen der hauptsächlichsten Gründe für die Notwendigkeit von Neuweihen nennt:

*Cum ergo templum uel destructum a Babilonis, uel uiolatum a gentibus iterum dedicari licuerit, cur non idem ordo nunc in sancta seruetur æcclesia, ut quotiens basilicæ iam dedicata, uel destructæ, aut incense a gentibus fuerint uel antiquitate aut neglegentia corruerint, tociens eas absque dubio liceat dedicari?*¹²⁶

Sein Urteil, welches er in der Folge anhand weiterer nachchristlicher Beispiele absichert, fällt bereits hier ganz eindeutig aus: *Illa enim quæ tunc facta sunt, nobis quoque sunt imitanda, etiamsi pro auctoritate tenenda*. Da die späteren Quellen in dieser Hinsicht schweigen, scheint es mit Lobrichon allerdings fraglich, ob der Abt von Saint-Germain dem energisch vorgetragenen Rat gefolgt ist: „La *Responsum* de Saint-Germain comble en somme avec bonheur une lacune inquiétante pour l’historien, mais on ne peut exclure qu’il n’ait servi à rien, au grand dam d’une vanité intellectuelle.“¹²⁷

¹²³ Vgl. Sassier, *Recherches sur le pouvoir comtal de Auxerrois*, 30-41.

¹²⁴ Lobrichon, „Un traité anonyme sur la dédicace de l’église abbatiale de Saint-Germain“, 21.

¹²⁵ Hier hebt der Anonymus die Schändung des Tempels besonders hervor: *Tercia dedicatio facta est a Iuda Machabeo et fratribus eius, cum templum illud profanassent gentes*.

¹²⁶ Zitiert nach der Edition Lobrichons, „Un traité anonyme sur la dédicace de l’église abbatiale de Saint-Germain“, 22.

¹²⁷ Lobrichon, „Un traité anonyme sur la dédicace de l’église abbatiale de Saint-Germain“, 21.

Die Möglichkeit einer Rekonziliation als Alternative zur Neuweihe ist dem anonymen Verfasser des Traktats offenbar nicht in den Sinn gekommen, auch wenn selbige nach Ausweis der zuvor betrachteten Quellentexte am Beginn des 11. Jh.s durchaus gängige Praxis war. Lobrichon vermutet, dass es sich bei der hier erörterten neuerlichen *dedicatio* de facto um eine Rekonziliation handelte, muss allerdings selbst die Probleme einräumen, welche dahingehend die liturgiegeschichtliche Überlieferung aufwirft:

„La nouvelle ‚dédicace‘ est en réalité une ‚réconciliation‘, ce qui ne va pas sans poser quelque problème à l’historien de la liturgie, puisque les rites de l’une et de l’autre cérémonie ne semblent pas identiques à l’époque.“¹²⁸

Die Entwicklung der Rekonziliation als eines eigenständigen liturgischen Instruments datiert er, bezugnehmend auf die von Niels Krogh Rasmussen angezeigten Manuskriptstellen¹²⁹, in die Zeit zwischen dem dritten Viertel des 9. und dem Beginn des 11. Jh.s.

Unberücksichtigt blieben diese und weitere, ähnliche Quellenbelege in der einzigen Arbeit, welche sich in jüngerer Vergangenheit dezidiert mit der Verunreinigung und Schändung von Kirchen beschäftigt hat: John Theophilus Gulczynski's Dissertation *The Desecration and Violation of Churches* aus dem Jahr 1942. Für den Umgang mit sowie die ‚Bewältigung‘ derartiger Schädigungen sah jener eine entscheidende Zäsur erst in der Zeit Gregors IX. (1167-1241). Er verwies dabei auf einschlägige Passagen in der ab 1230 durch Raimund von Peñafort zusammengestellten *Nova Compilatio Decretalium*, besser bekannt als *Liber Extra*. Entscheidend, so Gulczynski, sei gewesen, dass nunmehr die Schändung (*violatio*) als lediglich moralische Verunreinigung aufgefasst werde¹³⁰:

¹²⁸ Lobrichon, „Un traité anonyme sur la dédicace de l’église abbatiale de Saint-Germain“, 21.

¹²⁹ Rasmussen, *Les pontificaux*, 147, 198f., 267f.

¹³⁰ Das *Decretum Gratiani* bemerkt um 1140 zu den Gründen für die Neuweihe einer Kirche unter Berufung auf Papst Eugen I. (654-657) (*De cons.* Dist. I, c.19, ed. Friedberg, 1299): *Si motum fuerit altare, denuo consecratur ecclesia; si parietes mutantur, et non altare, salibus tantum exorcizetur.* §. 1. *Si homicidio uel adulterio ecclesia uiolata fuerit, diligentissime expurgetur et denuo consecratur.* Dieser Kanon findet sich bereits in den Kanonensammlungen Burchards von Worms und Anselms von Lucca, er wird durch Dyan Elliott, „Sex in Holy Places“, 25, Anm. 16, letztlich auf die *Exceptiones Ecberti* zurückgeführt, die aber ihrerseits erst Wulfstan von York in den 1020er Jahren anlegte. Der folgende Kanon (*De cons.* Dist. I, c. 19, ebd.) verbietet (irrigerweise unter Berufung auf das zweite Konzil von Nicäa 787, vgl. Gulczynski, *The Desecration and Violation of Churches*, 18) eine Neuweihe, *nisi [...] ab igne exustae, aut sanguinis effusione, aut cuiusquam semine pollutae fuerint* (wortgleich in *Conc. Disc.* Dist. LXVIII, c. 3, ed. Friedberg, 254), vgl. auch *De cons.* Dist. 1, c. 21-24.

„The ‚violation‘ of a church is synonymous with the ‚pollution‘ of a church. Both terms were used interchangeably throughout the history of the development of canon law. The terms were already in use before the time of the Decretals of Gregory IX, but in that earlier period the violation or pollution of a church caused the church to become desecrated, that is, to lose its consecration. With the great development of the science of canon law in the twelfth and thirteenth centuries, the term ‚violation of a church‘ lost its former meaning. [...] From this time forward the violation of a church was considered a moral contamination of the sanctity of the church, which occurred as a result of certain acts committed within the church. The moral contamination continued to exist until the pristine sanctity of the church was restored by the rite of reconciliation.“¹³¹

Auch von anthropologischer Seite sind gewaltsame Übergriffe an und gegen heilige[n] Orte[n] bzw. deren (tatsächliche oder fiktiv-konstruierte) Schändung durch Angehörige religiöser Fremdgruppen bislang eher selten behandelt worden. Die für die Erforschung von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen grundlegenden Arbeiten – so etwa Mary Douglas’ *Purity and Danger* oder die einschlägigen Werke Paul Ricœurs und Mircea Eliades – setzen hier andere Schwerpunkte.¹³² So bestimmt Douglas das Ziel ihrer Untersuchung einleitend wie folgt: „In this book I have tried to show that rituals of purity and impurity create unity in experience.“¹³³ Im Fokus stehen dabei, den Untertitel der englischen Originalausgabe aufgreifend, „Concepts of Pollution and Taboo“:

„The concept of dirt makes a bridge between our own contemporary culture and those other cultures where behaviour that blurs the great classifications of the universe is tabooed. We denounce it by calling it dirty and dangerous; they taboo it.“¹³⁴

¹³¹ Gulczynski, *The Desecration and Violation of Churches*, 30f. Die relevante Bestimmung im *Liber Extra* Gregors IX. (*Decretales Gregorii P. IX. [Liber Extra]* III, 40, c. 10 (1233), ed. Friedberg u. Richter, 635): *Si ecclesia non consecrata cuiuscunque semine fuerit aut sanguinis effusione polluta, aqua protinus exorcizata lavetur, ne divinae laudis [in ea] organa suspendantur; est tamen, quam citius fieri poterit consecranda.* Vgl. den ca. 70 Jahre später angelegten *Liber Sextus Decretalium Bonifacii P. VIII.* III, 21, c. unic, ed. Friedberg u. Richter, 1059: *Si ecclesiam pollui sanguinis aut seminis effusione contingat: ipsius coemeterium, si contiguum sit eidem, censetur esse pollutum. Unde, antequam reconciliatum fuerit, non debet in eo aliquis sepeliri; secus, si remotum fuerit ab eadem [...].*

¹³² Paul Ricœur widmet sich im einschlägigen ersten Teil von *Symbolik des Bösen* (9-181) dem Zusammenhang zwischen den ‚Ursymbolen‘ Makel, Sünde und Schuld; unter die Überschrift „Der Makel“ fällt das Teilkapitel *Das Unreine*, in dem aber auf den heiligen Ort kein Bezug genommen wird. In seinen kleineren religionswissenschaftlichen Schriften, 1995 unter dem Titel *Figuring the Sacred* zusammengetragen, finden sich Reinheitskonzepte nur im metaphorischen Sinn, als ‚reine Vernunft‘, ‚reines Gewissen‘ oder ‚reines Denken‘. Eliades *The Sacred and the Profane* ist grundlegend in Hinblick auf die definitorische Abgrenzung des heiligen Raumes von seiner profanen Umwelt, allerdings geht er nicht auf die Rolle der Leitdifferenz rein/unrein ein.

¹³³ Douglas, *Purity and Danger*, 3.

¹³⁴ Douglas, *Purity and Danger*, Preface to the Routledge Classics Edition, XI.

Laut Douglas dient die Anwendung der kulturellen Leitdifferenz rein/unrein als Mittel zur Fixierung (kosmischer) Ordnungsstrukturen bzw. zur Reduktion potenziell gefährlicher Ambiguität. Diesen Zugriff spiegelt auch ihre in der Literatur häufig zitierte Definition von Schmutz: „Dirt is essentially disorder. [...] Dirt offends against order. Eliminating it is not a negative movement, but a positive effort to organise the environment.“¹³⁵ Wie die Reinheit heiliger Orte durch Transgressionen gefährdet wird, deren Urheber nicht Teil der betreffenden religiösen Eigengruppe sind, findet bei Douglas keine Berücksichtigung. Angedeutet wird allenfalls das grundsätzliche Problem externer Einwirkungen oder Angriffe:

„Primitive society is an energized structure in the centre of its universe. [...] But the society does not exist in a neutral, uncharged vacuum. It is subject to external pressures; that which is not with it, part of it and subject to its laws, is potentially against it.“¹³⁶

Und an anderer Stelle:

„When the community is attacked from outside at least the external danger fosters solidarity within. When it is attacked from within by wanton individuals, they can be punished and the structure publicly reaffirmed.“¹³⁷

Einen theoriegeleiteten Zugang, mit dem sich gewalttätige Übergriffe gegen Sakralorte möglicherweise fassen ließen, zeigt dagegen Martin Völkl auf. Seine Überlegungen beginnen mit folgender Beobachtung:

„Die den Muslimen zugeschriebenen Plünderungen, Zerstörungen und Schändungen christlicher Gotteshäuser, ebenso wie die Umwandlungen von Kirchen in nichtchristliche Kultstätten stellen allesamt Akte symbolischer Gewalt dar, die die muslimische Feindgruppe als *inimici Dei* ausweisen sollten. All diese symbolischen Gewaltakte dienten damit einem kommunikativen Zweck: Durch die Präsentation solch verabscheuungswürdiger Taten wurden nicht nur die Muslime vor den Mitgliedern der christlichen Eigengruppe delegitimiert, sondern letzteren außerdem die Notwendigkeit des militärischen Eingreifens vermittelt.“¹³⁸

¹³⁵ Douglas, *Purity and Danger*, 2. Vgl. Kristeva, *The Powers of Horror*, 4: „It is thus not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules.“ Zum unklaren Ursprung des Aphorismus, der Douglas' Definition zugrundeliegt (Douglas, ebd., 44: „If we can abstract pathogenicity and hygiene from our notion of dirt, we are left with the old definition of dirt as matter out of place.“) siehe Fardon, „Citations out of Place“.

¹³⁶ Douglas, *Purity and Danger*, 5.

¹³⁷ Douglas, *Purity and Danger*, 173.

¹³⁸ Völkl, *Muslimen – Märtyrer – Militia Christi*, 208.

Der durch Völkl verwendete Begriff der ‚symbolischen Gewalt‘ ist in der Forschung wesentlich besetzt durch Pierre Bourdieu, selbiger fasste darunter jedoch gerade Spielarten ‚gewaltloser Gewalt‘, d.h. „Formen der Beugung und Unterwerfung, die nicht als durch Gewalt ausgelöste Reaktionen gelten“. ¹³⁹

Die Ausweisung einer ‚muslimischen Feindgruppe‘ als *inimici Dei* durch christliche Zeitgenossen ließe sich daher nur im übertragenen Sinn als Akt symbolischer Gewalt in der Tradition Bourdieus deuten: Eine (kirchliche) Obrigkeit griff seit 1095 wiederholt auf dieses Argumentationsmuster zurück, um so – unbenommen weiterer, teils gänzlich anders gearteter Motive – Gläubige zum bewaffneten Zug in das Heilige Land zu bewegen. Völkl hat diesen Ansatz aber offenbar nicht verfolgt, zumindest verweist er an keiner Stelle auf Bourdieus Arbeiten. Es ist eher zu vermuten, dass er auf einen (mit Kaspar von Greyerz und Kim Siebenhüner) „landläufigen Sinn“ symbolischer Gewalt rekurriert: Hierunter wäre jede Art von Gewalthandlung zu verstehen, „die an Zeichen oder durch Zeichen stellvertretend für die Gewalt an etwas anderem ausgeübt wird“. ¹⁴⁰ Die in Quellen der Kreuzzugszeit berichteten Plünderungen, Zerstörungen und Schändungen stünden damit für Angriffe auf Gott selbst, der als immaterielle Wesenheit in der physischen Welt nur anhand materieller Substrate fassbar ist – die Muslime würden so textimmanent zu *inimici Dei* im wörtlichen Sinn.

II. 4 Übergriffe gegen Sakralorte aus Sicht der Sozialanthropologie

Völkl rezipiert Quellentexte, die Übergriffe der Muslime gegen christliche Sakralorte erwähnen, von vornherein nur mit Blick auf ihre Adressaten bzw. deren intendierte Reaktion: Die berichteten stereotypisierten Handlungen seien Akte „symbolischer Gewalt“, den Grund für ihre Einschaltung sieht er in einem rein „kommunikativen Zweck“. Als wichtigste Referenz dient ihm hierfür die Ein-

¹³⁹ Schmidt u. Woltersdorff, „Einleitung zu *Symbolische Gewalt*“, 8. Begriff und Konzept der symbolischen Gewalt wurden von Bourdieu in zahlreichen Arbeiten über annähernd drei Jahrzehnte entwickelt und auf unterschiedliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens angewandt. Für einen Definitionsansatz siehe z.B. Bourdieu u. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, 204: „Die symbolische Gewalt ist, um es so einfach wie möglich auszudrücken, jene Form der Gewalt, die über einen sozialen Akteur unter Mittäterschaft dieses Akteurs ausgeübt wird.“ Vgl. Bourdieu u. Passeron, *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, 12: „Jede Macht zu symbolischer Gewalt, d.h. jede Macht, der es gelingt, Bedeutungen durchzusetzen und sie als legitim durchzusetzen, indem sie Kräfteverhältnisse verschleiert, die ihrer Kraft zugrunde liegen, fügt diesen Kräfteverhältnissen ihre eigene, d.h. eigentlich symbolische Kraft hinzu.“

¹⁴⁰ Von Greyerz u. Siebenhüner, „Einleitung zu *Religion und Gewalt*“, 17.

leitung des von Manuel Braun und Cornelia Herberichs herausgegebenen Sammelbandes *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen* aus dem Jahre 2005. Jede Gewalthandlung wäre demnach – so zumindest die Lesart Völkl – als ein „Mittel der Kommunikation“ zu deuten.¹⁴¹

Die Wahl einer derart adressatenbezogenen Perspektive erlaubt es Völkl, ein Dilemma zu vermeiden, dem sich die Kreuzzugsforschung ausgesetzt sieht, seit Einigkeit darüber besteht, dass die in zeitgenössischen Quellen den Muslimen zur Last gelegten Vergehen nicht mit realen Gewaltakten gegen Christen und christliche Sakralorte im Heiligen Land in Verbindung gebracht werden können. Es stellt sich daher die Frage, welchen Umständen jene Anschuldigungen ihre Entstehung verdanken: Sind die Ursachen vornehmlich im Westen zu suchen – als Produkte des Zeitgeists, getrieben etwa von Kirchenreform und Gottesfriedensbewegung, in ihrer konkreten Ausgestaltung beeinflusst durch ältere, d.h. biblische, (spät-)antike oder frühmittelalterliche Vorlagen – oder wirkten dabei stärker Faktoren, deren Ursprünge im Osten selbst lagen – zu denken wäre etwa an überzeichnende Schilderungen heimgekehrter Pilger zu den Verhältnissen in Palästina, alternativ auch an Versuche intentionaler Kontaktaufnahme. Als ein solcher inszeniert sich der (wohl frei erfundene) Alexios-Brief an Graf Robert von Flandern aus 1089¹⁴², authentisch scheint die Nachricht Bernolds von Konstanz über eine Gesandtschaft desselben Kaisers, welche Urban II. auf dem Konzil von Piacenza 1095 aufgesucht haben soll.¹⁴³

Eine genauere Lektüre der Ausführungen Brauns und Herberichs' führt allerdings zu dem Ergebnis, dass Völkl's Ableitungen zum Verhältnis von Gewalthandlung und kommunikativem Akt deren Prämissen teils deutlich verfremden. Ausgehend von einem Beitrag des Soziologen Dirk Baecker postulieren Braun und Herberichs an der entsprechenden Stelle lediglich, dass „Gewalt als Handlung und Gewalt als Kommunikation [...] unmittelbar aufeinander bezogen“ sei-

¹⁴¹ Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 208, Anm. 257.

¹⁴² Dazu zuletzt Gastgeber, „Das Schreiben Alexios' I. Komnenos“ und Schreiner, „Der Brief des Alexios I. Komnenos“, die sowohl die sprachlich-stilistische bzw. diplomatische Ausgestaltung des Textes als auch die darin eingeschriebenen politischen Vorstellungen als spezifisch westlich oder zumindest unbyzantinisch identifizieren.

¹⁴³ Bernold von Konstanz, *Chronicon* ad a. 1095, ed. Pertz (MGH SS 5), 462; die Nachricht bleibt zwar isoliert, wurde aber durch die Forschung – so beispielsweise von Becker, *Urban II.*, Bd. 2, 184 mit Anm. 348 – zumeist für authentisch gehalten.

en.¹⁴⁴ Baeckers Leistung hatte darin bestanden, anhand der Luhmannschen Systemtheorie den etablierten handlungstheoretischen Gewaltbegriff um einen kommunikationstheoretischen Aspekt zu ergänzen.¹⁴⁵ Seine Resultate fassen Braun und Herberichs wie folgt zusammen:

„Nach Baecker schreibt jeder Beobachter gewaltsamen Handlungen einen Sinn zu, wodurch sie – nach einer Unterscheidung von Alfred Schütz – erst zu Handlungen werden. Solche Zuschreibungen, die auch vom kulturellen Kontext abhängig sind, entscheiden also darüber, ob bestimmte Handlungen Gewalttaten darstellen.“¹⁴⁶

Schütz versteht bereits den Extremfall des oben Skizzierten – die Sinnzuschreibung durch den Gewaltausübenden selbst – als kommunikativen Akt, alternativ könne diese durch das ‚Opfer‘ oder beliebige Zuschauer vorgenommen werden. Gewalt stelle demnach „eine spezifische Weise der Attribution von Kommunikation auf Handlung“ dar, ihre Besonderheit bestünde darin, „dass die Attribution nicht der Kommunikation beliebig anheim gestellt bleibt, sondern dass das Handeln sie erzwingt und determiniert“.¹⁴⁷ Um das von Braun und Herberichs zur Illustration gewählte Beispiel aufzugreifen, lässt sich ein Fausthieb auf den Kopf nur schwer zum Freundschaftsbeweis erklären. Dies gilt sowohl für den Schläger, für den Ge-/Betroffenen, wie auch für eventuelle Beobachter.

Unberücksichtigt bleiben bei Völkl überraschenderweise diejenigen Überlegungen Brauns und Herberichs’, welche sich explizit auf sprachliche Repräsentationen von Gewaltphänomenen beziehen.¹⁴⁸ So ist ihr eigentliches Anliegen zu bestimmen, wie sich anhand literarischer Gewaltentwürfe (unter Einbeziehung weiterer, u.a. archäologischer Quellen) auf zeitgenössische Gewaltpraktiken oder -erfahrungen schließen lasse. Die Vorarbeiten Baeckers verweisen diesbezüglich

¹⁴⁴ Braun u. Herberichs, „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, 18. Sie berufen sich dabei auf Baecker, „Gewalt im System“.

¹⁴⁵ So Braun u. Herberichs, „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, 17.

¹⁴⁶ Braun u. Herberichs, „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, 17; die entsprechenden Stellen bei Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 15f., 28, 49-51.

¹⁴⁷ Braun u. Herberichs, „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, 18.

¹⁴⁸ Es scheint an dieser Stelle geboten darauf hinzuweisen, dass Braun u. Herberichs ihr Untersuchungsfeld grundsätzlich auf Gewalthandlungen beschränken, „die Menschen betreffen und eine körperliche Dimension besitzen“ („Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, 15f.) und weiter: „Eine solche Definition schließt Gewalt gegen Tiere, Sachen und Lebensräume ebenso [...] aus wie Akte seelischer Gewalt.“ Die entsprechende Einschränkung wird von Völkl nicht berücksichtigt, zumindest die grundlegenden Erörterungen Brauns und Herberichs’ scheinen allerdings (mit einiger Vorsicht) auf das in der vorliegenden Arbeit behandelte Thema übertragbar.

auf Interdependenzen zwischen der Gewaltpräsentation in Texten und den in einer Gesellschaft anzutreffenden Gewaltpraktiken.¹⁴⁹ Obwohl der menschlichen Imagination „auch in Sachen Gewalt prinzipiell keine Grenzen gesetzt sind“, so Braun und Herberichs, „erweisen sich Gewaltphantasien dennoch als historisch und kulturell geprägt“.¹⁵⁰ Auch die (in ihrem Realitätsbezug problematischen) Vorwürfe, welche in den Kreuzzugsquellen gegen die Muslime gerichtet werden, dürften unter dieser Voraussetzung nicht den Rahmen des zeitgenössischen Erwartungshorizonts gesprengt haben, sie mussten sich im Rahmen des zumindest ‚Vorstellbaren‘ bewegen, um appellative Wirkung entfalten zu können.

Es bietet sich an, hier noch einmal auf den von Völkl in die Diskussion eingebrachten Begriff der ‚symbolischen Gewalt‘ zurückzukommen. Nicht dieser, aber derjenige einer ‚symbolischen Destruktion‘ findet sich wiederholt in den Schriften des Soziologen Wolfgang Sofsky, sein *Traktat über die Gewalt* führt Völkl an der fraglichen Stelle als weiteren Referenztext an.¹⁵¹ Ganz analog einer Ausweisung der Muslime als *inimici Dei* in den Quellen der Kreuzzugszeit identifiziert Sofsky Vergehen gegen Sakralbauten oder -orte als Übergriffe gegen die dort verehrte[n] Gottheit[en]:

„Strikt ist das Heilige vom profanen Alltag geschieden. [...] Vorschriften regeln den gefährvollen Übergang zwischen den Sphären, Rituale sichern die Grenzlinie, welche die Lebenswelt vom Numinosen trennt. Die Ambiguität dieser Grenze bestimmt auch den Sinn der Objekte. Einerseits sind sie Gegenstände von dieser Welt, materielle Objekte mit profanen Merkmalen; andererseits erscheint in ihnen das Heilige, ja, sie besitzen selbst die Attribute des Heiligen. [...] Im Götterbild ist der Gott selbst gegenwärtig, der heilige Raum ist erfüllt von jenem Geist, den die Menschen anbeten und verehren. In den Dingen erlangt das Unvorstellbare physische Gestalt, sie sind Ikonen dessen, was sie zeigen. Deshalb trifft ihre Destruktion das Bezeichnete unmittelbar. Die Zerstörung des Bildes verletzt den Körper des Gottes, sie erregt seinen Zorn, seine Rache.“¹⁵²

Nirgendwo zeige sich das „Überschreiten der Grenze“ – mit Sofsky das Durchbrechen der Barriere zwischen dem objekthaft-individuell Geformten und einer ungeordneten, mehr oder weniger ursprünglichen *tabula rasa* – deutlicher als bei Übergriffen gegen sakrale Bauwerke: „Sie zu berühren, anzutasten, gar zu

¹⁴⁹ Baun u. Herberichs, „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, 18.

¹⁵⁰ Baun u. Herberichs, „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, 18.

¹⁵¹ Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, 204; vgl. Ders., *Zeiten des Schreckens*, 164.

¹⁵² Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, 203.

beschädigen, kommt ihrer Entweihung und Schändung gleich.“¹⁵³ Dabei zielt die (so der von Sofsky gewählte Kapiteltitel) „Waffe der Schändung“ nicht allein auf eine äußerliche Schädigung des betreffenden Ortes:

„Mit der materiellen Beschädigung einer Sache hält sie sich nicht auf, sie kehrt vielmehr die Bedeutung um, welche den heiligen Objekten anhaftet. Mit Füßen wird getreten, was mit Sinn überladen ist [...] Das Höchste wird in die Tiefe gestürzt, das Wohlgeformte zertrümmert, das Ganze in Stücke gehauen, das Reine mit Schmutz beworfen.“¹⁵⁴

Schwerwiegende Konsequenzen korrelieren in diesem Fall mit vergleichsweise geringem physischem Aufwand: So sei es nicht nötig, etwa ein christliches Gotteshaus großflächig zu beschädigen, geschweige denn es physisch zu zerstören, um einen Zustand der Unreinheit herbeizuführen:

„Heiliges wird zerstört, indem man es entweiht, schmäht, verunreinigt, in den Schmutz zieht. Sein materielles Substrat zu vernichten, ist nicht unbedingt nötig. Es genügt schon, die Dinge für Alltagszwecke zu mißbrauchen.“¹⁵⁵

Sowohl im *Traktat über die Gewalt* von 1996 als auch 2002 in *Zeiten des Schreckens* entwickelt Sofsky seine Ableitungen überwiegend anhand von Beispielen aus der Gegenwart oder der jüngeren Vergangenheit. Entsprechend rekurriert er im Kapitel „Die Waffe der Schändung“ auf das Geschehen in der palästinensischen Stadt Nablus nach dem Rückzug der israelischen Armee Anfang Oktober 2000.¹⁵⁶ Obwohl er nicht angibt, aus welchen Quellen er sein Wissen zum Verlauf der Ereignisse gewonnen hat, so macht doch der szenische und überaus dichte

¹⁵³ Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, 202; vgl. Ders., *Zeiten des Schreckens*, 164.

¹⁵⁴ Sofsky, *Zeiten des Schreckens*, 164. Auch wenn Sofsky nirgendwo explizit auf *Purity and Danger* verweist, bietet er doch eine Art Gegenentwurf zu Douglas' Ansatz mit Blick auf Phänomene der Destruktion (ebd., 193): „Destruktion durchbricht Grenzen. Türen und Fenster werden eingeschlagen, Mauern geschleift, die Aura der Bildwerke wird gelöscht. Geschlossene Räume werden aufgerissen, die Ordnung der Dinge umgestürzt. Destruktion beschädigt nicht nur Einzeldinge, sie zerrüttet auch die Verhältnisse, die Strukturen, in denen die Dinge eingefügt sind. Chaos anzurichten bedeutet ja nichts anderes, als Unterschiede einzuebnen, Differenzen auszulügen, die Abstände zwischen den Dingen zu eliminieren, damit ein wildes Durcheinander entsteht, ein Tumult der Stoffe, Kräfte und Zeichen.“

¹⁵⁵ Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, 203.

¹⁵⁶ Zu Recht ist Sofskys Gewaltsoziologie in der jüngeren historisch-anthropologische Forschung aufgrund ihrer universalistischen Deutung von Krieg und Gewalt kritisiert worden. Bemängelt wurde unter anderem die fehlende Anbindung an konkrete historische Beispiele. Sofsky entwerfe – so etwa Braun u. Herberichs, „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, 18 – lediglich „in rhetorischem Stakkato Gewaltszenarien, vor allem solche entgrenzter Gewalt, die allenfalls in randständigen Details historisch konkret ausfallen“; vgl. ausführlich dazu Nedelmann, „Gewaltsoziologie am Scheideweg“, 68-72, 78-81. Dieser Kritikpunkt scheint zumindest für die hier betrachteten Stellen überscharf. Es soll allerdings nicht der Versuch unternommen werden, Sofskys Ansatz insgesamt zu rehabilitieren, vielmehr werden hier Einzelaspekte in einen alternativen Kontext übertragen.

Charakter der narrativen Passagen deutlich, dass ihr Verfasser auf Bild- und Tondokumente der Massenmedien oder die Informationsflüsse des Internets zurückgegriffen haben muss. Die früher undenkbbare Vielfalt medialer Zugänge erlaubt es hier, auch aus einem gewissen zeitlichen Abstand das Geschehen zumindest ähnlich wie ein Augenzeuge zu erfahren – obwohl es sich dabei natürlich ebenfalls um eine Form gelenkter Wahrnehmung handelt, welche ihrerseits Selektionsprozessen innerhalb von Fernseh- und Radioredaktionen oder den Eigeninteressen anderer Berichterstatter unterworfen ist.

Des Weiteren analysiert Sofsky Übergriffe gegen Sakralorte vor allem mit Blick auf Konflikte, in welchen sich Parteien mit signifikant unterschiedlichen technisch-militärischen Möglichkeiten gegenüberstanden. Die Schändung als „preiswerte Waffe“ eigne sich demnach besonders zu einer „Offensive der Unterlegenen“¹⁵⁷, für Akteure also, die nicht über jene Ressourcen verfügten, welche notwendig wären, um z.B. das sogenannte Josephsgrab in Nablus völlig zu zerstören.¹⁵⁸ Aus diesem Grund hätten die Palästinenser dort zum Mittel symbolischer Destruktion gegriffen: Während des Vorfalls seien unter anderem sekundäre Bauten des auch von muslimischer Seite beanspruchten Sakralkomplexes niedergerissen, heilige Schriften der Juden zerstört und (zumindest zeitweilig) die Kuppel des Grabhauses grün eingefärbt worden, letzteres wohl um dessen Umwandlung in eine Moschee anzukündigen. Das Vorgehen der Angreifer habe dabei von vornherein auf öffentliche und mediale Resonanz gezielt, „das Gejohle der Zuschauer, die Schadenfreude der Sympathisanten, die Empörung anlässlich des Bildes, welches die Medien weltweit verbreiteten.“¹⁵⁹

Unterschiede zu aber ebenso Übereinstimmungen mit den Schilderungen der Kreuzzugsquellen bzw. dem darin berichteten Geschehen lassen sich rasch ausmachen. Auf der Ebene der – realen oder imaginierten – Handlungen sind die Vorgänge vergleichbar, sie reproduzieren ein, wie Völkl und Sofsky unabhängig voneinander bemerken, überzeitliches Muster: Akte symbolischer Gewalt oder

¹⁵⁷ Sofsky, *Zeiten des Schreckens*, 163.

¹⁵⁸ Einen Überblick bietet Sher, *Israeli-Palestinian Peace Negotiations*, 158-162; vgl. Hassner, *War on Sacred Grounds*, 87f. Laut Scham, „Strategists on the Heritage Front“, 97f. hätte man von jüdischer Seite erst in den 1960er Jahren begonnen, das Josephsgrab zu verehren. Dies erscheint angesichts früherer Erwähnungen zumindest fragwürdig, sicher ist jedoch, dass der Ort nicht vor der zweiten Hälfte des 20. Jh.s seine heutige Bedeutung erreichte.

¹⁵⁹ Sofsky, *Zeiten des Schreckens*, 164.

symbolischer Destruktion, welche sich gegen Sakralorte richten. Diese, so Völkl, „sind seit jeher Begleiterscheinungen von Kriegen“.¹⁶⁰ Abweichungen werden erkennbar, sobald man sich etwa den Akteuren zuwendet: Das in den Kreuzzugschroniken und anderen Quellen berichtete (oder vielmehr adskribierte) Vorgehen der Muslime gegen christliche Sakralorte vor dem Ersten Kreuzzug wäre nicht das Werk einer technisch-militärisch unterlegenen Partei, denn Jerusalem stand zwischen 638 und 1099 unter zwar wechselnder, insgesamt jedoch unangefochtener muslimischer Herrschaft.¹⁶¹

Nur bedingt vergleichbar scheinen auf den ersten Blick die Charakteristika der Quellen, welche jeweils über die Ereignisse berichten. Niemand würde wohl ernsthaft versuchen wollen, eine Videoaufnahme, in der die Schändung des Josephsgrabes in Nablus gezeigt wird, hinsichtlich ihrer Verlässlichkeit mit dem zu vergleichen, was mittelalterliche Autoren über den Kreuzzugsaufruf Urbans II. in Clermont berichten. Es wäre allerdings ähnlich irreführend, die Berichterstattung moderner Massenmedien als ungebrochene und unverfälschte Wiedergabe des tatsächlichen Geschehens zu nehmen. Für Beiträge israelischer Medien zu den Ereignissen in Nablus hat dies Daniel Dor untersucht.¹⁶² Demnach blieben trotz zahlreicher Foto- und Videoaufnahmen, von Augenzeugenberichten, Zeitungs- und Agenturmeldungen zentrale Fragen nach den Abläufen unbeantwortet: Auf wessen Initiative ging bspw. die Einfärbung der Grabkuppel zurück, später entschuldigt als eigenmächtiges Handeln jener Arbeiter, welche eigentlich die Schäden der ersten Angriffe hätten beseitigen sollen. Interessant ist darüber hinaus, dass sich im Verlauf der anschließenden medialen Diskussionen auch die Palästinenser auf eine vorausgegangene Schändung des umstrittenen Heiligtums beriefen. So druckte die *Washington Post* Ende Oktober 2000 ein Interview mit einem palästinensischen Offizier in Nablus, der die Übergriffe der vergangenen Wochen mit dem Hinweis rechtfertigte, israelische Siedler hätten sich zuvor in der Umgebung der Grabkuppel ungebührlich verhalten:

¹⁶⁰ Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 208.

¹⁶¹ Barber, *The Two Cities*, 112. Lediglich unter Johannes I. Tzimiskes dürfte das byzantinische Heer während des Syrienfeldzuges von 975 bis nach Tyrus gelangt sein, vgl. Pahlitzsch, „Zur ideologischen Bedeutung Jerusalems“, 252. Bei dem in einem Schreiben desselben Kaisers an den armenischen König erwähnten Vorrücken auf Nazareth, Tiberias und an den Berg Thabor – den Brief überliefert lediglich die Chronik des Matthäus von Edessa aus dem 12. Jh. (*The Chronicle of Matthew of Edessa*, übers. Dostourian, 29-33) – „scheint es sich [...] um eine speziell auf den armenischen König gemünzte Rhetorik zu handeln“ (so Pahlitzsch, ebd., 253).

¹⁶² Dor, *Intifada hits the Headlines*, 46-48; vgl. Golden, „The Abuse of Symbolic Sites“, 187.

„The settlers used this place to have fun, to drink whiskey; it wasn't religious at all,' says Samir Abu el Abed, an officer. Jewish religious festivities often include dancing and celebratory toasts; Muslims do not drink alcohol. 'Nobody can drink and dance like that and be religious.'¹⁶³

Grundsätzlich vergleichbare Anschuldigungen sind von palästinensischer Seite auch für weitere, gemeinsam mit Juden (oder Christen) beanspruchte Sakralorte überliefert. Ohne deren Realitätsanteile hier abwägen zu können – auf mögliche Herleitungen verweist bereits Sharon Waxmann in dem oben zitierten Artikel¹⁶⁴ – erlaubt das vorhandene Material doch grundsätzliche Beobachtungen, die mit einiger Vorsicht auf das thematische Feld der Kreuzzüge zu übertragen wären. Wie sämtliche Produkte menschlicher Wahrnehmung sind auch Vorwürfe der Profanierung oder Schändung das Ergebnis individueller bzw. durch jeweils individuelle Voraussetzungen und Vorannahmen geprägter Deutungsprozesse.¹⁶⁵ Während etwa die Vertreter einer Glaubensrichtung gewisse Verhaltensweisen an einem sakral bedeutsamen Ort als akzeptal, alltäglich und vielleicht gar rituell notwendig einstufen würden, könnten Anhänger anderer religiöser Strömungen identische Handlungen ablehnen oder diese als Affront gegen wenn nicht sogar als Angriff auf das Heiligtum deuten. Multipliziert werden die Probleme, wenn ein wichtiger Sakralort – hier das Josephsgrab in Nablus, dasselbe würde aber analog z.B. für Jerusalem gelten – im Laufe der Zeit von unterschiedlichen Gruppen kontrolliert wurde, ohne dass es zu einer expliziten Abtretung oder Resignation älterer Ansprüche gekommen wäre. Eine solche ist von lateinisch-christlicher Seite bezogen auf die heilige Stätten in Palästina bestenfalls zeitwei-

¹⁶³ Waxmann, „Shrine to Hatred“, c01; vgl. Scham, „Strategists on the Heritage Front“, 98.

¹⁶⁴ Scham, „Strategists on the Heritage Front“, 98: „Jewish celebrations, including dancing and the drinking of alcohol, at the holy tomb seemed particularly offensive to Muslim sensibilities.“

¹⁶⁵ Aus mediävistischer Sicht bieten hier die 2003 in der Zeitschrift *Das Mittelalter* unter dem Titel *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter* versammelten Beiträge einen geeigneten Einstieg, so etwa der Definitionsansatz von Bleumer u. Patzold, „Wahrnehmungs- u. Deutungsmuster“, 6: „Der Schlüssel zum Verständnis einer Kultur liegt in den in ihr wirksamen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern. Unter ‚Wahrnehmung‘ ist dabei jede aktive Aufnahme kultureller oder natürlicher Phänomene zu begreifen, die dem Betrachter als ‚fraglos gegeben‘ erscheinen, als ‚Wahrnehmungsmuster‘ entsprechend diejenigen mentalen Ordnungsraster, die im Prozess des Wahrnehmens unwillkürlich wirksam sind und dazu führen, dass die Welt dem Betrachter von vornherein in je zeitspezifischer Weise sinnhaft erscheint. In Abgrenzung dazu soll ‚Deutung‘ das gezielte, reflektierende Erfassen von Phänomenen bezeichnen; im Akt der Deutung wiederum wirken Deutungsmuster, d.h. bewusste, reflektierende Strukturen, durch die der Mensch seiner Welt aktiv Sinn zuweist.“ Vgl. die auf dem Historikertag 2001 vorgetragenen Überlegungen des Neurowissenschaftlers Wolf Singer, „Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen“, besonders 18-20, 27; Ders., „Zur Neurowissenschaft der Aufmerksamkeit“ sowie Nünning, „Wahrnehmung und Wirklichkeit“, 94.

lig während des frühen Mittelalters erfolgt. Die erneuerte Wertschätzung für das irdische (im Unterschied zum himmlischen) Jerusalem, deren sichtbarer Beleg die steigende Zahl von Pilgern ist, welche sich während des 11. Jh.s dorthin aufmachten, deutet vielmehr auf eine – zunächst allerdings noch primär emotionale – Wiederaneignung. Die Konsequenzen einer solchen Anhäufung potenziell konkurrierender Ansprüche charakterisiert der Politologe Ron E. Hassner in seinem Artikel „Conflicts over Sacred Space“ wie folgt:

„The layering of sacred spaces one on top of another is a product of successive conquests and syncretism. Syncretism is the process by which religious movements incorporate the beliefs, rituals, festivals and sacred sites of other religions into their traditions. Because sanctity rests in location, as well as in the structure that marks the location as sacred, the physical destruction of sacred structures does not diminish the sanctity or centrality of sacred sites. Conquerors have thus sought to integrate these sites into their traditions in a combined attempt at displacing the local tradition while utilizing the convenience of a ready-made focal point to introduce their own religious practices. The outcome is a series of competing claims to strata along the sacred axis, an archeological palimpsest of sorts, demanding different and often conflicting rites from members of opposed religious affiliations.“¹⁶⁶

Hassners Ansatz steht erkennbar in der Tradition kultureller Antagonismustheorien, wie sie seit den 1970er Jahren der Orientalist Bernard Lewis und später der Politikwissenschaftler Samuel Huntington¹⁶⁷ vertreten haben. Seine Grundannahme ist die einer weitgehenden Unteilbarkeit heiliger Orte:

„Conflicts over sacred places are particularly difficult to resolve because sacred sites pose an indivisibility problem: they cannot be shared. Political scientists have tended to dismiss indivisibility as an unlikely cause for conflict, arguing that most contested goods are entirely divisible. Sacred places are one exception to that rule. They are indivisible because the religious prerequisites for safeguarding these sites from desecration require believers to have complete and exclusive control over them. Thus, competing groups may resort to violence in order to gain control of such a site.“¹⁶⁸

¹⁶⁶ Hassner, „Conflicts over Sacred Space“, 16f.; vgl. Ders., *War on Sacred Grounds*, 56: „Many sacred sites resemble a layer cake or, to draw a more poetic parallel, a palimpsest, a manuscript in which a new text is written on top of an older text that has been partially scraped away. [...] The epitome of the layering process that sacred space often undergoes is the Noble Sanctuary or Temple Mount in Jerusalem. This is not surprising, given the fact that Jerusalem is perhaps the site with the longest record of continuous worship in the world, while at the same time having served as the battleground for as many as 118 distinct conflicts in the last four millennia.“

¹⁶⁷ Lewis, „The Roots of Muslim Rage“; Ders., *Der Atem Allahs*; Ders., *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*; Huntington, „The Clash of Civilizations?“; Ders., *The Clash of Civilizations*.

¹⁶⁸ Hassner, *War on Sacred Grounds*, 3; vgl. Ders., „Conflicts over Sacred Space“ u. Ders. „The Pessimist’s Guide to Religious Coexistence“.

Wie Huntington geht auch Hassner von der Exklusivität kultureller bzw. – in seinem Fall – religiöser Identitätskonstrukte aus, eine Generalisierung, die zuletzt der Sozialanthropologe Glenn Bowman mit guten Argumenten als problematisch eingestuft hat.¹⁶⁹ Gerade populäre Erörterungen des „clash of civilizations“ präsentieren die Kreuzzüge regelmäßig als vermeintliche Vorläufer oder gar prägende Elemente einer bis in die Gegenwart fortdauernden Auseinandersetzung zwischen dem Islam einer- und dem westlichem Christentum andererseits.¹⁷⁰ In der wissenschaftlichen Diskussion der Antagonismustheorien scheinen die Positionen diesbezüglich bestenfalls ambivalent, von Seiten des Faches sind entsprechende Vereinnahmungen bislang nur vereinzelt reflektiert worden.¹⁷¹ Als eine unter wenigen Ausnahmen hat 2010 Hans-Henning Kortüm in *Kriege und Krieger 500-1500* auf die Relevanz des Huntington'schen Ansatzes für die historische Forschung hingewiesen. Diese lasse sich demnach nicht an der Gültigkeit oder Ungültigkeit einzelner Thesen festmachen – Huntington selbst hatte vor seinem Tod 2008 verschiedene Teilaspekte revidiert oder modifiziert – bedeutsam sei an *The Clash of Civilizations* vielmehr,

„dass es auf die Bedeutung kultureller Aspekte für eine Kriegstypologie aufmerksam gemacht hat. [...] Dies ist auch für mittelalterliche Kriege von besonderer Relevanz. Denn auch hier kommt es zu militärischen Konflikten zwischen verschiedenen, teilweise höchst unterschiedlichen Kulturen.“¹⁷²

Eine Vielzahl der von ihm im Laufe seiner Arbeit untersuchten mittelalterlichen Kriege habe sich, so Kortüm, als kulturell geprägt erwiesen: „Es genügt, nur an die Epoche der Kreuzzüge zu denken, in der zwei so genannte Buchreligionen, die westliche christliche Kultur und die östliche muslimische Kultur, aufeinander stoßen und sich kriegerisch auseinandersetzen.“¹⁷³

¹⁶⁹ Siehe den Überblick bei Bowman, „Introduction zu *Sharing the Sacra*“, z.B. ebd., 1: „Hassner's analysis resonates with a wide range of popular and academic identitarian discourses contending that, for various reasons, cultural identities are essential, ecclusivist, and therefore inherently antagonistic to those of others.“ Vgl. Ders., „The Politics of Possession“, 373: „Religion becomes, in Hassner's discourse, effectively the same as ‚civilisation‘ in that of Huntington.“

¹⁷⁰ Dazu bspw. Whalen, *Dominion of God*, 43 u. Turner, „Überlappende Gewaltträume“, 225.

¹⁷¹ Vgl. Qureshi u. Sells, „Introduction zu *Constructing the Muslim Enemy*“, 3; Rubenstein, *Armies of Heaven*, 206; Mazrui, „Democracy in the Shadow of the Crusade“, 7, 9; Tolan, Veinstein u. Laurens, *Europe and the Islamic World*, u.a. 27; Buttigieg, „Clash of Civilizations“, *Crusades, Knights and Ottomans*, 204-209 sowie Turner, „Überlappende Gewaltträume“.

¹⁷² Kortüm, *Kriege und Krieger*, 56f.

¹⁷³ Kortüm, *Kriege und Krieger*, 57.

Dezidiert mit Blick auf die Kreuzzüge des hohen Mittelalters hat der amerikanische Mediävist Jay Rubenstein die Anwendbarkeit von Huntingtons Theoremen hinterfragt – allerdings nicht im Rahmen einer genuin wissenschaftlichen Publikation, sondern in einem Blogbeitrag für die populäre Nachrichtenplattform *Huffington Post*:

„Were the crusades a clash of civilizations? In brief, yes. That at least is the answer that the crusaders would have given. And the idea didn't die with them. In the centuries following, historians, whether celebrating or condemning the crusades, whether seeing them born of faith or colonial greed, nonetheless discussed them in terms of Islam vs. Christianity and East vs. West.“¹⁷⁴

Rubenstein unterscheidet in seinem Artikel die Deutungsperspektive christlicher Kreuzfahrer dezidiert von derjenigen ihrer muslimischen Zeitgenossen:

„Muslims at the time of the Crusades took only occasional notice of these wars. For them it was definitely not a clash of civilizations. [...] But European warriors saw things differently. They believed not only that they were engaged in a clash of civilizations, but also that they were fighting the most important battle in history.“¹⁷⁵

Unter den quellennahen Arbeiten nimmt in der jüngeren deutschen Forschung lediglich ein Beitrag Martin Völkl's zu Diversitätskonstruktionen in der Kreuzzugschronik Roberts des Mönchs explizit auf Huntington Bezug. Laut Völkl lasse sich die in *The Clash of Civilization* ausgemachte universelle Tendenz zu dichotomen Unterscheidungen – hier die Konfrontation von christlicher Eigen- und muslimischer Feindgruppe – „selbstredend“ auch in der *Historia* Roberts nachweisen.¹⁷⁶ Gleichsam nicht der Sache, sondern eher den damit verbundenen Konnotationen gegenüber kritisch äußerte sich Ralph-Johannes Lilie in der Einleitung zu einem 2011 publizierten Tagungsband¹⁷⁷, welcher der Zerstörung der Jerusalemer Grabeskirche im Jahr 1009 gewidmet ist:

¹⁷⁴ Rubenstein, „Medieval Crusading and the War on Terror“. Bereits für das WS 1972/73 findet sich im *Boston College Bulletin*, 87 die Ankündigung zu einem Kurs mit dem Titel „The Crusades: A Clash of Civilizations“.

¹⁷⁵ Rubenstein, „Medieval Crusading and the War on Terror“.

¹⁷⁶ Völkl, „Kriegsreden“, 146. Er bezieht sich dort auf Huntington, *The Clash of Civilizations*, 32: „People are always tempted to divide people into us and them, the in-group and the other, our civilization and those barbarians.“ Vgl. Edward Saids Definition des Orientalismus (Said, *Orientalism*, 2): „a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‚the Orient‘ and (most of the time) the ‚Occident‘.“ Haymes, „Al-Qaeda: ideology and action“, 230 charakterisiert Huntingtons Theorie eines ‚clash of civilizations‘ als „a recent example of what might be called *nouveau* Orientalism.“

¹⁷⁷ Lilie, „Einleitung“ zu *Konflikt und Bewältigung*, ed. Pratsch.

„[W]er sich etwas intensiver mit dem Ereignis beschäftigt, das Gegenstand dieser Tagung ist, wird schnell erstaunliche Parallelen zu Ereignissen der heutigen Zeit feststellen. Und es ist vielleicht ganz spannend, die Art und Weise zu beobachten, wie man damals mit einer solchen Krise umgegangen ist. Wenn man so will, ist der berühmte ‚clash of civilizations‘ keine Erfindung der Gegenwart, sondern es hat ihn auch schon früher gegeben, auch wenn man damals – vielleicht glücklicherweise – noch nicht die heute in diesem Bereich so gern verwendete Terminologie kannte.“¹⁷⁸

Einschlägig für die Kreuzzugsforschung sind weiterhin eine Reihe kürzerer Arbeiten, welche im Verlauf der letzten Dekade – angeregt durch Benjamin Kedars Aufsatz „Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshipers“ aus 2001 – Phänomene spiritueller Konvergenz, also die „interreligiöse Verehrung Heiliger Orte“¹⁷⁹ (so Dorothea Weltecke), im Heiligen Land untersucht haben.

Kedar selbst verwendet den in der theologischen Diskussion (und auch darüber hinaus¹⁸⁰) eingeführten Begriff ‚spiritueller‘ Konvergenz nicht, sondern spricht diesbezüglich von einer „occasional convergence of worshippers belonging to different creeds“.¹⁸¹ Hierfür identifiziert er drei Subtypen, eine primär ‚räumliche Konvergenz‘ (= *spatial convergence*, Angehörige unterschiedlicher Religionen treffen an einem heiligen Ort zusammen ohne dort zu interagieren), ‚ungleiche Konvergenz‘ (= *inegalitarian convergence*, es kommt zu Interaktionen, allerdings nicht auf gleicher Ebene) und ‚egalitäre Konvergenz‘ (= *egalitarian convergence*, gleichberechtigte Partizipation, diese findet sich aber laut Kedar nur selten und dann meist gerade nicht an den heiligen Orten, sondern in einem neutralen, offenen Raum).¹⁸² Mit Blick auf das Jerusalem des 11. Jh.s wäre es wohl angemessen, von räumlicher und ungleicher, nicht jedoch egalitärer Konvergenz zu sprechen. Dorothea Weltecke resümierte 2012, dass sich die von Ke-

¹⁷⁸ Lilie, „Einleitung“ zu *Konflikt und Bewältigung*, ed. Pratsch, 1.

¹⁷⁹ Weltecke, „Multireligiöse Loca Sancta“, 76.

¹⁸⁰ So förderte der *United Nations Non-Governmental Liaison Service* ab 1995 ein interreligiöses Dialogprogramm mit dem Titel „Spiritual Convergence and Intercultural Dialogue“, dessen Ziel bestimmt wurde als „to bring to light the dynamics of interaction between spiritual traditions and their specific cultures by underlining the contributions and the borrowings that have taken place between them“ (so der Konferenzbericht zum *UNESCO International Congress on Interreligious Dialogue and Culture of Peace. Tashkent, Uzbekistan, 14-16 September 2000*, UNESCO Drucksache CLT/ICP/ID/00/672).

¹⁸¹ Kedar, „Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshipers“, 89.

¹⁸² Die Begriffe bei Kedar, „Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshipers“, 89-91; die Definitionen folgen Weltecke, „Multireligiöse Loca Sancta“, 76f.

dar entwickelte Typologisierung prinzipiell bewährt habe, schlug aber deren Erweiterung um fünf Differenzierungen vor, die jeweils mit den zuvor definierten Kategorien korreliert werden könnten:

„Erstens versteht es sich von selbst, dass man danach zu fragen hat, was oder wer genau an diesem Ort das *Objekt* der Verehrung ist und in welchem Verhältnis es zu den an der Verehrung beteiligten Religionen steht. [...] Zweitens wird man nach der *Zeit* und dem historischen Wandel des Geschehens an gemeinsamen religiösen Orten fragen. [...] Drittens zeigte sich in den Debatten der vergangenen Jahre vor allem, dass die Verhältnisse der *Macht* sowohl an den Orten als auch in den umgebenden lokalen und größeren Räumen immer bestimmt werden müssen. [...] Viertens hat es sich bewährt, die *Beteiligten* einer spirituellen Konvergenz genauer zu beschreiben. [...] Wenn man fünftens beschreibt, mit welcher *Absicht* Pilger einen Ort aufsuchen [...], so werden weitere Faktoren erkennbar, die über die Beziehungen der Religionen zum Heiligen Ort und zueinander Auskunft geben.“¹⁸³

Die Relevanz aller vorgenannten Faktoren für eine Analyse der Verhältnisse im Heiligen Land während des 11. Jh.s sollte unmittelbar einsichtig sein.

Auch Ora Limors 2007 veröffentlichte Studie zur gemeinsamen Nutzung heiliger Orte in Jerusalem durch Christen, Juden und Muslime geht von den Vorarbeiten Kedars aus. Vergleichend untersucht sie darin Konvergenzphänomene am Beispiel des Davidsgrabs auf dem Berg Zion und einer Höhle auf dem Ölberg, in der von christlicher Seite das Grab der Hl. Pelagia, von jüdischer dasjenige der Prophetin Hulda und von den Muslimen das der Mystikerin Rābi‘a al-‘Adawiyya (Rabia von Basra) verortet wird.¹⁸⁴ Während das Davidsgrab für Juden und Christen von zentraler theologischer Bedeutung ist – was nach Limor gerade nicht in eine egalitäre Form der Konvergenz einmündete, sondern in einen mit allen Mitteln geführten Besitzkonflikt – werden in der Grabhöhle auf dem Ölberg von allen beteiligten Parteien unterschiedliche Personen verortet, denen jeweils keine mit dem alttestamentarischen König David vergleichbare Bedeutung zukommt.¹⁸⁵ Die von Limor auf dieser Basis gezogenen Schlüsse erweisen sich

¹⁸³ Weltecke, „Multireligiöse Loca Sancta“, 77-80.

¹⁸⁴ Limor, „Sharing Sacred Space“.

¹⁸⁵ Limor, „Sharing Sacred Space“, 230, vgl. ebd., 231: „The two tombs thus represent two very different types of holy place, answering to the needs of different kinds of visitors: veneration and awe in the face of the distant, kingly, glory of the father of the messiah, as against the intimate embrace of the beloved, supportive figure of the saint atop the Mount of Olives. A principled theological position open only to controversy, as against a religious practice that answers to the immediate needs of believers and permits sharing.“

auch für die Kreuzzugsforschung als relevant, bieten sie doch Erklärungsansätze für die Attraktorwirkung des Kreuzzugsaufrufs einer- und das Handeln der Kreuzfahrer nach der Eroberung Jerusalems andererseits:

„When does sharing build a bridge, and when does it create barriers? Given the stories of the two sites described above, we may assume that to the extent that the holy site in question is more institutionalized and closer to the centre of religion, and to the extent that the tradition represented there is more central to the structure of the faith, exclusivity will be emphasized and border-lines more sharply. A syncretistic ritual is feasible at sites more remote from the geographical, institutional, and ideological centre, and it may be viewed as a ‚grass-roots‘ religious phenomenon, rooted in the needs of the believers.“¹⁸⁶

Gegen den Versuch, ausgehend von bislang nur partiell untersuchten Quellenbeständen derart weitgehende theoretische Ableitungen zu tätigen, wendet sich wiederum Weltecke: Solange das verfügbare empirische Material nicht umfassender aufgearbeitet sei, könne keine generalisierende Theorie zu Konvergenzphänomenen an heiligen Orten aufgestellt werden. Das Ende ihres Beitrages bleibt daher notwendigerweise offen – ohne allerdings Limors Differenzierung von religiösem Zentrum und peripheren heiligen Orten ausdrücklich zu widersprechen.¹⁸⁷

Als besonders fruchtbar unter den fünf von ihr zur Erweiterung der Typologien Kedars vorgeschlagenen Kategorien (Objekt, Zeit, Macht, Beteiligte und Absichten) stuft Weltecke die Frage nach den Machtverhältnissen der Akteure ein. Selbige findet sich bereits in Kedars Unterscheidung von ungleicher und egalitärer Konvergenz angelegt, weiterhin lassen sich räumliche Konvergenzphänomene in gleichrangiger oder hierarchischer Form sowie unterschiedliche Ausprägungen ungleicher Konvergenz anhand des empirischen Materials nachweisen.¹⁸⁸ Weltecke geht dabei von Robert Haydens Konzept antagonistischer Toleranz aus: Räumliche oder (vorgeblich) egalitäre Konvergenz müsse demnach nicht zwingend friedlich, durch Aushandlungsprozesse zwischen bzw. eine Gewöhnung von

¹⁸⁶ Limor, „Sharing Sacred Space“, 231; vgl. aber Weltecke, „Multireligiöse Loca Sancta“, 79.

¹⁸⁷ Weltecke, „Multireligiöse Loca Sancta“, 90: „Feindliche Konfessionen und Religionen können ihre Abneigung unter bestimmten Bedingungen suspendieren, ohne im Mindesten ihre exklusiven Ansprüche aufzugeben. Doch ist bei der Analyse solcher Vorgänge Umsicht geboten. Gemeinsame Heilige Orte mögen zuweilen Plätze sein, die durch ihre Heiligkeit in ihren engen Grenzen den himmlischen Frieden schon vorwegnehmen. Doch warnen anthropologische und historische Studien vor einer romantischen Weichzeichnung dieses Phänomens, zu der anachronistische Begriffe und Wunschvorstellungen verleiten können. Denn die gemeinsamen Heiligen Orte können ebenso Konkurrenzen und Konflikte zwischen den Religionen und Konfessionen dramatisieren.“

¹⁸⁸ Weltecke, „Multireligiöse Loca Sancta“, 78.

Angehörigen unterschiedlicher Religionen/Konfessionen aneinander entstehen. Ebenso gut könne sie durch das Wirken interner oder externer Machtfaktoren forciert sein: „Sobald der Druck nachließ, entlud sich die immer gegenwärtige Konkurrenz in Konflikten und Vertreibungen. Der Heilige Ort wurde monoreligiös.“¹⁸⁹

Obwohl Hayden primär das Zusammentreffen von Anhängern unterschiedlicher Religionen an heiligen Orten in Indien und auf dem Balkan erforscht, versucht er zugleich, seine Ergebnisse auf andere Kontexte zu übertragen. Es wird in Anbetracht der vorausgegangenen Ausführungen kaum verwundern, dass es sich bei einem jener ergänzenden Beispiele um das Josephsgrab in Nablus handelt. Hayden widmet sich diesem mit Blick auf die Frage nach einer Nutzung von Sakralorten als Symbol religiöser Dominanz.¹⁹⁰ Eingriffe in die Baustruktur, welche einer visuellen Kennzeichnung als entweder muslimische oder jüdische Kultstätte dienten, gingen wie zuvor gezeigt mit den diversen Besitzwechseln seit der Mitte des 20. Jh.s einher.¹⁹¹ Obwohl Hayden nicht derart weit zurückgeht, ließe sich seine Synthese doch möglicherweise auf die Ereignisse im Heiligen Land während des 11. Jh.s übertragen:

„It may be that avoidance of violent conflict over shared religious space depends not on persuading the members of differing communities to value each other’s differences but on convincing them that the costs of intolerance are too high. At the same time, once conflict turns differentiation into what is perceived locally as total incompatibility, it is hard to envision the continuation of symbols of syncretism or even of the presence of whichever group loses political control.“¹⁹²

Auch Glenn Bowmanns Entgegnungen zu den Arbeiten Haydens und Hassners (allen voran der schon aufgrund seines Ortsbezuges interessante Beitrag „The Politics of Possession in Jerusalem’s Holy Sepulchre“ von 2011) bestätigen trotz aller Kritik gerade die für die vorliegende Arbeit relevanten Punkte¹⁹³:

¹⁸⁹ Weltecke, „Multireligiöse Locus Sanctus“, 76f., vgl. dazu Hayden, „Antagonistic Tolerance“.

¹⁹⁰ Für Indien bemerkt Hayden, „Antagonistic Tolerance“, 214: „If this analysis is correct, the symbolism of at least some Muslim shrines is different in the minds of many local actors from what it is to secular nationalists. To the secularist, the existence of the Muslim shrine symbolized the syncretic nature of Indian culture, and its protection symbolizes the commitment of the state to the equality of all its citizens. To many Hindus, however, the meaning of the shrine remains what it was when the shrine was constructed: the dominance of Muslims over Hindus.“

¹⁹¹ Hayden, „Antagonistic Tolerance“, 215.

¹⁹² Hayden, „Antagonistic Tolerance“, 218.

¹⁹³ Bowman, „The Politics of Possession“, 373: „Hassner sees the religious other as inherently antagonistic, and presents the holy place as a bounded fortress armed by its devotees against the threat of that other’s inevitable desecration. [...] The anthropologist Hayden presents a more nuanced conceptualization of religious coexistence, allowing for periods of apparently non-conflictual

„Using the example of the *Anastasis* [...] I demonstrate that the inter-communal antagonism between lay members of religious congregations is a result of the encounter with groups unfamiliar with each other in a domain far from home. When, however, groups actually sharing the site [...] come into conflict, the struggle is between the elite clerical groups, often controlled by powerful political forces outside the site, whose concerns are far more with issues of property than with theology.“¹⁹⁴

Nur wenig Aufmerksamkeit widmen die zuvor gesichteten historisch-anthropologisch bzw. soziologisch ausgerichteten Studien dem Einfluss von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen.¹⁹⁵ Allerdings bemerkte etwa Glenn Bowman, bei den Auseinandersetzungen um die heiligen Stätten in Jerusalem stünden deziert nicht religiöse Anliegen der vor Ort ansässigen Bevölkerung oder sich nur zeitweilig dort aufhaltender Pilger im Mittelpunkt, sondern ‚realpolitische‘ Erwägungen religiöser Experten, von Mönchen und Priestern differierender Konfessionen: „the struggles described in the preceding pages have far more to do with grasping power than they do with protecting sanctity; property and influence rather than purity seem to play the determinative roles.“¹⁹⁶

Übertragbar auf das hier im Fokus stehende Untersuchungsfeld sind vielleicht gerade jene Überlegungen, welche Bowman zu den Gründen für die gewalttätigen Transgressionen entwickelt, die sich in Jerusalem nach dem Ende des Ersten Weltkriegs ereigneten und die er (anlog zur Argumentation Welteckes) auf eine modifizierte Machtstruktur und Art der Herrschaftsausübung unter den Bestimmungen des Völkerbundsmandats für Palästina zurückführt:

„Despite – or perhaps because of – the Status Quo agreements, violence frequently breaks out between Greek Orthodox, Armenian Orthodox, and Franciscan clergy. While in the Ottoman past, such violence had been a productive means of drawing the attention, and intervention, of the authorities [...], after 1917 [...] such violence became a reactive response to the assumption that others were trying to seize one’s own ‚possessory rights‘.“¹⁹⁷

sharing of holy places. Nonetheless [...] he argues that sharing is profoundly tenuous and depends on a balance of power between the parties involved. [...] When that balance is thrown off, because of external intervention or internal developments, hostilities erupt that lead either to stalemate and a re-establishment of stasis or to the cleansing of the defeated groups from the site.“

¹⁹⁴ Bowman, „The Politics of Possession“, 374f.

¹⁹⁵ Hayden beschäftigt sich in „Antagonistic Tolerance“ ausführlich mit ethnischen Säuberungen (deren Rationalisierung ihm von Seiten kritischer Leser nicht ohne Grund angelastet worden ist, vgl. die Kommentare ebd., 219-226). Bowman untersucht in „The Politics of Possession“ lediglich materielle Reinigungshandlungen, insofern als der von einer bestimmten Gruppe (zeremoniell) zu reinigende Bereich deren ‚Besitzanteil‘ an einem heiligen Ort markiert.

¹⁹⁶ Bowman, „The Politics of Possession“, 394.

¹⁹⁷ Bowman, „The Politics of Possession“, 387.

Als denkbare Analogon bieten sich für das 11. Jh. die Auswirkungen der seldschukischen Expansion nach Kleinasien, Syrien und Palästina seit den späten 1060er Jahren an: Der Wegfall einer mehr oder weniger stabilen schiitisch-fatimidischen Herrschaftsstruktur, verbunden mit fortgesetzten Kämpfen zwischen Byzantinern, Fatimiden und Seldschuken in Palästina, wechselnder Kontrolle über die Stadt Jerusalem selbst und schließlich die zeitweilige Desintegration des Sultanats nach dem Tod Malikšās¹⁹⁸ bedingten, dass etablierte Mechanismen zur Konfliktlösung oder -vermeidung nicht länger in der bisherigen Form anwendbar waren.

Hierbei ist es nicht nötig anzunehmen, dass die Eroberung Palästinas durch die Seldschuken derart katastrophale Folgen für die christlichen und jüdischen Bewohner Jerusalems oder den Pilgerverkehr hatte, wie dies von Teilen der älteren Forschung postuliert wurde – die dahingehend angebrachten Argumente hat zuletzt Shimon Gat überzeugend hinterfragt¹⁹⁹:

„[T]here really is no basis for the claim that Christians in Jerusalem, or any other place in Palestine, were persecuted by the Seljuks. On the contrary, it is almost certain that their situation improved in comparison with their situation under Fatimid rule.“²⁰⁰

Dessen ungeachtet deuten z.B. die Pläne Gregors VII. für ein Militärunternehmen zur Unterstützung der bedrängten byzantinischen Christen aus der Mitte der 1070er Jahre²⁰¹ auf ein gesteigertes Interesse ihrer Zeitgenossen im Westen an den dortigen Entwicklungen. Mit Blick auf das hier verfolgte Anliegen ist

¹⁹⁸ Siehe hierzu u.a. Busink, *Der Tempel von Jerusalem* II, 938; Glick, *Abraham's Heirs*, 91; El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, 180; Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 26; Morris, *The Papal Monarchy*, 148 u. Gil, *A History of Palestine*, 409-418.

¹⁹⁹ Gat, „The Seljuks in Jerusalem“, zu Gegenpositionen in der Literatur siehe ebd., 1-3.

²⁰⁰ Gat, „The Seljuks in Jerusalem“, 21. France machte eine Zunahme der Schwierigkeiten, denen sich christliche Pilger auf ihrer Reise ausgesetzt sahen, bereits für die Mitte des 11. Jh.s aus (*The Crusades and the Expansion of Catholic Christendom*, 48) – Schwächung fatimidischer Kontrolle über Palästina –, betont aber, dass es auch in der zweiten Jahrhunderthälfte zu keinem Einbruch kam: „[T]he Holy Land became the frontier between the Seljuks and the Fatimids. Even so pilgrimage continued.“ Vgl. Gil, *A History of Palestine*, 488f. u. Tyerman, *God's War*, 81: „There is little direct evidence that, as was later alleged, the pilgrim route to Jerusalem or the treatment of Jerusalem pilgrims had deteriorated since the conquest of much of Asia Minor and parts of northern Syria by the Seljuk Turks since the 1070s.“

²⁰¹ Vgl. etwa Chevedden, „Canon 2 of the Council of Clermont“, 286-294; Cowdrey, „Pope Gregory VII's ‚Crusading‘ Plans of 1074“ oder Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, 145-153. Über den ‚Orientplan‘ Gregors informieren am ausführlichsten dessen eigene Briefe, derjenige an Wilhelm von Hochburgund (1074, Feb. 2 – *Das Register Gregors VII.*, ed. Caspar [MGH Ep. sel. 2,1], Nr. I, 46, S. 69-71), sein Aufruf an alle Christen (1074, März 1 – ebd., Nr. I, 49, S. 75f.), ein Schreiben an Heinrich IV. (1074, Dez. 7 – Ebd., Nr. II, 31, S. 165-168) u. dasjenige an alle Getreuen des Hl. Petrus, besonders jenseits der Alpen (1074, Dez. 16 – ebd., Nr. II, 37, S. 172f.).

allerdings zu konstatieren, dass sich in den einschlägigen Briefen Gregors (er verweist explizit auf das Zeugnis jüngst heimgekehrter Pilger) keine Spuren von Unreinheitszuschreibungen oder Verunreinigungsverwürfen finden.²⁰²

II. 5 Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe im Kreuzzugskontext – zum Stand der Forschung

Arnold Angenendt veröffentlichte 2011 einen Aufsatz mit dem Titel „Reinheit und Unreinheit. Anmerkungen zu ‚Purity and Danger‘“. Einige Beobachtungen dazu: Bei genauem Hinsehen bietet der Text keineswegs die angekündigten Bemerkungen zu *Purity and Danger*, lediglich eine einzige Fußnote verweist am Beginn des Beitrages summarisch und nach Art einer pauschalen Würdigung auf Douglas' Werk.²⁰³ Tatsächlich handelt es sich dabei um die verkürzte und stellenweise leicht modifizierte Fassung eines Artikels, der zwei Jahre zuvor unter dem Titel „Die Kreuzzüge. Aufruf zum ‚gerechten‘ oder zum ‚heiligen‘ Krieg?“ erschienen war.²⁰⁴ Beide Arbeiten sind daher gemeinsam zu behandeln, gerade der jüngere Text weist für sich genommen eine Reihe von Leerstellen auf. Die Aufsätze untersuchen eine sakralräumliche Dimension der Reinheit – den durch Verunreinigung gefährdeten heiligen Ort – und betten diese Analyse in eine ausführliche Betrachtung von Reinheits- bzw. Unreinheitsvorstellungen im Judentum, Christentum und Islam ein. Als Ausgangspunkt von Angenendts Studien dient im Fall von „Reinheit und Unreinheit“ die potenziell verunreinigende – und insofern be-

²⁰² Lediglich der Brief an Heinrich IV. nennt das *sepulchrum Domini* (*Das Register Gregors VII.*, ed. Caspar [MGH Ep. sel. 2,1], Nr. II, 31, S. 166) als ‚Fernziel‘ des Zuges, ansonsten spielt Jerusalem zumindest in den erhaltenen Schreiben keine erkennbare Rolle.

²⁰³ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 47: „Wenn in der Religion von Unreinheit und Befleckung die Rede ist, denken wir wie selbstverständlich an Ethik, nämlich an Vergehen und Sünden. In Wirklichkeit war es zunächst eine Verunreinigung ganz anderer Art, nämlich eine solche, die im Sozialverhalten kontagiös wirkte und im Verkehr mit Gott kultunfähig machte. Im Folgenden wird für diese Verunreinigung der Ausdruck *Pollutio* verwendet, um das Andersartige gegenüber dem ethischen und sündhaften Vergehen herauszustellen. Ins Allgemeinbewusstsein gehoben hat diese *Pollutio* die englische Religions- und Kulturwissenschaftlerin Mary Douglas († 2007), ohne dass sie sich der ganzen Breite und allgegenwärtigen Durchdringung bewusst geworden wäre.“ Vgl. die Unterscheidung dreier Formen von „Religious Pollution“ bei Peterson, Art. „Purification“, 92: „pollution associated with (1) bodily functions, (2) social bonding, and (3) the maintenance of boundaries of the ‚holy‘ or ‚sacred‘“.

²⁰⁴ Angenendts, „Die Kreuzzüge“ kommt, obwohl die die Reinheitsthematik betreffenden Teile in vielen Punkten mit „Reinheit und Unreinheit“ übereinstimmen, ohne Verweise auf Douglas' Arbeiten aus. Überschneidungen bestehen ebenfalls zwischen beiden Aufsätzen und den einschlägigen Kapiteln in seiner 2006 veröffentlichten Monographie *Toleranz und Gewalt* (und darin bes. dem Abschnitt „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden“ mit dem Teilkapitel „Die Kreuzzüge“, 419-441).

drohliche – Wirkung des Fremden, ein Aspekt, den er der Definition Petra Bahrs im *Metzler Lexikon Religion* entlehnt hat:

„Das Unreine verbindet sich in den korporativen Reinheitskonzepten häufig mit einer Vorstellung vom *Fremden*, das als Bedrohung der inneren Ordnung begriffen wird. Unter der Leitdifferenz ‚rein/unrein‘ führen Fremdeinflüsse zur riskanten Vermischung und ergeben nur im besten Fall neue Verbindungen.“²⁰⁵

Angenendt wendet diesen Ansatz auf die Verunreinigung von Sakralorten an: „Fremdreligiöse sind darum abzuwehren, denn sie besudeln den heimischen Boden, entweihen die eigenen Heiligtümer und verunglimpfen die zuständigen Götter.“²⁰⁶ In „Die Kreuzzüge“ bereitet er seine Annäherung an das Thema ausführlicher vor: Beginnend mit einer Abgrenzung des ‚gerechten‘ vom Phänomen des ‚heiligen‘ Krieges stellt Angenendt die Frage nach dem säkularen oder religiösen Charakter der Kreuzzüge, welche er – nach knapper Durchsicht einschlägiger Vorarbeiten – vorerst ambivalent beantwortet:

„Tatsächlich wollten die Kreuzzüge zunächst weder ein Krieg gegen die islamische Religion noch ein Krieg zur Bekehrung der islamischen Religionsanhänger sein. Vielmehr wollten sie Pilgerschutz garantieren und den Christen des Ostens beistehen. Nun war allerdings die Eroberung Jerusalems in Sommer 1099 evident etwas Anderes.“²⁰⁷

Es ist die beobachtete Andersartigkeit, der Angenendt sich daraufhin widmet, und die ihn überhaupt erst veranlasst, näher auf Reinheitsvorstellungen im intraspektive interreligiösen Kontext einzugehen: So sei für die Eroberung Jerusalems 1099 „jüngst eine neue These in die Diskussion eingebracht worden: die der Reinigung Jerusalems als der von den Heiden beschmutzten und geschändeten Braut Christi“.²⁰⁸ Er zitiert in diesem Zusammenhang eine Reihe von Arbeiten aus den 1990er und 2000er Jahre²⁰⁹, die hier zum Teil bereits behandelt worden sind oder in der Folge noch detaillierter ausgewertet werden sollen. Einer

²⁰⁵ Bahr, Art. „Reinheit“, 152.

²⁰⁶ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 48f.

²⁰⁷ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 343.

²⁰⁸ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 343. Allerdings hatte bereits 1980 Joshua Prawer seinen Aufsatz „Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages“ folgendermaßen eingeleitet (ebd., 739): „The deliverance of Jerusalem from the yoke of the Infidels‘ is the most common idea associated with the History of the Crusades. The liberation of the city, the restoration of the Christian cult in the desecrated Christian sanctuaries, form an integral part of the image of the Crusades.“

²⁰⁹ Flori, *Pierre l’Ermite et la première croisade*; Elm, „Die Eroberung Jerusalems“; Riley-Smith, „Wozu heilige Kriege?“; Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“; Jaspert, *Die Kreuzzüge*.

Charakterisierung der Kreuzzüge als (aus Sicht der Zeitgenossen) „gerechtfertigte Rückeroberungskriege“ stünde laut Angenendt die Vorstellung gegenüber, „Palästina sei freventlich als Heiliges Land und Jerusalem als Braut Christi beschmutzt worden und deswegen zu entsühnen gewesen“.²¹⁰ Von diesen Prämissen ausgehend untersucht er in der Folge aus religionsgeschichtlicher Perspektive das „Phänomen der Verunreinigung, oder – wie man besser neutral sagt – der Pollutio“.²¹¹ Dabei stößt Angenendt – neben anderen Bereichen des täglichen oder kultischen Lebens, die anhand der Leitdifferenz rein/unrein strukturiert werden können (Geburt, Krankheit, Tod, austretende Körperflüssigkeiten, Vorschriften zur Auswahl und Vorbereitung der Nahrung) – erneut auf die Vorstellung vom ‚unreinen Fremden‘:

„Abzuwehren sind darum Fremdreli­giöse, die den eigenen Boden besudeln, die eigenen Heiligtümer entweihen oder gar die eigenen Götter verunehren. Die Strafe ist die höchstmögliche: Wer Gott in seiner Ehre schändet oder sich an seinem Eigentum vergreift, hat nach aller religionsgeschichtlicher Gesetzmäßigkeit den Gotteszorn erregt, sich zum Gottesfeind gemacht und deswegen sein Leben verwirkt. Die Himmlischen suchen ihn heim, schlagen ihn mit Krankheit, Not und Tod. Aber auch die irdische Obrigkeit muss eingreifen, um von vornherein den Gotteszorn abzuwenden, oder aber, sofern erregt, ihn besänftigen.“²¹²

Wichtig für seine weiteren Überlegungen ist insbesondere das „Phänomen des Blutes“, welches Angenendt sowohl bei der Beseitigung des Frevels als auch zuvor bei der Bestimmung seines schuldhaften Charakters „in besonderer Weise“ wirksam sieht. Sei Blut zu Unrecht vergossen worden, folge darauf die Forderung nach Ausgleich in derselben Form, entweder stellvertretend durch ein Sühneopfer oder durch das Blut des Täters:

„Mit eigenem Blut zu sühnen haben insbesondere all diejenigen, die sich an Gott/Göttern vergangen haben. Die hier eingetretene Blutschuld ‚schreit zum Himmel‘, verunreinigt Leute und Land und kann nur wieder durch das Blut des Täters, also durch dessen Tötung, gereinigt und gesühnt werden.“²¹³

²¹⁰ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 344.

²¹¹ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 345. Vgl. die Definition in Ders. „Pollutio“, 52 (die teils wörtlich derjenigen in „Reinheit und Unreinheit“, s.o., entspricht): „Wenn in der Religion von Reinheit und Befleckung die Rede ist, denken wir wie selbstverständlich an sittliche Vergehen und religiöse Sünden, also an Ethik. In religionsgeschichtlich älterer Version verstand man unter Verunreinigung und Befleckung aber etwas Anderes, nämlich etwas, das ansteckend wirkte und darum den Sozialkontakt behinderte, das dazu noch religiös befleckend wirkte und darum kultunfähig machte. Um das Andersartige gegenüber dem ethischen und sündhaften Vergehen herauszustellen, soll für diese Verunreinigung im Folgenden der Ausdruck ‚Pollutio‘ verwendet werden.“

²¹² Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 345.

²¹³ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 49. Mit Blick auf das Alte Testament bemerkt er ebd.,

Den territorial-räumlichen Aspekt fasst mit Angenendt am deutlichsten 4. Mose 35, 33: *Ne polluatis terram habitationis vestrae, quae insontium cruore maculatur: nec aliter expiari potest, nisi per ejus sanguinem, qui alterius sanguinem fuderit*. Während für das Alte Testament eine Verdichtung von „Reinigungs- und Sühnevorstellungen gegenüber Fremdreliösen“, die sich zudem dezidiert auf den geschändeten heiligen Ort beziehen, innerhalb der Makkabäerbücher zu beobachten sei²¹⁴, ergäbe sich zumindest für die frühchristliche Zeit weitgehend ein Negativbefund: „Das Neue Testament hat die Reinheit bzw. Unreinheit von Orten zwar gekannt, sie aber abgelehnt.“²¹⁵

Solange im Zentrum des christlichen Gottesdienstes ausschließlich die Gemeinde als eine ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ stand (1. Kor. 3,17: *templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*), fehlte jedwede Verbindung zu fixierten Sakralorten, gab es weder ein als solches besonders ausgezeichnetes ‚Gotteshaus‘ noch einen dauerhaft geweihten Altar: „und weil es sie nicht als ‚heilig‘ gab, konnte man sie auch nicht religiös beschmutzen“.²¹⁶ Folgerichtig, so Angenendt, kannte das frühe Christentum zwar die Blutsühne – zunächst nur in der stellvertretenden Form des Abendmahls²¹⁷, bald auch personenbezogen im Sinne des Martyriums – nicht jedoch ihre Anwendung auf die Reinigung besudelter Sakralorte.²¹⁸ Erst das Frühmittelalter brachte hier eine neuerliche Verschiebung, Altar und Kirchbau erhielten wiederum Sakralcharakter, wurden gereinigt und geweiht: eine Form

50: „Das reinigende Sühneopfer betrifft sowohl Personen wie Orte.“ Vgl. Rendtorff, „Das Opfer im Alten Testament“, 38. Nahezu wortgleich finden sich diese Passage auch bei Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 346f.

²¹⁴ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 51. In „Die Kreuzzüge“, 347 sieht er ebendort eine Fokussierung auf den Gottesfrevel. Vgl. – mit Blick auf die oben referierten Antagonismustheorien – Maier, *Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition*, 114. Demnach komme „dem Volk Israel als Kollektiv eine einzigartige Verantwortung innerhalb einer Welt voller Götzendiener zu und daher besteht die Verpflichtung der strikten Abgrenzung gegenüber jeglichem Götzendienst und des aktiven Kampfes gegen den Götzendienst und die Götzendiener, soweit die Umstände dies nur irgend erlauben. [...] Diesbezüglich ist prinzipiell kein Kompromiß möglich, denn jede Auseinandersetzung in diesem Rahmen ist eine Art ‚heiliger‘ Krieg, nämlich für die wahre Gottesverehrung und gegen die Unreinheit und Verderbnis. Geradezu automatisch wird dadurch jede Auseinandersetzung kriegerischer Art zwischen Israel und Nichtjuden zu einem Kampf für die ‚wahre Religion‘ und zur Ehre Gottes.“

²¹⁵ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 54. ‚Rein‘ und ‚unrein‘ finden sich innerhalb des Neuen Testaments primär als ethische Kategorien, abgelehnt wird – so Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 350 – eine stoff- oder ortsbedingte/-bezogene Unreinheit: „Das frühe Christentum distanzierte sich nicht nur von der Vorstellung unreiner Speisen und unreiner Sexualstoffe; es distanzierte sich obendrein von dem in aller Religion vorfindbaren ‚heiligen Ort‘.“

²¹⁶ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 55; übereinstimmend Ders., „Die Kreuzzüge“, 350; vgl. Deichmann, „Vom Tempel zur Kirche“.

²¹⁷ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 352.

²¹⁸ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 353.

der Ortsheiligkeit, die weiterhin das Ergebnis personenbezogener Heiligung war, da sie aus dem Segen heiliger Personen – direkt oder vermittelt durch deren Reliquien – hervorging.²¹⁹

Die erneuerte Relevanz heiliger Orte und damit ortsbezogener Reinheit bildet für Angenendt jedoch nur eine Seite einer umfassenderen Entwicklung: So seien während des frühen Mittelalters auch personenbezogene, kultische Reinheitsvorstellungen erneut aktiviert worden, welche zuvor von kirchlichen Autoritäten abgelehnt worden waren.²²⁰ An dieser Stelle ist erkennbar, wie die Zielrichtungen beider Arbeiten divergieren, dafür aber nahezu dasselbe Material auswerten. Fragt Angenendt in „Die Kreuzzüge“ danach, „wie die bereitstehenden Komplexe ‚Pollutio‘, ‚heiliger Ort‘, ‚Reinigung‘, ‚Sühne durch Blut‘ und ‚Exekution der Gottesstrafe‘ auf die Kreuzzüge eingewirkt haben“²²¹, erörtert er in „Reinheit und Unreinheit“ am Beispiel der Kreuzzüge „[w]ie die mit der Pollutio reaktivierten Komplexe ‚Reinigung‘, ‚heiliger Orte‘ und ‚Sühne durch Blut‘ auch auf die Allgemeingeschichte eingewirkt haben“²²².

Bestand, so Robert Wilken, „in den ersten drei Jahrhunderten nahezu kein Interesse an den Stätten, wo Jesus lebte, oder am Land der Bibel überhaupt“²²³, wurde man sich spätestens seit dem 4. Jh. (analog zur neuerlichen Ausweisung von Sakralorten durch die Vermittlung der Heiligen) auch der durch die Präsenz Christi auf Erden ausgezeichneten Orte im Heiligen Land bewusst.²²⁴ Die Pilgerströme, welche daraufhin die heiligen Stätten ansteuerten, erreichten gerade im 11. Jh. einen zuvor ungekannten Höhepunkt²²⁵:

²¹⁹ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 60; siehe darüber hinaus Ders., „In honore salvatoris“, 444-451; Ders., *Heilige und Reliquien*, 123-128 sowie Botte u. Brakmann, Art. „Kirchweihe“.

²²⁰ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 53f.: „Haben die in aller Religionswelt und so auch im Judentum wie Islam zutiefst verwurzelten Pollutio-Vorstellungen ebenso im Christentum gegolten? Die Antwort ist zunächst ein klares Nein. Jesus hat sich ostentativ von den im Alten Testament vorgeschriebenen und von den zeitgenössischen Pharisäern befolgten Reinheitsgeboten gelöst. Das betraf Personen wie Sachen. [...] Dass die Christen sich anfangs von den Pollutio-Vorstellungen frei machten, ist religionsgeschichtlich gesehen, eine Außerordentlichkeit.“ Zur Reetablierung von Reinheitskonzepten ebd., 57-63 (zunächst Rückkehr der Forderung nach kultischer Reinheit im Altardienst, dann zunehmende Separierung der als befleckt gedachten Laienbevölkerung). Diese Überlegungen finden sich in Angenendt, „Die Kreuzzüge“ nicht.

²²¹ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 354.

²²² Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 61.

²²³ Wilken, Art. „Heiliges Land“, 689.

²²⁴ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 351.

²²⁵ Vgl. Schmutge, „Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs“, 8-12; Runciman, *A History of the Crusades I*, 38-50; Ders., „Pilgrimages to Palestine“, 74-78; Morris, *The Sepulchre of Christ*, 139-146.

„Sowohl Idee wie Sprache der Reinigung und Blutsühne lagen bereit, und tatsächlich motivierten gerade die Papstaufrufe die Kreuzzüge regelmäßig mit diesen Reinigungs- und Sühnevorstellungen. Insgesamt bleibt kein Zweifel: Ein weitverbreitetes Verständnis besagte, Jesu Erdenheimat bilde ein von ihm selbst konsekriertes heiliges Land, das die Heiden entfremdet und beschmutzt hätten. Die Folgerung konnte nur lauten: Christi eigenes Erbe, das er mit seinem Blut erworben und geheiligt hatte, nicht länger in der Hand der Feinde des Kreuzes Christi zu belassen, in heiligem Kampf müsse man es zurückgewinnen.“²²⁶

Lediglich in „Die Kreuzzüge“ werden die Voraussetzungen dieser Schlussfolgerung von Angenendt ausführlich entwickelt. Überzeitlich lasse sich demnach feststellen, dass die päpstlichen Aufrufe zum Kreuzzug regelmäßig mit Reinigungs- und Sühnevorstellungen argumentierten.²²⁷ Für die Predigt Urbans II. in Clermont bleibe das Ausmaß entsprechender Bezüge unklar. „Dieselben Chronisten aber, die über Urbans Aufruf berichten, verwenden [...] die Reinigungs- und Sühne-Thematik ausführlich bei der Eroberung Jerusalems.“²²⁸ In „Reinheit und Unreinheit“ springt Angenendt dagegen eher unvermittelt von den Anliegen der Jerusalempilger – mit Ps. 131,7 dort zu beten, wo Christus selbst gestanden hatte – über das Ziel der ethischen Reinigung einer- und der Reinwaschung der heiligen Stätten mit Blut andererseits („Dass dabei sowohl die Sühne-Vorstellung wie die entsprechende Blutsprache der Makkabäer-Bücher mitspielten, ist inzwischen allbekannt“²²⁹) zu verschiedenen, für die Kreuzzugspredigt zentralen Bibelstellen, die in unterschiedlichem Umfang auf eben jenes Motiv rekurrten (Ps. 79, 1: *Deus venerunt gentes*; Ps. 57, 11: *pedes suos lavabit in sanguinem impii*; Ps. 67, 24a: *ut calcet pes tuus in sanguine*).

Entsprechend seien die Berichte der Kreuzzugschronisten über die Eroberung Jerusalems im Jahr 1099 (nicht, wie Angenendt in „Reinheit und Unreinheit“ schreibt, 1097) „aus der Sicht der Blutsühne zu verstehen“.²³⁰ Auszugsweise untersucht er abschließend die Chroniken Roberts von Reims, Raimunds von Aguilers und Wilhelms von Tyrus, in „Die Kreuzzüge“ behandelt er außerdem noch diejenige Balderichs von Dol und Ep. 363 Bernhards von Clairvaux. Interessant

²²⁶ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 64.

²²⁷ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 355.

²²⁸ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 355.

²²⁹ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 64; er verweist hier auf die einschlägigen Arbeiten von Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn*, 123-150 sowie Schreiner, „Die Makkabäer“, 30-37.

²³⁰ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 65.

sind wiederum die zwar nicht widersprüchlichen, aber doch unterschiedliche Akzente setzenden Schlussfolgerungen. In „Reinheit und Unreinheit“:

„In allen diesen Berichten ist die Blutsühne vorausgesetzt. Für die jeweils verwendete Blutsprache ist folglich zu beachten: Die in zeitüblicher Grausamkeit vollzogene Eroberung Jerusalems ist blutreligiös überhöht.“²³¹

In „Die Kreuzzüge“:

„Ein weit verbreitetes Verständnis besagte, Jesu Erdenheimat bilde ein von ihm selbst konsekriertes heiliges Land, das die Heiden entfremdet und beschmutzt hätten. Die Folgerung konnte nur lauten: Christi eigenes Erbe, das er mit seinem Blut erworben und geheiligt hatte, nicht länger in der Hand der Feinde des Kreuzes Christi zu belassen. In heiligem Kampf müsse man es zurückgewinnen und reinigen.“²³²

Wenn Angenendt am Ende von „Reinheit und Unreinheit“ bewusst die Rechtmäßigkeit des Kreuzzugsunternehmens hinterfragt, insofern als aus kanonistischer Perspektive nur der aus „rational erweislichen Gerechtigkeitsgründen“ geführte Krieg legitimiert sei, nicht jedoch ein solcher aus religiösen Motiven, so handelt es sich dabei um ein Residuum aus „Die Kreuzzüge“, welches in der jüngeren Arbeit eher wie ein Fremdkörper wirkt – ein Eindruck, den das anschließende Fazit weiter verstärkt:

„Gerechtigkeitsgründe legitimierten zwar Rückeroberung, doch wesentlicher motivierte das religiöse Reinheitsmotiv. Wenn gerade die kirchenoffiziellen Aufrufe die Rückeroberung mit Motiven der sühnenden Reinigung begründeten, war das Heiliger Krieg.“²³³

In „eine[r] Art negative[m] Kompromiss“ sei neben den päpstlichen Aufruf zum Kampf ein Beschwichtigen kanonistischer Bedenken durch die Berufung auf die Makkabäer getreten. Angenendt reformuliert hier das Fazit seines älteren Beitrags:

„Am Ende ist eine Art negativer Kompromiss zu konstatieren: zwar Rückeroberung, aber wesentlich motiviert durch das religiöse Reinheitsmotiv. Gerade die kirchenoffiziellen Aufrufe begründeten die Rückeroberung mit Motiven der sühnenden Reinigung, und das war ‚Heiliger Krieg‘.“²³⁴

Ohne in dieser Arbeit Angenendts Schlussfolgerungen zur Deutung der Kreuzzüge als ‚gerechter‘ oder ‚heiliger‘ Krieg insgesamt rekapitulieren zu können, bildet die Zusammenfassung seiner Beobachtungen zur Relevanz der Leitdiffe-

²³¹ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 65f.

²³² Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 359; wortgleich auch in Ders., „Reinheit und Unreinheit“, 64.

²³³ Angenendt, „Reinheit und Unreinheit“, 66.

²³⁴ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 361.

renz rein/unrein im Kontext der Kreuzzüge einen geeigneten Ansatz für die nachfolgend anzustellenden Überlegungen:

„Eine wesentliche Motivik der Kreuzzüge bildete die Vorstellung der ‚Verunreinigung heiliger Orte‘ und deren zu sühnender ‚Reinigung‘. Die heute oft kaum mehr verstandene ‚Blutsprache‘ wollte zum Ausdruck bringen: Zur Reinigung muss das Blut der Übeltäter vergossen werden – eine Vorstellung, wie sie weithin in den Religionen und so auch in Judentum und Islam geläufig war und zum Teil noch ist. Eben diese Motivik und Sprache wurde nun christlicherseits bei den Kreuzzügen angewandt.“²³⁵

Betrachtet man näher, wie Angenendt sein Urteil über die Bedeutung von „Pollutio-Vorstellungen“ im Kontext der Kreuzzüge entwickelt, so fällt auf, dass er das Gros der einschlägigen Beispiele weitgehend stillschweigend aus einer anderen Arbeit übernimmt: Penny J. Cole hatte 1993 ihren Aufsatz „*O God, the heathen have come into your inheritance* (Ps. 78.1): The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents, 1095-1188“ veröffentlicht, ein Beitrag, der in der neueren Kreuzzugforschung regelmäßig (und dabei oft nur als Pauschalbeleg) zitiert wird, sobald sich die untersuchten Quellen der Leitdifferenz rein/unrein bedienen. Angenendt verweist auf Coles Beitrag jedoch nur an zwei Stellen: Einleitend referiert er im Rahmen eines Forschungsüberblicks ihre Einschätzung, wonach die Gewalttaten der Kreuzfahrer gegen die Muslime (zumindest in einigen Chroniken – eine Differenzierung, die Angenendt übergeht) als „divinely instituted punishment for their infidelity and sacrilege“²³⁶ präsentiert würden. Am Ende seines Beitrages greift er eine Passage aus Coles Fazit auf, wobei ihrer Deutung, „wie im Vorausgehenden aufgezeigt, vollauf zuzustimmen“ sei.²³⁷ Die entsprechende Stelle bei Cole lautet:

„The perception which many 12th century thinkers came to have of Muslims as a formidable, immediate enemy, bent upon the annihilation of Christianity, was the product of a combination of inextricably related motifs of Muslims as the polluters of Christ’s sacred things and the violaters of his people.“²³⁸

Angenendts Rückgriff auf diese Passage aus Coles Schlussbemerkungen ist insofern nicht unproblematisch, als er deren weiteren Kontext ausspart. Sie beschränkt

²³⁵ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 359.

²³⁶ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 344, er verweist dort auf Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 93.

²³⁷ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 361.

²³⁸ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 111.

sich dort nämlich nicht darauf, die Relevanz der Leitdifferenz rein/unrein in den Kreuzzugsquellen zu konstatieren, sondern entwickelt darüber hinaus eine grundsätzliche Deutung der Befunde:

„The picture is not attractive, but within the context of the struggle for domination of the Holy Land, it served a real purpose: it was versatile to the point where any Muslim action against a Christian position, such as Edessa, could be interpreted as unprovoked aggression against Christ; it was essential to the idea of the crusade as a cleansing operation and a divinely mandated war of reprisal, and it justified the crusaders' violence, however excessive or wanton, against Muslims.“²³⁹

Während Angenendt im Sinne seines ‚negativen Kompromisses‘ innerhalb der Kreuzzugsquellen den ‚Leitgedanke[n] einer Reinigung der Orte, die durch Jesu Blut geheiligt, von den Heiden besudelt und nun durch das Blut der Gottesfrevler wieder zu reinigen‘ waren, ausmacht²⁴⁰, bleibt dies bei Cole ein zeitlich nachgeordnetes, das Geschehene rechtfertigendes Motiv, dessen Einführung sie explizit erst den Chronisten des frühen 12. Jh.s zuschreibt.²⁴¹

Es ist auffällig, dass in der Forschung meist nur Teile aus Coles einschlägigem Œuvre berücksichtigt werden. Ähnliche Bedeutung wie dem zuvor zitierten Aufsatz kommt mit Blick auf die Erforschung von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen einem fünf Jahre später unter dem Titel ‚Christians, Muslims, and the ‚Liberation‘ of the Holy Land‘ erschienen Beitrag zu, dieser blieb aber weitgehend unbeachtet. Beide Arbeiten sollen hier parallel ausgewertet werden.

Einleitend fasst Cole in ‚Christians, Muslims, and the ‚Liberation‘ of the Holy Land‘ ihre anhand einer Lektüre der in den ersten zehn Jahren nach der Eroberung Jerusalems entstandenen Kreuzzugschroniken (sie rechnet darunter die anonymen *Gesta Francorum* sowie die Chroniken Fulchers von Chartres, Raimunds von Aguilers, Roberts von Reims, Balderichs von Dol, Guiberts von Nogent und diejenige des Petrus Tudebodus) gewonnenen Eindrücke zusammen. Trotz großer Unterschiede in den sprachlich-stilistischen Kompetenzen ihrer Verfasser und dem jeweils individuellen Grad historischer Durchdringung verbinde alle Texte ein zentrales Moment in der Deutung der Ereignisse:

²³⁹ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 111.

²⁴⁰ Angenendt, „Die Kreuzzüge“, 359.

²⁴¹ Vgl. die Lektüre ihres Aufsatzes durch Har-Peled, „Animalité, pureté et croisade“, 129.

„They share the crucially important views that the crusaders’ capture of Jerusalem vindicated Christianity over paganism, and that the city’s capture had been a religious liberation achieved through acts of meritorious brutality.“²⁴²

Ausgehend hiervon untersucht Cole exemplarisch Passagen aus den Chroniken Roberts von Reims und Fulchers von Chartres. Die darin beobachtbare, das historische Geschehen ihrer Meinung nach überzeichnende, Darstellung christlicher Gewaltanwendung bei der Eroberung Jerusalems lasse sich demnach nur zum Teil durch eine Rücksichtnahme auf Leserinteressen erklären:

„They undoubtedly were alive to the fact that details of carnage made for engaging and piquant historical narrative, and this may be a partial explanation for their robust interest in it. The evidence also points in another direction to suggest that the brutality against non-Christian inhabitants of Fatimid Jerusalem came to be thought of as both necessary and laudatory on grounds which were purely religious.“²⁴³

Besonderes Gewicht erhält die Verbindung von Gewalt und religiöser Motivation durch die von ihr bei Robert, Fulcher, Raimund und dem Anonymus (mit jeweils gewissen Abstufungen) ausgemachte Sequenz von Gewalttaten, Plünderung und frommen Werken. Das Ausmaß an Brutalität, welche die Kreuzfahrer bei der Eroberung Jerusalems an den Tag legten, werde dabei quasi zum Gradmesser individueller Glaubenstiefe – eine Amalgamierung von Frömmigkeit und Gewalt, deren Hintergründe Cole in der Folge zu erörtern versucht:

„[T]here is sufficient reason to suggest that behind such thinking were two convictions, first, that the Muslim presence in Jerusalem constituted a religious defilement and a grave affront to God, and second, that the essential purpose of the holy war had been not only to liberate but also to cleanse the city through the force of arms and the extermination of the infidel Muslim polluters.“²⁴⁴

In diesem Zusammenhang weist Cole zunächst darauf hin, dass sowohl Balderich von Dol²⁴⁵ als auch Fulcher von Chartres²⁴⁶ und Robert von Reims²⁴⁷ in ih-

²⁴² Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 2.

²⁴³ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 3f.

²⁴⁴ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 4.

²⁴⁵ Balderich von Dol, *Historia Ierosolymitana* I, 2 (RHC Occ. IV), 11: *pollutum est nimirum sanctum Dei templum*.

²⁴⁶ Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* I, 29, iii, ed. Hagenmeyer, 306: *locus [...] a paganorum contagione inhabitantium quandoque mundatus, tamdiu superstitione eorum contaminatus*.

²⁴⁷ Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* (RHC Occ. III), 870: *libera fuit et absoluta* (Bezug auf Jerusalem im Bericht über die Weihe des Patriarchen Arnulf von Chocques); *gens Gallicana fines Orientis penetravit, et immunditiis gentilium, quibus per annos circiter quadraginta Iherusalem fuerat inquinata, divina opitulante gratia, emundavit*.

ren Texten zwar auf eine vorausgegangene Verunreinigung und die erneuerte Reinheit Jerusalems (nach der Eroberung durch die Kreuzfahrer) eingingen, dabei aber lediglich das Faktum selbst konstatierten und nicht näher ausführten, wie diese Reinigung vollzogen worden sei. Lediglich in der *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem* Raimunds von Aguilers fänden sich Ansätze hierzu, insofern als dort eine Reinigung der Stadt durch das vergossene Blut ihrer muslimischen Besatzer zumindest impliziert werde.²⁴⁸ Ohne das Referat einschlägiger Forschungsperspektiven bereits jetzt zugunsten einer kritischen Lektüre unterbrechen zu wollen, muss zumindest darauf hingewiesen werden, dass Raimund in diesem Zusammenhang eben nicht auf die rein-unrein-Dichotomie zurückgreift, die Verbindung von Reinigung und Blut bleibt dort nur mittelbar.

Cole verfolgt den derart eröffneten Ansatz in „Christians, Muslims, and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“ zunächst nicht weiter, vielmehr wendet sie sich der Rolle Urbans II. als maßgeblichem Initiator des Kreuzzugsunternehmens zu: „Did the pope, in his great sermon at Clermont in November, 1095, preach the crusade as the war both of liberation and of purgation with its attendant violence, which so colors the historical narratives?“²⁴⁹ Die Hauptquellen für Urbans Predigt auf dem Konzil von Clermont äußerten sich, so Cole, in dieser Sache ambivalent.²⁵⁰ Erkennbar ist allerdings – ordnet man die von ihr untersuchten Werke Fulchers (ca. 1100/1101), Roberts (1106/1107), Guiberts (zwischen 1104 und 1108/11) sowie Balderichs (bald nach 1107) in ihrer gängigen Datierung entlang des Zeitstrahls – eine Tendenz der späteren Chronisten, stärker auf die Momente von Reinheit/Unreinheit bzw. Reinigung/Schändung im Kontext der

²⁴⁸ *Le ‚Liber‘ de Raymond d’Aguilers*, ed. Hill u. Hill, 150/152: *in templo et porticu Salomonis equitabatur in sanguine ad genua, et usque ad frenos equorum. Iusto nimirum iudicio, ut locus idem eorum sanguine exciperet, quorum blasphemias in Deum tam longo tempore pertulerat.*

²⁴⁹ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 6.

²⁵⁰ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 6: „Fulcher of Chartres [...] suggests that Urban was greatly concerned with Turkish expansion and the devastating impact that this was having upon the eastern church. He gives no indication that Urban had anything specific to say about pollution, servitude, cleansing, or liberation. In the latter, more ample accounts composed by Robert the Monk, Guibert of Nogent, and Baudri of Dol, Urban is recorded as having mentioned these themes, but only discretely. According to Robert the Monk, Urban allegedly referred to the Turkish pollution of altars and other holy places and to the liberation of Jerusalem; in Guibert of Nogent’s version, he alluded at various points to defilement and to cleansing, but said nothing of liberation, and if we are to believe Baudri of Dol, whose account is the longest and most theologically sophisticated, he made much of Christian servitude, unclean Turks, suppression of the Church, pagan tyranny, defilement of churches and of Jerusalem, but did not refer specifically to liberation or cleansing.“

Befreiung Jerusalems aus den Händen der Muslime einzugehen, ohne dass diese Aspekte in die Einzeltexte jedoch zwingend gemeinsam oder vollständig aufgenommen würden. Die ungleiche Behandlung der genannten Punkte mahne zur Vorsicht im Umgang mit den individuellen Schilderungen, dabei sei laut Cole die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass gerade hier eine gewisse Ambivalenz in Urbans Verlautbarungen ihren Niederschlag fände:

„[T]he possibility must be canvassed that this unevenness may reflect something on the pope’s own fragmented appeal to these themes, and may indicate that although Urban perhaps evoked the themes of liberation, pollution, cleansing and the servitude of Jerusalem, his thinking in them was inchoate.“²⁵¹

Stellt man den Schilderungen der Kreuzzugschronisten die erhaltenen eigenhändigen Briefe Urbans II. – relevant sind hier speziell derjenige an die Flamen vom Dezember 1095²⁵² und der an die Bologneser aus dem September des Folgejahres²⁵³ – sowie den überlieferten und für die Thematik einschlägigen 2. Kanon des Konzils von Clermont gegenüber²⁵⁴, so finden sich zwar zahlreiche Belege für die *liberatio* Jerusalems als Ziel des Unternehmens, jedoch keine Hinweise auf eine in der Gegenwart wahrgenommene Verunreinigung oder eine zukünftig zu erwirkende Reinigung der Stadt.²⁵⁵

Gerade die projektierte *liberatio* eröffnet mit Cole Anknüpfungsmöglichkeiten zu einem über den Kreuzzugskontext hinauswirkenden Anliegen Urbans II.

²⁵¹ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 6f.

²⁵² *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 2, S. 136: *Gallicanas partes uisitauimus eiusque terrae principes et subditos ad liberationem Orientalium ecclesiarum ex magna parte sollicitauimus.*

²⁵³ *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 3, S. 137: *sciatis autem eis omnibus, qui illuc non terreni commodi cupiditate sed pro sola animae suae salute et ecclesiae liberatione profecti fuerint [...].* Ein weiteres, von Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 318 (mit Anm. 35) und Cowdrey, „The Gregorian Papacy, Byzantium and the First Crusade“, 165 genanntes Stück wurde durch dessen ‚Entdecker‘ Johannes Ramackers („Zwei unbekannte Briefe Urbans II.“) diesem Papst irrtümlich zugeschrieben, es handelt sich de facto um ein (als solches eindeutig belegbares) Schreiben Innozenz’ III., vgl. dazu Ramackers *Miszelle* im DA 1937, 516 und eine (diese nicht berücksichtigende) Eingabe Roschers („Zwei angebliche Briefe Papst Urbans II.“).

²⁵⁴ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* Bd. 20, ed. Mansi, 816: *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omnia poenitentia reputetur.*

²⁵⁵ Ähnlich äußern sich im Juli 1098 Anselm von Ribemont in seinem Brief an den Erzbischof Manasses von Reims bezüglich Antiochias (*Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 15, S. 160: *Haec idcirco mandauimus uestrae paternitati, ut de ereptione Christianorum et de libertate Antiochensis matris ecclesiae gaudeatis et pro nobis omnibus Deum deuotis exoretis*) und etwa zur selben Zeit die Kreuzfahrerfürsten in ihrem von Antiochia aus an Urban II. gesandten Schreiben (*Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 16, S. 164f.: *Et sic nobiscum uiam Iesu Christi a nobis inceptam et a te praedicatam perficias et portas etiam utriusque Hierusalem nobis aperias et Sepulcrum Domini liberum atque Christianum nomen super omne nomen exaltatum facias*). Vgl. Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 7f.

(und der hochmittelalterlichen Kirchenreformer insgesamt), der Sorge um bzw. den Einsatz für die *libertas et immunitas* – sowohl der Kirche insgesamt als auch lokaler kirchlicher Institutionen – welche in der päpstlichen Korrespondenz aus der Zeit seines Aufenthalts in Frankreich ab dem August 1095 (und sowohl davor als auch später) immer wieder nachweisbar ist.

„The letters do not, of course, provide a complete picture of the implications of ‚liberty‘, but are sufficient to indicate first, that the fount of such liberty was the Roman Church, second, that what was frequently at issue was the preservation of the Church’s goods, and third, that there were degrees of liberty.“²⁵⁶

Aber obwohl Urban II. immer wieder und in unterschiedlichen Kontexten das Bild einer allenthalben gefährdeten kirchlichen *libertas* entwarf, äußerte er sich doch, so Cole, auffällig selten zur Natur dieser Bedrohung und zur Person derjenigen, welche selbige zu verantworten hatten.²⁵⁷

In nur zweien seiner Briefe konnte sie dahingehend Details ausmachen: Das erste Schreiben betrifft den Fall des Abtes Berengar von St. Laurentius in Lüttich. 1079 war der bisherige Abt von St. Laurentius, Wolbodo, durch den Klosterherrn, Bischof Heinrich von Lüttich, aufgrund zahlreicher Verfehlungen sowie allgemein mangelnder Eignung abgesetzt und Berengar, bisher Prior in St. Hubertus, an seiner Statt erhoben worden. Wolbodo widersetzte sich dieser Entscheidung und suchte schließlich den Hof Heinrichs IV. auf, von wo er 1091 mit Unterstützung des neuen Bischofs von Lüttich, Otbert, seine Wiedereinsetzung in St. Laurentius erwirken konnte. Zwischen Wolbodo und dem nun seinerseits exilierten Berengar entbrannte in der Folgezeit ein heftiger Streit um den Abbatat. In diesen Zusammenhang gehört das Schreiben Urbans II. an Berengar aus 1094 oder 1095, in welchem er Wolbodo unter dem Vorwurf der Simonie exkommunizierte.²⁵⁸ Interessant ist mit Cole der exakte Wortlaut seiner Verfügung,

²⁵⁶ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 8. Als Beleg verweist sie u.a. auf Urbans Schreiben an die Mönche von Sauxillanges (Auvergne) aus 1095 (ed. Migne [PL 151], 433): *quia, largiente Domino, monasterii vestri ecclesia nostris manibus est consecrata, hoc quoque praesenti capitulo subjungimus, ut pro beati Petri et nostrae consecrationis reverentia nullus deinceps audeat in idem monasterium excommunicationis aut interdictionis proferre sententiam, quatenus ab omni servitii singularis infestatione securi omnique gravamine mundanae oppressionis remoti in sanctae religionis observatione seduli atque quieti omnipotenti Domino placere totius mentis et animae virtutibus anheletis.*

²⁵⁷ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 9.

²⁵⁸ Vgl. Patzold, „Monastische Konflikte als geregelte Spiele?“, 279 u. Ders, *Konflikte im Kloster*, 234; ausführlich zu den historischen Hintergründen Arduini, *Non fabula sed res*, 3-38 u. 75-78. Zum Brief Urbans II. siehe darüber hinaus Leichtfried, *Trinitätstheologie als Geschichtstheologie*, 12; Finger, „Rupert und die kirchlichen Strukturen in Lüttich und im rheinischen Raum“,

*illum Ecclesiae profanum pervasorem damnavimus, et excommunicavimus.*²⁵⁹

Ähnlich explizit äußerte sich Urban II. in einem Brief an die Kanoniker von St. Martin in Tours aus 1096, in dem er ankündigte, auch dort den Missstand der Simonie ausräumen zu wollen: *nos locum sanctum emundare ab hac peste exsecrabili cupientes.*²⁶⁰ Dazu bemerkt Cole:

„These letters are revealing. They indicate that in the period 1095 to 1096, French ecclesiastics and some of the laity were alive to the dangers threatening church liberty, and no less importantly, they were versed in the language in which these dangers were depicted. Equally notable is the fact that pollution and cleansing could at times figure in thinking on liberty.“²⁶¹

Obwohl Cole diesen Schritt nicht ausdrücklich vollzieht oder vollziehen will – nirgendwo ist in „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“ die Rede von *church reform* oder *Gregorian reform* – verweisen ihre Überlegungen doch eindeutig auf Verbindungslinien zwischen Kirchenreform und Kreuzzugsbewegung, deren Existenz Rudolf Hiestand in der parallelen Einforderung der *libertas ecclesiae* und der *liberatio ecclesiae orientalis* bestätigt sah:

„Mehrfach ist eine Verbindung zwischen dem Kreuzzug einerseits, Reformpapsttum und Investiturstreit andererseits gesucht worden. Dass jedoch schon vom Programm her eine auffällige Parallele besteht, wurde nicht bemerkt. Für das Reformpapsttum war die entscheidende Forderung, wie wir seit der Arbeit von Tellenbach wissen, die libertas ecclesiae, die Forderung nach einer Befreiung der Kirche von ihren Bindungen an die weltlichen Mächte und ihre neue Bindung an das Papsttum. Wenn die libertas ecclesiae den innerkirchlichen Aspekt der Reform, ihre Forderung in Bezug auf die Stellung der Kirche in der christianitas darstellte, könnte nicht der Ruf nach der liberatio ecclesiae orientalis damit als die gleichsam nach aussen gewandte Forderung im Zusammenhang stehen? Da die Kirche in den christlichen Reichen vom Staat frei sein soll, so muss sie erst recht von der Herrschaft der Ungläubigen befreit und der libertas wiedergegeben werden.“²⁶²

51. Der Papst teilte in jenem Schreiben nicht nur die Exkommunikation Wolbodos, sondern ebenfalls die des Bischofs Otbert von Lüttich und des Gegenpapstes Wibert-Clemens III. mit.

²⁵⁹ Ed. Migne (PL 151), 397. Die zitierte Stelle ist nicht die einzige, an der sich Urban II. innerhalb des Schreibens auf einschlägige Weise äußert, so bezeichnet er Wolbodo (ebd., 396) zuvor bereits als *Antichristi signifer, Satanae jumentum, perfidiae Simonis manifestus sectator, apostolicorum judiciorum contemptor*. Wenig später weitet er diese Vorwürfe aus: *Ecclesiae quantum in ipso est conculcator, ecclesiarum quas in suam perditionem temerarius emptor invasit, praedo et destructor et profanus venditor nunc minis intonaret, nunc diabolicis blandimentis astutiae caput vestri rigoris incurvare contenderet*.

²⁶⁰ Ed. Migne (PL 151), 457.

²⁶¹ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 9.

²⁶² Hiestand, *Die päpstlichen Legaten auf den Kreuzzügen*, 562.

Hiestand selbst hat diesen Gedanken, den er am Schluss seiner leider nie publizierten Habilitationsschrift entwickelt, in eigenen Arbeiten nicht näher ausgeführt. Konkret auf ihn beruft sich aber Jörg Oberste, der eben jene Parallelführung in Fulcher von Chartres' Wiedergabe der Kreuzpredigt Urbans II. auf dem Konzil von Clermont ausmacht.

„In Fulchers Retrospektive hängen beide Konzilsschwerpunkte, Kirchenreform und Kreuzzug, unmittelbar miteinander zusammen, da sich – wie auch Rudolf Hiestand betont – die nach innen gerichtete Bewegung der *libertas* und Reform der abendländischen Kirche gleichsam nach außen in der durch den Kreuzzug realisierten Befreiung der *ecclesia orientalis* fortsetzen ließ. So gilt die Forderung nach Selbstreinigung des Klerus als Voraussetzung für die Kirchenreform übertragen auch für die Kreuzfahrer als Bedingung für ihre neuartige *militia Christi*.“²⁶³

Die binäre Konfiguration von *libertas ecclesiae* und *liberatio ecclesiae orientalis* wird damit von Oberste um eine dritte Komponente erweitert, die ethische Reinheit der Akteure, welche gleichermaßen die Vorbedingung von Kirchenreform und Kreuzzug bilden würde: *vos ipsos prius corrigite, ut inreprehensibiliter subditos vestros queatis emendare*.²⁶⁴ Unabhängig von Hiestand hat Jean Flori auf die inhärente Verwandtschaft von Kirchenreform und Kreuzzug verwiesen, einer „purification ‚interne‘“ – durch die Ausräumung häretischer Strömungen und moralisch-ethischer Verfehlungen innerhalb der Christenheit (selbige hätten, *peccatis exigentibus*, die militärischen Erfolge der Nichtchristen erst möglich gemacht)²⁶⁵ – stehe eine „purification ‚externe‘“ gegenüber,

²⁶³ Oberste, „Rittertum der Kreuzzugszeit in religiösen Darstellungen“, 69. Vgl. Epp, *Fulcher von Chartres*, 170 speziell für Fulchers *Historia Hierosolymitana* und die dort realisierte Präsentation Urbans II. als ‚Papst par excellence‘: „Dabei geht es dem Chronisten nicht nur um die Wiedergabe der Kreuzzugspredigt, wesentliche Anliegen sind ihm vielmehr Fragen des Gottesfriedens und der Kirchenreform. [...] Besonders in Fulchers eigenem Résumé der Verdienste Urbans am Schluß der Ausführungen zum Konzil erwähnt er in fast wörtlicher Übereinstimmung mit der Papstrede (I,3,2) als erstes die Erneuerung des Gottesfriedens mit der Wahrung der Reche der Kirche, erst dann – mit ‚sed et‘ so angefügt, als habe er dieses Anhängsel fast vergessen – den Versuch, die Heiden aus dem Heiligen Land zu vertreiben.“

²⁶⁴ Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* I, 2, viii, ed. Hagenmeyer, 126. Ähnlich bemerkt bereits Epp, *Fulcher von Chartres*, 170, an Hiestands Ansatz sei „mit Blick auf Fulchers Wiedergabe der Konzilsrede Urbans zu ergänzen, daß er vor der innerkirchlichen Reform und ihrer nach außen gewandten Fortsetzung im Kreuzzug an die von der Kirche stets geforderte innermenschliche Befreiung von der Sündhaftigkeit erinnert. Man würde so zu einer dreidimensionalen Ausprägung des Reformgedankens von der individuellen über die innerkirchliche zu einer die christianitas in ihrer Auseinandersetzung mit Andersgläubigen betreffenden Stoßrichtung gelangen.“

²⁶⁵ Siehe hierzu ausführlich Remensnyder, „Pollution, Purity, and Peace“, z.B. 305f.: „In the eleventh century, there was a new and intertwined emphasis on lay and clerical purity which related to a distinct ordering of the social world – to peace.“ Unmittelbar zuvor bemerkt sie: „The peace

„par l’extirpation des païens des terres chrétiennes, à commencer par ces hauts lieux de la foi [...], en partuclier le Saint-Sépulcre, au moment où le pèlerinage à Jérusalem réunissait ses pleines dimensions sotériologiques et, probablement aussi, eschatologiques.“²⁶⁶

Ausdrücklich betont wird die Verschränkung beider Aspekte durch Tomaž Mastnak, der den schon bei Flori angelegten Gedanken einer mehr oder minder stringenten Weiterentwicklung im Gebrauch der Leitdifferenz rein/unrein genauer bestimmt. Während sich die Aufmerksamkeit der frühen Kirchenreformer nach innen, auf die Reinheit der *ecclesia* – und damit die Lebensführung von Klerus und Laien zugleich – gerichtet habe, hätte Urban II. den Fokus auf das Heilige Land verschoben: „Pollution was now seen as existing outside the Church, and outside Christendom. Now it was the pagans who became the ‚dirt‘.“²⁶⁷

Im Mittelpunkt von Coles Interesse stehen jedoch weniger potenziell weitergehende Verbindungslinien zwischen Kirchenreform, Kreuzzug und Reinheitsvorstellungen als vielmehr die Frage, wann und in welchem Zusammenhang es zur Anwendung der *libertas*-Terminologie und der dahinterstehenden Denkmuster auf die Eroberung Jerusalems und die dabei verübten Gewaltakte gekommen sei:

„All the evidence indicates that Urban II advanced the liberation of the Church in what he believed to be the historically Christian East. That he did so in terms that were for the most part generally familiar from the rhetoric surrounding the preservation of the ‚liberty and immunity‘ of the Western Church seems probable. But there is no evidence that he advanced from this position to impose upon the audience at Clermont a matured, fully formulated ideology of violence of the sort that could have anticipated the Jerusalem massacre with its striking mix of slaughter and worship, or that would provide the theological basis for the view that the killing had been spiritually meritorious. The signs indicate, rather, that the shaping of this perception, especially as it relates to pollution and cleansing, was largely the work of the crusade historians who, in the decade immedi-

councils played no small role in this Christianization and consecration of the knights and their shedding of the blood of those defined as pagans and heretics.“

²⁶⁶ Flori, „*Oriens Horribilis*“, 194. Vgl. Peters, *The First Crusade*, 1f.; Cushing, *Reform and the Papacy*, 111-116; Holt, „Feminine Sexuality and the Crusades“, 457. Die Bedeutung der Pilgerfahrt in diesem Zusammenhang hat bereits Preston, Art. „Purification“, 95 betont: „The polar tension between pollution and purity is activated in pilgrimage: pilgrims enter a dialectic where pollution is dissolved by the journey to a sacred place.“ Seine Beobachtungen werden durch Har-Peled, „Animalité, pureté et croisade“, 130 in Bezug auf die Kreuzzüge erweitert: „[S]i le pèlerinage est pour le pèlerin un moment de purification de ses péchés grâce à la sainteté des lieux saints et que le pèlerin est lui-même l’objet de la purification, la croisade enrichit le pèlerinage d’un élément nouveau: elle permet en retour la purification des lieux saints et de la Terre sainte.“

²⁶⁷ Mastnak, *Crusading Peace*, 127.

ately following the momentous events, thought hard about the record of Christian brutality and propounded a rationale which was compatible with the idea of the crusade as God's own holy war.²⁶⁸

Der Rekurs auf das rein-unrein-Paradigma im Kreuzzugskontext wäre ihr zufolge das Werk jener Chronisten, welche bald nach 1099 schrieben und die versucht hätten, die bei der Einnahme Jerusalems an den Tag gelegte Grausamkeit mit der Vorstellung des Kreuzzugs als eines ‚heiligen‘ Krieges in Einklang zu bringen. Wohl nicht zufällig greift Cole hier das oben bereits zitierte Fazit ihres älteren Beitrags „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“ auf. Selbiger soll nun ebenfalls näher betrachtet werden.

Am Beginn dortigen Ausführungen steht ein knapper Exkurs über die Genese des mittelalterlichen Islambildes, fokussiert auf die Frage, warum es bis in das späte Mittelalter dauern konnte, bis man auf christlicher Seite begonnen habe, hinter die Fassade älterer Polemiken und mit einer gewissen Unvoreingenommenheit auf das muslimische Gegenüber zu blicken. Während man diesbezüglich für die Zeit vor dem Ersten Kreuzzug noch mit einiger Berechtigung auf eine – auch aus geographischer Sicht – nur selten überbrückte Distanz verweisen könne, änderten sich die Voraussetzungen, als lateinische Christen im Verlauf des 11. Jh.s in größerer Zahl das Heilige Land erreichten:

„After 1095, the struggle for control of the Holy Land dominated the course of Christian and Muslim relations. The Christian conviction that any Muslim presence there was a violation of the places sacred to Christ, and the literature which systematically propagated this notion fed the Western imagination with a pernicious image of the Muslim as the incorrigible and militant enemy of Christian religion. This was not the product of mere intellectualising. The menacing power of the image was grounded in the Eastern struggle, and, as the evidence of the 12th century indicates, it was frequently invested with a terrifying dimension calculated to override, in even the most cultivated Christian thinker, all considerations of charity and common humanity.“²⁶⁹

Beispielhaft ausgeführt findet Cole diese Position bei William von Malmesbury, der zwar im *Liber super explanationem Lamentationum Ieremiae prophetae* ein gewisses intellektuelles Interesse für den islamischen Monotheismus zeige, in seinen *Gesta regum Anglorum* aber aus der Perspektive des Historikers die Muslime mit aller Schärfe verdamme.²⁷⁰ Von William, dessen Bericht über den Verlauf

²⁶⁸ Cole, „Christians, Muslims and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“, 9f.

²⁶⁹ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 85f.

²⁷⁰ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 87: „William of Malmesbury

des Ersten Kreuzzugs gegen 1125 entstand, wendet sich Cole seiner Hauptquelle²⁷¹, Fulcher von Chartres, sowie den übrigen am Beginn des 12. Jh.s schreibenden Kreuzzugschronisten zu. Bereits Fulchers Wiedergabe des in Clermont formulierten Kreuzzugsaufrufs habe laut Cole stark auf die rein-unrein-Dichotomie zurückgegriffen: „Prominent among Urban’s ideas are religious pollution and the need to exterminate from Christian lands all traces of the Muslim polluters.“²⁷² Während seine Darstellung Jerusalems in weiten Teilen ihren Schwerpunkt auf ‚säkulare‘ Aspekte – etwa die Bevorratung und Versorgung der Stadt, ihren Aufbau und ihre Architektur – lege, variiere er diesen Zugang gerade in seiner Beschreibung von Tempelberg und Felsendom:

„Only when he comes to speak of the area of the Temple Mount, and particularly the Muslim shrine of the Dome of the Rock, does he address specifically religious concerns; indeed his tone becomes markedly polemical as he launches into a description of the abuses perpetrated by Muslims at this sacred place.“²⁷³

Eine nähere Betrachtung der Quelle kann ihre Befunde allerdings nicht vollumfänglich bestätigen. Fulchers Bericht zeigt an der fraglichen Stelle zwar deutlich seine Geringschätzung und Ablehnung muslimischer Kultpraktiken, enthält aber weder scharfe Polemik noch den von Cole wenig später postulierten Rückgriff auf die Leitdifferenz rein/unrein.²⁷⁴ Die Einordnung als „description of the abuses perpetrated by Muslims at this sacred place“ erscheint ob der Kürze jener Ausführungen übertrieben, es wird lediglich einmal der Vorwurf der Idolatrie erhoben. Ebenso wenig ist hier ein Ausgreifen der Verunreinigungsverwürfe auf die Stadt Jerusalem insgesamt festzustellen.²⁷⁵ Er geht kurz auf die irri-ge Identi-

belonged to the second wave of [...] crusade historians. He had not participated in the expedition, but [...] wrote with a gusto that stemmed directly from his approval of the undertaking as a glorious war of liberation and purification of God’s sacred places from the Muslim enemy.“

²⁷¹ Vgl. William von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum* V, 374, ed. Stubbs (RS 90) II, 434: *Baldewini actus integra et brevi veritate apponentur, fidei soliditate accomodata dictis Fulkerii Carnotensis; qui, capellanus ipsius, aliquanta de ipso scripsit, stilo non quidem agresti, sed, ut dici solet, sine nitore ac palaestra, et qui alios admonere potuit ut accuratius scriberent.*

²⁷² Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 88.

²⁷³ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 90.

²⁷⁴ Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* I, 26, ix, ed. Hagenmeyer, 289f.: *Rupes autem illa, quia Templum Domini deturpabat, postea cooperta est et marmore pavimentata, ubi nuc est altare suppositum et clerus ibi adaptavit chorum. Hoc Templum dominicum in veneratione magna cuncti Saraceni habuerant, ubi preces suas lege sua libentius quam alibi faciebant. Quamvis idolo in nomine facto eas vastarent, in quod etiam nullum ingredi Christianum permittebant.*

²⁷⁵ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 91: „From condemning as a pollution the Muslim presence in the place of Christ’s presentation, Fulcher moves easily to condemn as an outrage their presence anywhere in the Holy City. [...] Fulcher had heard Pope Urban preach the crusade as a consummate act of Christian devotion, and he had been among the many who, hearing this, had been moved to take the cross [...]. For these crusaders [...] the presence

fikation der (mittlerweile in Verfall geratenen) al-Aqṣā-Moschee als *templum Salomonis* ein, dann folgt eine knappe Beschreibung der städtischen Aquädukte und der auf den römischen Kaiser Hadrian zurückgeführten Bauprojekte, ohne dass dabei die rein-unrein-Dichotomie auf die Muslime angewandt würde.²⁷⁶ Als *inimici Christi* bezeichnet Fulcher selbige nur ein einziges Mal – und das erst bei der Darstellung kriegerischer Auseinandersetzungen, welche in das Jahr 1101 fielen.²⁷⁷

Die kulturelle Leitdifferenz rein/unrein rückt im Kontext des Eroberungsgeschehens bei Fulcher erst dann in den Vordergrund, als die eigentliche Einnahme Jerusalems abgeschlossen ist. Von der Beseitigung früherer Unreinheit spricht der Text, als er beschreibt, wie die Kreuzfahrer nach dem Ende der Kampfhandlungen das Christusgrab und den Felsendom aufsuchten:

Tunc autem ad Sepulcrum Domini et Templum eius gloriosum euntes, clerici simul et laici, exultationis voce altisona canticum novum Domino decantando, loca sacrosancta tamdiu desiderata, cum oblationibus faciendis supplicationibusque humillimis, laetabundi omnes visitaverunt. [...] Vere desideratum, quoniam ab omnibus fidei catholicae cultoribus interno mentis desiderio semper desideratum fuerat, ut locus, in quo cunctarum creaturarum creator munus salutiferae recreationis, Deus homo factus, humano generi pietate sua multiplici, nascendo, moriendo resurgendoque contulit, a paganorum contagione inhabitantium quandoque mundatus, tamdiu superstitione eorum contaminatus, ab in se credentibus et confidentibus in modum pristinae dignitatis reformaretur.²⁷⁸

Diese Passage wird von Cole aber gar nicht berücksichtigt. Den Moment einer Reinigung der heiligen Stätten von der vorangegangenen Besudelung durch die Muslime sieht sie in der (gewaltsamen) Eroberung selbst: „Fulcher interpreted the crusaders’ capture of Jerusalem as a stage in a comprehensive rite of purifi-

there of Muslim idolaters, those whom they called ‘Christ’s enemy’, was intolerable: it was clear that if the city was to be purified, a sweeping, comprehensive action was necessary.“

²⁷⁶ Hier sind mit Blick auf das Vokabular von Reinheit und Unreinheit die Unterschiede zwischen der ersten und zweiten Fassung von Fulchers *Historia* interessant. Die jüngere Version hat (Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* I, 26, xi, ed. Hagenmeyer, 291f.): *Non desunt etiam civitati per vicos aquaeductus, per quos imbrium tempore omnes spurcitiæ diluuntur*; die erste: *Non desunt etiam civitati per omnes vicos aquaeductus, per quos imbrium tempore omnes immundiciæ diluuntur.*

²⁷⁷ Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* II, 11, xiif., ed. Hagenmeyer, 414: *Videbamus terram nimis occupatam de scutis vel peltis, de pugionibus et pharetris, arcubus et sagittis, de Saracenis et Aethiopibus, tam mortuis quam morti vulneratis, similiter de Francis, sed non de tantis. Aderat ibi crux dominica, inimicis Christi valde contraria, contra quam gratia Dei pompa eorum praevalere non potuit.* Als weitere Denomination finden sich *inimici Domini* (ebd. I, 3, viii, S. 137; nur in einigen Handschriften auch II, 60, 4, S. 603) und als eine dritte Formulierung *inimici Crucis* (ebd. II, 21, xiv, S. 453).²⁷⁸ Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* I, 29, iiif., ed. Hagenmeyer, 304-306.

²⁷⁸ Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* I, 29, iiif., ed. Hagenmeyer, 304-306.

ation.“²⁷⁹ Und wenig später ergänzt sie: „While the crusaders’ violence in carrying out their purifying task strikes us as excessive, Fulcher saw it as essential for the restoration of the properly Christian character of Jerusalem.“²⁸⁰ Unklar bleibt, wie eng der von ihr scheinbar vorausgesetzte Zusammenhang wirklich ist. Dort, wo die *Historia Hierosolymitana* auf die Eroberung Jerusalems und die im Zuge derselben verübten Gewalttaten eingeht (Buch II, Kap. 27), fehlen Hinweise auf eine bedrohte oder wiederherzustellende Reinheit. Umgekehrt wird, als Fulcher ausdrücklich von einer Reinigung der heiligen Stätten spricht, das zuvor vergossene Blut der Muslime nicht mehr erwähnt.

Die Deutung des Kreuzzugs als eines von Gott selbst befohlenen Kriegsunternehmens, das auf die Reinigung der von den Muslimen geschändeten heiligen Stätten zielte, fände sich Cole zufolge aber nicht allein in der *Historia Hierosolymitana*:

„This is evident, in varying degrees, in the histories of Raymond of Aguilers and Peter Tudebode, both of whom, like Fulcher, had participated in the expedition as chaplains, and in the anonymous history known as the *Gesta Francorum*.“²⁸¹

„Varying degrees“ bedeutet aber zumindest für den Anonymus, dass er – wie Cole wenig später selbst bemerkt²⁸² – trotz offenkundiger Ablehnung gegenüber den Muslimen keine Verbindung zwischen der Verunreinigung christlicher Sakralorte, ihrer Reinigung durch die Kreuzfahrer und dem bei der Eroberung Jerusalems vergossenen Blut herstellt. Insgesamt scheint die Leitdifferenz rein/unrein in den *Gesta Francorum* von nachgeordneter Wichtigkeit. Anders gelagert ist die Befundsituation für Raimund von Aguilers und Petrus Tudebodus: „[T]hey were quick to interpret Christian violence against Muslims as a divinely instituted punishment for their infidelity and sacrilege.“²⁸³ Die Vorstellung, dass eine vorangegangene Schändung der heiligen Stätten durch die Muslime das gewalttätige Vorgehen der Christen rechtfertigte, findet mit Cole eine dezidierte Wei-

²⁷⁹ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 89.

²⁸⁰ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 91.

²⁸¹ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 91f.

²⁸² Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 92.

²⁸³ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 93. Auch hier ist die Validität der einzelnen Belegstellen im Detail zu prüfen: So bedient sich z.B. Petrus Tudebodus keiner der für die rein-unrein-Dichotomie einschlägigen Wendungen, wenn er über die Schändung einer Kreuzreliquie durch die muslimischen Verteidiger Jerusalems berichtet (*Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. Hill u. Hill, 137).

terentwicklung in den Chroniken Roberts von Reims, Balderichs von Dol und Guiberts von Nogent:

„These three French Benedictines did not go on the crusade, but they made it their business to rewrite the anonymous *Gesta Francorum* [...]. The result of their labours was a more ample and theologically refined expression of the ideas and ideals of crusading in which the Christian fear of Muslim pollution was related to the wider threat posed by Islam's claim to a valid system of belief and morality. Something of the inspiration for this line of thinking derived from Psalm 78.1.“²⁸⁴

In der *Historia Iherosolimitana* Roberts von Reims treten neben eindrückliche Bilder – Muslime, welche christliche Altäre mit dem Blut der zwangsweise Beschnittenen beschmierten²⁸⁵ – unmissverständliche Vorwürfe, so angesichts der Wahl Arnulfs von Chocques zum Patriarchen von Jerusalem: *His, ut praefatum est, alternis bellorum conflictibus gens Gallicana fines Orientis penetravit; et immunditiis gentilium, quibus per annos circiter quadraginta Iherusalem fuerat inquinata, divina opitulante gratia, emundavit.*²⁸⁶

Balderich von Dol entwickelt seine Erzählung aus (heils-)geschichtlicher Perspektive und beschreibt daher die Geschehnisse der Gegenwart anhand typologischer Vorbilder aus biblischer, insbesondere alttestamentarischer Zeit. Cole hält weniger die kaum überprüfbare Glaubwürdigkeit seiner diversen Anschuldigungen gegen die muslimischen Herren Jerusalems für relevant, als vielmehr deren Stellung in Balderichs Konzept des Kreuzzugs und seiner Begründung:

„[H]e goes on to demonstrate that it was this gentile pollution and maltreatment of the holy places which set in motion that sequence of events which culminated in the Christian capture of Jerusalem in 1099. The genesis of the war against Islam lay in the divine mandate: in his anger at the polluters of his sanctuaries, God decreed that they should be ‚eliminated‘ (*eliminare*) by those over whom they ruled.“²⁸⁷

²⁸⁴ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 94.

²⁸⁵ So in seiner Wiedergabe der Rede Urbans II. auf dem Konzil von Clermont 1095 (Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* I, 1 [RHC Occ. III], 727): *Altaria suis foeditatibus inquinata subvertunt, Christianos circumcidunt, cruoremque circumcisionis aut super altaria fundunt aut in vasis baptisterii immergunt.*

²⁸⁶ Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* IX, 11 (RHC Occ. III), 870. Anders als Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 95 dies suggeriert („Like Fulcher, Robert easily justified the crusaders' occupation of Jerusalem, with all of the attendant violent excesses, as a divinely sanctioned act of purification.“), stellt auch Robert keine unmittelbare Verbindung zwischen christlichen Gewaltexzessen und einer Reinigung der heiligen Stätten her.

²⁸⁷ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 96.

Unübersehbar durch die Leitdifferenz rein/unrein geprägt ist bereits Balderichs Version der Kreuzpredigt Urbans II.²⁸⁸: Er wendet diese sowohl auf die Muslime selbst (*Turci spurii et immundi nostris confratribus dominantur*²⁸⁹), den Zustand der christlichen Heiligtümer insgesamt (*Sanctuarium Dei [...] ubique profanatum est*²⁹⁰) als auch konkret auf die heiligen Stätten in Jerusalem (*ipsa civitas, in qua, prout omnes nostis, Christus ipse pro nobis passus est, peccatis nostris exigentibus, sub spurcitiā paganorum redacta est [...]*²⁹¹) an, kulminierend in einem ausführlichen Zitat aus Ps. 79: *Deus, venerunt gentes in haereditatem tuam: polluerunt templum sanctum tuum [...]*.²⁹²

Guibert von Nogent lässt ebenfalls Urban II. in Clermont auf die Schändung Jerusalems, die Notwendigkeit einer Reinigung und im selben Atemzug auf das Vorbild der Makkabäer abheben:

[F]ratres karissimi, vobis elaborandum est, ut sanctitas civitatis ac sepulchri gloria, quae gentilium frequentatione, quantum in ipsis est, crebro polluitur, si ad auctorem illius sanctitatis et gloriae aspiratis, si ea, quae in terra sunt vestigiorum eius signa diligitis, si expetitis, Deo vos praeunte, Deo pro vobis praeliante mundetur. Si Machabeis olim ad maximam profuit pietatis laudem quia pro ceremoniis et templo pugnarunt, et vobis, o milites christiani, legitime conceditur ut armorum studio libertatem patriae defendatis, si limina etiam sanctorum apostolorum vel quorumlibet aliorum tanto sudore petenda putatis, quid crucem, quid sanguinem, quid monumentum eruere, quid visitare, quid pro his eruendis animarum precia impendere detrectatis?²⁹³

Gleichzeitig wendet Guibert die rein-unrein-Dichotomie stärker als die zuvor betrachteten Texte auf die islamische Lehre und muslimische Lebensgewohnheiten an.²⁹⁴ Allerdings sind auch bei ihm die schon bekannten Leerstellen zu verzeichnen: Als er auf die Eroberung Jerusalems eingeht, ist von einer Reinigung der Stadt oder christlicher Sakralorte nicht explizit die Rede. Während Coles Zwi-

²⁸⁸ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 96: „Baudri’s account of Pope Urban’s sermon is largely a restatement of the causative importance of Muslim pollution.“

²⁸⁹ Balderich von Dol, *Historia Ierosolymitana* I, 4 (RHC Occ. IV), 13.

²⁹⁰ Balderich von Dol, *Historia Ierosolymitana* I, 4 (RHC Occ. IV), 13.

²⁹¹ Balderich von Dol, *Historia Ierosolymitana* I, 4 (RHC Occ. IV), 13.

²⁹² Balderich von Dol, *Historia Ierosolymitana* I, 4 (RHC Occ. IV), 14.

²⁹³ Guibert von Nogent, *Dei gesta per Francos* II, 4, ed. Huygens (CCCM 127), 112.

²⁹⁴ So bemerkt er (Guibert von Nogent, *Dei gesta per Francos* I, 3, ed. Huygens [CCCM 127], 94) zur Lehre Mohammeds: *Quem profanum hominem parvae multum antiquitatis existimo, non ob aliud scilicet nisi quia aecclesiasticorum doctorum neminem contra eius spurciciam scripsisse reperio*. Auch die muslimischen Ehepraktiken lehnt er in ähnlicher Weise ab (ebd., I, 5, S. 102): *Et cum sit miseris permissa suo ipsorum arbitrio multiplicitas feminarum, parum est apud eos, nisi et dignitas tantae spurciciae volutabro commaculetur marium [...]*.

schenfazit somit in seinen Grundzügen durchaus stimmig sein dürfte, scheint sie doch die Bedeutung des vergossenen Blutes überzubewerten und mit Blick auf die Reinigung der heiligen Stätten einen Zusammenhang zu konstruieren, der durch die Quellen zumindest nicht vollständig gedeckt wird:

„Fulcher of Chartres, the anonymous, Peter Tudebode, Raymond of Aguilers, and their literary refiners, Robert of Reims, Baudri of Dol and Guibert of Nogent bequeathed a legacy in which the pollution of Christian sacred places by Muslims was advanced as a valid justification for Christian war and violence. We have seen some evidence of this in William of Malmesbury’s *Gesta regum Anglorum*; it remains to see how durable and how versatile the idea would prove throughout the rest of the 12th century.“²⁹⁵

Coles Analyse einschlägiger Quellentexte für das weitere 12. Jh. – von Ordericus Vitalis’ *Historia ecclesiastica* über Kreuzzugsbullen wie *Quantum predecessores* Eugens III. aus 1145/46²⁹⁶, die propagandistischen Schriften Bernhards von Clairvaux und schließlich jene Zeugnisse, welche unter dem Eindruck der Niederlage von Hattin und dem Fall Jerusalems 1187 entstanden – kann hier nicht im Detail verfolgt werden. Soviel sei in aller Kürze referiert: ihre für den Ersten Kreuzzug gewonnenen Befunde sieht sie auch in der Folgezeit bestätigt, Unreinheitsvorstellungen bzw. Verunreinigungsverwürfe erscheinen ihr als geradezu integraler Bestandteil des Kreuzzugsgedankens:

„The perception which many 12th century thinkers came to have of Muslims as a formidable, immediate enemy, bent upon the annihilation of Christianity, was the product of a combination of inextricably related motifs of Muslims as the polluters of Christ’s sacred things and the violaters of his people. The picture is not attractive, but within the context of the struggle for domination of the Holy Land, it served a real purpose: it was versatile to the point where any Muslim action against a Christian position [...] could be interpreted as unprovoked aggression against Christ; it was essential to the idea of the crusade as a cleansing operation and a divinely mandated war of reprisal, and it justified the crusaders’ violence, however excessive or wanton, against Muslims.“²⁹⁷

Nur am Rande widmet sich Cole in „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“ der Rolle Urbans II. Seine Predigt in Clermont wird von ihr allein in Hinblick auf die Herangehensweise der Chronisten an die Kreuzzugsthematik gelesen – ob sich bereits jener Aufruf der Leitdifferenz rein/unrein be-

²⁹⁵ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 100.

²⁹⁶ Vgl. Schwerin, *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes*, 74f., siehe auch ebd., 53-57.

²⁹⁷ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 111.

diente, spielt für sie offenbar keine Rolle.²⁹⁸ Von umso größerer Bedeutung ist diese Frage aber, wie die vorangegangene Analyse gezeigt haben dürfte, in „Christians, Muslims, and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“. Wenn Gerd Althoff daher in seiner 2013 erschienenen Monographie *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter* bemerkt, dass „eine Verbindung zwischen dem Papst, der 1095 mit seiner Predigt in Clermont-Ferrand den ersten Kreuzzug auslöste, und dem Massaker von 1099 [...] in der bisherigen Forschung [...] noch nicht hergestellt“²⁹⁹ worden sei, so ist dies bestenfalls zur Hälfte korrekt. Ähnlich wie die zuvor besprochenen Beiträge Angenendts kommt allerdings auch Althoff ohne jeden direkten Hinweis auf Coles Vorarbeiten aus³⁰⁰ – obwohl er zumindest die von ihr untersuchten Quellenstellen durchaus zur Kenntnis genommen hat.

Mit Blick auf die Rolle der Päpste im Kontext der Ausübung von Gewalt interessiert sich Althoff vor allem für die Hintergründe der Eroberung Jerusalems 1099, „die ein Massaker zur Folge hatte, in dem die christlichen Krieger die wehrlose muslimische und jüdische Bevölkerung der Heiligen Stadt nach der Einnahme so gut wie vollständig ausrotteten“.³⁰¹ Angesichts dieser Vorgehensweise werde die Frage unabweisbar, „mit welchen Argumenten die Kirche die Gewalt gegen die Ungläubigen legitimiert hat“.³⁰² Althoff konzentriert sich in der Folge auf das von ihm so genannte ‚Massaker von Jerusalem‘ und versucht zu erörtern, inwiefern selbiges durch die kirchliche Kreuzzugspropaganda und insbesondere die Predigt Urbans II. in Clermont vorbereitet worden wäre:

„Das soll im Folgenden geschehen, und zwar dadurch, dass die Argumente rekonstruiert werden, mit denen Urban in seiner Predigt die Legitimität und die Notwendigkeit der gewaltsamen Befreiung der heiligen Stätten begründete, wodurch er der Bereitschaft der Krieger einen gewaltigen Schub gab, sich an das

²⁹⁸ Man vergleiche auch die knappe Besprechung ihres Beitrages durch Detlev Jasper im DA 54 (1998), 774: „Penny J. COLE, Christians, Muslims [...] sieht zwischen den Massakern bei der Eroberung Jerusalems (1099), die in den Kreuzzugsberichten als notwendig für die Reinigung und Befreiung der heiligen Stadt von den Ungläubigen dargestellt werden, und der Kreuzzugspredigt Urbans II. in Clermont (1095) keinen Zusammenhang.“

²⁹⁹ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 122. Vgl. ebd.: „Das Massaker wurde nicht in einen inhaltlichen Zusammenhang mit der oder den Kreuzzugspredigten gebracht, mit denen die Erlaubtheit, ja die Gottwohlgefälligkeit des gewaltsamen Vorgehens zur Befreiung der heiligen Stätten propagiert wurde.“

³⁰⁰ Coles „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“ wird zwar im Literaturverzeichnis aufgeführt, aber nur einmal – und in einem völlig anderen, Reinheits- bzw. Unreinheitsvorstellungen nicht berührenden Zusammenhang – zitiert. „Christians, Muslims, and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“ nennt Althoff nicht.

³⁰¹ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 121.

³⁰² Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 122.

Unternehmen zu wagen. In diesen Argumenten, so sei thesenhaft vorweggenommen, findet sich der Schlüssel, der auch zu erklären hilft, wie es zu dem Massaker an der ungläubigen Bevölkerung Jerusalems kommen konnte.³⁰³

Mehr noch, Althoff erweitert in der Folge diesen ersten Thesenentwurf dahingehend, dass Urbans Predigt „die Rache der Kreuzfahrer an der Bevölkerung Jerusalems geradezu zum Programm gemacht“ habe.³⁰⁴ So hätte er zwar das eigentliche Massaker wohl nicht explizit beabsichtigt, es durch den Rückgriff auf verschiedene Textvorlagen des Alten Testaments – ohne die selbigen innewohnenden Gewaltpotentiale negativ zu bewerten – aber zumindest billigend in Kauf genommen:

„Es handelt sich um Texte, die auch davon handeln, wie Gott seinem auserwählten Volk die Vernichtung der ungläubigen und deshalb unreinen Völker befahl. Da Reinheitsvorstellungen im religiösen Feld allgemein einen hohen Stellenwert haben, ist die Verunreinigung, die *pollutio*, folgerichtig ein Frevel, der zwingend Vergeltung fordert. Diese Potentiale hat Urban in seiner Predigt ganz offensichtlich aktiviert.“³⁰⁵

In der aktuellen Forschung sieht Althoff eine deutliche Tendenz, die Gewalttaten bei und nach der Eroberung Jerusalems zu ‚bewältigen‘, d.h. das Vorgehen der Kreuzfahrer zu relativieren oder zu entschuldigen, ohne mögliche Verbindungen zum Kreuzzugsaufruf von Clermont zu berücksichtigen.

Als Gewährsleute dienen Althoff insbesondere Balderich von Dol, Robert von Reims und Fulcher von Chartres, jene drei Verfasser von Kreuzzugschroniken, die nach gegenwärtigem Forschungsstand selbst Augen- bzw. Ohrenzeugen der Predigt Urbans in Clermont waren. Obwohl Althoff konzidiert, dass sich anhand der von ihnen überlieferten – und erkennbar nicht deckungsgleichen – Fassungen des Kreuzzugsaufrufs wohl nicht dessen Wortlaut rekonstruieren lasse, sieht er doch eine Chance, die ‚Substanz‘ der päpstlichen Argumentation zu bestimmen. Die Unterschiede zwischen den Texten wertet er dabei nicht als prinzipielle Widersprüche, sondern als Ergebnis eines Selektionsprozesses: Alle drei hätten

³⁰³ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 122. Vgl. die ebd., 129 formulierten Leitfragen: „Wie motivierte einerseits Papst Urban in seiner Kreuzpredigt die Krieger zur bewaffneten Pilgerfahrt und mit welchen Argumenten legitimierte er Gewaltanwendung zur Befreiung des Heiligen Landes und der heiligen Stätten? Und wie wurde andererseits das Massaker in Jerusalem von den christlichen Autoren der Zeit dargestellt und gegebenenfalls gerechtfertigt?“

³⁰⁴ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 123.

³⁰⁵ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 123.

unterschiedliche Aspekte der umfangreichen Predigt ausgewählt und diese dann in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen gestellt. Althoff möchte daher die zentralen Aussagen der unterschiedlichen Versionen der Predigt bestimmen, von besonderer Bedeutung sind dabei für ihn Überschneidungen zwischen den Texten³⁰⁶: „Bei mehreren Autoren fällt stark ins Auge, dass Papst Urban Argumente zur Legitimierung der Gewalt aus bestimmten Psalmen des Alten Testaments gewann – und zwar vor allem aus Psalm 79.“³⁰⁷ Besonders ausführlich lasse Balderich von Dol Urban II. in Clermont mit diesem Psalm argumentieren, der bei ihm als eine Art Resümee der Situation Jerusalems (oder Antiochias) am Vorabend des Kreuzzugs stünde. Er hätte damit eben jenen Psalm aufgegriffen, welcher die Zerstörung des Jerusalemer Tempels nach der Eroberung der Stadt durch Nebukadnezar II. im Jahr 586 v. Chr. beklagte – und der in Vers 6 bzw. 10 auf unmissverständliche Weise eine Intervention Gottes erbat: *Effunde furorem tuum super gentes quae non cognoverunt te [...]. Nota fiat in gentibus ante oculos nostros ultio sanguinis servorum tuorum qui effusus est.* So passend diese Stellen angesichts der Gewalttaten während und nach der Eroberung Jerusalems 1099 scheinen mögen, bringen sie doch ein Problem mit sich, auf das Althoff selbst hinweist, welches er dann aber doch rasch (und vielleicht voreilig) beiseite schiebt: „Diese Verse des Psalms hat Balderich allerdings nicht zitiert. Mit einiger Wahrscheinlichkeit durfte er bei seinen Lesern aber Kenntnisse voraussetzen, die ein noch längeres Zitat in seinem Bericht überflüssig machten.“³⁰⁸

Nun hat Althoff sicherlich nicht Unrecht, wenn er entsprechende Kenntnisse bei Balderichs zeitgenössischer Leserschaft voraussetzt, es ist aber doch zu fragen, ob es sich bei dem derart skizzierten Weg nicht auch aus mittelalterlicher Sicht um eine ungewöhnliche (oder vielleicht sogar unwahrscheinliche) Strategie handeln würde. Balderichs Anliegen bestimmt Althoff wie folgt:

„Halten wir also fest, dass Balderichs Darstellung der Rede Urbans die Argumentation des Papstes ganz darauf ausrichtet, die Verunreinigung der heiligen Stätten durch die Heiden als ein Sakrileg darzustellen, das Christen ehrlos und zum Gespött macht, wenn sie sich nicht aufraffen, diesen Frevel zu rächen. Tun sie dies hingegen, ist ihnen ewiger Lohn gewiss. Belegt wird diese Gewissheit

³⁰⁶ Letztlich kehrt er dabei – freilich ohne diesen zu zitieren – zu dem von Dana Carlton Munro in „The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095“ verfolgten Ansatz zurück.

³⁰⁷ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 130.

³⁰⁸ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 131.

mit der Berufung auf Psalm 79 und auf die Kämpfe der Israeliten gegen die Amalekiter, die sozusagen die Modelle für Gott wohlgefälliges Verhalten liefern.³⁰⁹

Ist Althoffs Ansatz bereits für Balderich von Dol nicht unproblematisch, multiplizieren sich die Unstimmigkeiten, sobald man sich seinem zweiten „Ohrenzeugen“, Robert von Reims, zuwendet. Denn nur Balderich zitiert ausdrücklich die einschlägigen Stellen aus Ps. 79, nach Althoff sei allerdings dieselbe „Stoßrichtung der Argumentation Urbans“ bei Robert von Reims „in sehr vergleichbarer Weise zu finden“. Selbiger bediene sich nämlich in seiner Charakterisierung der Muslime Ps. 78, 8: *gens regni Persarum, gens extranea, gens prorsus a Deo aliena, generatio scilicet quæ non direxit cor suum, et non est creditus cum Deo spiritus ejus* [...].³¹⁰

Von diesem texträumlichen Nahverhältnis ausgehend macht Althoff dann inhaltliche Übereinstimmungen aus, folge doch auf die zuvor zitierte Passage „eine Beschreibung der Taten dieser Ungläubigen, die sich wie eine Konkretion der Klagen des Psalmes liest, auch wenn sich keine wörtlichen Übernahmen finden“.³¹¹ Der zuletzt genannte Punkt scheint Althoff keine weitere Erörterung wert zu sein. Mehr noch, auch zu den Inhalten von Ps. 79 – den dort genannten Verfehlungen der *gentes* und den durch diese motivierten Bitten der Israeliten – bestehen in Roberts Fassung der Clermonter Predigt nur auszugsweise Parallelen.³¹² Umgekehrt übersieht Althoff mögliche (aber wohl ebenfalls nur motivische) Übereinstimmungen mit der *Epistula Alexii Komneni imperatoris ad Robertum I comitem Flandrensem*, die gerade hinsichtlich ihrer Überlieferungsgeschichte in

³⁰⁹ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 132.

³¹⁰ Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* I, 1 (RHC Occ. III), 727.

³¹¹ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 132. Die entsprechende Stelle (Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* I, 1 [RHC Occ. III], 727f.): *terras illorum Christianorum invaserit, ferro, rapinis, incendio depopulaverit, ipsosque captivos partium in terram suam abduxerit, partimque nece miserabili prostraverit, ecclesiasque Dei aut funditus everterit aut suorum ritui sacrorum mancipaverit. Altaria suis fœditatibus inquinata subvertunt, Christianos circumcidunt, cruoremque circumcisionis aut super altaria fundunt aut in vasis baptisterii immergunt. Et quos eis placet turpi occubitu multare, umbilicum eis perforant, caput vitaliorum abstrahunt, ad stipitem ligant et sic flagellando circumducunt, quoadusque, extractis visceribus, solo prostrate corruunt.* Man vergleiche Cole „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 95, auf die Althoff aber nicht verweist: „Robert von Reims amplifies the Psalm graphically. He relates, for instance, how the Muslims were deliberately polluting Christian Churches by smearing altars with the blood of circumcision, or by pouring it into baptismal fonts.“

³¹² Die vielleicht am ehesten einschlägige Stelle (bei Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* I, 1, RHC Occ. 3, 728) wird von Althoff nicht explizit angeführt: *Præsertim moveat vos sanctum Domini Salvatoris nostri Sepulcrum, quod ab immundiis gentibus possidetur, et loca sancta, quæ nunc inhoneste tractantur et irreverenter eorum immundiciis sordidantur.*

enger Verbindung mit Roberts *Historia Iherosolimitana* steht.³¹³ Weitgehend gültig bleibt unbenommen aller vorausgegangenen Kritik Althoffs Zwischenfazit:

„Trotz aller Unterschiede im Detail ist also auch hier wieder wie bei Balderich ein Grundmuster der Argumentation zu fassen, durch das die Krieger motiviert werden sollen, die Verunreinigung, die Besudelung der heiligen Stätten durch die Ungläubigen an diesem zu rächen und das Land selbst in Besitz zu nehmen, so wie es die Klagen des Alten Testaments vorgeben.“³¹⁴

Wenn Althoff in der Folge davon Abstand nimmt, „in allen Einzelheiten nachzuweisen, wie häufig dieses Leitmotiv auch bei Autoren anklingt, die nicht in Clermont anwesend waren, und wie eng es mit den Vorstellungen des Psalmes 79 verknüpft ist“³¹⁵ und lediglich auf die entsprechenden Passagen in der Chronik Wilhelms von Tyrus eingeht, so entbehrt dies nicht einer gewissen Ironie: Sind es doch lediglich Balderich von Dol und Wilhelm, welche Ps. 79 wörtlich zitieren.³¹⁶ Althoffs Beobachtungen lassen sich somit nur zum Teil bestätigen: Eine gewisse Wahrscheinlichkeit kommt seiner These zu, „dass in der Predigt Urbans II. der alttestamentliche Gedanke von der Verunreinigung (*pollutio*), die die heiligen Stätten in Jerusalem dadurch erleiden, dass Ungläubige dort leben,

³¹³ Das Stück ist entweder als Vorsatz zu oder am Ende von Roberts *Historia Iherosolimitana* eingefügt, Auszüge finden sich darüber hinaus bei Guibert von Nogent, *Dei gesta per Francos* I, 5, ed. Huygens (CCCM 127), 101f. Die einschlägigen Passagen nach der Edition Hagenmeyers, *Epistulae et chartae*, Nr. 1, 130f.: *Notificare prudentiae uestrae uolo, quantum sanctissimum imperium Christianorum Graecorum angustiatur fortiter a Pincinatis et Turcis, et cottidie depraedatur et adquiritur sine intermissione, et fiunt ibi caedes diuersae et inenarrabiles Christianorum interfectiones et derisiones.* (Vgl. Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* I, 1 [RHC Occ. III] 728: *Regnum Graecorum jam ab eis ita emutilatum est et suis usibus emancipatum quod transmeari non potest itinere duorum mensium.*) Ebd., 131: *Nobiles uero matronas ac earum filias depraedatas inuicem succedendo ut animalia adulterando deludunt.* (Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* I, 1 [RHC Occ. III], 728: *Quid dicam de nefanda mulierum constupratione, de qua loqui deterius est quam silere.*) Eine der wenigen annähernd wörtlichen Überschneidungen betrifft das Versprengen des bei Zwangsbeschneidungen vergossenen Blutes: *Nam pueros et iuuenes Christianorum circumcidunt super baptisteria Christianorum et circumcisionis sanguinem in despectum Christi fundunt in eisdem baptisteriis et desuper eos mingere compellunt et deinceps in circuitu ecclesiae eos uiolenter deducunt et nomen et fidem sanctae Trinitatis blasphemare compellunt.* (Robert von Reims, *Historia Iherosolimitana* I, 1 [RHC Occ. III], 727: *Altaria suis foeditatibus inquinata subvertunt, Christianos circumcidunt, cruoremque circumcisionis aut super altaria fundunt aut in vasis baptisterii immergunt.*)

³¹⁴ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 133. Der Bezug auf das AT findet sich ebenso im Komnenos-Brief, siehe z.B. *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 1, 131f.: *Sic enim legimus actum et in Dei populo antiquitus, quibus impii Babylonii post diuersa deridendo dicebant: ‚hymnum cantate nobis de canticis Sion‘.*

³¹⁵ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 134.

³¹⁶ Vgl. Schein, *Gateway to the Heavenly City*, 15 u. Folda, „Commemorating the Fall of Jerusalem“, 128 u. 143. Hinzu kommt, das Balderichs *Historia Iherosolimitana* explizit als eine der wichtigsten Quellen für die Chronik Wilhelms von Tyrus identifiziert worden ist, vgl. Edbury u. Rowe, *William of Tyre*, 44f.

das Kernstück der päpstlichen Argumentation bildete“.³¹⁷ Problematischer scheint der zweite Schritt in seiner Argumentation:

„Aus diesem Frevel leitete der Papst auf der Grundlage des Psalms 79 die Verpflichtung aller christlichen Krieger ab, nach Jerusalem zu ziehen und diesem Zustand mit Gewalt ein Ende zu bereiten, indem sie – was wichtig ist hervorzuheben – die heiligen Stätten mit dem Blut der Ungläubigen von der Besudlung reinigten.“³¹⁸

Althoff sieht außerdem eine direkte Verbindung zwischen den durch Urban II. (seiner Meinung nach) im Kreuzzugsaufruf von Clermont 1095 formulierten Anliegen und den Beschreibungen der Gewaltakte, welche während der Eroberung Jerusalems im Juli 1099 verübt worden wären.³¹⁹ Als Belege führt er wiederum Passagen aus den Chroniken Wilhelms von Tyrus (*Iustoque dei iudicio id certum est accidisse, ut qui supersticiosis ritibus domini sanctuarium prophanaverant et fidelibus populis reddiderant alienum, id proprii cruoris luerent dispendio et morte interveniente piaculare solverent flagitium*³²⁰) und Balderichs von Dol (*Tanto siquidem odio persecabantur eos, quia Templum Domini et Sancti Sepulchri ecclesiam et Templum Salomonis et alias ecclesias suis usibus illicitis peculiaverant ac indecenter contaminaverant*³²¹) an. Auch Guibert von Nogent bewertet die damals erfolgten Gewaltakte als verdiente Vergeltung dafür, dass die Muslime christliche Pilger geschädigt und Kreuz sowie Grab Christi unter ihre Kontrolle gebracht hätten.³²²

Noch größere Bedeutung misst Althoff dahingehend einer Kreuzfahrerquelle im wortwörtlichen Sinne bei, dem Schreiben, welches geistliche und weltliche Anführer der Kreuzfahrer – namentlich Erzbischof Dagobert von Pisa, Herzog Gottfried von Bouillon und Graf Raimund von Saint-Gilles – wohl im Herbst 1099 an Urban II., alle Bischöfe und mittelbar die gesamte westliche Christenheit

³¹⁷ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 135.

³¹⁸ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 135.

³¹⁹ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 136.

³²⁰ Wilhelm von Tyrus, *Chronicon* VIII, 20, ed. Huygens, 412.

³²¹ Balderich von Dol, *Historia Ierosolymitana* IV, 14 (RHC Occ. IV), 120.

³²² Guibert von Nogent, *Dei gesta per Francos* VII, 10, ed. Huygens (CCCM 127), 283: *Tantas gentilium usquam cedes accidisse raro legimus, numquam vidimus, deo eis referente vicem, qui tot pro se peregrinantium penas et mortes, quas tanto fuerant tempore ibidem passi, digna nequissimis retributione restituit. Non enim est quisquam sub deo intellectus, cui estimabile habeatur quanta illic cunctis sancta loca petentibus a gentilium insolentia tormenta, labores atque neces illata constant, quae magis deum certa est fide doluisse credendum quam manu prophana captivatam cruce atque Sepulchrum.*

gesandt hatten. Dieser Brief sei deshalb ein Schlüsselzeugnis für seine Interpretation, so Althoff,

„weil er nicht ein Versuch nachträglicher Rechtfertigung des Geschehens ist, sondern ganz augenscheinlich von den Ausstellern im Bewusstsein verfasst wurde, dass ihre Taten – und auch das Vorgehen in Jerusalem – mit den Vorgaben und Vorstellungen des Empfängers dieses Briefes – Urbans II. – vollständig in Einklang stehen würden.“³²³

Ob den Kreuzfahrern, die jenes Schreiben verfassten oder verfassen ließen, tatsächlich „sehr präsent“ war, „dass man die Versprechungen Gottes an das Volk Israel, wie sie das Alte Testament bietet, in typologischer Darstellung auf die Kreuzfahrer beziehen durfte“³²⁴, lässt sich kaum mit letzter Sicherheit klären. Der hier von Althoff als Kronzeuge angeführte Herausgeber des Schreibens, Heinrich Hagenmeyer, äußert sich dazu nur am Rande³²⁵ und scheint wenig bemüht, Bezüge auf das AT zu identifizieren. Die Grundannahme, wonach „diese Deutungen den Kreuzfahrern nicht nur einmal, sondern immer wieder in Predigten und sonstigen Formen der Einflussnahme von den Priestern und Bischöfen nahegebracht wurden, die den Kreuzzug begleiteten“³²⁶, deckt sich mit den hier eingangs angestellten Überlegungen. Nur lässt sich die Wirksamkeit dieser Maßnahmen gerade nicht anhand des gewählten Quellenbeispiels belegen.

In Hinblick auf die Belagerung und Eroberung Jerusalems, so Althoff, verweise der Brief nur auf zwei Details, einerseits die Bußprozession der Kreuzfahrer um die Stadt, welche der Einnahme vorangegangen wäre, andererseits fasst er in aller Kürze den Ausgang bzw. das Ergebnis der Kämpfe zusammen: *[S]i scire desideratis, quid de hostibus ibi repertis factum fuerit, scitote: quia in porticu Salomonis et in templo eius nostri equitabant in sanguine Saracenorum usque ad genua equorum [...]*.³²⁷ Dass man nun, wie Althoff weiter ausführt, den Hintergrund dieser Nachricht in Rom gut verstanden habe, ist nicht zu bestreiten, nur stellt sich auch in diesem Fall die Frage nach der Tragfähigkeit der von ihm angeführten Argumente. Zugegebenermaßen verweist Paschalis II. in einem Brief an die Kreuzfahrer vom April 1100 auf das Prophetenwort: *quod per prophetam*

³²³ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 137.

³²⁴ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 137.

³²⁵ Althoff beruft sich hier auf Hagenmeyers Kommentar in *Epistulae et Chartae*, 371-403.

³²⁶ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 137f.

³²⁷ *Epistulae et Chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 171.

populo suo Dominus pollicetur, impletum nobis agnoscimus, allerdings wird jenes Versprechen konkret bezogen auf 3. Mose 26,12 (oder dessen Wiederaufnahme in 2. Kor. 6,16) und 5. Mose 32,30 sowie 3. Mose 26,8. Ob der von Althoff zitierte Segenswunsch: *ut quod coepit adimpleat [Deus] et manus vestras, quas hostium suorum sanguine consecravit, immaculatas usque in finem adfluentissima pietate custodiat* – er ist, wie dieser richtig bemerkt, Teil einer längeren Kette von Bittgesuchen – dezidiert auf die Ereignisse bei der Eroberung Jerusalems Bezug nimmt und die Reinigung der heiligen Stätten einschließt, muss ebenfalls offen bleiben.³²⁸

Als problematisch erweist sich angesichts der diversen Unklarheiten auch das Fazit, mit welchem Althoff dieses Teilkapitel abschließt und in dem er seine Befunde zur „argumentativen Substanz“ der von Urban II. in Clermont gehaltenen Predigt zusammenstellt:

„Der Papst hat mithilfe alttestamentlicher Textstellen und Vorstellungen ein Modell entwickelt, das die gewaltsame Befreiung der heiligen Stätten aus der Hand der Ungläubigen dadurch legitimierte, dass deren Riten diese heiligen Stätten verunreinigt hatten und dies eine Beleidigung Gottes bedeute, die Gott erzürnt habe. Um diesen Zorn Gottes zu besänftigen, war es nach Psalm 79 und anderen Stellen des Alten Testaments folgerichtig, dass diejenigen mit ihrem Blute büßten, die diese Verunreinigung verursacht hatten. Wer als Werkzeug Gottes diese Sühne durch Blut ins Werk setzte, handelte Gott wohlgefällig und verdiente sich himmlischen Lohn.“³²⁹

Interessant ist auch der hieran anknüpfende Argumentationsstrang, der eine – obwohl Althoff konsequent jeden Hinweis auf die Arbeiten Penny J. Coles vermeidet – Ablehnung ihrer These zum Charakter der Verunreinigungsverwürfe als nachträgliche Rechtfertigung einer grausamen Eroberung Jerusalems beinhaltet:

„Dieses Legitimationsmodell für die Anwendung von Gewalt ist nicht erst ein Produkt späterer Bewältigungsstrategien nach dem Massaker, denn seine Existenz, wie vor allem die Schilderungen von Augenzeugen der Predigt Urbans und der Brief der Kreuzfahrer an den Papst zeigen, lässt sich schon unmittelbar

³²⁸ Vgl. Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 140: „Wenngleich es natürlich nicht ausdrücklich gesagt ist, dürfte die Weihe der Hände im Blut der Feinde von den Zeitgenossen und den Kreuzfahrern selbst nicht nur auf das Blutvergießen im Kampf gegen muslimische Heere bezogen worden sein. Dazu hatte das Massaker von Jerusalem ein zu großes Echo ausgelöst [...]. Die Kreuzfahrer durften und mussten vielmehr folgern, dass auch die Säuberung Jerusalems mit dem Blut der Ungläubigen die Akzeptanz des Papstes gefunden hatte. Ein kritisches Echo auf dieses Massaker sucht man in den christlichen Quellen denn auch vergebens.“

³²⁹ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 140.

in der zeitlichen Umgebung des Geschehens nachweisen. Es war integraler Bestandteil der päpstlichen Argumentation wie der späteren Rechtfertigungen.³³⁰

Folgt man Kaspar Elm, so sind es „das fast schizophrene Nebeneinander von frommer Versenkung und blutrünstiger Grausamkeit“, welche die Schilderungen zeitgenössischer Beobachter und anderer, den Ereignissen nahestehender Quellen zum Ersten Kreuzzug auszeichnen. Den „am Humanitätsideal der Aufklärung oder dem christlichen Liebesgebot festhaltenden Leser“ würden diese „in Ratlosigkeit [...] versetzen“.³³¹ Während Elm zunächst seine Skepsis gegenüber den Möglichkeiten eines Mediävisten äußert, alttestamentarische Anknüpfungspunkte wie das Konzept des *herem*³³² – „das eigentliche Reservoir, aus dem Kreuzzugspropaganda und ältere Kreuzzugshistoriographie bei der Schilderung der Massaker und ihrer Rechtfertigung schöpfen“³³³ – in den Gesamtzusammenhang biblischer Theologie bzw. den historischen Kontext einzuordnen, macht er darin letztlich doch einen vielversprechenden Zugang aus:

„Beobachtungen der Altorientalistik, der Ethnologie und der Anthropologie erlauben es [...], das, was in Jerusalem geschah bzw. im Rekurs auf die Bibel geschildert wird, in eine Tradition einzuordnen, die älter ist als die judäo-christliche und sich keineswegs auf den von ihr geprägten Kulturkreis beschränkt, ja als anthropologisches ‚Universale‘ anzusehen ist: die Gleichzeitigkeit von entfesseltem Bluttausch und enthusiastischer Gottesverehrung, die schockierende Nähe von ‚la violence et le sacré‘ und diese Vorstellung von einem schrecklichen, herrsch- und rachsüchtigen Gott, der seine Gegner zum Schemel seiner Füße macht und Reinigungs- und Sühneopfer des Blutes von denen verlangt, die seine Heiligtümer, seine Stadt und sein Land, durch Worte und Taten, ja durch ihre bloße Existenz verunreinigt haben.“³³⁴

Obwoh Elm sich außerstande sieht, die Vermittlungswege zwischen diesen nur tentativ bestimmbar Vorlagen und den Chronisten des Ersten Kreuzzugs zu rekonstruieren, sei doch

³³⁰ Althoff, *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, 140.

³³¹ Elm, „Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099“, 37.

³³² Siehe dazu ausführlich bspw. Stern, *The Biblical Herem*; Niditch, *War and Hebrew Bible*, 28f.; eine knappe Definition bietet Brueggemann, *Reverberations of Faith*, 91: „The term refers to the religious requirement that everything that Israel captures or gains in war – booty as well as people – is to be ‚utterly destroyed‘, offered up to YHWH in conflagration or some other mode of killing (thus acknowledging YHWH to be the real victor in war). Nothing that a conquering Israel gained from war was to be retained, either as valued war booty for profit or as a spared human being.“

³³³ Elm, „Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099“, 51.

³³⁴ Elm, „Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099“, 52f. Elm bezieht sich hier offensichtlich auf Douglas, *Purity and Danger*; Girard, *La violence et le sacré* u. Burkert, *Homo necans*.

„der Gedanke, daß das Heilige Land, die Heilige Stadt und die Heiligen Stätten einer Reinigung durch nicht weniger als das Blut der Heiden und Gottesmörder bedürfe, [...] bei so gut wie allen anzutreffen, ja dürfte auch de facto eine der Triebkräfte für den Aufbruch ins Heilige Land gewesen sein.“³³⁵

Die Tatsache, dass neben Wilhelm von Tyrus u.a. die *Gesta Francorum*, Petrus Tudebodus, Raimund von Aguilers, Albert von Aachen, Fulcher von Chartres und Guibert von Nogent – teils selbst Augenzeugen, teils durch Augenzeugen oder zeitnahe Quellen unterrichtet – über die Gewalttaten der Kreuzfahrer in Jerusalem berichteten, dem „Triumph der Christenheit“ – mit Raimund: *christianitatis confirmatio* – die gleichzeitige „Ausrottung der Heiden“ (*totius paganitatis exinancio*) gegenüberstellen, bestärkt Elm in der Annahme, es handle sich dabei keineswegs um grundlose Vorwürfe oder Verleumdungen.³³⁶

Dem unbekanntem Verfasser der *Gesta Francorum* zufolge reichte am Ende der Kämpfe im Tempelbezirk von Jerusalem das Blut der Erschlagenen bis zu den Fußknöcheln der Pferde. Wenig später bemerkt er, in der al-Aqṣā-Moschee wäre der gesamte Boden blutüberströmt gewesen.³³⁷ Ähnlich äußerte sich Petrus Tudebodus³³⁸, laut Raimund von Aguilers berührte das im Felsendom und in der al-Aqṣā-Moschee vergossene Blut sogar die Knie (von Fußsoldaten oder Reitern?) und die Zügel der Pferde, die ganze Stadt sei schließlich mit Blut und Leichen angefüllt gewesen.³³⁹ Bei Radulf von Caen verbleibt nach dem Ende der Kämpfe auf dem Tempelberg letztlich nichts als Blut:

³³⁵ Elm, „Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099“, 53.

³³⁶ Elm, „Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099“, 37f. Die Stelle bei Raimund von Aguilers, *Historia Francorum*, ed. Hill u. Hill, 151.

³³⁷ *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* 4, ed. Hill, 91: *Tunc ascendit quidam miles ex nostris, Letholdus nomine, super murum urbis. Mox uero ut ascendi, omnes defensores ciuitatis fugerunt per muros et per ciuitatem, nostrique subsequuti persequabantur eos occidendo et detruncando usque ad Templum Salomonis. Ibiq[ue] talis occisio fuit, ut nostri in sanguine illorum pedes usque ad cauillas mitterent.* Ebd. Kap. 7, S. 91: *Intrantes autem nostri ciuitatem peregrini, persequabantur et occidebant Saracenos usque ad Templum Salomonis. In quo congregati, dederunt nostris maximum bellum per totum diem, ita ut sanguis illorum per totum templum flueret.* Vgl. auch den Text des wohl noch Ende des 11. Jh.s entstandenen Kreuzzugslieds *Ierusalem mirabilis*, V. 31: *Rivi fluunt cruoris, / Jherusalem in muris / dum perit gens erroris* u. V. 32: *Et templi pavementum / efficitur cruentum / cruore morientum* (zit. nach du Méril, *Poésies populaires latines*, 259).

³³⁸ Petrus Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. Hill u. Hill, 141: *Intrantes autem peregrini ciuitatem persequentes et occidentes Sarracenos et alios paganos usque ad templum Salomonis et templum Domini. Ibiq[ue] congregati dederunt nostris maximum bellum usque ad vesperam. Nostrique tantos illorum interfecerunt quod sanguis per totum templum fluebat.* Anders als der Anonymus unterscheidet Petrus Tudebodus nicht zwischen den Kämpfen der Kreuzfahrer unter Gottfried von Bouillon und denen unter Führung Raimunds von Saint-Gilles.

³³⁹ *Le ‚Liber‘ de Raymond d’Aguilers*, ed. Hill u. Hill, 150: *Sed ad templum Salomonis veniamus. Ubi suos ritus atque solemnitates cantare solebant. Sed quid ibi factum est? Si verum dicimus, fidem excedimus. Sed tantum sufficiat, quod in templo et porticu Salomonis equitabatur in sanguine*

*Sic quoque sopitum gladius non praeterit ullum: / Costas rimatus, per colla,
per ilia ductus, / Terga per et ventres, larga sanie oblinuit aedes. / Gloria cunc-
tarum quas mundus habet fabricarum, / Fit lacus, haerendi velut actor obhor-
reat unde. / Quantus, quantus erat templi stupor ille capacis! / Limina, mace-
riae, sedes, tabulata, columnae, / Omnia sanguis erant, nihil exstabat nisi san-
guis: / Namque pavementum penitus sub strage latebat, / Ut nisi submersus
non tangat marmora poples: / Quippe cruor tantus, tanta inficit unda penates, /
Quanta nec Aemathiam sub Caesare, nec sub Achivo / Marte Phryges, nec sub
Mario, Syllave Latinos.³⁴⁰*

Die Allgegenwart des Blutes der Erschlagenen betont ebenfalls Wilhelm von Tyrus: Nachdem Tankred von Tarent den auf das Dach des Felsendomes Geflohenen zunächst sein Banner übergeben und sie damit als Beute beansprucht hätte, wären selbige dennoch von den Kreuzfahrern niedergemacht worden: *quotquot ibi reperiunt, nemini parcentes, obtruncant gladiis, sanguine replentes universa.*³⁴¹ Damit nicht genug, ihren gewaltsamen Tod erklärt er durch einen Urteilspruch Gottes, es habe sich um nicht mehr als die gerechte Strafe für eine vorausgegangene Schändung der heiligen Stätten durch die Muslime gehandelt:

*Iustoque dei iudicio id certum est accidisse, ut qui supersticiosi ritibus domini
sanctuarium prophanaverant et fidelibus populis reddiderant alienum, id pro-
prij cruoris luerent dispendio et morte interveniente piaculare solverent flagi-
cium.*

Wilhelm greift damit ein Motiv – und zumindest in Teilen auch die konkrete Formulierung – auf, welches sich auch bei Raimund von Aguilers findet: *Iusto nimirum iudicio, ut locus idem eorum sanguinem exciperet, quorum blasphemias in Deum tam longo tempore pertulerat.*³⁴²

Hatte schon Radulf von Caen das Bild einer blutigen Gischt entworfen, die durch die al-Aqṣā-Moschee strömte, wird daraus bei Gilo von Paris, der in den

usque ad genua, et usque ad frenos equorum. Iusto nimirum iudicio, ut locus idem eorum sanguinem exciperet, quorum blasphemias in Deum tam longo tempore pertulerat. Repleta itaque cada-veribus et sanguine civitate, confugerunt aliquanti ad turrem David, et poposcerunt a comite Raimundo securitatis dexteram, et dederunt ei arcem.

³⁴⁰ Radulf von Caen, *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana* 134 (RHC Occ. III), 698f. Vgl. die Übersetzung durch Bachrach u. Bachrach, *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen*, 148: „The sword passed no one in peace. The sword tore up ribs, and necks, and cut through groins, backs and stomachs. The sanctuary was covered with vast quantities of blood. The glory of all the craftsmen from throughout the world, was submerged in a lake at whose waves even its creator shuddered. How great, how great was the amazement at the interior of the temple. The doors, walls, seats, tables, columns, all were bloody. There was nothing without blood. The floor was completely covered by the slaughter. The walls were submerged knee high [in blood]. The gore was so great that waves stained the penates. It was greater than the slaughter at Pharsalus under Caesar, or the Phrygian fields under the Greeks, or the fields of Latium under Marius and Sulla.“

³⁴¹ Wilhelm von Tyrus, *Chronicon* VIII, 20, ed. Huygens, 412.

³⁴² *Le ‚Liber‘ de Raymond d’Aguilers*, ed. Hill u. Hill, 150.

1120er Jahren in Jerusalem weilte, ein vom *templum Salomonis* ausgehender Blutstrom, welcher zu einem Fluß ansteigt und die Leichen der im Kampf Getöteten aus der Stadt in die vorgelagerte Ebene hinausschwemmt.³⁴³ Explizit bringt Gilo das Blutvergießen mit einer erneuerten Reinheit Jerusalems in Verbindung, als er das Ende der Auseinandersetzungen beschreibt: *His ita completis, mundata taliter urbe, / Ad sua felices uenerunt gaudia turbe, / Prostratique duces, aspersi fletibus ora, / Pro Domino Domini uenerantur rite sepulchrum, / Hicque suum capitale Deo dat quisque fidelis.*³⁴⁴ Die bei der Eroberung Jerusalems verübten Gewalttaten werden damit zum narrativen Rahmen einer Reinigungshandlung, welche nach dem Sieg der Christen (und durch ihre Taten: *taliter*) ebenfalls vollzogen ist.

Eine besondere Ausarbeitung entsprechender Vorstellungen sollte man vielleicht für die *Historia Ierosolimitana* Alberts von Aachen³⁴⁵ erwarten. So ist zumindest eine noch während des 12. Jh.s im Zisterzienserkloster Eberbach angelegte Handschrift (Oxford, Bodleian Library, Ms. Laud. Misc. 561 u. 562³⁴⁶) betitelt als *Liber christianae expeditionis pro ereptione, emundatione et restitutione sanctae Hierosolymitanae ecclesiae.*³⁴⁷ Im Text der *Historia* spielt dann allerdings die Leitdifferenz rein/unrein eine vergleichsweise geringe Rolle. Anwendung findet die rein-unrein-Dichotomie – mit Formulierungen wie sie etwa Radulf von Caen und Wilhelm von Tyrus in Bezug auf Jerusalem benutzen – als Albert über die Eroberung Antiochias berichtet:

³⁴³ *The Historia Vie Hierosolimitane of Gilo of Paris and a Second Anonymous Author IX (V), V. 322ff.*, ed. Grocock u. Siberry, 248: *Tantusque cauernis / Sanguis iit plenis ut flumen adire putares. / In plano uelut a summis cum montibus ingens / Grando cadit mixtisque simul tonat imbribus ether, / In plano uelut a summis cum montibus ingens / Grando cadit mixtisque simul tonat imbribus ether, / Tunc collecta petunt demissas flumina ualles, / Saxa trahunt siluasque ferunt totaque uagantur / Agri planitie, gemitus dat rusticus imo / Pectore, non aliter cesorum membra feruntur / Sanguine rapta suo, totidemque necantur in urbe.*

³⁴⁴ *The Historia Vie Hierosolimitane of Gilo of Paris and a Second Anonymous Author IX (V), V. 339ff.*, ed. Grocock u. Siberry, 248. Man beachte auch die Fortführung der Stelle: Tankred und Gaston IV. von Béarn hatten jenen Verteidigern, die auf das Dach des Tempels geflüchtet waren, ihre Banner übergeben, also deren Kapitulation akzeptiert und sie als Beute beansprucht. Unmittelbar nach dem Gottesdienst am Herrengrab heißt es bei Gilo (ebd., V. 344ff.) über die Ereignisse am nächsten Morgen (ebd., 248): *Mane dato non plenus adhuc tot cladibus ultor / Miles id exiguum quod adhuc superesse sciebat / Sanguinis in paucis furatur, et ardua templi / Ascendens tacite subito turbauit inertes [...].*

³⁴⁵ Siehe die einführenden Bemerkungen von Edgington, *Albert of Aachen's History of the Journey to Jerusalem I*, 1.

³⁴⁶ Vgl. Edgington, *Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana*, Introduction, XXXVIII.

³⁴⁷ Zur Titelgebung der unterschiedlichen Handschriften Knoch, *Studien zu Albert von Aachen*, 25. Wenn in der Literatur meist der Titel der Eberbacher Handschrift verwendet wird, ist dies auf die Titelwahl der RHC-Edition Meyers zurückzuführen. Zur Chronologie der Handschriften siehe das Stemma bei Edgington, *Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana*, Introduction, XLVIII.

Accepta hac uictoria in campo Antiochie, magne et regie ciuitatis Syrie, episcopus Podiensis et ceteri principes a fuga et cede exercitus Corbahan reuersi in prefate urbis menia, basilicam beati Petri apostoli quam Turci suis sacrilegis ritibus prophanauerant, ab omni inquinamento mundantes, altaria sancta que subuersa erant in omni honestate reedificauerunt, imaginem uero Domini nostri Iesu Christi et figuras sanctorum quas in modum uiuentis persone excecatas et cemento obductas obscurauerant summa reuerencia renouabant, cultores catholicos in exequendis ibidem diuinis mysteriis restituentes, ex omni clero tam Grecorum quam Latinorum.³⁴⁸

Die Reinigung der heiligen Stätten in Jerusalem wird lediglich rückblickend thematisiert, so in jener Rede, welche der Erzbischof (und spätere Jerusalemer Patriarch) Daibert von Pisa nach der Belagerung der (ursprünglich) byzantinischen Hafenstadt Latakia im Herbst 1099 an die Kreuzfahrerfürsten richtete:

Non est auditum a Christi natiuitate, ut aliquis Christianorum exercitus per tot regna et pericula transiens Ierusalem in potentia et uirtute, expugnatis et eiectis adulterinis filiis et incolis, obtineret, loca sancta mundaret et in ea post uictoriam ad tuenda menia Godefridum magnificum Christianorum principem exaltaret, sicut de gloria et uirtute uestra nunc accepimus.³⁴⁹

Allerdings entwirft Albert ein den zuvor behandelten Schilderungen vergleichbares Bild der blutigen Übergriffe, welche die Kreuzfahrer gegen die muslimischen Verteidiger Jerusalems verübten. So berichtet er über die Erstürmung der al-Aqṣā-Moschee und das Niedermachen der dort Verschanzten:

Hii omnes conglobati in uociferatione et strepitu magno ad palatium predictum concursum facientes, fratribus premissis auxilium contulerunt, Sarracenos per domum, que spaciosa erat, crudeli funere sternerentes. Quorum adeo sanguinis facta est effusio, ut etiam riui per ipsa pauimenta regie aule defluerunt, et usque ad talos fusos cruor accresceret.³⁵⁰

Bei näherem Hinsehen weisen Alberts Ausführungen über das Vorgehen der Kreuzfahrer jedoch signifikante Differenzierungen auf: Während das Gros der christlichen Angreifer unmittelbar nach der Einnahme Jerusalems begonnen habe, die Stadt zu plündern – etwa Tankred von Tarent, der versuchte, sich der Ausstattung des Felsendoms zu bemächtigen – hätten sich Gottfried von Bouil-

³⁴⁸ Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* V,1, ed. Edgington, 338.

³⁴⁹ Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* VI, 56, ed. Edgington, 480. Zu Daibert vgl. Matzke, *Daibert von Pisa*.

³⁵⁰ Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* VI, 21, ed. Edgington, 430. Edgington bemerkt zu dieser Stelle ebd., 430f., Anm. 28: „Similar images are found in all the accounts, though worded differently. They are probably drawn from the Book of Revelation“.

lon und dessen Begleiter von diesem Geschehen abgesondert, um eine Sequenz von Bußritualen zu vollziehen:

Ad hoc denique templum Domini, ut praedictum est, iter suum Tancredo conuertente, prae auaricia propalate sibi pecunia, aliis uero ad presidium turris Dauid fugitios uelociter insequentibus, cunctisque principibus rebus et turritis edificiis inhiantibus, et uniuerso uulgo ad palatium Salomonis tendente, et cedem nimia crudelitate in Sarracenos operante, dux Godefridus ab omni mox strage se abstinens, tribus tantum suorum secum retentis, Baldrico, Adelolfo et Stabelone, exutus lorica et linea ueste, nudatis pedibus muros egressus in circuitu urbis in humilitate processit, ac per eam portam quae respicit ad montem Oliuarum introiens, ad sepulchrum Domini Iesu Christi [...] presentatus est, in lacrimis, orationibus et diuinis laudibus persistens, et Deo gratias agens quia uidere meruit quod illi semper fuit in summo desiderio.³⁵¹

Nach seiner Rückkehr aus der Grabeskirche habe sich Gottfried dann sofort zur Ruhe begeben, auch die restlichen Kreuzfahrer seien von den zurückliegenden Anstrengungen ermattet gewesen. Insgesamt findet die christliche Inbesitznahme Jerusalems bei Albert nur summarisch Erwähnung:

Post hec uero duce a sanctuario dominici sepulchri regresso in leticia cordis et exultatione, post peractam inibi orationem, et hospitio quiescendi causa declinato, iam toto sedato exercitu a gentilium occisione, et nocte eadem iam oculos uniuersorum pre labore aggrauante, qua Ierusalem ciuitas Dei uiuentis et mater nostra filiis restituta est in uictoria magna sexta feria, in die solempni diuisionis apostolorum [...].³⁵²

Der unmittelbar darauf folgende Bericht über das Massaker an den nichtchristlichen Bewohnern der Stadt spart zwar nicht an expliziter Inszenierung von Grausamkeit, hebt aber nicht gesondert auf das im Zuge dessen wohl zwangsläufig vergossene Blut ab:

Christiani neci sic totum animum laxauerant, ut non sugens masculus aut femina nedum infans unius anni uiuens manum percussoris euaderet. Vnde platea totius urbis Ierusalem corporibus extinctis uirorum ac mulierum ac laceris menbris

³⁵¹ Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* VI, 25, ed. Edgington, 434/436.

³⁵² Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* VI, 28, ed. Edgington, 438. Vgl. die wörtlich ausgeführte Rede Tankreds, die das Massaker an den muslimischen Einwohnern Jerusalems einleitet (VI, 29, S. 440): *Ierusalem, ciuitas Dei excelsi, ut uniuersi nostis, magna difficultate et non sine dampno nostrorum recuperata, propriis filiis hodie restituta est, et liberata de manu regis Babylonie et iugo Turcorum. Sed nunc cauendum est ne auaricia aut pigricia uel misericordia habita erga inimicos hanc amittamus, captiuis et adhuc residuis in urbe gentilibus parcentes. Nam si forte a rege Babylonie in fortitudine graui occupati fuerimus, subito ab intus et extra expugnabimur, et sic in perpetuum exilium transportabimur. Vnde primum et fidele consilium nobis uidetur quatenus uniuersi Sarraceni et gentiles qui captiui tenentur pecunia redimendi aut redempti sine dilatione in gladio corruant, ne fraude aut ingeniis illorum nobis aliqua aduersa occurrant.*

[sic!] *infantium adeo strate et operte fuisse referuntur, ut non solum in uicis, solius et palaciis, sed etiam in locis deserte solitudinis copia occisorum reperiretur.*³⁵³

Die *emundatio* Jerusalems erscheint somit in der *Historia* Alberts wie ein nie vollständig eingelöstes Versprechen, eine Art Leerstelle: Am ihrem Beginn steht der in wörtlicher Rede ausformulierte (fiktive) Dialog zwischen Peter von Amiens und dem (namentlich nicht genannten) Patriarchen von Jerusalem. Auf seiner Pilgerfahrt in das Heilige Land habe Peter beobachten müssen, wie die heiligen Stätten von Ungläubigen misshandelt würden: *in oratorio dominici sepulchri presentatus uisa quedam illicita et nefanda tristi animo accepit et infremuit spiritu.*³⁵⁴ In seiner Empörung über diese *nefaria operia* hätte er sich an den Patriarchen gewandt, um zu erfahren, wieso ein solches Vorgehen von den Christen geduldet werde,

*cur pateretur gentiles et impios sancta inquinare et ab hiis fidelium oblationes asportari requirit, ecclesia uti pro stabulis, Christianos colaphizari, peregrinos sanctos iniusta mercede spoliari et multis oppressionibus ab hiis angustiari.*³⁵⁵

Nachdem der Patriarch gestanden hatte, dass die christlichen Bewohner Jerusalems nicht in der Lage wären, auf das Verhalten der Nichtchristen Einfluss zu nehmen – vielmehr schilderte er Peter deren missliche und bedrängte Lage – formulierte dieser ihm gegenüber ein Beistandsversprechen:

*Venerande pater, satis comperimus et nunc intelligimus ac uidemus quam inuvalida manus Christianorum sit tecum hic inhabitantium; quantis oppressionibus subiaceatis gentilium. Qua de causa ob Dei gratiam et uestram liberationem, et sanctorum emundationem, Deo comite, uita sospite, rediens imprimis domum apostolicum requiram, deinde omnes primates Christianorum, reges, duces, comites, et principatum regni tenentes, iugum seruitutis uestre reserans et angustiarum uestrarum intolerantiam.*³⁵⁶

Es scheint an dieser Stelle geboten, noch einmal an das Fazit zurückzudenken, mit dem Cole ihre Untersuchung der frühen Kreuzzugschroniken abgeschlossen hat:

„Fulcher of Chartres, the anonymous, Peter Tudebode, Raymond of Aguilers, and their literary refiners, Robert of Rheims, Baudri of Dol and Guibert of No-

³⁵³ Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* VI, 30, ed. Edgington, 442.

³⁵⁴ Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* I, 2, ed. Edgington, 4.

³⁵⁵ Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* I, 2, ed. Edgington, 4.

³⁵⁶ Albert von Aachen, *Historia Ierosolimitana* I, 3, ed. Edgington, 4.

gent bequeathed a legacy in which the pollution of Christian sacred places by Muslims was advanced as a valid justification for Christian war and violence. We have seen some evidence of this in William of Malmesbury's *Gesta regum Anglorum*; it remains to see how durable and how versatile the idea would prove throughout the rest of the 12th century.³⁵⁷

Auffällig ist zunächst, dass Cole Albert von Aachens *Historia Ierosolimitana* in allen ihren Arbeiten völlig ausklammert – gerade mit Blick auf die einschlägige Titelgebung der Eberbacher Handschrift ein unerwartetes Vorgehen, bei dem es sich allerdings um keinen Einzelfall handelt.³⁵⁸ Ihre Untersuchung von Kreuzzugquellen aus dem weiteren Verlauf des 12. Jh.s eröffnet sie in „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“ stattdessen mit der *Historia ecclesiastica* des Ordericus Vitalis. Darauf, dass Ordericus für seine Schilderung des Ersten Kreuzzugs im neunten Buch der *Historia*, das nach der Mitte der 1130er Jahre entstand, vor allem auf Balderich von Dol zurückgegriffen haben dürfte, hat u.a. Marjorie Chibnall als letzte Herausgeberin des Textes hingewiesen.³⁵⁹ In der Einleitung zu Buch 9 bemerkt Ordericus über das Kreuzzugsunternehmen:

*En Ierosolimitanum iter diuinitus initur: a multis occidentalium populis unus grex miro modo congeritur, et contra ethnicos in Eoas partes unus exercitus conducitur. Sancta Syon a filiis suis qui de longinquis regionibus ultro exierunt eripitur, allophilis deuictis a quibus olim sancta ciuitas conculcabatur, et sanc-tuarium Dei nefarie contaminabatur. Detestabiles enim agareni diuino iudicio permittente Christianorum limites iam dudum transierunt, sancta loca inuasunt. Christicolos habitatores interemerunt, spurcitiisque suis abominabiliter sacra polluerunt, sed post multa tempora meritam ultionem mucronibus cisalpinorum digne luerunt.*³⁶⁰

Die hier angedeuteten Vorwürfe ergeben mit Cole letztlich ein stimmiges Bild: „Orderic had probably never met a Muslim. Yet in a blistering attack, he villifies

³⁵⁷ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 101.

³⁵⁸ Alberts *Historia Ierosolimitana* ist in der Forschung insgesamt lange Zeit nur wenig berücksichtigt worden, vgl. dazu Edgington, *Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana*, Introduction, xxiiif.

³⁵⁹ Chibnall, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis* V, Introduction, xiii-xv. Fulchers *Historia Hierosolymitana* wird zwar im Vorwort zu Buch IX ebenfalls benannt – Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica* IX, 1, ed. Chibnall, 6: *Fulcherius Carnotensis Godefredi Lotharingie ducis capellanus [...] certum et uerax uolumen de laudabili militia exercitus Christi edidit. Baldricus quoque Dolensis archiepiscopus iiii libros luculenter conscripsit, in quibus integram narrationem ab inicio peregrinationis usque ad primum bellum post captam Ierusalem ueraciter et eloquenter deprompsit* – aber bei der Ausführung des Textes deutlich seltener herangezogen. Vgl. auch Chibnall, *The World of Orderic Vitalis*, 148.

³⁶⁰ Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica* IX, 1, ed. Chibnall V, 4. Vgl. auch ebd. IX, 15 (Chibnall V, 156) das Resümee angesichts der Anfang Juni 1099 aufgenommenen Belagerung Jerusalems: *Ierusalem itaque a filiis suis obsessa obclaudebatur, intus autem a populis Manzerinis prophanabatur*.

Muslims as the embodiment of all the vices most abhorred by Christians.“³⁶¹ Derartige Zuschreibungen habe Ordericus demnach ganz bewusst gewählt, um so den Muslimen in den Augen seiner Leser ihre Menschlichkeit und somit jeden Anspruch auf Gnade von Seiten der christlichen Kämpfer zu nehmen: „Thus, undisturbed by the prickings of his Christian conscience, Orderic tacitly approves their massacre at Jerusalem.“³⁶² In den Worten der *Historia Ecclesiastica* angesichts des Massakers auf dem Tempelberg:

*Tanto siquidem odio persequebantur eos et primebant, quia templum Domini et sancti Sepulchri basilicam polluerant, et templum Salomonis aliasque aeclesias suis usibus illicitis peculiauerant, ac indecenter contaminauerant.*³⁶³

Entsprechende Vorwürfe beschränken sich bei Ordericus jedoch nicht ausschließlich auf die Muslime: Im 12. Buch der *Historia Ecclesiastica* gibt er eine Rede wieder, die angeblich Calixt II. (1119-1124) auf dem Konzil von Reims im Oktober 1119 gehalten hätte. Der Papst äußerte sich darin vermittelnd im Streit zwischen Amalrich III. von Montfort (und seinen Verbündeten um König Ludwig VI. sowie Fulko V. von Anjou) auf der einen und Heinrich I. von England (als Herzog der Normandie) auf der anderen Seite um die Grafschaft Évreux, welcher auf dem Konzil in verbaler Form fortgeführt worden wäre:

*Nolite, quaeso, karissimi mei multiplicitate uerborum inutiliter contendere, sed pacem ut filii Dei totis nisibus inquirete. [...] Membra quippe Christi populum christianum appello, quem ipse sanguinis sui remedit precio. Inter bellicos tumultus in perturbatione positus saeculari, quis digne potest spiritualia contemplari, uel in lege Dei competenter meditari? Bellica seditio plebes commouet ac dissoluit, et per abrupta uiciorum letaliter ecagari cogit. Aeclesias uiolat, sacrata contaminat, et plura nefaria irreuerenter exagerat.*³⁶⁴

Gewaltsame Vergehen gegen heilige Orte stellten demzufolge Begleiterscheinungen jeder *bellica seditio* dar und würden durch sie selbst aktiv hervorgebracht. Vor diesem Hintergrund bleibt zwar das Zwischenfazit gültig, mit dem Cole ihre Analyse der *Historia Ecclesiastica* abschließt:

„This image of the implacably hostile Muslim enemy of Christ, and the idea of the crusade as a purgative enterprise derived from the military success of the

³⁶¹ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 100.

³⁶² Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 101.

³⁶³ Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica* IX, 15, ed. Chibnall V, 172.

³⁶⁴ Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica* XII, 21, ed. Chibnall VI, 260f.

first crusaders and would underpin much of the propaganda for the Second and Third crusades.³⁶⁵

Deutlich zeigt aber gerade die zuletzt betrachtete Stelle aus Ordericus Vitalis' *Historia Ecclesiastica*, wie eng die Anwendung der Leitdiffferenz rein/unrein in den Quellen der Kreuzzugszeit mit Alltagserfahrungen der Zeitgenossen verbunden sein konnte – ohne dass dabei notwendigerweise muslimische oder generell nichtchristliche Akteure in Erscheinung traten.

II. 6 Übergriffe gegen christliche Sakralorte in Quellentexten des 11. und frühen 12. Jahrhunderts – Muslime und andere Urheber ortsbezogener Unreinheit

Wie bereits einleitend anhand einiger weniger Beispiele aufgezeigt werden konnte, beschränkte sich die Anwendung der rein-unrein-Dichotomie angesichts von Vergehen gegen christliche Sakralorte keineswegs auf das nähere zeitliche Umfeld der Kreuzzüge. Ebenso wenig lassen sich ausschließlich Muslime oder andere Nichtchristen als Urheber derart ortsbezogener Verunreinigungen ausmachen. So beklagte etwa im Januar 1054 Papst Leo IX. – vor 1048 besser bekannt als Bischof Bruno von Toul und seit rund zwei Jahrzehnten ein wichtiger Förderer kirchlicher Reformbestrebungen in Lothringen³⁶⁶ –, der selbst ein Jahr zuvor im Streit um die Kontrolle über das Herzogtum Benevent erfolglos ein Heer gegen die Normannen in Süditalien geführt hatte, deren Handeln in einem Schreiben an den byzantinischen Kaiser Konstantin IX. auf einschlägige Weise³⁶⁷:

Illa sollicitudine, qua omnibus ecclesiis debeo invigilare videns indisciplinatum et alienam gentem Normannorum crudeli et inaudita rabie et plus quam pagana impietate adversus ecclesias Dei insurgere, passim Christianos trucidare et nonnullos novis horribilibusque tormentis usque ad defectionem anime affligere nec infanti aut seni seu femineae fragilitati aliquo humanitatis respectu parcere nec inter sanctum et profanum aliquam distantiam habere, sanctorum basilicas spoliare, incendere et ad solum usque diruere, saepissime perversitatem eius red-

³⁶⁵ Cole, „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“, 101.

³⁶⁶ Vgl. Dahlhaus, „Das bischöfliche Wirken“; Stroll, *Popes and Antipopes*, 33-49; Robinson, *Papal Reform*, Introduction, 6-11; Schmieder, „Peripherie und Zentrum“; Schieffer, „Motu proprio“.

³⁶⁷ Zur Niederlage von Civitate siehe Bayer, *Spaltung der Christenheit*, 76 (dort auch eine Einbettung des Schreibens in die umfanglichere Korrespondenz zwischen Rom und Byzanz), ausführlich zuletzt Taviani-Carozzi, „Léon IX et les Normands“ mit weiterführender Literatur.

*argui, commonui, obsecravi, predicavi, oportune importuneque institi, terrorem divinae et humanae vindictae denuntiavi.*³⁶⁸

Bei dem durch Leo IX. geäußerten Vorwurf, die Normannen würden wortwörtlich zwischen heilig und profan keinen Unterschied machen, handelt es sich um ein an Hes. 22,26 angelehntes Zitat, wo Gott gegenüber dem Propheten das Fehlverhalten der Israeliten beklagt: *Sacerdotes eius contempserunt legem meam et polluerunt sanctuaria mea; inter sanctum et profanum non habuere distantiam et inter pollutum et mundum non intellexerunt.*³⁶⁹ Das Schreiben an Konstantin IX., überbracht von einer prominenten, letztlich in das sogenannte ‚Morgenländische Schisma‘ von 1054 mündenden Legation, der u.a. Kardinalbischof Humbert von Silva Candida, Erzbischof Petrus von Amalfi und der römische Kanzler, Kardinaldiakon Friedrich von Lothringen (der spätere Papst Stephan IX.) angehörten³⁷⁰, drängte den Basileus, seine zuvor in Aussicht gestellte Unterstützung gegen die Normannen nun tatsächlich zu realisieren.³⁷¹ Die dabei verwendete Argumentation, so Vito Sibilio, erinnere nicht von ungefähr an Papstbriefe des 8. und 9. Jh.s, in welchen fränkischer Beistand zunächst gegen die Langobarden und später gegen die Muslime erfleht worden war. Es sei demnach Leo IX. gewesen, der eine Verbindung zwischen der „tradizione bellica antisaracena“, dem in dieser Zeit bereits entwickelten Konzept einer *defensio Christianitatis* und dessen Anwendung auf binnerchristliche Gegner – hier: die Normannen – vor dem intellektuellen Hintergrund der Kirchenreform etabliert habe.³⁷² Wenn Leo IX. in seinem Brief an Konstantin IX. ankündigte³⁷³, *ab hoc nostrae intentio-*

³⁶⁸ *Die Toulser Vita Leos IX.* II, 20, ed. Krause (MGH SS rer. Germ. 70), 224. Nach der Handschrift Bern, Stadt- und Hochschulbibl., Ms. 292, fol. 23ff. hat Erdmann, *Ausgewählte Briefe*, 14-19 diesen Brief ediert (die zitierte Passage dort 16f.). Eine nur am Beginn abweichende, den namentlichen Bezug auf die Normannen vermissende Fassung bietet Migne (PL 143, 778): *Illa ergo sollicitudine, qua omnibus Ecclesiis debeo invigilare, videns indisciplinatam et alienam gentem incredibili et inaudita rabie [...].* Für eine detaillierte Einordnung des Inhalts siehe Sibilio, „I Normanni e il Papato“.

³⁶⁹ Diese Stelle rekurriert wiederum auf 3. Mose 10,9, den Bericht über die Priesterweihe Aarons und die in deren Kontext vermittelten Kultvorschriften: *Vinum et omne quod inebriare potest non bibetis [...] quando intratis in Tabernaculum Testimonii [...] ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et profanum, inter pollutum et mundum.*

³⁷⁰ Zum weiteren Hintergrund der Legation zuletzt Cheynet, „La politique byzantine de Léon“; vgl. Bayer, *Spaltung der Christenheit*, 80; Petrucci, „Rapporti de Leone IX con Constantinopoli“; Kaplan, „La place du ‚schisme‘ de 1054“ u. Ders., „Le schisme de 1054“.

³⁷¹ Vgl. Cheynet, „La politique byzantine de Léon“, 268f.

³⁷² Sibilio, „I Normanni e il Papato“, 33f.

³⁷³ *Die Toulser Vita Leos IX.* II, 20, ed. Krause (MGH SS rer. Germ. 70), 226/228: *Nos quoque divinum adiutorium nobis affore et humanum non defore confidentes ab hoc nostrae intentione liberande christianitatis non deficiemus nec dabimus requiem temporibus nostris, nisi cum requie sancte ecclesie periclitantis.*

ne liberandae Christianitatis keinesfalls zurücktreten zu wollen, so bediente er sich eines Vokabulars, das in ähnlicher Form für ein Schreiben Urban II. denkbar wäre.

Es bietet sich an, diesem Brief Leos IX. ein weiteres Zeugnis an die Seite zu stellen, das angebliche (und mit Struve wohl fiktive³⁷⁴) Schreiben des byzantinischen Kaisers Konstantin X. Doukas (1059-1067, hier titulierte als *Constantinus Doclitius, Constantinopolis basileus*) an den Gegenpapst Honorius II., welches Benzo von Alba im zweiten Buch seiner zwischen ca. 1064 und 1085 angelegten *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII* überliefert.³⁷⁵ Die Normannen – anders als noch zu Zeiten Leos IX. Verbündete des Reformpapsttums – werden darin von Benzo, selbst möglicherweise Mitglied der Hofkapelle, mit Sicherheit aber den Heinrich IV. verbundenen Kreisen des römischen Adels zuzuordnen, wiederholt als tyrannische Eroberer und Plünderer Süditaliens gezeichnet. In diesem Zusammenhang greift der Verfasser des Briefes unter anderem auf die Leitdiffferenz der Reinheit zurück:

*Normanni enim, qui melius dicuntur Nullimanni, fetidissima scilicet stercora mundi, castrum sancti Pauli – altera pars imperii – aspirant sibi subicere, non iam tyrannice, sed quasi hereditarie et cito perventuri in Capitolium, quod erit Suevis in eternis obprobrium.*³⁷⁶

Wenig später bezeichnet Benzo die Normannen dann auch noch als *filii spurcicie*.³⁷⁷ Außerdem stellt das angebliche Schreiben des Konstantin Doukas eine Verbindung zwischen den Kämpfen gegen die Normannen in Italien und Konflikten mit den Muslimen im Heiligen Land her: Die Wiederherstellung der *libertas Christiana* (ein offenkundig nicht auf das Reformpapsttum beschränktes Anliegen), realisiert durch einen Zug zum *sepulchrum domini*, und der Sieg über die Gegner Heinrichs in Italien werden hier zu einer Art endzeitlichem Gemein-

³⁷⁴ Struve, *Kaisertum und Romgedanke*, 439.

³⁷⁵ Vgl. dazu u.a. Möhring, „Benzo von Alba und die Entstehung des Kreuzzugsgedankens“, 182. So authentisch, wäre das Stück laut Möhring auf 1062 zu datieren, für 1063 optieren bspw. Erdmann, „Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke“, 403f. u. Lounghis, „Les amabassades byzantines en occident“, 233f. Anders als Möhring, der von einer wahrscheinlich interpolierten Vorlage ausgeht, halten Erdmann, ebd. u. Cowdrey, „Pope Gregory VII's ‚Crusading‘ Plans of 1074“, 38 das Schreiben für gänzlich frei erfunden.

³⁷⁶ Benzo von Alba, *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII* III, 1, ed. Seyffert (MGH SS rer. Germ. 65), 269. Das *castrum sancti Pauli* ist S. Paolo fuori le mura.

³⁷⁷ Benzo von Alba, *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII* III, 15(16), ed. Seyffert (MGH SS rer. Germ. 65), 316. Ebd. III, 14(15), S. 310 werden die Normannen zu *Agareni* oder (ebd. IV, 36, S. 411) den Söhnen Ismaels; vgl. Sagulo, *Ideologia imperiale e analisi politica*, 130f.

schaftsprojekt zwischen östlichem und westlichem Kaiser, Normannen und Muslimen eint dabei die Adskription von Unreinheit:

*Super hoc filium meum porphyrogenitum dabo sibi obsidem totumque meum thesaurum, ut ex eo faciat, quod voluerit, ad suos usus suorumque militum, quatenus te previo sit nobis facultas ire usque ad sepulchrum Domini, et expurgata spurcicia Normannorum sive paganorum refloreat christiana libertas vel in fine seculorum.*³⁷⁸

Der vermeintliche Brief des Konstantin Doukas ist nicht der einzige Hinweis darauf, dass schon gegen Mitte des 11. Jh.s – oder zumindest 1085, als Benzo die *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII* abschloß – die Leitdifferenz rein/unrein auch im Westen Anwendung auf die Muslime im Heiligen Land fand. Einen weiteren Beleg für die Wirksamkeit derartiger Vorstellungen bietet der Bericht über die große Pilgerfahrt von Reichsangehörigen nach Jerusalem 1064 (bzw. 1065) in Lampert von Hersfelds in der zweiten Hälfte der 1070er Jahre niedergeschriebenen Annalen. Diese größte Pilgerreise vor dem Beginn des Ersten Kreuzzugs³⁷⁹ hat Spuren ganz unterschiedlichen Umfangs in einer Reihe zeitgenössischer und späterer Quellen hinterlassen³⁸⁰, dazu bemerkt Hans-Hennig Kortüm:

„Alle Berichte beruhen auf derselben Grundstruktur. Es wird erzählt, wie eine Gruppe deutscher Jerusalemfahrer unter der Leitung der Bischöfe Siegfried von Mainz, Gunther von Bamberg, Otto von Regensburg und Wilhelm von Utrecht ins Heilige Land zog, was ihr während ihrer Reise widerfuhr und wie sie schließlich wieder nach Hause kam. Diese Grundstruktur wollen wir die „Basiserzählung“ nennen. Sie erfährt durch die einzelne Quelle eine je spezifische Ausgestaltung.“³⁸¹

Interessant ist hier vor allem eine Episode, die sich unterschiedlich ausgeführt sowohl bei Marianus Scotus, in den Niederaltaicher Annalen als auch bei Lampert von Hersfeld findet. Ihr Hintergrund ist ein Überfall von Beduinen auf die Pilger in der Wüste vor Jerusalem, welcher diese zum Rückzug nach Kafar Sallam (Carvasalim), einer verlassenen Ansiedlung oder Befestigungsanlage wenige Kilometer nordwestlich von Ramla zwang. Die Gruppe verschanzte sich dort vor den Angreifern, die es wohl auf das Geld der teils mit üppiger Ausstattung reisenden

³⁷⁸ Benzo von Alba, *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII* II, 12, ed. Seyffert (MGH SS rer. Germ. 65), 227.

³⁷⁹ Vgl. Rotter, „Mohammed in Bamberg“, 315f.

³⁸⁰ Eine umfassende Zusammenstellung bietet Joranson, „The Great German Pilgrimage“, 4; die wichtigsten zeitgenössischen Quellen mit Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 569; die Chronik des Inklusen Marianus Scotus (gestorben um 1082), die Annalen von Niederaltaich (beendet 1073) und die Annalen Lamperts von Hersfeld (gest. nach 1081).

³⁸¹ Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 569.

Pilger abgesehen hatten.³⁸² Unter den zeitgenössischen Autoren bindet hier allein Marianus Scotus das Martyrium eines *bonus miles* ein, den die Beduinen vor Augen der verschanzten Christen zu Tode folterten.³⁸³ Der Anblick seiner *passio*, so Marianus, habe die Verteidiger den Mut verlieren lassen und sie bewegen, gegen Zusicherung freien Abzugs ihr Geld den Belagerern auszuhändigen. Im Verlauf der förmlichen Kapitulation sei es dann jedoch zu einer handgreiflichen Auseinandersetzung zwischen deren Anführer, dem *dux Arabitarum* und Bischof Gunther von Bamberg gekommen:

Qui cum vidisset episcopos gloriosos cum multis militibus, et dorsalia, pallia pendentia et cetera, sicut consuetudines est paganorum reos tenere, extendit corrigiam circa collum Bambergensis episcopi, quasi domini nostrorum magnitudine et pulchritudine corporis eius, et ait: ‚Tu et ista tua omnia mea erunt.‘ Episcopus vero per interpretem ait: ‚Quid mihi facies?‘ Et ille dixit: ‚Istum pulchrum sanguinem gutturis tui sugam, et suspendam te sicut unum canem ante castellum.‘ Tunc episcopus, prehensu capite eius, uno colapho percutiens ducem in terram; omnes alii ligati sunt.³⁸⁴

Dieselbe Episode findet sich ebenfalls in den gegen 1075 verfassten Niederaltaicher Annalen³⁸⁵, in deren Schilderung nimmt der Konflikt mit den Beduinen bei Kafar Sallam sogar deutlich größeren Raum ein als die eigentliche Pilgerfahrt, welche zur bloßen Rahmenhandlung wird. Anders als Marianus Scotus projizieren die Annalen von Niederaltaich das Leiden der Eingeschlossenen nicht mehr auf eine Einzelperson (den *bonus miles*), vielmehr werden alle Pilger in der Zeit ihrer ‚Belagerung‘ zwischen Karfreitag und dem Morgen des Ostersonntags davon erfasst. Auch in dieser Version kommt es schließlich zu Verhandlungen zwischen Belagerern und Belagerten:

³⁸² Laut Rotter, „Mohammed in Bamberg“, 327 wird von Marianus (anders als bei Lampert von Hersfeld) allerdings kein direkter Zusammenhang zwischen der einleitend erwähnten prunkvollen Reiseausstattung der Bischöfe und der nachfolgend berichteten Geldgier der Beduinen hergestellt.

³⁸³ Der *bonus miles* wird demnach von den Beduinen am Boden gekreuzigt, seziert, zerstückelt und gesteinigt (Marianus Scotus, *Chronicon* 9 [ad a. 1065], ed. Waitz [MGH SS 5], 559); vgl. die ausführliche Analyse durch Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 569-575.

³⁸⁴ Marianus Scotus, *Chronicon* 9 (ad a. 1065), ed. Waitz (MGH SS 5), 559. Die zur Schau gestellte Grausamkeit der *Arabitae* deutet von den Brincken, „Marianus Scottus als Universalhistoriker“, 984 als Indiz einer „Vorkreuzzugsstimmung“, dagegen Rotter, „Mohammed in Bamberg“, 328f.

³⁸⁵ Laut Rotter, „Mohammed in Bamberg“, 316f. dürfte die ausführliche Behandlung der Ereignisse in den *Annales Altahenses maiores* nicht zuletzt auf die Nähe Niederaltaichs zu Passau zurückzuführen sein. Bischof Altmann von Passau (1065-1085) – damals noch Kaplan der Kaiserin Agnes – hatte 1064/1065 an der Pilgerfahrt ins Heilige Land teilgenommen. Außerdem residierte mit Bischof Otto von Regensburg ein zweiter Teilnehmer des Zuges in der weiteren Umgebung, zusätzliche Informationen bot möglicherweise ein in den Niederaltaicher Annalen erwähnter, aber nicht erhaltener Brief Gunthers von Bamberg, den dieser aus dem Heiligen Land in die Heimat geschickt habe. Kortüm stellt darüber hinaus Überlegungen zu weiteren zeitgenössischen Berichterstattern an.

Tandem igitur in ipsa dominica sancti pascae hora diei quasi nona, dicta inter eos pace, octo principes paganorum premissi ascendunt in turrim, in qua erant episcopi, velut ibidem cognituri, quanto pecuniarum pondere vitam suam ac abeundi licentiam vellent redimere. Sed mox ut ascendere, is, qui maximos inter eos videbatur esse, ad pontificem Guntherium, quem principem omnium putabat, accessit, lintheum, quo caput suum involutum erat, absolvit, collo episcopi sedentis circumposuit: ‚Ecce‘, iniquiens, ‚te solo capto omnes hos in mea potestate habeo et iam iamque tecum pariter in arbore suspendam, quantoscunque ex vobis voluero‘. Hic, hic agnosci potuit, quia iustus ut leo confidit. Nam cum hac illius facta et dicta per interpretem agnovisset, venerabilis vir ille nequaquam territus est ex innumera et circumfusa hostium multitudine, sed protinus exiliens uno ictu manus suae paganum ad terram deiecit collumque eius pede suo pressit [...].³⁸⁶

Wie bei Marianus Scotus bildet in den Niederaltaicher Annalen die gewaltsame Konfrontation zwischen Gunther von Bamberg und dem Anführer der *principes paganorum* den Kulminationspunkt der Szene. Obwohl sich das berichtete Geschehen an einigen Stellen gleicht – dies schließt die je zweimalige Verwendung direkter Rede ein – erkennt Kortüm signifikante Differenzen in der narrativen Gestaltung:

„[I]m Unterschied zu Marianus erweist sich der Annalist als Meister szenischer Erzählkunst. Denn im Sinne historischer Vergegenwärtigung und vor dem Hintergrund der geschilderten Situation erklärt er den Strick, den der Araber dem Bischof Gunther um den Hals schlingt, durch den situativen Kontext.“³⁸⁷

Aus dem unbestimmten Strick wird in den Niederaltaicher Annalen das abgewickelte Kopftuch des Beduinen. Ihre Darstellung und der Bericht Lamperts von Hersfeld zu 1065 weisen deutliche Übereinstimmungen auf, die zum Teil in der Verwendung desselben Wortlauts gipfeln und demnach nicht zufällig entstanden sein dürften.³⁸⁸ „Beide Werke“, so Kortüm, „besonders die Niederaltaicher Annalen, etwas schwächer Lampert, rücken den Bamberger Bischof in den Mittelpunkt.“³⁸⁹ Auch bei Letzterem wird aus dem Strick das Kopftuch des *dux Arabum* und dieses wiederum „zum Auslöser des bischöflichen Faustschlages“³⁹⁰:

³⁸⁶ *Annales Altahenses maiores* ad a. 1065, ed. v. Oefele (MGH SS rer. Germ. 4), 69.

³⁸⁷ Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 579.

³⁸⁸ Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 576f. vermutet, dass Lamperts Jahresbericht zu 1065 entweder direkt die 1075 abgeschlossenen Niederaltaicher Annalen oder eine dritte, „den Annalen nahestehende Quelle“ aufgreift. Vgl. die ältere, jene Verbindung negierende Position Holder-Eggers, *Lamperti Annales* (MGH SS rer. Germ. 38a), 93f., Anm. 6. Rotter, „Mohammed in Bamberg“, 330 sieht sowohl Gemeinsamkeiten als auch signifikante Unterschiede zwischen dem Bericht der *Annales Altahenses maiores* und demjenigen Lamperts.

³⁸⁹ Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 578.

³⁹⁰ Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 581.

[D]ux Arabum [...] decem et septem honoratissimos gentis suae secum assumens, castra ingressus est patentia [...]. Cumque ad motis scalis in cenaculum, ubi Moguntinus et Babenbergensis episcopus latibant [...] rogare eum cepit, ut, omnibus quae haberent usque ad novissimum quadrantem sublatis, nudos se abire sineret. Ille [...] ait, se adversus eos iam triduo non sine grandi dampno exercitus sui ea mente bellum gessisse, ut suis condicionibus erga victos uteretur [...]; ne ergo falsa spe eluderentur, se, omnibus quae haberent sublatis, carnes eorum comesturum et sanguinem bibiturum. Nec moratus, linteum, quo caput more gentis obvolverat, expediens, facto vincula, in collum episcopi iniecit. Episcopus, ut erat vir liberalis verecundiae et maturaе admodum gravitatis, ignominiam non ferens, tanto nisu pugnum ei dedit in faciem, ut uno ictu consternatum ad pavementum usque praecipitem daret, vociferans insuper, prius eum poenas pro impietate daturum, quod impuras manus in sacerdotem Christi profanus et idolatra mittere praesumpsisset.³⁹¹

Laut Kortüm liege der wesentliche Unterschied zwischen dem Bericht der Niederaltaicher Annalen und demjenigen Lamperts weniger darin, dass „bei diesem Meister historischer Erzählkunst [...] alles noch mit viel mehr Gefühl für das szenische Detail ausgeschrieben wird“, sondern im abweichenden Aufbau der Schilderung, wo Letzterer die „Stringenz einer fortlaufenden Geschichte“ aufgebe.³⁹² Neben Gunther von Bamberg tritt bei ihm – dem zitierten Abschnitt unmittelbar vorangehend – ein unbenannter *presbyter*, der die Anführer der Pilger mit scheinbar guten Argumenten zur Aufgabe bewegte.³⁹³ Dieser Rat werde aber, so Kortüm, nachträglich als falsch identifiziert, da die beduinischen Angreifer nicht das erwartete Verhalten im Umgang mit den ihnen ausgelieferten Pilgern an den Tag legten:

„Um dies zeigen zu können, benutzt Lampert die mit dem Bamberger Bischof verbundene Gewaltszene. Nicht etwa durch Gunthers Weigerung, sich gefangen nehmen zu lassen – das hatte er ja schon akzeptiert –, sondern durch seine verständliche Weigerung, sich von arabischen Kannibalen widerstandslos im wörtlichen Sinne auffressen zu lassen, kommt es nach Lampert zu jener bereits besprochenen Gewaltszene.“³⁹⁴

³⁹¹ *Lamperti Annales* ad a. 1065, ed. Holder-Egger (MGH SS rer. Germ. 38a), 96f.

³⁹² Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 581.

³⁹³ *Lamperti Annales* ad a. 1065, ed. Holder-Egger (MGH SS rer. Germ. 38a), 95f.: [Q]uidam ex numeros presbiterorum exclamavit non recte eos agere, quod in armis suis plus quam in Deo spei ac roboris ponerent [...]. Non esse Deo difficile, ut deditis eis et ab hoste sub iugum missis misericordiam prestaret, qui suos totiens etiam in ultima necessitate conclusos mirabiliter liberasset. Ut hoc quoque inferret: barbaros nequaquam propter ipsos occidendos tanto molimine grassari, sed ut pecunias eorum auferrent; quibus si potiti fuissent, liberos eos deinceps intactosque sine vi, sine molestia abire passuros.

³⁹⁴ Kortüm, „Der Pilgerzug von 1064/65“, 581f.

Betrachtet man aber den Quellentext, so wäre es – Lampert bedient sich an dieser Stelle erneut der indirekten Rede – nicht die Gefahr für Leib und Leben, welche Gunther zum Handeln bewegt hätte, sondern die unmittelbar auf jene Ankündigung folgende Aktion des *dux Arabum*, dass er sein Kopftuch um den Hals des Bischofs gelegt, *er als Ungeweihter und Götzendiener sich erfrecht habe, seine unreinen Hände gegen einen Priester Christi zu erheben*.³⁹⁵ Erkennbar steht an dieser Stelle die notwendige Reinheit des Liturgen (in den gottesdienstlichen Vorschriften wurde seit der Karolingerzeit und verstärkt noch durch die Kirchenreform des 11. Jh.s besonderer Wert auf die ‚reinen Hände‘ des Priesters gelegt) einer inhärenten Unreinheit des Beduinen gegenüber, der zusätzlich mit den Attributen *profanus* und *idolaturus* belegt wird. Es darf bei der Bewertung des Befundes nicht übersehen werden, dass Lampert zwar nicht an der Pilgerreise von 1064/1065 teilnahm, er selbst jedoch schon 1058 Jerusalem besucht hatte und daher durchaus in der Lage gewesen sein dürfte, eigene Erfahrungen und Beobachtungen in seine Darstellung einzubringen.³⁹⁶

Etwa zur selben Zeit, als der Mönch Lampert im sächsischen Hersfeld seine Annalen abschloß, richtete im heutigen Frankreich der anonyme Verfasser der sogenannten *Descriptio qualiter Karolus magnus clavum et coronam domini a Constantinopoli Aquisgrani detulerit qualiterque Karolus calvus hec ad sanctum Dyonisium retulerit*³⁹⁷ seinen Blick ebenfalls in den Osten, nach Byzanz und in

³⁹⁵ Lampert von Hersfeld, *Annalen*, übers. Schmidt (FvStGA 13), 101. Auf die Singularität dieser Charakterisierung eines Muslimen in den Quellenberichten zum Pilgerzug verweist auch Rotter, „Mohammed in Bamberg“, 331; zur Herausbildung der Idolatrie-Vorwürfe ebd., 332; Ders., „Embricho von Mainz und das Mohammed-Bild“, 78-81 sowie hier Kapitel II. 1.

³⁹⁶ Darüber knapp *Lamperti Annales* ad a. 1058, 1059, ed. Holder-Egger (MGH SS rer. Germ. 38a), 74; vgl. Rotter, „Mohammed in Bamberg“, 330.

³⁹⁷ In der Literatur wurde die *Descriptio qualiter* meist in das letzte Viertel des 11. Jh.s datiert (zunächst 1890 durch ihren ersten modernen Editor, Karl Rauschen, *Die Legende Karls des Großen im 11. und 12. Jahrhundert*, 99f.; ähnlich 1905 Gaston Paris, *Histoire poétique*, 56; später bestätigt durch Folz, *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne*, 179, Anm. 111; du Pouget, „Recherches sur les chroniques latines de Saint-Denis“, 43 u. McKnight Crosby, *The Royal Abbey of Saint-Denis*, 101). Eine genauere Einordnung (um das Jahr 1080) bietet Levillain, „Essai sur les origines du lendit“, 261f.; für die Zeit nach dem Ersten Kreuzzug hat lediglich Bédier, *Légendes épiques* IV, 125-127 optiert. Neuere Beiträge zur Datierungsfrage stammen von Rolf Große, *Saint-Denis zwischen Adel und König*, 42-54 u. Matthew Gabriele, „The Provenance of the *Descriptio Qualiter*“, insb. 98-102. Während Große eine Frühdatierung in die Jahre 1053/54 vorgenommen hat (angesichts der unhinterfragten Einflußnahme des Frankenkaisers auf Kirchenangelegenheiten im Text, welche an das Wirken Heinrichs III. zur Zeit der Synode von Sutri 1046 erinnern würde, der erkennbar positiven Darstellung des oströmischen Kaisers bzw. der Griechen insgesamt, welche derart nach 1054 kaum zu erwarten wäre und der Öffnung des Dionysius-Schreins in Saint-Denis gerade im Jahr 1053 als möglichem Entstehungskontext der *Descriptio qualiter*) sprach sich Gabriele – den Vorschlag Levillains in seinen Grundzügen aufgreifend – für die Zeit um 1080 aus, weiterhin löste er den Text aus der ansonsten durchgängig vermuteten Verbindung zu Saint-Denis, vgl. ebd., 112f.: „A West Frankish author likely composed the *Descriptio qualiter* ca. 1080, with the origin of the

das Heilige Land. Bereits der Titel (welcher sich so nur in der von Rauschen für seine Edition als Textgrundlage benutzten Handschrift Paris, B.N., Ms. lat. 12710 findet, die älteste bekannte Fassung, Paris, Bibliothèque Mazarine, Ms. 1711, bietet auf fol. 2^r *Descriptio clavi et corone Domini*) verweist auf eine grundsätzliche Zweiteilung des Textes: Dessen erste Hälfte berichtet über eine angebliche Jerusalemfahrt Karls des Großen, seine Beweggründe³⁹⁸ und die unmittelbar darauf folgenden Ereignisse. Ein zweiter Teil widmet sich Geschehnissen zu Lebzeiten Karls des Kahlen, welcher demnach für die *translatio* der durch seinen Großvater aus Jerusalem mitgebrachten Reliquien von Aachen nach Saint-Denis bzw. Compiègne gesorgt hätte. In verschiedenen Episoden wird die Erzählung dann bis über den Tod Karls 877 hinausgeführt, am Ende des Textes steht die Überführung seines Leichnams von Nantua nach Saint-Denis.³⁹⁹

Den Ausgangspunkt der Darstellung bilden, anders als dies die Zusammenfassungen Gabrieleles und Großes vermuten lassen könnten, nicht die Ereignisse in Jerusalem oder Konstantinopel, sondern eine stark komprimierte und pauschalisierende Herrschaftsbiographie Karls des Großen: Zu seiner Zeit sei es innerhalb der Christenheit zu zahlreichen Kontroversen und Konflikten gekommen, nur er habe aufgrund seiner besonderen Qualitäten den Frieden sichern können. Außerdem sei es Karl gelungen – je nach Einzelfall durch Gewalt oder friedliche Mission – die Völker nahezu aller umliegenden Regionen Gottes Gesetz zu unterstellen und den Kirchenbesitz zu vergrößern, dabei habe er auch immer wieder gegen die *nequissimi pagani* Krieg geführt.⁴⁰⁰ Es wäre der so gewonnene und verbreitete Ruhm Karls, seine *fama*, gewesen, welche die ihrerseits mit

narrative linked to Philip's presence at Saint-Corneille of Compiègne in 1079, when he translated the Holy Shroud that supposedly had been given to them by Charles the Bald“. Dafür, dass der Text vor 1095/1096 entstanden sein dürfte, spricht das Fehlen jeglicher Bezüge auf das Kreuzzugsunternehmen, so bereits Rauschen in seiner Edition der *Descriptio*, 99 u. Ders., „Neue Untersuchungen über die *Descriptio*“, 261f.; vgl. Große, *Saint-Denis zwischen Adel und König*, 45 u. Gabriele, „The Provenance of the *Descriptio Qualiter*“, 95. Allgemein zur Verbreitung einer Kreuzzugslegende um Karl den Großen 1095 siehe Jaspert, „Erinnerung an vermeintliche und tatsächliche Kreuzzüge“, 141-146.
³⁹⁸ Vgl. Gabriele, „The Provenance of the *Descriptio Qualiter*“, 96: „Although an armed expedition to Jerusalem against the Muslims is the ostensible reason for Charlemagne's expedition to the East, it seems more of an excuse to get him to Constantinople and get powerful christological relics into his hands.“

³⁹⁹ Detailliertere Zusammenfassungen des Inhalts bieten Große, *Saint-Denis zwischen Adel und König*, 43f. u. Gabriele, „The Provenance of the *Descriptio Qualiter*“, 96-98.

⁴⁰⁰ *Descriptio qualiter Karolus magnus*, ed. Rauschen, 103. Auffällig sind die Parallelen zwischen diesem Einleitungskapitel und den nachfolgend berichteten Entwicklungen: Hier wie dort agiert Karl als eine Art ‚Problemlöser‘ und sieht sich dabei mit *nequissimi pagani* als seinen Widersachern konfrontiert.

großen (aber unbestimmt bleibenden) Schwierigkeiten konfrontierten Römer dazu bewegt hätte, ihn zum Kaiser zu erheben. Das nachfolgend berichtete Geschehen wird so – auch wenn konkrete Jahresangaben oder Bezugspunkte fehlen – in die Zeit nach der Kaiserkrönung Karls im Dezember 800 gesetzt. Dies ist insofern nicht unwichtig, als verschiedene Quellen die Anwesenheit einer Gesandtschaft aus Jerusalem in Rom, die Übergabe von Reliquien an Karl und (zumindest im Fall der Niederaltaicher Annalen) auch die damit verbundene Aufforderung zur Befreiung der bedrängten östlichen Christen erwähnen.⁴⁰¹

Ansatzpunkt der eigentlichen Narration ist die Zuspitzung des (zumindest so man einer Textfassung folgt: bereits längerfristig schwelenden) Streits zwischen den Christen und den ‚nichtswürdigen Heiden‘ – *christicoli et nequissimi pagani*, mit Letztgenannten dürften die Muslime gemeint sein – in Jerusalem. Als Folge dieses Konflikts wäre unter anderem der Jerusalemer Patriarch Johannes, *vir perfectissime religionis*, gewaltsam aus der Stadt vertrieben worden. Gemeinsam mit anderen Christen habe sich jener daraufhin nach Konstantinopel an den Hof Kaiser Konstantins und seines Sohnes Leo begeben und beide, offenbar auf sehr nachdrückliche Weise, über das Geschehene in Kenntnis gesetzt:

[P]atriarcha [...] *ei lacrimabiliter, que et quanta sibi sint illata turpia, qualiterque ipsi pessimi pagani sepulchrum dominicum inhonestate tractarent, quod universis christianis esset dolendum, enarravit.*⁴⁰²

Nachdem es zu einer weiteren Eskalation und offener Gewaltanwendung gekommen wäre – *circa Iherusalem campis urbibusque et castris quampluribus depopulatis et vere fidei confessoribus multis interfectis*⁴⁰³ –, hätte der Basileus eine Gesandtschaft (bestehend aus je zwei Christen und Juden) mit Briefen zu Karl geschickt, dessen Ruhm auch in Konstantinopel vernommen worden sei, um ihn mündlich wie schriftlich über die Entwicklungen in Palästina zu informieren.

⁴⁰¹ *Annales regni Francorum* ad a. 800, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 112; *Annales Altahenses maiores* ad a. 800, ed. v. Oefele (MGH SS rer. Germ. 4), 4; vgl. Borgolte, *Gesandtenaustausch*, 67-76 und Jaspert, „Erinnerung an vermeintliche und tatsächliche Kreuzzüge“, 142. Die *Annales Elnonenses minores*, ed. Pertz (MGH SS 5), 18, berichten zu 771 summarisch, Karl habe das *regnum usque Hierusolimis* ausgedehnt; auch Benzo von Alba, *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII* I, 17, ed. Seyffert (MGH SS rer. Germ. 65), 152 lässt Karl den Großen in der Anrede an Heinrich auf die ihm durch Gesandte des Bischofs von Jerusalem gemeinsam mit einer Fahne und verschiedenen Reliquien überreichten Schlüssel zum Heiligen Grab hinweisen. Eine Pilgerfahrt Karls über Konstantinopel, Jerusalem und Alexandria erwähnt zuerst in der zweiten Hälfte des 10. Jh.s Benedikt von St. Andrea in seiner Chronik (ed. Pertz [MGH SS 3], 710).

⁴⁰² *Descriptio qualiter Karolus magnus*, ed. Rauschen, 103f.

⁴⁰³ *Descriptio qualiter Karolus magnus*, ed. Rauschen, 104.

Das Schreiben des Patriarchen Johannes, den Konstantin nach Ausweis der *Descriptio* dazu angeregt hatte, es eigenhändig zu verfassen, wird in der Folge wörtlich wiedergegeben. Nach einem ausführlichen Lob der herrscherlichen Qualitäten Karls wendet sich das Stück den Ereignissen in Jerusalem zu:

Multa ergo in Iherosolimitanis partibus sancte ecclesie turpia et numquam ab aliquo sufferenda et nobis karissime paganos intulisse cognoscas. Namque ego met de sede, quam prior sanctus Iacobus iubente domino possedit intrepidus, eiectus sum et plerisque christicolis captivatis atque quibusdam interfectis et, quod maius est, captivato domini sepulchro nimis[que] dedecorato.⁴⁰⁴

Oft wortgetreu übereinstimmend folgt der angebliche Patriarchenbrief dem Text der einleitenden Erzählung, Kernelemente sind das schändliche Treiben der vermeintlichen Heiden in der Umgebung Jerusalems, ihre Vergehen gegen die christliche Kirche, die Exilierung des Patriarchen, darüber hinaus die Vertreibung oder Ermordung vieler Christen in der Heiligen Stadt und als Kulminationspunkt die Besetzung und Entehrung des Herrensgrabes.

An diese Schilderung knüpft unmittelbar der eigentliche Hilferuf an: Karl, durch seine früheren Taten besonders ausgezeichnet, würde mit Gottes Hilfe leicht in der Lage sein, die gegenwärtige Schmach auszuräumen. Um die Reichweite seiner Botschaft zu erhöhen, fordert der Verfasser Karl außerdem auf, mehrere beigelegte Schreiben an alle Bischöfe des Frankenreiches und ebenso diejenigen der benachbarten Gebiete weiterzuleiten. Die Aufforderung schließt mit einer Ermahnung angesichts der zu erwartenden Konsequenzen im Falle fortgesetzter Untätigkeit:

Sciat hoc quoque quisquis, quod si auxiliari nobis apostolica doctrina de pace catholice ecclesie postposita neglexerit, a deo esse se iudicandum districtius. Minime vero dubitet sibi ullam eius loci rationem constare, si ipsum domini sepulchrum, quo pro nobis humanatus triduo iacuit ac surrexit, a pravis hominibus inhoneste tractari paciatur, nec non hoc putet post auxilium prohibitum a domino non impune omitti. Etenim contumelie superbieque fit studio, si, quidquid ecclesie dei est contrarium, maneat a christianis intanctum.⁴⁰⁵

Erneut stehen hier Verfehlungen der Muslime – ausgewiesen als *pravi homines* – gegenüber dem *sepulchrum domini* im Mittelpunkt. Die *Descriptio* bedient sich

⁴⁰⁴ *Descriptio qualiter Karolus magnus*, ed. Rauschen, 105. Vgl. die entsprechenden Passagen im anschließend wörtlich inserierten Schreiben des Basileus (ebd., 107): *Magna in Iherusalem catholice ecclesie turpia et a nemine fidei diutius pacienda paganos karissime iniecissee licet cognoscas. Sed hec quidem deo cooperante possunt resecari a te levissime.*

⁴⁰⁵ *Descriptio qualiter Karolus magnus*, ed. Rauschen, 105.

in der Folge eines erzählerischen Kunstgriffs, um ihr Anliegen ein weiteres Mal formulieren zu können: Der Beginn des Textes bot bislang lediglich eine Wiedergabe der Botschaft aus Konstantinopel, ohne dass diese ihren Empfänger bereits erreicht hätte. Nun erst, nachdem die Gesandten bei Karl in Paris vorstellig geworden waren, erfolgte deren eigentliche Übermittlung:

*Cui ut decuit salutato signatas epistolas tradiderunt; his vero receptis et cum taciturnitate bene perscrutatis intelligens iam se a deo ad hoc negotium preelectum esse et iam usque ad orientales famam sue probitatis transvolasse, hinc gaudio gavisus est valde, sed oppido, quod dominicum sepulchrum a paganis esset obsessum, condolens lacrimari cepit.*⁴⁰⁶

Unverzüglich hätte Karl dem Wunsch des Basileus entsprochen, ein starkes Heer versammeln lassen und sich nach Jerusalem aufgemacht. Der nun eigentlich zu erwartende Reisebericht wird in der Folge durch eine phantastische Nebenerzählung, die Weissagung eines wundersamen Vogels – *ut ego plura omittam, quiddam ammiratione dignum, quod nostratibus evenit, referam*⁴⁰⁷ – substituiert. Auch die daran anschließenden Ereignisse bleiben mehr oder weniger Staffage: Karls Ankunft in Konstantinopel und die Befreiung Jerusalems verzeichnet der Text lediglich summarisch, ohne dabei auf Details einzugehen oder diese (angesichts seines fiktiven Charakters) überhaupt zu entwerfen.⁴⁰⁸

Matthew Gabriele hat jüngst eine Reihe von Thesen zu Einzelaspekten der *Descriptio qualiter* formuliert. Diese betreffen unter anderem auch die Darstellung Jerusalems, des Heiligen Landes insgesamt und der Muslime im Text:

„[T]he author’s knowledge of the Holy Land is virtually non-existent. Jerusalem receives barely a mention, not even afforded a token amount of rejoicing once Charlemagne has liberated the city, which is a far cry from the rhetoric deployed by Urban II, the crusaders, or their later narrators in the West. Moreover, the Muslims seem to be little more than straw men – nothing but generic pagans (*pagani*), who are quickly swept aside by Charlemagne and excised from the narrative in only two sentences.“⁴⁰⁹

Seiner Einschätzung ist sicher grundsätzlich zuzustimmen, die *Descriptio qualiter* ist nicht primär die Schilderung eines (fiktiven) Kreuzzugs Karls des Gro-

⁴⁰⁶ *Descriptio qualiter Karolus magnus*, ed. Rauschen, 108.

⁴⁰⁷ *Descriptio qualiter Karolus magnus*, ed. Rauschen, 108.

⁴⁰⁸ *Descriptio qualiter Karolus magnus*, ed. Rauschen, 109: *Tandem rex cum exercitu suo Constantinopolim pervenit. Postea vero fugatis paganis ad urbem, que vexilla vivifice crucis Christique passionis, mortis ac resurrectionis, retinet monimenta, letus et supplex advenit ac patriarche totique christicole plebi cuncta prospera deo opitulante solidavit.*

⁴⁰⁹ Gabriele, „The Provenance of the *Descriptio Qualiter*“, 95f.

ßen, im Kern handelt es sich um einen Translationsbericht, der zum einen die *translatio* von Reliquien, zum anderen aber auch diejenige imperialer Herrschaft von Ost nach West in den Blick nimmt.⁴¹⁰ Wichtiger scheint allerdings die von Gabriele aufgeworfene Frage, wie an den einschlägigen Stellen auf Jerusalem und die *loca sancta* Bezug genommen wird. Denn auch wenn es sich bei der *Descriptio* keineswegs um die Geschichte eines ‚allerersten‘ Kreuzzugs handelt und wohl auch nicht um einen Auslöser oder (als solchen konzipierten) Multiplikator des 1095 gestarteten Unternehmens, so kommt dem Text doch eine Vorbild- bzw. Katalysatorfunktion für die Vertreter des französischen Hochadels zu:

„The idea of the West Frankish kings as inheritors of Charlemagne’s imperial mantle, as protectors of Christians in the East, taken in part from the *Descriptio qualiter*, perhaps known at court since the early 1080s, may explain why Philip and his brother Hugh met in early 1096 at a council of war in Paris in order to plan their participation in the First Crusade. [...] In the end, many from the Île-de-France, the Chartrain, Blois, Normandy, Flanders, etc. [...] remembering themselves as descendants of Charlemagne and inheritors of his legacy, collectively calling themselves ‚Franks‘, did follow the implicit example offered by the *Descriptio qualiter* and decided to heed Urban’s call.⁴¹¹

In einem für die Kreuzzugsforschung wichtigen Punkt irrt Gabriele allerdings: Anders als von ihm behauptet⁴¹², bleibt das Heilige Grab in der *Descriptio qualiter* keineswegs unerwähnt. Dass sich die Muslime in dessen Besitz befanden – *quod dominicum sepulchrum a paganis esset obsessum* – und sie selbiges auf ungebührliche Weise behandelten – *sepulchrum dominicum inhonestate tractarent* – bildet vielmehr eines der zentralen Elemente dieser Schilderung.

Auch die Durchsicht der für den Ersten Kreuzzug einschlägigen Überlieferung fördert eine ganze Reihe an Belegstellen zu Tage, die sich der kulturellen Leitdifferenz der Reinheit bedienen, von der Forschung aber bislang unberücksichtigt geblieben sind. Hierzu zählt etwa die vor 1116⁴¹³ von einem unbekanntem Mönch des Klosters St. Nikolas auf dem Lido von Venedig verfasste *Translatio*

⁴¹⁰ Gabriele, „The Provenance of the *Descriptio Qualiter*“, 96: „The *Descriptio qualiter* created a legitimating genealogy for powerful christological relics, tying them back through Aachen, to Constantinople and Jerusalem. But in doing so, the text more importantly created a genealogy for the West Frankish kings by linking them, through their patronage and specific religious houses, back to Charlemagne and Constantine.“ Vgl. ebd., 112.

⁴¹¹ Gabriele, „The Provenance of the *Descriptio Qualiter*“, 115f.

⁴¹² Gabriele, „The Provenance of the *Descriptio Qualiter*“, 95, Anm. 19: „There is no mention of the Holy Sepulcher [...]“

⁴¹³ Mit Marshall, „The crusading motivation of the Italian city republics“, 63: „around 1116“.

*sancti Nicolai*⁴¹⁴, welche berichtet, wie die Venezianer die Reliquien des hl. Nikolaus aus dem kleinasiatischen Myra in die Lagunenstadt überführt hätten. Der Text macht darüber hinaus detaillierte Angaben zur Beteiligung venetianischer Kräfte an Operationen im Heiligen Land während der Jahre 1099 und 1100.⁴¹⁵ An seinem Beginn jedoch bietet der Translationsbericht historische Ausführungen zu den Ereignissen des Ersten Kreuzzugs, wobei die Reinigung Jerusalems und der dortigen Sakralorte in den Vordergrund rücken⁴¹⁶:

*Ab Incarnatione Domini nostri Salvatoris, anno millesimo nonagesimo sexto, Urbano papa catholico in apostolica sede residente, Alexio glorioso Graeciae feliciter imperante, necnon Petro, patriarcha Aquileia Nova ecclesiam gubernante, Vaitale Michael Venetiae principante, remque publicam suorum magnatum providentia sapienter et utiliter disponente, Spiritus Sanctus Occidentium mentibus inspiravit, quatenus, cum armis spiritualibus simulque materialibus, Hierosolimam peterent; ea scilicet ratione, ut civitatem sanctam et sancta sanctorum a cultura daemoniorum et ab immundis ritibus paganorum emundarent.*⁴¹⁷

Die wahrscheinlich von einem Mönch des Klosters Fleury-sur-Loire verfasste und gegen 1110 abgeschlossene⁴¹⁸ *Narratio Floriacensis de captis Antiochia et Hierosolyma et obsesso Dyrrachi* berichtet zum Verlauf der Eroberung Jerusalems mit Blick auf die Einnahme des Feldendoms und dessen anschließende, auf die gesamte Stadt ausgreifende Reinigung:

⁴¹⁴ *Historia de translatione sanctorum magni Nicolai* (RHC Occ. V), 253-292. Siehe dazu u.a. Rigon, „Devozioni de lungo corso: lo scalo veneziano“, insb. 398-403; Campana, „La tradizione veneziana della ‚Translatio sancti Nicolai‘“ sowie Cracco, „I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille“, 948f.

⁴¹⁵ Ausführlich hierzu Bellomo, „The First Crusade and the Latin East as seen from Venice“; vgl. Marshall, „The crusading motivation of the Italian city republics“, 63f. Ein wesentlicher Subplot der Erzählung zielt darauf, die Legitimität der bereits 1087 nach Bari überführten Nikolaus-Reliquien zu unterminieren, dazu Bellomo, ebd., 423-425 u. Marshall, ebd., 40, Anm. 20; vgl. Pertusi, „Ai confini tra religione e politica“ sowie Geary, *Furta Sacra*, 115-126.

⁴¹⁶ Bellomo, „The First Crusade and the Latin East as seen from Venice“, 431f.: „The author does not relate the crusade to the actions of Pope Urban II, but instead refers it to the direct intervention of the Holy Spirit. The mission of the crusaders, he explains, is born of divine inspiration and is not a simple pilgrimage, as it must be undertaken not only with spiritual but also physical weapons. Its aim, the liberation of the Holy Sepulchre, is clearly stated [...]. The uprightness of this *sancta militia*'s purpose guarantees its immediate victory, which is described in generic terms as the outcome of battles and city sieges. The fact that the chronicler ignores the speech made by Urban II at Clermont should not be interpreted as a conscious attempt to undermine the importance of the papal appeal. It is more likely that the hagiographer wished to emphasize that Venetian support for the crusade was linked to a heavenly plan that also envisaged the recovery of the relics of St Nicholas.“

⁴¹⁷ *Historia de translatione sanctorum magni Nicolai I* (RHC Occ. V), 254f.

⁴¹⁸ Vgl. zu dieser Datierung Packard, *Remembering the First Crusade*, 17, 42f. u. Aleo, *Monaci e crociate*, 68-70; lediglich Havet, „Les couronnements des rois Hugues et Robert“ setzt den Beginn der Abfassung anhand paläographischer Untersuchungen des einzigen Textzeugen (Paris, B.N., Ms. lat. 6190) in das spätere 12. Jh. Einen terminus ante quem gibt aber die Benutzung dieses Textes durch Hugo von Fleury bei der Abfassung seines *Liber qui modernorum regum Francorum continet actus*.

*Properant deinde ad Templum, quod Domini dicitur, quod impia gens profanaverat, suae religioni mancipando; in quo tantam auri et argenti, lapidumque praetiosorum reperiunt gazam, ut auditu incredibile videatur. Eodem modo in universis fere urbis domibus tanta inventa est pecunia, tanta copia omnium quae cibis congruunt rerum, quanta vix inibi congregari potuisse credatur. Emundato ergo Templo et urbe a sordibus infidelium, coeperunt cum quiete habitare. Post haec facto conventu, statuunt letanias celebrare, agere jejunia, quatenus Salvator eis manifestaret, quem eorum regali sceptro dignum iudicaret [...].*⁴¹⁹

Wohl noch während der 1110er Jahre entstand die in Hexametern geformte *Historia gestorum viae nostrae temporis Jerosolymitanae*⁴²⁰, als deren Verfasser – das Werk zerfällt in zwei (möglicherweise sogar drei) distinkte Teile – neben dem französischstämmigen Kardinalbischof von Tusculum, Gilo/Aegidius von Toucy/Paris⁴²¹ ein nicht näher bestimmbarer Fulco gehandelt worden ist.⁴²² Letzterer hätte demnach die ersten drei sowie das sechste Buch des Textes verfasst und außerdem verschiedene Ergänzungen vorgenommen. Seine Eingriffe sind allerdings nur in einer (hier nicht im Original eingesehenen) Handschrift (Charleville-Mézières, Bibliothèque Municipale, Ms. 97, Mitte 12. Jh.) überliefert. Während Gilos Textanteile vergleichsweise eindeutig in die Zeit vor 1120 datiert werden können, lässt sich für diejenigen Pseudo-Fulcos – in der Literatur wird er meist als Anonymus von Charleville-Mézières bezeichnet – lediglich 1118 als terminus post quem angeben.⁴²³ Sowohl bei Gilo als auch in den wahrscheinlich später eingefügten Textelementen spielen Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen eine durchaus zentrale Rolle. So bemerkt der Anonymus, als er die Situation Jerusalems unter muslimischer Herrschaft beschreibt:

*Multorum spatio feritas pagana dierum,
Nisibus omnimodis Domino contraria rerum,
Urbem Hierusalem saeva ditio tenebat
Christicolasque inibi nimia asperitate premebat,
Hinc Domini violans polluta per idola Templum,
Illinc Catholicis claudens vitale Sepulchrum.*⁴²⁴

⁴¹⁹ *Narratio Floriacensis de captis Antiochia* 10 (RHC Occ. V), 359f.

⁴²⁰ Siehe dazu Duparc-Quioc, „Un poème latin du XII^e siècle sur la première croisade“; Grocock, „Le traitement poétique de la première Croisade par Gilon de Paris et son continuateur“.

⁴²¹ Zu ihm Hüls, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*, 142f.; vgl. Maleczek, „Die Brüder des Papstes“, 337.

⁴²² Der Name zuerst bei Sirmond, *Historia Francorum Scriptores* IV, 890 – ohne dass sich hierfür ein Quellenbeleg anbringen ließe, vgl. Grocock u. Sibery, *The Historia Vie Hierosolimitane of Gilo of Paris*, XXII.

⁴²³ Grocock u. Sibery, *The Historia Vie Hierosolimitane of Gilo of Paris*, XXIV.

⁴²⁴ Fulco/Gilo, *Historia gestorum viae nostrae temporis Jerosolymitanae* I (RHC Occ. V), 697f.

Gilo identifiziert die Reinigung der heiligen Stätten als zentrales Anliegen der Kreuzfahrer, bevor er sich Nicäa als deren erster ‚Station‘ zuwendet:

*Christicolae gentes, gladioque fideque nitentes,
Ut sacra purgarent a sordibus, et superarent
Turcos insanos, foedantes fana, profanes,
Conjuraverunt, et Jherusalem petierunt.*⁴²⁵

Leider nur tentativ auf das frühe 12. Jh. zu datieren ist eine Schilderung der Eroberung Jerusalems 1099, welche in einem heute in Paris (B.N., Ms. lat. 5132) befindlichen und in der katalanischen Abtei Santa Maria de Ripoll gegen Ende des 12. Jh.s angelegten Miszellankodex enthalten ist.⁴²⁶ Mit France dürfte der Text angesichts seiner Fokussierung auf Raimund von Saint-Gilles und die Kreuzfahrer unter seiner unmittelbaren Führung wohl provenzalischen Ursprungs sein.⁴²⁷ Dass sich am Beginn dieser Sammelhandschrift ein Fragment der *Historia Francorum* Raimunds von Aguilers befindet, war schon lange bekannt. Darauf, dass sich jenes Fragment aber nicht bis fol. 21^v erstreckt, haben zuerst John und Laurita Hill hingewiesen.⁴²⁸ France identifizierte auf fol. 15^v-19^v „an account of the capture of Jerusalem, as yet unpublished“, dem bis fol. 21 eine Reihe von *exhortationes* folgten.⁴²⁹ Die bis dahin unbekannte Schilderung knüpft inhaltlich direkt an das vorausgehende Versatzstück der *Historia Francorum* an, welches mit der Adhémar-Vision des Petrus Desiderius schließt.⁴³⁰ Der Text wird von France wie folgt charakterisiert:

„This section of the manuscript does contain an account of the capture of Jerusalem, but its author was concerned to do far more than merely tell a story. He chose to use the narrative as a vehicle to express very explicitly contemporary ecclesiastical ideas about the crusade. The narrative is subordinated to this end, and in places submerged. [...] The whole composition is written in a highly rhetorical style, suggesting that it was intended to be read out on some great public occasion.“⁴³¹

Fragen von Reinheit und Unreinheit werden darin an zwei Stellen berührt. Die textchronologisch erste steht im Zusammenhang mit der (explizit als zweiphasig ausgewiesenen) Eroberung Jerusalems: Nach dem gescheiterten ersten Anlauf

⁴²⁵ Fulco/Gilo, *Historia gestorum viae nostrae temporis Jerosolymitanae* IV (RHC Occ. V), 728.

⁴²⁶ Zur Handschrift siehe Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll* II, 27f.

⁴²⁷ France, „An unknown account of the capture of Jerusalem“, 780.

⁴²⁸ Hill u. Hill, *Le ‚Liber‘ de Raymond d’Aguilers*, Introduction, 22f., Anm. 1.

⁴²⁹ France, „An unknown account of the capture of Jerusalem“, 780.

⁴³⁰ Die entsprechende Stelle: *Le ‚Liber‘ de Raymond d’Aguilers*, ed. Hill u. Hill, 145.

⁴³¹ France, „An unknown account of the capture of Jerusalem“, 775.

am 14. Juli hätte sich eine Reihe von Kreuzfahrern in die Marienkirche auf dem Berg Sion zurückgezogen und die Nacht im Gebet verbracht. Insbesondere ein Teilabschnitt ihrer im Text umfangreich ausgeführten Klage ist hier relevant:

Ihesu bone, noli nos relinquere, exurge et intende in iudicium et in causam nostram Deus. Exaltare qui iudicas terram, redda retributionem superbis. Usque que, Domine, peccatores gloriabuntur, effabuntur et loquentur et contra te iniquitatem. Populum tuum humiliauerunt et hereditatem tuam uexauerunt. Polluerunt Templum Sanctum tuum et domum sanctum de qua dixeras: ‚Domus mea domus orationis uocabitur‘ nunc non autem spelunca [sic!] latronum, sed demoniorum idoliū efficitur.⁴³²

France weist diesbezüglich auf eine Verbindung zu Mt. 21,13 – *Scriptum est: Domus mea domus orationis uocabitur: vos autem fecistis illam speluncam latronum* –, der zentralen Passage in Matthäus' Bericht über die Tempelaktion Jesu hin.⁴³³ Selbige wird hier zugespitzt: das Heiligtum sei nicht bloß zur Räuberhöhle, sondern vielmehr zum Götzentempel verkommen. Der Text greift damit eine Bibelpassage auf, welche laut dem Bericht des Pilgers Johannes von Würzburg aus der zweiten Hälfte des 12. Jh.s sowohl oberhalb des Westtores als auch innerhalb des Felsendomes als Inschrift angebracht war.⁴³⁴ Zusätzliche Bezüge auf den Bibeltext bleiben bei France allerdings unberücksichtigt: Wenn es kurz zuvor heißt *Populum tuum humiliauerunt et hereditatem tuam uexauerunt*, so handelt es sich dabei um ein wörtliches Zitat aus Ps. 94,5. Gleichzeitig schwingt gegen Ende der Passage bereits der Anfang von Ps. 79,1 (*Deus, uenerunt gentes in hereditatem tuam*) mit, der dann ebenfalls zitiert und explizit auf die *domus* – neben dem generischen speziell das Gotteshaus – bezogen wird: *Polluerunt Templum Sanctum tuum et domum sanctum*. Noch eine mit Blick auf die Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein bemerkenswerte Stelle findet sich in der zweiten der drei abschließenden *exhortationes*. Diese richtet sich an jene *miseri Iudei*, die *de sanctuario uestro iam dudum expulsi et nunc penitus abalienati et de recuperatione ciuitatis huius desperati*⁴³⁵ dennoch weiter auf die Ankunft ihres Messias warten würden. Auf die Zeit Jerusalems unter fatimidischer und seldschukischer Herrschaft wird ebendort wie folgt Bezug genommen:

⁴³² France, „The Text of an Account of the Capture of Jerusalem“, 648.

⁴³³ France, „The Text of an Account of the Capture of Jerusalem“, 648, Anm. 5. Für die Passage *Polluerunt Templum Sanctum tuum* identifiziert France eine Verbindung zu einer Stelle bei Raymond, *Le ‚Liber‘ de Raymond d’Aguilers*, ed. Hill u. Hill, 150f.: *Iusto nimirum iudicio, ut locus idem eorum sanguinem exciperet, quorum blasphemias in Deum tam longo tempore pertulerat.*

⁴³⁴ Siehe Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem III*, Nr. 367, S. 405f.

⁴³⁵ France, „The Text of an Account of the Capture of Jerusalem“, 652.

*Vel nunc, miseri, cur non respiscitis quando sepulcrum Domini glorificatum cernitis iuxta quod predictum legisitis, et fideles agricolas uobis expulsis qui filium exhereditare uoluistis, in uineam hanc de qua eiecti sunt post uos spurci porci, Sarraceni et Turci, diuinitus introductos uidetis.*⁴³⁶

Obwohl die Beteiligung von Reichsangehörigen am Ersten Kreuzzug – zumindest im Vergleich mit Frankreich – eher gering ausfiel, fanden die zugehörigen Ereignisse auch dort ihren Niederschlag in verschiedensten historiographischen Aufzeichnungen.⁴³⁷ Deren Verfasser griffen bei der Anlage ihrer Schilderungen in vergleichbarem Umfang auf die Leitdifferenz rein/unrein zurück. Sigebert von Gembloux meinte bspw. zu Beginn des 12. Jh.s die Entweihung der *loca sancta* in Jerusalem durch die *pagani* als einen Auslöser des Kreuzzugs als Massenbewegung identifizieren zu können:

*Occidentales populi, dolentes loca sancta Hierosolymis a gentilibus profanari, et Turcos etiam terminos christianorum iam multa ex parte invasisse, innumerales una aspiratione moti, et multis signis sibi ostensis, alii ab aliis animati, duces, comites, potentes, nobiles ac ignobiles, divites et pauperes, liberi et servi, episcopi, clerici, monachi, senes et iuvenes, etiam pueri et puellae, omnes uno animo, nullum ullo angariante, undique concurrent, ab Hispania, á Provincia, ab Aquitania, á Britannia, á Scottia, ab Anglia, á Normannia, á Francia, á Lotharingia, á Burgundia, á Germania, á Langobardia, ab Apulia et ab aliis regnis; et virtute et signo sanctae crucis signati et armati, ultum ire parant iniurias Dei in hostes christiani nominis.*⁴³⁸

Entsprechend machte auch Ekkehard von Aura Anfang des 12. Jh.s die Reinigung der von den Muslimen geschändeten heiligen Stätten in Palästina als unmittelbares Anliegen und zentrale Leistung der Kreuzfahrer aus. Die späteren Rezensionen⁴³⁹ seiner Chronik fassten das Erreichte in der texträumlich separaten, im Anschluss an den Jahresbericht zu 1125 eingefügten *Hierosolimita* wie folgt zusammen:

Nam inter haec exercitia sacra loca ab inveteratis paganorum spurcitiis mundantur, aecclesiae destructae restaurantur, episcopia vel cenobia per regiones pristinis in locis instituuntur, civitates et castella muniuntur, portus et mercatus olim desolati populosis conventibus iocundantur, etiam et agricolis, vinitoribus

⁴³⁶ France, „The Text of an Account of the Capture of Jerusalem“, 652f.

⁴³⁷ Vgl. Goetz, „Der erste Kreuzzug im Spiegel der deutschen Geschichtsschreibung“ sowie Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“, 327-333.

⁴³⁸ Sigebert von Gembloux, *Chronographia* ad a. 1096, ed. Bethmann (MGH SS 6), 367. Mit Bethmann greift der Beginn des Eintrags auf die *Continuatio* der *Annales Leodienses* ad a. 1095, ed. Pertz (MGH SS 4), 29 zurück, wo es – gerade ohne auf eine Entweihung der *loca sancta* einzugehen – heißt: *Occidentales christiani, indignantes loca sancta Hierosolymis á paganis occupari, una conspiratione contra eos proficiscuntur*.

⁴³⁹ Schmale, „Überlieferungskritik der Chronik Ekkehards von Aura“, 115-119.

*et pastoribus officia sua conceduntur, et quod omnibus excellit beneficiis temporalibus, caelestis ignis in resurrectione Christi annum karisma ministratur usibus humanis.*⁴⁴⁰

Im ersten, auf Frutolf von Michelsberg (gest. im Januar 1103) zurückgehenden Teil des *Chronicon universale* hatte es zu 1096 über die Motivation der Kreuzfahrer noch ohne Anwendung der rein-unrein-Dichotomie geheißen:

*Mox ex omnibus pene terrae, sed maxime ab occidentalium regnorum partibus, tam regum et nobilium quam etiam vulgi utriusque sexus innumerabiles turmae armata manu Hierosolimam tendere coeperunt, excitati scilicet in zelum frequentibus nunciis super obpressione dominici sepulchri ac desolatione omnium aecclesiarum orientalium, quas gens ferocissima Turicorum per aliquot annos suo subactas dominio inauditis calamitatibus iam iamque deleverat.*⁴⁴¹

Zu 1099 notierten dann die jüngeren Rezensionen des Textes übereinstimmend mit der anonymen Kasierchronik:

*Eodem anno dominus noster Iesus Christus civitatem requiei suae Hierusalem fidelibus suis aperuit, et eliminatis per magnitudinem potentiae suae paganorum spurciciis, liberum christianae devotionis ritum misericorditer inibi restauravit.*⁴⁴²

Frutolf bzw. die älteren Rezensionen der Chronik Ekkehards hatten im Jahresbericht für 1099 ein geradezu apokalyptisches Tableau entworfen: Zur Zeit der Kaiser Heinrich IV. (1084-1105) und Alexios I. (1081-1118) habe sich allenthalben Unfriede unter Völkern und Königreichen erhoben, schwere Erdbeben hätten sich ereignet, Krankheit und Dürre geherrscht, all dies angekündigt von deutlichen Himmelszeichen. Jerusalem habe unter der Kontrolle der *sarraceni* gestanden, Bethlehem sei zum Viehstall geworden, alle Kirchen der Umgegend würden seit Jahren schon den Heiden ausgeliefert darniederliegen. Im Kampf untereinander hätten die östlichen Christen zuerst die Unterstützung der *thurci* gesucht, diese sich dann aber über weite Teile des einst byzantinischen Herrschaftsgebietes aus-

⁴⁴⁰ Ekkehard von Aura, *Hierosolimita*, ed. Waitz (MGH SS 6), 267.

⁴⁴¹ Frutolf/Ekkehard, *Chronicon universale* ad a. 1096, ed. Waitz (MGH SS 6), 208. Zum Islambild Frutolfs vgl. Rotter, „Mohammed in Bamberg“, 297f., 337-343.

⁴⁴² Frutolf/Ekkehard, *Chronicon universale* ad a. 1099, ed. Waitz (MGH SS 6), 211. Vgl. auch die Rede des späteren Patriarchen Arnulf von Chocques an die Kreuzfahrer in Joppe (im September 1101), die Ekkehard während seines Aufenthalts im Heiligen Land persönlich gehört haben könnte (ebd., 222): *Vos pugnasse videmini; sed Christus vestro voluntarie sibi sacrificio sanguine vestrorumque fratrum et commilitonum preciosa morte locum sanctificationis suae dignatus est mundare, civitatem requiei suae Hierusalem voluit post tam annosa spurcissimae gentis vincula per vestram devotam servitatem expedire.*

gebreytet. In Kleinasien, Syrien und Palästina seien die Kirchen und Klöster von ihnen schwer geschädigt worden:

Igitur terra repromissionis subacta, mater nostrae redemptionis ac fidei Hierusalem duplici captivatis iugo gravatur; solamen tamen erat utique perparvulum, quod opprimentium se Sarracenorum Thurcis multo turpior plebs aequa sorte multatur. Posito inibi sultano militibusque numerosis, ad instaurandum antemurale, quod hactenus cernitur, aliave quaelibet aedificia, destruuntur illa quae extra civitatem erant monasteria; Domini vero sepulchrum questus dumtaxat gratia intemeratum relinquitur; templum Domini famosissimum et nulli, ut arbitror, humani operis structurae comparandum sacrilegae paganorum religioni reservatur, tantaque semper apud illos habebatur venerationi, ut nunquam illud nisi nudis et lotis pedibus intrarent, nullum vero de christianis, quos utique maxime immundos iudicabant, per tot annorum curricula tam Sarracenorum quam Thurcorum tempore vel intra atrium ingredi permetterent.⁴⁴³

Während die Vergehen der Muslime hier in durchaus konventioneller Form gezeichnet werden, ist der zuletzt zitierte Hinweis auf die von ihnen den Christen unterstellte Unreinheit für die Entstehungszeit des Textes singulär: Ohne dies in irgendeiner Weise zu reflektieren, beobachtet der Chronist auf Seiten beider Konfliktparteien identische Verhaltensmuster respektive Zuschreibungen.

Einen besonders zeitnahen Beleg bieten die durch Alois Schütz wiederentdeckten St. Galler Annalen der Jahre 1054-1102 (als Abschrift in einem Codex aus dem ersten Viertel des 16. Jh.s, heute im Besitz der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, HS 2° Cod. 254)⁴⁴⁴, bei denen es sich um eine Fortsetzung der Inkarnationschronik Hermanns des Lahmen handelt.⁴⁴⁵ Zu 1100 heißt es dort:

*Civitas sancta Hierusalem, que iam labentibus multorum annorum curculis a paganis possessa conculcabatur, immo contaminabatur, a duce quodam Ro-boarie Terre Gotefrido et ab aliis Christianis de diversis terrarum partibus, maxime Gallicis, deo instigante ob id rerum confluentibus prophanis in bello convictis emundabatur et a fidelibus habitatur.*⁴⁴⁶

⁴⁴³ Frutolf/Ekkehard, *Chronicon universale* ad a. 1099, ed. Waitz (MGH SS 6), 212.

⁴⁴⁴ Vgl. dazu Maurer, „Schwäbische Grafen vor den Mauern Roms“, 197; Hlawitschka, „Zur Herkunft und zu den Seitenverwandten des Gegenkönigs Rudolf von Rheinfelden“, 191; Robinson (ed.), *Die Chroniken Bertholds von Reichenau u. Bernolds von Konstanz* (MGH SS rer. Germ. N.S. 14), Einleitung, 2, Anm. 1.

⁴⁴⁵ Auf diese Fortsetzung der Inkarnationschronik dürften um 1100 der zweite Fortsetzer der *Continuatio casuum sancti Galli* (siehe Meyer von Knonau, „Continuatio casuum sancti Galli“, 43, Anm. 117) und noch um 1500 der Reichenauer Chronist Gallus Öhem Zugriff gehabt haben, vgl. *Die Chronik des Gallus Öhem*, ed. Brandi, 93, Anm. z. Zeile 17 u. Breitenbach, „Die Quellen der Reichenauer Chronik des Gallus Öhem“, 183-185. Die beiden zuletzt genannten Chronisten gehen allerdings nicht auf den Ersten Kreuzzug ein.

⁴⁴⁶ *Die St. Galler Fortsetzungen der Inkarnationschronik Hermanns des Lahmen* ad a. 1100, bearb. Schütz (maschinenschriftliches Manuskript 1991), 61. Für die Überlassung desselben danke ich Gerhard Lubich.

Die Schändung der heiligen Stätten durch die Muslime und deren Reinigung – sei es als Ergebnis oder auch nur im zeitlichen Sinn als Folge des christlichen Sieges – fungieren in dieser Passage als Pole des Geschehens.

Die im Allerheiligenkloster zu Schaffhausen wohl zwischen 1125 (dem Zeitpunkt der Translation) und 1140 (dem Todesjahr des im Epilog als Auftraggeber genannten Abtes Adelbert I.)⁴⁴⁷ verfasste *Narratio de reliquiis in monasterium Scafhusense translatis* bettet den titelgebenden Translationsbericht in eine knappe Zusammenfassung des Ersten Kreuzzugs ein. Zunächst wird dort jedoch die Situation Jerusalems (des irdischen wie des himmlischen) im Vorfeld des Unternehmens skizziert:

*Igitur temporibus Heinrici quarti [...], cum sedi apostolice presideret Urbanus secundus papa [...], diversis temptationibus oppressa Dei fluctuabat ecclesia, maxime tamen in ea parte, ubi Christus salutem operatus est in medio terre. Ibi enim vinea Domini, eadem scilicet ecclesia, ab inimicis fidei christiane ita est depasta [...]. Hierosolima enim [...] versa fuerat in abominationem desolationis. In ipsa enim et in omni circa regione, que terra olim dicta est re promissionis, expulsis christicolis, gentes ceperunt esse superiores, ubique templis Dei destructis, paucissima que remanserant in usum sui questus verterant [...].*⁴⁴⁸

Über die Anliegen Urbans II., der eindeutig als Urheber des Kreuzzugs ausgewiesen wird, heißt es dabei unter Rückgriff auf Ps. 79,1:

*Itaque predictus papa Urbanus, vir totus apostolicus, cernens Hierosolimam habitationem esse exterorum et exteram a semine suo, et venisse gentes in hereditatem Dei, et qui oderunt Deum extulisse caput, materno angebatur affectu et, tactus dolore intrinsecus, sicut propheta quondam destructionem Hierosolime in Trenis suis planxit [...]. Cepit ergo secum sepius tractando revolvere, quo ingenio locum sanctificationis a contaminatione gentium expurgaret et ibi Christi nomen, ubi dum ceperat, renovaret.*⁴⁴⁹

Zur Realisierung dieser Pläne, der Rückeroberung und damit verbunden der Reinigung Jerusalems durch die Kreuzfahrer, vermerkt der Text knapp:

*Christi vero bellatores, expugnata urbe et a gentiliu sorde purgata, cum celestem thesaurum, in quo spei sue posuerant summam, a predictis viris sensissent occultatum nec ad eius prodicionem facile possent eorum flectere animum, sacramento firmaverunt hec se non minori servaturos diligentia, quam antea ab ipsis fuerant custodita.*⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Zu den Hintergründen vgl. Gamper, „Die Rechts- und Herrschaftsverhältnisse des Allerheiligenklosters in Schaffhausen“, 143.

⁴⁴⁸ *Narratio de reliquiis in monasterium Scafhusense translatis*, ed. Holder-Egger (MGH SS 15,2), 954.

⁴⁴⁹ *Narratio de reliquiis in monasterium Scafhusense translatis*, ed. Holder-Egger (MGH SS 15,2), 955.

⁴⁵⁰ *Narratio de reliquiis in monasterium Scafhusense translatis*, ed. Holder-Egger (MGH SS 15,2), 955.

Man vergleiche darüber hinaus die Darstellung der Ereignisse in den erzählenden Quellen mit der urkundlichen Überlieferung: Wohl im Vorfeld des Ersten Kreuzzugs entstand eine im Text nicht datierte Urkunde des aquitanischen Adligen Amanieu de Loubens zugunsten der Benediktiner von La Réole an der Garonne, in welcher selbiger dem Kloster seine Gerichtsrechte *quam in foro Sancti Petri de Regula, in omnibus diebus sabbathi possidebat* gegen eine Zahlung von 900 Solidi in Münzen aus Bordeaux überließ⁴⁵¹:

*Aimanerius de Villa, que dicitur Lupensis, Sancti-Spiritus amore admonitus, quatenus relictis hereditatibus suis Iherosolimitana fieret ad expugnandum, ad interficiendumque christiane religioni contrarios, immo ad emundandum locum, in quo dominus Iesus Christus mortem pro reparatione generationis humani subire dignatus est [...].*⁴⁵²

Da Amanieu Lehnsherr Wilhelm IX., Herzog von Aquitanien und der Gascogne sowie Graf von Poitou, trotz intensiver Predigtstätigkeit Urbans II. in der Region⁴⁵³ zunächst nicht das Kreuz nahm, findet sich dieser mit zahlreichen seiner Standesgenossen im Gefolge von Wilhelms wichtigstem Rivalen, dem Tolosaner Grafen Raimund von Saint-Gilles.⁴⁵⁴

Der Quellenwert und damit die Bedeutung der Urkundenüberlieferung für die Kreuzzugforschung muss im Anschluss an die Arbeiten John Cowdreys, Giles Constables, Jonathan Riley-Smiths und Marcus Bulls wohl nicht mehr eigens betont werden.⁴⁵⁵ Über das Zeugnis der erzählenden Quellen hinaus vermit-

⁴⁵¹ Zur Datierung vgl. die weitgehend übereinstimmenden Akteure in den Urkunden *Cartulaire du prieuré de Saint-Pierre de La Réole*, ed. Grellet-Balguerie, Nr. C, §94-96, S. 141f., von denen die beiden ersten (ebenfalls undatierten) Stücke neben Amanieu weitere Kreuzzugsteilnehmer nennen. §96 ist dann im Chartular auf das Jahr 1087 datiert und näher bestimmt als *regnante Philippo rege* (= Philipp I., 1059/60-1108), *Guillelmo Pictave comite* (= Wilhelm VII., 1086-1126), *Augerio, priore* (ebd., S. 142). Ein *miles* mit Namen *Aimericus de Lobenes* wird bei Petrus Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. Hill u. Hill, 129 erwähnt; zu weiteren möglichen Nennungen sowie insgesamt zu den Kreuzzugsteilnehmern aus dieser Region siehe ausführlich Boutouille, „De La Réole à Jerusalem“.

⁴⁵² *Cartulaire du prieuré de Saint-Pierre de La Réole*, ed. Grellet-Balguerie, Nr. C, §93, S. 140. Sucht man nach biblischen Vorbildern für diese Passage, so bieten sich die Eroberung Gesers durch Simon Tassi, den zweitältesten der Makkabäerbrüder (1. Makk. 13,47f.: *Simon non debellavit eos eiecit tamen eos de civitate et emundavit aedes in quibus fuerant simulacra et tunc intravit in ea cum hymnis benedicens Dominum et eiecit ex ea omni immunditia conlocavit in ea viros qui legem facerent et munivit eam et fecit sibi habitationem*) oder die Rückeroberung Jerusalems durch Judas Makkabäus (1. Makk. 4,41ff.: *tunc ordinavit Judas viros ut pugnarent adversus eos qui erant in arce donec emundarent sancta et elegit sacerdotes sine macula voluntatem habentes in lege Dei et mundaverunt sancta et tulerunt lapides contaminationis in locum inmundum*) an.

⁴⁵³ Vgl. Boutouille, „De La Réole à Jerusalem“, 15; Crozet, „Le voyage d’Urbain II en France“; Guillemain, „Urbain II et la consecration de la cathédrale Saint-André“ u. Marquette, „La visite d’Urbain II à Bazas“.

⁴⁵⁴ Vgl. Boutouille, „De La Réole à Jerusalem“, 15f.; Tucoc-Chala, *Quand l’islam était aux portes des Pyrénées*, 43f. u. Guillemain, „Urbain II et la consecration de la cathédrale Saint-André“, 15.

⁴⁵⁵ Cowdrey, „Pope Urban II’s preaching of the First Crusade“, insb. 181-183; Ders., „Cluny and

teln die Testamente und weiteren Urkunden der Kreuzfahrer einen Eindruck davon, wie der in Clermont verlautbarte Aufruf Urbans II. von jenen Akteuren rezipiert wurde, die tatsächlich in das Heilige Land zogen, ohne dass die Texte unter dem Eindruck der letztendlich erfolgreichen Eroberung Jerusalems stünden.⁴⁵⁶ Schon Riley-Smith hatte auf die in weiten Teilen deckungsgleiche Verwendung der rein-unrein-Dichotomie in den Kreuzfahrerurkunden und den Berichten der erzählenden Quellen über die Predigtätigkeit Urbans II. hingewiesen.⁴⁵⁷ Aber auch im Fall der urkundlichen Überlieferung bleiben diese Eindrücke insofern mittelbar, als für die textliche Gestaltung der Stücke in der Regel Kleriker und nur bedingt die angehenden Kreuzfahrer selbst verantwortlich zeichneten. Inwiefern Letztere also die konkret vorgebrachten Anliegen teilten, ist daher nur schwer – wenn überhaupt – zu bestimmen.⁴⁵⁸

Ähnlich unklar bleibt meist, aus welchen Gründen andere französische Adlige – wie etwa der bereits genannte Wilhelm IX. – zunächst darauf verzichteten, das Kreuz zu nehmen. Für Letzteren hat Frédéric Boutoulle wohl zu Recht primär realpolitisch orientierte Interessen vermutet: „Il semble que Guillaume IX projetait tout simplement de profiter du départ du comte de Saint-Gilles pour s’attaquer à ses domaines, ce qu’il fit en 1097 en fondant sur Toulouse.“⁴⁵⁹ Wilhelm IX. heiratete 1094 Philippa, das einzig überlebende Kind des Grafen Wilhelm IV. von Toulouse⁴⁶⁰, der möglicherweise Ende der 1080er Jahre als Pilger ins Heilige Land gezogen, 1095 aber mit Sicherheit verstorben war, auch wenn sein Todesdatum nicht näher zu bestimmen ist.⁴⁶¹ Spätestens 1079 hatten Wilhelm IV. und Raimund von Saint-Gilles das Erbe ihres während der 1060er Jahre verstor-

the First Crusade“, 302f.; Constable, „Medieval Charters as a source for the history of the crusades“; Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, insb. 23f., 27f., 36-39, 44-47, 126-134; Ders., „The Idea of Crusading in the Charters of Early Crusaders, 1095-1102“; Ders., „L’idea della prima crociata“; Bull, „Diplomatic of the First Crusade“; eine umfangreiche Zusammenstellung von Kreuzfahrerurkunden ab den späten 1130er Jahren bietet Slack, *Crusade Charters*.

⁴⁵⁶ Vgl. Constable, „Medieval Charters as a source for the history of the crusades“, 82, 84.

⁴⁵⁷ Riley-Smith, „The Idea of Crusading in the Charters of Early Crusaders“, 156f.: „Although there are no parallels in surviving papal correspondence to the reference in Gerald of Cahors’s charter to Muslim rule contaminating the Holy Sepulchre, a similar idea is to be found in the accounts of the pope’s sermon at Clermont written by the eyewitnesses Robert the Monk and Baldric of Bourgueil. That they must have been remembering something that was actually said is confirmed by another charter reference to it.“

⁴⁵⁸ Vgl. Constable, „Medieval Charters as a source for the history of the crusades“, 82.

⁴⁵⁹ Boutoulle, „De La Réole à Jerusalem“, 15f.; vgl. die Erörterung möglicher Gründe bei Dillange, *Les comtes de Poitou*, 165f.

⁴⁶⁰ Dies berichtet die *Chronique de Saint-Maixent*, ed. Verdon, 170; vgl. Harvey, „The wives of the ‚first troubadour‘“, 310 u. Pradalié, „Les comtes de Toulouse et l’Aquitaine“, 12f.

⁴⁶¹ Zu der insgesamt unklaren Situation siehe Martindale, „Succession and Politics in the Romance-speaking World“, 35f.

benen Vaters Pons aufgeteilt.⁴⁶² Falls Wilhelm tatsächlich in seinen letzten Lebensjahren eine Pilgerreise nach Palästina unternehmen wollte, dürfte er seinen Bruder Raimund wohl schon zuvor als Regenten eingesetzt haben.⁴⁶³ Nach Wilhelms Tod befand sich dieser jedenfalls im Besitz des brüderlichen Erbteils, ohne allerdings etwaige Erbansprüche seiner Nichte Philippa zu berücksichtigen.⁴⁶⁴ Als Raimund nun 1095 seinerseits das Kreuz nahm, überließ er wiederum seinem Sohn Bertrand die Kontrolle über den Familienbesitz. Bald nach dem Aufbruch der Kreuzfahrer 1096 ging dann Wilhelm IX. militärisch gegen Bertrand vor.

Während offenbar die meisten der lokalen Großen, darunter die Vizegrafen Ademar von Toulouse und Bernard Aton IV. Trencavel in Béziers, die durch Philippa vermittelten Herrschaftsansprüche Wilhelms IX. akzeptierten, trat als dessen erbittertster Gegenspieler Bischof Gerald von Cahors in Erscheinung.⁴⁶⁵ Eine Urkunde des Bischofs aus dem Jahr 1098 berichtet Details über die damaligen Ereignisse. Am Beginn ihrer Narratio steht ein Hinweis auf die Abwesenheit Raimunds, welcher sich demnach *jussu et obedientia Urbani Romani pontificis et multorum archiepiscoporum aliocumque pontificum* im Heiligen Land aufhielt, *ut expugnaret exteris gentes et debellaret barbaras nationes, ne diutius captiva teneretur civitas sancta Jerusalem, neque contaminaretur, Deo auxiliante, sanctum sepulchrum Domini Jesu.*⁴⁶⁶

Die Anzahl derart expliziter Stücke ist begrenzt, in eine ähnliche Richtung geht vielleicht – obwohl weniger eindeutig – eine Schenkung der Brüder Geofrey und Guy von Signes an die Abtei St. Victor in Marseille, datierend auf den

⁴⁶² Pradalié, „Les comtes de Toulouse et l’Aquitaine“, 10f. Laut Engels, *Schutzgedanke und Landesherrschaft*, 24 urkundete Wilhelm IV. von Toulouse seitdem als *comes* u. *dux* von Toulouse, Albi, Quercy, Lodève, Perigord, Agen, Astarac und Carcassone, Raimund als *comes* von Rodez, Gévaudan, Nîmes, Agde, Béziers und Narbonne.

⁴⁶³ So William von Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum* 388,2, ed. Thomson u. Winterbottom, 696. Eine Pilgerfahrt Wilhelms IV. wird nicht erwogen von Mundy, *Liberty and Political Power in Toulouse*.

⁴⁶⁴ Martindale, „Succession and Politics in the Romance-speaking World“, 36. Zur Diskussion über einen Erbausschluss Philipppas vgl. Pradalié, „Les comtes de Toulouse et l’Aquitaine“, 12f.

⁴⁶⁵ Vgl. Payen, *Essay sur Guillaume IX*, 40; Dillange, *Les comtes de Poitou*, 167 u. Pradalié, „Les comtes de Toulouse et l’Aquitaine“, 14f.

⁴⁶⁶ *Histoire générale de Languedoc* II, ed. Vaissète, de Vic u. Dulaurier, Nr. 399/CCCXXI, Sp. 753f.; vgl. Har-Peled, „Animalité, pureté et croisade“, 116. Eine Schenkung an die Kirche von Puy aus 1096 hatte er folgendermaßen abgesichert (ebd., Nr. 395/CCCXVII, Sp. 748): *Quod si aliquis homo hanc donationem tollere et inquietare voluerit, id ei contradico, ipsique Dei omnipotentis maledictione maledico; nec dubitet se esse positum sub anathemate domini Urbani papae et omnium episcoporum et abbatum, qui Claramontensi concilio interfuerunt, quod factum est super eos qui impugnare praesumpserint donationes et laxas, quas illi faciunt, qui ad dominici sepulchri liberationem vadunt.*

24. August 1096. Sehr deutlich zeigt sich darin außerdem die parallele Wahrnehmung des Kreuzzugs als Pilgerreise und militärisches Unterfangen:

Ego Gaufredus, et frater meus Guigo, Jherosolimam petentes, tum peregrinationis gratia, tum ad extinguendam, Deo protectore, paganorum sceleratam effusamque rabiem, per innumeras christianorum gentes, quas jam furore barbarico oppressit, captivavit, occidit, donamus, immo vendimus tradimusque [...].⁴⁶⁷

Auch in den Eschatokollen und hier insbesondere den Datierungen zeitgenössischer Urkunden werden zumindest gelegentlich ähnliche Vorstellungen artikuliert⁴⁶⁸:

Acta sunt siquidem hec anno millesimo centesimo ab incarnato Domino [...], anno secundo postquam fortissimo milites ac pedites Christi, dux videlicet Godifridus, postea vero civitatis Ierusalem Rex factus est, et cum eo strenuissimus comes Raimundis, pluresque alii prefatam sanctamque urbem divina potentique virtute ceperunt non minima Turcorum atque paganorum multitudine interempta, ipso etiam sanctissimo loco ab illorum spurciciis emundato.⁴⁶⁹

Aufschlussreich wäre diesbezüglich ein Vergleich der vor dem Aufbruch in das Heilige Land ausgestellten Urkunden mit solchen, welche überlebende bzw. in Palästina verbliebene Kreuzfahrer nach der Eroberung Jerusalems ausstellten. Hier erlauben allerdings weitgehende Quellenverluste – in seiner Edition der Urkunden der lateinischen Könige von Jerusalem spricht Hans Eberhard Mayer von der „Trostlosigkeit der trümmerhaften Überlieferung“ und wenig später von einer Überlieferungslage, welche man „getrost als verzweifelt“ bezeichnen könne⁴⁷⁰ – nur wenige Beobachtungen.

Auffällig ist auf den ersten Blick eine Urkunde Balduins I. aus 1110, in welcher selbiger der Kirche der Geburt des Herrn zu Bethlehem u.a. die Erhebung zum Bischofssitz, die Inkorporation des Bistums Askalon und den Besitz des Ortes Bethlehem bestätigte. Das nur innerhalb der Chronik Wilhelms von Tyrus überlieferte Stück beginnt wie folgt:

⁴⁶⁷ *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille* I, ed. Guérard, Nr. 143, S. 167. Vgl. dazu Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 12; Ders., *The First Crusaders*, 67f.; Ders., „The State of Mind of Crusaders“, 77 u. Ders., „The Idea of Crusading in the Charters of Early Crusaders“, 158.

⁴⁶⁸ Vgl. Bull, „The diplomatic of the First Crusade“, 44 mit Anm. 39.

⁴⁶⁹ *Chartes et documents pour servir à l'histoire de l'abbaye de Charroux*, ed. de Monsabert, Nr. 22, S. 124f.

⁴⁷⁰ Mayer, *Die Urkunden der lateinischen Könige von Jerusalem* I, ed. Mayer (MGH DD regum Latinorum Hierosolymitanorum), Einleitung, 8, 10; vgl. Ders., *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem* I, 4, wo er einen Überblick über das Ausmaß der Archivverluste in Hinblick auf die einzelnen Institutionen bietet.

*Divina inspirante gratia gens Francorum admonita Ierusalem civitatem sanctam diu diuque oppressione paganorum fatigatam, ubi mors, que primo prevaricante parente genus humanum invaserat, morte salvatoris est destructa, a spurcicia predicta liberavit. Obsessa est namque civitas hec cultu divino digna VII^o idus iunii a gente prefata et idus iulii deo pro ea pugnante est capta.*⁴⁷¹

Für eine Einordnung der Urkunde scheint besonders die Person des Notars wichtig, welcher deren textliche Ausgestaltung verantwortete. Es handelt sich bei ihm mit Hans Eberhard Mayer um den Priester „Robert“, den ersten in den Quellen belegbaren Urkundenkonzipienten/-referenten der Könige von Jerusalem.⁴⁷² Robert, der laut Mayer wohl aus Lothringen stammte⁴⁷³, war noch zur Zeit des Ersten Kreuzzugs oder wenig später nach Jerusalem gelangt. Dies lässt sich erschließen, da einerseits seine Aktivitäten vor Ort schon im Frühjahr 1100 einsetzten und andererseits, so Mayer, weil „die Eroberung Jerusalems und seine Befreiung von den Heiden 1099 für ihn ganz offensichtlich das große, sein Leben beherrschende Ereignis war, auf das er in seinen Urkunden immer wieder zu sprechen kam.“⁴⁷⁴ Ein langfristiges Nachwirken jener Geschehnisse belegt etwa das zuvor zitierte Stück; die wesentliche Leistung der fränkischen Kreuzfahrer wäre demnach in der Befreiung Jerusalems von der *spurcicia paganorum* zu sehen.

Ähnlich hatte sich ‚Robert‘ bereits in der ersten von ihm konzipierten Urkunde (der Verlust älterer Stücke ist dabei natürlich nicht auszuschließen) geäußert, einer Besitzbestätigung Tankreds von Tiberias für das Erlöserkloster auf dem Berg Thabor aus dem Jahr 1101. Diese blickt wie folgt auf die Ereignisse von 1099 zurück: *Cum gloriosus Francorum exercitus sanctam Ierusalem Sarracenorum diu prophanis conculcatam ritibus et eliminata[m] omni spurcicia cultibus iterum instaurasset [...]*.⁴⁷⁵ Bei der Untersuchung weiterer Urkunden, die möglicherweise Diktatelemente Roberts enthalten könnten, stieß Mayer auf ein drittes interessantes Stück, welches ihm angesichts seiner langen Narratio „am ehesten noch robertinisch“ erschien, obwohl er sich abschließend gegen eine definitive

⁴⁷¹ *Die Urkunden der lateinischen Könige von Jerusalem* I, ed. Mayer (MGH DD regum Latinorum Hierosolymitanorum), Nr. 40, S. 162.

⁴⁷² Mayer, *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem* I, 374-393. Die Benennung ist insofern problematisch, als nur eines der insgesamt 12 Stücke, die Mayer ihm zuschreibt (Röhrich, *Regesta regni Hierosolymitani*, Nr. 36, 40, 51, 59, 63, 64, 67, 68, 68a, 69, 74, 75), diesen Namen nennt (Nr. 68a: *Signum Roberti sacerdotis, qui hanc cartam scripsit*); dazu Mayer, ebd., 374f.

⁴⁷³ Mayer, *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem* I, 382.

⁴⁷⁴ Mayer, *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem* I, 381.

⁴⁷⁵ Paoli, *Codice diplomatico*, Nr. 156, S. 200; dazu Mayer, *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem* I, 381

Zuordnung entschied.⁴⁷⁶ Raimund II. von Tripolis bestätigte darin gewisse Schenkungen, die sein Urgroßvater Raimund von Saint-Gilles und dessen Nefte Wilhelm Jordan an das Heilig-Grab Priorat auf dem Pilgerberg bei Tripolis vorgenommen hatten. Über das Schicksal der ursprünglich auf dem Berg gelegenen Moschee heißt es dort:

*Raimundus comes [...] dedit Deo et gloriose ecclesie Sacrosancti Sepulcri Domini nostri Ihesu Christi, que est Iherosolimis, domum quondam in Monte Peregrino, que domus antiquo tempore inmundis paganorum supersticionibus dedita fuerat, quatinus, omni gentilitatis nefario ritu inde profugato, iam nunc Deo dignum fieret perpetuum habitaculum.*⁴⁷⁷

Zwar nicht ausdrücklich die Vorstellung einer Kontamination christlicher Sakralorte durch die Ausübung islamischer (und dabei erneut als heidnisch ausgewiesener) Kultpraktiken, aber doch die Annahme einer irgendwie gearteten raumprägenden Wirkung derselben beinhaltet auch die während der Synode von Benevent im Februar 1113 formulierte Antwort Paschalis' II. auf die Anfrage einer Gesandtschaft Bernhards von Valence und Rogers von Salerno im Streit um die Abgrenzung der Patriarchate Antiochia und Jerusalem. Der Papst berief sich darin auf Anweisungen, die angeblich Urban II. selbst gegeben hatte.⁴⁷⁸

Der Versuch Paschalis' II., den Konflikt zwischen Jerusalem und Antiochia unter Berufung auf eine noch in Clermont formulierte Entscheidung Urbans II. zu lösen, schließt einen Bogen zu den eingangs referierten Problemen um den Wortlaut des Kreuzzugsaufrufs aus dem November 1095: Von den überlieferten Kanones widmen sich nur c. 2(8) der nordfranzösischen Gruppe (zur Indulgenz) und die Erweiterung des Gottesfriedenskanons in der Polycarpus-Cencius Tradi-

⁴⁷⁶ Mayer, *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem I*, 419.

⁴⁷⁷ *Capitulaire de l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, ed. de Rozière, Nr. 91, S. 180f.

⁴⁷⁸ *Papsturkunden für die Kirchen im Heiligen Lande*, ed. Hiestand, Nr. 15, S. 121: *Non soleo de tractatibus ecclesiarum cito respondere, sed petitioni uestre, quia de longe uenistis et longa uos uia redituros expectat, non est differendum, quod habemus uobis respondere paratum. Sancte memorie uenerabilis Urbanus papa, quando concilium populosissime congregationis in Monte Claro celebrauit uiamque Ierosolimitanam suscitauit, decreuisse memoratur et scitur quod quicumque principes prouincias vel ciuitates super gentiles conquirent, eorum principatibus eliminatis gentium ritibus ecclesie restitute pertinerent. Zu diesem bei Wilhelm von Tyrus und (mit gewissen Varianten) in einer kirchenrechtlichen Handschrift aus dem Heiligen Land (jetzt Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1345, fol. 214^v, wohl aus der Mitte bzw. der zweiten Hälfte des 12. Jh.s) überlieferten Text vgl. auch Hiestand, „Die ‚Italia Pontificia‘ und das Kreuzzugsgeschehen“, 631f.; zum historischen Hintergrund u.a. Asbridge, *The Creation of the Principality of Antioch*, 208-210. Darauf, dass es sich um eine authentische Referenz handeln könnte, deutet möglicherweise der baldige Positionswechsel in dieser Angelegenheit (vgl. Somerville, „The Council of Clermont and the First Crusade“, insb. 337).*

tion (c. 9) explizit dem Kreuzzug.⁴⁷⁹ Sieht man von den Schilderungen der Kreuzzugschronisten ab, ist die Verlautbarung Paschalis' II. eine von wenigen zeitnahen Sekundärüberlieferungen.⁴⁸⁰

Mit einigem Optimismus hatte Dana C. Munro Anfang des 20. Jh.s noch geglaubt, anhand der unterschiedlichen, in den Kreuzzugschroniken überlieferten Fassungen der Predigt Urbans II. deren Wortlaut oder zumindest ihre zentralen Anliegen verlässlich rekonstruieren zu können. Zu diesen rechnete er u.a. Vergehen der Muslime gegen die heiligen Stätten der Christenheit – „desecration of the churches and holy places“.⁴⁸¹ In seinem hier einleitend zitierten Beitrag hat Marcus Bull darauf hingewiesen, dass eine wesentliche Schwäche von Munros Rekonstruktionsversuch darin bestünde, dass jener alle bekannten Fassungen der in Clermont gehaltenen Predigt zunächst einmal als „exercises in honest reconstruction“ auffasse. „Failing memories or incomplete information“ nahm er als Gründe dafür an, dass der Text überhaupt in differierenden Versionen überliefert sei.⁴⁸² Abweichend hiervon konnte Penny J. Cole in ihrer Studie über die Kreuzzugspredigten des 11. bis 13. Jh.s zeigen, dass es sich bei den erhaltenen Fassungen keineswegs um das von Munro vermutete „repository of facts“ handelte. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Texten ließen sich demnach – unbenommen weiterer, individuell wirksamer Faktoren – nicht zuletzt auf den Predigtcharakter des in Clermont verkündeten Kreuzzugsaufrufs zurückführen:

„It made [...] the task of the medieval historians reporting it especially challenging, since they not only had to provide an account of what Urban had said, they also had to express his words at a rhetorical level commensurate with the occasion, and, indeed, with the remarkable consequences which it had.“⁴⁸³

Nicht nur die jeweils getroffene Auswahl aus dem theoretisch verfügbaren Material (oder dessen Vollständigkeit, abhängig von der Überlieferungslage) und seine Interpretation durch den Chronisten, auch dessen individuelles Interesse an

⁴⁷⁹ Somerville, *The Councils of Urban II*, Bd. 1, S. 1, 143 u. 150.

⁴⁸⁰ Ausführlich dazu Somerville, „The Council of Clermont and the First Crusade“, insb. 335f.

⁴⁸¹ So Munro, „The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095“, 242.

⁴⁸² Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 22.

⁴⁸³ Cole, *The Preaching of the Crusades*, 3, 5. Vgl. auch Constable, „The Language of Preaching“, 151: „Preaching in the twelfth century was a dramatic enterprise. As in opera, the sound of the words was as important as their meaning, and, as in play, the preacher sought to touch the hearts of the listeners by his actions as well as his words.“

bzw. seine Fähigkeiten auf dem Gebiet der Predigt beeinflussten notwendigerweise die Gestalt der einzelnen Textfassungen.⁴⁸⁴

Einen nur selten berücksichtigten Beleg dafür, dass Urban II. selbst seinen Kreuzzugsaufruf unter Rückgriff auf die Leitdifferenz rein/unrein formuliert haben könnte, bieten Auszüge aus jener Predigt, die sich in der *Vita beati Gaufredi*, der Lebensbeschreibung Geoffroys, des ersten Priors von Le Châlard in der Diözese Limoges (gest. 1125), finden. Obwohl der Text erst gegen Mitte des 12. Jh.s entstanden sein dürfte, war doch z.B. Alfons Becker überzeugt, dass als dessen Grundlage „zeitgenössische autobiographische Notizen“ herangezogen worden wären, die zu den Hinterlassenschaften Geoffreys von Le Châlard – der persönlich dem Konzil von Clermont beigewohnt hatte – gehörten.⁴⁸⁵ Über den Kreuzzugsaufruf Urbans II. heißt es dort, zunächst knapp zusammenfassend, dann ausführlicher und in wörtlicher Rede:

Urbanus Papa, pius atque disertus, instantissima prædicatione commonens omnes populos ut ad sepulcrum Domini liberandum cum magna devotione properarent, inter alia multa quæ proposito congruebant, hæc dicebat: „Religiosus præcipimus auctoritate apostolica ut ipsi fiant duces exercitus, Moysen et Josue imitantes qui populum Israël per multa discrimina fidelissime regebant. Hæc est enim religio sancta civitatem sanctam Jherusalem et sepulcrum Domini a paganorum spurcitia liberare et christianæ fidei cultoribus restituere.“⁴⁸⁶

Auch für dieses Quellenzeugnis lässt sich selbstverständlich nicht nachweisen, dass es durch den Erfolg des Kreuzzugsunternehmens und die Eroberung Jerusalems 1099 unbeeinflusst geblieben wäre. Selbst wenn der namentlich nicht bekannte Verfasser der *Vita beati Gaufredi* tatsächlich auf eigenhändige Notizen Geoffreys, die dieser in Clermont angefertigt und später nicht mehr verändert hatte, zugreifen konnte, so erzwingt dies nicht ihre wörtliche Aufnahme in den Text der Lebensbeschreibung. Die Vielzahl an Belegstellen, welche hier – ergänzend zu dem bereits von Cole und in geringerem Umfang durch Angenendt sowie

⁴⁸⁴ Cole, *The Preaching of the Crusades*, 32, vgl. ebd. 5-8 zur Entwicklung der Predigtstätigkeit zwischen Früh- und Hochmittelalter.

⁴⁸⁵ Becker, *Urban II.*, Bd. 2, 395 mit Anm. 275; vgl. dazu auch Becquet, „Les chanoines réguliers en Limousin“, 206, Anm. 39 u. Ders., „La vie de S. Gaucher“, 30f.

⁴⁸⁶ *Vita beati Gaufredi* VI, ed. Bosvieux, 93. Man vergleiche die Mitte des 12. Jh.s von Gaufredus Grossus angelegte Lebensbeschreibung des Abtes, Eremiten und Klostergründers Bernhard von Tiron (Bernard d’Abbeville), die in aller Kürze das Geschehen in Clermont zusammenfasst (zuletzt ediert von Beck, *Saint Bernard de Tiron*, c. 16): *Anno itaque Dominicæ incarnationis millesimo nonagesimo sexto, pontifex Romanorum Urbanus gentem Christianorum commonebat, quatenus Hierosolymam pergerent, et a gentiliū manibus civitatem liberarent, templumque Domini ac sepulcrum ab eorum spurcitiis emundarent.*

Althoff versammelten Material – zusammengetragen werden konnten, bieten jedoch das notwendige Fundament für eine ganze Reihe von Ableitungen und weitergehenden Fragen. Das folgende Zwischenfazit soll dazu dienen, selbige zu formulieren und zu ordnen.

II. 7 Zwischenfazit

Es steht außer Frage, dass in erzählenden, diplomatischen, literarischen oder liturgischen Quellen aus der Zeit der Kreuzzüge die Leitdifferenz rein/unrein immer wieder, in unterschiedlichsten Kontexten und vielfältiger Formgebung auf die Muslime angewendet worden ist. Diese Befundsituation dürfte keineswegs überraschen: Eine ganze Reihe von Arbeiten kam in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten zu vergleichbaren Ergebnissen. Ähnlich gut belegt ist, dass Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen, häufig in Gestalt konkreter Unreinheitszuschreibungen, annähernd zeitgleich in anderen Zusammenhängen – auch und besonders im Umkreis kirchlicher Reformbestrebungen – zu erneuerter, wenn nicht sogar vormals (in einem christlichen Kontext) ungekannter Bedeutung gelangten. Berührungspunkte und Verbindungslinien zwischen beiden Feldern wurden verschiedentlich nachgewiesen oder zumindest postuliert. Einige dieser ‚Überlappungszonen‘ konnten innerhalb des vorstehenden Eingangskapitels näher untersucht, weitere zumindest aufgezeigt werden. Die hier zu resümierenden Zwischenergebnisse erschöpfen sich jedoch nicht in einer Bestätigung oder Reformulierung des bereits Bekannten.

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfen in den Kreuzzugsquellen erfolgte bislang zumeist nur innerhalb der eigenen Teildisziplin, als ein Forschungsfeld der Kreuzzugsgeschichte im engeren Sinn. Die Herkunft entsprechender Denkmuster (um hier wiederum den primär literaturwissenschaftlich vereinnahmten Begriff des ‚Motivs‘ zu vermeiden) hat das Interesse der Forschung bislang scheinbar noch nicht geweckt. Einschlägige Vorarbeiten – hier sind speziell die oben detailliert besprochenen Beiträge Penny J. Coles zu nennen – verorten selbige lediglich mehr oder weniger ausführlich im Umfeld der Kreuzzüge bzw. einer wie auch immer gearteten Kreuzfahrermentalität. Wenig reflektiert wurde dabei, dass auch im

Rahmen der Kreuzzugsforschung das Einfließen derartiger Zuschreibungen in die Überlieferung zeitlich unterschiedlich situiert worden ist. Cole hat in den Verunreinigungsverwürfen, welche besonders umfangreich (aber keineswegs ausschließlich) die Kreuzzugschronisten gegen die Muslime im Heiligen Land richteten, ausdrücklich ein Rechtfertigungsnarrativ gesehen. Jene Autoren hätten damit auf eine exzessive Gewaltanwendung bei der Eroberung Jerusalems reagiert und nach einer religiösen Begründung für das Vorgehen der Kreuzfahrer gesucht: Mit dem Blut der Nichtchristen wären die von selbigen geschändeten/besudelten heiligen Stätten gereinigt worden. In den Vordergrund rückt die Rolle der Blutmetaphorik dann bei Arnold Angenendt und Gerd Althoff, speziell Letzterer variiert dabei auch deren zeitliche Zuordnung – ohne hierauf jedoch in seinen Ausführungen explizit einzugehen: Nicht erst die Kreuzzugschronisten am Beginn des 12. Jh.s hätten auf Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe zurückgegriffen, um eine gewaltsame Rückeroberung Jerusalems oder der heiligen Stätten insgesamt zu begründen. Vielmehr habe sich bereits Urban II. in Clermont 1095 der Leitdifferenz rein/unrein bedient, als er zum bewaffneten Pilger- bzw. Kriegszug in das Heilige Land aufrief. Diese Argumentationslinie sei dann von späteren Autoren aufgegriffen, ausgebaut und weiterentwickelt worden.

Da der Wortlaut des Kreuzzugsaufrufs nicht von Urbans eigener Hand oder in Form eines autorisierten Protokolls überliefert ist, dürfte es wohl auch zukünftig unmöglich bleiben zu ermitteln, ob bereits der Papst in Clermont ausgehend von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen argumentierte. Mit Marcus Bull scheint es stattdessen geboten, die skizzierte binäre Struktur (Urbans Predigt in Clermont – deren Wiedergabe in den Kreuzzugschroniken) aufzubrechen und um eine weitere Dimension zu ergänzen: Diejenige der Zeitgenossen, welche die Kreuzzugsbotschaft direkt oder vermittelt aus zweiter Hand rezipierten. Deren individuelle Vorprägung, mit Bull ihre „underlying assumptions“ und „general conceptual schemes“, dürften maßgeblich bestimmt haben, wie der von Urban II. formulierte Aufruf tatsächlich verstanden bzw. erinnert wurde. Einzelne Aspekte könnten dabei – unabhängig von ihrer tatsächlichen Bedeutung für die päpstliche Argumentation – in den Vordergrund getreten sein, da sie als ‚trigger‘ Wissensbestände

der Rezipienten aktivierten. Darauf, dass spätestens bei der Popularisierung des Kreuzzugsanliegens Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe eine Rolle spielten, deutet die Aufnahme derartiger Elemente in Testamente und Urkunden der Kreuzzugsteilnehmer, die sowohl vor dem Aufbruch in das Heilige Land als auch nach der Einnahme Jerusalems ausgestellt wurden. Eine nachträgliche Ausgestaltung zum Rechtfertigungsnarrativ ist damit freilich nicht ausgeschlossen, denn die geringe Zahl der diesbezüglich einschlägigen Stücke verbietet es, die Bedeutung von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen für die Masse der Kreuzzugsteilnehmer, mithin deren ‚Breitenwirkung‘, zu qualifizieren.

Weitgehende Einigkeit besteht in der neueren Literatur darüber, dass die von lateinisch-christlicher Seite gegen die Muslime gerichteten Schändungsverwürfe fiktionaler Natur waren. Dies gilt zumindest für aggressive, materiell-physische Verunreinigungsakte wie das Besprengen christlicher Sakralorte mit dem Blut zwangsbeschnittener Christen. Andererseits konnte im vorausgegangenen Kapitel belegt werden, dass Verunreinigungsverwürfe keineswegs an exzessive Gewalttaten gebunden sind: Ein (angenommenes) Fehlverhalten an sakral bedeutsamen Orten und im Extremfall deren bloße Berührung durch Angehörige einer religiösen Fremdgruppe wurde (und wird) unter Umständen als kultisch verunreinigend gedeutet. Die massive Überzeichnung derartiger ‚Vergehen‘, um so bei Mitgliedern der Eigengruppe eine besonders starke Abwehrreaktion zu erzeugen, würde somit zu einer primär strategischen Entscheidung.

Hervorzuheben ist an den hier detailliert besprochenen Arbeiten Angenendts und Althoffs, dass diese ihr Augenmerk ausgehend von den Verunreinigungsverwürfen stärker auf die Reinigung der (angeblich) besudelten Sakralorte richten. Dass es sich bei der postulierten Reinwaschung heiliger Stätten durch Blut – auch und besonders wenn man annimmt, eine solche wäre bereits von Urban II. intendiert worden – aus liturgiegeschichtlicher Sicht eigentlich um einen Widerspruch handelt, wird von beiden zwar bemerkt, aber nicht weiter verfolgt. Laut Sini Kangas machte diese Um- bzw. Neubeurteilung geradezu ein Charakteristikum des Kreuzzugsunternehmens als Kriegszug in biblischer Tradition aus:

„It is obvious that bloodshed in holy places was usually a powerful taboo in the high Middle Ages. However, in the sacrificial killings of the First Crusade the

case is quite reversed. Here bloodshed was interpreted to have a cleansing effect. The slaughter of Jerusalem purged the holy places in a biblical manner.⁴⁸⁷

Die Annahme einer positiven Korrelation zwischen dem Erfolg im Kampf um das Erbe Christi, seiner Reinigung und der Menge des dabei vergossenen Blutes (um hier eine Formulierung der anonymen *Gesta Francorum* zu zitieren: *dederunt nostris maximum bellum per totum diem, ita ut sanguis illorum per totum templum flueret*⁴⁸⁸) erweist sich unter dieser Voraussetzung als durchaus naheliegend. Problematisch sind jedoch einige der hiervon ausgehend getroffenen Ableitungen. So bemerkt z.B. Kangas unmittelbar vor der gerade zitierten Passage:

„By emphasising the amount of blood, both in Jerusalem and Antioch, the sources convey the idea of an exhaustive offering, sufficient for the purification of the whole group of crusaders. To secure this effect, many had to die.“⁴⁸⁹

Die Reinwaschung der heiligen Stätten von einer kultischen Verunreinigung durch die Nichtchristen und eine (ethische) Reinigung der Kreuzfahrer von ihrer zuvor angesammelten Sündenlast werden damit letztlich ineingesetzt, ohne hierfür belastbare Quellenbelege anzubieten. Beide Aspekte sind für sich genommen in der Kreuzzugsüberlieferung regelmäßig nachweisbar⁴⁹⁰, ihre Korrelation ist allerdings als deutlich seltener bezeugt. So verweist Kangas zur Untermauerung seiner These auf eine Stelle in der *Historia Iherosolimitana* Roberts von Rheims. Dieser gibt dort in wörtlicher Rede den Text einer Predigt wieder, die Adhemar von Monteil angeblich nach der Eroberung Antiochias gehalten hätte: *Nunc vero purgati estis, Deoque per omnia reconciliati.*⁴⁹¹ Es geht dort tatsächlich um den zu erwartenden Tod zahlreicher Kämpfer, aber nicht auf Seiten der Muslime, sondern bezogen auf die Christen, welche für ihre früheren Verfehlungen bereits vieles hätten erleiden müssen:

*Mementote quantas tribulationes passi estis pro peccatis vestris [...] Quid time-
retis? Nullum vobis contingere omnino potest infortunium. Qui hic morietur,
vivente felicius erit, quia, pro temporali vita, gaudia adipiscetur aeterna.*⁴⁹²

⁴⁸⁷ Kangas, „Deus Vult“, 169.

⁴⁸⁸ *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. Hill, 91.

⁴⁸⁹ Kangas, „Deus Vult“, 169.

⁴⁹⁰ Vgl. etwa Guibert von Nogent, *Dei gesta per Francos*, ed. Huygens (CCCM 127), 124: *Instituit nostro tempore praelia sancta Deus, ut ordo equestris et vulgus oberrans, qui vetustae paganitatis exemplo in mutua versabantur caedes, novum repperirent salutis pomerendae genus.*

⁴⁹¹ Robert von Rheims, *Historia Iherosolimitana* VII, 10 (RHC Occ. III), 829.

⁴⁹² Robert von Rheims, *Historia Iherosolimitana* VII, 10 (RHC Occ. III), 829f.

Betrachtet man die Quellen insgesamt, so stehen dort die Reinigung der heiligen Stätten und das auf Seiten der muslimischen Verteidiger vergossene Blut meist nicht in einer unmittelbaren Beziehung, ein übergreifender Kausalzusammenhang lässt sich daher nicht belegen. Wenn aber nicht (oder zumindest nicht ausschließlich) durch das Blut der für die angebliche Schändung Verantwortlichen, wie hätte alternativ eine Reinigung der christlichen Sakralorte im Heiligen Land herbeigeführt werden können? Die Kreuzzugsquellen äußern sich hierzu nicht, sowohl in den Chroniken als auch in den Kreuzfahrerurkunden wird (wenn überhaupt) ausschließlich der Vollzug einer Reinigung erwähnt. Zwar konnten bereits in diesem Kapitel erste Belege dafür präsentiert werden, dass während des 11. Jh.s liturgische Instrumente zur Reinigung geschändeter Sakralorte bekannt und in gewissem Umfang verbreitet waren. Eine Anwendung derselben im Kreuzzugskontext ist jedoch ebenfalls nicht bezeugt.

Die hier zu beobachtende Leerstelle mag als weiteres Argument für eine Ausweitung des Betrachtungshorizonts dienen: An welche Vorbilder/Vorlagen hätte Urban II. in seinem Kreuzzugsaufruf anknüpfen bzw. unter Einschaltung welcher mentalen Referenzen hätten die Rezipienten eine ihnen vermittelte (und möglicherweise bereits modifizierte) Kreuzzugsbotschaft individuell verarbeiten können? Ein erster Ansatz wurde hier bereits mit Blick auf die unterschiedlichen Ausdeutungen des Sakrilegbegriffs in frühmittelalterlichen Quellen eröffnet, wo wiederholt eine Verbindung zwischen (tatsächlich oder vermeintlich) heidnischen Aktivität an und der dadurch hervorgerufenen Verunreinigung von christlichen Sakralorten nachweisbar ist. Dieser Aspekt soll in den folgenden Kapiteln detaillierter ausgearbeitet werden, einer groben chronologischen Ordnung folgend zunächst für die Auseinandersetzungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden während des 8. Jh.s, dann für muslimische Aktivitäten auf dem italienischen Festland im Verlauf des 9. und 10. Jh.s, für die Plünderungszüge der Normannen in das Frankenreich und schließlich – besonders ausführlich und mit weit gestecktem zeitlichen Rahmen – für Konfrontationen zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel.

III. Die Langobarden in der päpstlichen Korrespondenz des 8. Jahrhunderts. Die Briefsammlung des *Codex Carolinus*

Mit Achim Thomas Hack, der in seiner 2006 erschienenen Habilitationsschrift die bislang detaillierteste Analyse des sogenannten *Codex (epistolaris) Carolinus* vorgelegt hat, gehört diese wahrscheinlich 790/791 auf Betreiben Karls des Großen angelegte Briefsammlung zu den einflussreichsten Quellenkopora der modernen Mediävistik.¹ Insgesamt 99 Briefe der Päpste Gregor III., Stephan II. (III.), Zacharias, Paul I., Stephan III. (IV.) und Hadrian I. sowie des Gegenpapstes Konstantin II. an Karl Martell, Pippin III. und Karl den Großen haben darin Eingang gefunden. Das Gros der Schreiben, 49 an der Zahl, entfällt auf den Pontifikat Hadrians I. (772-795) und damit auf die, aus der Perspektive der frühen 790er Jahre, jüngste Vergangenheit.² Die Briefe des *Codex Carolinus* (in der Folge abgekürzt als CC mit laufender Nr.) bieten Informationen zu unterschiedlichsten Themenbereichen, diese erstrecken sich von den Konflikten zwischen dem Papsttum und den Langobarden über das Bündnis mit den Karolingern, die Herausbildung des Kirchenstaates, Auseinandersetzungen mit Byzanz in Bilderfragen und den Apdotionismusstreit der 780er bzw. 790er Jahre.³

¹ Hack, *Codex Carolinus* I, 53; II, 869. Bereits August Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi* I, 323 bezeichnete den *Codex Carolinus* Mitte des 19. Jh.s als „eine der wichtigsten Geschichtsquellen“; laut Unterkircher, *Codex epistolaris Carolinus*. Einleitung, VII, enthalte der *Codex Carolinus* „die wichtigsten Urkunden zur Geschichte des Verhältnisses zwischen dem fränkischen Reiche und dem Papst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts“; vgl. auch die Einordnung durch Kerner, Art. „Codex Carolinus“. Die neueste, aber noch dem 19. Jh. entstammende Edition Wilhelm Gundlachs findet sich in MGH Ep. III, 476-657. Mit Blick auf die bereits kurz nach deren Erscheinen u.a. durch Paul Fridolin Kehr („Rez. Epistolarum tomus III“) formulierte Kritik an dieser Textausgabe ist heute in Zweifelsfällen ein Vergleich mit dem Faksimileabdruck *Codex Epistolaris Carolinus: Österreichische Nationalbibliothek Codex 449*, ed. Unterkircher nötig. Für einen Forschungsüberblick zum *Codex Carolinus* vgl. neben den Einleitungskapiteln in Unterkirchers Faksimileband und Gundlachs Edition insbesondere auch Gundlach, „Über den Codex Carolinus“; Jasper, „Papal Letters of the Merovingian and Carolingian Periods“, 104-106; Lintzel, „Der Codex Carolinus und die Motive von Pippins Italienpolitik“; Fuhrmann, „Zu den kirchenrechtlichen Vorlagen“; Thoma, „Papst Hadrian I. und Karl der Große“; Müller, „Gerulus, missus und transvector“; Hartmann, *Hadrian I.*; Förster, „Codex epistolaris Carolinus“ und Close, „De l’alliance franco-lombarde“.

² Als Grund für die Anlage der Abschriftensammlung vermerkt deren *Praefatio* pragmatisch, die Originale der aufgenommenen Briefe hätten sich zum Zeitpunkt ihrer Abschrift in einem schlechten Zustand befunden bzw. seien teils bereits zerstört und unleserlich gewesen (so ist z.B. CC 15 nur als Regest erhalten). Daher habe Karl der Große selbst ihre Übertragung auf Pergament als einen haltbareren („erinnerungsfähigeren“ in den Worten der *Praefatio*) Beschreibstoff befohlen, vgl. Hack, *Codex Carolinus* I, 66f. u. Jasper, „Merovingian and Carolingian Periods“, 104.

³ Die Aufzählung potenziell zu erschließender Themenfelder ist damit keineswegs erschöpft, siehe auch den Überblick bei Kerner, Art. „Codex Carolinus“, 2202. Der Bezug vieler Schreiben auf die Langobarden wird besonders betont durch Close, „De l’alliance franco-lombarde“, 2f. und Daly, „St. Peter“, 58. Zu ‚Leerstellen‘ in der Überlieferung des *Codex Carolinus* siehe etwa Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 43.

Während angesichts derart weitgefächerter Inhalte kaum eine Arbeit zu Fragen der im weitesten Sinne fränkischen oder italienischen Geschichte des 8. Jh.s darauf verzichtet, die Schreiben des *Codex Carolinus* in unterschiedlichem Umfang auszuwerten, bemerkt Hack zu recht, dass die Erforschung der Briefsammlung bis heute keineswegs als abgeschlossen gelten kann. Angesichts einer unüberschaubaren Zahl einschlägiger Publikationen erscheine es vielmehr umso erstaunlicher, dass zentrale Aspekte des *Codex Carolinus* bislang nur wenig berücksichtigt worden seien, mithin fehle weiterhin „eine Untersuchung der 99 Schreiben als Briefe und ihre Würdigung innerhalb einer Geschichte der päpstlichen Epistolographie“.⁴ Hacks Befund deckt sich in weiten Teilen mit den Beobachtungen Detlev Jaspers, dessen Einführung in die Epistologie der frühmittelalterlichen Papstbriefe Fragen der zeitlichen Ordnung – in der einzigen Handschrift (Wien, ÖNB, Cod. 449, aus der Mitte des 9. Jh.s) sind die Stücke undatiert bzw. nicht chronologisch gereiht – sowie der Text- und Kanzleitraditionen als bisherige Schwerpunkte der *Codex Carolinus*-Forschung nennt:

„Consequently, the research on this unusual source – hitherto rather limited – has concentrated on chronological problems and on the diplomatic study of the letters as a guide to the character of papal registers. [...] Modern scholars have studied these letters to determine which canonical sources the popes drew upon.“⁵

Obwohl Hacks zweibändige Studie selbst einen wesentlichen Beitrag dazu leistet, die diesbezüglich bestehenden Desiderate zu füllen⁶, bleibt die Rezeption des *Codex Carolinus* doch bis in die Gegenwart zumeist selektiv. Syptomatisch bemerkt auch Claudia Zey in ihrer Rezension zu Hacks Habilitationsschrift, eine „historische Analyse der 99 Briefe bezogen auf das päpstlich-fränkische Bündnis, die Entstehung des Kirchenstaates, den Einfluss der petrinischen Leitidee und die fränkische Königssalbung“ erfolge dort lediglich „unscheinbar als Ausblick am Ende seiner Ausführungen“. Und weiter: „Hier schimmert eine Zaghaf-

⁴ Hack, *Codex Carolinus* I, 53.

⁵ Jasper, „Papal Letters of the Merovingian and Carolingian Periods“, 104. Exemplarisch nennt er über die hier unter Anm. 1 versammelten Arbeiten hinaus u.a. Bullough, „The Dating of Codex Carolinus Nos. 95, 96, 97“, Silva-Tarouca, „Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi“, Fuhrmann, „Das Papsttum und das kirchliche Leben“, Mordek, „Kirchenrechtliche Autoritäten“ sowie Schieffer, „Redeamus ad fontem“, eine Zusammenstellung, die heute noch deutlich erweitert werden könnte.

⁶ Vgl. die überaus positiven Rezensionen durch Florian Hartmann, „Achim Thomas Hack: Codex Carolinus“, Claudia Zey, „Achim Thomas Hack: Codex Carolinus“ und zuletzt Uta-Renate Blumenthal, „Codex Carolinus: Päpstliche Epistolographie“.

tigkeit durch, die abzulegen man dem Autor dringend raten möchte“.⁷ Tatsächlich verweisen Zey und ebenso Hack selbst, der das Schlußkapitel seiner Arbeit nicht ohne Grund als ‚Resümee und Ausblick‘ überschrieben hat, damit direkt oder indirekt auf ein übergeordnetes Problem: So intensiv Einzelaspekte der Briefe des *Codex Carolinus* durch die Forschung rezipiert worden sind, so selten hat man bislang ausgehend von den Schreiben selbst, ihrem Inhalt, ihrer sprachlichen Gestalt und den verwendeten Argumentationsstrategien auf die Entwicklungen der Ereignisgeschichte geblickt.⁸ Dies ist umso verwunderlicher, als für die meisten Briefe konkrete Schreibsituationen oder -anlässe rekonstruiert werden können, zum Teil stehen darüber hinaus einzelne Stücke miteinander in enger zeitlicher und/oder inhaltlicher Verbindung.

In Hinblick auf die in dieser Arbeit übergreifend untersuchten Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit bzw. Vorwürfe der Verunreinigung und Schändung christlicher Sakralorte durch reale oder imaginierte Heiden erweist sich zunächst eine Analyse der Briefe CC 1 bis 11 aus der Zeit zwischen 739 und 757, welche in großer Dichte die Konflikte zwischen dem Papsttum und den Langobarden sowie den päpstlichen Wunsch nach fränkischer Intervention thematisieren, als fruchtbar.⁹ Die erhaltenen Stücke sind nicht gleichmäßig über den genannten Zeitraum verteilt, sie bilden vielmehr erkennbare Schwerpunkte: Zwei Briefe Gregors III. entstanden in den Jahren 739/740, der einzige Brief Zacharias’ 747 und die insgesamt acht Schreiben Stephans II. verteilen sich auf die Jahre 753 (2), 755 (2), 756 (3) und 757 (1).¹⁰ Anhand dieser und weiterer, ergänzender Quellen lassen sich die päpstlichen Schreib- bzw. Argumentationsstrategien sowie deren faktische Umsetzung sowohl in ihrem Wandel über einen Zeitraum

⁷ Claudia Zey, „Achim Thomas Hack: Codex Carolinus“

(http://www.sehepunkte.de/2008/10/12_696.html, zuletzt eingesehen am 20.11.2014).

⁸ Vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 887 zur Erforschung der Allianz zwischen fränkischem Königtum und römischem Pontifikat: „Bei all diesem Interesse für die genaue Beschaffenheit des folgenreichen Bündnisses wurde jedoch fast stets der argumentative Zusammenhang übergangen, in dem die einschlägigen Aussagen zumindest in den Papstbriefen des Codex Carolinus stehen [...]“. Siehe dazu auch Deug-Su, *Cultura e ideologia*, 66: „Nella critica moderna non ci sono altri studi veri e propri sul *Codex* da segnalare, anche se esso è stato spesso menzionato soprattutto per citarne singole lettere; a volte si è fatto cenno alla sua importanza come raccolta documentaria.“

⁹ Laut Hack, *Codex Carolinus* II, 889, Anm. 43 erscheinen die Langobarden hier vor allem in den Briefen CC 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11.

¹⁰ Interessant wäre sicherlich ein Vergleich mit der päpstlichen Korrespondenz, welche unmittelbar vor der Intervention Karls des Großen in Italien und der endgültigen Niederwerfung des Langobardenreiches 774 entstand, jedoch sind keine Briefe Hadrians I. an Karl aus dem Vorfeld der Eroberung Pavias erhalten.

von gut zwei Jahrzehnten und drei Pontifikaten als auch speziell für Stephan II. (752-757) mit einem engeren Fokus auf nur fünf Jahre verfolgen. Der Briefbestand dieses Papstes weist eine zusätzliche Besonderheit auf, welche die ohnehin schon hohe Überlieferungsdichte partiell weiter verstärkt: Alle drei in das Jahr 756 datierbaren Stücke sind wahrscheinlich nahezu zeitgleich entstanden, zumindest aber wurden sie durch dieselbe Gesandtschaft überbracht und daher wohl zur selben Zeit rezipiert.

Neben dieser temporären Koinzidenz sind die Schreiben auch inhaltlich sowie hinsichtlich ihrer Textgestalt und Struktur eng verbunden. Letzteres betrifft auf den ersten Blick vor allem CC 8 an König Pippin den Jüngeren und CC 9 an denselben, seine Söhne Karl und Karlmann sowie die Gesamtheit der *gens Francorum*. Beide Briefe sind über weite Strecken nahezu wortgleich.¹¹ Darüber hinaus lässt sich jedoch auch CC 10, ebenfalls adressiert an den Frankenkönig, seine Söhne *adque omnes sacerdotes, episcopos, abbates, presbiteros vel universos religiosos monachos, vel cunctes iudices, idem duces, comites et cunctum Francorum regni populum*¹², in denselben Kommunikationszusammenhang einordnen. Während CC 8 und 9 jeweils unterschiedliche Adressaten aufweisen, wechselt zwischen CC 9 und 10 der Verfasser: Stephan II. bedient sich für diesen Brief der Maske des heiligen Petrus, von dessen Warte er sich dann in der ersten Person an seine fränkischen Kommunikationspartner wendet.¹³

Insbesondere der zuletzt genannte Rollenwechsel ist bislang nur wenig detailliert behandelt worden. Vielmehr hat man in CC 10 wahlweise das naheliegende Produkt einer ausgeprägten frühmittelalterlichen Petrusfrömmigkeit zu erkennen geglaubt¹⁴ oder das Schreiben selbst in wenigen Worten als Kuriosi-

¹¹ Siehe hierzu zuerst Oelsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin*, 504f.; darüber hinaus insbesondere Daly, „St. Peter“, 60f. u. Noble, *The Republic of St Peter*, 91f.

¹² *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 9ff., eine nahezu deckungsgleiche Aufzählung bietet auch die Inscriptio des Briefes.

¹³ Zum Numerusgebrauch in den Briefen des *Codex Carolinus* vgl. Hack, *Codex Carolinus* I, 346-360. Zum Charakter von CC 10 als ‚Himmelsbrief‘ siehe in aller Kürze Fuhrmann, „Die Fälschungen“, 541. Graus, „Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit“, 265 charakterisiert CC 10 als „an der Grenze zwischen Fiktion und Fälschung stehend“.

¹⁴ Vgl. Angenendt, „Grab und Schrift“, 20; siehe ebenfalls Johrendt, *Papsttum und Landeskirche*, 34f: „Daß sich der Papst in direkter Rede an Stelle des Apostelfürsten an den Empfänger wendet, ist keine Seltenheit. Aus diesen Urkunden sprach Petrus zu den Lesern. Das Privileg stand für den Apostelfürsten selbst, wenn er durch die Urkunde zum Empfänger sprach.“ Johrendt benennt CC 10 als das „eindrücklichste“ Beispiel für dieses Phänomen. Auffällig ist jedoch, dass er darüber hinaus keine vergleichbaren Fälle anführt (oder anführen kann). Ebenfalls skeptisch äußert sich dazu Hack, *Codex Carolinus* I, 110, hier speziell Anm. 62.

tät abgetan und für argumentative Zwecke eher auf CC 8 bzw. 9 zurückgegriffen.¹⁵ Dabei hat die ‚Maskierung‘ des Verfassers als *Petrus apostolus* Konsequenzen, welche weit über die Ebene notwendiger grammatikalischer oder semantischer Anpassungen hinausgehen und den Aufbau des Schreibens und dessen sprachliche Ausgestaltung betreffen. Eine Verstellung des Verfassers – unabhängig davon ob man hier an Stephan II. als Initiator oder einen ausführenden Konzipienten / Diktator denken möchte (Letzterer dürfte für die Stücke CC 1 bis 10 identisch sein¹⁶) – konnte nur dann die intendierte Botschaft transportieren, wenn jene zumindest aus heutiger Sicht ungewöhnliche Perspektivierung überzeugend konstruiert war. Natürlich ist Glaubwürdigkeit dabei in höchstem Maße an die individuellen Bezugssysteme von Verfasser und Adressaten gebunden. Wendet man hier erzähltheoretische Analysemethoden an, so ist festzuhalten, dass der Konzipient von CC 10 zunächst eine neue narrative Instanz anlegt, den autodiegetischen Erzähler ‚Petrus‘, welcher sich erkennbar und für den gesamten Umfang des Schreibens von der Person und dem literarischen ‚Ich‘ Stephans II. aus CC 8 und 9 löst. Wohl nicht von ungefähr beginnt der eigentliche Brieftext mit den Worten *Ego Petrus apostolus*, stellt also seinen Sprecher in den Mittelpunkt, während die vorausgegangenen und folgenden Stücke zumeist mit einer rhetorisch ausgeführten Eröffnung oder der direkten Anrede des/der Adressaten einsetzen. Von der imaginierten Warte dieser Perspektivfigur ‚Petrus‘ unterzieht der Verfasser dann Hintergründe und Anliegen der Briefe CC 8 und 9 einer Neuinterpretation.¹⁷

Angesichts der derart umrissenen Zusammenhänge sollte deutlich geworden sein, dass diese Stücke isoliert betrachtet nicht umfassend zu erschließen sind. Bereits Ludwig Oelsner hielt Mitte des 19. Jh.s fest, dass CC 10 „für sich allein ankommend einen ebenso sonderbaren, ja komischen Eindruck machen mußte,

¹⁵ Vgl. etwa Daly, „St. Peter“, 61: „Another of Stephen’s three related letters written during the crisis of 755-756 purports to be a letter actually written by St. Peter himself [...]. Not surprisingly, most of Peter’s themes match Stephen’s.“ Eine (bemüht) psychologisierende Analyse des Briefes bietet bereits Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen* I, 134-137.

¹⁶ Dazu weiterhin Kehr, „Rez. Epistolarum tomus III“, 891. Er nimmt einen Wechsel unter Paul I. an, aber schon das noch unter Stephan II. angelegte Schreiben CC 11 enthalte für den neuen Diktator charakteristische Eigenheiten. Kehr nennt seine Analyse selbst (ebd., 891) einen „der Revision sehr bedürftige[n] Versuch“. Nimmt man allerdings CC 66 bis 99 aus, die Gundlach, „Über den Codex Carolinus“, 539-545 detailliert untersucht hat, bleibt Kehrs Urteil bis heute alleiniger Stand der Forschung.

¹⁷ Interessanterweise wird CC 10 von Hack in den Kapiteln über ‚gefälschte‘ und/oder ‚verstellte‘ Briefe nicht erwähnt, vgl. Hack, *Codex Carolinus* I, 470f. u. 474-474.

wie es, mit den beiden anderen vereinigt, gewiß von großer Wirkung war.“¹⁸ Dasselbe gilt (zumindest in abgeschwächter Form) auch für CC 8 und 9: Obwohl beide für sich genommen durchaus eher verstanden werden konnten als der Petrus-Brief, profitiert ihre Analyse von dessen Einbeziehung.

Zusammengenommen erlauben CC 8, 9 und 10 einen für das Frühmittelalter seltenen Einblick in jene Konstruktionsprozesse, Vorstellungen und Konzepte, die hinter einzelnen Quellentexten stehen. Dies gilt nicht nur, weil in ihnen ein durchgängiges Thema zeitnah mehrfach ausgeführt und dabei durch den Adressatenwechsel in leichter Variation (CC 8 u. 9) präsentiert wird. Hinzu kommt die Einschaltung einer zweiten Erzählperspektive (in CC 10), welche letztlich aber doch an denselben Verfasser – Stephan II. bzw. dessen ausführenden Konzipienten/Diktator – zurückgebunden ist. Diese Verschiebung hat schwerwiegende Auswirkungen insbesondere auf die Art und Weise, wie der Epistolograph das Vorgehen der Langobarden gegen Rom charakterisiert: An die Stelle eines zwar polemisierenden, aber dennoch primär handlungsbezogenen Berichts tritt eine Darstellung, welche die Konsequenzen der Ereignisse betont und sich hierzu des Rein-unrein-Paradigmas bedient. Wenn Thomas Noble über CC 10 bemerkt, dieser hebe sich zwar durch seine Fokalisierung und seinen Auftakt von den vorangegangenen Briefen ab, „but then goes on to say pretty much the same things as the first two“¹⁹, so betrifft dies lediglich eine erste inhaltliche Ebene (und auch jene Annahme müsste zunächst geprüft werden), keineswegs aber die gleichermaßen bedeutsamen Fragen nach der Ausformung des Berichteten und seiner intendierten oder zu erwartenden Rezeption.

Doch nicht nur in CC 10 spielen Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen im weiteren Kontext der päpstlichen Auseinandersetzung mit den Langobarden eine prominente Rolle. Ähnlich wie die Epistolographen der 750er Jahre griff auch der Verfasser von CC 45 aus dem Jahr 770 auf das sprachliche Register der Kontamination und Verunreinigung zurück, um im Namen Stephans III. Karl

¹⁸ Oelsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin*, 505.

¹⁹ Die Passage bei Noble, *The Republic of St Peter*, 91f. im Zusammenhang: „We have no record of further correspondence from Stephen until late February 756 when he dispatched three letters simultaneously to Francia. [...] The third is one of the most fascinating in the whole *Codex Carolinus*. It is, like the second, addressed to the kings, clergy, and magnates of the Franks, but its author purports to be St. Peter himself. The letter begins ‚*Ego Petrus apostolus ...*,‘ but then goes on to say pretty much the same things as the first two. Obviously the pope was going to all possible lengths to save the Republic from the Lombards. He made every kind of appeal he could possibly make.“

den Großen und seinen Bruder Karlmann von deren (gerüchteweise) kolportierten Plänen zu einer langobardischen Heirat abzubringen. Daher widmet sich ein zweiter, allerdings deutlich kürzerer Teil dieses Kapitels der päpstlichen Korrespondenz der späten 760er sowie der frühen 770er Jahre und dabei insbesondere den Briefen CC 44 und 45. In einem abschließenden Vergleich wird dann erörtert, ob und in welcher Form hier Verbindungslinien zwischen Vorstellungen kultischer und genealogischer Reinheit bzw. Unreinheit existieren und wie sich die zuvor ermittelten Befunde in den Gesamtzusammenhang der vorliegenden Arbeit einordnen lassen.

Bevor allerdings der Blick konkret auf Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe gerichtet werden soll, bedarf es einiger vorbereitender Erörterungen. Anders als zur Wahrnehmung der Muslime in Quellen der Kreuzzugszeit liegen nur wenige Arbeiten vor, die sich mit dem Bild der Langobarden in der Überlieferung des 8. Jh.s und dem zu ihrer Bezeichnung bzw. Charakterisierung verwendeten sprachlichen Register beschäftigen. Die hier für die Leitdifferenz rein/unrein durchzuführenden Analysen werden daher in eine umfassendere Untersuchung zur Darstellung der Langobarden in einschlägigen Briefen des *Codex Carolinus* eingebettet.

Wurde oben bereits bemerkt, dass bislang nur in Einzelfällen ausgehend von den Briefen des *Codex Carolinus* auf Entwicklungen der Ereignisgeschichte geblickt worden ist, so kommt speziell in der deutschsprachigen Forschung ein weiteres Problem hinzu: Der jüngste monographische Überblick ist Jarnuts zuerst 1982 erschienene *Geschichte der Langobarden*²⁰, deren letzte Auflage vor mittlerweile mehr als zwei Jahrzehnten veröffentlicht und seitdem nicht mehr überarbeitet wurde. Da außerdem die Einzelheiten der Konflikte zwischen Langobarden, Romanen und byzantinischen Kräften in Italien nicht unbedingt zum mediävistischen Grundkanon gerechnet werden können, geht den analytischen Kapiteln wo nötig eine ereignisgeschichtliche Einführung voraus.

²⁰ Die neueste Arbeit von Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen in päpstlichen Quellen des achten und neunten Jahrhunderts* (2013) liegt bislang nicht im Druck vor, wurde hier aber in der Manuskriptfassung ausgewertet.

III. 1 Die Darstellung der Langobarden in der päpstlichen Korrespondenz des 8. Jahrhunderts. Zum Stand der Forschung

„In einem erheblichen Teil der im Codex Carolinus gesammelten Briefe“, so Achim Thomas Hack, „spielen die Langobarden eine wichtige Rolle – nur in wenigen Fällen allerdings eine positive“.²¹ Bereits eine cursorische Lektüre der Briefsammlung bestätigt diesen Befund: Die *gens* der Langobarden als solche oder einzelne Individuen, hier insbesondere die norditalienischen Könige, die Herzöge von Spoleto und Benevent sowie deren jeweilige Bevollmächtigte, erscheinen in 39 der 99 Stücke.²² Positive Zuschreibungen wie etwa die Charakterisierung des neuen Langobardenkönigs Desiderius als *vir mitissimus* (im Gegensatz zu seinem Vorgänger, dem *sequax diaboli, devorator sanguinum christianorum* und *ecclesiarum Dei destructor* Aistulf) in CC 11 oder die Bezeichnung desselben als *excellentissimus filius noster* in CC 48 aus den frühen 770er Jahren stellen aber auch für diesen Herrscher eine Ausnahme dar.²³ Regelmäßig erscheinen die Langobarden dagegen als Ursache der von päpstlicher Seite erhobenen Klagen bzw. der an die Frankenherrscher gerichteten Bitten.

Diesbezüglich macht es kaum einen Unterschied, ob man jene Briefe untersucht, die wie CC 6 bis 10 im Umfeld der Italienzüge Pippins 755 und 756 entstanden sind oder aber Stücke aus der Zeit nach der Eroberung Pavias und der Absetzung des Desiderius im Jahre 774.²⁴ Obwohl damit das langobardische Königtum als unabhängige Einflussgröße effektiv ausgeschaltet war, verblieb mit

²¹ Hack, *Codex Carolinus* II, 889. Vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 3 und Daly, „St. Peter“, 58.

²² Die Langobarden erscheinen in CC 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 68, 72, 80, 83, 84, 85 und 93, vgl. die (unvollständige) Aufstellung bei Hack, *Codex Carolinus* II, 889, Anm. 43. Auf die Wechselhaftigkeit der Beziehungen zwischen Päpsten und Langobardenkönigen während des 8. Jh.s verweist u.a. Hallenbeck, *Pavia and Rome* (Ders., „Instances of peace“ zu intermittierenden Friedenszeiten), siehe auch Noble, *Republic of St. Peter*, insb. 99-112.

²³ *Codex Carolinus* 11, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 506, Z. 7 u. CC 48, ebd., 566, Z. 34. Vgl. hierzu CC 16 aus dem Jahr 758, der – das Schreiben wird von Paul I. im einem unmittelbar darauf folgenden Brief als Verstellung ausgewiesen – lediglich verhindern sollte, dass Desiderius den Überbringern die Passage in das Frankenreich verweigerte. Insbesondere in diesem Schreiben wird der Langobardenkönig in den höchsten Tönen als *excellentissimus filius noster, Desiderius rex, pacifice atque cum magna humilitate* gelobt, *Codex Carolinus* 16, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 513, Z. 31f.

²⁴ Hack, *Codex Carolinus* II, 889. Unterschiede bestehen zwischen den Briefen jedoch offenkundig in Hinblick auf die Schärfe der verwendeten Formulierungen, vgl. Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 4-6.

dem nach Konstantinopel geflohenen Königssohn und Mitregenten Adelchis bis weit in die 780er Jahre ein potenzieller Unruheherd. Gleichzeitig überdauerten die regelmäßig aufbrechenden Konflikte der Päpste mit den Herzögen von Spoleto und Benevent das Ende eines eigenständigen Langobardenreichs in Norditalien.²⁵ In den Papstbriefen des *Codex Carolinus* findet sich entsprechend bis in das späte 8. Jh. ein weites Spektrum an verbalen Diffamierungen der Langobarden, welche unter dem Eindruck der fortdauernden Differenzen entstanden sind.²⁶

Hack bietet im Schlusskapitel seiner Habilitationsschrift eine Übersicht zu diesem, wie er sagt, „komplette[n] Vokabular diffamierender Ausdrücke“, das innerhalb der Briefe in vielfältigen Kombinationen und Varianten auftritt. Die Langobarden bzw. deren Handlungen werden demnach zum einen direkt mit abwertenden Attributen und Epitheta versehen, zum anderen erscheinen selbige eng verbunden mit einer Reihe wiederum negativ konnotierter Begriffe.²⁷ Eine vorläufige Auswertung der Korrespondenz in Hinblick auf die von Hack genannten, aber jeweils nicht näher belegten Ausdrücke – ihre Zahl ließe sich sicherlich noch erweitern –, ergibt folgendes Zwischenresultat:

| Begriff | Auftreten |
|--------------------------------|--|
| <i>afflictio</i> | CC 8 (5x), 9 (5x), 10, 11, 36, 56 (2x) |
| <i>arrogancia</i> | CC 80 |
| <i>falsitas, falsiloquus</i> | CC 2 (4x), 7 (2x), 22 (2x) |
| <i>flagitium</i> | CC 10 |
| <i>impius</i> | CC 6, 7, 8 (2x), 9 (2x), 10, 11, 17, 49 |
| <i>iniquitas, iniquitates,</i> | CC 6 (5x), 7 (2x), 8, 10, 21, 61, 80 |
| <i>iniquus</i> | |
| <i>insidia</i> | CC 6, 17, 34 |
| <i>mala, malicia, malignus</i> | CC 7, 8, 9, 14, 17, 20 (3x), 21, 45, 48 (2x), 59, 64 |
| <i>mendacia</i> | CC 21 |
| <i>nefandus, -dissimus</i> | CC 30, 60, 61, 64, 65, |

²⁵ Dazu etwa Hack, *Codex Carolinus* II, 890; Bertolini, *Roma e i Longobardi*; Ders., „Longobardi e Bizantini“; Ders., „Carlomagno e Benevento“; Gasparri, *I duchi longobardi*; Ders., „Il ducato longobardo di Spoleto“ u. Ders., „Roma e i Longobardi“.

²⁶ Hack, *Codex Carolinus* II, 890; Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 6.

²⁷ Hack, *Codex Carolinus* II, 890.

| | |
|-----------------------------|------------------------------------|
| <i>nequissimus</i> | CC 48 |
| <i>Deo odibilis</i> | CC 61 |
| <i>oppressio</i> | CC 1, 8, 10, |
| <i>perfidus</i> | CC 7 (2x), 14, 48, 50 (3x), 72, 80 |
| <i>periurium, periurius</i> | CC 6 (2x), 7, 10, 17, 50, 82, 94 |
| <i>persecutio</i> | CC 1, 2, |
| <i>perversus</i> | CC 6, 72 |
| <i>pessimus</i> | CC 8, 9, 10, |
| <i>pravus</i> | CC 2 |
| <i>protervus</i> | CC 8 (2x), 9, 56, 57, 72, 84 |
| <i>saevissimus</i> | CC 24, 36, 85 |

Tabelle III-1: Charakterisierung der Langobarden in den Briefen des *Codex Carolinus*.²⁸

Während manche dieser Zuschreibungen nur in Einzelfällen nachweisbar sind, lassen sich andere über die gesamte Breite der in den *Codex Carolinus* aufgenommenen Schreiben ausmachen. Einen deutlichen Schwerpunkt bilden hierbei die Briefe Stephans II., ebenfalls zahlreich vertreten sind Stücke aus den 770er Jahren, also den Pontifikaten Stephans III. und besonders Hadrians I.²⁹ Auch wenn die obige Zusammenstellung auf den ersten Blick umfangreich erscheinen mag, so ist doch zu beachten, dass viele der aufgeführten Termini in den Bereich der von Ilona Opelt so genannten ‚Allerweltsadjektive‘ fallen, die bereits in den Polemiken antiker Autoren allgegenwärtig und ebenso im Mittelalter verbreitet waren.³⁰ Die Leitdifferenz rein/unrein spielt hier auf den ersten Blick keine erkennbare Rolle.

Dass Hack, Gasparri und Gantner dieselben Attribuierungen in Papstbriefen des *Codex Carolinus* nicht nur für die Langobarden nachweisen konnten, sollte angesichts ihres ‚Allerweltcharakters‘ nur geringe Überraschung hervorrufen. Die Päpste des 8. Jh.s folgten in dieser Hinsicht offenbar antiken Vorbildern.

²⁸ Die Zusammenstellung folgt Hack, *Codex Carolinus* II, 890. Siehe dazu auch Berschin, *Biographie und Epochenstil* I, 125 sowie Kurze, „Die langobardische Königsurkunde“, 327.

²⁹ Vgl. Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 3f. u. 6. Zu berücksichtigen ist mit Blick auf die obige Zusammenstellung jedoch auch die absolute Verteilung der Briefe, aus den 770er Jahren sind, wie bereits eingangs bemerkt, besonders viele Stücke überliefert.

³⁰ Opelt, *Die lateinischen Schimpfwörter*, 262, 55f.; siehe auch Dies., „Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen“. Hofmann, *Lateinische Umgangssprache*, 25 kann dahingehend eine „Mechanisierung“ der Ausdrucksformen belegen.

Ähnlich (aber angesichts der inhaltlichen Schwerpunktsetzung der in den *Codex Carolinus* aufgenommenen Schreiben in geringerem Umfang) charakterisiert werden daher auch ‚heidnische‘ *gentes* im eigentlichen Sinne: Berichte über die *saevae adversaeque gentes, scilicet Saxonum* (CC 76), die *gens necdicenda Sarcenorum* (CC 59) oder die Schilderung des Einfalls der *gens Persarum* (CC 74) in das byzantinische Reich weisen deutliche Parallelen zu jenen Briefen auf, welche die Konflikte der Päpste mit den – in dieser Zeit schon lange christianisierten – Langobarden thematisieren.³¹ Aber auch für die des Heidentums unverdächtigen Byzantiner finden sich ab der Mitte der 750er Jahre und verstärkt seit dem Pontifikat Pauls I. artverwandte Zuschreibungen, so z.B. hinsichtlich ihrer angeblich ansteckenden oder niederträchtigen Bosartigkeit (*pestifera malitia* bzw. *impia malitia*, CC 11, 32, 36 [2x], 38), ihrer Verschlagenheit und Verlogenheit (*versutia* bzw. *mendacia*, u.a. in CC 36).³²

Anders als die Langobarden, für die derartige Vorwürfe innerhalb des *Codex Carolinus* nur indirekt nachweisbar sind³³, erscheinen die Byzantiner darüber hinaus explizit als Häretiker und Schismatiker, so beispielsweise in einem Brief Pauls I. an Pippin den Jüngeren aus der Mitte der 760er Jahre: *ita et tu, christianissime regum, hereticorum schisma et auctores impii dogmatis respuisti*.³⁴ Zusätzlich sorgte das Übereinkommen der Byzantiner mit den Widersachern der Päpste in Mittel- und Süditalien während der 770er Jahre für eine Verzahnung entsprechender Zuschreibungen mit aktuellen politischen Konfliktlinien.³⁵ So ist

³¹ Hack, *Codex Carolinus* II, 890, siehe auch Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 6 u. Ders., „La vuelta del siglo VIII“.

³² Laut Hack, *Codex Carolinus* II, 892, Anm. 58 werden Griechen in CC 11, 15, 17, 24, 25, 30, 32, 36, 37, 38, 45, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 70, 80, 82, 83, 84, 95, 96 u. 99 genannt, für das Vorkommen des Terminus *Greci* vgl. die Aufstellung bei Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 113. Grundlegend zu Byzanz im *Codex Carolinus* siehe Kehr, „Über die Chronologie der Briefe Pauls I.“, 109 passim u. McCormick, „Textes, images et iconoclasme“, 113-123, zu den päpstlich-byzantinischen Beziehungen in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s Baumont, „Le Pontificat de Paul I^{er}“ sowie Miller, „Byzantine-Papal Relations“.

³³ Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 163f. verweist als Ausnahme auf den Beginn des unten detailliert besprochenen Briefes CC 45 aus dem Jahr 770, wo die Langobarden mit dem *genus Leprosorum* in Verbindung gebracht werden. Lepra wiederum stehe im Westen seit den Tagen Gregors des Großen als Metapher für Häresie, so bei Gregor d. Gr., *Moralia in Iob* I, v, 28, ed. Adriaen (CCSL 143), 237: *Leprosi itaque haereticos expriment quia dum rectis prava permiscet, colorem sanum maculis aspergunt*. Dazu Brody, *The Disease of the Soul*, insb. 124f.

³⁴ *Codex Carolinus* 42, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 555, Z. 2f. Vgl. die *impia hereticorum Grecorum malitia* in CC 32 aus der Zeit um 760 (ebd., 539, Z. 8f.), ebenso in CC 38 aus 759/760 (ebd., 551, Z. 10) u. die zweimalige Charakterisierung als *nefandissimi Greci, inimici sanctae Dei ecclesiae et orthodoxae fidei expugnatores* in CC 30 (ebd., 536, Z. 14f.). Siehe dazu auch Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 102.

³⁵ Hack, *Codex Carolinus* II, 893.

in einem Brief Hadrians I. – wohl nicht von ungefähr kam es während seines Pontifikates zur endgültigen politischen Spaltung zwischen Rom und Byzanz³⁶ – an Karl den Großen aus dem Jahr 779 oder 780 die Rede von Nachrichten *de [...] partibus Neapolitanis, sicut cum nefandissimi Græci seu Beneventani consiliant*.³⁷ Kurz zuvor hatte ebenfalls Hadrian I. Karl mitgeteilt, dass die *nefandissimi Neapolitani una cum Deo odibiles Grecos, praebente maligno consilio Arighis duce Beneventano* die in der Region Latium gelegene Hafenstadt Terracina eingenommen hätten.³⁸

Folgt man Hacks Lesart, so inszenieren die Briefe Hadrians I. die sich hier abzeichnende Koalition als ein ‚Bündnis der Gottlosen‘ – auch wenn diese Zuordnung angesichts der darunter subsummierten Akteure nur im übertragenen Sinne gelten kann: „Das Attribut ‚nefandissimus‘ erscheint in diesem Zusammenhang geradezu als ubiquitär und bedeutet offenbar nichts anderes als die Gegnerschaft zum Bischof von Rom.“³⁹ Übereinstimmend hiermit lässt sich eine Charakterisierung als *nefandi* oder *nefandissimi* in den Briefen des *Codex Carolinus* gleichermaßen für die norditalienischen Langobarden, ihre Könige, die langobardischen Herzöge sowie deren Untertanen in Benevent und Spoleto, die Byzantiner, Neapolitaner und letztlich sogar für den Erzbischof Leo von Ravenna belegen.⁴⁰ Bereits die Tatsache, dass die derart bezeichneten Personen oder Gruppen das Attribut der Gottlosigkeit innerhalb kürzester Zeit verlieren, aber

³⁶ Vgl. Hartmann, *Hadrian I.*, 164-181; Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 111f.; Hageneder, „Das crimen maiestatis“, 72; Noble, „Topography, Celebration and Power“, 73.

³⁷ *Codex Carolinus* 65, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 593, Z. 21f. CC 65 fehlt in der Aufstellung bei Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 113.

³⁸ *Codex Carolinus* 64, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 591, Z. 14-16. Ebd., Z. 38 ist weiterhin die Rede vom *nefandissimus patricius Sicilię*; ebd., 592, Z. 2f. nennt dasselbe Schreiben den im byzantinischen Exil befindlichen Adelchis als *filius nefandissimi Desiderii, dudum necdicendi regi Langobardorum*. Vgl. Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 5f. Zu den Ereignissen des Jahres 778 siehe Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 96; Noble, *The Republic of St. Peter*, 163f. und Bertolini, „Carlomagno e Benevento“, 620f. Bereits 775 äußerte Hadrian I. in CC 56 u. 57 seine Sorge um eine Rückkehr des Adelchis, vgl. Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 113f. und Hartmann, *Hadrian I.*, 217f.

³⁹ Hack, *Codex Carolinus* II, 894. Hierzu Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 46: „For example, a heavy adjective appearing in the collection of letters such as *nefandissimus* automatically clicks for all those finding themselves in opposition to the objectives pursued by the Roman church in that period.“ Vgl. Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 145.

⁴⁰ Über die oben schon genannten Stellen hinausgehend siehe für den Erzbischof Leo von Ravenna (bereits bei seiner ersten Erwähnung in *Codex Carolinus* 49, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 568, Z. 7 nennt Hadrian I. ihn *protervus et nimis arrogans*), der im Anschluss an den Sieg Karls des Großen über Desiderius gegen den Willen des Papstes eine dem byzantinischen Exarchen ähnliche Position anstrebte CC 49, 53, 54, 55. Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 145, Anm. 521 weist speziell darauf hin, dass *nefand** als Attribut für die byzantinischen Kaiser in den Briefen des *Codex Carolinus* nicht auftritt.

auch ebenso rasch zurückerhalten konnten (sobald sich ihr Verhalten oder schlicht dessen Rahmenbedingungen änderten⁴¹), legt es nahe, hierin mit Gasparri eine politisch motivierte Zuschreibung unter Verwendung eines konventionellen Vokabulars zu sehen:

„In such conditions it is evident that *nefandissimus* loses its actual semantic value and becomes a purely political label, no longer having moral connotations, simply identifying the belonging to a side adverse to the Pope’s.“⁴²

Die derart suggerierte ‚Gottlosigkeit‘ ließe sich ohnehin auch für die Langobarden nur schwerlich als Reminiszenz eines ursprünglichen Heidentums deuten. Bereits bei ihrer Ankunft in Italien waren zumindest Teile der langobardischen Oberschicht arianische Christen. Für die Mitte des 7. Jh.s ist von einer zunehmenden Verbreitung des katholischen Bekenntnisses auszugehen, Anfang des 8. Jh.s dürften sowohl der Arianismus als auch heidnische Praktiken unter den Langobarden keine bedeutende Rolle mehr gespielt haben.⁴³ So weisen beispielsweise die *Leges Liutprandi regis*, die immer wieder konkret gegen Heidentum, Häresie und Apostasie gerichteten Gesetze ebenjenes Königs Liutprand, der in den päpstlichen Quellen als wichtigster Widersacher Gregors II., Gregors III. und Zacharias’ erscheint, den Papst explizit als „Oberhaupt der Kirchen des gesamten Erdkreises“ aus.⁴⁴

Auch die Päpste bestritten trotz aller Konflikte nicht, dass die Langobarden des 8. Jh.s katholische Christen waren, sie reflektierten dies gelegentlich sogar

⁴¹ Vgl. mit Bezug auf die Byzantiner Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 116, der sich gegen Hartmann, *Hadrian I.*, 172 und die Annahme einer „bisweilen irrationale[n] Graecophobia“ Hadrians I. wendet.

⁴² Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 46.

⁴³ Ausführlich zur religiösen Entwicklung der Langobarden mit Überblick über die ältere Forschung König, *Bekehrungsmotive*, 87-99; siehe auch Bullough, „Germanic Italy“, 173; Noble, *The Republic of St. Peter*, 1; Plassmann, *Origo gentis*, 203. Eine Neuinterpretation bietet Fanning, „Lombard Arianism Reconsidered“: Während die ältere Forschung (bspw. Bognetti, „Santa Maria foris portas di Castelseprio“) einen Übergang der arianischen Langobarden zum Katholizismus in der Mitte des 7. Jh.s angenommen hat, macht Fanning eine insgesamt geringere Bedeutung des Arianismus wahrscheinlich. Vielmehr sei eine sukzessive Bekehrung der zuvor weitgehend heidnischen Langobarden über das gesamte 7. Jh. hinweg anzunehmen. Einen Bruch mit dem Arianismus um die Jahrhundertmitte impliziert das aus dem späten 7. Jh. stammende *Carmen de Synodo Ticinense*, ed. Bethmann u. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 190f. Zum Verhältnis von Katholiken, Arianern und Dreikapitel-Schismatikern siehe u.a. Pohl, „Deliberate Ambiguity“, u.a. in Bezug auf die Beschlüsse der Synode von Pavia 698/699.

⁴⁴ *Liutprandi Leges de anno XI*, c. 33, ed. Blume (MGH LL 4), 124: [...] *qui in omni mundo caput ecclesiarum dei et sacerdotum est*. Die entsprechende Passage definiert Ehrechtsbestimmungen, der Text bezieht sich hier auf einen Brief Gregors II., dazu u.a. Ubl, *Inzestverbot und Gesetzgebung*, 237f.; Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 21; Badini, „La concezione della regalità“, 297. Vgl. auch *Liutprandi Leges de anno XV*, Incipit, ebd., 141: *Primum omnium statuere prevedimus pro christianae et catholicae legis defensione, quatinus nullus a fide Christi oberrare presumat* [...] u. *Liutprandi Leges de anno V*, Incipit, ebd., 109: *Ego in Dei omnipotentis nomine Liutprand excellentissimus rex gentis felicissimae ac catholicae Deoque dilectae Langobardorum* [...].

in ihrer Korrespondenz mit den Frankenkönigen. Entsprechend bemerkte etwa Stephan II. 755 in einem seiner Klageschreiben mit Blick auf die angeblichen Untaten Aistulfs, dieser habe gleichermaßen seinen christlichen Glauben und Gott als seinen Schöpfer vergessen: *Sed ille, oblitus fidem christianam et Deum qui eum nasci praecepit, irrita, que per sacramentum firmata sunt, facere visus est.*⁴⁵ Ebenso werden andernorts die Vergehen der Langobarden zwar in Relation zu ‚heidnischem‘ Verhalten gesetzt (*talia sicut paganae gentes egerunt*⁴⁶), doch obwohl selbige die Heiden aus Sicht der Päpste hin und wieder an Schlechtigkeit noch übertrafen (*tanta mala in hac Romana provintia fecerunt, quanta certe nec pagane gentes aliquando perpetrare sunt* [...]), verbleibt die Annäherung zwischen beiden Gruppen doch auf der Ebene des Vergleichs.⁴⁷ Hadrian I. stellte in einem Brief an den Abt Maginarius von Saint-Denis aus der Zeit um 790 der Anfechtung päpstlicher Privilegierungen durch eine Gruppe italienischer Bischöfe die Vergehen der Langobarden gegenüber, aber nicht in erster Linie um Letztere zu diskreditieren, sondern um die Schwere der bischöflichen Verfehlungen zu unterstreichen:

*Regi etenim, videlicet Langobardorum [re]gi ipsorum, vel si ex eis quidam perfidi fuerunt et in superbia eorum pro sancta ecclesia Romana perierunt, tamen pariter omnes in totis finibus ipsorum a sancta catho[lica] et apostolica Romana ecclesia privilegium pertinere fideliter susceperunt et [v]enerantes conservaverunt.*⁴⁸

Das Eingeständnis, dass die Langobarden in der Vergangenheit durchaus die Privilegien der römischen Kirche geachtet hätten, erweist sich mit Gasparri als deutliche Relativierung jener Position, die Mitte der 750er Jahre Stephan II. formuliert und noch während der 770er Jahre Hadrian I. selbst vertreten hatte:

„At this point [...] we are close to the year 790 and, having filed away the danger represented by the Lombard kings of Pavia, their antique devotion, which was never before made evident, can be useful to defend the papal interests of the moment.“⁴⁹

⁴⁵ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 34ff., vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 890.

⁴⁶ *Codex Carolinus* 21, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 524, Z. 1, vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 890.

⁴⁷ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 32f., vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 890.

⁴⁸ *Epistolae selectae pontificum romanorum* 1, ed. Hampe (MGH Epp. V), 4, Z. 17ff.

⁴⁹ Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 55.

Dabei ist jedoch zu beachten, dass auch Hadrian I. weit von einer vollständigen Revision älterer Positionen entfernt ist: Obwohl er ihnen zugesteht, dass sie die Privilegien der römischen Kirche beachteten, werden die Langobardenkönige in seinen Schreiben weiter als treulos und hochmütig charakterisiert.

Wiederholt erscheinen die Langobarden in den einschlägigen Briefen des *Codex Carolinus* als schlechte Christen, denen schwerwiegende Verfehlungen zur Last gelegt werden und die sich, möglicherweise aufgrund teuflischer Einflussnahme, gegen die Kirche selbst gewandt oder schlicht die Grundsätze des christlichen Glaubens vergessen hätten.⁵⁰ Mit Achim Hack gilt grundsätzlich und eben nicht nur eingeschränkt auf die Langobarden: „Die Gegner des Papstes erweisen sich [...] zugleich auch als die Feinde Gottes und werden im wörtlichen Sinne diabolisiert.“⁵¹ Indem aber die Langobarden (und ebenso etwa die Byzantiner) ähnlich diffamierende Zuschreibungen erfahren wie tatsächliche Nicht-Christen – so bspw. die heidnischen Sachsen oder die Muslime –, werden sie in der päpstlichen Korrespondenz letztlich zu ‚imaginierten‘ Heiden.⁵² Dies verbindet sie wiederum mit den Exkommunizierten: So gilt nach dem Wortlaut eines innerhalb der *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (ca. 906) Reginos von Prüm überlieferten Ritus, welcher speziell auf Vergehen am Kirchenbesitz abzielt, für den Exkommunizierten, dass er *ab illa hora in reliquum non pro Christiano, sed pro pagano habendus sit*.⁵³ Zwar treffen die Briefe des *Codex Carolinus* für die Langobarden keine direkten Aussagen über einen Verlust der Gemeinschaft, zumindest in der Vita Hadrians I. findet sich jedoch ein Hinweis auf die Exkommunikation des Langobardenkönigs Desiderius im Frühjahr 773.⁵⁴

⁵⁰ So *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 15ff.: *Antiquus quippe humani generis ostis, diabolus, eius perfidum invasit cor, et, quae sub vinculo sacramenti adfirmata sunt, irrita facere visus est [...]*, vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 890. Ähnlich CC 7, ebd. 492, Z. 4f. hinsichtlich der bisherigen Korrespondenz: *Etenim, sicut primitus christianitati vestrae ediximus, iniquus Haistolfus rex, ingresso in eius perfido corde diabolo, omnia, quae [...] restituenda promisit, irrita fecit [...]*.

⁵¹ Hack, *Codex Carolinus* II, 890.

⁵² Vgl. Marenbon, „Imaginary pagans. From the Middle Ages to the Renaissance“; Palmer, „Defining paganism in the Carolingian world“, dort insbesondere den Abschnitt ‚Imagined paganisms under the Carolingians‘, 410-425. Zu Implikationen der Zuschreibung von Heidentum in Bezug auf die Langobarden siehe auch Pohl, „Alienigena coniugia“, 171.

⁵³ Regino von Prüm, *Libri duo de synodalibus causis* CCCCXIII, ed. Wasserschleben, 372. Vgl. Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen* I, 211-214. Zum Zusammenhang von Vergehen an Kirchenbesitz und Exkommunikation im Frühmittelalter siehe Reynolds, „Rites of Separation“, für den zitierten Exkommunikationsritus zudem Hamilton, „The Anglo-Saxon and Frankish Evidence“, 173 und grundsätzlich Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*.

⁵⁴ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 493, dazu Noble, *The Republic of St. Peter*, 131. Zur Wirksamkeit der Exkommunikationsandrohung siehe Fasoli, *Carlo Magno*, 78f.

Mit Clemens Gantner ist es gerade die weitgehende Assimilation der Langobarden – sowohl hinsichtlich ihrer Religion, wie auch in Bezug auf ihre Sprache oder ihr äußeres Erscheinungsbild – welche ein gezieltes ‚othering‘ durch die Päpste, ihre Inszenierung als ‚Andere‘, befördert habe.⁵⁵ Ungeachtet aller Anpassung an eine romanische Umgebung erwiesen sich die Langobarden hier als besonders geeignete Ziele, konnte man sie doch historisch mit barbarischen Praktiken, Heidentum und Häresie (als Arianer oder Dreikapitel-Schismatiker) in Verbindung bringen. Als konstruierte und nur bedingt tatsächlich wahrnehmbare Andersartigkeit⁵⁶ erlaubte die Darstellung der Langobarden in den päpstlichen Schriften jederzeit Binnendifferenzierungen und eine Anpassung an die Bedürfnisse eines wandelbaren politischen Alltags: So konnte Papst Gregor III. in einem Schreiben aus dem Jahr 740 ein durchaus positives Bild seiner langobardischen Verbündeten in den Herzogtümern Benevent und Spoleto entwerfen und diesem dann die Verfehlungen des Langobardenkönigs Liutprand entgegenhalten.⁵⁷ Erst in der Spätphase des Pontifikats Stephans II. und damit um die Mitte der 750er Jahre mehren sich laut Gantner die Indizien dafür, dass das Papsttum „gleich auf mehreren Ebenen eine neue Rhetorik entwickelt“ habe, welche die Langobarden als Kollektiv und ebenso die weiteren Widersacher der Päpste betraf.⁵⁸ Die Versatzstücke dieser Rhetorik waren dabei nicht neuartig, sie bediente sich vielmehr, wie oben bereits gezeigt, einer auf antike Vorlagen zurückgehenden Formensprache.

Ähnlich wie Gantner führt auch Stefano Gasparri die Herausbildung oder zumindest Weiterentwicklung entsprechender Negativzuschreibungen auf Zäsuren der Ereignisgeschichte zurück und identifiziert so die Jahre 756 – Aistulfs zweite Militäraktion gegen Rom –, 770/771 – Pläne zu einer Heiratsverbindung zwischen den langobardischen und fränkischen Königsfamilien – sowie 775/776 – den Auf-

⁵⁵ Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 129. Unterscheidungsmerkmale blieben auch im 8. Jh. die eigenständige politische Identität und das Recht der Langobarden. Mit Blick auf die Namenwahl der langobardischen und romanischen Oberschichten lassen sich geschlossene Traditionen bis in das späte 7. Jh. feststellen, erst danach kommt es zu einer raschen Annäherung, vgl. Ebling, Jarnut u. Kampers, „Nomen et gens“, 701-706.

⁵⁶ Vgl. Vollrath, „Konfliktwahrnehmung und Konfliktdarstellung“, 279; Goetz, „Vorstellungen und Wahrnehmungen“, 46f. u. Patzold, „Wahrnehmen und Wissen“, 85, insb. Anm. 11.

⁵⁷ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 9ff.: *Non enim pro alio [...] eosdem duces persequitur capitulo nisi pro eo, quod noluerunt praeterito anno de suis partibus super nos inruere et, sicut illi fecerunt, res sanctorum apostolorum destruere et peculiarem populum depraedare, ita dicentes ipsi duces: ‚Quia contra ecclesiam sanctam Dei eiusque populum peculiarem non exercitamus, quoniam et pactum cum eis habemus et ex ipsa ecclesia fidem accepimus‘.*

⁵⁸ Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 200.

stand der langobardischen Herzöge gegen die Franken – als Momente einschneidender Veränderungen:

„These are the moments of greater tension and danger in Italy in which [...] the Popes ask for help and political and military intervention. These are also the moments in which the language used in the letters reaches extremely harsh and violent levels.“⁵⁹

Auch wenn die entsprechenden Briefe teils umfangreiche narrative Segmente enthalten (hier wäre z.B. an die Darstellung der Belagerung Roms in CC 8 u. 9 zu denken) so müssen diese doch als Bestandteile eines dezidiert konstruierten Textganzen betrachtet werden, dessen intendierte Wirkung nicht die mehr oder weniger neutrale historische Information, sondern eine in der Gegenwart wirksame Beeinflussung und Überzeugung des Kommunikationspartners ist:

„What we have before us [...] is a piece of inflated propaganda, which culminates in another missive, dating from the same time as the previous one and sent by Stephen in the name of St. Peter, where the saint invokes protection by the Franks on the *populus meus peculiaris* against the attacks by the Lombards, defined as foul persecutors and ‚trespassers of the Holy Scriptures‘.“⁶⁰

Aber nicht der Grad an Realitätsabbildung ist für die hier anzustellenden Überlegungen von primärer Bedeutung, vielmehr sind es die Bestandteile der päpstlichen Argumentation und deren Funktion in den einzelnen Schreiben.

Einen letzten Aspekt gilt es im Rahmen dieses knappen Überblicks noch zu berücksichtigen: Andreas Mohr richtete in seiner 2005 unter dem Titel *Das Wissen über die Anderen* veröffentlichten Dissertation spezifisches Augenmerk auf Diskrepanzen zwischen der Darstellung der Langobardenkönige (insbesondere Aistulfs) und der *gens Langobardorum* insgesamt. Ausgehend von fränkischen erzählenden Quellen gelangt er zu dem Ergebnis⁶¹, Aistulf werde „deshalb als gottlos und böse eingestuft, weil er gegen das Oberhaupt der römischen Kirche im lateinischen Westen machtpolitisch vorging“.⁶² Diesbezüglich stimmt Mohr

⁵⁹ Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 44; vgl. Ders., „La vuelta del siglo VIII“. Gasparri bezieht sich hier speziell auf *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 494, Z. 34-496, Z. 4.

⁶⁰ Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 44; Ders., „La vuelta del siglo VIII“.

⁶¹ Mohr bezieht sich dabei auf die Metzger Annalen und die Reichsannalen. Die *Annales Mettenses priores* ad a. 754, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 46 referieren Verhandlungen zwischen den Gesandten Pippins und Aistulfs. Während Pippin Aistulf aufgefordert habe, von der römischen Kirche abzulassen, habe selbiger dies *in superbiam elatus* zurückgewiesen und so letztendlich einen offenen Kampf provoziert. Andernorts bezeichnen die Metzger Annalen Aistulf als *perfidus rex* (ebd., 48). Die *Annales regni Francorum* ad a. 756, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 14 sprechen von ihm als *nefandus rex*.

⁶² Mohr, *Das Wissen über die Anderen*, 207.

weithin mit den Interpretationsansätzen Gasparri und Hacks überein. Andererseits geht er über eine derartige, in erster Linie ‚politische‘ Lesart hinaus: Auffällig sei an der Darstellung der fränkischen Quellen, „dass diese Einschätzungen eines christlichen Gegners der Franken nicht auf das ganze Volk der Langobarden übertragen werden“.⁶³ Die in den Briefen des *Codex Carolinus* erhobenen Vorwürfe zielten demnach in dieselbe Richtung wie jene der fränkischen Quellen und bedienten sich zu diesem Zweck lediglich einer signifikant derberen Sprache. Im Unterschied zu den Charakterisierungen heidnischer Gegner würden hier wie dort Negativzuschreibungen weitgehend auf Einzelpersonen beschränkt und nicht die Langobarden als Gruppe stigmatisiert:

„Explizit abschlägige Bewertungen wie Gottlosigkeit oder Hochmut kommen zwar vor, werden aber lediglich auf eine herausragende Einzelperson, nämlich den Herrscher der Langobarden selbst, projiziert, während, in deutlichem Unterschied zur Bewertung nicht-christlicher Kriegsgegner, die christlich-lateinische *gens Langobardorum* selbst keinem Verdikt verfällt.“⁶⁴

Obwohl Achim Hack Mohrs Interpretation nicht unmittelbar aufgreift, fällt er in seiner zwei Jahre später erschienen Arbeit doch ein signifikant divergierendes Urteil: „Die negativen Aussagen sind zum Teil auf den König der Langobarden bezogen, zum Teil aber auch ausdrücklich auf das gesamte langobardische Volk.“⁶⁵ Diese grundsätzliche Übereinstimmung zwischen König und der *gens* der Langobarden werde bspw. in CC 8 ausdrücklich formuliert: *lugubres angustias et tribulationes, quas inaniter a Langobardorum gente et eorum nefando rege patimur*.⁶⁶

Auch Gasparri sieht keine grundsätzlichen Unterschiede zwischen der Darstellung der Langobarden insgesamt und der Charakterisierung herausgehobener Individuen. Vielmehr kann er zeigen, dass ein Nebeneinander individueller und kollektiver Zuschreibungen nicht erst während des 8., sondern bereits in den Quellen des 6. Jh.s nachweisbar ist.⁶⁷ So äußerte sich bspw. Gregor der Große

⁶³ Mohr, *Das Wissen über die Anderen*, 207f. Zur Darstellung von Heiden als homogene, namenlose Masse vgl. Patzold, „Wahrnehmen und Wissen“, 88f., 91, 93, 96f., 105.

⁶⁴ Mohr, *Das Wissen über die Anderen*, 208.

⁶⁵ Hack, *Codex Carolinus* II, 891.

⁶⁶ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 494, Z. 21-22. Eine entsprechende Verbindung findet sich insgesamt viermal in diesem Schreiben, dieselben Wendungen wurden weitgehend wortgleich in CC 9 übernommen, zusätzliche Beispiele in CC 17 und 19. Vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 890: „Das Kollektiv und der Leiter lassen sich wie so oft im Mittelalter nicht voneinander trennen“.

⁶⁷ Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 47.

591 in einem Brief an die Bischöfe Italiens regelrecht erfreut über den Tod des *nefandissimus Autharith*, des jüngst verstorbenen Langobardenkönigs Autari.⁶⁸ In weiteren Schreiben an Theoctista, eine Schwester des byzantinischen Kaisers Maurikios, sowie an Constantia (dessen Gattin), aus der Mitte der 590er Jahre und ebenso in seinen *Dialogi* spricht er hingegen vom Kollektiv der *nefandissimi Langobardi* bzw. der *nefandissima* oder auch *effera Langobardorum gens*.⁶⁹ Bereits 584 hatte Papst Pelagius II. gegenüber demselben Gregor, der zu diesem Zeitpunkt noch päpstlicher Apokrisiar in Konstantinopel war, die *calamitates ac tribulationes nobis a perfidia Langobardorum illatae* beklagt.⁷⁰ Die *gens perfida Langobardorum* wiederum findet sich erneut in einem Schreiben des Bischofs und Patriarchen von Grado, Johannes von Triest, an Papst Stephan III. aus den späten 760er oder frühen 770er Jahren.⁷¹ Mit Gasparri gilt in Bezug auf die entsprechenden Quellenstellen:

„An inattentive observer, who was to read one after the other [...] would not notice any substantial difference from the standpoint of political language in the way the Lombards are presented, as *gens* estranged from the civil world, in the 6th and in the 8th century [...].“⁷²

Trotz aller Gemeinsamkeiten bestehen zwischen der Darstellung der Langobarden in Zeugnissen des 6. und in solchen des 8. Jh.s jedoch zumindest graduelle

⁶⁸ *Gregorii I papae Registrum epistolarum* I, 16, ed. Ewald u. Hartmann (MGH Epp. I), 23. Über Gregor den Großen und die Langobarden allgemein Markus, *Gregory the Great and his world*, 99-107; Richards, *Gregor der Große*, 188f., Pohl, „Gregorio Magno e il regno dei Longobardi“; Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 129; Azzara, „Gregorio Magno, i Longobardi e l’Occidente barbarico“. Vgl. aber das gute Verhältnis Gregors zu Königin Theodelinda (so Pohl, „Theodelinde“, 412f.) und weiteren katholischen Langobarden.

⁶⁹ *Gregorii I papae Registrum epistolarum* VII, 23, ed. Ewald u. Hartmann (MGH Epp. I), 468, Z. 3; V, 38, ebd., 325, Z. 1 und *Gregorii Magni Dialogi* III, 38, ed. de Vogüé II (SC 255), 428f. Vgl. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues* II, 522f. u. Cracco, „L’apporto di Gregorio Magno alla storia religiosa dell’occidente“, 588-590. Problematisch erscheint die Frage nach der Häufigkeit entsprechender Aussagen: Während Pohl, „Gregorio Magno e il regno dei Longobardi“, 15 richtig bemerkt, es handle sich bei *nefandissimus* um eine in diesem Zusammenhang wiederholt auftretende Zuschreibung („come si esprime ripetutamente“), so bedeutet dies nicht, dass nicht häufiger von Langobarden ohne eine entsprechende Attribuierung die Rede ist, vgl. ebd., 20, Anm. 20 sowie Paronetto, „I Longobardi nell’epistolario di Gregorio Magno“, 560.

⁷⁰ *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, Appendix II, ed. Hartmann (MGH Epp. II), 440. Siehe hierzu Hack, *Codex Carolinus* II, 892 u. Paronetto, „I longobardi nell’epistolario“, 565f. Vgl. auch ein Schreiben des byzantinischen Exarchen an den Frankenkönig Childebert II. aus 585/590, *Epistolae Austrasicae* 40, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 146, Z. 17f.: [...] *ne gente nefandissimae Langobardorum se contra Francorum exercitum adunare liceret* [...], Z. 21: [...] *ad delendam gentem perfidam* [...], Z. 41f.: [...] *hodie Italia a gente Langobardorum nefandissima libera habuit reperiri et universa nefandissimi Autharit regis ad vestram excellentiam habuerunt deferri* [...].

⁷¹ *Epistolae Langobardicae collectae* 19, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 712, Z. 26ff.: *Iamdudum apostolicis pro nostris humillimis syllabis precabimus almīs obtutibus de tam crudele et importabile ingerente malitia, quod gens perfida Langobardorum sanctae nostrae ecclesiae invaserunt hereditatem*.

⁷² Gasparri, „The fall of the Lombard kingdom“, 47.

Unterschiede. Gasparri hat darauf hingewiesen, dass die späteren Quellen insgesamt deutlich schärfer formulieren und passend dazu auch die illustrativ-narrativen Passagen dort drastischer ausgeführt werden.⁷³ Relativ konstant bleiben allerdings die zur Charakterisierung der Langobarden herangezogenen sprachlichen Formen, unbenommen der Tatsache, dass die *longobardi* des 8. in kaum einer Hinsicht deckungsgleich sind mit der so bezeichneten Volksgruppe des 6. Jh.s.⁷⁴

III. 2 Papsttum, Langobarden und Franken in den Briefen des *Codex Carolinus* bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts

Indem sich Papst Hadrian I. Anfang der 790er Jahre dazu bereit fand, angesichts aktueller politischer Entwicklungen das vielfach bezeugte Negativbild der Langobarden zwar nicht zu widerlegen, es aber doch im Vergleich zu anderen Widersachern der römischen Kirche zu relativieren, agierte er ähnlich wie beinahe 200 Jahre zuvor schon Gregor der Große. Dieser hatte in einem Brief an den Bischof Sebastianus von Risino in Dalmatien bemerkt⁷⁵, die *malitia* des byzantinischen Exarchen Romanus, bei dem es sich erkennbar um einen Freund des Adressaten handelte, übersteige selbst jene der Langobarden. Der Tod durch deren Schwerter sei dabei noch gnädiger als die Bosheit, Räuberei und Hinterlist der kaiserlichen Richter:

*Breviter tamen dico, quia eius in nos malitia gladios Langobardorum vicit, ita ut benigni videantur hostes, qui nos interimunt, quam reipublicae iudices, qui nos malitia sua, rapinis atque fallaciis in cogitatione consumunt.*⁷⁶

Ob Gregor der Große seine Präferenzen nicht doch anders gesetzt hätte, wären ihm selbst exakt diese Alternativen eröffnet worden, mag dahingestellt bleiben. Wie später Hadrian I. war auch er weit davon entfernt, in diesem Zusammenhang eine positive Charakterisierung der Langobarden zu entwickeln, sie blie-

⁷³ Auch für das 6. Jh. gilt es diesbezüglich zu differenzieren, so zwischen den Briefen und den *Dialogi* Gregors, vgl. Pohl, „Gregorio Magno e il regno dei Longobardi“, 18: „nelle lettere manchino quegli episodi di violenza smisurata che caratterizzano alcuni brani dei *Dialoghi*, dove i Longobardi (ma anche i Goti) appaiono come barbari crudeli e spietati [...]“

⁷⁴ Gasparri, „Roma e i Longobardi“, 221.

⁷⁵ In der handschriftlichen Überlieferung erscheint er auch als Bischof von Sirmium, vgl. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen*, 189. Bereits Posner, „Das Register Gregors I.“, 293 verortete den Adressaten des Briefes aber im dalmatischen Risino.

⁷⁶ *Gregorii I papae Registrum epistolarum* V, 40, ed. Ewald u. Hartmann (MGH Epp. I), 330, Z. 14ff.; vgl. Pohl, „Gregorio Magno e il regno dei Longobardi“, 24. Der Verweis auf die ‚Schwerter der Langobarden‘ findet sich als rhetorische Figur auch ebd., XIII, 41, S. 404. Z. 16.

ben die blutrünstigen Unterdrücker der romanischen Bevölkerung Italiens. Ein derart kurzfristiger Positionswechsel wäre mit Blick auf Gregors frühere wie spätere Korrespondenz ohnehin kaum zu erwarten gewesen. Dennoch erscheint es mit Pohl angesichts entsprechender Befunde notwendig, sich für das spätere 6. Jh. von der ahistorischen Vorstellung eines Konfliktes mit eindeutigen Fronten – ‚gute‘, bestehende Strukturen verteidigende Byzantiner bzw. Römer, denen die Langobarden als ‚böse‘ Aggressoren gegenüberstehen – zu lösen:

„Non conviene ridurre i conflitti che lo circondavano a una semplice contrapposizione di Longobardi barbari, aggressivi ed eretici da un lato, e di Romani cattolici sott’assedio quasi continuo dall’altro. Erano tempi di guerra, e spesso i Longobardi erano i nemici, ma non c’è traccia che come tali si comportassero in maniera più violenta e barbarica delle truppe bizantine.“⁷⁷

Stereotype Charakterisierungen der Langobarden als heidnische oder häretische Barbaren kontrastieren in den Briefen Gregors mit wohlwollender Neutralität, wo nicht aktiver Unterstützung für jene Angehörigen dieser Volksgruppe, welche die Ausübung des katholischen Christentums nicht behinderten oder selbst bereit waren, das katholische Bekenntnis anzunehmen.⁷⁸ Zumindest gegen Ende des 6. Jh.s erscheinen die Langobarden damit als Bestandteil der Gesellschaft des christlichen Italien, „anche se era una parte precaria, costituendo un rischio spirituale e perciò anche fisico“.⁷⁹

Einer vergleichsweise hohen Überlieferungsdichte für das letzte Drittel des 6. Jh.s steht hinsichtlich der Langobarden in den päpstlichen Quellen des 7. Jh.s

⁷⁷ Pohl, „Gregorio Magno e il regno dei Longobardi“, 28, siehe auch Ders., „Perceptions of barbarian violence“.

⁷⁸ Pohl, „Gregorio Magno e il regno dei Longobardi“, 16, 21. Vgl. die Darstellung des *nefandissimus* Autari in *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum* I, 17, ed. Ewald u. Hartmann (MGH Epp. I), 23, der angesichts einer Wundererscheinung – ein heidnischer oder arianischer Langobarde hatte versucht, einen Petruschlüssel mit seinem Messer zu beschädigen und war gestorben, während ein katholischer Langobarde diesen folgenlos aufheben konnte – seinerseits einen goldenen Schlüssel und eine Aufzeichnung der Ereignisse anfertigen und Gregor zusenden ließ. Mit Pohl, ebd., 20: „Autari non era, dal punto di vista di Gregorio, semplicemente eretico e barbaro, c’era la speranza di convincerlo [...]. In questo caso, poteva agire proprio come un re cristiano, inviando le chiavi al papa.“ Vgl. auch ein Schreiben desselben an Arechis I. von Benevent aus dem Frühjahr 599, in dem er diesen bzw. seine Untergebenen um Unterstützung beim Transport von Materialien für den Kirchenbau bat, *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum* IX, 126, ed. Ewald u. Hartmann (MGH Epp. I), 127.

⁷⁹ Als physisches Risiko wäre hier unmittelbar an die Folgen eines militärischen Vorgehens, mittelbar aber auch an weitere ‚körperliche‘ Konsequenzen zu denken, da laut Gregor Heidentum und Häresie der Langobarden jederzeit Gottes Strafurteil (z.B. in Form der Pestepidemie des ausgehenden 6. Jh.s) nach sich ziehen konnten. Formuliert wird dies explizit in *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum* I, 17, ed. Ewald u. Hartmann (MGH Epp. I), 23, gerichtet an die Gesamtheit der Bischöfe Italiens: *Vestram fraternitatem decet, cunctos per loca vestra Langobardos ammone- re, ut quia ubique gravis mortalitas imminet, eosdem filios suos in Arriana haeresi baptizatos ad catholicam fidam concilient* [...]. Vgl. Pohl, „Gregorio Magno e il regno dei Longobardi“, 19f.

weitgehendes Schweigen gegenüber. Mit Gantner handelte es sich um „eine Phase, in der sich die Päpste überhaupt nicht zu den neuen Nachbarn äußerten“.⁸⁰ Ob dies, wie selbiger als mögliche Erklärung aufzeigt, daran lag, dass „die Beziehungen nun im Großen und Ganzen gut waren“ lässt sich als ‚argumentum e silentio‘ kaum be- oder widerlegen. Sicherlich kann man mit Gasparri für Rom eine anderweitige Aufmerksamkeitsbindung vermuten: die wenigen erhaltenen Quellen erwecken für das 7. Jh. den Anschein, als habe man auf päpstlicher Seite die Langobarden geradezu aus dem politischen Alltagsgeschehen ausgeblendet.⁸¹ Vereinzelt Textstellen deuten jedoch auf eine Normalisierung der Beziehungen zwischen Langobarden und indigener romanischer Bevölkerung bereits Ende des 6. Jh.s. Wiederholt weisen etwa Briefe Gregors des Großen die Schuld für ein neuerliches Aufflammen der Feindseligkeiten mit den Langobarden den Byzantinern respektive dem byzantinischen Exarchen zu. Dessen unentschlossenes Handeln – weder wäre er zu einer entscheidenden militärischen Intervention noch zum Abschluss eines bindenden Vertrages bereit gewesen – erschwerte scheinbar eine langfristige Lösung der Konflikte.

Gregor selbst unternahm in den 590er Jahren mehrfach Anstrengungen, einen förmlichen Frieden zwischen den Langobarden in Nord- und Mittelitalien, dem römischen Pontifikat und den Byzantinern zu etablieren.⁸² Erste Ansätze zu einem Ausgleich zwischen den beteiligten Gruppen sowie ein 598 zunächst auf ein Jahr geschlossener und danach verlängerter Waffenstillstand brachten allerdings kein dauerhaftes Ende der Auseinandersetzungen.⁸³ Im Gegenteil, so Peter Parker,

„for the whole of the seventh and into the eighth century Byzantine Italy remained in a state of intermittent emergency and war, stretched to hold open the fragile line

⁸⁰ Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 129; vgl. ausführlich und mit ähnlichen Befunden Capo, *Il Liber pontificalis*. Zum Verschwinden der Langobarden aus den päpstlichen Quellen bemerkt Gasparri, „Roma e i Longobardi“, 224: „I Longobardi spariscono dalle pagine del Liber pontificalis bruscamente come vi erano entrati.“

⁸¹ Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 129; Gasparri, „Roma e i Longobardi“, 223f. Zur Ignoranz römischer Quellen gegenüber den Langobarden siehe Capo, *Liber Pontificalis*.

⁸² Ausführlich hierzu Capo, *Il Liber pontificalis*; Pohl, „The Empire and the Lombards“; vgl. auch Markus, *Gregory the Great and his world*, 99-107; Paronetti, „I Longobardi nell’epistolario di Gregorio Magno“; Müller, *Führung im Denken und Handeln Gregors des Grossen*, 205, 316f.; Fanning, *The Expansion of the Lombard Kingdom*, 28f.; u. Partner, *The Lands of St. Peter*, 4-6.

⁸³ Siehe bspw. Gregor d. Gr., *Registrum Epistularum* II, 38, ed. Norberg (CCSL 140), 122f. für die einem Friedensschluss mit Ariulf zugrundeliegenden Überlegungen sowie dessen Klage, dass der byzantinische Exarch weder militärisch entscheidend interveniere noch einen Friedensschluss zulasse. Zum Frieden von 598 vgl. Gregor d. Gr., *Registrum Epistularum* IX, 11, ebd., 572; IX, 44, ebd., 602f.; IX, 66, ebd., 621f.; IX, 68, ebd., 624. Zum Auslaufen des Waffenstillstands nach einem Jahr siehe IX, 196, ebd., 752; IX, 240, ebd., 823f., zur Verlängerung um mindestens ein weiteres Jahr X, 16, ebd., 845.

of communication across Lombard territory from Ravenna to Rome, and fighting not on a single front but over a vast area.“⁸⁴

Erst um 680 gelangten die involvierten Parteien zu einer längerfristig wirksamen Übereinkunft: Während die Langobarden zumindest vordergründig auf eine weitere Expansion in Ober- und Mittelitalien verzichteten, akzeptierte Byzanz im Gegenzug die faktische Existenz eines langobardischen Königiums in Norditalien.⁸⁵ Unbenommen der Tatsache, dass es zwischen den Langobardenherzögen Mittel- bzw. Süditaliens und den Milizen der nominell byzantinischen Städte weiterhin zu Grenzkonflikten kam – so etwa 702, als Herzog Gisulf von Benevent die kampanischen Städte Sora, Arce und Arpino eroberte, scheint der in seinem Wortlaut nicht überlieferte Friedensschluss zumindest für den Norden der Apenninhalbinsel über mehrere Jahrzehnte Bestand gehabt zu haben.⁸⁶ Entsprechend restituierte noch König Aripert II. Anfang des 8. Jh.s päpstliche Besitzungen im Westalpenraum, welche die Langobarden bereits Jahrzehnte zuvor besetzt hatten.⁸⁷

⁸⁴ Partner, *Lands of St Peter*, 10; Tabacco, „La storia politica e sociale“, 42.

⁸⁵ Noble, *The Republic of St. Peter*, 1; Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 11-13. Caspar, *Geschichte des Papsttums* II, 724 optiert für das Jahr 681, den Zeitraum 678 bis 681 nennt u.a. Bertolini, *Roma e i longobardi*, 27; vgl. hierzu auch Delogu, „Il regno longobardo“, 99f.

⁸⁶ Noble, *The Republic of St. Peter*, 23f. *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 383; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 27, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 174. Für das Verhältnis der Herzogtümer Spoleto und Benevent zu den Königen des norditalienischen *regnum langobardorum* siehe bspw. Gasparri, *I duchi longobardi*, 7-44 und Bullough, „The writing-office of the dukes of Spoleto“.

⁸⁷ So im *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 385; vgl. eine Urkunde aus dem Zeitraum 705-707 im *Codice Diplomatico Longobardo*, Bd. 3,1, ed. Brühl, Nr. 3, 298-299 und dazu Fabre, „Le patrimoine de l'église romaine“.

III. 3. Die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden bis zum Hilferuf Gregors II. an Karl Martell 739

Zeitlich und räumlich begrenzte Militäraktionen wie der erwähnte Angriff Gislulfs auf das nördliche Kampanien im Jahr 702 lassen sich nur bedingt als Indiz für die Existenz übergreifender Konfliktlinien zwischen den Langobarden, dem römischen Pontifikat und den Führungsschichten der norditalienischen Städte heranziehen. Deutlich belegt jedoch gerade ihr Ausgang eine auch für die Zeitgenossen erkennbare Schwächung der byzantinischen Position in Nord- und Mittelitalien, die ihrerseits noch nicht vollständig durch indigene Akteure aufgefangen werden konnte.⁸⁸

Bereits am Ende des 7. Jh.s war es den Bevollmächtigten des Kaisers nicht mehr möglich gewesen, theologische oder politische Differenzen mit den Päpsten uneingeschränkt im Sinne Konstantinopels zu entscheiden: So scheiterte 687 der byzantinische Exarch Johannes Platys am Widerstand der stadtrömischen Bevölkerung, als er im Zuge einer strittigen Papstwahl versuchte, den von ihm unterstützten Kandidaten Paschalis zu inthronisieren. Deutlicher noch stellten sich wenige Jahre später Milizen mehrerer norditalienischer Städte an die Seite Papst Sergius' I., als jener gegen kaiserlichen Druck die Anerkennung der Trullanischen Synode von 692 für den Westen verweigerte.⁸⁹

Nicht nur der byzantinische Einfluss in Norditalien erscheint zu Anfang des 8. Jh.s geschwächt, auch die Stellung der langobardischen Könige erwies sich – insbesondere mit Blick auf die Regelung von Nachfolgefragen und Fällen konkurrierender Herrschaftsansprüche – ab der Mitte des 7. Jh.s immer wieder als

⁸⁸ Bertolini, *Roma e I longobardi*, 31f.; Ders., „Relazioni politiche“, 6f.; Noble, *The Republic of St. Peter*, 24. Dieser wendet sich aber ebd., Anm. 43 dezidiert gegen Hartmann, *Geschichte Italiens* II: 2, 75, welcher den Langobarden für diese Zeit grundsätzlich den Charakter einer Bedrohung abgesprochen hatte.

⁸⁹ Die zweite Trullanische Synode (so bezeichnet nach dem *trullum*, dem Kuppelbau des byzantinischen Kaiserpalastes) oder auch *Penthektion* bzw. *Quinisext* regelte zahlreiche Fragen der Liturgie, der Kirchendisziplin sowie der in Ost u. West teils unterschiedlichen kirchlichen Traditionen. Strittig waren für Sergius I. insbesondere die angestrebte Verurteilung Honorius' I. (aufgrund seiner eher nachgiebigen Haltung gegenüber den Monotheleten), die (protokollarische) Gleichstellung zwischen Papst und dem Patriarchen von Konstantinopel, sowie die Verbote des Samstagfastens und der Darstellung Christi als *Agnus Dei*. Einschlägig dazu Ohme, *Das Concilium Quinisextum*; vgl. für die hier im Mittelpunkt stehenden Fragen Ravegnani, *Gli Esarchi d'Italia*, 81f.; Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 18f.; Partner, *Lands of St. Peter*, 11f. sowie Llewellyn, *Rome in the Dark Ages*, 155.

instabil. In dieser Hinsicht führte erst die durch den bayerischen Herzog Theodo III. militärisch gestützte Thronbesteigung Ansprands im Sommer 712, dem nur wenige Monate später sein Sohn Liutprand nachfolgte, zu einer Konsolidierung.⁹⁰ Der neue Langobardenkönig bemühte sich nach Ausweis der Quellen zunächst seinerseits um ein günstiges Verhältnis zu dem 715 inthronisierten Papst Gregor II., bspw. bestätigte er die schon unter Aripert II. eingeleiteten Restitutionen im Westalpenraum.⁹¹ Andererseits brachten seine Bestrebungen, das norditalienische Langobardenreich dauerhaft mit den südlich von Rom gelegenen Herzogtümern Spoleto und Benevent zu vereinigen, Liutprand bald in Konflikt mit den Byzantinern und dem Papst, denn ein direkter Zugang in den Süden war nur durch das Territorium des römischen Dukats im Westen oder die Pentapolis im Osten möglich.⁹²

Wahrscheinlich 717 oder wenig später besetzte Liutprand Teile des byzantinischen Exarchats, darunter den Militär- und Handelshafen Classe an der Adria südlich von Ravenna, während annähernd zeitgleich die Herzöge von Spoleto und Benevent die zum römischen Dukat gehörenden *castra* Narni und Cumae attackierten.⁹³ Ähnlich wie 702 finden sich auch hier keine eindeutigen Belege für ein konzertiertes Vorgehen der Langobarden, eher dürfte die gegenwärtige militärische Schwäche der Byzantiner – Konstantinopel selbst wurde zu dieser Zeit von den Muslimen belagert – individuelle Unternehmungen begünstigt haben.⁹⁴ Folgerichtig erwirkte der neu ernannte Exarch Paulus nach dem Sieg der Byzantiner vor Konstantinopel 718 die Restitution von Classe. Narni blieb in langobardischer Hand, Cumae eroberte Gregor II. zunächst gemeinsam mit dem *dux* von Neapel zurück und löste die Stadt dann durch Zahlung einer größeren Goldmenge aus. Der Papst behandelte Cumae in der Folge wie eines seiner *pa-*

⁹⁰ Noble, *The Republic of St. Peter*, 24. Einen Überblick über die Ereignisse bietet Hodgkin, *The Lombard Kingdom*, 320f., 389f.; vgl. Schneider, *Königswahl und Königserhebung*, 52f. und Fröhlich, *Studien zur langobardischen Thronfolge* I, 182-184.

⁹¹ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 44, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 179; *Codice Diplomatico Longobardo*, Bd. 3,1, ed. Brühl, Nr. 4, S. 299.

⁹² Hallenbeck, „Rome under Attack“, 193f.; Noble, *The Republic of St. Peter*, 24f. u. Jarnut, *Geschichte der Langobarden*, 86-93.

⁹³ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 400, 403; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 40, 48, 49, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48). Siehe hierzu Noble, *The Republic of St. Peter*, 25 u. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 29.

⁹⁴ Zu diesem Ergebnis gelangt z.B. Noble, *The Republic of St. Peter*, 25: „The simultaneity of these events is striking, but it would be wrong to suppose that Liutprand had engineered a single, broad offensive.“ Dagegen Bertolini, „Relazioni politiche“, 13f. sowie Delogu, „Il regno longobardo“, 148.

trimonia, eine Lösung, die zum Präzedenzfall für das zukünftige Vorgehen in vergleichbaren Situationen werden sollte.⁹⁵

Auch als sich Liutprand Anfang der 720er Jahre um eine Ausdehnung bzw. Konsolidierung langobardischen Einflusses in der Umgebung von Aquileia bemühte⁹⁶ (weite Teile der Region waren schon während des 7. Jh.s erobert worden), belastete dies sein Verhältnis zu Papst Gregor II. anscheinend nicht unmittelbar: So übersandte dieser noch 723 auf Betreiben des Königs das päpstliche Pallium an den ‚langobardischen‘ Patriarchen Serenus von Aquileia und vermittelte sein Vorgehen zusätzlich dem in Grado ansässigen ‚byzantinischen‘ Patriarchen.⁹⁷ Deutlich erkennbar sind in dieser Zeit vielmehr Spannungen zwischen dem Bischof von Rom und dem Kaiser in Byzanz: Wahrscheinlich 723 oder 724 erhöhte Leo III. seine Steuerforderungen für Italien signifikant, um so einen größeren Teil der für die Verteidigung der dortigen Besitzungen notwendigen Aufwendungen aus lokalen Einkünften zu bestreiten.⁹⁸ Ohne dass sich konkret ermitteln ließe, wie stark derartige Maßnahmen den Kirchenbesitz erfasst hätten, verweigerte Gregor II. die veränderte Besteuerung.⁹⁹ Der Versuch, ihn hierfür durch den Exarchen Paulus zur Verantwortung ziehen zu lassen, scheiterte ebenso wie ein angebliches Mordkomplott byzantinischer Beamter und römischer Kleriker am Widerstand der städtischen Bevölkerung, denen gegen den Exarchen auch die langobardischen Herzöge von Spoleto und Benevent zu Hilfe kamen.¹⁰⁰

⁹⁵ Noble, *The Republic of St. Peter*, 25: „This represents the first instance wherein the pope undertook to arrange for the defense of the Duchy of Rome while at the same time securing for himself a title to a piece of public land.“ Vgl. Schäfer, *Die Bedeutung*, 15f.; Caspar, *Geschichte des Papsttums* II, 726-728; Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 29 und die Besitzdiskussion bei Bertolini, „Relazioni politiche“, 27. Laut Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 148 zahlte Gregor das Gold an die Neapolitaner, dagegen nimmt u.a. Noble eine Kompensation für Romuald von Benevent an.

⁹⁶ Noble, *The Republic of St. Peter*, 27.

⁹⁷ Vgl. den Brief Gregors II. an den Patriarchen Serenus aus dem Dezember 723, *Epistolae Langobardicae collectae* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 698f. und das zeitgleich datierte Schreiben an Donatus von Grado, ebd. Nr. 9, 699f.

⁹⁸ Brandes, *Finanzverwaltung in Krisenzeiten*, 368-371; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 26; Finck von Finckenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 25f.; Caspar, *Geschichte des Papsttums* II, 643f.; Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 147; dazu *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 403. Mit Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 6 war die Steuerpolitik des Kaisers Teil eines umfassenderen politischen Programms, dass auf die Stärkung der Verbindungen zwischen Konstantinopel und den Provinzen zielte.

⁹⁹ Noble, *The Republic of St. Peter*, 28f.; Miller, „The Roman Revolution“, 100f., 109; Richards, *Popes and the Papacy*, 218.

¹⁰⁰ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 403f.; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 49, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 181. Dazu Bertolini, „Relazioni politiche“, 31f.; Gouillou, *Régionalisme et indépendance*, 218f.; Noble, *The Republic of St. Peter*, 29; Partner, *The Lands of St. Peter*, 14 u. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 29. Unterstützung durch und Konflikte mit den langobardischen Herzögen waren auch in der Folge für die päpstliche Politik von großer Bedeutung.

Ähnlich wie den Steuerforderungen des Kaisers trat Gregor II. Mitte der 720er Jahre auch der ikonoklastischen Kirchenpolitik Leos III. entgegen.¹⁰¹ Unterstützt wurde der Papst in dieser Angelegenheit erneut durch die militärischen Führungsschichten der norditalienischen Städte, welche wie im Falle Ravennas und Venedigs ihrerseits Autonomieansprüche gegenüber Byzanz artikulierten.¹⁰² Zumindest vordergründig mit dem Ziel, seinerseits ikonoklastische Einflüsse zu bekämpfen, ging auch Liutprand Ende der 720er Jahre gegen das Exarchat vor. Im Zuge der folgenden militärischen Unternehmungen eroberte der Langobardenkönig unter anderem Bologna und das an der Grenze des römischen Dukats gelegene *castrum* Sutri, wogegen Gregor II. jedoch zumindest im letzteren Fall erfolgreich intervenierte.¹⁰³ Wie zuvor Cumae restituierte Liutprand auch Sutri nicht dem römischen *dux*, zu dessen Amtsbereich das *castrum* vorher gehört hatte, sondern übertrug die Stadt den Aposteln Petrus und Paulus und damit indirekt dem Papst als deren irdischem Bevollmächtigten.¹⁰⁴

Während Gregor im Falle Sutris also zu einer Übereinkunft mit Liutprand gelangen konnte, protestierte er vehement gegen dessen fortgesetzte militärische Interventionen auf dem Gebiet des Exarchats. Er trat dabei allen Bestrebungen des Langobardenkönigs entgegen, sich selbst als Beschützer römischer Interessen zu profilieren.¹⁰⁵ Entsprechend forderte Gregor auch die Bewohner der nordita-

¹⁰¹ Schreiner, „Der byzantinische Bilderstreit“; Partner, *The Lands of St. Peter*, 14. Kritisch zur Bedeutung des Bilderstreits in den Beziehungen zwischen Ost und West äußern sich zahlreiche neuere Arbeiten, bspw. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, der jedoch ebd., 111 passim einen wesentlichen Kristallisationspunkt in der Zeit zwischen 720 und 730 ausmacht. Siehe außerdem Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 29f.; McCormick, „Byzantium and the West“, 363; Schreiner, „Legende und Wirklichkeit“, 169f., 178 sowie Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 147. Während die ältere Forschung den Bilderstreit als Hauptursache des Konflikts zwischen Kaiser und Papst sah, legen neuere Arbeiten besonderes Augenmerk auf die Steuerpolitik, vgl. Schreiner, „Der byzantinische Bilderstreit“, 379; Brandes, *Finanzverwaltung in Krisenzeiten*, 368-370 oder auch Miller, „The Roman Revolution“, 101f.

¹⁰² Einen Überblick über die unterschiedlichen Positionen zu Reichweite und Art des Bilderverbotes bieten Ostrogorsky, *Byzantine State*, 160-164 und Anastos, „Leo III’s Edict“, insb. 5-25; zur Unterstützung der päpstlichen Position in den norditalienischen Territorien siehe bspw. *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 404 u. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 49, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 181.

¹⁰³ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 405, 407; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 49, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 181f. Zur Einschätzung seiner Motive siehe Noble, *The Republic of St. Peter*, 31; vgl. Bertolini, *Roma e i longobardi*, 33f. und Ders., „Relazioni politiche“, 37-39. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 29 setzt die Eroberung Bolognas nach 727, die von Sutri nach 728.

¹⁰⁴ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 407; siehe dazu Noble, *The Republic of St. Peter*, 32; Partner, *The Lands of St. Peter*, 14f.; Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 29.

¹⁰⁵ Siehe hierzu Noble, *The Republic of St. Peter*, 32-37 mit der dort angeführten Literatur.

lienischen Städte zur Loyalität gegenüber dem Kaiser auf, während er selbst versuchte, diesen von seinen ikonoklastischen Anliegen abzubringen.¹⁰⁶

Anstatt auf Gregors diesbezügliche Bestrebungen einzugehen, entsandte Kaiser Leo III. mit Eutychius einen neuen Exarchen nach Italien. Waren dem Papst bereits gegen dessen Vorgänger die Herzöge von Spoleto und Benevent zu Hilfe gekommen, schloß Gregor II. 728 oder 729 mit beiden ein förmliches Bündnis.¹⁰⁷ Auf diese Koalition reagierte wiederum Liutprand, der mittlerweile den westlichen Teil des Exarchats sowie die südöstliche Pentapolis unter seine Kontrolle gebracht hatte, indem er sich (kurzfristig) mit Eutychius verbündete.¹⁰⁸ Mit Unterstützung des Exarchen unterwarf der Langobardenkönig Benevent und Spoleto, ging jedoch nach persönlichen Verhandlungen mit Gregor II. nicht, wie wohl von Eutychius angestrebt, gegen Rom vor.¹⁰⁹ In Benevent installierte Liutprand Anfang der 730er Jahre seinen Neffen Gregor als Herzog, Spoleto beließ er in den Händen Transamunds, der sich ihm noch 729 unterworfen hatte.¹¹⁰

Für die folgenden Jahre finden sich in den Quellen nur spärliche Angaben über Liutprands Verbleib. Wahrscheinlich war er schwerwiegend erkrankt oder aus anderen Gründen handlungsunfähig, hierauf deutet zumindest die Einsetzung seines Neffen Hildeprand als Mitregenten hin.¹¹¹ Wohl in Erwartung einer daraus folgenden Schwäche des langobardischen Königtums ging Ende der 730er Jahre der *dux* von Perugia, Agatho, gegen das ein Jahrzehnt zuvor an die Lango-

¹⁰⁶ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 404f.; Ostrogorsky, *Byzantine State*, 151; Caspar, „Papst Gregor II. und der Bilderstreit“; Gouillard, „Aux origines de l’iconoclasme“; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 26; Schreiner, „Der byzantinische Bilderstreit“, 370-372.

¹⁰⁷ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 406. Dazu Ewig, „The Papacy’s Alienation from Byzantium“, 20 und Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 147. Zur Bedeutung dieses Bündnisses für eine autonomieorientierte Politik Gregors II. vgl. Bertolini, „Relazioni politiche“, 45-47; eine abweichende Datierung der Ereignisse bietet Hallenbeck, „The Roman-Byzantine Reconciliation“.

¹⁰⁸ Für die Expansion bis 727 siehe Hallenbeck, „Rome unter Attack“, 194; zum Bündnis mit Eutychius *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 407, vgl. Noble, *The Republic of St. Peter*, 35 sowie mit Blick auf Liutprands Motivation in dieser Sache Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 21-29.

¹⁰⁹ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 407f.; Noble, *The Republic of St. Peter*, 36f.; Hallenbeck, „Rome unter Attack“, 194. Nach dem Friedensschluss scheinen sich Gregor und der Exarch erneut angenähert zu haben, vgl. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 34 und Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 29.

¹¹⁰ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 55, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 184; dazu Noble, *Republic of St. Peter*, 40f.

¹¹¹ Problematisch ist, dass mit dem Ereignisbericht der *Vita Gregors III.* genau an dieser Stelle die ausführlichste Quelle abbricht, es handelt sich daher vielleicht auch um ein Überlieferungsproblem, so etwa Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 33. Für die Einsetzung Hildeprands vgl. dessen gemeinsames Auftreten mit Liutprand in Urkunden ab dem Frühjahr 735, *Codice Diplomatico Longobardo*, Bd. 1, Nr. 55ff., ed. Schiaparelli, dazu auch Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 218.

barden gefallene Bologna vor.¹¹² Sein Eroberungsversuch war zwar nicht erfolgreich, jedoch bot der Angriff eines römisch-byzantinischen Amtsträgers auf die unter langobardischer Kontrolle stehende Stadt hinreichenden Vorwand für eine neue Offensive gegen Ravenna, das wahrscheinlich 738 von Hildebrand eingenommen wurde.¹¹³ Einer auf Initiative Gregors III. – er war Papst seit 731 – etablierten Koalition unter Führung Venedigs und Grados gelang die Rückeroberung der Stadt, mit Noble rief aber diese päpstliche Einmischung in eine Angelegenheit des Exarchats wiederum Liutprand auf den Plan: „In the king’s calculus Rome and Ravenna represented separate entities and the former had no business taking up the cause of the latter.“¹¹⁴

Nahezu zeitgleich motivierten der Tod seines Neffen Gregor und die Einsetzung Godescalcs als neuem Herzog von Benevent durch eine mutmaßlich anti-königliche Opposition Liutprand zu einer militärischen Intervention in Südita-

¹¹² Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 54, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 184; Noble, *The Republic of St. Peter*, 41. Für eine Datierung des Angriffs auf Bologna vor die langobardische Offensive gegen Ravenna siehe zuerst Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 31f. und Delogu, „Il regno longobardo“, 156.

¹¹³ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 54, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 183f. u. Johannes Diaconus Venetus, *Chronicon Venetum*, ed. Pertz (MGH SS 7), 12. Mit Noble, *The Republic of St. Peter*, 41f., Anm. 131, der einen Überblick über die älteren Ansätze bietet, erscheint die Datierung dieses Angriffs gleichermaßen problematisch wie bedeutsam. Laut Paulus Diaconus stehen der Angriff auf Ravenna und Liutprands Intervention gegen muslimische Kontingente in der Provence an der Seite Karl Martells in enger zeitlicher Verbindung. Allerdings ist die Chronologie gerade in diesem Teil der *Historia* unzuverlässig. Einer der wenigen Fixpunkte ist die Ermordung des *dux* Ursus von Venedig 737. Ungeachtet seines Todes richtet sich ein Schreiben Gregors (*Epistolae Langobardicae collectae* 11, ed. Gundlach [MGH Epp. III], 702), in dem er diesen zur Rückeroberung Ravennas auffordert, ausdrücklich an Ursus. Während u.a. Caspar, *Geschichte des Papsttums* II, 729, Anm. 1 den Brief als Fälschung ansah, konnten seine Argumente durch Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio*, 457 entkräftet werden. Der rund ein Jh. später schreibende Johannes Diaconus setzt die Flucht des Exarchen Eutychius aus Ravenna nach Venedig in die Zeit des Hypatius, eines nach dem Tod des Ursus agierenden *magister militum*. Leider ist es unmöglich, hier Zeitpunkte oder Kommunikationswege verlässlich zu rekonstruieren. Auffällig ist jedoch, dass Gregor sowohl im obgenannten Schreiben als auch in dem textgleichen und weniger umstrittenen Brief an den Patriarchen von Grado (*Epistolae Langobardicae collectae* 12, ed. Gundlach [MGH Epp. III], 702) auf die Präsenz des flüchtigen Exarchen in Venedig verweist. Wenn der Papst über diese Entwicklung informiert war, aber noch keine Kenntnis von der Ermordung des Ursus hatte, müsste die Eroberung Ravennas wohl definitiv in das Jahr 737 gesetzt werden. Für dieses Jahr entscheidet sich auch Richards, *The popes and the Papacy*, 224. Noble gelangt anhand einer abweichenden Rekonstruktion zu 738 als Jahr der Eroberung. Eine Zusammenstellung unterschiedlicher Datierungsansätze bietet Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 34, Anm. 46. Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 223 setzt die Eroberung Ravennas ganz allgemein in die 730er Jahre; obwohl wenn er keine spezifischen Angaben macht, scheint er wie die ältere Forschung den Anfang des Jahrzehnts anzunehmen. Diesem widerspricht tendenziell, dass in den spärlichen Quellen der erst Mitte der 730er Jahre zum Mitregenten erhobene Hildebrand als Hauptakteur erscheint. Natürlich könnte Liutprand auch zuvor auf seinen Neffen zurückgegriffen haben, hierzu fehlen aber ebenfalls belastbare Belege.

¹¹⁴ Noble, *The Republic of St. Peter*, 42. Diese Position geht wesentlich zurück auf Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 31-39. Vgl. Richards, *Popes and the Papacy*, 46: „By defending Catholic interests against the emperor and imperial interests againsts the Lombards the papacy was in effect defending its own interests against all-comers.“ Siehe auch Partner, *The Lands of St. Peter*, 16.

lien. Zwar erneuerte Papst Gregor III. angesichts dieser Entwicklungen die bereits Ende der 720er Jahre mit Spoleto und Benevent geschlossene Allianz, das Vorgehen des Langobardenkönigs wurde hierdurch jedoch offenbar nur unwesentlich verlangsamt. Spätestens im Juni 739 gelang Liutprand die Einnahme Spoletos und die Einsetzung Hilderichs als neuem Herzog.¹¹⁵ Anstatt aber weiter gegen sein eigentliches Ziel, Benevent, vorzurücken, wandte sich Liutprand nun gegen den römischen Dukat, wohin auch der vormalige Herzog und Bündnispartner Gregors III., Transamund, geflohen war.¹¹⁶ Hallenbeck konnte plausible Argumente dafür anbringen, dass Liutprand wie bereits 728 auch jetzt nicht geplant haben dürfte, die Stadt Rom zu erobern. Sein Ziel könnte vielmehr darin bestanden haben, das Bündnis des Papstes mit den Langobardenherzögen dauerhaft zu zerschlagen.¹¹⁷

III. 4 Die Langobarden in den Hilfesuchen Gregors III. an Karl Martell 739/740

Ob, wie dies noch 1979 Peter Classen im Zuge der *Settimane di Studi* in Spoleto bemerkte, das aggressive Vorgehen Liutprands Ende der 730er Jahre Papst Gregor III. lediglich eine „politische Wendung an die Franken als letzten Ausweg“ offen ließ¹¹⁸, muss mit Blick auf die Ergebnisse neuerer Untersuchungen angezweifelt werden. Die ältere Forschung ging davon aus, dass der Papst aufgrund des Verlusts der Patrimonien in Kalabrien und auf Sizilien in unmittelbarer Folge des Bilderstreits seit der Mitte der 720er Jahre gezwungen gewesen wäre, personell wie materiell stärker auf den verbliebenen Besitz in Mittel- und Norditalien zurückzugreifen. Dieser hätte sich durch die expansive Politik des Langobardenkönigs Liutprand nun aber ebenfalls als zunehmend gefährdet erwiesen.¹¹⁹

¹¹⁵ Zum Tod und zur Nachfolge Gregors von Spoleto vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 56, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 185. Über das Bündnis des Papstes mit den süditalienischen Herzögen berichtet der *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 420f.; vgl. Bertolini, *Roma e i longobardi*, 47f. Zur Ernennung des neuen Herzogs Hilderich bis spätestens Mitte Juni 739 siehe dessen Erwähnung in *Codice Diplomatico Longobardo*, Bd. 3,1, Nr. 14, ed. Brühl, 63-67; dazu auch Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 30.

¹¹⁶ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 46; Richards, *Popes and the Papacy*, 225 u. Jarnut, *Geschichte der Langobarden*, 90f.

¹¹⁷ Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 34f.; Noble, *The Republic of St. Peter*, 44.

¹¹⁸ Classen, „Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich“, 943.

¹¹⁹ Vgl. Classen, „Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich“, 943. Zum Entzug der Patrimonien sowie der kirchenrechtlichen Unterstellung Süditaliens und Illyriens unter die Kontrolle des

Insbesondere Vivien Prigent hat demgegenüber einen abweichenden zeitlichen Ansatz plausibel machen können: Demnach seien die süditalienischen Besitzungen erst während der Usurpation des Artabasdos zwischen 741 und 743 dem päpstlichen Zugriff entzogen worden, mithin dürfe man die Ereignisse der Jahre 739/740 eben nicht unter dem Eindruck jener Konfiskationen interpretieren.¹²⁰ Auch der Verweis auf die Akten der römischen Synode von 732 als Beleg für einen manifesten Bruch zwischen Rom und Byzanz – zum ersten und bis über die Mitte des 8. Jh.s hinaus einzigen Mal fehlt in der Datierung ihrer Beschlüsse jede Bezugnahme auf die Herrschaft des byzantinischen Kaisers¹²¹ – erscheint mit Blick auf die von Sebastian Scholz in seiner 2006 publizierte Habilitationsschrift zusammengestellten Befunde zunehmend fragwürdig.¹²² Darüber hinaus forderte noch 737/738 Gregor III. den Patriarchen von Grado sowie den *dux* von Venedig explizit zur Rückeroberung Ravennas für Kaiser Leo III. bzw. dessen Sohn und Nachfolger Konstantin V. auf: Die Stadt solle *ad pristinum statum sanctae rei publicae et imperiali servitio dominorum filiorumque nostrorum Leonis et Constantini magnorum imperatorum* zurückgerufen, mit Becher also der *sancta res publica* und „de[m] kaiserlichen Dienst unserer Söhne Leo und Konstantin“ restituiert werden.¹²³ Führt man dies zusammen mit den Aufzeichnungen des *Liber pontificalis*, die – u.a. in der Frage des Bilderstreits – eine zwar bestimmte, im Vergleich zu seinem Vorgänger aber durchaus konziliantere Politik Gregors III. nahelegen, so fehlen in den italienischen Quellen mit Florence Close belastbare Belege für eine ausdrückliche Abkehr des Papstes von Byzanz in den Jahren um 739/740:

„[N]ombreux indices semblent converger en faveur de maintien d’une politique pontificale conciliante à l’égard de l’empereur, au moins jusqu’aux premières

Patriarchen von Konstantinopel siehe bspw. McCormick, „Byzantium and the West“, 363; Anastos, „The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily“; außerdem Mordek, „Rom, Byzanz und die Franken“, 126 sowie bereits Caspar, *Geschichte des Papsttums* II, 665f.

¹²⁰ Prigent, „Les empereurs isauriens et la confiscation des patrimoines pontificaux“. Für eine Datierung in die 750er Jahre und den Pontifikat Stephans II. argumentieren Scholz, „Das Papsttum, Roms wirtschaftliche Lage“ und Grumel, „L’annexion de l’Illyricum oriental“.

¹²¹ Mordek, „Rom, Byzanz und die Franken“, 124, 128; vgl. Noble, *Images, Iconoclasm*, 126, dabei insbesondere auch die Endnoten 40-42 auf S. 397.

¹²² Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 36f., 46; vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 7. Anders Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 223: „In Rom und dem von ihm beeinflussten Italien erkannte man also spätestens seit 732 die kaiserliche Herrschaft offensichtlich nicht mehr uneingeschränkt an.“

¹²³ *Epistolae Langobardicae collectae* 11, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 702, Z. 13-15; wortgleich ebd. 12, S. 702, Z. 29-31; Becher, „Eine Reise nach Rom“, 248f.

années du pontificat de Zacharie qui n'hésita pas à intervenir par deux fois auprès des rois lombards pour protéger Ravenne.“¹²⁴

Umgekehrt waren die Voraussetzungen für eine fränkische Unterstützung gegen die Langobarden Ende der 730er Jahre durchaus wenig günstig, hatte doch insbesondere Liutprand bis dahin eine dezidiert frankenfreundliche Politik betrieben.¹²⁵ Für den Hausmeier Karl Martell bedeutete etwa die Adoption seines Sohnes Pippin durch Liutprand im Jahr 737 mit Jörg Jarnut die „besonders eindrucksvolle Affirmation eines Bündnisses“, das seinerseits bereits seit Jahren Bestand hatte.¹²⁶ Zudem erwies sich trotz seiner unbestreitbaren militärischen wie diplomatischen Einflussmöglichkeiten die ‚innenpolitische‘ Stellung Karl Martells nach dem Tod des Merowingers Theuderich IV. im Frühjahr 737 – der Hausmeier hatte darauf verzichtet, einen neuen König zu erheben und selbst möglicherweise dynastische Ambitionen gehegt – als keineswegs unerschütterlich.¹²⁷ Angesichts dessen dürfte es sich bei der Adoption Pippins durch Liutprand und seiner Haarschur nach langobardischer Tradition im selben Jahr wohl um keineswegs zufällige Ereignisse gehandelt haben.¹²⁸ Dennoch wandte sich Gregor III. wenig später (geht man von einer Einsetzung Hilderichs als neuem Herzog in Spoleto vor Mitte Juni 739 aus, so dürfte Liutprand noch im Sommer desselben Jahres gegen Rom vorgerückt sein) mit einem Hilfesuch an Karl Martell.¹²⁹

¹²⁴ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 8; vgl. dazu Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 149, dort mit Bezug auf den späten Pontifikat Gregors III.: „Die fränkische Option bekam erst aus viel späterer Perspektive mehr als episodische Bedeutung.“ Dagegen bspw. Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 223.

¹²⁵ So etwa Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 9f. Bereits 725 waren Franken und Langobarden gemeinsam militärisch gegen den Herzog von Bayern vorgegangen, siehe hierzu u.a. Noble, *The Republic of St. Peter*, 45.

¹²⁶ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 53, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 183. Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 220; Fouracre, *The Age of Charles Martell*, 158f.; Noble, *The Republic of St. Peter*, 45; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 48; Jarnut, *Geschichte der Langobarden*, 94f. Zu Bonifatius als möglichem Vermittler zwischen Papst und Frankenherrscher (er hatte sich 737/738 für fast ein Jahr in Rom aufgehalten) Becher, „Eine Reise nach Rom“ und bereits Schieffer, *Winfried-Bonifatius*, insb. 173. Zum langobardisch-fränkischen Bündnis vgl. Jarnut, „Beiträge zu den fränkisch-bayerisch-langobardischen Beziehungen“; Ders., „Untersuchungen zur Herkunft Swanahilds“; Ders., „Genealogie und politische Bedeutung“ sowie Jahn, *Ducatus Baiuvariorum*.

¹²⁷ Zur Datierung von Theuderichs Tod siehe Weidemann, „Zur Chronologie der Merowinger“, 205-208, dort gegen Levison, „Das Nekrologium von Dom Racine“, 51 und Krusch (ed.), *Chronologica regum Francorum* (MGH SS rer. Merov. 7), 505f. Einen ausführlichen Überblick über die innenpolitische Situation des Frankenreichs und die daraus erwachsenden Probleme für Karl Martell bietet Becher, „Eine Reise nach Rom“, insb. 233 passim; vgl. die Ausführungen in Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, insb. 224f. u. Fouracre, *The Age of Charles Martell*, insb. 120, 155f.

¹²⁸ Becher, „Eine Reise nach Rom“, 244; Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 226; u. Kasten, *Königssöhne und Königsherrschaft*, 110f.

¹²⁹ Noble, *The Republic of St. Peter*, 44; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*,

Trotz der skizzierten Unwägbarkeiten war der fränkische Hausmeier mit Close wohl „le seul prince d’Occident capable d’enrayer les nouvelles vellétés lombardes d’expansion dans la péninsule italique“.¹³⁰

Zwei Briefe des *Codex Carolinus*, CC 1 und 2, stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem langobardischen Vorgehen gegen Rom in dieser Zeit. Obwohl Becher selbige als „wenig aussagekräftig“ einstuft¹³¹, erlauben sie doch in vielen Details eine Analyse des ansonsten schwer greifbaren Geschehens. Beide sind, wie auch die übrigen Schreiben des *Codex*, nicht datiert, ihre Entstehung lässt sich aber anhand inhaltlicher Kriterien sowie der oben angestellten Überlegungen auf den Herbst 739 (für CC 1) sowie den Winter 739/740 (CC 2) eingrenzen.¹³² Eindeutig handelt sich bei den erhaltenen Stücken nicht um die ersten Versuche Gregors, angesichts der militärischen Bedrohung durch die Langobarden einen diplomatischen Kontakt mit dem fränkischen Hausmeier herzustellen.¹³³ Unmittelbar am Beginn des Schreibens CC 1, welches abgesehen von seinem geringen Umfang auch inhaltlich die Züge einer knappen Erinnerung trägt, bezieht sich der Papst auf mindestens einen vorausgegangenen Kommunikationsversuch:

*Ob nimium dolorem cordis et lacrimas iterata vicae tuae excellenciae necessarium duximus scribendum confidentes, te esse amatorem filium beati Petri principis apostolorum et nostrum, et quod pro eius reverencia nostris oboedias mandatis ad defendendam ecclesiam Dei et peculiarem populum: quia iam persecucionem et oppressionem gentis Langobardorum sufferre non possumus.*¹³⁴

Scheinbar bewusst verzichtet Gregor III. innerhalb von CC 1 darauf, dasjenige, was er dem Hausmeier bereits im Zuge einer ersten Kontaktaufnahme im Som-

46; Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15; vgl. Hlawitschka, „Karl Martell, das Römische Konsulat und der Römische Senat“ u. Classen, „Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich“ sowie Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“.

¹³⁰ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15.

¹³¹ Becher, „Eine Reise nach Rom“, 247. Er kommt zu dem Ergebnis, sie würden lediglich „den Frankenfürsten wortreich an seine Pflichten gegenüber Gott und insbesondere dem heiligen Petrus [...] erinnern“.

¹³² Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15. Zur Datierung siehe Noble, *The Republic of St. Peter*, 44f. mit Anm. 151.

¹³³ So bereits die *Regesta pontificum Romanorum*, ed. Jaffé, Nr. 2249. Vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15 u. Becher, „Eine Reise nach Rom“, 247. Die erste Botschaft wurde durch den Bischof Anastasius sowie den Priester Sergius überbracht, welche das Frankenreich per Schiff erreichten, *Liber Pontificalis* 1, ed. Duchesne, 420. Wie Close bemerkt, scheint sich Noble, *The Republic of St. Peter*, 44f. der Existenz eines ersten, verlorenen Briefes nicht bewusst zu sein, vielmehr hält er offenbar CC 1 für das von Anastasius und Sergius überbrachte Schreiben. Ähnlich Finck von Finckenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 30f., der Nobles Arbeit nicht zitiert – er verweist jedoch ohnehin nur auf einen der Briefe.

¹³⁴ *Codex Carolinus* 1, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 476, Z. 27-477, Z. 2.

mer 739 mitgeteilt hatte, ausführlich zu wiederholen. Vielmehr geht er lediglich auf einzelne Aspekte der gegenwärtigen Bedrohungssituation ein, besonderes Augenmerk legt der Papst dabei auf Entwicklungen, die sich erst in der Zwischenzeit eingestellt hatten und von denen der Empfänger seines Schreibens daher nur bedingt Kenntnis haben konnte. Auffällig ist diesbezüglich zunächst, dass das Schreiben einen Kausalzusammenhang herstellt – *quoniam* [...] *propterea* – zwischen der Hinwendung des Papstes an Karl Martell und einer Intensivierung der langobardischen Aktionen gegen Rom:

*Et quoniam ad te post Deum confugium fecimus, propterea nos ipsi Langobardi in obprobrium habent et opprimunt. Unde et ecclesia sancti Petri denudata est et in nimiam desolationem redacta.*¹³⁵

In obprobrium habere dürfte sich in erster Linie auf verbale Verunglimpfungen beziehen¹³⁶, ein Vorwurf, der in späteren Papstbriefen in zahlreichen Variationen ausgestaltet wurde. Die hieran angelehnte und mit *unde* eingeleitete Erweiterung ist weniger eindeutig: Als *ecclesia sancti Petri* ließe sich zunächst die römische Kirche als Institution fassen. Ebenso denkbar wäre aber ein Bezug auf konkrete physisch-bauliche Strukturen, die Kirchen des römischen Dukats nach Art einer Metonymie oder – ganz plastisch – die außerhalb der aurelianischen Mauer gelegene und daher kaum zu verteidigende Peterskirche selbst. Wenn der Verfasser des Schreibens in diesem Zusammenhang von *denudare* bzw. *in desolationem redigere* spricht, ist hiermit offenkundig ein Sachbezug gemeint, die Passage dürfte auf die Plünderung eines oder mehrerer Kirchengebäude in der Umgebung Roms verweisen.

Obwohl die Langobarden in der knappen Darstellung von CC 1 die eigentlichen Urheber der Ereignisse bleiben, impliziert die gewählte Kausalkonstruktion nichtsdestoweniger eine gewisse Mitverantwortung des Hausmeiers: Es wären das in ihn gesetzte Vertrauen und, so könnte man ergänzen, die dennoch ausbleibende Reaktion gewesen, welche letztlich eine Eskalation im Verhalten der Angreifer bedingt hätten.¹³⁷ Auch in anderer Hinsicht scheint der Papst bemüht, den Druck

¹³⁵ *Codex Carolinus* 1, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 4f.

¹³⁶ So bereits Breysig, *Jahrbücher des fränkischen Reiches*, 94.

¹³⁷ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 16 verweist diesbezüglich auf den Anfang des Briefes, *Codex Carolinus* 1, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 476, Z. 27 – 477, Z. 2. Im darauf folgenden Teil wird eben diese Position m.E. aber umso stärker betont. Fouracre, *The Age of Charles Martel*, 159 sieht umgekehrt gerade die Existenz einer fränkisch-langobardischen Allianz als strategisch motivierenden Faktor in der Formulierung des päpstlichen Hilfesuchens.

auf Karl Martell zu erhöhen, indem er nämlich das Vorgehen der Langobarden gegen Rom als Affront gegen den Hausmeier selbst und seine Vorfahren konstruiert: Angeblich seien im Zuge der Angriffe *omnia luminaria ad ipsius principis apostolorum et quae a vestris parentibus vel a vobis offerta sunt* geraubt worden.¹³⁸ Die Entwendung jener dem *principes apostolorum* dargebotenen Geschenke (die einleitend betonte Petrusfrömmigkeit Karls wird so zu einem zeitlich übergreifenden Phänomen, gewissermaßen einer Tradition der fränkischen Hausmeier bzw. der Arnulfinger) setzt zudem den physischen Zugriff auf deren Aufbewahrungsorte voraus. In Verbindung mit dem oben diskutierten Hinweis auf die *ecclesia sancti Petri* lässt dies an eine teilweise Plünderung der Peterskirche selbst noch im Sommer des Jahres 739 denken.

Eindeutig befand sich Gregor III. bei der Abfassung von CC 1 auf der Suche nach Argumenten, welche (über das hinaus, was dem Hausmeier bereits im Zuge des ersten Kontaktversuchs vermittelt worden war) einen Bruch zwischen Franken und Langobarden befördern konnten.¹³⁹ Folgerichtig machen die wenigen im Brief schriftlich fixierten Punkte auch nicht die Gesamtheit der päpstlichen Botschaft an Karl Martell aus. Weitere Klagen vertraute Gregor nicht seinem Schreiben an, sondern legte sie – gemäß dem in CC 1 gewählten Bild – direkt dem anwesenden *portitor*, also dem namentlich nicht genannten Überbringer der päpstlichen Botschaft, in den Mund. Dieser sollte selbige dann umso nachdrücklicher *in auribus tuae excellenciae* überführen.¹⁴⁰ Auch wenn er anonym bleibt, so identifiziert CC 1 den *portitor* doch als Gefolgsmann, als *fidelis* Karl Martells. Mit Blick auf die Präsenz eines – der Brief verwendet den Singular – fränkischen Gesandten oder Boten ist davon auszugehen, dass der Hausmeier die vorausgegangenen Kontaktversuche Gregors III. nicht völlig übergangen, sondern seinerseits eine Antwort nach Rom geschickt hatte, auch wenn diese

¹³⁸ *Codex Carolinus* 1, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 2-4; vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 16: „Évoquant le pillage des sanctuaires romains qui ont vu la disparition des luminaires offerts notamment par des membres de la famille des Pippinides, il semble avoir cru que l’énumération de certains dégâts causés par les assiégeants pourrait émouvoir les Francs.“

¹³⁹ Vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 16.

¹⁴⁰ *Codex Carolinus* 1, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 7f.; dazu Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15f. Diesen Hinweis übersieht Noble, *The Republic of St. Peter*, 44, er geht nach *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 420 von den Gesandten Anastasius und Sergius als Überbringern aus, vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15.

den Papst offenbar nicht zufriedenstellte.¹⁴¹ Die doppelte Laufzeit (Reise der ersten päpstlichen Gesandtschaft zu Karl Martell, Zeit zur Formulierung einer Antwort, Transfer der Reaktion nach Rom) bildet für die Datierung der Briefe einen wichtigen Anhaltspunkt.

Leider macht CC 1 keinerlei Angaben zum Inhalt der nach Rom übermittelten fränkischen Antwort. Ebenso bleiben die ursprünglich an den Hausmeier gerichtete Botschaft, ihr exaktes Anliegen – zwischen militärischer Intervention und diplomatischer Einflussnahme auf die Langobarden als Extrempositionen wären vielfältige Abstufungen denkbar – sowie die diesbezüglich von päpstlicher Seite offerierten Gegenleistungen weitgehend im Dunkeln.¹⁴² Jene Offenheit hat in der Vergangenheit immer wieder Versuche angeregt, aus den Informationssplittern der päpstlichen Korrespondenz in Verbindung mit einschlägigen fränkischen Quellen die aufgezeigten Lücken zu schließen. Eine Zusammenfassung des Forschungsstandes bieten dahingehend die Arbeiten von Florence Close und Matthias Becher. Zuerst äußerte sich kurz nach Mitte des 8. Jh.s der erste Fortsetzer der Fredegar-Chronik (deren Initiator war nicht zufällig der *dux* Childebrand, ein Halbbruder Karl Martells und Onkel Pippins III.) in einer vieldiskutierten Passage zu den Ereignissen des Jahres 739.¹⁴³ Von Eduard Hlawitschka ist die Stelle bewusst tentativ wie folgt übersetzt worden:

„In jener Zeit schickte der selige Papst Gregor (III.) [zweimal] von Rom, dem Sitz des Hl. Apostels Petrus, die Schlüssel des zu verehrenden Grabes mit der Fessel des Hl. Petrus durch eine Gesandtschaft samt großen und ungemessenen Geschenken, was vordem noch zu keiner Zeit, so weit man auch zurückhört oder zurückblickt, geschehen ist, an den erwähnten Fürsten (Karl Martell), nachdem eine Übereinkunft darüber zustandegekommen war, daß er sich von der

¹⁴¹ Vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15f.

¹⁴² Dazu z.B. Hlawitschka, „Karl Martell, das Römische Konsulat“, 75: „[D]aß der Papst – wenn schon nicht in seinem Brief, so doch zumindest mündlich durch die Boten – keine über die Bitte hinausgehenden Zusicherungen an Karl Martell für eine Hilfeleistung abgab, möchte kaum jemand glauben; denn auch damals galt in der Politik doch wohl das Prinzip der Gegenseitigkeit der Leistungen.“ Vgl. eine ähnliche Annahme bei Becher, „Eine Reise nach Rom“, 249: „Wollte er [Gregor III., Anm. d. Vf.s] Karl mit Aussicht auf Erfolg umwerben, so musste er sich ihm auch politisch erkenntlich zeigen.“

¹⁴³ Zur Datierung und zum Kontext der Fredegar-Fortsetzungen vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 10f.; den Kommentar durch Collins, *Die Fredegar-Chroniken*, 1-7, 82-92. sowie die einschlägigen Arbeiten von McKitterick, „Constructing the Past“, 114, Anm. 56; Dies., „Die Anfänge des karolingischen Königtums“, 155f.; Dies., *History and Memory*, 138-140. Zur Bedeutung des Schreibzeitpunktes – nach der Krönung Pippins – für die in den fränkischen Quellen vertretenen Positionen vgl. Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 225.

Seite des Kaisers loslösen solle und das römische Beratungsergebnis dem vorgenannten Fürsten Karl feierlich bestätigte (mitteilte). Der Fürst selbst empfing diese Gesandtschaft mit bestaunenswerter und überschwänglicher Ehrerbietung, gab ihr seinerseits reiche Geschenke und entließ sie unter großer, mit seinen Vertrauten – dem Abt Grimo vom Kloster Corbie und dem Reklusen Sigobert von der Kirche des Hl. Märtyrers Dionysius – mitgeschickter Belohnung darauf nach Rom zu den Schwellen des Hl. Petrus und des Hl. Paulus.¹⁴⁴

Als Fixpunkte dieses Berichts lassen sich ausmachen¹⁴⁵: 1. Aussendung zweier Gesandtschaften aus Rom zu Karl Martell.¹⁴⁶ 2. Übergabe der Schlüssel zum Grab sowie von Teilen der Ketten Petri. 3. Übermittlung der Botschaft, die Römer seien gewillt, sich zugunsten der Franken von Byzanz abzuwenden.¹⁴⁷ 4. Aussenden einer Gegengesandtschaft, bestehend aus dem Abt Grimo und dem Reklusen Sigobert, ihrerseits ausgestattet mit reichen Geschenken.

Unmittelbar auffällig sind darüber hinaus einige Unterschiede zwischen den Schreiben Gregors III. (dies gilt ebenso für CC 2) und der Darstellung des Fredegar-Fortsetzers: Während der Papstbrief die Langobarden nennt, aber kein Wort über eine Loslösung von Byzanz bzw. dem dortigen Kaiser verliert, konzentriert sich der Fredegar-Fortsetzer ausschließlich auf die byzantinische Perspektive und verschweigt die Rolle der Langobarden als dem eigentlichen Auslöser der Korrespondenz zwischen Papst und Hausmeier. Auch hierfür wurden in der Vergangenheit unterschiedliche Deutungsansätze vorgeschlagen, selbige können in der vorliegenden Arbeit aber nicht detailliert vorgestellt werden.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Hlawitschka, „Karl Martell, das Römische Konsulat“, 85. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici continuationes* 22, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 2), 178, Z. 25–179, Z. 7: *Eo etenim tempore bis a Roma sede sancti Petri apostoli beatus papa Gregorius claves venerandi sepulchri cum vincula sancti Petri et muneribus magnis et infinitis legationem, quod antea nullis auditis aut visis temporibus fuit, memorato principi destinavit, eo pacto patrato, ut a partibus imperatoris recederet et Romano consulto praefato principe Carlo sanciret. Ipse itaque princeps mirifico atque magnifico honore ipsam legationem recepit, munera praetiosa contulit atque cum magno praemio cum suis sodalibus missa, Grimone abbati Corbeinsis monasterio et Sigoberto recluso basilicae sancti Dionisii martyris, itemque Roma limina sancti Petri et sancti Pauli destinavit.*

¹⁴⁵ Die folgende Aufstellung folgt Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 13f.

¹⁴⁶ Hlawitschka, „Karl Martell, das Römische Konsulat“ verweist darauf, dass angesichts der weiteren Satzstruktur die Quantifizierung *bis* später in den Text eingefügt worden sein dürfte.

¹⁴⁷ Zur überbordenden Diskussion über die Worte *Romano consulto praefato principe Carlo sanciret* vgl. die Zusammenstellung der älteren Literatur durch Hlawitschka, „Karl Martell, das Römische Konsulat“ und (mit Überschneidungen) Classen, „Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich“. Den neueren Forschungsstand bieten Becher, „Eine Reise nach Rom“, 246f. u. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 13f., insb. Anm. 49.

¹⁴⁸ Vgl. hierzu Becher, „Eine Reise nach Rom“, 245-251 und Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 18-22 mit der dort umfassend besprochenen Literatur.

Eine Komplementärperspektive bietet in Bezug auf die Ereignisse des Jahres 739 die Darstellung der zu Beginn des 9. Jh.s entstandenen *Annales Mettenses priores*. Ihr Bericht (der das Geschehen insgesamt in das Jahr 741 setzt) stimmt in seinen wesentlichen Zügen mit demjenigen des Fredegar-Fortsetzers überein: Beide erwähnen zwei Gesandtschaften, die Überbringung der Schlüssel und Ketten Petri sowie das Angebot einer Abkehr Roms von Byzanz. Während der Fredegar-Fortsetzer Letzteres aber als noch zu realisierende Möglichkeit charakterisiert, wird daraus in den Metzger Annalen durch die Verwendung des Irrealis der Vergangenheit eine letztlich nicht genutzte Chance¹⁴⁹: *Epistolam [...] miserat quod sese populus Romanus, relicta imperatoris dominatione, ad suam defensionem et invictam clementiam convertere voluisset*.¹⁵⁰ Bereits der Beginn des nächsten Satzes, der auf die vermeintliche Antwort Karl Martells eingeht (*ipse vero*) unterstreicht, dass es der Hausmeier gewesen wäre, welcher ein bestehendes Angebot ausgeschlagen hätte, mit Close: „Nous comprenons que Grégoire III aurait voulu s’allier au maire du palais mai que ce dernier refusa.“¹⁵¹ Gleichzeitig differenzieren die *Annales Mettenses* die Reaktion Karls: Er empfängt die Botschaft aus Rom mit Freude und Dank und sendet seinerseits *legatos cum maioribus muneris* an den Papst. In einem zweiten Schritt folgt darauf *eodem anno* die Gesandtschaft Grimos und Sigoberts, *et per eos omnia in responsis quae sibi visa fuerant memorato presuli scriptisque epistolis destinavit*.¹⁵²

Bleibt in den fränkischen erzählenden Quellen damit also die entscheidende Frage diejenige nach der potenziellen, tatsächlich angekündigten bzw. letztlich doch nicht realisierten Abwendung von Byzanz – möglicherweise parallel zu einer Stuserhöhung des fränkischen Hausmeiers –, fehlt in CC 1 (und ebenso in CC 2) jeder auch nur indirekte Bezug auf das Imperium. Hlawitschka hat dahingehend angenommen, die Uneinigkeit mit dem Kaiser gehöre zu jenen *dolores*, die der Papst dem Hausmeier nur mündlich übermitteln ließ.¹⁵³ Da aber in

¹⁴⁹ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15.

¹⁵⁰ *Annales Mettenses priores* ad a. 741, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 31, Z. 3-6.

¹⁵¹ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15.

¹⁵² *Annales Mettenses priores* ad a. 741, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 31, Z. 13f. Vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 15.

¹⁵³ So Hlawitschka, „Karl Martell, das Römische Konsulat“; demselben Ansatz folgt Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 224. Llewellyn, „Populus peculiaris“, insb. 136 resümiert dagegen, in den Briefen CC 1 und 2 würde die Hoheit des Kaisers anerkannt; dieser Beobachtung hielt Becher, „Eine Reise nach Rom“, 247, Anm. 88 entgegen, die Schreiben postulierten „ein unmittelbares Verhältnis zwischen Gott bzw. dem hl. Petrus und dem römischen Volk“.

den fränkischen Quellen trotz aller Unklarheit die Entscheidung gegen Byzanz den Eindruck eines bereits in aller Form gefällten Beschlusses erweckt, müsste die Subsummierung des Themenkomplexes unter die gegenwärtigen Betrübnisse und den Kummer Gregors III. gesondert erklärt werden. Umso mehr lässt die Stellung der entsprechenden Passage in CC 1 – direkt nach einer knappen Bemerkung über langobardische Vergehen gegen die *ecclesia sancti Petri* – eigentlich einen ausführlicheren Lagebericht in Bezug auf die Langobarden erwarten.¹⁵⁴

Über mögliche Konzessionen des Papstes an Karl, das von Hlawitschka bemühte ‚Prinzip der Gegenseitigkeit‘, ist damit noch nichts gesagt. Wenn allerdings der letzte inhaltsreiche Absatz des Briefes mit der direkten Anrede an den Hausmeier – *tu autem* – beginnt, so sollte man deren Einschaltung eigentlich an genau dieser Stelle erwarten. Die abschließende Wendung kehrt dann zu jener Charakterisierung des fränkischen Hausmeiers als *amator Petri* zurück, welche schon den Beginn von CC 1 bestimmt hatte und umreißt so den Kontext der zu erwartenden Gegenleistungen¹⁵⁵: Wenn er *sub omni velocitate* für die Verteidigung des apostolischen Stuhls und der römischen Kirche eintrete, könne Karl jetzt und zukünftig die Interzession Petri zu seinen Gunsten gewinnen. Alle Völker würden dadurch seines Glaubens, seiner *puritas* und der Verehrung gewärtig, *quae habes erga principem apostolorum beatum Petrum et nos eiusque peculiarem populum zelando et defendendo*. Dies aber würde es ihm erlauben, zukünftiges Angedenken und das ewige Leben zu erwerben.¹⁵⁶ Das gewünschte Ziel einer fränkischen Intervention sind dabei nicht die byzantinischen Besitzungen in Italien, sondern die römische Kirche und das von ihr kontrollierte Territorium: „Successeur du prince des apôtres, Grégoire III considérait Rome comme le territoire de saint Pierre, c’est d’ailleurs en son nome et non en celui de l’empereur qu’il

¹⁵⁴ So auch Becher, „Eine Reise nach Rom“, 247, Anm. 84.

¹⁵⁵ Für die Petrusverehrung der Franken und die Anerkennung seiner kirchlichen Autorität bzw. der seines päpstlichen Vikars vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 16; Delogu, „The Papacy, Rome and the wider world“, 213 u. Zwölfer, *Sankt Peter* sowie die Beiträge in *Le chiese nei regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma*, insb. Ganshof, „L’Église et le pouvoir royal dans la monarchie franque sous Pépin III et Charlemagne“; Delaruelle, „L’Église romaine et ses relations avec l’Église franque jusqu’en 800“ und Vogel, „Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs“.

¹⁵⁶ *Codex Carolinus* 1, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 9-14; Herrin, *The Formation of Christendom*, 353: „In the first letter of 739 [...] Gregory stressed the spiritual advantages that would accrue to Charles if he came to the aid of the besieged church of Rome. On Judgement Day, St. Peter would not forget this Christian action.“ Vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 16 u. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 46.

s'adressait aux Francs.“¹⁵⁷ Nur in dieser Hinsicht erlauben es die Schreiben Gregors III., eine Abwendung des Papsttums von Byzanz gegen Ende der 730er Jahre auszumachen.

Folgt man dem von Noble rekonstruierten Ablauf der Ereignisse, so erweist sich Karl Martell aber indirekt doch verantwortlich für einen Abbruch oder zumindest eine Unterbrechung der langobardischen Operationen gegen Rom.¹⁵⁸ Demnach habe Liutprand seine Offensive noch im August 739 aufgegeben, allerdings nicht, um die Stadt oder die römische Kirche zu schonen, sondern um den fränkischen Hausmeier militärisch gegen muslimische Verbände in der Provence zu unterstützen.¹⁵⁹ Unabhängig davon, ob die Datierung der Ereignisse richtig ist (für eine definitive Klärung fehlen verlässliche Quellen): Unzweifelhaft scheint, dass das langobardische Vorgehen gegen den römischen Dukat wohl noch im Spätsommer 739 abgebrochen worden ist. Zumindest war es dem nach Rom geflohenen Transamund mit Unterstützung des Papstes möglich, das Herzogtum Spoleto zurückzugewinnen – ein Unternehmen, das in Anwesenheit Liutprands wohl schwierig bis unmöglich gewesen wäre. Die versprochene Gegenleistung, spoletanische Unterstützung bei der Rückgewinnung der weiterhin von den Langobarden kontrollierten Städte Amelia, Orte, Bomarzo und Bieda, blieb Transamund in der Folgezeit jedoch schuldig.¹⁶⁰

Offenbar kam es noch im Spätherbst oder Winter 739/740 zu einer Wiederaufnahme der langobardischen Offensive gegen Rom. Hier würden sich Quellenberichte über einen Rückzug der Muslime aus der Provence angesichts nahender langobardischer Unterstützungstruppen und deren sofortige Rückkehr nach Ita-

¹⁵⁷ Close, „De l'alliance franco-lombarde à l'alliance franco-pontificale“, 16; vgl. Noble, *The Republic of St. Peter*, 44f.

¹⁵⁸ Von einer tatsächlichen Intervention Karl Martells zugunsten Roms sprechen zwar die *Divisio regnorum* Karls des Großen von 806 sowie das *Pactum Hludovicianum* Ludwigs des Frommen von 817 (MGH Capit. I, ed. Boretius, Nr. 45, c. 15, S. 129 u. ebd., Nr. 172, S. 355) andere zeitgenössische Quellen schweigen hierzu jedoch. Vgl. Classen, „Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich“, 103f., insb. auch Anm. 72; Hahn, „Das Hludowicianum“, 114f.; Caspar, *Pippin und die römische Kirche*, 6f. u. Haller, *Abhandlungen*, 6. Gegen eine Intervention Karl Martells wenden sich Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 150; Partner, *The Lands of St. Peter*, 16; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 51; Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 224 u. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 31.

¹⁵⁹ Noble, *The Republic of St. Peter*, 45 u. Becher, „Eine Reise nach Rom“, 232. Noble setzt die Intervention in die Zeit nach August 739, Close, „De l'alliance franco-lombarde à l'alliance franco-pontificale“, 9 geht aber – unter Verweis auf dieselbe Stelle bei Noble – von 738 aus.

¹⁶⁰ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 426; vgl. Noble, *The Republic of St. Peter*, 45; Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz u. d. Franken“, 30f.; Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 150.

lien gut in das Rahmengeschehen einfügen. Gleichzeitig bildet die vorausgegangene langobardische Unterstützung für den Hausmeier einen sichtbaren Beleg dafür, dass Gregors Versuch, Karl Martell zu einem Abrücken von den Langobarden zu bewegen, zunächst gescheitert war. In dieser Situation sandte der Papst mit CC 2 eine weitere Nachricht an den Hausmeier.¹⁶¹ Wie Florence Close herausgearbeitet hat, zieht dieses Schreiben die Konsequenzen aus der nicht erfolgten Intervention Karl Martells, insbesondere wandelt sich der ihm gegenüber gewählte Grundton:

„Le pape sait désormais pertinemment que Charles Martell et Liutprand ont fait alliance et qu'en vertu de ce pacte, le maire du palais n'a pas l'intention d'empêcher les campagnes expansionnistes des Lombards en Italie. Par conséquent, il rend Charles Martel responsable du redoublement des offensives lombardes qui ont considérablement appauvri les territoires romains et, plus largement, byzantins; il estime que ces agressions ont été rendues possibles par l'indifférence et la non-intervention du maire du palais.“¹⁶²

Viele dieser Beobachtungen ließen sich, wie oben gezeigt, bereits aus CC 1 ableiten. Judith Herrin nahm darüber hinaus an, dass auch im Herbst 739 dem Hausmeier neben den Vorteilen einer Anbindung an Rom zumindest implizit die negativen Konsequenzen fortgesetzter Untätigkeit vor Augen geführt worden wären.¹⁶³ Für CC 1 müsste man diesbezüglich wohl zwischen den Zeilen lesen, in CC 2 tritt eben jener Aspekt dann deutlich hervor. Dessen Schlusspartie liest sich in der Übersetzung von Sebastian Scholz wie folgt:

„Verachte meine Bitte nicht und verschließe deine Ohren nicht vor meinem Verlangen: so wird auch der Apostelfürst die himmlischen Königreiche nicht vor Dir verschließen. Ich beschwöre Dich bei dem lebendigen und wahren Gott und bei den überaus heiligen Schlüsseln der Confessio des heiligen Petrus, die ich Euch mit den Bitten übersandt habe, daß Ihr die Freundschaft der Langobardenkönige nicht der Liebe zum Apostelfürsten vorzieht.“¹⁶⁴

¹⁶¹ Close, „De l'alliance franco-lombarde à l'alliance franco-pontificale“, 16; vgl. zur Datierung Noble, *The Republic of St. Peter*, 45, Anm. 151.

¹⁶² Close, „De l'alliance franco-lombarde à l'alliance franco-pontificale“, 17; vgl. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 46.

¹⁶³ Herrin, *The Formation of Christendom*, 353. Vgl. Becher, „Eine Reise nach Rom“, 222, der für beide Schreiben eine „eigentümliche, ja befremdliche Mischung aus Flehen um Hilfe und kaum verdeckten Drohungen mit ewiger Verdammnis im Falle einer Weigerung“ konstatiert.

¹⁶⁴ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 29-479, Z. 2: *Non despicias deprecationem meam neque claudas aures tuas a postulacione mea: sic non tibi ipse princeps apostolorum claudat celestis regna. Coniuro te in Deum vivum et verum et ipsas sacratissimas claves confessionis beati Petri, quas vobis ad rogum direximus [sic!], ut non proponas amicitiam regum Langobardorum amori principis apostolorum [...]*. Die Übersetzung nach Scholz, *Politik – Selbst-*

Florence Close machte hier eine eindeutige Tendenz aus: „En un an, le pape a considérablement augmente le poids de l’engagement moral et spirituel du maire du palais envers le prince des apôtres.“¹⁶⁵ So würde er, Gregor, Tag und Nacht zum Weinen gebracht angesichts der Tatsache, dass die *sancta ecclesia Dei* gerade durch diejenigen im Stich gelassen sei, von denen eigentlich die Hoffnung auf eine Überwindung ihrer misslichen Lage ausgehen müsse.¹⁶⁶

In der Folge schildert der Epistolograph wiederum – eindringlicher noch als in CC 1, da nun in direkte Rede gefasst – die von den Langobarden vor dem Hintergrund ausbleibender fränkischer Unterstützung geäußerten Verhöhnungen: *Adveniat Carolus, apud quem refugium fecistis, et exercita Francorum et, si valent, adiuvent vos et eruant de manu nostra.*¹⁶⁷ Derartige Verunglimpfungen wögen umso schlimmer, *dum tales ac tanti filii suam spiritalem matrem, sanctam Dei ecclesiam, eiusque populum peculiarem non conantur defendere!*¹⁶⁸ Close hat in Bezug auf die vorstehende Passage vermutet, der Konzipient des Schreibens erweitere die spätantike Vorstellung des Kaisers als Schützer und Schirmer der römischen Kirche auf die fränkischen Großen insgesamt und Karl Martell im Speziellen.¹⁶⁹ Diese Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, im Fokus steht hier allerdings der konkrete Vorwurf der Untätigkeit, welche noch verwerflicher sei, da Karl Martell doch über die notwendigen Mittel verfüge und es (zumindest in überzeitlicher Perspektive) auch in seinem eigenen Sinne sei, Rom gegen die Langobarden beizustehen.

Wie bereits CC 1 geht auch der vorliegende Brief näher auf einige zentrale Entwicklungen ein, anhand derer die Schwere der gegenwärtigen Bedrohungssituation verdeutlicht werden soll. So sei z.B. das wenige, was im letzten Jahr noch aus dem Gebiet Ravennas für die Armen der Stadt Rom und die Bedürfnisse des Gottesdienstes eingeführt werden konnte, nun völlig von den Langobarden-

verständnis – Selbstdarstellung, 47. Für die Übersendung der Schlüssel siehe *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici continuationes* 22, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 2), 178f.; die *Annales Mettenses priores*, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 30f. und das *Chronicon Moissiacense*, ed. Pertz (MGH SS 1), 291f. In den fränkischen Quellen werden als weiteres Geschenk noch Glieder aus den Ketten Petri genannt.

¹⁶⁵ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 17.

¹⁶⁶ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 24-26.

¹⁶⁷ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 37-478, Z. 1.

¹⁶⁸ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 2-3

¹⁶⁹ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 17.

herrschern Liutprand und Hildeprand vernichtet oder geraubt worden.¹⁷⁰ Dasselbe hätten jene auch *in istis partibus Romanis* getan und würden es wieder tun, die landwirtschaftlichen Gebäude (die *salas sacti Petri*) hätten sie zerstört und, was übrig war, geraubt. Ausgangspunkt der Argumentation ist hier wie dort die ersehnte, bislang aber ausgebliebene Hilfe der Franken, zu denen man sich geflüchtet hätte (*refugium facientibus*). Karl Martell habe jedoch offenbar der *falsa suggestio* Liutprands mehr Glauben geschenkt als *nostra veritas*.¹⁷¹ Die Verbindung zwischen fränkischem Hausmeier und Langobardenkönig scheint an dieser Stelle besonders eng; wohl nicht zu Unrecht hat man daraus auf die Existenz eines formellen Bündnisses zwischen Karl und Liutprand geschlossen.¹⁷²

In der Folge konstruiert der Text das Vorgehen der Langobarden gegen Rom erneut zugleich als Affront gegen den Hausmeier: Im Vertrauen auf ihre Stärke würden sich jene verächtlich gegenüber der Möglichkeit und den Erfolgsaussichten (*si valet*) einer fränkischen Intervention äußern.¹⁷³ Natürlich läge es angesichts dessen in der Macht Petri, selbst einzuschreiten und so *domum suam et populum peculiarem* zu verteidigen – eine Wendung, die in den folgenden Briefen noch

¹⁷⁰ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 26-30. Der Verweis auf die Ereignisse *in partibus Ravennacium* bietet eine der wenigen zumindest relationalen Zeitangaben innerhalb der Briefe des *Codex Carolinus*, auch wenn diese weniger eindeutig ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Wie oben erwähnt, bleibt unklar, ob der Angriff auf Ravenna im Jahr 737 oder 738 erfolgte. Geht man davon aus, dass sich die genannten Ertragseinbußen (*quod modicum remanserat preterito anno*) hierauf beziehen, so würde dies bedeuten, CC 2 mit seinem ausdrücklichen Verweis auf das Vorjahr müsste entweder 738 oder 739 entstanden sein. Die neuerliche Offensive hätte zu diesem Zeitpunkt die Einfuhr völlig zum Erliegen gebracht. Führt man sich aber vor Augen, dass die Rückeroberung Ravennas durch die von Venedig und Grado gebildete Koalition wohl kaum unmittelbar erfolgt sein kann (als Gregor hierzu aufforderte, war Euty chius bereits in Venedig angekommen und der Papst auch über dessen Ankunft informiert, seine Briefe mussten zunächst ihre Adressaten erreichen, diese wiederum ihr Vorgehen abstimmen – was nach dem Tod des *dux* Ursus sicherlich Zeit benötigte –, Truppen aufstellen und bewegen), scheint es wohl nicht abwegig, Eroberung und Rückgewinnung Ravennas in getrennte Jahre zu setzen. Demnach wäre die Stadt 737 eingenommen und 738 zurückerobert worden (auch die Rückeroberung und ihre Begleiterscheinungen könnten sicherlich einen reduzierten Warentransfer nach Rom erklären) und das erneute Vorrücken der Langobardenkönige fiel wohl in 739. Das *nunc* des Briefetextes wäre durchaus angebracht, wenn Gregor von Anfang 740 auf das vergangene Jahr zurückblickte. Diese Rekonstruktion würde die von Noble, *The Republic of St. Peter*, 45, Anm. 151 gebotene Datierung – Dezember 739 oder Anfang 740 – stützen.

¹⁷¹ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 33-36.

¹⁷² Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 16; siehe auch Jarut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 222: „Ganz offensichtlich versagte er [Karl, Anm. d. Vf.] gemäß seinen Bündnisverpflichtungen dem Papst als erklärtem Feind Liutprands jede Form von Hilfe, obwohl dieser ihn flehentlich beschwor.“

¹⁷³ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 477, Z. 37-478, Z. 1. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 16f. sieht in diesem Schreiben zugleich eine Zuweisung von Schuld und Verantwortung für das Geschehene an Karl. In CC 1 hatte Gregor III. den Hilferuf als Auslöser gesteigerter langobardischer Aggression inszeniert. In CC 2 scheint diesbezüglich aber weniger die Schuldfrage als vielmehr die Trauer über das Geschehene im Vordergrund zu stehen.

an Bedeutung gewinnen wird –, es sei aber gerade das Anliegen des Apostels, die Zuverlässigkeit seiner getreuen Söhne auf die Probe zu stellen. Dazu bemerkt Close:

„Très ouvertement blessé de ne pas avoir été préféré aux Lombards, il substitue un argument moral et spirituel majeur aux motivations politiques et matérielles précédemment avancées: le devoir de défendre l’Église et le peuple de Dieu qui incombe aux princes chrétiens en signe du respect dû au prince des apôtres.“¹⁷⁴

Sein Anfangsmotiv aufgreifend geht das literarische Ich Gregors im Hauptteil von CC 2 erneut auf die vermeintlich falschen Einflüsterungen und Reden des Langobardenkönigs ein. In Anbetracht des großen Raumes, den entsprechende Ausführungen einnehmen, und ihrer vielfachen Wiederholung auch in den folgenden Briefen handelt es sich dabei scheinbar um ein massives Problem, habe doch Liutprand den Hausmeier eben durch derart falsche Anschuldigungen dazu gebracht, weiterhin an seiner Seite zu stehen.¹⁷⁵ Die durch den Langobardenkönig erhobenen Vorwürfe bezogen sich mutmaßlich auf die Herzöge von Spoleto und Benevent, welchen er die Verantwortung für sein militärisches Vorgehen zuwies, Angaben, die Gregor zufolge nur *mendatia*, Lügen bzw. Unterstellungen seien:

*Non enim pro alio [...] eosdem duces persequitur capitulo nisi pro eo, quod noluerunt praeterito anno de suis partibus super nos intruere et, sicut illi fecerunt, res sanctorum apostolorum destruere et peculiarem populum depraedare.*¹⁷⁶

Schenkt man diesen Vorhaltungen Glauben, so hätte Liutprand bereits im Vorjahr (also wohl 739) die langobardischen Herzöge aufgefordert, gegen Rom vorzugehen und damit so zu handeln, wie es Gregor III. am Beginn von CC 1 den Truppen des Langobardenkönigs vorgeworfen hatte. In Benevent und Spoleto habe man seinem Ansinnen gegenüber jedoch auf den bestehenden Frieden sowie den Bündnisvertrag mit Rom und die kirchliche Oberhoheit des Papstes verwiesen. Erneut bedient sich der Epistolograph hier der wörtlichen Rede, Sprecherfiguren sind nun die süditalienischen Herzöge: *Quia contra ecclesiam sanctam Dei eius-*

¹⁷⁴ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 17.

¹⁷⁵ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 6ff. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 17: „De toute évidence, ce récit pontifical n’eut d’autre intention que celle de contrecarrer la version lombarde des faits dont Pépin avait dû être informé par ailleurs.“ Vgl. Jarnut, „Die Adoption Pippins durch König Liutprand“, 222. Setzt man die Unterstützung Liutprands gegen die Muslime in der Provence in den Spätsommer 739, so hätte die Begegnung der beiden Herrscher eine gute Gelegenheit für eine Beeinflussung im Sinne des Langobardenkönigs geboten.

¹⁷⁶ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 9-12.

*que populum peculiarem non exercitamus, quoniam et pactum cum eis habemus et ex ipsa ecclesia fidem accepimus.*¹⁷⁷

Auch wenn dies in Gregors Schreiben nicht explizit reflektiert wird, dürfte der Hauptvorwurf Liutprands gegenüber den Herzögen somit der eines Treubruchs gewesen sein. Der Papst erwiderte hierauf, Benevent und Spoleto seien sehr wohl bereit gewesen, dem Langobardenkönig gemäß alter Gewohnheit und im Umfang der bestehenden Verpflichtungen Gehorsam entgegenzubringen: *ipsi predicti duces parati fuerunt et sunt, secundum antiquam consuetudinem eis hobedire.*¹⁷⁸ Eine entsprechende Zusicherung hätte Liutprand aber nicht besänftigen können. Vielmehr habe er die Möglichkeit gesehen, *per exquisitam occasionem [...] illos et nos*, die Herzöge und die römische Kirche, gleichermaßen auszuschalten. Daher habe der Langobardenkönig auch ihm – Karl – gegenüber Unwahrheiten geäußert und ferner die *nobilissimos duces* von Benevent und Spoleto ab- bzw. an ihrer Stelle *pravos duces* eingesetzt, *ut [...] cotidie et ex omni parte Dei ecclesiam expugnent et res beati Petri principis apostolorum dissipent atque populum peculiarem captivent.*¹⁷⁹ Damit Karl die Wahrheit offenbar werde, solle er *post ipsorum regum ad propria reversionem* seinen getreuesten Gesandten schicken, welcher nicht für eine Bestechung empfänglich sein dürfe, so dass jener *propriis oculis* das Ausmaß der Verfolgungen, der Erniedrigung der *ecclesia Dei*, der Verwüstung ihres Besitzes sowie der Tränen der Pilger sehe und selbiges dem Hausmeier glaubhaft übermitteln könne.¹⁸⁰

War CC 1 insgesamt noch positiv auf den für eine Intervention zugunsten Roms erwartbaren Lohn gerichtet – *ex hoc enim tibi poteris memorialem et aeternam atquirere vitam* – wird in CC 2 die bereits einleitend entwickelte Drohkulisse gleich mehrfach wiederholt und ausgebaut:

*Sed ortamur bonitatem tuam coram Domino et eius terribili iudicio, christianissime fili, ut propter Deum et animę tuę salutem subvenias ecclesie sancti Petri et eius peculiari populo, eosdemque reges sub nimia celeritate refutes et a nobis repellas et iubeas eos ad propria reverti.*¹⁸¹

¹⁷⁷ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 12-14.

¹⁷⁸ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 14f.

¹⁷⁹ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 16-20.

¹⁸⁰ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 21-25.

¹⁸¹ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 26-29. Vgl. Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 17.

Gregors Anliegen, so macht es das Ende dieser Passage deutlich, ist die Wiederherstellung eines ‚Status quo ante‘. Der Hausmeier solle Liutprand und Hildeprand in ihre Schranken verweisen, sie aus dem römischen Dukat vertreiben und insgesamt auf ihre ursprünglichen Besitzungen reduzieren. Auffälligerweise wechselt der Verfasser hier in die erste Person Singular, vergegenwärtigt sich also Karl Martell in einer direkten Anrede und verleiht so der mitschwingenden Drohung umso größeres Gewicht: Würde Karl seine Ohren nicht gegenüber den päpstlichen Anliegen verschließen, so würde der Apostelfürst ihm nicht seinerseits den Weg ins Himmelreich versperren. Ähnlich wie der Fredegar-Fortsetzer verweist CC 2 hier auf die Übersendung der Schlüssel zum Petersgrab. Der Epistolograph revidiert aber den Wechsel der Bedeutungsebene, welchen Karl Martell nach Ausweis fränkischer Quellen durch das Übersenden einer materiellen Gegengabe versucht hatte und hebt demgegenüber ihre ursprüngliche ideell-symbolische Bedeutung hervor:

*Coniuro te in Deum vivum et verum et ipsas sacratissimas claves confessionis beati Petri, quas vobis ad rogum direximus, ut non proponas amicitiam regum Langobardorum amori principis apostolorum, sed velocius et sub nimia festinatione senciamus post Deum tuam consolacionem ad nostram defensionem [...].*¹⁸²

Avisierter Überbringer der Botschaft ist für dieses Schreiben wie bereits im Fall von CC 1 ein *fidelis* Karls, hier nennt der Verfasser jedoch mit Anthath auch den – anderweitig nicht zuordenbaren – Namen des Gesandten. Wie der anonyme Bote in CC 1 sollte auch Anthath dem Hausmeier das, was er selbst gesehen hatte und was ihm darüber hinaus durch den Papst aufgetragen worden war, viva voce schildern.¹⁸³ Der letzte Absatz von CC 2 umreißt und kondensiert erneut die das gesamte Schreiben durchdringende Bitte und deren bei Erfüllen oder Nichterfüllen zu erwartenden Konsequenzen: Karl möge rasch eine erfreuliche Nachricht übersenden und Linderung für die drängendsten Probleme bringen, dann würden ‚Wir‘ *die noctuque pro te tuisque fidelibus coram sacris sanctorum principum apostolorum Petri et Pauli confessionibus beten.*¹⁸⁴

¹⁸² *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 31-479, Z. 3. Becher, „Eine Reise nach Rom“, 248 sieht in der Übersendung der Schlüssel einen eindeutigen Beleg für die Abkehr von Byzanz.

¹⁸³ Noble, *The Republic of St. Peter*, 45 geht offenbar davon aus, dass Anthath der Überbringer der ersten Antwort Karls auf die Hilferufe des Papstes war. Dass dies nicht stimmen kann, wurde oben bereits demonstriert. Ob der Gesandte, wie Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 17 vermutet, ursprünglich nach Pavia geschickt wurde und von dort als Vermittler nach Rom gekommen ist, lässt sich anhand der Korrespondenz nicht belegen.

¹⁸⁴ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 479, Z. 8-11.

Für bemerkenswert hält Florence Close an CC 2, dass Gregor III. sich trotz der bereits bewiesenen Bündnistreue zwischen Franken und Langobarden intensiv bemüht zeigt, die Kommunikationswege zu Karl Martell offen zu halten. Umgekehrt reagierte auch der Hausmeier weiter auf die päpstlichen Botschaften: „Non-obstant leur mutuelle méfiance, les deux parties apparaissent soucieuses de maintenir de bonnes relations; la présence d’un messenger franc à Rome l’atteste.“¹⁸⁵

Bei genauerem Hinsehen lassen sich ihre Ergebnisse für die beiden bislang untersuchten Schreiben signifikant erweitern: Auch wenn die Briefe der Jahre 739/740 ausführlich über den Konflikt zwischen Papst und Langobardenkönig bzw. die intendierte Rolle Karl Martells berichten, so ist dabei nicht zuletzt – dies gilt besonders im Vergleich mit den später in einer ähnlichen Situationen entstehenden Stücken – das ‚Wie‘ entscheidend. In CC 1 erscheinen die Langobarden nur als Gesamtheit, als *gens Langobardorum* oder *ipsi Langobardi*. Es rücken keine Individuen in den Vordergrund, auch die Könige Liutprand und Hildeprand werden weder namentlich noch in Hinblick auf ihre Funktion herausgehoben. Ebenso auffällig ist, dass sich für die *gens Langobardorum* keinerlei negative Attribute oder Epitheta finden. Zwar beklagt das Schreiben die von den Langobarden initiierte *persecutio* und *oppressio*, außerdem, dass sie den Papst *in opprobrium habent et opprimunt*, doch beschränken sich jene Passagen auf die Darstellung von Handlungen, ohne selbige oder deren Urheber weiter zu qualifizieren. CC 2 weicht von diesem Muster lediglich in einer Hinsicht ab: Hier tritt weniger die *gens Langobardorum* insgesamt in Erscheinung, genannt werden nun speziell die Langobardenkönige, aber auch diese tituliert der Epistolograph förmlich als *Liutprandus et Hildeprandus reges Langobardorum*. Zwar gingen von ihnen *falsae suggestiones* und *suasiones* aus, äußerten sie *exprobationes*, zerstörten oder entfremdeten Kirchenbesitz, setzten Herzöge in Süditalien ab und ernannten deren Nachfolger nach eigenem Gutdünken – trotz derart schwerwiegender Vorwürfe fehlt doch jeder Ansatz zu abwertenden Invektiven oder einer weitergehenden moralischen Qualifikation ihres Handelns. Beide Briefe zeichnen sich dahingehend durch eine vollige Abwesenheit expliziter Wertungen aus.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Close, „De l’alliance franco-lombarde à l’alliance franco-pontificale“, 17.

¹⁸⁶ Vgl. Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 134.

Betrachtet man CC 1 und 2 isoliert, so ist dieser Befund vergleichsweise einfach zu erklären: Zwar versuchte Gregor III., Karl Martell zu einem Abrücken von den Langobarden zu bewegen. In dem Moment, als die fraglichen Schreiben entstanden, waren selbige aber dessen langjährige Verbündete und Pippin, Karls mittlerer Sohn, zugleich Adoptivsohn des Langobardenkönigs. Umfangreiche Diffamierungen hätten sich in einer solchen Situation wohl eher als kontraproduktiv erwiesen. Umgekehrt wirft die gewählte Strategie einen modernen Leser auf die Frage zurück, ob Gregor unter den gegebenen Voraussetzungen überhaupt an eine militärische Intervention des Hausmeiers zu seinen Gunsten gedacht haben wird. Hierfür wäre sicherlich die Entwicklung prägnanter Feindbilder das effektivere, wenn auch gleichzeitig riskantere Überzeugungsmittel gewesen. Dass in den erhaltenen Schreiben der Jahre 739/740 Unreinheitszuschreibungen oder Verunreinigungsverwürfe keine Rolle spielen, muss angesichts der skizzierten Befundsituation wohl nicht näher ausgeführt werden. Umso auffälliger scheint, dass sich die Papstbriefe der 750er Jahre vor einem vergleichbaren Hintergrund derartiger Invektive an prominenter Stelle bedienten.

III. 5 Die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden bis zur Krönung Pippins 751

Für den Rest des Jahres 740 und ebenso den Beginn von 741 finden sich in den Quellen nur spärliche Information zu einer Weiterentwicklung der Konflikte zwischen dem Papsttum und den Langobarden. Thomas Noble versucht diesen Umstand dadurch zu erklären, dass es eben nicht zu nennens- bzw. berichtenswerten Veränderungen der bestehenden Positionen gekommen sei, vielleicht aufgrund fränkischer Vermittlungstätigkeit: „One suspects that very little was happening as all parties watched and waited. Possibly through Charles’ good offices Liutprand and Gregory were temporarily at peace.“¹⁸⁷ Während Nobles Ansatz durchaus in der Lage ist, das Schweigen der Quellen schlüssig zu erklären, fehlen ihm doch gerade die Belege, welche seiner Deutung hinreichende Sicherheit verschaffen könnten.

¹⁸⁷ Noble, *The Republic of St. Peter*, 48 untersucht die Möglichkeit eines zeitweiligen Friedens zu den Bedingungen von Ende 739, kann aber abgesehen von der Möglichkeit an sich keine Belege anführen. Eine diplomatische Intervention durch Karl Martell nimmt auch Leiverkus, „Die *invasio apostolice sedis* des Konstantin“, 29 an, bezieht sich dabei aber (vermutlich) auf Noble.

Ein Brief Gregors III. an den Episkopat der von den Langobarden kontrollierten Toskana aus dem Oktober 740 deutet zumindest darauf hin, dass bis zu jenem Zeitpunkt die Situation weitgehend unverändert geblieben sein dürfte. In diesem Schreiben erinnerte der Papst die lokalen Bischöfe an ihre eidlichen Verpflichtungen und forderte sie dazu auf, sich gemeinsam mit seinen Gesandten bei Liutprand für die Interessen der Kirche zu verwenden und so weitere Angriffe der Langobarden abzuwenden.¹⁸⁸ Von einer Intervention des fränkischen Hausmeiers erfährt man in dem knappen Schreiben nichts. Insbesondere sollten die Kirchenvertreter versuchen, vom Langobardenkönig eine Restitution jener vier *castra* (Amelia, Orte, Bomarzo und Bieda), *quae anno praeterito beato Petro ablata sunt*, zu erwirken.¹⁸⁹ Erneut muss man sich fragen, wie belastet das Verhältnis Gregors III. zu Liutprand und Hildeprand tatsächlich gewesen sein kann, sollte das angekündigte Unternehmen nicht per se aussichtslos gewesen sein. Dagegen, dass es sich um ein unrealistisches Anliegen handelte, sprechen die konkreten Anweisungen für eine Rückführung der strittigen *castra*, welche der Papst gegenüber den Adressaten seines Schreibens entwirft: Wie seit dem Beginn des 8. Jh.s in vergleichbaren Fällen mehrfach belegt, sollten diese unmittelbar den römischen Aposteln Petrus und Paulus restituiert werden.¹⁹⁰ Für die Glaubwürdigkeit der hier entwickelten Perspektive spricht auch die Ankündigung Gregors, sich im Falle einer Verzögerung ungeachtet eigener körperlicher Schwäche und Krankheit persönlich zu Liutprand begeben zu wollen um die Verhandlungen von Angesicht zu Angesicht zu führen.¹⁹¹

Über Verlauf und Ausgang dieses diplomatischen Unternehmens bieten die Quellen erneut keine Informationen. Lediglich ein auf Anfang 741 datierbares Schreiben an den ‚byzantinischen‘ Patriarchen Antonius von Grado deutet auf mögliche Ergebnisse eines vorausgegangenen Austausches hin: Hatte der Patriarch bislang einen Rombesuch mit dem Argument vermeiden können, dieses sei

¹⁸⁸ *Epistolae Langobardicae collectae* 16, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 708, der Text ebd., 478, Anm. 2. Die *Regesta pontificum Romanorum*, ed. Jaffé, Nr. 2253 datieren das Stück auf den 15. Oktober 740.

¹⁸⁹ *Epistolae Langobardicae collectae* 16, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 42-45 (Anm. 2).

¹⁹⁰ *Epistolae Langobardicae collectae* 16, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 46-49 (Anm. 2): *Cuius auctoritate vos hortamur in Domino, ut ad eosdem cum praedictis filiis nostros properitis, ut a Deo inspirati protectoribus eorum, beatis principibus apostolorum Petro et Paulo, eadem castra restituantur.*

¹⁹¹ Vgl. Finck von Finckenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 31.

aufgrund der angespannten politische Verhältnisse unmöglich gewesen, sollte er sich nun – offenbar angesichts einer veränderten Ausgangssituation –, gemeinsam mit Kirchenvertretern aus Liutprands Herrschaftsbereich und solchen aus Venedien auf den Weg nach Rom machen.¹⁹² Dem Schreiben zufolge hätte sich der Langobardenkönig selbst in die Angelegenheit eingeschaltet und Kontakt zu Gregor hergestellt. Ein solches Vorgehen wäre wohl kaum vorstellbar, sollte es weiterhin zu offenen Feindseligkeiten gekommen sein.

Noch im selben Jahr starben mit Gregor III. und dem Hausmeier Karl Martell zwei der wichtigsten beteiligten Akteure. Zacharias, Gregors Nachfolger auf der *cathedra petri*, setzte nach Ausweis des *Liber pontificalis* dessen Politik der Jahre 740/741 gegenüber dem Langobardenkönig fort: Er stand mit selbigem in engem diplomatischen Kontakt und unterstützte sogar Liutprands Bestrebungen, die Herzöge von Benevent und Spoleto unter seine Oberhoheit zu zwingen¹⁹³, ohne dabei auf die noch Ende der 730er Jahre erneuerten Allianzen Rücksicht zu nehmen. Trotzdem vermied Liutprand eine Restituierung der strittigen *castra*, auf die ungeachtet aller Annäherungen auch Zacharias weiterhin Anspruch erhob.¹⁹⁴ Ähnlich wie Gregor III. dies kurz vor seinem Tod als Möglichkeit skizziert hatte, suchte der neue Papst daher eine Lösung durch direkte Verhandlungen. Am Ende einer Reihe von Treffen zwischen Zacharias und Liutprand stand schließlich ein auf zwanzig Jahre ausgelegter Frieden zwischen Rom und Pavia.¹⁹⁵ Darüber hinaus einigte man sich auf die Rückführung der *castra* Amelia, Orte, Bomarzo, Bieda und Narni, von kirchlichen Besitzungen in der Sabina, die schon Jahrzehnte zuvor durch den Herzog von Spoleto erobert worden waren, von Landbesitz in der Umgebung Sutris sowie auf die Übergabe der Städte Osimo, Ancona und Umana in der ehemals byzantinischen Pentapolis. In allen Fällen richteten sich diese Übertragungen direkt an den Apostelfürsten bzw. die römische *res publica*, sie erscheinen dabei als *donationes* oder *redonationes* unter Ausblendung

¹⁹² *Epistolae Langobardicae collectae* 17, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 709, Z. 5-7.

¹⁹³ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 427; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI, 56f., ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), 185. Zu Zacharias' Unterstützung siehe Bertolini, „Carlo magno e Benevento“, 609f. u. Richards, *Popes and the Papacy*, 225.

¹⁹⁴ Siehe *Pauli continuatio tertia* 14, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 207 sowie *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 427; dazu Noble, *The Republic of St. Peter*, 51.

¹⁹⁵ Über die Treffen informiert ausführlich die Vita des Papstes Zacharias im *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 427 passim.

pontenziell abweichender, älterer Besitzverhältnisse und Rechtszustände¹⁹⁶, mit Noble: „The Duchy of Rome was now for the first time unambiguously called a republic, and its eponymous head is St. Peter whose agent is the pope.“¹⁹⁷

Auch wenn damit 741/742 zahlreiche Streitpunkte zwischen Papst und Langobardenkönig ausgeräumt waren, bedingten divergierende Vorstellungen von der Ausdehnung jener Gebiete, die dem Schutz des Apostelfürsten unterstanden, weiterhin akutes Konfliktpotential: So ging Liutprand bereits 743 ohne erkennbares Zögern – und scheinbar auch ohne darin eine Verletzung der gerade getroffenen Übereinkunft zu erkennen – gegen das Exarchat Ravenna vor. Erneut erschien Zacharias, diesmal auf Ersuchen des Exarchen Eutychius, persönlich in Pavia und protestierte gegen die jüngsten Unternehmungen des Langobardenkönigs.¹⁹⁸ Und wie zuvor gelang es dem Papst auch diesmal, eine zumindest partielle Restituierung der fraglichen Besitzungen zu erwirken, die aber nicht zugunsten von Byzanz, sondern wiederum *ad partem reipublicae* erfolgte. Dies ist umso bemerkenswerter, als es sich dabei um ein Territorium handelte, das historisch betrachtet eindeutig Teil des Exarchats und nicht des römischen Dukats war.

Im Frühjahr 744 starb schließlich auch der Langobardenkönig Liutprand, auf ihn folgte sein Neffe und langjähriger Mitregent Hildeprand, welcher aber noch im September desselben Jahres von einer wohl romfreundlichen Partei innerhalb des langobardischen Adels abgesetzt wurde.¹⁹⁹ Der an seiner Stelle erhobene Ratchis, bis dahin Herzog von Friaul, bestätigte als erste Maßnahme den zwanzigjährigen Frieden mit Rom.²⁰⁰ Entgegen dieser vorderhand friedenswahrenden Politik erfolgten um 749 langobardische Angriffe auf Perugia und verschiedene Städte in der Pentapolis.²⁰¹ Wiederum bewirkte die persönliche Intervention des

¹⁹⁶ Exemplarisch sei hier verwiesen auf *Codice Diplomatico Longobardo*, Bd. 3,1, ed. Brühl, Nr. 5, 299f. Darin auch zum Friedensschluss, dieser erfolgte *cum ducato Romano*. Vgl. *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 428f. für den Ablauf der Restituierungen.

¹⁹⁷ Noble, *The Republic of St. Peter*, 52.

¹⁹⁸ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 429f.; Noble, *The Republic of St. Peter*, 52-55; Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 32 sowie Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 151.

¹⁹⁹ *Pauli continuatio cassinense* 2, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 198, dazu Schneider, *Königswahl und Königserhebung*, 56; Fröhlich, *Studien zur langobardischen Thronfolge* I, 204; Bund, *Thronsturz und Herrscherabsetzung*, 213f.; Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 32. Zu Parteiungen innerhalb des langobardischen Adels siehe Gasparri, „Istituzioni e poteri“, 114f. u. Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 155f.

²⁰⁰ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 431, vgl. hierzu Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 32. Zu Ratchis siehe Andreolli, „Una pagina di storia longobarda“, Haltenbeck, *Pavia and Rome*, 51f. u. Delogu, „Il regno longobardo“, 163f.

²⁰¹ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 433. Wahrscheinlich wurde er hierzu durch die am Beginn seiner Herrschaft zurückgedrängten, eher expansiven Kräfte innerhalb des langobardischen Adels

Papstes eine Rückerstattung, belegt ist diese zumindest für Perugia. Ratchis selbst begab sich wenig später (vielleicht auch diesmal auf Druck einer langobardischen Adelsfaktion) in die Hände des Papstes, um den Mönchshabit zu empfangen.²⁰² Ratchis' Nachfolge trat Mitte Juli 749 sein Bruder Aistulf an, der sich sofort der zuvor wohl nicht mit großem Nachdruck betriebenen Kontrolle der Herzogtümer Spoleto und Benevent zuwandte. Zumindest in Spoleto installierte er nach dem Tod des Herzogs Lupus 751 eine direkte Herrschaft.²⁰³

Bereits Ende des Jahres 749 oder Anfang des Jahres 750 hatte der fränkische Hausmeier Pippin III. an den Papst die berühmte Frage nach dem rechtmäßigen Verbleib der (merowingischen) Königswürde gerichtet. Zacharias ebenso eingängige wie vieldiskutierte Antwort – in der Fassung der *Annales regni Francorum* zu 749 lautet sie *ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat* – fand Eingang in zahlreiche zeitgenössische Geschichtswerke.²⁰⁴ Unabhängig von der Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser divergierenden Quellentraditionen bildet die Existenz einer wie auch immer gearteten Kommunikation zwischen dem fränkischem Hausmeier und dem Papst in der Frage der Königsherrschaft einen unbestreitbaren Beleg für die Intensivierung der 10 Jahre zuvor noch eher spärlichen transalpinen Kontakte.²⁰⁵

In Italien verfolgte Aistulf nach der Unterwerfung Spoletos und Benevents weiterhin eine expansive Politik. Als in Rom im März 752 mit Stephan II. ein neuer Papst gewählt wurde, kontrollierte der Langobardenkönig bereits Ravenna, Co-

bewegt, so zumindest Andreolli, „Una pagina di storia longobarda“, 310f.; Bund, *Thronsturz und Herrscherabsetzung*, 214f. u. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 32.

²⁰² *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 434; Noble, *The Republic of St Peter*, 56f.; Bund, *Thronsturz und Herrscherabsetzung*, 214f.; Fröhlich, *Studien zur langobardischen Thronfolge* I, 209; Krüger, „Königskonversionen im 8. Jahrhundert“ u. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 32. Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 151 nennt Zacharias Vorgehen treffend eine „Machtpolitik ohne Waffen“. Zu Ratchis in Montecassino siehe Ders., *Werkstätte der Erinnerung* sowie de Jong, „Monastic prisoners or opting out?“.

²⁰³ Vgl. Schneider, *Königswahl und Königserhebung*, 58; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 51; Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 156.

²⁰⁴ *Annales regni Francorum* ad a. 749, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 8; siehe außerdem die *Annales qui dicuntur Einhardi* ad a. 749, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 9 und die *Chronicae quae dicuntur Fredegarii scholastici continuationes* 33, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 2), 182; vgl. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 52f. Weitgehende Einigkeit besteht in der Forschung darüber, dass die Darstellung der Ereignisse in den Quellen deutlich verkürzt und tendentiös gefärbt ist, so u.a. Ewig, „Zum christlichen Königsgedanken“, 42-51; Semmler, „Zeitgeschichtsschreibung und Hofhistoriographie“, 143-150, McKitterick, „Illusion of Royal Power“, 4-11 u. Dies, „Die Anfänge des karolingischen Königtums“.

²⁰⁵ Siehe hierzu auch CC 3 aus dem Jahr 747.

macchio, Ferrara und große Teile der Pentapolis, zunehmend bedrohte er auch den römischen Dukatus sowie Rom selbst.²⁰⁶ Die ihm gegenüber von päpstlicher Seite als Teil eines auf 40 Jahre angelegten Friedensvertrages angebotenen Konzessionen konnten Aistulf (anders als Liutprand rund ein Jahrzehnt zuvor) nicht längerfristig binden. Noch im Herbst 752 begann er vielmehr, direkte Steuerforderungen an die Bevölkerung des römischen Dukatus zu richten, gleichzeitig bereitete er offenbar ein militärisches Vorgehen gegen Rom vor.²⁰⁷ Mehrere Hilferufe Stephans II. an Byzanz blieben in dieser Situation ebenso erfolglos wie seine wiederholten Versuche, einen tragfähigen Friedensvertrag mit Aistulf zu schließen.²⁰⁸

Ende 752 bzw. Anfang 753 verdichteten sich die Anzeichen für ein gegen Rom gerichtetes Militärunternehmen des Langobardenkönigs. So brachte Aistulf eine Reihe von Städten, Befestigungsanlagen und Verkehrswegen unter seine Kontrolle, die entweder bereits in den historischen Grenzen des römischen Dukatus lagen oder zumindest für dessen Verteidigung von großer Wichtigkeit waren: Civitavecchia an der *Via Aurelia*, Nepi an der *Via Amerina*, Tibur an der *Via Valeriana*; außerdem wurden alle Kommunikationsverbindungen nach Terracina an der *Via Appia* abgeschnitten. Mit Hallenbeck handelte es sich hierbei wohl um ein planvolles militärisches Vorgehen: „Aistulf was advancing in a multi-pronged attack extending in an arc from Civitavecchia to Terracina. About half of the duchy was lost and Rome was severely threatened.“²⁰⁹

²⁰⁶ Belege hierfür in *Codice Diplomatico Longobardo*, Bd. 3,1, ed. Brühl, Nr. 23, S. 111-115; *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 441; *Pauli continuatio cassinense* 4, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 199. Dazu Noble, *The Republic of St. Peter*, 71f.; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 51. Vgl. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 32 sowie Hallenbeck, „Rome under Attack“, 196.

²⁰⁷ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 441; *Pauli continuatio tertia* 23, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 208. Vgl. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 32f.; Partner, *The Lands of St Peter*, 18 u. Noble, *The Republic of St Peter*, 71f. Zum Zustandekommen des 40jährigen Friedens und zur Schuldfrage hinsichtlich des Vertragsbruchs siehe Bertolini, „Il primo ‚peritium‘ di Astolfo“, der Liutprand bzw. Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 52-55, der den Papst (aufgrund seiner fortgesetzten Hilferufe an Byzanz) als Schuldigen ausmacht. Übergreifend Delogu, „Il regno longobardo“, 170f., der hier erneut eine Fehleinschätzung des Langobardenkönigs in Hinblick auf die Reichweite päpstlicher Ansprüche vermutet.

²⁰⁸ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 441f.; *Pauli continuatio cassinense* 4, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 199. Finck von Finkenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 33; Hallenbeck, „Rome under Attack“, 196, 198; Leiverkus, „Die *invasio apostolice sedis* des Konstantin“, 29f.; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 51 u. Jarnut, *Geschichte der Langobarden*, 110f.

²⁰⁹ Hallenbeck, „Rome under Attack“, 198; vgl. auch Noble, *The Republic of St. Peter*, 74.

III. 6. Die Konflikte zwischen dem Papsttum und den Langobarden in den Briefen des Jahres 753

Unter dem Eindruck der nach Ceccano an der Südflanke des römischen Dukats vorrückenden Langobarden und mit Blick auf die weiterhin ausbleibende Unterstützung aus Byzanz wandte sich Stephan wahrscheinlich Anfang 753 an den Frankenkönig Pippin. Zuerst nutzt er hierbei wohl fränkische Pilger als ‚geheime‘ Boten, dann, als der Frankenkönig dezidiert Gesandte nach Rom geschickt hatte, übermittelte er mit ihrer Hilfe eine Reihe von Briefen, zum einen an Pippin selbst, zum anderen an die Gesamtheit der Franken, Letzteres wohl mit dem Ziel, innerhalb des Adels bestehende Widerstände gegen eine Intervention in Italien abzubauen.²¹⁰ Im Herbst 753 erreichte Stephan II. dann eine – eventuell von ihm selbst zuvor erbetene – Einladung ins Frankenreich.²¹¹

Übereinstimmend mit dem voranstehenden Überblick ist CC 4 primär ein Begleitschreiben, entworfen als Komplement für jene Anliegen, die Stephan II. Pippin durch dessen Gesandten, den Abt Droctegang von Jumièges, mündlich übermitteln ließ.²¹² Anders als in CC 1/2, die zwar ebenfalls ergänzende mündliche Botschaften ankündigen, deren Funktion sich aber auf die Vervielfachung von Beispielen oder eine Intensivierung der Darstellung beschränkt, werden in CC 4 und 5 die Sachinhalte völlig auf den mündlichen Part konzentriert. So erwähnt das Schreiben zwar die Ankunft des Gesandten Droctegang (*presens Droctegangus abbas sacris liminibus protectoris tui, beati apostolorum Petri, et nostris obtutibus presentatus*²¹³) und wir erfahren, dass selbiger dem Papst die Anliegen

²¹⁰ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 444. Zur Verwendung von Pilgern als geheimen Boten angesichts der durch die Langobarden geschlossenen Alpenpässe siehe Tangl, „Die Passvorschrift des Königs Ratchis“, 60f.; auf Widerstände gegen eine Konfrontation zwischen Franken und Langobarden verweisen u.a. Holtzmann, *Die Italienpolitik der Merowinger*, 5, 39f. sowie Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 56. Die entsprechenden Briefe sind *Codex Carolinus* 4 und 5. Bereits in CC 5 wird innerhalb der nur 25 Zeilen umfassenden Edition Gundlachs Petrus an sechs Stellen erwähnt; vgl. Noble, *The Republic of St. Peter*, 76. Andererseits fehlt darin mit Scholz, ebd., 55 jeder direkte Bezug auf die Langobarden oder eine auch nur geographische Referenz.

²¹¹ Unklar ist, von wem die Initiative zu dieser Reise ausging. Tangl, „Die Sendung des ehemaligen Hausmeiers Karlmann“, 13f. und Hack, *Das Empfangszeremoniell*, 418, insb. Anm. 44 gehen von einer Anregung des Papstes aus. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 57, Anm. 154 verweist mit Becher, „Drogo und die Königserhebung Pippins“, 150, Anm. 92 auf Eigeninteressen des Frankenkönigs, dessen Einladung Stephan II. lediglich zugestimmt habe.

²¹² Vgl. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 55.

²¹³ *Codex Carolinus* 4, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 487, Z. 10f.

Pippins vorgetragen hatte, jedoch ohne über deren inhaltliche Natur oder die Reaktion des Papstes unterrichtet zu werden. Stephan II. bedankt sich lediglich für die überbrachten Grüße und tröstenden Worte – zumindest hieraus lässt sich auf das Vorliegen einer (wie auch immer gearteten) Bedrohungssituation schließen – und kündigt seine Bereitschaft an, angesichts der gezeigten Liebe zu Petrus Gottes Gnade für Pippin und seine Herrschaft zu erbitten.²¹⁴

Soviel CC 4 und 5 implizieren und für ihre mündlichen Begleitbotschaften erahnen lassen, so wenig aussagekräftig sind beide Stücke ohne dieses nicht überlieferte Komplement, mit Thomas Noble: „All of this is nothing if not enigmatic. Would that the letter itself told us of Stephen’s and Droctegang’s conversations!“²¹⁵ Trotzdem lassen sich auch so einige Beobachtungen vornehmen: Schon auf den ersten Blick ist erkennbar, dass sich das Verhältnis des Frankenkönigs zu Petrus in CC 4, zieht man einen Vergleich zur vorausgegangenen fränkisch-päpstlichen Korrespondenz, offenbar entscheidend weiterentwickelt hat.²¹⁶ Erstmals firmiert der Apostelfürst explizit als *protector* Pippins, „durch dessen Vermittlung Gott das Reich Pippins schützte und ihm ewige Seligkeit gewährte“.²¹⁷ Während Sebastian Scholz allerdings diesbezüglich vermutete, es handle sich um eine primär auf den Frankenkönig bezogene Entwicklung, muss seine Lesart angesichts von CC 5 relativiert werden. Dieses Schreiben erreichte das Frankenreich mit derselben Gesandtschaft und daher zeitgleich mit dem vorausgegangenen Stück. Im Unterschied zu CC 4 richtete sich der zweite Brief jedoch nicht an den König, sondern ausdrücklich an eine größere Gesamtheit der Franken bzw. des fränkischen Adels.²¹⁸ Hierzu bemerkte Noble: „The second letter, to the Frankish magnates, is also curious, not least because it was unprecedented for a pope to write such a letter.“²¹⁹ Als sein Anliegen nennt CC 5 lediglich einen Aufruf zur Unterstützung des Frankenkönigs, insofern jener im Interesse des Apostelfürsten tätig würde. Für jedwede Details verweist auch

²¹⁴ *Codex Carolinus* 4, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 487, Z. 10ff. Vgl. dazu Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 55.

²¹⁵ Noble, *The Republic of St. Peter*, 75.

²¹⁶ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 55.

²¹⁷ *Codex Carolinus* 5, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 488, bspw. Z. 6-8: *Quoniam fiduciam habemus, quod Deum timetis et protectorem vestrum, beatum Petrum principem apostolorum, diligitis* [...].

²¹⁸ Die Inscriptio nennt hier *viris gloriosis nostrisque filiis, omnibus ducibus gentis Francorum*, *Codex Carolinus* 5, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 488, Z. 1f.

²¹⁹ Noble, *The Republic of St. Peter*, 75.

dieses Schreiben auf das mündliche Zeugnis Droctegangs oder seiner Begleiter. Interessant ist nun, dass in CC 5 das zuvor bereits hervorgehobene besondere Verhältnis des fränkischen Königs zu Petrus auf einen weiteren Kreis der Franken, die Gesamtheit der Adressaten jenes Briefes, ausgedehnt wird.²²⁰ Petrus erscheint eben nicht nur als *protector* Pippins, wie Scholz betont hat, der Verfasser von CC 5 inszeniert ihn vielmehr als Schützer fränkischen *gens* als solche.

Das Schreiben Stephans II. an die Franken stellt darüber hinaus, wie schon die älteren Stücke innerhalb des *Codex Carolinus*, eine enge Verbindung zwischen Sündenvergebung bzw. der Aussicht auf das ewige Leben und einem vorausgegangenen romfreundlichen Handeln her:

*Ipso principe apostolorum cuius causa est largiente, vestra deleantur peccata et, ut habet potestatem a Deo concessam sicut claviger regni caelorum, vobis aperiat ianuam et ad vitam introducat aeternam.*²²¹

Andererseits – und hier liegt einer der auffälligsten Unterschiede zwischen CC 4 und 5, gleichzeitig aber eine Verbindung etwa zu CC 2 – droht das Sprecher-Ich Stephans im Falle eines Zuwiderhandelns offen mit dem Verlust des Seelenheils: *Sed adtendite, filii, [...] scientes, quod, si quis declinaverit in aliam partem, ab aeternae beatitudinis hereditate erit alienus.*²²²

Obwohl die Wahrscheinlichkeit groß ist, dass sich die in CC 4 und 5 geäußerten Anliegen Stephans II. auf die Langobarden bezogen haben dürften, finden sich doch in den Briefen mit Gantner keine eindeutigen Belege, weder in Hinblick auf die *gens Langobardorum* insgesamt noch konkret gerichtet auf deren König Aistulf: „In den kurzen Aufrufen hatte der Papst ausschließlich auf eine nicht näher definierte missliche Lage Roms verwiesen, ohne aber konkret zu werden.“²²³ Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine Spielart des diplomatischen Schweigens, davon ausgehend hat Thomas Noble gezeigt, inwie-

²²⁰ Die entsprechende Passage aus *Codex Carolinus* 5, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 488, Z. 6-12 liest sich wie folgt: *Fiduciam habemus, quod Deum timetis et protectorem vestrum, beatum Petrum principem apostolorum, diligitis et cum tota mentis devotione pro eius perficienda utilitate in nostra obsecratione cooperatores et adiutores eritis, – pro certo tenentes, quod per certamen, quod in eius sanctam ecclesiam, vestram spiritalem matrem, feceritis, ab ipso principe apostolorum vestra dimittantur peccata et pro cepti cursu laboris centuplum accipiatis de manu Dei et vita possideatis aeternam [...].*

²²¹ *Codex Carolinus* 5, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 488, Z. 19-22.

²²² *Codex Carolinus* 5, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 488, Z. 22-24. Siehe Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 56.

²²³ Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 150.

fern CC 5 im Bewusstsein einer gegen die (Italien-)Politik Pippins gerichteten Opposition innerhalb des fränkischen Adels entstanden sein könnte.²²⁴ Angesichts dessen wäre die ausgeprägte inhaltliche Unschärfe vielleicht nichts Anderes als ein Versuch des Papstes, diejenigen fränkischen Großen, welche an einer Fortführung des Bündnisses mit den Langobarden interessiert waren, nicht unnötig zu verstimmen.²²⁵

Aus demselben Grund, so Noble, trete der Papst in CC 5 erkennbar in den Hintergrund – es fehlen neben eindeutigen Bezügen auf die Langobarden alle politischen oder auch nur geographischen Referenzen – dagegen rücke dort der Apostelfürst Petrus in eine dominierende Position.²²⁶ Auch wenn diese Beobachtung wichtig scheint, bereitet ihre Deutung größere Schwierigkeiten: Müsste man doch, um Nobles Interpretation zu untermauern, erklären können, wieso das Gros der genannten Charakteristika ebenso auf CC 4 zutrifft, ein Schreiben, das nach hergebrachter Lesart wenig mehr als eine Ausführungsbestätigung für das von Pippin vorgebrachte Anliegen war, nämlich ein zur Beschwichtigung oppositioneller Kreise geeignetes Instrument zu verfassen. Und man müsste ebenso schlüssig erläutern können, wie das Verschweigen der Rolle der Langobarden – dies dürfte ja, um überhaupt wirksam werden zu können, auch in der Begleitrede Droc-tegans durchgehalten worden sein – die eigentliche päpstliche Intention hätte verschleiern sollen. Wenn nämlich wie zehn Jahre zuvor enge (persönliche) Verbindungen zwischen fränkischem und langobardischem Adel bestanden, müsste man auf beiden Seiten zumindest eine ungefähre Vorstellung von den jeweils aktuell verfolgten Strategien erwarten können. Gegen wen hätte sich aber ein Hilferuf Stephans II. richten sollen, wenn nicht gegen die Langobarden? Umgekehrt bleibt auch zu fragen, wie weit die diesbezüglichen Pläne zum Zeitpunkt der Abfassung

²²⁴ Noble, *The Republic of St Peter*, 75-78; vgl. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 56. Pippin selbst hätte demnach Stephan II. zur Ausfertigung eines entsprechenden zweiten Schreibens gedrängt, um den Auswirkungen einer Eroberung Roms durch die Langobarden auf die oppositionellen Strömungen innerhalb des Adels vorzugreifen. Becher, „Drogo und die Königserhebung Pippins“, insb. 141f., 147-149 macht diesbezüglich wahrscheinlich, dass die vermutete Opposition nicht nur einen Konflikt mit den Langobarden ablehnte, sondern sich zumindest teilweise auch gegen die Verdrängung Drogos, des Sohnes des mittlerweile in Montecassino lebenden Pippin-Bruders Karlmann wehrte. Vgl. dazu Jarnut, „Quierzy und Rom“, 268 u. Affeldt, „Untersuchungen zur Königserhebung Pippins“, 117-121.

²²⁵ Vgl. Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 150: „Es schien also dem Papst und wahrscheinlich auch dem beteiligten fränkischen Abt und Diplomaten Droc-tegang von Jumièges damals ratsam, von den fränkischen Großen einfach Unterstützung für den Papst und den heiligen Petrus zu erbitten – was diese nicht leicht ausschlagen konnten, auch wenn die Konsequenzen erwartbar waren.“

²²⁶ Noble, *The Republic of St. Peter*, 76f.

von CC 4 und 5 bereits gediehen waren: Am Ende des ersten Briefes steht die Bitte Stephans II. um eine Antwort Pippins. Wenn der Papst tatsächlich bereits seinen Aufbruch in die Francia plante, hätte sich dann ein erneuter brieflicher Austausch angeboten – oder wäre es nicht (mit Blick auf die Laufzeit der Schreiben) aussichtsreicher gewesen, von vornherein alles Weitere in ein persönliches Gespräch zu verlagern?

Anhand von CC 4 und 5 lässt sich außerdem eine Tendenz beobachten, welche bereits die ersten Schreiben innerhalb des *Codex Carolinus* bestimmt hatte: Obwohl die Langobarden im Mittelpunkt der päpstlichen Korrespondenz standen und es das Ziel der Briefschreiber war, gegen selbige fränkische Unterstützung (diplomatischer oder militärischer Natur) zu mobilisieren, werden die vermeintlichen ‚Feinde‘ des Papsttums keineswegs dämonisiert. In den beiden zuletzt betrachteten Stücken tritt dies nur noch deutlicher zu Tage, verschwinden doch hier die Langobarden vollständig aus den überlieferten Texten und lassen sich selbige nur noch als Fokuspunkt der begleitenden mündlichen Botschaft vermuten. Was für CC 5 noch als diplomatische Strategie des Verschweigens von Konfliktlinien erklärbar wäre, bleibt für CC 4 kurios: In einem Schreiben an Pippin selbst dürften entsprechende Vorsichtsmaßnahmen wohl kaum notwendig gewesen sein.

III. 7 Die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden bis 755

Leider bleibt für CC 4 und 5 die Überlieferungssituation gänzlich einseitig, auch anhand fränkischer Quellen ist es nicht möglich, den Inhalt des wohl mündlich vorgetragenen Hilfeersuchens oder die unmittelbaren Reaktionen Pippins bzw. der fränkischen Großen zu rekonstruieren. Folgt man Sebastian Scholz, so hatten die Aufforderungen und Ermahnungen Stephans II. eben nicht den erhofften Erfolg (eine wie auch immer geartete Intervention Pippins), mithin müsste darin zumindest ein ausschlaggebender Grund für die Reise des Papstes in das Frankenreich zu suchen sein.²²⁷ Nach Ausweis seiner *Vita* im *Liber pontificalis* bereitete Stephan II. im Oktober 753 zunächst eine diplomatische Mission nach Pa-

²²⁷ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 57. Erneut wird hier das Problem der nicht detailliert rekonstruierbaren Abläufe deutlich, wann entstehen z.B. erstmals Pläne für die Reise?

via vor, um dort mit Liutprand im Namen des byzantinischen Kaisers Konstantin V. zu verhandeln. Unabhängig davon, wie Stephan II. oder dessen Zeitgenossen seinen Part in dieser Unternehmung gedeutet haben würden – weiterhin zuerst als Untertan des Kaisers oder doch stärker in der Rolle eines politischen Verbündeten bzw. Unterhändlers²²⁸ – ist festzuhalten, dass über die Mitte des 8. Jh.s hinaus der Bischof von Rom unter bestimmten Voraussetzungen als Vertreter byzantinischer Interessen in Italien fungierte. Wohl kurz vor seinem Aufbruch nach Pavia erreichte ihn dann eine fränkische Gesandtschaft, welcher der Bischof Chrodegang von Metz und der *dux* Autchar angehörten. Diese überbrachten eine formelle Einladung Pippins.²²⁹ Anstatt sich aber direkt auf den Weg in die Francia zu machen, begab sich Stephan II. zunächst in Begleitung der fränkischen Gesandten sowie eines byzantinischen Bevollmächtigten nach Pavia, um dort die Anliegen Konstantins V. vorzutragen. Auch über jenes Geschehen berichtet lediglich die Vita Stephans. Ohne den Verlauf der Mission hier umfassend diskutieren zu können, erwiesen sich die Verhandlungen mit dem Langobardenkönig wahrscheinlich als ergebnislos. Erst unter dem Eindruck dieses Misserfolgs machte sich der Papst noch im Winter 753 auf den Weg in das Frankenreich.²³⁰

Wie Thomas Noble zutreffend bemerkt hat, bleiben die Details seines Aufenthalts nördlich der Alpen, der sich letztlich über mehr als ein Jahr hinzog, unklar oder werden die einzelnen Abläufe in der Forschung zumindest kontrovers diskutiert.²³¹ Dass es zu einem ersten Treffen zwischen Papst und Frankenkönig Anfang Januar 754 in Ponthion kam, erweise sich demnach als „virtually the last fact for a year and a half that can be stated with certainty and without controver-

²²⁸ Vgl. die entsprechenden Überlegungen bei Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung* sowie Noble, *The Republic of St. Peter*, 78.

²²⁹ Siehe *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 445, dazu Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 57; Noble, *The Republic of St. Peter*, 78 u. Finck von Finckenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 33. Zur Person des Autchar, der erneut 760 in diplomatischem Auftrag des Frankenkönigs in Rom weilte, vgl. Schmid, „Über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft“, 229-231.

²³⁰ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 446f. Siehe Noble, *The Republic of St. Peter*, 78f.; Finck von Finckenstein, „Rom zwischen Byzanz und den Franken“, 33; Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 57 u. Engelbert, „Papstreisen ins Frankenreich“.

²³¹ Noble, *The Republic of St. Peter*, 80. Einen Überblick bieten mit jeweils unterschiedlicher Akzentuierung Fritze, *Papst und Frankenkönig*; Engelbert, „Papstreisen ins Frankenreich“, 83-85; Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“, 49f.; Ders., „Pippins Königserhebung und Salbung“; Jarnut, „Quierzy und Rom“, 273-275; Hack, *Das Empfangszeremoniell*, 409f.; Engels, „Zum päpstlich-fränkischen Bündnis“; Affeldt, „Untersuchungen zur Königserhebung Pippins“; Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“; Steiger, *Die Ordnung der Welt*, 146-151 u. Caspar, *Pippin und die römische Kirche*.

sy“. Bereits mit Blick auf den Fortgang dieser Zusammenkunft – prosternierte sich etwa Stephan vor Pippin oder Pippin vor Stephan – widersprechen sich die Quellen.²³² Ebenso undeutlich bleiben die Einzelheiten einer noch in Ponthion erzielten Übereinkunft zwischen den Hauptakteuren und die Rolle der schon erwähnten fränkischen Adelsfaktionen, welche möglicherweise eine unmittelbar positive Beantwortung des päpstlichen Hilfeersuchens verhinderten.²³³ Die Leitlinien päpstlicher Politik in dieser Situation lassen sich allerdings mit Noble vergleichsweise sicher bestimmen:

„The pope is responsible for a republic. The Republic and the Roman Church are fundamentally the same. The patron of both is St. Peter, and it is St. Peter’s rights that have been infringed.“²³⁴

Communis opinio scheint weiterhin zu sein, dass es bereits in Ponthion zu einem Schutzversprechen Pippins und seiner Söhne gegenüber dem Apostel Petrus, vor Ort vertreten durch Papst, kam.²³⁵ Selbiges sollte oder konnte in den ersten Monaten des Jahres 754 jedoch nicht unmittelbar durch eine militärische Intervention eingelöst werden: Während Stephan II. den folgenden Winter in Saint-Denis verbrachte, bemühte sich Pippin, Aistulf auf diplomatischem Wege zu einer Übereinkunft mit Rom zu bewegen.²³⁶

Die diplomatische Offensive Pippins scheiterte ebenso wie die Gegenstrategie Aistulfs, den Frankenkönig durch die Rücksendung seines Bruders Karlmann, der seit rund einem Jahrzehnt als Mönch in Montecassino gelebt hatte, von einem

²³² Die Vita Stephans, *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 447, erwähnt eine Prostration Pippins, das *Chronicon Moissiacense*, ed. Pertz, 293 ein Sich-Niederwerfen des Papstes vor dem Frankenkönig.

²³³ Noble, *The Republic of St. Peter*, 81. Mit Blick auf den Kern des Hilfeersuchens lassen sich die wesentlichen Positionen wie folgt gliedern: *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 448 u. *Pauli continuatio tertia* 34, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 209f. – Schaffung eines Friedensvertrages, der die gegenwärtigen Probleme Roms löste; *Chronicon Moissiacense*, ed. Pertz (MGH SS 1), 293 u. *Annales Mettenses priores*, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 45 – Hilfesuch des Papstes für die sich und das römische Volk; *Chronicon quae dicuntur Fredegarii scholastici continuationes*, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 2), 183 – Hilfeersuchen des Papstes für sich; *Annales qui dicuntur Einhardi* ad a. 753, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 11 – Hilfe für die römische Kirche; *Annales Laurissenses maiores* ad a. 753, ed. Pertz (MGH SS 1), 138; *Annales Laurissenses minores* ad a. 753, ed. Pertz (MGH SS 1), 116; *Annales regni Francorum* ad a. 753, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 10 – Schutz vor den Langobarden, Wiederherstellung der *iustitiae Sancti Petri*.

²³⁴ Noble, *The Republic of St Peter*, 81; hierzu weiterhin Bertolini, „Il problema delle origini“.

²³⁵ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 448. Leiverkus, „Die *invasio apostolice sedis* des Konstantin“, 30; vgl. Engelbert, „Papstreisen ins Frankenreich“; Partner, *The Lands of St Peter*, 19f.; Duchesne, *Les premiers temps de l’état pontifical*, 34, 57; Noble, *The Republic of St Peter*, 81; Ewig, „Papacy’s Alienation from Byzantium“, 22.

²³⁶ Siehe die Darstellung des Fredegar-Fortsetzers, *Chronicon quae dicuntur Fredegarii scholastici continuationes* 36-37, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 2), 183f.; vgl. Noble, *The Republic of St. Peter*, 82 sowie Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 59.

Eingreifen in Italien abzubringen.²³⁷ Gleichmaßen erfolglos blieb der erste Versuch, einen Feldzug gegen die Langobarden auf der Reichsversammlung von Berny-Rivière Anfang März 754 zu beschließen. Nachdem es Pippin gelungen war, sowohl Karlmann als auch dessen Söhne durch Einweisung in ein Kloster von der politischen Bühne zu entfernen, fiel auf einer weiteren Reichsversammlung im April in Quierzy die Entscheidung zu einem militärischen Eingreifen.²³⁸ Auch für die dortigen Abläufe bleiben zahlreiche Detailfragen – so z.B. in Hinblick auf die *promissio donationis*, die angekündigte Restitution entfremdeter Besitzungen nach einem zukünftigen Sieg über die Langobarden – unbeantwortet oder nicht widerspruchsfrei aus den Quellen zu erschließen.²³⁹ Sicherlich bestand ein Teil der päpstlichen Gegenleistung für die Bereitschaft des Frankenkönigs zu einer militärischen Intervention in der Salbung Pippins und/oder seiner Söhne in Saint-Denis im Sommer desselben Jahres sowie deren gemeinsamer Erhebung zu *patricii Romanorum*. Obwohl die Einzelheiten des Übereinkommens nicht detailliert rekonstruiert werden können, lässt sich doch mit Sebastian Scholz annehmen, dass das 754 geschlossene Bündnis einen erheblichen Wandel in den Beziehungen zwischen den Karolingern und dem römischen Pontifikat bedingte:

„Aufgrund des Schenkungsversprechens Pippins gegenüber Papst Stephan, der Salbung und der damit verbundenen *compaternitas* sahen die Päpste die karolingischen Könige ihnen gegenüber in der Pflicht, denn Gott hatte die Karolinger dazu erwählt, die römische Kirche zu schützen und Pippin hatte diese Aufgabe angenommen.“²⁴⁰

Auch wenn damit Mitte 754 die Voraussetzungen für ein militärisches Vorgehen gegen Aistulf gegeben waren, scheint Pippin doch weiterhin die Möglichkeit einer diplomatischen Lösung des Konfliktes gesehen zu haben.²⁴¹ So sandte er noch Ende Juli erneut Emissäre nach Pavia und bewegte den Papst, dasselbe zu tun.

²³⁷ Vgl. Tangl, „Die Sendung des ehemaligen Hausmeiers Karlmann“, 2-4; 16f.; Jarnut, „Quierzy und Rom“, 267-271; Noble, *The Republic of St. Peter*, 82 mit den dort jeweils genannten Quellen.

²³⁸ So etwa Jarnut, „Quierzy und Rom“, 274f.; Engels, „Zum päpstlich-fränkischen Bündnis“, 30f. u. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 59.

²³⁹ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 60f.; Jarnut, „Quierzy und Rom“, 277-284 sowie Miller, „The Roman Revolution“, 121-125.

²⁴⁰ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 68.

²⁴¹ In der älteren Forschung glaubte man, hieraus ein Desinteresse Pippins bzw. dessen Scheu vor einer militärischen Intervention in Italien ableiten zu können. Bei näherer Betrachtung bleibt diese Annahme rein spekulativ, fortgesetzte Versuche einer diplomatischen Lösung – inklusive einer Auslösung langobardischer Ansprüche durch Geldzahlungen – könnten dem Frankenkönig auch schlicht als die (zumindest verglichen mit der Durchführung eines Militärunternehmens) günstigere Lösung erschienen sein.

Wie bereits die vorausgegangenen diplomatischen Unternehmungen führten jedoch auch diese neuerlichen Gesandtschaften zu keinem greifbaren Ergebnis.²⁴² Wohl erst im Frühjahr 755 erfolgte dann der eigentliche Aufbruch Pippins mit einem begrenzten militärischen Aufgebot nach Italien.²⁴³ Zeitgleich scheiterte ein letzter Versuch Stephans II., den Langobardenkönig durch umfangreiche Zahlungsverprechen zum Einlenken zu bringen.²⁴⁴

Die nun folgende militärische Auseinandersetzung zwischen Franken und Langobarden verlief offenbar trotz der vergleichsweise geringen Größe des fränkischen Aufgebotes – auch dies natürlich ein topisches Motiv – überaus einseitig: Aistulf scheiterte bei dem Versuch, die Alpenpässe gegen das anrückende Heer zu sperren, auf eine Niederlage bei Susa folgte die Belagerung der Residenzstadt Pavia und letztendlich musste der Langobardenkönig in Friedensverhandlungen einwilligen.²⁴⁵ Über die in deren Verlauf erzielten Ergebnisse liegen nur indirekte Informationen vor, ein mutmaßlich zwischen den beteiligten Parteien geschlossener Vertrag (so selbiger denn überhaupt in schriftlicher Form ausgeführt wurde, wie es die Vita Stephans II. im *Liber pontificalis* nahelegt²⁴⁶) ist nicht erhalten. Wahrscheinlich verpflichtete sich Aistulf zu Reparationszahlungen und zur Stellung von Geiseln, erkannte eine wie auch immer geartete fränkische Oberhoheit oder Garantenstellung an und willigte ein, der römischen Kirche Ravenna, Narni und Ceccano sowie eine Reihe von Städten in der Pentapolis zu übergeben.²⁴⁷

²⁴² *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 449, siehe hierzu Hallenbeck, „Rome under Attack“, 198f.; Partner, *The Lands of St Peter*, 20f. u. Noble, *The Republic of St. Peter*, 88.

²⁴³ Dazu u.a. Levillain, „L'avènement de la dynastie carolingienne“, 271-274; Jarnut, „Quierzy und Rom“, 285f. sowie Noble, *The Republic of St Peter*, 88.

²⁴⁴ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 450, ähnlich die *Annales Mettenses priores* ad a. 754, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 47; vgl. Noble, *The Republic of St. Peter*, 88.

²⁴⁵ Für eine detaillierte Darstellung der Ereignisgeschichte siehe Oelsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin*, 193-204; eine teils alternative Interpretation bietet Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 78-80.

²⁴⁶ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 451, dazu Steiger, *Die Ordnung der Welt*, 152f.

²⁴⁷ *Annales Mettenses priores* ad a. 754, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 46f.: Friedensangebot Aistulfs durch/auf Vermittlung fränkischer Großer, Unterwerfung unter die *dictio* Pippins, Wiedergutmachung gegenüber dem Apostolischen Stuhl, zukünftiger Verzicht auf feindliche Handlungen, Geiselstellung und Eidleistung; *Annales regni francorum* ad a. 755, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 12: Aistulf habe *incluso* [...] *in Pavia civitate iustitiam sancti Petri* [...] *faciendi* zugesagt; *Einhardi Annales* ad a. 755, ed. Pertz (MGH SS rer. Germ. 6), 13: *firmitatis causa pro reddenda sanctae Romanae ecclesiae iustitiae obsides XL recepisset*; *Annales Laurisenses maiores* ad a. 755, ed. Pertz (MGH SS 1), 138: *incluso vero Haistulfo rege in Pavia civitate, iustitiam sancti Petri pollicitus est faciendi*, dort weiter zur Geiselstellung; *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 451 u. *Annales Mettenses priores* ad a. 754, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 47 zu den Restitutionen. Vgl. die Aufstellung bei Leiverkus, „Die *invasio apostolice sedis* des Konstantin“, 30, Anm. 15; Arnaldi, „Le origini del Patrimonio di S. Pietro“, 127f. u. Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“, 157. Explizit gegen die Existenz eines schriftlich abgefassten Vertrages ar-

III. 8 Die Langobarden in den Briefen *Codex Carolinus* 6 und 7

Nach dem Friedensschluss zwischen Aistulf und Stephan II. dürfte Pippin Italien wahrscheinlich noch Mitte des Jahres 755 verlassen haben.²⁴⁸ Sehr bald zeigten sich allerdings die Schwächen der in Pavia erreichten Übereinkunft, welche nach Ausweis der Quellen über die Stellung von Geiseln hinaus keinerlei Zwangsmechanismen oder Sanktionen vorgesehen hatte. Mit Thomas Noble: „It depended on the willingness of Aistulf to honor its terms.“²⁴⁹ Die Bereitschaft des Langobardenkönigs erwies sich dahingehend jedoch offenbar als begrenzt. Noble vermutet, Aistulf sei mit Blick auf das Zustandekommen und den Verlauf der fränkischen Intervention zu dem Schluss gelangt, Pippin hätte lediglich seine Verpflichtungen gegenüber dem Papst erfüllen wollen, habe dies aber – gerade angesichts seiner fortgesetzten Versuche, eine diplomatische Lösung zu erzielen – ohne wirkliches Interesse an den italienischen Verhältnissen getan. Wohl schon bald nach seiner Abreise erreichte den Frankenkönig mit CC 6 eine erste Nachricht Stephans II., in welcher der Papst darüber klagte, dass Aistulf der in Pavia eingegangenen Verpflichtung zur Übergabe der von den Langobarden gehaltenen ‚römischen‘ Städte nicht nachkommen würde.

Eine zentrale Rolle spielt in CC 6 die (zumindest vordergründig artikulierte) Sorge des Papstes um das Seelenheil des Frankenkönigs angesichts seiner jüngsten Fehleinschätzungen. Obwohl Petrus ihm in diesem Jahr den Sieg über Aistulf geschenkt hätte, habe sich Pippin danach doch zu bereitwillig auf das Wort des Langobarden verlassen.²⁵⁰ Ausgangspunkt des zugleich an Pippin und seine Söhne Karl und Karlmann gerichteten Schreibens ist jene Perspektive, welche bereits Gregor III. dem Hausmeier Karl Martell eröffnet hatte: Durch ihre Intervention zugunsten der römischen Kirche sei das Ansehen der Franken in der gesamten Christenheit auf das Höchste gestiegen. Da nun aber ‚ihr‘ Name – dank der gegenüber Petrus an den Tag gelegten Treue – derart strahle (*regni vestri nomen [...]* *erga sinceram fidem beati Petri [...]* *lucidissime fulserit*), müssten sie umso stär-

gumentiert Caspar, *Pippin und die römische Kirche*, 71; ihm beipflichtend Ullmann, *Papal Government*, 57, Anm. 5; dagegen Noble, *The Republic of St. Peter*, 89, insb. Anm. 122.

²⁴⁸ Dies vermuten übereinstimmend Levillain, „L'avènement de la dynastie“, 282f. u. Noble, *The Republic of St. Peter*, 89.

²⁴⁹ Noble, *The Republic of St. Peter*, 90.

²⁵⁰ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 69.

ker danach trachten, dem Herrn (*qui dat salutem regibus* [Ps. 143,10]) zu gefallen und durch beständigen Einsatz für den Apostelfürsten Gottes Beistand in allen Dingen zu erhalten bzw. zu bewahren (*ut [...] adiutricem in omnibus habeatis*).²⁵¹ Fast beiläufig und daher in umso größerem Kontrast zur übermittelten Botschaft bemerkt das Sprecher-Ich Stephans daraufhin, dass er seine vorangegangenen Ausführungen, das Lob Pippins und seiner Söhne, gerne fortführen würde, er aber – erfüllt von Schmerz und Trauer angesichts der durch den *iniquus rex* Aistulf verursachten Not (*quia prae multis ab iniquo Haistulfo rege Longobardorum nobis ingestis tribulationibus cor nostrum nimio atteritur dolore et tedet spiritus noster*) – dazu nicht in der Lage sei.²⁵² Vielmehr würde er auf die ansonsten geübte Weitschweifigkeit verzichten, um Pippin über das Eine, von dem er nun Kenntnis haben müsse, zu informieren.

Unbenommen des gerade geäußerten Bekenntnisses zur Kürze beginnt der eigentliche Kern von CC 6 mit einem weit ausgreifenden Rückblick: Gott habe Pippin (hier wie üblich tituliert als *noster spiritalis compater*), Karl und Karlmann *pro mercede animarum vestrarum* ihre bisherigen Siege geschenkt. Im Gegenzug hätten sie sich nach bestem Vermögen für die *iustitia beatri Petri* eingesetzt und selbige *per donacionis paginam* wiederherzustellen beschworen.²⁵³ Nun aber, *sicuti primitus christianitati vestrae de malicia ipsius impii regis ediximus*, seien Aistulfs Täuschungen, seine *iniqua perversitas* und Eidbrüchigkeit offenbar geworden.²⁵⁴ Zum ersten Mal ist damit 755 in den Briefen des *Codex Carolinus* von der *iniquitas* des Langobardenkönigs die Rede, das Ganze als Teil eines Katalogs von Negativcharakterisierungen, welche sich in den nachfolgenden Schreiben verstetigen sollten. Der Teufel habe sich in Aistulfs Herz geschlichen und selbigen dazu gebracht, mit dem zu brechen, was er zuvor *sub vinculo sacramenti* versichert hätte: Nicht eine Handbreit Boden (*nec unius enim palmi terrae spatium*²⁵⁵) habe dieser Petrus und der *sancta Dei ecclesia, rei publice Romanorum* restituiert. Vielmehr sei die römische Kirche nach Pippins Abschied erneut in Schimpf und Schande geraten, eine Bedrückung, deren Ausmaß sich

²⁵¹ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 488, Z. 37-489, Z. 4.

²⁵² *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 5-9.

²⁵³ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 10-13.

²⁵⁴ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 13-15.

²⁵⁵ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 17.

nicht in Worte fassen lasse, welche aber (so ein durch den Epistolographen auch in späteren Schreiben immer wieder benutztes Bild) selbst die Steine zum Weinen brächte und den Papst derart getroffen habe, dass er kränklich und schwach geworden sei.

Im Anschluss an diesen Ereignisbericht kehrt CC 6 zum einleitend entwickelten Gedanken zurück: Sein bisheriger Einsatz für Petrus und die römische Kirche habe Pippin in ein besonderes Verhältnis zum Apostelfürsten gesetzt:

*Omnes denique christiani ita firmiter credebant, quod beatus Petrus princeps apostolorum nunc per vestrum fortissimum brachium suam percepisset iustitiam, dum tam maximum et praeifulgidum miraculum vestris felicissimis temporis demonstravit [...].*²⁵⁶

Erst durch das Eingreifen zu seinen Gunsten habe Petrus es Pippin ermöglicht, derart große Siege *pro defensione sanctę suę ecclesię* zu erlangen. Trotzdem hätte der Frankenherrscher eingewilligt, jenem *iniquus rex* Aistulf und seinen Versprechungen (*quod per vinculum sacramenti pollicitus est*) Glauben zu schenken. Der Langobardenkönig, *oblitus fidem christianam et Deum qui eum nasci praecepit*, habe sich dann ohne Zögern über seine Zusagen an Petrus und die römische Kirche hinweggesetzt.²⁵⁷ Erneut greift CC 6 auf das Vorbild der Briefe Gregors III. an Karl Martell zurück, wenn er an dieser entscheidenden Stelle aus dem üblichen Plural in die erste Person Singular fällt, das distanzierende ‚Wir‘ gegen ein ‚Ich‘ vertauscht und so seiner Trauer darüber unmittelbaren Ausdruck verleiht, dass Pippin und seine Söhne vor dem Unglück der römischen Kirche ihre Ohren verschließen und den Lügen Aistulfs mehr Glauben schenken würden als der Wahrheit, die doch in den Briefen Stephans zu finden sei:

*Coniuro vos, filii excellentissimi et a Deo protecti, per dominum deum nostrum et sanctum eius, gloriosam semperque virginem genetricem Mariam, dominam nostram, omnesque virtutes caelorum seu per beatum Petrum principem apostolorum, qui vos in reges unxit, ut doleat vobis pro sancta Dei ecclesia, et iuxta donationem, quam eidem protectori vestro, domino nostro, beato Petro, offere iussistis, omnia reddere et contradere sancte Dei ecclesiae studeatis et nequaquam iam ipsius nequissimi regis vel eius iudicium seductuosa verba et illusionis mendatia credatis.*²⁵⁸

²⁵⁶ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 27-29.

²⁵⁷ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 30-38.

²⁵⁸ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 39-490, Z. 3.

Das Sprecher-Ich Stephans beschwört den Frankenkönig und seine Söhne unter Berufung auf Gott, Maria, die himmlischen Tugenden und Petrus, der sie erst zu Königen gesalbt hätte, sie sollten Mitleid für das Schicksal der römischen Kirche empfinden und sich darum bemühen, dass die *sancta Dei ecclesia* – gemäß der jüngst an Petrus als dem besonderen *protector* Pippins und seiner Söhne getätigten *donatio* – den ihr von den Langobarden entwendeten Besitz in vollem Umfang zurückerhalte. Keinesfalls sollten sie dabei dem *nequissimus rex* Aistulf, seinen schmeichlerischen Worten und seinen Lügengebilden Glauben schenken:

*Ecce enim patefactum est eius mendatium, ut nequaquam ulterius vires credendi habere possit; sed magis, cognito eius iniquo ingenio et iniqua voluntate, eius fraudantur insidie.*²⁵⁹

Um die derart ausgesprochene Aufforderung weiter zu bekräftigen, zitiert der Epistolograph Pred. 5,4: *Melius est non vovere, quam post votum non reddere*. Gemäß dem, was Pippin, Karl und Karlmann dem Apostel Petrus versprochen und mit eigener Hand bekräftigt hätten²⁶⁰, sollten sie sich schon allein aus Sorge um ihr Seelenheil für eine Rückgabe des Entfremdeten einsetzen. Wiederum verweist der Brief an dieser Stelle auf das jüngste Gericht, dessen Urteil über Pippin und seine Söhne nicht zuletzt davon abhängen würde, wie sich jene *pro causa eiusdem principis apostolorum et restituendis eius civitatibus et locis* eingesetzt hätten.²⁶¹

CC 7, ebenfalls gerichtet an Pippin, Karl und Karlmann, greift zentrale Punkte des vorangegangenen Schreibens auf, entwickelt sie aber ausführlicher und kehrt vor allem auch die Rolle des Apostelfürsten Petrus als dem eigentlichen Initiator der Papstreise in das Frankenreich stärker hervor. Schon die Einleitung knüpft an das in CC 6 abschließend entwickelte Argument an: Hatte der Epistolograph dort im Namen Stephans II. aus dem Prediger Salomo zitiert – „Es ist besser, du gelobst nichts, denn dass du nicht hältst, was du gelobst“ –, verbindet er die Grundaussage jener Passage hier mit einer Adaption von Pred. 7,2: *Nomen bonum super misericordiam*.²⁶² Beides wird wie folgt zusammengeführt: *Nomen*

²⁵⁹ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 490, Z. 3-5.

²⁶⁰ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 490, Z. 6-7: *Quod semel beato Petro polliciti estis et per donationem vestram manu firmatam, pro mercede animę vestrę beato Petro reddere et contradere festinate*.

²⁶¹ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 490, Z. 11.

²⁶² *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 491, Z. 4f. Der Epistolograph leitet dieses Zitat ein als *Providi et sapientissimi Salomonis prophetica ita fertur assertio*, die Konjektur Pred.

*quippe bonum est: fidem, quam quis pollicitus fuerit, immaculato corde et pura conscientia custodire et operibus implere; nomen enim bonum est: totis viribus ad exaltationem sanctae Dei ecclesiae [...] decertare.*²⁶³ Das einmal gegebene Treueversprechen einhalten, Zusagen auch in die Tat umsetzen, mit aller Kraft für die Erhöhung der Kirche streiten (vielleicht auch unter Einsatz militärischer Mittel, obwohl eine solche Lesart hier keineswegs zwingend angelegt ist) – eben diese Maximen hatte das Sprecher-Ich Stephans II. dem Frankenkönig bereits in CC 6 nahegelegt. CC 7 greift jene Motive auf und variiert sie über mehrere Zeilen. Der Epistolograph stellt dabei erneut die (überzeitlichen) Belohnungen besonders heraus, welche ein hinreichender Einsatz mit sich bringen würde: *Qualis remuneratio aut merces sub celo existimanda et coaequanda est ad ea, quae pro defensione Dei ecclesiae et domus beati Petri est rependenda!*²⁶⁴

Schon in CC 6 hatte Stephan auf ein Einschreiten Petri zugunsten der Franken verwiesen, als diese 755 *pro defensione sanctę suę ecclesię* gegen Aistulf vorgingen.²⁶⁵ Dieselbe Wendung wird in CC 7 aufgegriffen und zur *defensio Dei ecclesiae et domus beati Petri* umgebildet. Wie in CC 1 erweitert der Epistolograph damit die Verteidigung der römischen Kirche als Institution um den räumlich-materiellen Schutz des ‚Hauses‘ bzw. der ‚Häuser‘ Petri, der Peterskirche und letztlich aller Kirchen des römischen Dukats.

Auch in anderer Hinsicht bestehen Kontinuitäten: So hatte Gregor III. in CC 2 betont, es läge selbstverständlich in der Macht Petri, selbst einzuschreiten und so *domum suam et populum peculiarem* zu verteidigen. Analog bemerkt Stephan II., der Apostelfürst bräuche nicht auf fremde Hilfe zurückzugreifen, um *sanctam suam ecclesiam* zu schützen und die Wiederherstellung seiner *iustitia* zu erwirken.²⁶⁶ Vielmehr interveniere er in der gegebenen Situation ganz bewusst nicht, um dadurch seinen *spiritalis compater* und dessen *dulcissimi filii* auf die Probe zu stellen. Nur aus diesem Grund habe er zugelassen, dass das gegenwärtige Unglück über die römische Kirche gekommen sei. Hatte der Papst im Zuge seiner

7,2 („sec. versionem antiquam [...] *Bonum est nomen super oleum bonum*“) wurde u.a. von Gundlach im Apparat zur Edition des Briefes vorgeschlagen. Es handelt sich dabei um eine Textfassung, die Hieronymus parallel zu seinem Kommentar des Predigerbuchs bietet, in der Version der Vulgata lautet die Stelle *melius est nomen bonum quam unguenta pretiosa*.

²⁶³ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 491, Z. 5-8.

²⁶⁴ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 491, Z. 11-13.

²⁶⁵ *Codex Carolinus* 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 2 bzw. 31.

²⁶⁶ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 491, Z. 17.

beschwerlichen Reise in das Frankenreich voll Zutrauen und auf Weisung Gottes Pippin *corpus et animam nostram* anvertraut, so seien nachfolgend auch *omnes causae principis apostolorum* in die Hände des Frankenkönigs gelegt worden: *Et vos beato Petro polliciti estis eius iustitiam exigere et defensionem sanctae Dei ecclesiae procurare.*²⁶⁷ Gott selbst habe daher auf Betreiben des Apostelfürsten den Franken trotz ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit den Sieg über die Langobarden, die *inimici Dei sanctae ecclesiae* gewährt. Dem göttlichen Beistand wird dabei eine mehr als nur unterstützende Funktion zugewiesen: *Non enim gladius hominis, sed gladius Dei est, qui pugnat.*²⁶⁸

Nachdem sich seine Einschätzung der fränkischen Stärke als derart fehlerhaft erwiesen habe, hätte der *iniquus rex* Aistulf versucht, Pippin durch Meineide und schmeichlerische Reden zu täuschen. Wie bereits mehrfach in den vorausgegangenen Briefen kritisiert der Epistolograph auch hier, Pippin habe *plus illis falsa dicentibus quam nobis veritatem asserentibus* Glauben geschenkt.²⁶⁹ Seine Weigerung, der auf Wahrheiten gegründeten römischen Position Gehör zu gewähren, hätte ihrerseits auf päpstlicher Seite große Trauer hervorgerufen, habe Stephan doch versucht, Pippin das Geschehene in allen Details zu vergewärtigen:

*Sicut primitus christianitati vestrae ediximus, iniquus Haistolfus rex, ingresso in eius perfido corde diabolo, omnia, quae per sacramentum beato Petro per vestros missos restituenda promisit, irrita fecit et nec unius palmi terrae spatium beato Petro reddere voluit. A die illo, a quo melliflua bonitate vestra separati sumus, tantum nos affligere et tribulare nisus est, quantum non potest os hominis enarrare.*²⁷⁰

Nahezu wörtlich wiederholt Stephan II. hier die entsprechenden Passagen aus CC 6. Ergänzt wird lediglich, wie Aistulf nach der Abreise Pippins die *sancta Dei ecclesia* und besonders die Gesandten des Papstes, welche dieser zu ihm geschickt hatte, um die zugesagten Restitutionen einzufordern, mit größter Verach-

²⁶⁷ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 491, Z. 26f. Zum Begriff der *iustitia sancti Petri* siehe z.B. Becher, *Eid und Herrschaft*, 164 oder Steiger, *Die Ordnung der Welt*, 288. Letzterer hebt hervor, dass auch die Reichsannalen für 754 berichten, Stephan II. habe Pippin um Hilfe gegen Aistulf *pro iustitiis sancti Petri* gebeten: „Schon der Wortlaut macht deutlich, daß es um die Wiederherstellung der konkreten Rechte des hl. Petrus und nicht darum ging, ihm in allgemeiner Weise Gerechtigkeit zu verschaffen. In diesem engen konkreteren Sinne verwenden auch die Päpste selber in ihren Briefen an die fränkischen Könige den Begriff *iustitia*, wenn sie diesen gegenüber in den Auseinandersetzungen mit Aistulf und später auch Desiderius die Wiederherstellung der *iustitiam sancti Petri* oder *iustitiam sui principis apostolorum* einfordern.“ Weitere Beispiele u.a. CC 6, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 489, Z. 12 u. 25; in verschiedenen Varianten CC 12, ebd., 521, Z. 18ff.

²⁶⁸ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 491, Z. 37f.

²⁶⁹ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 491, Z. 41f.

²⁷⁰ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 492, Z. 4-9.

tung behandelt habe. All dieses könnten Pippin noch eindringlicher die Überbringer des Schreibens schildern. Anders aber als in den früheren Briefen, wo die Päpste nahezu ausschließlich auf das mündliche Zeugnis vertrauten, um den Franken die Nöte Roms zu vermitteln, geht Stephan II. hier nun auch im eigentlichen Schreiben näher auf die angeblichen langobardischen Verfehlungen ein:

*Non enim quia iam reddere, ut constituit, propria beati Petri voluit, sed etiam scamaras atque depredationes seu devastationes in civitatibus et locis beati Petri facere sua imperatione nec cessavit nec cessat. Oblitus quippe est Deum, qui fecit eum, et fidem christianam transgressus est.*²⁷¹

Durch seinen Hinweis auf die ‚Gottvergessenheit‘ der Langobarden und deren fortwährende Verstöße gegen Grundsätze des christlichen Glaubens inszeniert der Verfasser von CC 7 selbige als imaginierte Heiden. Entsprechende Tendenzen werden noch verstärkt, wenn das Sprecher-Ich Stephans die Frage stellt, von wem weniger zu halten sei als von denjenigen, *qui in tanta Dei mysteria sacramenta praebuerunt et noluerunt observare*, die also das Christentum angenommen hätten, dann aber abgefallen seien.²⁷²

Auf diese Argumentation folgt eine neuerliche Wiederholung des Hilferufs an Pippin und seine Söhne, die Erinnerung an die dem Apostelfürsten gegenüber geleistete *donatio*, beides verbunden mit der Ermahnung, niemals zu vergessen, *quod promisistis eidem ianitori regni caelorum*. Der Bezug auf Petrus als Himmelspfortner schlägt den Bogen zu überzeitlichen Konsequenzen einer Verschleppung seiner Angelegenheiten: *Quae ei promisistis et per donationem offerendum polliciti estis, contradere festinate, ut non lugeatis in aeternum et condemnati maneatis in futura vita.*²⁷³ Da das diesseitige Leben kurz sei, erweise es sich als umso wichtiger, das ewige Leben anzustreben, welches den Frankenherrschern ihr *protector* Petrus doch bereits versprochen habe. Das Motiv des jüngsten Gerichts wird hier sehr plastisch entwickelt, Pippin und seine Söhne sollten sich ihre *donatio* vorstellen *sicut cyrographum*, also wie ein Dokument, das Petrus fest in Händen halte und nur zu ihren Gunsten vorlegen würde, wenn sie die darin getroffene Vereinbarung buchstabengetreu erfüllt hätten. In ihrer vielfachen Wiederholung erscheint die Aufforderung Stephans II. mahrend und drohend zugleich:

²⁷¹ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 492, Z. 14-17.

²⁷² *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 492, Z. 18f.

²⁷³ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 492, Z. 27-29.

*Coniuro vos [...]: velociter et sine ullo impedimento, quod beato Petro promisistis per donationem vestram, civitates et loca atque omnes obsides et captivos beato Petro reddite vel omnia, quae ipsa donatio continent; quia ideo vos Dominus per humilitatem meam, mediante beato Petro, unxit in reges, ut per vos sancta sua exaltetur ecclesia et princeps apostolorum suam suscipiat iustitiam.*²⁷⁴

Nach einer Art retardierendem Moment – das Sprecher-Ich Stephans verleiht seiner Freude Ausdruck, welche ihm das Erscheinen Pippins bereiten würde – lenkt das Schreiben den Blick noch einmal auf die gegenwärtige Situation Roms: *Cunctus namque noster populus rei publice Romanorum magno dolore et amarissimis lacrimis una nobiscum tribulantur [...]*. Wie schon mehrfach angeführt, seien Pippin *omnes causas beati Petri* anvertraut und er damit auch für das Wohlergehen der römischen Kirche verantwortlich: *vobis pertinet hoc sive ad peccatum sive ad mercedem.*²⁷⁵ Allenthalben vertraue man darauf, dass Petrus durch Pippins starken Arm die ihm zustehenden Rechte empfangen werde, um so größer sei das Erstaunen, dass nichts in dieser Sache geschehe. Der Frankenkönig solle nun aber durch sofortiges Handeln derartigen Tadel ausräumen: *Cum qua enim fiducia aut fortitudine ad expugnandos inimicos vestros pergere potestis, si iustitiam beati Petri, ut promisistis et initiastis, non perficeritis?*²⁷⁶

III. 9 Die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Langobarden in den Briefen *Codex Carolinus* 8 und 9

Trotz mehrfacher Aufforderungen und Ermahnungen gelang es Stephan II. im Verlauf des Jahres 755 nicht, Pippin zu einer weiteren diplomatischen oder militärischen Intervention in Italien zu bewegen. Umgekehrt reagierte auch der Langobardenkönig nicht auf päpstliche Gesandtschaften, welche ihn zur Realisierung der im Frieden von Pavia zugesagten Restitutionen drängten.²⁷⁷ Stattdessen ging Aistulf noch vor Ende des Jahres erneut zu offensiven Operationen gegen den römischen Dukat über. Anfang 756 belagerte er dann Rom selbst, möglicherweise um die Stadt dauerhaft seiner direkten Herrschaft zu unterstellen, vielleicht aber

²⁷⁴ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 493, Z. 3, 8-12.

²⁷⁵ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 493, Z. 22f., 25-27.

²⁷⁶ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 493, Z. 32-34.

²⁷⁷ So Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 81. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio*, 554 geht – in signifikantem Widerspruch zur älteren Forschung – davon aus, Aistulf hätte die 755 in Pavia erzielte Übereinkunft so verstanden, als verpflichte ihn diese zum Frieden mit dem Imperium, aber eben nicht mit einem unabhängigen römischen Dukat. Hinsichtlich der abzutretenden Territorien sei der Vertrag, da noch nicht durch den Kaiser ratifiziert, Anfang 756 nicht bindend gewesen.

auch, um durch militärischen Druck eine Revision des im Vorjahr geschlossenen Vertrages zu erwirken.²⁷⁸ Obwohl es dem Papst schon zuvor nur unter größten Anstrengungen gelungen war, die Franken zu einer Intervention gegen die Langobarden zu bewegen, bedurfte er ihrer Hilfe nun umso dringender.²⁷⁹

Während fränkische Quellen lediglich pauschal vermerken, dass Aistulf im Frühjahr 756 erneut gegen Rom vorrückte und Pippin hierauf mit militärischen Mitteln antwortete²⁸⁰, bieten die Schreiben 8 bis 10 des *Codex Carolinus* deutlich detailliertere Einblicke in das Geschehen seit dem Winter 755. Achim Thomas Hack hat als Charakteristikum zahlreicher Briefe des *Codex Carolinus* das Beharren auf eine große Dringlichkeit der in ihnen vorgetragenen Anliegen ausgemacht. CC 8 und 9 bilden in dieser Hinsicht geradezu einen Höhepunkt:

„Um bei dieser schlechten Ausgangslage seine Erfolgsaussichten wenigsten einigermaßen zu wahren, musste er alle verfügbaren literarischen Mittel einsetzen. Seinen Brief an Pippin gestaltet Stephan daher als einen einzigen, in der jüngsten Druckausgabe mehr als vier Seiten umfassenden Hilfeschrei.“²⁸¹

Im April 756 reagierte Pippin auf die Hilferufe des Papstes, führte zum zweiten Mal ein fränkisches Heer nach Italien und zwang Aistulf, die Belagerung Roms aufzugeben.²⁸² Da er nicht in der Lage war, die Alpenpässe gegen einen Übertritt der Franken zu sichern, zog sich der Langobardenkönig wie im Vorjahr auf Verteidigungspositionen in der Umgebung Pavias zurück, welche er bis in den Herbst 756 halten konnte.²⁸³ Erneut gelangten die beteiligten Parteien dann zu einer diplomatischen Übereinkunft, die wohl vor allem den 755 geschlossenen Ver-

²⁷⁸ Zu den Ereignissen siehe Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio*, 558 passim. Stephans Vita im *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 451 zieht das Geschehen stark zusammen, demnach hätte Aistulf seine Offensive gegen Rom direkt nach der Abreise Pippins wieder aufgenommen. Die Papstbriefe sind diesbezüglich nicht eindeutig: CC 6 bemerkt, dass Aistulf seiner Zusage zur Rückgabe der besetzten Städte nicht nachgekommen sei, CC 7 suggeriert zwar, dass der Langobardenkönig seine *depredationes seu devastationes* zu keiner Zeit unterbrochen habe, legt sein hauptsächlichstes Augenmerk aber auf die ausbleibenden Restitutionen. Auch der Hinweis auf die Erniedrigung der päpstlichen Gesandten durch Aistulf macht es wahrscheinlich, dass dieses zweite Schreiben in der Übergangsphase zu erneuten Feindseeligkeiten entstand. Zu Aistulfs Zielen siehe Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 81-83 und die ausführliche Darstellung in Ders., „Rome under Attack“.

²⁷⁹ Vgl. Noble, *The Republic of St. Peter*, 90.

²⁸⁰ So die *Annales Mettenses priores* ad a. 755(/756), ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), 48: *Hoc anno Heistulfus rex Langobardorum fidem, quam Pippino regi promiserat, fefellit et cum exercitu Romanos fines invadens, etiam Urbem ipsam obsedit. Haec audiens Pippinus rex exercitum congregat [...]*. Ähnlich summarisch ist die Darstellung in der Vita Stephans II., *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 451.

²⁸¹ Hack, *Codex Carolinus* II, 920f. Es sei demnach „für die verzweifelte Situation des Papstes sehr charakteristisch, das er in dieser Situation auch den Petrus-Brief Nr. 10 über die Alpen sendet.“

²⁸² Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 81.

²⁸³ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 452f., vgl. Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 84. Zur militärischen Unterlegenheit der Langobarden siehe Fischer Drew, „The Carolingian Military Frontier in Italy“, 439f.

trag bekräftigte und möglicherweise einige Details – hier ist speziell an die Verpflichtungen Aistulfs zu denken – deutlicher herausarbeitete.

Die im Februar 756 entstandenen Papstbriefe CC 8 und 9 können aufgrund ihres identischen Inhalts und weitgehend übereinstimmenden Aufbaus sinnvoll im Zusammenhang analysiert werden. Schon in CC 6 bzw. 7 hatte Stephan II. nachdrücklich beklagt, dass Aistulf den Bestimmungen des zuvor erzwungenen Friedens keineswegs Folge leistete und insbesondere keine Anstalten machte, die Rom zuerkannten Städte auch tatsächlich zu übergeben. CC 8 und 9 intensivierten die entsprechenden Beschwerden, übermittelten den Franken ergänzende Informationen über das, was in der Zwischenzeit in Italien passiert war und drängten zunehmend auf eine erneute Intervention. Signifikant ausgeprägter als in den älteren Briefen des *Codex Carolinus* ist bei ihnen der Zeit- und Ereignisbezug. Dies betrifft zunächst die Art, wie der Papst bzw. sein ausführender Epistolograph über das Vorgehen der Langobarden klagten: In der bisherigen Korrespondenz mit den Frankenherrschern waren Beschwerden über das Fehlverhalten der Langobarden nicht an eine ausführliche Narration gebunden gewesen. Bestenfalls informierten die Schreiben über einzelne, isolierte Fakten; die Darstellung der politischen Hintergründe und zwischenzeitlicher Entwicklungen überließen sie hingegen meist dem begleitenden mündlichen Gesandtenbericht. CC 8 und 9 wichen von diesem Muster schon insofern ab, als sie die Ereignisse in Italien zeitlich exakt lokalisierten: An den Kalenden des Januars 756 habe Aistulf sein Heer vor den Toren Roms versammelt und 55 Tage habe die Belagerung bereits ange dauert, als die vorliegenden Briefe abgefasst worden seien. Ihre Entstehung lässt sich daher zuverlässig auf den 24. Februar datieren.²⁸⁴

Die beiden Schreiben selbst unterscheiden sich vor allem durch die Wahl ihrer Adressaten: CC 8 richtete sich unmittelbar an Pippin den Jüngeren, der darin als *christianissimus et excellentissimus filius et spiritalis compater* angesprochen wird.²⁸⁵ Die Inscriptio von CC 9 benennt dagegen einen umfangreich erweiterten Adressatenkreis:

*Dominis excellentissimis Pippino, Carolo et Carlomanno, tribus regibus et nostris romanorum patriciis, seu omnibus episcopis, abbatibus, presbiteris et monachis seu gloriosis ducibus, comitibus vel cuncto exercitui regni et provincie francorum [...].*²⁸⁶

²⁸⁴ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 2ff., 35ff. u. CC 9, ebd., 498, Z. 35ff. sowie 499, Z. 29ff.

²⁸⁵ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 34.

²⁸⁶ *Codex Carolinus* 9, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 498, Z. 16-20.

Anders als CC 8 ist das Schreiben durchgängig in einem eher unpersönlichen, die direkte Anrede vermeidenden Plural abgefasst. Werden die Adressaten dennoch explizit angesprochen, so tituliert der Verfasser sie als *christianissimi*²⁸⁷ oder *dilectissimi*²⁸⁸ und variiert damit lediglich einen Teil der für Pippin in CC 8 belegten Attribute.

Wie bereits 754 auf den Reichsversammlungen von Ponthion und Quierzy mussten scheinbar auch jetzt zumindest Teile des fränkischen Adels von der Notwendigkeit eines Eingreifens in Italien überzeugt werden. Stephan II. habe daher, so Noble, auf eine erprobte Vorgehensweise zurückgegriffen: „Here is the same strategy that had been employed in 753: A letter to Peppin and a second letter directly to the Franks who were still, it seems, reluctant about campaigning in Italy.“²⁸⁹ Hack vermutet, dass der Papst oder dessen ausführende Epistolographen von der Gelungenheit der Formulierungen in CC 8 derart überzeugt waren, dass sie denselben Text mit nur den nötigsten Veränderungen auch in CC 9 verwendeten.²⁹⁰ Eine Gegenüberstellung des Briefaufbaus verdeutlicht, wie ausgeprägt die Übereinstimmungen zwischen beiden Stücken sind²⁹¹:

| | Seite/Zeile (Gundlach) | CC 8 | Seite/Zeile (Gundlach) | CC 9 |
|---|-------------------------------|--|---------------------------|---|
| 1 | 494,10- 494,16 | Quanta luctuosa et amarissima tristitia circumvallati ... quid agamus ignoramus. | 498,23- 498,28 | <i>Quanta luctuosa et amarissima tristitia circumvallati ... quid agamus ignoramus.</i> |
| 2 | 494,16- 494,22 494,21f. | O filii excellentissimi et christianissimi ... <u>tribulationes quas inaniter a Langobardorum gente et eorum nefando rege patimur.</u> | 498,28- 498,32 | <i>O christianissimi, ecce venerunt nobis dies angustiae ... exsurge in adiutorium nostrum.</i> |

²⁸⁷ *Codex Carolinus* 9, ed. Gundlach (MGH Epp. III), bspw. 498, Z. 28; 499, Z. 44; S. 500, Z. 5.

²⁸⁸ *Codex Carolinus* 9, ed. Gundlach (MGH Epp. III), bspw. 499, Z. 39; S. 500, Z. 4, 8 u. 13.

²⁸⁹ Noble, *The Republic of St. Peter*, 92.

²⁹⁰ Neben CC 9 finden sich wörtliche Übernahmen auch in dem beinahe 20 Jahre später entstandenen Brief CC 57, vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 926, dort insb. auch Anm. 209. „Es handelt sich dabei um ein ganz geläufiges Phänomen, das keiner weiteren Erklärung bedarf; einem spätantiken und mittelalterlichen Quellenterminus folgend, spricht man in diesem Zusammenhang gemeinhin von ‚A-pari-Schreiben‘.“

²⁹¹ In der ersten Tabellenspalte werden Sinn-/Strukturabschnitte der/des Briefe/s fortlaufend nummeriert. In der zweiten bzw. vierten Spalte sind die Seiten- u. Zeilenangaben nach der Edition Gundlachs fett gedruckt für solche Abschnitte, die beide Schreiben parallel bieten. Unterschiede zwischen den Texten sind in den Spalten 3 u. 5 unterstrichen (es werden dort jeweils nur die ersten und letzten Worte von Textblöcken angeführt), Abweichungen größeren Umfangs finden sich darüber hinaus in Spalte 2 u. 4 mit eingerückten und kursiven Seiten-/Zeilenangaben hervorgehoben.

| Seite/Zeile (Gundlach) | CC 8 | Seite/Zeile (Gundlach) | CC 9 |
|---------------------------------------|---|---------------------------|---|
| 3 494,22- 494,29 | <i>Ecce, venerunt nobis dies angustiae ... exsurge in adiutorium nostrum.</i> | | |
| 4 494,29- 494,33 | <i><u>Domine, iudicia nocentes nos ... ab eorum protervo rege passi sumus et eius gente Langobardorum, magno cogente periculo, significandum studuimus.</u></i> | | |
| 5 494,34- 494,35 | <i><u>Iam credimus, christianissime et excelentissime fili et spiritalis compater,</u></i> | 498,33- 499,8 | <i><u>Ecce enim cognitum habetis: quomodo pacis foedera ...</u></i> |
| 494,35- 494,38 | <i><u>omnia nobilitati tuę esse cognita: quomodo pacis federa ... nullum augmentum nobis factum est,</u></i> | | <i><u>... nullum augmentum nobis factum est. Et iam in ipsis Ianuarium Kalendis ...</u></i> |
| 494,38- 495,2 | <i><u>potius autem post desolationem ... eadem gente perpetrata. Et iam, quod cum magnis lacrimis ... et spiritalis compater: in</u></i> | | <i><u>caeteras istius Romanę urbis portas.</u></i> |
| 495,2- 495,12 | <i><u>ipsis Ianuarium Kalendis ... ceteras istius Romanę civitatis portas.</u></i> | | |
| 6 495,13- 495,34 | <i>Et omnia extra urbem praedia ... nostras dissolationes videntes, ululant nobiscum.</i> | 499,9- 499,28 | <i>Et omnia extra urbem praedia ... nostras dissolationes videntes, ululant nobiscum</i> |
| 7 495,35- 495,41 | <i>Quinquaginta et quinque dies ... eruant vos de manibus nostris.</i> | 499,29- 499,34 | <i>Quinquaginta et quinque dies ... eruant vos de manibus nostris.</i> |
| 8 495,42- 496,1 496,1- 496,4 | <i>Nam et civitatem Narniensem ... cum magnis lacrimis scripsimus. <u>Qui etiam – probante veritate dicimus – ... per omnem litteram sanguine plena lacrima flueret.</u></i> | 499,35- 499,38 | <i>Nam et civitatem Narniensem ... cum magnis lacrimis scripsimus.</i> |
| 9 496,5- | <i>Unde, <u>fili excellentissime et spiritalis compater, peto te et, tamquam praesentialiter adsistens provolutus terre et tuis vestigiis me prosternens</u> cum divinis mysteriis <u>Adiuva nos et</u></i> | 499,39- 500,3 | <i>Unde, <u>dilectissimi nobis, peto vos et, tanquam praesentialiter adsistens cum divinis misteriis</u> <u>Adiuvate nos sub magna velocitate, dilectissimi nobis; occurrite, occurrite ... sic non sitis alieni a regno Dei,</u></i> |

| Seite/Zeile (Gundlach) | CC 8 | Seite/Zeile (Gundlach) | CC 9 |
|---------------------------|--|---|---|
| | <i>auxiliare nostri sub magna velocitate, christianissimaq̄: 496,15- <u>sic adiutorium sumas a Deo</u> 496,16 <u>omnipotente, qui te unxit super turbas populorum per institutionem beati Petri in regem. Occurre, occurre ... sic non sis ali- 496,21- enus a regno Dei et vi se-</u> 496,26 <u>paratus a tua dulcissima coniuge ... excellentissimis regibus et patritiis. Non ob- dures aurem tuam ad audi- endum nos et ne avertas fa- ciem tuam a nobis... peculia- rem populum periclitantem.</u> 496,32</i> | | <i><u>et ne obduret Dominus aurem suam vestras ad exaudiendas preces et ne avertet faciem suam a vobis ... periclitantem peculiarem populum</u></i> . |
| 10 | 496,33- <i>Audi me, fili, audi me et subveni nobis. ... christia- 496,34- nissime rex. <u>Quid enim</u> 496,37 <u>melius ... Subvenite oppres- so:</u> ‘ Omnes enim gentes ... de inimicorum impugnatione debueratis liberare. <u>Q</u> 496,41- <u>quanta fiducia ... nostra</u> 497,1 <u>peiora prioribus. Cosidera, fili ... eris redditurus ratio- nem cum omnibus tuis</u> 497,10- <u>iudicibus Tu vero, ex-</u> 497,15 <u>cellentissime fili et spirita- lis compater, age et libe- ra ... intercedente beato Petro, super omnes bar- 498,2 <u>bas nationes efficiaris et</u> 498,3 <u>vitam aeternam possideas.</u></u></i> | 500,4- 500,38 <i>Audite nos, delectissimi audite nos et subvenite nobis. ... christianissimi. Omnes enim gentes ... de inimicorum impug- natione debueratis liberare. Considerate, dilectissimi ... reddituri rationem. <u>Sed magis,</u> <u>dilectissimi nobis, agite et</u> <u>liberate ... intercedente beato</u> <u>Petro, <u>perfrui mereamini.</u></u></i> | |
| 11 | 498,4- 498,7 <i>Praefatus vero Warneha- rius ... totis suis viribus decertavit.</i> | 500,39- 500,41 <i>Praefatus vero Warneharius ... decertavit totis suis cum viribus.</i> | |

Tabelle III-2: CC 8 und 9 im abschnittweisen Vergleich (Erläuterungen in Anm. 291)

Beide Schreiben entwerfen als Ausgangssituation zunächst ein Bild umfassender Bedrückung, von Trauer und Angst angesichts der stetig wachsenden Bedrängnis durch die Langobarden (1)²⁹². Hack bemerkt diesbezüglich:

²⁹² Die Numerierung in Klammern bezieht sich auf die Gegenüberstellung von CC 8 und 9 in der vorstehenden Tabelle.

„Effektiv voll setzt der Verfasser mit einer Reihe von Ausrufen ein, die den Text von Anfang an in höchstem Maße emotionalisieren. Es folgen nicht weniger expressive rhetorische Fragen, die durch die suggerierte Zustimmung des Adressaten dessen Mitleiden fast schon erzwingen.“²⁹³

Wer würde nicht trauern angesichts solcher Not, wer nicht zum Weinen gebracht, sobald er von solchem Unheil erführe?²⁹⁴ Kulminationspunkt ist hier eine Passage aus dem apokryphen Teil des alttestamentlichen Danielbuches, der Ausruf der Susanna im Bade (Dan. 13,12): *Angustiae nobis undique, et quid agamus ignoramus.*²⁹⁵ In CC 8 wird die so eingeführte typologische Beziehung – Geschehnisse in biblischer Zeit präfigurieren die desolaten Situation der römischen Kirche in der eigenen Gegenwart – anhand einer zweiten Daniel-Episode weiter ausgestaltet (2): So wie Daniel in der Löwengrube von Habakuk mit Nahrung versorgt worden war (Dan. 14,32-42), solle nun Pippin Rom den dringend benötigten Entsatz bringen und wie ein Engel des Herrn Habakuk zu Daniel getragen hatte, möge Gott jetzt den Frankenkönig nur für kurze Zeit die desolante Lage der römischen Kirche mit eigenen Augen schauen lassen, *ad contemplandas erumosas et lugubres angustias et tribulationes, quas inaniter a Langobardorum gente et eorum nefando rege patimur.*²⁹⁶ Die fragliche Passage wird in CC 9 weder direkt übernommen noch irgendeiner Form auf die Gesamtheit der Franken umgedeutet, so wie auch im weiteren Verlauf des Textes ungeeignete Elemente aus CC 8 eher ausgespart als adaptiert werden.

Der folgende, wiederum in beiden Briefen mit geringen Variationen enthaltene Abschnitt (3) schließt den Bogen zu den am Textbeginn eingeführten Motiven von Angst, Bitterkeit und Schmerz, bindet diese aber ausdrücklich an die historische Situation des Jahres 756 zurück²⁹⁷:

*Pro quo angustia, afflicti et oppressi et ex omni circumquaque parte circumdati ab eorum nequissimo Haistulfo rege et eorum Langobardorum gente, profusis lacrimis percussoque pectore, cum propheta Dominum deprecantes dicimus [...].*²⁹⁸

Der Epistolograph zitiert daraufhin den Hilferuf der von heidnischen Angreifern bedrängten Bewohner Jerusalems aus Ps. 79,9 sowie die Hinwendung der Israe-

²⁹³ Hack, *Codex Carolinus* II, 920f.

²⁹⁴ *Codex Carolinus* 9, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 498, Z. 25f.: *Quis enim harum tribulationum conspector non lugeat? Quis auditor harum nobis inhaerentium calamitatum non ululet?*

²⁹⁵ Hack, *Codex Carolinus* II, 921.

²⁹⁶ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 494, Z. 21f.

²⁹⁷ Vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 921.

²⁹⁸ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 494, Z. 24-27.

liten an Gott als Schlachtenhelfer in Ps. 35,2. CC 8 fügt diesem noch Ps. 35,1 bei – *Domine, iudica nocentes nos et expugna impugnantes nos* – die Auslassung desselben Verses in CC 9 lässt sich dabei weder aus der Logik des Schreibens noch anhand des veränderten Adressatenkreises erklären. Wiederum nur CC 8 an Pippin den Jüngeren lenkt anschließend den Blick auf die früheren Beistandsgesuche gegen die Langobarden, bettet das Schreiben also in einen umfassenderen Kommunikationszusammenhang ein (4):

*Etenim, sepius bonitati tuę innotescere videmur licet nostras tribulationes, tamen et nunc luctu et gemitu referendum malorum pericula, quę ab eodem protervo rege passi sumus et eius gente Langobardorum, magno cogente periculo, significandum studuimus.*²⁹⁹

Während also in CC 8 die folgenden Ausführungen umfangreich vorbereitet werden, setzt CC 9 vergleichsweise unvermittelt ein mit dem Hinweis auf das, was der Papst als Wissensstand Pippins / der fränkischen Großen annehmen konnte (5), *quomodo pacis federa ab impio Haistulfo rege et eius gente dissipata sunt; et qualiter nihil [...] valuimus impetrare; etiam quia nullum augmentum nobis factum est.*³⁰⁰ Erneut führt CC 8 den entsprechenden Gedanken weiter aus (*potius autem post desolationem totius nostrae provinciae et plura homicidia ab eadem gente perpetrata*), ohne dass sich zwingende Gründe für eine Auslassung der Passage in CC 9 anbringen ließen.³⁰¹ Sieht man von dieser in ihrem Umfang eher begrenzten Abweichung ab, verlaufen beide Briefe nun (unbenommen einer Reihe formeller Hinwendungen an Pippin, welche nur CC 8 enthält) über eine längere Strecke fast vollständig parallel. Der Epistolograph bietet zunächst, wie oben erwähnt, eine zeitliche Einordnung von Aistulfs Belagerungsunternehmen. Er behandelt dann detailliert und in Form einer Enumeratio die Einschließung der Stadttore durch die Truppen des Langobardenkönigs, welche dabei von Kontingenten aus den süditalienischen Herzogtümern unterstützt worden seien.³⁰² Besonderes Augenmerk legen CC 8 und 9 auf den Text jener Forderungen, die Aistulf nach dem Einschluss der Stadt angeblich an die Römer ge-

²⁹⁹ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 494, Z. 30-33. Vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 921.

³⁰⁰ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 494, Z. 35-38; CC 9, ebd., 498, Z. 33-35.

³⁰¹ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 494, Z. 38-495, Z. 1.

³⁰² Hack, *Codex Carolinus* II, 922. Zum Stilmittel der Enumeratio siehe Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 337-340.

richtet hätte, und die – ähnlich vergleichbaren Passagen in älteren Briefen – in direkter Rede wiedergegeben werden³⁰³:

*Aperite mihi portam Salariam, et ingrediar civitatem; et tradite mihi pontificem vestrum, et habeo in vobis compassionem; alioquin, muros subvertens, uno vos gladio interficiam et videam, quis vos eruere possit a manibus meis.*³⁰⁴

Mit Hack entwickelt der Epistolograph hier ein für seine Adressaten unmissverständliches Bild: „Von allen Seiten – so der Tenor – ist Rom von seinen Feinden umstellt, und ihre Absichten sind ebenso eindeutig wie schrecklich.“³⁰⁵ Ausgehend von der Lage an den Stadttoren wenden sich CC 8 und 9 danach ohne signifikante Unterschiede den Taten der Langobarden im römischen Umland zu (6): Großflächig hätten Aistulfs Truppen dort alles niedergehauen und verbrannt, die Häuser bis auf ihre Fundamente zerstört und sich dabei auch an Gotteshäusern und Kirchenbesitz vergangen:

*Ecclesias Dei incenderunt et sacratissimas sanctorum imagines in ignem proicientes suis gladiis consumpserunt; et munera sancta, id est corpus domini nostri Iesu Christi, in suis contaminatis vasibus, quos folles vocant, miserunt et cibo carniarum copioso saturati comedebant eadem munera; velamina altarium ecclesiarum Dei vel omnia ornamenta, quod nimis crudele edici est, auferentes in propriis utilitatibus usi sunt.*³⁰⁶

Neben ihren Angriffen auf die im weitesten Sinne physischen Strukturen der Kirche seien die Langobarden auch gegen die Bevölkerung des römischen Dukats vorgegangen: Mönche, die in ihren Klöstern verblieben wären, hätten sie verprügelt, gemartert und viele getötet; Nonnen und Reklusen darüber hinaus mit großer Grausamkeit geschändet: *cum magna crudelitate polluerunt.*³⁰⁷ Diejenigen aber, die den Langobarden bereits zum Opfer gefallen wären, hätten teilweise ver-

³⁰³ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 2-12; CC 9, ebd., 498, Z. 35-499, Z. 8. Vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 922.

³⁰⁴ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 7-9; CC 9, ebd., 499, Z. 3-6.

³⁰⁵ Hack, *Codex Carolinus* II, 922.

³⁰⁶ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 14-19; wortgleich CC 9, ebd., 499, Z. 10-14. Vgl. die Zusammenfassung der Passage durch Hack, *Codex Carolinus* II, 922. Wenn die Langobarden den Leib des Herrn auf vollen Magen verzehrten, verstießen sie mit Hack, ebd., Anm. 197 gegen das kirchliche Gebot, die Eucharistie nüchtern zu sich zu nehmen. Auf den ersten Blick mag dieser Vorwurf minderschwer erscheinen, er fügt sich aber in das ansonsten entwickelte Bild eines ‚verderbten‘ Christentums der Langobarden. Der Beginn der Passage könnte Bezug nehmen auf Ps. 74,7: *Incenderunt igni sanctuarium tuum in terra polluerunt tabernaculum nominis tui [...]*.

³⁰⁷ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 22; CC 9, ebd., 499, Z. 17. Vgl. auch CC 8, ebd. 495, Z. 26-29 u. CC 9, ebd., 499, Z. 21-23: *Et neque domui sanctae nostrę ecclesie neque cuiquam in hac Romana urbe commoranti spes remansit vivendi, quia, ut dictum est, omnia ferro et igne consumpserunt et multos interfecerunt.*

sucht, andere vor einer derartigen Schändung (*contaminatio*) zu bewahren, indem sie sie zuvor eigenhändig töteten.

Der Epistolograph lenkt anschließend den Blick auf die Zerstörung kirchlicher Landgüter (der *domoscultas*) und Lebensmittelvorräte, den Missbrauch der dort lebenden Angehörigen der *familia beati Petri* und grundsätzlich aller Römer, derer die Angreifer hätten habhaft werden konnten.³⁰⁸ In den Vordergrund rücken außerdem Übergriffe gegen eigentlich besonders schutzwürdige Teile der römischen Bevölkerung, etwa gegen Frauen und Kinder: *Nam et innocentes infantulos a mamillis matrum suarum separantes, ipsasque vi pollutentes, interemerunt ipsi impii Langobardi*. Erstmals in den Briefen des *Codex Carolinus* werden die Langobarden hier explizit als *impius*, ‚gottlos‘ oder auch ‚verrucht‘ ausgewiesen. Folgerichtig schließt dieser historisch-narrative Großabschnitt in beiden Schreiben mit einem für die längst katholischen Langobarden wohl besonders schwerwiegenden Vorwurf: Auch die heidnischen Christenverfolger hätten wohl nie schlimmere Taten verübt, als nun die langobardischen Belagerer Roms.³⁰⁹

Hatten sich die Berichte über die von den Langobarden verübten Gräueltaten bislang vor allem auf das nicht durch Mauern geschützte römische Umland beschränkt, wandte sich der Epistolograph nun erneut der Situation Roms zu (7): Seit 55 Tagen würden Aistulfs Truppen die von allen Seiten eingeschlossene Stadt belagern, deren Befestigungsanlagen attackieren und am Tag wie in der Nacht auf das Schlimmste gegen die Verteidiger wüten.³¹⁰ Mit Hack erreichen die Briefe damit ihren dramatischen Höhepunkt.³¹¹ Übereinstimmend zitieren CC 8 und 9 erneut einen angeblichen Ausspruch des *iniquus Haistulfus*, der jedoch nahezu wortidentisch den Briefen Gregors III. entnommen scheint: *Ecce circumdati estis a nobis et non effugietis manus nostras; veniant nunc Franci et eruant vos de manibus nostris*.³¹² Wie schon in der älteren Korrespondenz bezieht der Epistolograph auch hier seine Adressaten in die Spottreden der Langobarden ein,

³⁰⁸ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 23-26; CC 9, ebd., 499, Z. 19-21.

³⁰⁹ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 32-34; CC 9, ebd., 499, Z. 26-28. Vgl. dazu Hack, *Codex Carolinus* II, 922 passim.

³¹⁰ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 35ff. Zum angegebenen Zeitraum von 55 Tagen und möglichen Parallelen in anderen Quellen vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 922f. mit Anm. 198.

³¹¹ Hack, *Codex Carolinus* II, 922f.

³¹² *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 40f., wortidentisch CC 9, ebd., 499, Z. 33-34.

wohl um so an ihr Ehrgefühl zu appellieren.³¹³ Der sorgfältig inszenierte Affront gegen die Franken wird nur noch verstärkt, wenn das Sprecher-Ich Stephans nachfolgend betont, wie Aistulf neben seinem Angriff auf Rom auch Narni, eine jener Städte, die Pippin im Jahr zuvor Petrus geschenkt habe, aus dessen Besitz entrissen und weitere Orte eingeschlossen hätte (8). Aus diesem Grund sei auch die Übermittlung der vorliegenden Briefe nur per Schiff möglich gewesen.

Noble bemerkt zur Darstellung der Ereignisse in CC 8 und 9 insgesamt: „With all the rhetorical power of a biblical prophet Stephen paints a picture of gloom and destruction and pleads for salvation.“³¹⁴ An dieser Stelle weichen nach mehr als einem Viertel ihrer Gesamtlänge beide Briefe erstmals wieder signifikant voneinander ab: Ausschließlich CC 8 beinhaltet begleitende Wünsche, welche den durch die Lektüre des Briefes zu erzielenden Leseindruck lenken sollen. Außerdem findet sich eine direkte Hinwendung Stephans II. an Pippin, für welche das Sprecher-Ich des Papstes abweichend vom Rest des Schreiben in die 1. Person (Plural) wechselt.³¹⁵ Darauf folgt erneut ein langer, annähernd ein Viertel des Gesamttextes umfassender und in beiden Briefen parallel geführter Abschnitt (9), der im Wesentlichen aus einer Reihe von Variationen des päpstlichen Hilferufes besteht.³¹⁶ Verbunden ist damit immer wieder der Hinweis auf die einer raschen Hilfe folgenden Belohnungen bzw. der Androhung von Konsequenzen – auch über das diesseitige Leben hinaus – im Falle fortgesetzter Untätigkeit. Hack interpretiert diese Passage wie folgt:

„Unter Anrufung des wahren und lebendigen Gottes sowie des heiligen Petrus und gleichsam mit der heiligen Eucharistie auf der Erde zu seinen Füßen fleht er Pippin inbrünstig an, *ut sub nimia festinatione et maxime celeritate nobis subvenias, ne peramus*. Was folgt, ist die vielleicht am stärksten rhetorisch durchgestaltete Passage des gesamten Codex Carolinus: eine nicht weniger als sieben Glieder umfassende Parallele, die nach dem Schema *Non nos [...], sic non te Dominus [...]* aufgebaut ist.“³¹⁷

Nur das Mittlere dieser Glieder formuliert das Hilfsanliegen positiv, ansonsten dominieren Drohungen, Befehle und weitere imaginierte Spottreden der Lan-

³¹³ Hack, *Codex Carolinus* II, 923, dort insbesondere auch Anm. 199, in der auf ähnliche Fälle innerhalb des *Codex Carolinus* verwiesen wird.

³¹⁴ Noble, *The Republic of St. Peter*, 92.

³¹⁵ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 496, Z. 1ff.

³¹⁶ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 496, Z. 5ff.; CC 9, ebd., 499, Z. 39ff.

³¹⁷ Hack, *Codex Carolinus* II, 924.

gobarden. Kleinere Unterschiede zwischen den Briefen ergeben sich meist aus der Notwendigkeit abweichender Anredeformen, aus eingeschalteten Rückverweisen auf Demutsgesten, die der Papst bei seiner Reise in das Frankenreich 754 vollzogen hatte, aus Erinnerungen an die Salbung der Frankenherrscher in Saint-Denis (welche letztlich auf Gott bzw. Petrus zurückgeführt wird), sowie der gesonderten Erwähnung von Pippins Gattin (als *spiritali nostra commater*) gemeinsam mit seinen Söhnen Karl und Karlmann (all dies nur in CC 8): Auch deren Wohlergehen bindet der Papst an die Unterstützung Pippins für das bedrängte Rom.

Der folgende Absatz (10) variiert das Bittmotiv erneut: Während CC 8 dort besondere Aufmerksamkeit auf die Unterstützung für Bedrängte als königliche Tugend sowie die persönliche Ansprache und den Lobpreis Pippins legt³¹⁸, werden andere Leitmotive – die Franken als Retter bedrängter Völker, als Vertraute und besonderer Beistand der Römer, Rückverweise auf die strapaziöse Reise des Papstes in das Frankenreich bzw. das in deren Verlauf geschlossene Bündnis, die damit geweckten Hoffnungen und ihre jetzige Enttäuschung – weitgehend unverändert auch in CC 9 ausgeführt. Die Passage erfüllt in beiden Briefen identische Funktionen, sie betont die Dringlichkeit fränkischer Hilfe und bettet deren Notwendigkeit zugleich in einen größeren historischen Kontext ein. Die häufigen direkten Hinwendungen an Pippin in CC 8 bedingen dort für diesen Abschnitt jedoch einen deutlich größeren Umfang.

Daran anknüpfend heben beide Schreiben noch einmal die überzeitlichen Konsequenzen fränkischer Untätigkeit hervor: Pippin sei als König verantwortlich für alle, die sich seinem Schutz und dem seines Volkes unterstellt hätten. Sollten deren Seelen verloren gehen, so würden er und seine Amtsträger sich dafür am Tag des Jüngsten Gerichts gleichermaßen verantworten müssen. Daher sei rasches Handeln geboten – CC 8: *age et libera post Deum in te confugientes*; CC 9: *agite et liberate post Deum in vobis confugientes*³¹⁹ – nur dann würden Pippin und die Franken später ohne Sorge vor ihre himmlischen Richter treten können.³²⁰ Bereits Hack hatte für die beiden Anfang 756 entstandenen Briefe auf die prominente Stellung des Jüngsten Gerichts hingewiesen, dort würde Petrus mit Christus und

³¹⁸ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 496, Z. 34ff.

³¹⁹ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 497, Z. 15f.; CC 9, ebd., 500, Z. 13f.

³²⁰ Vgl. Hack, *Codex Carolinus* II, 925.

den übrigen Aposteln über die Franken urteilen. Nur wenn Letztere zugunsten des Papstes bzw. der römischen Kirche interveniert hätten, sollte ihnen der Weg in das Himmelreich offenstehen:

„Dass von derart lebendigen und eindringlichen Darstellungen Petri beim Jüngsten Gericht zu einem persönlichen Brief des Apostelfürsten kein sehr weiter Weg mehr ist, braucht kaum eigens betont zu werden.“³²¹

Einschränkend ist diesbezüglich allerdings zu bemerken, dass sich ausdrückliche Bezüge auf das Jüngste Gericht nicht nur hier, sondern ebenfalls schon in CC 7 aus dem Jahr 755 finden.

Kaum Abweichungen bieten die Schlussparagrafen (11) von CC 8 und 9. Eine Ausnahme bildet hier die nur in Ersterem enthaltene und an 2. Tim. 4/7 angelehnte fiktive Rede, welche ein zukünftiger Pippin dem Wunsch Stephans nach einmal zu halten in der Lage sein möge:

*Domine meus, princeps apostolorum beate Petre, ecce ego clientulus tuus, cursum consummans, fidem tibi servans, ecclesiam Dei a superna clementia tibi commendatam de manibus persequentium defendens liberavi et, adsistens immaculatus coram te, offero tibi pueros, quos mihi commisisti de manibus inimicorum erundos, sospes atque incolumes existentes.*³²²

Der Rest beider Schreiben ist überwiegend ihrer brieflichen Form geschuldet. Stephan II. verweist hier auf die Auswahl der Boten und Gesandten, die Pippin ergänzend ihren eigenen Eindruck des Geschehenen vermitteln sollten:

*Qui vobis nostros omnes dolores et cunctas dissolutiones, quas a Langobardorum gente et eorum protervo rege passi sumus et assidue patimur, vobis subtili enarratione, sicut propriis oculis viderunt, viva voce dicere debeant.*³²³

Auffällig ist jedoch, dass die Schlusspassage in CC 8 separat als *embolum* eingefügt wurde. Wie Hack vermutet, hatte der Epistolograph sie zunächst aus unbekanntem Gründen ausgespart oder vergessen.³²⁴ Ganz am Ende der Briefe steht dann eine letzte Variation des päpstlichen Hilferufes:

Magis magisque [...] coniuramus te [...] ut nostras tribulationes et angustias atque dolores et desolationes credere iubeatis sine qualibet ambiguitate et nobis propter Deum subvenire et ad liberandum nos de manibus Langobardorum, inimicorum

³²¹ Hack, *Codex Carolinus* II, 912.

³²² *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 497, Z. 17ff.

³²³ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 497, Z. 31-35; CC 9, ebd., 500, Z. 24-26.

³²⁴ Hack, *Codex Carolinus* II, 925.

*nostrorum, nimis festinanter occurrere digneris, ut, fructum afferens copiosum, victor, intercedente beato Petro, super omnes barbaras nationes efficiaris et vitam aeternam possideas.*³²⁵

Caroline Goodson gelangte zumindest für CC 8 zu dem Ergebnis, das Schreiben sei in seiner Schilderung der Taten der Langobarden hyperbolisch, d.h. auf Übertreibung ausgerichtet: „Stephen’s letter takes pains to describe the Lombards as heathen and impious, drawing upon the Lombards’ imputed historical association with paganism and heresy.“³²⁶ Mehr noch, in CC 8 und 9 werden erstmals Verunreinigungsverwürfe gegenüber den Langobarden artikuliert. Selbige konzentrieren sich zunächst auf im weitesten Sinne sexuelle Verfehlungen, den gewaltsamen Missbrauch von Frauen, darunter – besonders gravierend – auch gottgeweihte Jungfrauen. Eine Ausnahme bildet die Zuschreibung von Unreinheit in Bezug auf die *folles* (Singular: *fol* = Gefäß, Becher) der Langobarden. Der Epistolograph charakterisiert diese wohl in Absetzung von den sakralen Geräten (= *vasa sacra*) als *vasa contaminata*, in welche die Angreifer die von ihnen geraubten Sakramentsgaben, das Brot und den Messwein, wie ordinäre Speisen gegeben und rücksichtslos verzehrt hätten.³²⁷

III. 10 Ego Petrus Apostolus. Die Langobarden in *Codex Carolinus* 10

Problematischer als im Falle von CC 8 bzw. 9 ist die Einordnung des sowohl bei Gundlach als auch in den älteren Editionen Cennios und Jaffés nächstfolgenden Stückes.³²⁸ Ließen sich Ersterer anhand eingeschalteter, relationaler Zeitangaben sogar ungewöhnlich exakt datieren, fehlen innerhalb von CC 10 entsprechende Anhaltspunkte. Die Überbringer des Briefes werden nicht genannt, als lebende Personen treten im Text lediglich Pippin und seine Söhne sowie Stephan II. in Erscheinung, so dass eine genauere Eingrenzung anhand der Akteure ebenfalls unmöglich ist. Allein die Tatsache, dass das Schreiben nach der

³²⁵ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 497f., Z. 42ff.; CC 9, ebd., 500, Z. 33ff.

³²⁶ Goodson, *The Rome of Pope Paschal I*, 212. Vgl. einen Brief Pauls I. an den neugewählten Abt von St. Silvestro, Leontius, aus 761 (ed. Migne [PL 89], Sp. 1190-1195). Hier und auch in einem Synodalbeschluss aus demselben Jahr, in welchem die Gründung des Klosters verfügt wird (ed. Werminghoff [MGH Conc. II,1], 66f.), finden sich Hinweise auf eine Vernachlässigung der Märtyrerfriedhöfe bzw. ihre Zerstörung durch die Langobarden.

³²⁷ *Codex Carolinus* 8, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 495, Z. 16f.; wortgleich CC 9, ebd., 499, Z. 12.

³²⁸ Vgl. dazu die Übersicht in der Einführung zu Gundlachs Edition (MGH Ep. III), 474.

Rückkehr Stephans II. aus dem Frankenreich und dem Friedensschluss von Pavia 755 entstanden sein muss, kann angesichts entsprechender Rückbezüge im Text unzweifelhaft belegt werden. In thematischer Hinsicht lässt sich CC 10 dagegen eindeutig verorten: Wie schon in CC 8 und 9 steht auch hier die Klage über das Vorgehen der Langobarden gegen Rom im Mittelpunkt. Die im Text geschilderten Bedrückungen der römischen Kirche deuten wie der Aufbau des Schreibens und die Übernahme einschlägiger Wendungen aus CC 8 und 9 darauf hin, dass CC 10 ebenfalls Anfang des Jahres 756 entstanden sein dürfte. Ein unmittelbarer Zusammenhang der in der Forschung meist gemeinsam behandelten Stücke³²⁹ – so zum Beispiel ihre Überbringung durch eine einzige Gesandtschaft – kann allein dadurch allerdings nicht bewiesen werden.³³⁰

Ähnlich wie CC 9 wendet sich auch das Schreiben CC 10 an eine größere Gesamtheit der Franken. In der Inscriptio werden diese gestuft nach den *viris excellentissimis Pippino, Carolo et Carlomanno, tribus regibus*, den *sanctissimis episcopis, abbatibus, presbiteris vel cunctis religiosis monachis, verum etiam ducibus, comitibus* und schließlich *cunctis generalibus excercitibus et populo Franciae commorantibus* pauschal aufgelistet.³³¹ Signifikante Unterschiede bestehen dahingehend zwischen CC 9 und 10 – sieht man von grammatikalischen Verschiebungen ab – vor allem am Beginn sowie am Schluss der Aufzählung potenzieller Adressaten: So fehlt in CC 10 die Qualifizierung Pippins und seiner Söhne als *patricii Romanorum*, gewissermaßen am anderen Ende der sozialen Skala wird die Wendung *vel cuncto exercitui regni et provincie Francorum* (CC 9) erweitert und leicht modifiziert zu *cunctis generalibus excercitibus et populo Franciae commorantibus*. Der Kreis der Adressaten scheint damit für CC 10 noch weiter gefasst als jener des zuvor untersuchten Stückes, obwohl es problematisch

³²⁹ Wenn Hack, *Codex Carolinus* I, 111 an einer Stelle von 757 spricht und keine Begründung für die abweichende Datierung bietet, so scheint es sich dabei eher um ein Versehen als um eine bewusste Absetzung zu handeln. Wahrscheinlich verwechselt er in seinen Ausführungen CC 10 und den kurz zuvor besprochenen Brief CC 13.

³³⁰ Dazu Oelsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin*, 505: „Der Inhalt freilich bietet keinen weiteren Anhaltspunkt als den, daß es auch noch in den Tagen der Belagerung geschrieben wurde, und man könnte allenfalls hervorheben, daß die Situation noch völlig unverändert erscheint, sowie daß die Adresse des Schreibens derjenigen in ep. 8 fast aufs Wort gleicht.“ Zu letztgenanntem Punkt vgl. die folgenden Ausführungen.

³³¹ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 501, Z. 18-22. Vgl. CC 9, ebd., 498, Z. 16ff.: *Dominis excellentissimis Pippino, Carolo et Carlomanno, tribus regibus et nostris Romanorum patriciis, seu omnibus episcopis, abbatibus, presbiteris et monachis seu gloriosis ducibus, comitibus vel cuncto exercitui regni et provincie Francorum.*

wäre, allein anhand dieser Beobachtung Ableitungen über die tatsächliche oder auch nur angestrebte Verbreitung des Schreibens herzustellen.³³² Hack berücksichtigt jene Unterschiede nicht, vielmehr verweist er auf beide Stücke als Exponenten einer Gruppe von Briefen innerhalb des *Codex Carolinus*, in denen „der Kreis der Adressaten stark über die karolingische Herrscherfamilie hinaus erweitert“ worden ist.³³³ Da sie sich ebensowenig pauschal an die Gesamtheit der Franken wenden, sondern eine Vielzahl an Bevölkerungsgruppen als Adressaten separat benennen, bilden selbige eine Zwischenstufe zwischen Briefen an einen oder eine begrenzte Zahl von Kommunikationspartnern sowie den an die Allgemeinheit gerichteten päpstlichen Rundschreiben.³³⁴

Eindeutige Unterschiede bestehen zwischen CC 8 und 9 einer- sowie CC 10 andererseits in Hinblick auf ihren angeblichen Verfasser bzw. die Sprecherrolle, von deren Warte aus die päpstlichen Epistolographen das Schreiben entworfen haben. Ist dies im Falle von CC 8 und 9 Papst Stephan II.³³⁵, so firmiert der Sprecher in CC 10 als *ego Petrus apostolus* und ist damit niemand anderes als der Apostelfürst Petrus selbst.³³⁶ Zu dieser aus heutiger Sicht ungewöhnlichen Perspektivierung bemerkt Achim Thomas Hack:

„Einzigartig in der mittelalterlichen Papstdiplomatik ist [...] eine Intitulatio, die den Apostel Petrus als Absender des Schreibens bezeichnet. Petrus gibt sich darin als von Jesus Christus berufener ‚apostolus‘ zu erkennen und schließt daran unmittelbar ein christologisches Glaubensbekenntnis an: Herrschaft vor allen Zeiten mit dem Vater und in Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist, In-

³³² Darüber wird nichtsdestoweniger am Ende der hier vorgenommenen Analyse nachzudenken sein.

³³³ Hack, *Codex Carolinus* I, 128.

³³⁴ Hack, *Codex Carolinus* I, 128, insb. auch Anm. 154. Zur Entwicklung dieser Briefformen vgl. Schieffer, „Die Erfindung der Enzyklika“, der nicht auf die Briefe des *Codex Carolinus* eingeht.

³³⁵ *Codex Carolinus* 9, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 498, Z. 20-22 nennt darüber hinaus noch *omnes episcopi, presbiteri, diacones seu duces, cartularii, comites, tribunentes et universus populus et exercitus Romanorum, omnes in afflictione positi*, die mit Hack, *Codex Carolinus* I, 109 jedoch lediglich angeführt werden, um die Bedrängnis des römischen Volkes in seiner Gesamtheit ausdrücklich hervorzuheben.

³³⁶ Hierzu Angenendt, „Grab und Schrift“, 20: „Der Papst als Stimme Petri, die sich von dessen Grabe aus erhebt – das ist die vielberedete Identität von Petrus und Papst, die oft fälschlich als Petrusmystik bezeichnet wird.“ In der *Admonitio Generalis* c. 78, ed. Boretius (MGH Capit. I), 60 sollte wenige Jahrzehnte später Karl der Große ein dezidiertes Verbot sogenannter ‚Himmelsbriefe‘ erlassen: *Omnibus. Item et pseudografia et dubiae narrationes, vel quae omnino contra fidem catholicam sunt et epistola pessima et falsissima, quam transacto anno dicebant aliqui errantes et in errorem alios mittentes quod de celo cecidisset, nec credantur nec legantur sed comburentur, ne in errorem per talia scripta populus mittatur. Sed soli canonici libri et catholici tractatus et sanctorum auctorum dicta legantur et tradantur.* Zum Typus des seit frühchristlicher Zeit bekannten, aber zunehmend seit dem Jh. 8 als ‚Sonntagsbrief‘ verbreiteten Himmelsbriefs vgl. die Artikel von Schmolinsky, Art. „Himmelsbrief“; Schnell, Art. „Himmelsbrief“; Palmer, Art. „Himmelsbrief“; Closs, „Himmelsbriefe“; Jones, „The Heavenly Letter“ sowie Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen* I, 98-100.

karnation und Menschwerdung zum Heile der Christen, Erlösung aller Gläubigen durch sein kostbares Blut gemäß dem Willen des Vaters, so wie er es durch die Propheten in den heiligen Schriften verkündet hatte.“³³⁷

Die Perspektivfigur Petrus fungiert damit in CC 10 als Sprachrohr der römischen Kirche – *per me omnis Dei catholica et apostolica Romana ecclesia*³³⁸ – welche durch eine Reihe von eher konventionellen Attributen ausgezeichnet wird: als katholisch, apostolisch und römisch, das Haupt aller Kirchen des Erdkreises und durch das Blut des Erlösers auf einem sicheren Felsen (gemeint ist Petrus im Sinne von Mt. 16,16ff.) errichtet.³³⁹ Erst ganz am Schluss dieser Intitulatio tritt fast wie im Nachgedanken der gegenwärtige Papst in Erscheinung: *adque eiusdem almae ecclesiae Stephanus p̄sul*.³⁴⁰ Eine Gesamtinterpretation dieses einleitenden Textabschnitts bietet wiederum Achim Thomas Hack:

„Überaus geschickt komponiert enthalten diese Worte eine komprimierte Ekklesiologie, die von Christus und der göttlichen Dreieinigkeit über Petrus und die römische Kirche zum gegenwärtigen Papst führt – und dies alles in einer Formel des Protokolls, die gewöhnlich nichts anderes als den Absender des Briefes anzugeben hat.“³⁴¹

In der Forschung ist die Verschiebung des Sprecher-Ichs bislang überraschend wenig berücksichtigt worden, man hat das gewählte Vorgehen vielmehr, wie einleitend bemerkt, oft schlicht übergangen oder als Kuriosität abgetan. Auch Hacks ausführliche Untersuchung der Briefe des *Codex Carolinus* beschränkt sich auf eine summarische Bewertung von CC 10, ohne detailliert Aufbau oder Inhalte des Schreibens zu reflektieren:

„Das singuläre Vorgehen erklärt sich sehr einfach durch die besondere Situation im Jahre 757, in der Stephan mit allen Mitteln versuchte, die Franken zum erneuten militärischen Eingreifen in Italien zu mobilisieren.“³⁴²

Hatte bereits das Protokoll des Briefes die Stellung Petri im Rahmen einer katholischen Ekklesiologie bestimmt, setzt der Kontext von CC 10 ebendort erneut an.

³³⁷ Hack, *Codex Carolinus* I, 110.

³³⁸ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 501, Z. 12f.

³³⁹ Diese Zusammenstellung bietet Hack, *Codex Carolinus* I, 110.

³⁴⁰ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 501, Z. 14f.

³⁴¹ Hack, *Codex Carolinus* I, 110, Anm. 63 zur Anlehnung des Protokolls von CC 10 an neutestamentliche Briefpräskripte. Bereits Oelsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin*, 262, Anm. 6 hatte deutliche Übereinstimmungen eben nicht mit den petrinischen Briefen, sondern mit 1. Kor. 1,1-3 ausgemacht.

³⁴² Hack, *Codex Carolinus* I, 110f. Vgl. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 70, der CC 10 vornehmlich mit Blick auf eine spezifische Petrusfrömmigkeit der Franken liest: „Die Bindungen an den Apostelfürsten gingen aber noch weiter, wie ein Brief Stephans vom Februar 756 zeigt, in dem Petrus selbst Pippin und seine Söhne sowie das ganze Volk der Franken anredete.“

Anhand einschlägiger Bibelstellen erörtert der Epistolograph die besondere Bedeutung des Apostelfürsten in der kirchlichen Hierarchie: Als Lehrer und Täufer aller Völker (Mt. 28,19); als derjenige, der in der Lage ist, Sünden zu vergeben (Joh. 20,22f.); als Hirte (Joh. 21,17 u. 15) und Grundstein der Kirche, ausgestattet mit Binde- und Lösegewalt (Mt. 16,16f.).³⁴³ Wer den Verkündigungen Petri Folge leiste, könne darauf vertrauen, noch in dieser Welt die Vergebung seiner Sünden zu erfahren, besonders aber sollten die Adressaten dieses Schreibens auf die Vergeltung ihrer Taten *in hac apostolica Dei Romana ecclesia nobis commissa* hoffen.³⁴⁴

Jene einleitenden Ausführungen bilden lediglich den argumentativen Hintergrund für eine erste inhaltsreiche Wendung des Apostels an die *gens Francorum*:

*Ideoque ego, apostolus Dei Petrus, qui vos adoptivos habeo filios, ad defendendum, de manibus adversariorum hanc Romanam civitatem et populum mihi a Deo commissum seu et domum, ubi secundum carnem requiesco, de contaminatione gentium eruendam [...] adortor [...].*³⁴⁵

Während diese Aufforderung zunächst noch vergleichsweise allgemein gehalten ist, wird sie anschließend in Hinblick auf die Situation des Jahres 756 spezifiziert: [...] *liberandam ecclesiam Dei mihi a divina potencia commendatam omnino pretestans admoneo pro eo, quos maximas afflictiones et oppressiones a pessima Langobardorum gente paciuntur.*³⁴⁶

Unterschiedliche Vorstellungen und Konzepte fließen somit am Beginn von CC 10 zusammen: Zunächst betont das Sprecher-Ich Petri seine Identität und apostolische Stellung. Darauf aufbauend unterstreicht er eine besondere Beziehung zu den Adressaten des vorliegenden Schreibens, welche in ihrer Gesamtheit als seine Adoptivöhne – *fili adoptivi* – bezeichnet werden. Aus dieser Verbindung leitet CC 10 dann den eigentlichen Aufruf ab. Die Stadt Rom, ihre Bewohner und die römische Kirche sollten durch die Franken befreit und besonders

³⁴³ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 501, Z. 23-32.

³⁴⁴ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 501, Z. 32-37; vgl. die Interpretation bei Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 70.

³⁴⁵ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 501, Z. 38-502, Z.1. Die Herkunft von Formeln wie *ubi sanctus [...] corpore quiescit* bleibt mit Angenendt, „Grab und Schrift“, 20 weiterhin unerforscht. Laut Angenendt ist damit eindeutig der Heilige gemeint, der am entsprechenden Ort ruhte: „Klar ist indes, daß nur Kirchen, die einen ganzen Heiligen-Leib besaßen, so von sich sprechen konnten und damit andere mit nur Sekundär-Reliquien deutlich hinter sich ließen.“ Vgl. auch Ders., *Heilige und Reliquien*, 111-115.

³⁴⁶ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 1-4.

die *domus*, in der die fleischliche Hülle des Apostels ruhe, von ihrer gegenwärtigen Verunreinigung durch die Heiden errettet werden. In struktureller Hinsicht kehrt der Epistolograph damit zu einem Argumentationsmuster zurück, dass innerhalb des *Codex Carolinus* erstmals in CC 2 aus dem Jahr 739 anzutreffen war: *Potens est, carissime filii, ipse princeps apostolorum per a Deo sibi concessam potestatem suam defendere domum et populum peculiarem atque de inimicis dare vindictam [...]*.³⁴⁷

Während CC 2 grundsätzlich die Verteidigung der *domus* Petri und des *populus peculiaris* – der unter dem besonderen Schutz des Apostelfürsten stehenden römischen Bevölkerung und der Bewohner der von Rom beanspruchten Gebiete – zueinander in Beziehung setzt, dokumentiert CC 7 aus dem Jahr 755 eine inhaltliche Weiterentwicklung und Annäherung an die in CC 10 verwendete Konstruktion: *Qualis remuneratio aut merces sub celo existimanda et coaequanda est ad ea, quae pro defensione Dei ecclesiae et domus beati Petri est rependenda!*³⁴⁸ Deutliche Unterschiede bestehen zwischen den älteren Briefstellen und der zitierten Passage aus CC 10 hinsichtlich der Art und Weise, wie die Opponenten Roms bzw. deren Handlungen charakterisiert werden: Wo CC 2 und 7 den Anlass der *defensio*, mithin das konkrete Vorgehen der Angreifer, unbestimmt lassen, ist im Petrus-Brief explizit von den *afflictiones et oppressiones* sowie einer *contaminatio*, welche durch das Handeln jener *pessima Langobardorum gens* hervorgerufen worden waren, die Rede. Anstatt jedoch anhand dieser einzelnen Passage weitreichende Ableitungen zu treffen, soll hier zunächst der Aufbau von CC 10 insgesamt betrachtet werden.

Nachdem das Sprecher-Ich Petri seinen Hilferuf an die Franken erstmals formuliert hat, kehrt der Epistolograph zu einem aus früheren Briefen bekannten Muster zurück und führt Gründe dafür an, weswegen in der gegebenen Situation eine erneute fränkische Intervention zugunsten Roms dringend erforderlich wäre. Weiterhin sollten die Franken darauf vertrauen, dass Petrus ihnen bei jenem Unterfangen seine Hilfe gewähren würde, gleichsam als stünde er in fleischlicher Gestalt an der Seite des Heerbannes. Das literarische Ich des Apostels bekräftigt hier ein Versprechen, welches er angeblich von Gott und Jesus höchstselbst emp-

³⁴⁷ *Codex Carolinus* 2, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 478, Z. 3-5.

³⁴⁸ *Codex Carolinus* 7, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 491, Z. 11-13.

fangen habe, nämlich dass selbige die Franken als *peculiares inter omnes gentes* ansähen.³⁴⁹ War zuvor bereits vom *omnis populus Francorum* die Rede, wiederholt Petrus anschließend die aus der Inscriptio bekannte detaillierte Hinwendung an die Gesamtheit der Franken – von Pippin bis hin zum gemeinen Volk – und erneuert seine Aufforderung, auf die ihnen gewährten Zusagen zu vertrauen. So sei er selbst zwar körperlich abwesend, aber nicht geistig: *etsi carnaliter desum, spiritualiter autem a vobis non desim*.³⁵⁰

Obwohl der Verfasser von CC 10 mit Petrus bereits ein prominentes literarisches Ich eingeführt hat, bleibt dieser doch nicht seine einzige Referenz:

Sed et domina nostra, Dei genetrix, semper virgo Maria, nobiscum vos magnis obligacionibus adiurans pretestatur atque ammonet et iubet, simul etiam et throni adque dominaciones vel cunctus celestis militiae exercitus nec non et martyres atque confessores Chrsti et omnes omnino Deo placentes.³⁵¹

Im Namen Mariens, der himmlischen Heerscharen, aller Heiligen und übereinstimmend mit Gott selbst fordert das Petrus-Ich die Franken auf, Mitleid zu empfinden für die gegenwärtig missliche Lage der Stadt Rom, der *oves dominici gregis* und der römischen Kirche. Ein weiteres Mal wiederholt er daraufhin mit nur geringen Variationen den zuvor formulierten Aufruf:

Et defendite adque liberate eam sub nimia festinacione de manibus persequentium Langobardorum, ne, quod absit, corpus meum, quod pro domino Iesu Christo tormenta perpeccum est, et domus mea, ubi per Dei preceptionem requiescit, ab eis contaminentur, et populus meus peculiaris lanietur amplius nec trucidentur ab ipsa Langobardorum gente, qui tanto flagitio periurii rei existunt et transgressores divinarum scripturarum probantur.³⁵²

Als Gegenleistung für ihr Eingreifen zugunsten Roms verspricht Petrus den Franken seinen Beistand im gegenwärtigen und nächsten Leben, wenn sie doch nur so schnell wie möglich seine Stadt, sein Volk, und ihre römischen Brüder aus den Händen der *iniqui Langobardi* befreien würden.³⁵³

Immer eindringlicher werden in der Folge die Aufforderungen des Sprecher-Ichs: *Currite, currite [...] currite et subvenite*.³⁵⁴ Die Franken sollten intervenieren, bevor der lebendige Quell (*fons vivus*), aus dem sie selbst die Taufe emp-

³⁴⁹ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 4-8.

³⁵⁰ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 14.

³⁵¹ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 16-19.

³⁵² *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 22-27.

³⁵³ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 27-34.

³⁵⁴ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 35f.

fangen hätten, versiege oder die Flamme erlösche, die ihnen vormals Licht gespendet habe, bevor die heilige Kirche Gottes (*mater vestra spiritalis*), durch die sie doch hofften, das ewige Leben zu erlangen, erniedrigt, erobert und letztlich von den Ungläubigen verletzt und geschändet würde: *humilietur, invadatur et ab impiis violetur atque contaminetur*.³⁵⁵ Auch diesen Abschnitt schließt eine direkte Hinwendung des literarischen Petrus an seine Adressaten: *ne paciamini perire hanc civitatem Romanam, in qua corpus meum constituit Dominus, quam mihi commendavit et fundamentum fidei constituit*.³⁵⁶

Erneut wiederholt das Sprecher-Ich daraufhin die direkte Aufforderung zur Intervention, diesmal aber, indem er deren Ergebnis auf die Franken selbst bezieht: *Liberate eam et eius Romanum populum, fratres vestros, et nequaquam invadi permittatis a gente Langobardorum: sic non sint invase provincię et possessiones vestre a gentibus, quas ignoratis*.³⁵⁷ Nur wenn sie sich jetzt nicht vom römischen Volk abwendeten, würden die Franken ihrerseits das Königreich Gottes und das ewige Leben nicht verlieren: *Vos decertate fortiter pro liberatione sanctae Dei ecclesię, ne in ęternum pereatis*.³⁵⁸ Ließen sie hingegen zu, dass die römische *civitas* und ihre Bewohner von den Langobarden zerfleischt würden, so sollten auch Körper und Seelen der Franken auf ewig zerfleischt werden in den unauslöschlichen Feuern des Tartarus *cum diabolo et eius pestiferis angelis*. Und nur wenn sie verhinderten, dass die Langobarden das römische Volk zerstreuten, würden auch die Franken nicht zerstreut wie dereinst das Volk Israel.³⁵⁹

Überall wisse man, dass die *gens Francorum* Petrus mehr als alle anderen Völker verbunden sei, aus diesem Grund habe er die Kirche, welche ihm von Gott selbst anvertraut worden wäre, durch die Hand seines Vikars wiederum den Franken übergeben, damit jene sie aus der Hand der Feinde befreien.³⁶⁰ Die Franken sollten sich außerdem erinnern, wie Petrus ihnen in allen Notlagen bei-

³⁵⁵ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 39f.

³⁵⁶ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 502, Z. 43-45.

³⁵⁷ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 503, Z. 1-3.

³⁵⁸ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 503, Z. 7f.

³⁵⁹ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 503, Z. 8-15. Zur problematischen Identifikation der Franken als neues Volk Israel, die hier negativ gewendet ist, siehe insb. Garrison, „The Franks as new Israel?“.

³⁶⁰ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 503, Z. 16-19: *Declaratum quippe est, quod super omnes gentes, quae sub celo sunt, vestra Francorum gens prona mihi, apostolo Dei Paetro, extitit; et ideo ecclesiam, quam mihi Dominus tradidit, vobis per manus vicarii mei commendavi ad liberandum de manibus inimicorum*.

gestanden habe, insbesondere auch bei ihrem ersten Sieg über die Langobarden (die *inimici sanctae Dei ecclesiae*), als ein zahlenmäßig kleineres fränkisches Heer den Sieg davongetragen hätte.³⁶¹ In aller Deutlichkeit zeichnet der Verfasser von CC 10 Petrus hier – mit den Worten von Sebastian Scholz – nicht länger nur als Vermittler des Seelenheils, er erscheint vielmehr als der „Schützer des ganzen fränkischen Volkes“.³⁶²

Abschließend versucht der Sprecher noch einmal, seine Adressaten zu einem möglichst raschen Eingreifen zu drängen. Wenn die Franken Rom bald zu Hilfe kämen, so würde ihr Lohn groß sein, wenn sie aber nicht oder nur zögerlich intervenierten, würden sie die Aussicht auf das ewige Leben einbüßen:

*Nos ex auctoritate sancte et unice trinitatis per gratiam apostolatus, que data est mihi a Christo domino, vos alienare pro transgressione nostrę adhortacionis a regno Dei et vita aeterna.*³⁶³

Spätestens an dieser Stelle wird die in früheren Papstbriefen nur angedeutete Drohung explizit formuliert, mit Scholz:

„Petrus wies die Franken darauf hin, daß die Hoffnung auf zukünftigen Lohn für sie unmittelbar mit dem Schicksal der römischen Kirche verbunden sei, die Gott Petrus anvertraut habe, und in der auch sein Körper ruhe.“³⁶⁴

CC 10 kann hier in Verbindung gesetzt werden mit einem Dankeschreiben Stephans II., welches selbiger Anfang 757 und damit nach dem zweiten Sieg über die Langobarden an den Frankenkönig sandte. Pippins Einschreiten habe demnach die römische Kirche, das Haupt und die Mutter aller Kirchen und Grundstein des Glaubens, vor ihren Feinden gerettet.³⁶⁵ Daher leiste der Papst nun seinerseits Fürbitte für Pippin und die Gesamtheit der Franken.³⁶⁶ Mit Scholz erscheint das Schicksal der karolingischen Herrschaft spätestens jetzt gebunden an den himmlischen Beistand, der nur durch die Bewahrung des rechten Glaubens und

³⁶¹ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 503, Z. 23f.

³⁶² Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 71.

³⁶³ *Codex Carolinus* 10, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 503, Z. 34-36.

³⁶⁴ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 70.

³⁶⁵ *Codex Carolinus* 11, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 504, Z. 14-19: *Explere lingua, excellentissime fili, non valemus, quantum tuo opere, tua vita delectamur. Facta quippe diebus nostris virtute miraculi vidimus, quod per excellentiam tuam sancta omnium ecclesiarum Dei mater et caput, fundamentum fidei christianę, Romana ecclesia, quae valde ab hostium inpugnatione periculorum inpugnationibus lamentabatur, magna nunc gaudii soliditate nimirum est translata atque confirmata; et moerentes christianorum animę tuo fortissimo praesidio maxime sunt relevatę laeticia.*

³⁶⁶ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 71.

kontinuierliche Gebete gesichert werden konnte. „Das Papsttum wiederum war abhängig vom ständigen Schutz durch die Karolinger, um seinen geistlichen Verpflichtungen ihnen gegenüber nachzukommen.“³⁶⁷

Vergleicht man die mutmaßlich vor demselben Hintergrund entstandenen Briefe CC 8, 9 und 10, so zeigen sich neben den unübersehbaren formalen Abweichungen auch eine Reihe inhaltlicher und/oder struktureller Unterschiede. Während die erstgenannten Schreiben in ihren einführenden Passagen zunächst ein Szenario der Angst bzw. der Bedrohung Roms durch die Langobarden entwerfen und dann ausgehend von der Schilderung langobardischer Gräueltaten einen Hilferuf an Pippin (oder im Fall von CC 9 an die *gens Francorum* insgesamt) richten, verzichtet CC 10 auf jedwede Ereignisdarstellung. Stattdessen wird der Brief durch zahlreiche, in ihrer Länge variable Ausführungen jenes Hilfeersuchens bestimmt, zwischen dessen Iterationen historische und theologische Begründungen für eine fränkische Intervention zugunsten Roms eingeschaltet sind. Meist als direkte Hinwendung an die Empfänger des Briefes gestaltet, folgen diese Aufforderungen einem weitgehend konstanten Muster. Dessen zentrale Elemente sind die Verteidigung und Befreiung der *civitas* Rom, des *populus peculiaris*, der *ecclesia Dei* sowie der *domus beati Petri*, welche gegenwärtig durch die *pessima Langobardorum gens* bedroht würden. So wie das Schreiben darauf verzichtet, einen größeren ereignisgeschichtlichen Rahmen zu entwickeln, wird auch das Vorgehen jener *adversores* in der Regel nicht konkretisiert. An einer Stelle ist von *affliciones et oppressiones* die Rede, an einer anderen vom Niedermachen oder Zerfleischen (*trucidare* bzw. *laniare*) der Bevölkerung – was jedoch fehlt, ist eine plastische Darstellung des Handelns der Langobarden, wie sie CC 8 und 9 bieten.

Wie aber ist die Wahl dieser divergierenden Gestaltungsansätze zu erklären? Textübergreifend ließe sich argumentieren, dass eine faktische Wiederholung von CC 9, in der allein das Sprecher-Ich Stephans II. gegen das des Apostelfürsten Petrus ausgetauscht worden wäre, mutmaßlich nur begrenzte Wirksamkeit hätte entfalten können. Zu durchsichtig wäre es wohl auch für die Zeitgenossen gewesen, dass hier dieselben Epistolographen in einer neuen Maske schrieben. Anstatt also das vorgebrachte Anliegen zu bekräftigen, hätte ein solches Vorgehen

³⁶⁷ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 71.

durchaus zum gegenteiligen Ergebnis führen können. Folgt man dieser Logik, so musste CC 10 hinreichend individuell gestaltet sein und sich dabei von den vorausgegangenen Papstbriefen absetzen, um die gewünschte Wirkung zu erzielen. Mit den Begrifflichkeiten der Rhetoriktheorie bedurfte es also einer Einhaltung des inneren wie des äußeren *aptums*. Ihren Niederschlag dürften derartige Überlegungen u.a. in der Hinwendung des Sprecher-Ichs an die Franken gefunden haben: Hatte Stephan II. in CC 8 und 9 vor allem Handlungen geschildert – die Zerstörung von Siedlungen im römischen Umland, die Brandstiftung an Kirchen, das Verbrennen heiliger Bilder, ein Sich-Vergreifen an Hostien, den Raub und die missbräuchliche Verwendung von Kirchenschmuck, darüber hinaus den Missbrauch und das Niedermachen von Mönchen, Nonnen sowie von Teilen der schutzbedürftigen Laienbevölkerung – blickt das literarische Ich Petri aus einer Art Globalperspektive auf das Geschehen. Nicht Handlungen stehen daher im Mittelpunkt, sondern deren Folgen. Drei einschlägige Passagen aus CC 10 sollen hier noch einmal in vollem Umfang zitiert werden, um jene Verschiebung zu verdeutlichen:

501, Z. 38-
502, Z. 4 *Ideoque ego, apostolus Dei Petrus, qui vos adoptivos habeo filios, ad defendendum, de manibus adversariorum hanc Romanam civitatem et populum mihi a Deo commissum seu et domum, ubi secundum carnem requiesco, de contaminatione gentium eruendam verum tamen omnium dilectionem provocans adortor et liberandam ecclesiam Dei mihi a divina potencia commendatam omnino pretestans admoneo pro eo, quod maximas afflictiones et oppressiones a pessima Langobardorum gente paciuntur.*

502, Z. 22-26: *Et defendite adque liberate eam sub nimia festinacione de manibus persequentium Langobardorum, ne, quod absit, corpus meum, quod pro domino Iesu Christo tormenta perpessum est, et domus mea, ubi per Dei preceptionem requiescit, ab eis contaminentur, et populus meus peculiaris lanietur amplius nec trucidentur ab ipsa Langobardorum gente [...].*

502, Z. 35-40: *Currite, currite [...] antequam mater vestra spiritalis, sancta Dei ecclesia, in qua vitam speratis percipere eternam, humilietur, invadatur et ab impiis violetur atque contaminetur.*

Auffälligerweise ist in allen drei Passagen von *contaminationes* die Rede, eine Häufung von Verunreinigungsverwürfen, die so in CC 8 und 9 keine Entsprechung findet. Dort werden lediglich die langobardischen *folles* als *vasa contami-*

nata bezeichnet, darüber hinaus erscheint der gewaltsame sexuelle Missbrauch als *pollutio*. Wenn dagegen CC 10 von *contaminationes* spricht, so geschieht dies in Bezug auf ein klar umrissenes thematisches Feld: An der zuerst zitierten Stelle trifft die *contaminatio* die *domus* Petri, dann selbige in Verbindung mit dessen *corpus*, den Überresten seiner sterblichen Hülle, und zuletzt die *sancta Dei ecclesia*.

Zu fragen bleibt daher nach der spezifischen Bedeutung des Terminus *contaminatio* im vorliegenden Zusammenhang sowie den damit verbundenen Vorstellungen und Konzepten: Klassischerweise die Bezeichnung für eine wie auch immer geartete ‚Befleckung‘ oder ‚Verderbnis‘ handelt es sich um einen Begriff, der eindeutig dem semantischen Feld von Reinheit und Unreinheit zugeordnet werden kann. Im vorliegenden Fall ist mit der *contaminatio* offensichtlich ein Vergehen gemeint, welches durch die Langobarden in/an der *domus* des Apostels Petrus, also der außerhalb der römischen Stadtummauerung befindlichen Peterskirche oder unmittelbar gegen dessen Leib verübt worden wäre. Tatsächlich finden sich für das Jahr 756 gleich mehrere Belegstellen, welche physische Übergriffe der Langobarden gegen Heiligengräber oder Reliquienschreine zumindest nahelegen. So präsentiert die Vita Stephans II. im *Liber pontificalis* Aistulf ausdrücklich als Reliquienräuber:

*Omnia extra urbem ferro et igne devastans atque funditus demoliens consumpsit, imminens vehementius hisdem pestifer Aistulfus ut hanc Romanam capere potuisset urbem. Nam et multa corpora sanctorum, effodiens eorum sacra cymititeria, ad magnum anime sue detrimentum abstulit.*³⁶⁸

Der Nachfolger Stephans II. auf der *cathedra Petri*, Paul I., bemerkte wenige Jahre nach den Ereignissen Ähnliches in einem Brief an Leontius, den Abt des neugegründeten Klosters San Silvestro (Nonantola):

*Igitur cum per evoluta annorum spatia, diversa sanctorum Christi martyrum atque confessorum ejus foras muros hujus Romanae urbis sita antiquitus coemeteria neglecta satis manerent diruta, contigit postmodum ab impia Longobardorum gentium impugnatione funditus esse demolita. Qui etiam et aliquanta ipsorum effodientes martyrum sepulcra, et impie devastantes, quorundam sanctorum depraedata, auferentes secum deportaverunt corpora.*³⁶⁹

³⁶⁸ *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 451f.

³⁶⁹ Brief Pauls I. an Leontius von San Silvestro, ed. Migne (PL 89), 1190.

Sicherlich ist mit Blick auf diese Quellenstellen nicht davon auszugehen, dass die katholischen Langobarden nur zum Selbstzweck in größerem Umfang Heiligengräber (oder gar dasjenige des Apostels Petrus) geschändet hätten. Caroline Goodson hat vielmehr vermutet, dass die Angreifer 756 versucht haben dürften, Reliquien zu heben und in ihre Heimat zu überführen, um sie dort ihrerseits zu verehren.³⁷⁰ Dafür wäre die Peterskirche ein attraktives Ziel und der Leichnam Petri wohl die kostbarste zu erbeutende Reliquie gewesen. Die möglichen Weiterungen eines solchen Vorgehens werden deutlich, führt man sich vor Augen, wie intensiv und regelmäßig die zeitgenössische päpstliche Korrespondenz mit den Franken auf die petrinische Tradition Bezug genommen hatte. Umgekehrt stellten Übergriffe der Langobarden gegen Petrus höchstselbst einen nicht zu unterschätzenden Angriff auf eine zentrale Legitimationsinstanz des karolingischen Königtums dar.

Wenn der Verfasser von CC 10 dem Sprecher-Ich des Apostels Petrus also die Idee einer *contaminatio* seiner eigenen Ruhestätte durch die *impia Langobardorum gens* in den Mund legt, so handelt es sich dabei um eine der nachdrücklichsten Charakterisierungen der Langobarden als imaginierte Heiden. Gleichzeitig bedienten sich die päpstlichen Epistolographen damit einer Strategie, die große Ähnlichkeit mit dem Vorgehen fränkischer Autoren aufweist, welche ein halbes Jahrhundert später die Verfehlungen plündernder Normannen ebenfalls unter Verwendung der Leitdifferenz rein/unrein festhalten sollten. Erklärungsbedürftig bleibt allerdings, warum die päpstlichen Epistolographen gerade in CC 10 in neuartiger Weise auf das semantische Feld von Reinheit und Unreinheit zurückgriffen. Eine wichtige Rolle dürfte dabei sicherlich der Wechsel des Sprecher-Ichs gespielt haben: Während es für den imaginierten Petrus scheinbar naheliegend war, Vergehen der Langobarden gegen seine *domus* als Befleckung oder Verunreinigung zu deuten, traf dies auf Stephan II., die Perspektivfigur von CC 8 und 9, nicht oder nicht im selben Umfang zu.

Wichtige Indizien liefert diesbezüglich Arnold Angenendt. Im Kontext der Verurteilung des byzantinischen Ikonoklasmus durch Papst Gregor III. in den 730er Jahren hat er für Rom eine gewisse „Beweglichkeit“ im Bereich der Kultausübung attestiert, hierunter fasste er besonders die Einführung neuer Praktiken,

³⁷⁰ Goodson, *The Rome of Pope Paschal I*, 212.

welche auf eine „Verteidigung der Ehre des Salvators Jesus Christus wie auch seiner Heiligen“ zielten, „und zwar mittels Bilder und Reliquien.“³⁷¹ Zu jenen von Angenendt als „Anti-Praxis“ charakterisierten Veränderungen gehörte außerdem die – noch von Gregor dem Großen als sakrilegisch abgelehnte – Erhebung von Heiligen-Gebeinen, etwa zum Zwecke der Translation.³⁷² Über die zeitliche Einordnung letztgenannter Entwicklung besteht freilich keine Einigkeit. So finden sich für Rom Reliquiendepositionen als Element der Kirchweihe zuerst innerhalb des *Ordo Romanus XLII*; selbiger entstammt in der vorliegenden Form dem 8. Jh., genauer wahrscheinlich der Zeit zwischen 720 und 750.³⁷³ Während Angenendt diesen Datierungsansatz aufgreift und *OR XLII* als greifbaren Beleg für die postulierten Veränderungen anführt, hat Cyrille Vogel darin die entwickelte Form eines Ritus ausgemacht, der ursprünglich auf das 6. oder 7. Jh. zurückgehen würde.³⁷⁴ Aber auch wenn Angenendts These zur Etablierung von Reliquiendepositionen in Rom nicht zuträfe, wäre eine Intensivierung dieses Elements in der kirchlichen Kultpraxis um die Mitte des 8. Jh.s nicht von vornherein auszuschließen.

Die Bedeutung des Reliquienkultes für die Herausbildung raumbezogener Heiligkeitseinstellungen seit der Spätantike haben speziell Peter Brown und Robert A. Markus herausgearbeitet.³⁷⁵ Ihren Ausgang nahm diese Entwicklung demnach nicht vom Raum selbst, sondern von Phänomenen heiliger Zeit, definiert durch die Kommemorationsfeiern am Todestag der Märtyrer, und sie war zunächst auf deren eigentlichen Begräbnisort beschränkt. Obwohl die Einbringung von Reliquien bis in die zweite Hälfte des 8. Jh.s kein konstitutiver Bestandteil der Kirchweihe war, trug ihre Präsenz laut Miriam Czock doch zu einer verstärkten Lokalisierung des Heiligen bei:

„[I]n der Vorstellung der Zeitgenossen zog der Heilige durch die Deponierung in die Kirche ein, um dort zu ‚wohnen‘ und zu wirken. Damit war die Kirche als Haus des Heiligen kein abstraktes Konzept, sondern eine erfahrbare Tatsache.“³⁷⁶

³⁷¹ Angenendt, „Pippins Königserhebung und Salbung“, 184; ähnlich Ders., „Der römische und gallisch-fränkische Anti-Ikonoklasmus“, 209.

³⁷² Angenendt, „Pippins Königserhebung und Salbung“, 185; vgl. McCulloh, „The Cult of Relics“.

³⁷³ Zum *Ordo Romanus XLII* siehe Andrieu, *Les Ordines Romani*, 351-407.

³⁷⁴ Angenendt, „Der römische und gallisch-fränkische Anti-Ikonoklasmus“, 212 u. Ders., „Pippins Königserhebung und Salbung“; dagegen Vogel, *Medieval Liturgy*, 21.

³⁷⁵ Markus, *The End of Ancient Christianity*, 139-155; Brown, *The Cult of Saints*; vgl. Czock, *Gottes Haus*, 41 und den Überblick bei Yasin, *Saints and Church Spaces*.

³⁷⁶ Czock, *Gottes Haus*, 62; vgl. zur Verbindung zwischen dem Grabort der Heiligen und der Lokalisierung ihrer Wirkkraft Angenendt, „Gottes und seiner Heiligen Haus“ sowie Dinzelbacher, „Die Realpräsenz der Heiligen“.

Umgekehrt bedingten Reliquientranslationen nicht per se eine Transformation des Kirchengebäudes in einen heiligen Ort, da in diesem Fall die Heiligkeit zunächst objekthaft an die Reliquien und ihre Präsenz gebunden war. Sie ging in der Vorstellung der Zeitgenossen also nicht automatisch auf die Baustruktur über³⁷⁷, obwohl ‚Anlagerungseffekte‘ analog der Entstehung von Kontaktreliquien wohl rasch an Bedeutung gewonnen haben dürften.

Interessant ist vor diesem Hintergrund eine weitere Beobachtung Arnold Angenendts zu Veränderungen der Kultpraxis während des hier behandelten Zeitraums:

„Zwei der neuen Praktiken betreffen auch das Phänomen der liturgischen Salbung. Um die Mitte des achten Jahrhunderts entstand der *Ordo Romanus XLII*, der – obzwar in Rom formuliert, doch neuartig für die römische Liturgie war – eine Salbung bei der Altarweihe vorsah: einmal die Salbung der Höhlung des Reliquiengrabes und dann auch der Altarplatte. Ein weiterer Salbungsritus galt den Bildern. [...] Beide Salbungen [...] waren indes keine sachbezogenen, sondern personenbezogene Riten, nämlich zur Ehrung Jesu Christi wie auch seiner Heiligen.“³⁷⁸

Zielten die entsprechenden Praktiken also darauf ab, eine besondere Reinheit des Altars zu begründen oder zu verdeutlichen, so bildet die in CC 10 prominent hervorgehobene Gefahr einer *contaminatio* möglicherweise deren notwendiges Gegenüber: Dem besonders Reinen droht verstärkt die Gefahr einer Verunreinigung. Und gerade der personenbezogene Charakter des Ritus könnte vielleicht erklären, weswegen entsprechende Vorstellungen zuerst begegnen, als in einem Schreiben an die Franken der betroffene Heilige, d.h. der Apostel Petrus, selbst das Wort erhebt.

Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfe spielen innerhalb der Papstbriefe des *Codex Carolinus* jedoch nicht nur in Hinblick auf die Schändung von Sakralorten eine wichtige Rolle. Ein weiteres Feld, in dem die Leitdifferenz rein/unrein zur Anwendung kommt, soll abschließend im folgenden Kapitel umrissen werden.

³⁷⁷ So Czock, *Gottes Haus*, insb. 63, dort ausgehend von Benz, „Zur Geschichte der römischen Kirchweihe“, 85.

³⁷⁸ Angenendt, „Pippins Königserhebung und Salbung“, 185.

III. 11 Die fränkisch-langobardischen Heiratspläne 770 und *Codex Carolinus* 45

Aller Wahrscheinlichkeit nach im Frühjahr oder Frühsommer des Jahres 770 erreichten Rom Gerüchte über eine sich anbahnende Eheverbindung zwischen den fränkischen und langobardischen Königshäusern.³⁷⁹ Ohne die Details jenes Heiratsprojektes zu kennen – offenbar hatte man nicht einmal Informationen darüber, welcher der Söhne des verstorbenen Königs Pippin plante, eine Tochter des Langobarden Desiderius zu ehelichen –, reagierte die Führungsspitze des römischen Klerus unverzüglich: Ein im Namen Papst Stephans III. an Karl den Großen und Karlmann gerichtetes Schreiben warnte vor einer *pollutio* der *praeclaras Francorum* infolge ihrer möglichen Verbindung mit der *foetentissima gens Langobardorum* und verurteilte die gerüchteweise kolportierten Heiratspläne auf das Schärfste.³⁸⁰

Bereits 739 hatte sich Papst Gregor III. auf der Suche nach Unterstützung gegen die Langobarden an den Hausmeier Karl Martell gewandt. Später war es den Päpsten mit fränkischer Hilfe gelungen, die Expansionsbestrebungen der Langobardenkönige einzudämmen und ihnen gegenüber eine eigenständige territoriale Herrschaft zu etablieren.³⁸¹ Die bislang erfolgreiche Strategie erwies sich allerdings zu Beginn der 770er Jahre als zunehmend gefährdet: Nach dem Tod Pippins des Jüngeren im September 768 – er selbst war 751 im Einvernehmen

³⁷⁹ Grundlegend hierzu Pohl, „Alienigena coniugia“; Wolf, „Die Qualität der fränkisch-langobardischen Verbindung“; Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 119-122; Noble, *The Republic of St. Peter*, 121-124; weiterhin Delaruelle, „Charlemagne, Carloman, Didier“ u. Ary, „The Politics of the Frankish-Lombard Marriage Alliance“. Für die unterschiedlichen Datierungsansätze vgl. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, 644 (Frühjahr 770) und Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, insb. 170 (Sommer 770).

³⁸⁰ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 10ff. für die zitierten Formulierungen. An späterer Stelle (ebd., 562, Z. 10ff.) ist im selben Brief auch von einer noch zu Lebzeiten Pippins angedachten Ehe zwischen Karls Schwester Gisela und einem Sohn des byzantinischen Kaisers Konstantin V. sowie (ebd., 563, Z. 11ff.) von einer möglichen Verbindung derselben mit einem Sohn des Desiderius die Rede, dazu Pohl, „Alienigena coniugia“, 169 u. Jahn, *Ducatus Baiuvariorum*, 391.

³⁸¹ Siehe hierzu den Überblick bei Pohl, „Das Papsttum und die Langobarden“; außerdem Noble, *The Republic of St. Peter*, 61-65 u. Duchesne, *The beginnings of the temporal sovereignty*. Vgl. Capo, *Il Liber pontificalis*, 223 u. insb. 238: „Solo in un senso molto contingente, dunque, la nascita dello stato pontificio fu – come vuole il LP – l’effetto della violenza dei Longobardi dell’VIII secolo e della necessaria difesa operata, con notevole inventiva, dai papi; più in profondità essa fu piuttosto il frutto della divisione e della crescita separata delle due Italie, la cui divaricazione andò – nonostante le molte e concrete somiglianze – aumentando nel tempo, e fu massima nel giudizio e nel sentimento di Roma e dei pontefici, soprattutto dei quelli romani [...]“.

mit Papst Zacharias gekrönt und 754 durch dessen Nachfolger Stephan II. in Saint-Denis gesalbt worden; 755 und erneut 756 hatte er den Langobardenkönig Aistulf in Norditalien besiegt – beherrschten seine Söhne Karl und Karlmann je einen Teil des ererbten Reiches.³⁸² Noch im Verlauf des Jahres 769 verkehrten sich wohl schon längerfristig bestehenden Differenzen zwischen den Brüdern (der Angelsachse Cathwulf sollte diesbezüglich Mitte der 770er Jahre von den *insidiae* Karlmanns sprechen) in offene Rivalität.³⁸³ Auszumachen war dieser Bruch spätestens im Sommer 769, als Karlmann Karl bei einem Treffen im poitevinischen Duasdives seine Unterstützung für ein militärisches Vorgehen gegen die Rebellion Hunoalds (II.) in Aquitanien verweigerte. Mit Jörg Jarnut signalisierte das Verhalten Karlmanns einen doppelten Paradigmenwechsel, einerseits in der definitiven Abwendung von seinem älteren Bruder, andererseits in der gleichzeitigen Abkehr von den politischen Leitlinien des gemeinsamen Vaters.³⁸⁴

In Rom hatte es nach dem Tod Papst Pauls I. Ende Juni 767 offene Auseinandersetzungen um dessen Nachfolge gegeben. Während zuerst eine bewaffnete Adelsfaktion um Toto von Nepi die Erhebung eines seiner Brüder als Konstantin II. erwirken konnte, gelang es nach wenigen Monaten dem einflussreichen

³⁸² Über die Nachfolge Karls und Karlmanns und ihre Erhebung am 9. Oktober 768 berichten u.a. die dritte Fredegar-Fortsetzung, *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici continuationes* 54, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 2), 193 und die *Annales regni Francorum* ad a. 768, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 28. Vgl. dazu Nonn, „Zur Königserhebung“; Wolf, „Die Königssöhne Karl und Karlmann“ sowie Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 166f. Zur Teilung in einen nördlichen Reichsteil (Karl) und eine Südhälfte (Karlmann), jeweils mit Besitzungen in Austrien und Neustrien, siehe u.a. Classen, „Karl der Große“, 124, 130f.; Ewig, „Überlegungen zu den merowingischen und karolingischen Teilungen“, 237f. und Rouche, „Remarques sur la géographie historique de la Neustrie“, 13-22.

³⁸³ Der Brief Cathulfs ist ediert in *Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae* 7, ed. Dümmler (MGH Epp. IV), 502, Z. 21: *de fratris tui insidiis in omnibus Deus te conservavit*. Zum Streit zwischen Karl und Karlmann vgl. mit unterschiedlichen zeitlichen Ansätzen u. Perspektiven Nonn, „Zur Königserhebung“, 386f.; Wolf, „Die Königssöhne Karl und Karlmann“; Lintzel, „Karl der Große und Karlmann“; Delaruelle, „Charlemagne, Carloman, Didier“; Mohr, *Studien zur Charakteristik*, 48f.; Classen, *Karl der Große*, 11-14; Ary, „The Politics of the Frankish-Lombard Marriage Alliance“; Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 113-119; Noble, *The Republic of St. Peter*, 123-132; Schieffer, *Die Karolinger*, 71-77; Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“ u. Nelson, „Making a difference in eighth-century politics“.

³⁸⁴ Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 167; Schieffer, *Die Karolinger*, 71; Jahn, *Ducatus Baiuvariorum*, 391f. Siehe hierzu die *Annales regni Francorum* ad a. 796, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 28; die *Annales qui dicuntur Einhardi* ad a. 769, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 6), 29 und Einhards, *Vita Caroli* 5, ed. Holder-Egger (MGH Script. rer. Germ. 25), 7; vgl. McKitterick, „Constructing the Past“, 123 u. Dies., *History and Memory*, 117. Speziell zum Treffen in Duasdives Lintzel, „Karl der Große und Karlmann“, 2-4; Kolb, *Herrscherbegegnungen*, 17 sowie Bautier, „Les poids de la Neustrie“, 544f. Den geplanten Angriff auf Aquitanien – Hunoald II. versuchte, die Selbständigkeit des Herzogtums wiederherzustellen – behandelte Wolf, „L’Aquitaine et ses marges“, 270f. u. Rouche, *L’Aquitaine des Wisigoths aux Arabes*, 129f.

römischen *primicerius* Christophorus, den neuen Papst mit Unterstützung des Langobardenkönigs Desiderius ab- und schließlich im August 768 – nach einigen Wirren um den langobardischen Kandidaten Philipp – seinen eigenen Prä-tendenten als Stephan III. einzusetzen.³⁸⁵ Der düpierte Langobardenkönig war über diesen Ausgang offenbar nicht erfreut, so dass sich der frisch inthronisierte Papst, gelenkt durch Christophorus und dessen Sohn, den *nomenculator* Sergius, erneut um fränkische Unterstützung bemühen musste.³⁸⁶ Auf einer Synode in Rom wurden im April 769 sowohl die Absetzung Konstantins II. als auch die Rechtmäßigkeit der Wahl Stephans III. ausdrücklich bestätigt.³⁸⁷ Die Anwesenheit von 12 (oder 13) Bischöfen aus den Herrschaftsgebieten Karls und Karlmanns (allem Anschein nach in Form einer gemeinsamen Delegation) belegt die grundsätzliche Verbundenheit der Franken mit der römischen Kirche und lässt außerdem auf ein zumindest am Jahresanfang bestehendes Übereinkommen der königlichen Brüder schließen.³⁸⁸

Demonstrierten die fränkischen Bischöfe also während der römischen Synode im Frühjahr 769 vor dem Papst die Einigkeit der Söhne Pippins des Jüngeren,

³⁸⁵ Ausführlich dazu Hallenbeck, „Pope Stephen III“; Ders., *Pavia and Rome*, 106-112; Noble, *The Republic of St. Peter*, 113f.; Zimmermann, *Papstabsetzungen*, 14f. u. jüngst Hartmann, „Streit an der *cathedra Petri*“, 374-376, siehe auch Schwaiger, „Die Rechtmäßigkeit der Päpste“. Die einzig einschlägige Quelle ist die Vita Stephans III. im *Liber Pontificalis* (Bd. I, ed. Duchesne, 468 passim. Zu Christophorus als dem Gestalter päpstlicher Territorialpolitik in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s vgl. Duchesne, *The beginnings of the temporal sovereignty* sowie Noble, ebd., 101.

³⁸⁶ Einschlägig ist hier *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 558-560 mit der Aufforderung, sich wie zuvor Pippin für die Restituierung der *iustitiae beati Petri* einzusetzen, vgl. Pohl, „Alienigena coniugia“, 166. Für das Verhältnis Stephans III. zu Christophorus – insbesondere in Hinblick auf ein Wechselspiel direkter Beeinflussung und übereinstimmender politischer Anliegen – siehe Hallenbeck, „Pope Stephen III“ u. Hartmann, „Streit an der *cathedra Petri*“, 375. Kompliziert wurde die Situation noch dadurch, dass es zwischen Pippin und Konstantin II. während dessen einjährigem Pontifikat zu einem brieflichen Austausch gekommen war (*Codex Carolinus* 98 u. 99, ed. Gundlach [MGH Epp. III], 649ff.), ohne dass sich für die fränkische Seite Zweifel an der Rechtmäßigkeit dieses Papstes erkennen ließen (so zumindest Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 75).

³⁸⁷ Als prominenter Akteur erscheint in den Konzilsakten (*Concilium Romanum a. 769*, ed. Werminghoff [MGH Conc. II,1], 74-92) erneut der *primicerius* Christophorus, vgl. Pohl, „Alienigena coniugia“, 166. Zum Ablauf und zu den Beschlüssen der Synode siehe Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 74f.; Noble, *The Republic of St. Peter*, 122; Zimmermann, *Papstabsetzungen*, 13-25; Hartmann, *Synoden der Karolingerzeit*, 84-86 u. Thümmel, *Die Konzilien*, 84f.

³⁸⁸ Dies belegt bereits die Teilnehmerliste, *Concilium Romanum a. 769*, ed. Werminghoff (MGH Conc. II,1), 80f. Vgl. den Bericht des *Liber Pontificalis* I, ed. Duchesne, 473-477 und das von Wassersleben, *Beiträge*, 162 edierte Fragment; dazu Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 167. Interessant ist, dass unmittelbar am Beginn von *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 558, Z. 35f. der Papst seine Freude darüber zum Ausdruck bringt, dass jene *divisio ex discordia*, die zuvor aufgrund teuflischen Einwirkens die Brüder entzweit habe, nun wiederum in Eintracht überführt worden sei. Stephan III. hatte über diese Entwicklung durch eine fränkische Gesandtschaft Kenntnis erhalten. Wie die übrigen Schreiben des *Codex Carolinus* ist auch CC 44 nicht datiert, man könnte wohl am ehesten an eine Entstehung im Umfeld der römischen Synode 769, auf jeden Fall aber vor dem Treffen in Duasives denken. Wichtig erscheint weiterhin, dass der Papst in CC 44 explizit auf ein jüngst erneuertes Beistandsversprechen der Frankenkönige für Rom verweist.

wurde selbige nördlich der Alpen wohl schon Ende März ernsthaft in Frage gestellt: Erstmals beanspruchte Karlmann um diese Zeit in einer Urkunde für das Kloster Saint-Denis die bislang nur von seinem Bruder geführte Titulatur als *gracia Dei rex Francorum*.³⁸⁹ Im weiteren Verlauf des Jahres bedingte die Geburt von Karlmanns erstem Sohn Pippin zudem eine Verschiebung der dynastischen Perspektiven zuungunsten Karls: Die Herrschaftsfähigkeit seines bis dahin einzigen männlichen Nachkommen konnte aufgrund einer körperlichen Missbildung (das ebenfalls Pippin genannte Kind wird in späteren Quellen *gibbo*, der Bucklige, genannt) zweifelhaft erscheinen.³⁹⁰ Bereits die zeitnahe Fortsetzung der *Annales Petaviani* stellte vor diesem Hintergrund eine Verbindung zwischen Karlmanns Vaterschaft, der dadurch modifizierten dynastischen Konstellation und dem Aufenthalt der Königinmutter Bertrada in Italien sowie den mittelbaren bzw. unmittelbaren Konsequenzen jener Reise her: *Nativitatis Pippini filii Karlomanni et hoc anno domna Berta fuit in Italia propter filiam Desiderii regis, et redditae sunt civitates plurimae sancti Petri*.³⁹¹ Mit Jarnut weist das *et* in der oben zitierten Passage neben seiner ursprünglich verknüpfenden eine kausale Dimension auf: Es werde demnach an dieser Stelle „die Geburt Pippins so mit der gleich zu würdigenden Reise Bertradas nach Italien verbunden, daß darin eine Begründung für diese erkennbar wird“.³⁹²

Wohl mit dem Ziel, ein erneutes Gleichgewicht zwischen ihren Söhnen zu etablieren und so den inneren Frieden des Frankenreiches zu sichern, hatte Bertrada bald nach der Geburt von Karlmanns Erstgeborenen auf eine Trennung Karls von dessen Gemahlin Himiltruda gedrängt und seine anschließende Vermählung mit einer Tochter des Langobardenkönigs Desiderius angebahnt.³⁹³ Die

³⁸⁹ Siehe hierzu die auf den 22. März 769 datierende Urkunde für Saint-Denis: *D. Karlmann* 45, ed. Mühlbacher (MGH DD Kar. 1), 65. Im Unterschied zu Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 167, der unterschiedliche Deutungsansätze für die gewandelte Titulatur abwägt, nimmt Wolfram, *Intitulatio*, insb. 213-217 hierfür vor allem formale Gründe an.

³⁹⁰ Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 168. Über die Deformation Pippins berichtet zuerst Einhard, *Vita Caroli* 20, ed. Holder-Egger (MGH Script. rer. Germ. 25), 25. Nelson, „Making a difference in eighth-century politics“, 180 (mit Anm. 42) betont, dass dessen Behandlung durch Karl bis zu seiner Revolte im Jahr 792 an keiner Stelle eine Erbunfähigkeit belegen würde, vgl. dagegen Classen, „Karl der Große und die Thronfolge“ sowie Goffart, „Paul the Deacon’s *Gesta Episcoporum Mettensium*“.

³⁹¹ *Annalium Petavianorum Continuatio* ad a. 770, ed. Pertz (MGH SS 1), 13. Zur Einordnung dieses Textes und der damit verbundenen Probleme siehe Werner, „Das Geburtsdatum Karls des Großen“, 136-151, der ebd., 146 – im Gegensatz zu Jarnuts Lesart in „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 168 – einer hofnahen Entstehung widerspricht.

³⁹² Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 168; vgl. auch Ders., „Wer hat Pippin 751 zum König gesalbt?“, 50.

³⁹³ So u.a. Einhard, *Vita Karoli* 18, ed. Holder-Egger (MGH Script. rer. Germ. 25), 22: *Deinde cum*

potenziellen Konsequenzen dieser Verbindung verdeutlicht ein Blick auf ihre dynastischen Voraussetzungen. Selbige sind in der Forschung durchaus unterschiedlich beurteilt worden: So erkannte zum Beispiel Jörg Jarnut in der 770 entstandenen Bündniskonstellation eine faktische Einkreisung Karlmanns durch Karl im Norden und Westen sowie dessen Schwiegervater Desiderius und den mächtigen bayerischen Herzog Tassilo – dieser war mit der Desiderius-Tochter Liutperga vermählt und somit gleichzeitig ‚biologischer‘ Vetter und angeheirateter Schwager Karls – im Süden oder Südosten.³⁹⁴ Demgegenüber nahm unter anderem Gunther Wolf an, auch bei Gerberga, der Frau Karlmanns, handele es sich um eine Tochter des Desiderius.³⁹⁵ In diesem Fall wäre alternativ zur Einkreisung bzw. Exklusion Karlmanns ebenso an übergreifende Inklusionsbestrebungen zu denken.

Eine definitive Klärung dieser Forschungsfrage bleibt weiterhin Desiderat, erweist sich aber für die nachfolgend anzustellenden Überlegungen auch nicht als zwingend notwendig. Beiden Konfigurationen ist gemein, dass die entstehenden Bündniskonstellationen den Papst und die römische Kirche erkennbar an den Rand des fränkischen Horizonts gerückt hätten³⁹⁶, während umgekehrt Desiderius, der zu dieser Zeit auch die langobardischen Herzogtümer Benevent so-

matris hortatu filiam Desiderii regis Langobardorum duxisset uxorem. Bertrada begleitete die zukünftige Frau Karls wohl unmittelbar nach dem Ende der Verhandlungen im Herbst 770 in das Frankenreich. Siehe dazu Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 169f., 173 u. Wolf, „Die Qualität der fränkisch-langobardischen Verbindung“, 398. Ausführlich und mit Quellen- sowie Literaturüberblick zu Karls früherer Verbindung mit Himiltruda und deren Stellung – Ehefrau oder Konkubine – Esmiol, *Geliebte oder Ehefrau*, 146-151 sowie Wolf, „Himiltrud, Walderada und Hatheburg“.

³⁹⁴ Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 169f.; Nelson, „Making a difference in eighth-century politics“. Vgl. u.a. auch Lubich, *Verwandtsein*, 174-177; Busch, *Die Herrschaften der Karolinger*, 21 u. Hartmann, *Die Königin im frühen Mittelalter*, 95-98.

³⁹⁵ Wolf, „Die Qualität der fränkisch-langobardischen Verbindung“, 397, 402, 405f.; vgl. Hlawitschka, „Die Vorfahren Karls des Großen“, 81; Steiger, *Die Ordnung der Welt*, 205; Jarnut, *Geschichte der Langobarden*, 119; 549 u. Fried, *Der Weg in die Geschichte*, 246f. Für diese Annahme spricht einerseits ihr Name (die übrigen Töchter des Desiderius erscheinen in den Quellen als Adelperga, Anselperga und Liutperga), andererseits, dass Gerberga nach dem Tod Karlmanns Ende 771 mit ihren Söhnen zu Desiderius floh. Jedoch wäre Pavia auch ohne das Vorliegen einer Verwandtschaftsbeziehung wohl ein naheliegender Zufluchtsort gewesen. Zudem wäre vorauszusetzen, dass Stephan III. in CC 45 bewusst über die Herkunft Gerbergas hinwegging oder ihm selbige – trotz seines ausgeprägten Unwissens in Detailfragen eher unwahrscheinlich – unbekannt war, wenn er sagt, beide Brüder hätten *de eadem vestra patria, scilicet ex ipsa nobilissima Francorum gentae, pulcherrimas coniuges* empfangen.

³⁹⁶ Umfassend hierzu Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, insb. 169-172. Das um Mitte 770 geäußerte Angebot einer Taufpatenschaft Papst Stephans III. für Karlmanns Sohn Pippin (siehe *Codex Carolinus* 47, ed. Gundlach [MGH Epp. III], 560-563) macht deutlich, dass dieser nicht Teil der zwischen Karl, Desiderius und Tassilo geschlossenen Verbindung wurde. Wichtig sind außerdem die von Jahn, *Ducatus Baiuvariorum*, 390-398 vorgebrachten Überlegungen zur Rolle Tassilos in den Auseinandersetzungen der späten 760/770er Jahre, erscheint er dort doch immer wieder auf Seiten des Papstes.

wie Spoleto kontrollierte, in der Lage gewesen wäre, Rom von Norden, Osten und Süden zugleich unter Druck zu setzen. Die Parallelen zur Situation des Papsttums Ende der 730er Jahre scheinen insgesamt beträchtlich.

Wenn daher im Frühjahr oder Sommer 770 unter dem Namen Stephans III. ein flammender Appell an Karl und Karlmann erging, welcher der ‚ausgezeichneten‘ *gens Francorum* die ‚stinkenden‘ Langobarden gegenüberstellte und weiterhin der avisierten Eheverbindung den Status einer *coniunctio matrimonialis* absprach – sie wird im Gegenteil als *immisio diabolica* oder *consortium nequissimae adinventionis* charakterisiert –, so ist dies laut Janet Nelson nicht notwendigerweise die Folge einer übergreifend und konsequent verfolgten antilangobardischen Politik der römischen Kirchenführung.³⁹⁷ Walter Pohl hat diesbezüglich vielmehr vorgeschlagen, CC 45 punktuell als „Zeugnis einer konkreten politischen Strategie der päpstlichen Administration“ zu lesen, als Reaktion auf die oben skizzierte, aus einer fränkisch-langobardischen Heirat erwachsende Bedrohungssituation³⁹⁸, in deren Folge eine erneute Expansion der Langobarden nach Mittelitalien möglich und zugleich nicht länger ohne Weiteres mit fränkischer Unterstützung zu rechnen gewesen wäre.

Die Argumentationsstruktur von CC 45 – Bertolini bescheinigt dem Text eine „linguaggio ancor più violente delle lettere più impetuose contro Aistolfo“, Jar-nut nennt ihn „geschmack- und maßlos“, Noble charakterisiert selbigen als „one of the most exquisitely intemperate letters ever written“, Hack wertet ihn gar als

³⁹⁷ Die Annahme einer durchgängig antilangobardischen Politik der Päpste zwischen der Mitte des 8. Jh.s und dem Ende des eigenständigen langobardischen Königtums 774 ist laut Nelson, „Making a difference in eighth-century politics“, 179 mit Anm. 41, nicht zuletzt zurückzuführen auf die breite Rezeption von Noble, *The Republic of St. Peter*, der in dieser Frage eindeutig Position bezieht. Darüber hinaus würden sich zahlreiche weitere Arbeiten des 20. Jh.s einer einseitigen Lesart der päpstlichen Quellen bedienen, so bspw. Miller, „Papal-Lombard Relations“; Ary, „The Politics of the Frankish-Lombard Marriage Alliance“; darüber hinaus auch Hallenbeck, „The Lombard party in eighth-century Rome“; Ders., *Rome and Pavia* u. Ders., „Instances of peace“. Gegen eine antilangobardische Überzeugung der römischen Kirchengipfel sprechen sich in der neueren Forschung z.B. Patlagean, „Variations impériales sur le thème romain“, 33 u. Capo, *Il Liber pontificalis*, u.a. 218-222 aus. Capo verweist dort besonders auf das positive Bild der langobardischen Verbündeten Roms in Benevent und Spoleto, die in den Quellen aber auffällig häufig nicht durch ihre ethnische Zugehörigkeit als Langobarden, sondern bspw. anhand räumlicher Herkunftsbezeichnungen identifiziert würden.

³⁹⁸ Pohl, „Alienigena coniugia“, 174f. Vgl. Capo, *Il Liber pontificalis*, 224: „Potremmo quindi considerare il modo di presentare i Longobardi del regno nel LP e nelle lettere a partire dal tempo di Stefano II un’operazione di pura politica, come tale consapevole però frutto di circostanze occasionali [...]“. Capo, ebd., 221f. arbeitet speziell eine Wandlung von Indifferenz gegenüber den Langobarden zu extremer Aversion in den päpstlichen Quellen seit dem Pontifikat Stephans II. Heraus. Kompliziert wird die Interpretation, möchte man etwa mit Hallenbeck, *Pavia and Rome*, 120; Bertolini, „La caduta del primicerio Cristoforo“, 355f. oder Delaruelle, „Charlemagne, Carloman, Didier“, 213f., 218 an Christophorus’ Verfasserschaft von CC 45 festhalten und für diesen eine erbitterte und persönliche Feindschaft mit Desiderius annehmen.

„Höhepunkt der antilangobardischen Polemik der Päpste“³⁹⁹ – ist dank der Vorarbeiten Pohls, Nelsons und Garrisons gut zu erschließen. Das Stück beginnt unvermittelt mit einem ausführlichen Lob der Beständigkeit, zeichne doch gerade diese Eigenschaft, nicht zuletzt in Hinblick auf das einmal gegebene Wort (*sponsionis constantia*), die wahrhaft von Gott Auserwählten, die *electi Dei*, aus.⁴⁰⁰ Insbesondere stehe fest, dass jene *electi* auch gegenüber den Nachstellungen des Teufels in der Festigkeit ihres Herzens unveränderlich und standhaft geblieben seien (*inmutabiles in suae mentis firmitate constat permansisse*). Teuflische *suasiones et blandimenta* drohten jedoch, auch gottesfürchtige Menschen vom rechten Weg abzubringen, wenn es dem *antiquus hostis* nur gelänge, ihre Schwächen auszunutzen und sich auf diesem Weg in den Geist seiner Opfer hineinzudrängen:

*Hinc est enim, quod olim primo omini in paradyso constituto per infirmam mulieris naturam pestiferis valuit suadere blandimentis, divinum transgredi mandatum; et ob hoc dirae mortis humano generi inrepsit excidium.*⁴⁰¹

Der Teufel habe sich derart, ganz dem zuvor etablierten Schema folgend, in biblischer Zeit der *infirmitas* Evas bedient, um Adam als den ersten Menschen zur Übertretung der göttlichen Gebote zu bewegen und dadurch die Strafe der Sterblichkeit über die Menschheit zu bringen.

Indem der Epistolograph am Beginn von CC 45 seinen Adressaten Karl und Karlmann die Wichtigkeit kontinuierlicher Wachsamkeit und Beständigkeit vor Augen führt, entwickelt er einen in der Folge mehrfach variierten Leitgedanken: So wie seit den Tagen des Alten Testaments Menschen immer wieder den Einflüsterungen des Teufels erlegen seien und dadurch Übel über sich und ihre Nachkommen gebracht hätten, drohe nun eine Verbindung mit den Langobarden auch Karl, Karlmann und mit ihnen die gesamte *praeclara gens Francorum* in ihr Verderben zu stürzen. Bereits der Verweis auf die *pestifera blandimenta* als Vehikel jener teuflischen Einflussnahme folgt dabei einem für die Argumentation von

³⁹⁹ Bertolini, *Roma e i Longobardi*, 645; Jarnut, „Ein Bruderkampf und seine Folgen“, 170; Noble, *The Republic of St. Peter*, 121; Hack, *Codex Carolinus* II, 891.

⁴⁰⁰ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 560, Z. 24-26. Vgl. Garrison, „The Franks as New Israel?“, 144. Mit den in den Briefen des *Codex Carolinus* häufig anzutreffenden Aufforderungen zur Beständigkeit oder zur Einhaltung gegebener Versprechen beschäftigt sich ausführlich Hack, *Codex Carolinus* II, 897-903. CC 45 kommt hier aufgrund der hohen Dichte entsprechender Wendungen eine Sonderstellung zu. Unmittelbare Referenz dürften die im Vorjahr erneuerten Zusagen Karls und Karlmanns sein, vgl. *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 558-560.

⁴⁰¹ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 560, Z. 33-35.

CC 45 konstitutiven Muster.⁴⁰² Immer wieder greift dessen Verfasser auf das semantische Feld der Ansteckung, der Kontamination oder Verunreinigung zurück, um die Konsequenzen einer seiner Meinung nach dem Wahnsinn (*desipientia*) entsprungenen Allianz zwischen Franken und Langobarden zu verdeutlichen.

Nachdem er so ein argumentatives Fundament für die folgenden Ausführungen gelegt hat, wendet sich der Epistolograph seinem eigentlichen Anliegen zu. Die jüngst in Rom verbreiteten Gerüchte um eine auf Veranlassung des Desiderius (nicht Betratradas!) angebahnte Heirat zwischen einer langobardischen Königstochter und Karl bzw. Karlmann bereiteten dem Papst große Sorge:

*Itaque nostrae perlatum est notioni, quod certae cum magno cordis dolore dicimus: eo quod Desiderius Langobardorum rex vestram persuadere dinoscitur excellentiam, suam filiam uni ex vestra fraternitate in conuivio copulari.*⁴⁰³

Bei der projektierten Verbindung handele es sich demnach keineswegs um eine rechtmäßige Ehe, sondern allenfalls um einen „Bund mit ganz und gar verruchter Absicht“. Insgesamt sei dieses Vorhaben augenscheinlich – und damit greift der Verfasser auf das eingangs etablierte Deutungsmuster zurück – „eine ganz besondere Eingebung des Teufels“.⁴⁰⁴ Der Epistolograph beschränkt sein Argument jedoch nicht auf eine unbestimmte Relation des Langobardenkönigs zu diabolischen Mächten. Die eheliche Verbindung zu einem fremden Volk bedeute vielmehr ein grundsätzliches Abweichen von den göttlichen Geboten.⁴⁰⁵ Auf einschlägige Bibelstellen oder andere Belege für jene These verzichtet das Schreiben, es liegt jedoch nahe, im Vorwurf der Devianz (*a mandatis Dei deviare*) eine Parallele zur einleitend angeführten *transgressio* Adams zu sehen.⁴⁰⁶

⁴⁰² Bereits *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 558, Z. 35-38. bemerkte in ähnlicher Weise über den Streit der Brüder nach Pippins Tod 768 und dessen (zeitweise) Lösung *usque hactenus habuimus ipsa divisione ex discordia illa, quam antiquus hostis, inimicus pacis, intra vestram fraternitatem in miserat, nunc Deo propitio, eodem pestifero aemulo confuso, in communem dilectionem et concordiam ut vere uterinos et germanos fratres vos conexos esse discentes [...]*.

⁴⁰³ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 4-6.

⁴⁰⁴ Die zitierten Übersetzungen folgen Steiger, *Die Ordnung der Welt*, Anhang II-10, 733. Vgl. die Zusammenfassung des Briefes durch Pohl, „Alienigena coniugia“, 170.

⁴⁰⁵ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 6-10: *Quod certe si ita est [...] quoniam plures conperimus, sicut divinae scripturae historia instruimur, per aliene nationis iniustam copulam a mandatis Dei deviare et in magno devolutos facinore*. Vgl. Pohl, „Alienigena coniugia“, 170.

⁴⁰⁶ Mit Pohl, „Alienigena coniugia“, 162, 165, 170 kann hier außerdem an das alttestamentarische Verbot von Mischehen in 2. Mos. 34,15 oder 5. Mos. 7,1ff. sowie das Negativbeispiel König Salomos in 1. Kön. 11,1ff. gedacht werden. Dieses greift im Frühmittelalter etwa (in allegorisierender Deutung) Isidor von Sevilla, *Mysticorum expositiones sacramentorum*, ed. Migne (PL 83), insb. 400f. auf. Vgl. auch Beda Venerabilis, *In Esra et Nehemiam* II, 12, ed. Hurst (CCSL 119,2), 310 (im Text finden sich noch zahlreiche weitere einschlägige Stellen) über Heiraten mit *uxores alienigenae* in Folge des babylonischen Exils.

Mit Blick auf die in der vorliegenden Arbeit übergreifend behandelten Fragestellungen scheint es weiterhin bedeutsam, dass der Verfasser von CC 45 auch der fränkisch-langobardischen Heiratsverbindung an sich, sollte das bislang nur gerüchteweise kolportierte Vorhaben tatsächlich realisiert werden, umfassend verunreinigende Auswirkungen attestiert:

*Quae est enim, praecellentissimi filii, magni reges, talis desipientia, ut penitus vel dici liceat, quod vestra praeclara Francorum gens, quae super omnes gentes enitet, et tam splendiflua ac nobilissima regalis vestrae potentiae proles perfidae, quod absit, ac foetentissimae Langobardorum genti polluantur, quae in numero gentium nequaquam computatur, de cuius natione et leprosum genus oriri certum est!*⁴⁰⁷

Mary Garrison hat hinsichtlich dieser Passage auf die klare Unterscheidung zwischen den am Beginn des Schreibens genannten *electi Dei* als den von Gott Erwählten, sowie der ihrerseits als ‚ausgezeichnet‘, aber eben nicht als ‚erwählt‘ charakterisierten *gens Francorum* aufmerksam gemacht:

„The Franks are acknowledged as preeminent, but not elect: apart from the use of the word *regalis* (which echoes I Peter 2:9), the terms of praise are more reminiscent of the *Lex Salica* prologue than biblical typology.“⁴⁰⁸

Mit Blick auf den am Beginn von CC 45 formulierten Anspruch der Beständigkeit böte ein Verstoß gegen die *mandata Dei* – konkret durch die langobardische Heirat Karls oder Karlmanns – dem Epistolographen tatsächlich hinreichenden Grund, die Frankenkönige eben nicht unter die *electi Dei* zu rechnen, sondern sie faktisch aus jenem elitären Kreis auszuschließen.⁴⁰⁹ Laut Garrison ist diesbezüglich der Schritt von der *praeclara gens Francorum* zur *gens Francorum inclita*,

⁴⁰⁷ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 10-15. Vgl. zu dieser Stelle, gerade in Hinblick auf die Nennung der *praeclara gens Francorum*, Nelson, „Frankish Identity in Charlemagne’s Empire“, außerdem Mikat, *Dotierte Ehe – rechte Ehe*, 72; Schmid, „Zur Ablösung der Langobardenherrschaft“, 8; Thomas, „Der Ursprung“, 322f. sowie Classen, *Karl der Große*, 12.

⁴⁰⁸ Garrison, „The Franks as New Israel?“, 144. Ebd., 129-134 zur Darstellung der Franken bzw. der Frankenkönige im Prolog zur *Lex Salica*. Dieser beginnt mit den Worten *gens Francorum inclita*; *Lex Salica*, ed. Eckhardt (MGH LL nat. Germ. 4,2), 2f. Siehe dazu besonders Schmidt-Wiegand, „Gens Francorum inclita“. Anders als Garrison geht z.B. noch Erkens, „Zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung“, 499f. davon aus, die Franken hätten sich Mitte des 8. Jh.s „wie einst die Israeliten des Alten Testaments [...] als auserwähltes Volk Gottes verstanden“, sie seien gleichsam in deren Tradition eingetreten, „wie man auch die ersten karolingischen Herrscher in die Tradition der alttestamentlichen Könige stellte und besonders in Karl dem Großen einen neuen David sah“. Als Beleg führt Erkens gerade die zitierte Passage aus dem *Lex Salica*-Prolog an. Vgl. weiterhin Kantorowicz, *Laudes regiae*, 56f. u. Bullough, „Aula renovata“, 125, 149 mit Anm. 11.

⁴⁰⁹ Noch in einem seiner letzten Briefe an Pippin den Jüngeren (*Codex Carolinus* 42, ed. Gundlach [MGH Epp. III], 554, Z. 27ff.) betont Paul I., wie er, zurückblickend auf die biblische Historie und sorgfältig die Verdienste der *diversi Dei electi* erwägend, zu dem Ergebnis gelangt sei, dass er, der Frankenkönig, heute wie ein ‚neuer Moses‘ erstrahle.

den ‚berühmten‘ oder ‚weitbekanntem‘ Franken des *Lex Salica*-Prologs, nicht weit, der semantische Unterschied zu den *electi Dei* aber umso beträchtlicher.⁴¹⁰

CC 45 steht damit beispielhaft für tiefgreifende Veränderungen in den Papstbriefen der frühen 770er Jahre: Unmittelbar im Anschluss an die Krönung und Salbung Pippins 751 / 754 finden sich in der päpstlichen Korrespondenz zahlreiche Vergleiche zwischen dem Frankenkönig und biblischen Heroen wie Moses oder David sowie – wenn auch seltener – dem Volk Israel und den Franken.⁴¹¹ Eine Deutung des so entstehenden typologischen Geflechts bietet wiederum Mary Garrison:

„A neat typological triangle both guaranteed that the Franks would be defined positively in opposition to the Lombards and ensured that they could not regularly be cast as Israel: either *Ecclesia* or the Republic of St Peter was Israel, the Lombards, the persecutors, and the Franks, the military heroes of Israel.“⁴¹²

Nach der Herrschaftsübernahme Karls und Karlmanns 768 bzw. der Nachfolge Stephans III. (768-772) und Hadrians I. (772-795) auf der *cathedra Petri* versiegten derartige typologische Konstrukte in den Papstbriefen an die Frankenkönige ebenso abrupt, wie sie eine Generation zuvor aufgetreten waren. Laut Ernst Rieber hätte der ‚neue Moses‘ schon zu dieser Zeit seine Schuldigkeit getan.⁴¹³

⁴¹⁰ Siehe hierzu Garrison, „The Franks as New Israel?“, 130 u. Nelson, „The Lord’s Anointed“, 109, Anm. 35. Die Wendung *gens inclita* findet sich bereits im imaginierten Lobpreis des Volkes Israel in 5. Mos. 4,6-8, aufgegriffen für die Goten durch die Kanones des *Concilium Toletanum* III, 9-12, ed. Martínez Diez u. Rodrigues (CCH 5), 50: *Adest enim omnis gens Gotorum inclita et fere omnium gentium genuina uirilitate opinata* [...]. Vgl. dazu Koch, *Ethnische Identität im Entstehungsprozess des Westgotenreiches*, 339-344, insb. 341 u. mit weiterem Blick Bühler, „Capitularia Relecta“, 352, 396. Zur einer Verwendung bei Hieronymus und dessen Rezipienten siehe auch Arweiler, *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur*, 185.

⁴¹¹ Vgl. Garrison, „The Franks as the New Israel?“, 123; Rieber, *Die Bedeutung alttestamentlicher Vorstellungen*, 51-56; Mohr, „Christlich-Alttestamentliches Gedankengut“; Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 117; Kantorowicz, *Laudes regiae*, 56; Nelson, „The Lords Anointed“, 102f. sowie Dies, „Kingship and empire“, 215f.

⁴¹² Garrison, „The Franks as New Israel?“, 125. Für Beispiele siehe *Codex Carolinus* 42, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 554, Z. 27-33: *Dum divina scripturarum istoriam in nostro memoriale revolvimus et diversorum Dei electorum merita perpendimus, et, vestra divinae inspirationis studia in nostrae mentis intuitu conferentes, novum te Moysen in his diebus refulsisse, praecellentissime fili et spiritalis compater, comperimus. Ille quidem, ut Israheliticum populum ex affligentium erueret obpressionibus, a divina maiestate praecepta suscepit; tu quoque, praecellentissime atque eximiae rex, ad liberandam sanctam universalem catholicam et apostolicam Dei ecclesiam divinitus es inspiratus*. Der Beginn dieses Briefes ähnelt wohl keineswegs zufällig dem von *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 560, Z. 24-26: *Dum omnium electorum Dei praecipuam vitam et digna operum merita in nostri memoriam revolvimus* [...]. Vgl. auch ebd., 555, Z. 1-3: *Sicut isdem Moyses legislator abhominaciones gentium et culturam demonum exterminavit, ita et tu, christianissime regum, hereticorum schisma et auctores impii dogmatis respuisti*.

⁴¹³ Rieber, *Die Bedeutung alttestamentlicher Vorstellungen*, 76; vgl. Garrison, „The Franks as the New Israel?“, 128f. und 143; Ewig, „Zum christlichen Königsgedanken“, 44; Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 419 sowie Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“, 64, 74. Eine der wenigen Ausnahmen bildet diesbezüglich die Anrede Karls als „David“ in *Codex Carolinus* 68, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 597, Z. 29; ein Bezug auf Konstantin den Gro-

Während die Entstehung entsprechender epistolographischer Strategien auf die akute Bedrohung Roms durch die Langobarden bzw. das daraus erwachsende Anliegen, den Frankenherrscher mit allen verfügbaren Mitteln zu einer Intervention in Italien zu bewegen, rückgeführt werden kann, lässt sich umgekehrt für deren Verschwinden bald nach dem Tode Pippins des Jüngeren im Jahr 768 keine vergleichbare ‚tagespolitische‘ Begründung ausmachen: Die Konflikte mit den Langobarden flammten besonders unter Papst Stephan III., der sich gegen einen Kandidaten des Langobardenkönigs Desiderius durchgesetzt hatte, erneut auf und waren auch am Beginn des Pontifikats Hadrians I. nicht ausgestanden. Ebenso wenig lässt sich das Verschwinden eines an alttestamentarischen Vorbildern orientierten Lobs der Franken und speziell ihrer Herrscher nach 768 durch parallele Veränderungen in der päpstlichen Verwaltung erklären. So wurde zwar 771 der damals in offenem Konflikt mit Stephan III. stehende *primicerius* Christophorus deportiert und geblendet; trotz dieser und anderer personeller Verschiebungen zeichnen sich aber gerade die Briefe des *Codex Carolinus* ansonsten durch eine bemerkenswerte Konstanz in ihren sprachlichen Mustern und übrigen Gestaltungsmerkmalen aus.⁴¹⁴

Daher nahmen Angenendt und Noble als Auslöser für die genannten Veränderungen im weitesten Sinne politische Faktoren an, welche nicht erst auf die nach 770 entstandenen Stücke, sondern ebenso bereits auf CC 44 aus dem Vorjahr wirkten.⁴¹⁵ Ungeachtet der in diesem Schreiben erwähnten Versöhnung Karls und Karlmanns (möglicherweise reagierte Stephan III. hier auf Eindrücke, die er während der römischen Synode 769 gewonnen hatte, auch die Tatsache, dass es überhaupt zu einem Treffen in Duasdivas im Sommer 770 kam, wurde mehrfach als Indiz für eine zeitweilige Annäherung gesehen) dürfte der in seinen Ursachen nicht gelöste Konflikt die Verlässlichkeit der Brüder – man denke an den Beginn von CC 45 – in Zweifel gezogen haben. Schon in CC 44 glaubte der Epistolograph, hinter dem Zerwürfnis zwischen Karl und Karlmann die Hand des

Ben findet sich in *Codex Carolinus* 60, ebd., 587, Z. 16f.: *quia ecce novus christianissimus Dei Constantinus imperator in his temporibus surrexit.*

⁴¹⁴ Vgl. Garrison, „The Franks as the New Israel?“, 143 mit Anm. 128 sowie ausführlich bereits Gundlach, „Über den *Codex Carolinus*“, u.a. 536-539.

⁴¹⁵ *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 558-560. Siehe dazu die Analysen von Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“, 64 u. Noble, *The Republic of St. Peter*, 121.

Teufels ausmachen zu können⁴¹⁶: Während Himmel und Erde die (zeitweilige) Versöhnung der Brüder bejubelten, liege jener in tiefer Trauer.

Wie aber ist das Verhältnis der Karolingerkönige zu Papst Stephan III. in dieser Zeit begrifflich zu fassen? Arnold Angenendt, der in zahlreichen Arbeiten die päpstlich-fränkischen Beziehungen des 8. Jh.s untersucht hat, erkennt als Angelpunkt der 754 zwischen Pippin dem Jüngeren und Stephan II. initiierten Verbindung die *compaternitas*, welche Karl und Karlmann zu geistlichen Söhnen des Papstes, diesen aber zum Mit-Vater und letztlich gleichrangigen Gegenüber Pippins machte.⁴¹⁷ Auch wenn das fränkisch-römische Bündnis von vornherein mit Ewigkeitsanspruch geschlossen worden war⁴¹⁸, verdeutlicht etwa das Vorgehen von Stephans Bruder und Nachfolger Paul I., dass die drei Jahre zuvor getroffenen Absprachen für den Fall eines Personenwechsels die Erneuerung der ursprünglich eingegangenen Verbindung vorgesehen haben mussten. Hinweise darauf finden sich u.a. in der Wahlanzeige Pauls I. aus dem Oktober 757 (CC 12), in welcher er Pippin versicherte,

*quod firmi et robusti usque ad animam et sanguinis nostri effusionem in ea fide et dilectione et caritatis concordia atque pacis foedera, quae praelatus beatissimae memoriae dominus et germanus meus, sanctissimus pontifex, vobiscum confirmavit, permanentes et cum nostro populo permanebimus usque in finem.*⁴¹⁹

⁴¹⁶ *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 558, Z. 36ff.

⁴¹⁷ Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“, insb. 54-56, 62-64; Ders., „Pippins Königserhebung und Salbung“; Ders., „Rex et Sacerdos“; Ders., *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, 155-163. Vgl. bereits Weyl, *Die Beziehungen des Papsttums*, 216-230, speziell zu den Salbungen auch Nelson, „Inauguration rituals“, insb. 291. Zu (byzantinischen oder orientalischen) Vorbildern dieser Konstruktion siehe Dölger, „Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn“; Ders., „Die ‚Familie der Könige‘“ und Patlagean, „Christianisation et parentés rituelles“. Der Begriff der *compaternitas* findet sich nur in den Briefen Stephans II., Pauls I. und Hadrians I., vgl. Hack, *Codex Carolinus* I, 124: „Ebenso wie bei der Bezeichnung der Könige als ‚filii‘ der Päpste wird auch hier eine künstliche Verwandtschaft konstruiert, die näherhin als geistige bzw. geistliche Verwandtschaft charakterisiert ist. Die inhaltliche Diskrepanz, dass der Mit-Vater zugleich auch der Sohn ist, wird anscheinend nicht als problematisch empfunden.“

⁴¹⁸ Dies belegt in aller Deutlichkeit ein Brief Pauls I. (*Codex Carolinus* 37, ed. Gundlach [MGH Epp. III], 548, Z. 38ff.) in welchem er versichert, dauerhaft in jener Liebe verharren zu wollen, „die Ihr mit dem Herrn seligen Angedenkens und unserem Bruder, dem seligen Papst Stephan und durch ihn mit allen nachfolgenden Päpsten bis zum Ende der Welt einzuhalten versprochen habt: Ihr, Eure Kinder, Eure ganze Nachkommenschaft und das ganze Reich der Franken; aber auch Wir und unsere nachfolgenden Päpste bekennen, darin bleiben zu wollen.“ Die Übersetzung folgt Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“, 62. Im Original lautet die gesamte Passage: *Pro quo et pro ampliori certificatione Deum caeli testem proferentes, in ea nos caritatis dilectione, quam [cum] sanctae recordationis domino et germano nostro, beatissimo Stephano papa, et per eum cum omnibus successoribus pontificibus vos vestrique suboles et cuncta vestra proles atque universum regnum Francorum usque in finem seculi conservare spondistis, et nos etiam atque nostros successores pontifices confitemur esse permansuros pro exaltatione sanctae Dei ecclesiae et fidei orthodoxae defensione: nulla nos rerum qualitas ab eadem caritatis confirmatione potens poterit separare.*

⁴¹⁹ *Codex Carolinus* 12, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 508, Z. 16ff.

Die direkte Antwort des Frankenkönigs ist nicht erhalten, jedoch überliefert CC 14 eine neuerliche Gegenreaktion Pauls, in der er seiner Freude darüber Ausdruck verleiht, mit Pippin „auf gleiche Weise im Band des geistlichen Bündnisses verbunden“ zu sein.⁴²⁰ Und auch darüber, wie jene Verbindung etabliert wurde, berichtet das Schreiben: Nicht wie im Jahre 754 durch die eigenhändige Taufe oder Salbung, aber doch durch eine darauf rekurrierende Symbolhandlung, die Übersendung und Entgegennahme des Taufbuches von Pippins jüngster Tochter Gisela.⁴²¹ Mit Angenendt bedeutet Letzteres

„eindeutig die Übernahme der Taufpatenschaft, die allerdings in symbolischer Form vollzogen ist und zu deren Darstellung man den für das Patenamts besonders signifikanten Akt des ‚Aufhebens aus dem Taufbrunnen mit dem Taufbuch‘ gewählt hat.“⁴²²

Auch der nur wenige Monate amtierende (Gegen-)Papst Konstantin II. zeigte Pippin seine Inthronisierung in ähnlicher Form und unter Verweis auf die zu seinen Vorgängern bestehende und fortzuführende *caritas atque amicitia* an. Insbesondere insistierte er auf die weiterhin bestehende Verpflichtung des Königs zur Verteidigung der ndiese nun einem neuen Hirten habe.⁴²³ In nahezu wörtlicher Übereinstimmung findet sich der Wunsch, die seit bald zwei Jahrzehnten geübte Praxis fortzuführen, auch in CC 44, dem ersten erhaltenen Brief Papst Stephans III. an Karl und Karlmann:

*Post Deum in vobis habemus fiduciam et in vestro amore atque caritatis dilectione firmiter usque ad animam et sanguinis effusionem una cum universo populo permanemus atque permanebimus.*⁴²⁴

Das Schreiben bleibt in dieser Hinsicht jedoch deutlich distanzierter und weniger überschwänglich als vergleichbare ältere Stücke. Wohl unter dem Eindruck des vorangegangenen Bruderzwists findet sich darin sogar eine unverschleierte Anmahnung zentraler Punkte des 754 geschlossenen Bündnisses:

⁴²⁰ *Codex Carolinus* 14, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 511, Z. 19f., die Stelle lautet insgesamt: *Interea, christianissime, Dei providentia victor rex, gemina festivitatis peregrinus gaudia in eo, quod, optata cordis adepti desideria, in vinculo spiritalis foederis pariter sumus adnexi.* Für die Übersetzung Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“, 57.

⁴²¹ *Codex Carolinus* 14, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 511, Z. 24ff.

⁴²² Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“, 57.

⁴²³ *Codex Carolinus* 98 u. 99, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 649-650 u. 650-653 Für die Betonung der königlichen Verpflichtungen siehe CC 99, ebd., 651, Z. 35ff.: *Et quoniam omnipotens et longanimis Deus noster, verbum salutis per suum apostolum beatum Petrum excellentiae vestrae mitens, fortissimum sanctae suae ecclesiae et fidei orthodoxae liberatorem ac defensorem te suscitavit atque constituit, precellentissime fili et magnae, orthodoxae rex, ideo, licet mutatis pastoribus, cura tamen huiusmodi conaminis ac defensionis vobis subcumbit.*

⁴²⁴ *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 559, Z. 39-41.

*Nam sic vero et in is ipsis vestris ferebatur apicibus: tota vestra virtutae vos esse decertaturos pro exigendis iustitiis protectoris vestri beati Petri et sanctae Dei ecclesiae atque in ea promissione amoris, [quam cum] vestro pio genitore, sanctae recordationis domno Pippino, eidem principi apostolorum et eius vicariis polliciti estis, esse permansuros et plenarias iustitias sanctae Dei ecclesiae atque eius exaltationem esse operaturos.*⁴²⁵

Über eine Reaktion Karls oder Karlmanns – analog zur zumindest indirekt belegbaren Antwort Pippins des Jüngeren auf die Wahlanzeige Pauls I. – schweigen die Quellen. Jedoch lassen einschlägige Andeutungen in CC 44 vermuten, dass konkurrierende Einflüsse auf die Karolingerkönige wirkten, welche sich einer Fortführung des Bündnisses widersetzen: *Tamen nunc firmitatem vestram comprobavimus, dum non corruptori et fragili homini, sed Deo omnipotenti et eius apostolorum principi placere procurastis.*⁴²⁶ Die Entwicklungen des Jahres 770 zeigen darüber hinaus, dass die angestrebte und wiederholt propagierte *firmitas* auf fränkischer Seite eben nicht ohne Weiteres gegeben war: Erst das in CC 47 ausgesprochene Angebot, die Taufpatenschaft für Karlmanns Sohn Pippin zu übernehmen, deutet im weiteren Verlauf des Jahres 770 eine Rückkehr zu etablierten Handlungsmustern an.⁴²⁷

Oben wurde schon erläutert, dass die gewandelten Anredeformen in den Papstbriefen nach 768 nicht schlüssig durch personelle Veränderungen in der päpstlichen Verwaltung erklärt werden können. Mit Blick auf die in CC 44 und 45 genutzten Wendungen ist ergänzend anzumerken, dass (anders als im Falle Pippins nach seinen Interventionen zugunsten Roms 755 und 756) 769 bzw. 770 keine zwingenden Gründe für eine besondere Ehrung Karls oder Karlmanns vorlagen.⁴²⁸ Die Brüder werden vielmehr unter Rückgriff auf etablierte Formen als *praecellentissimi filii, magni, victoriosissimi reges et Dei providentia nostri Romanorum patritii* angesprochen, die römische Kirche erscheint wiederum als ihre *sancta spiritalis mater*.⁴²⁹ Untersucht man nun CC 45 im Detail so zeigt

⁴²⁵ *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 559, Z. 21ff.

⁴²⁶ *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 559, Z. 29ff.

⁴²⁷ *Codex Carolinus* 47, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 565, Z. 36f., vgl. Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“, 64.

⁴²⁸ Vgl. Garrison, „The Franks as New Israel?“, 143: „Stephen fell back on familiar imperial honorifics, but perhaps unsure of the brothers’ reliability and with no concrete acts of military assistance to thank them for, had stopped short of employing flattering biblical exempla.“ Das zugehörige Lemma spricht nichtsdestotrotz von *uberrimae benedictiones* u. *gratiarum actiones*.

⁴²⁹ *Codex Carolinus* 44, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 559, Z. 1f. u. 19.

sich, dass an mehreren Stellen nicht nur eine Abwesenheit zuvor etablierter Muster zu verzeichnen ist, sondern dass mit Garrison die päpstlichen Beamten gewisse Wendungen offenbar bewusst aussparten:

„Previously Old Testament typology in the papal letters had been consistently associated with thanks and praise. This letter contains neither. Yet there are [...] hints that the pope (or his notaries) remembered the special idiom for flattering Franks and withheld it deliberately.“⁴³⁰

Der Verzicht auf zuvor etablierte Formen des Lobes und der besonderen Ehrung dürfte für die Adressaten der Papstbriefe ebenfalls erkennbar gewesen sein. Gerade am Beispiel von CC 45 wird deutlich, wie die päpstlichen Briefkonzipienten auch Einzelelemente ihrer Schreiben auf der Basis strategischer Überlegungen gestalteten. So beschränkt sich die Charakterisierung der Franken und Langobarden nicht auf eine Gegenüberstellung festgefügtter Eigenschaften (hier die *praeclara gens Francorum*, dort die *foetentissima gens Langobardorum*) im Rahmen eines simplifizierenden Schwarz-Weiß-Schemas. Der Verfasser von CC 45 benennt darüber hinaus Handlungen und deren Konsequenzen. Die in ihren Einzelheiten sicherlich diskussionsbedürftige Übersetzung Steigers arbeitet diesen Punkt klar heraus:

„Dies ist nämlich, hervorragendste Söhne, große Könige, ein solcher Wahnsinn, daß man wirklich sogar sagen kann, euer berühmtes Volk der Franken [die *praeclara Francorum gens*, Anm. d. Vf.s], dessen Glanz alle Völker übertrifft, und die so strahlenden und überaus vornehmen Erben [*proles*, Anm. d. Vf.s] eurer königlichen Gewalt werden von dem verdorbenen und allerschändlichsten Volk der Langobarden, was fern sei, beschmutzt [*polluatur*, Anm. d. Vf.s], das doch nicht einmal in die Reihe der Völker gehört [...].“⁴³¹

Die drohende *pollutio* erweist sich demnach als von doppelter Natur: Sie betrifft einerseits die *proles* als Nachkommen der fränkischen Könige, andererseits die *praeclara gens Francorum* insgesamt. Diese Konsequenzen, welche über die konkreten Ereignisse des Jahres 770 hinaus wirksam würden, finden einen Wiederhall in zentralen Passagen des Briefes. Schon Garrison meinte, innerhalb der

⁴³⁰ Garrison, „The Franks as the New Israel?“, 144.

⁴³¹ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 10-15: *Quae est enim, praecellentissimi filii, magni reges, talis desipientia, ut penitus vel dici liceat, quod vestra praeclara Francorum gens, quae super omnes gentes enitet, et tam splendida ac nobilissima regalis vestrae potentiae proles perfidiae, quod absit, ac foetentissimae Langobardorum genti polluatur, quae in numero gentium nequaquam computatur [...].* Die Übersetzung folgt Steiger, *Die Ordnung der Welt*, Anhang II–10, 733.

dort verwendeten Konstruktion – *splendifluae ac nobilissima regalis vestrae potentiae proles* – einen Bezug auf 1. Petr. 2,9 ausmachen zu können⁴³²: *Vos autem genus electum regale sacerdotium gens sancta populus acquisitionis ut virtutes adnuntietis eius qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.*

Trotz inhaltlicher, sprachlicher und motivischer Übereinstimmungen zwischen der genannten Passage aus CC 45 und der in mittelalterlichen Texten regelmäßig angeführten Stelle aus dem Petrus-Brief an die kleinasiatischen Christen lassen sich die semantischen Differenzen zwischen einer „königlichen Priesterschaft“ (Petrus-Brief) und den „strahlendsten und überaus vornehmen Erben königlicher Gewalt“ (CC 45) jedoch kaum ignorieren. Dasselbe gilt umso mehr, wenn man bedenkt, wie häufig Wendungen aus dem Wortfeld *rex / regalis* sowohl in der Bibel als auch in den Briefen des *Codex Carolinus* anzutreffen sind. Folglich dürfte auch Garrison die von ihr ausgemachte Entlehnung aus 1. Petr. 2,9 kaum anhand der hier auf nur ein Wort (und dies auch noch in einem anderen Kasus) beschränkten Übereinstimmung entdeckt haben. Wahrscheinlicher ist, dass ihre Aufmerksamkeit dadurch geweckt wurde, dass der Verfasser von CC 45 im Abstand weniger Zeilen erneut und nun in deutlich größerem Umfang aus eben jenem Vers des Petrus-Briefes zitiert: *absit hoc a vobis, qui perfecte estis christiani et ,gens sancta atque regale estis sacerdotium‘*.⁴³³

Arnold Angenendt bemerkt zu jenem Petruswort, dass zuvor schon in einem Brief Papst Pauls I. an die Franken angeführt worden war⁴³⁴:

„Hier wird jene Stelle, in der die Idee von Christus als dem *rex et sacerdos* nach zeitgenössischer Theologie kulminierte und die mit den Taufsalbungen verbunden war, direkt auf die zu Königen gesalbten Karolinger angewandt.“⁴³⁵

Umso interessanter ist vor diesem Hintergrund, was CC 45 eben nicht explizit formuliert, die hier ausgesparte Fortsetzung der Passage aus 1. Petr. 2,9, welche (ihrerseits angelehnt an Hosea 2,25) die Zweierfigur aus ‚heiligem Volk‘ und ‚königlicher Priesterschaft‘ umrahmt und näher bestimmt:

⁴³² Garrison, „The Franks as the New Israel?“, 144; vgl. zu dieser Petrus-Stelle Angenendt, „Pippins Königserhebung und Salbung“, 201. Zur Rezeption des Verses in anderen zeitgenössischen Texten siehe Mohr, „Materialien zum Erfassen des geistigen Übergangs ins Mittelalter“, 610.

⁴³³ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 36f.

⁴³⁴ *Codex Carolinus* 39, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 552, Z. 12f.: *Et vos quidem, carissimi, ,gens sancta, regale sacerdotium, populus acquisitionis‘, cui benedixit dominus Deus Israel, gaudete et exultate [...].* Auffällig ist eingedenk der vorausgegangenen Bemerkungen zu einer ‚Auserwähltheit‘ der *gens Francorum* ebenfalls, dass sowohl in CC 39 als auch in CC 45 das erste Glied der biblischen Viererfigur (*genus electum*) ausgespart wird

⁴³⁵ Angenendt, „Rex et Sacerdos“, 109f.; vgl. Ders., „Pippins Königserhebung und Salbung“, 201.

Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis: ut virtutes adnuntietis eius qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum. Qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei: qui non consecuti misericordiam, nunc autem misericordiam consecuti.

Gottes Gnade, so ließe sich diese Erweiterung wohl ohne Inanspruchnahme übermäßiger exegetischer Freiheiten deuten, ist keineswegs a priori gegeben, sondern in sich selbst bereits ein Gnadenakt, etwas Verliehenes. Der Verfasser von CC 45 spart selbigen Passus zwar aus – auch in den weiteren Briefen des *Codex Carolinus* finden Formulierungen wie *populus Dei* oder *populus peculiaris* nur sehr spärlich Anwendung auf die Franken – er formuliert aber eine an Karl und Karlmann gerichtete Aufforderung, welche einem vergleichbaren Grundgedanken folgt: *Recordamini et considerate, quia oleo sancto uncti per manus vicarii beati Petri caelesti benedictione estis sanctificati; et cavendum vobis est, ne tantis reatibus implicemini.*⁴³⁶

Ausdrücklich und mit Nachdruck verweist der Verfasser von CC 45 hier auf die 754 durch Stephan II. in Saint-Denis vollzogene Salbung der Söhne Pippins (und möglicherweise bei jener Gelegenheit auch des Königs selbst). Unter der genannten drohenden ‚Schuld‘ sind an dieser Stelle die Konsequenzen der fränkischen Heiratspolitik zu verstehen: Noch bevor der Epistolograph anhand von 1. Petr. 2,9 sein Ideal christlichen Königtums entwickelt, formuliert er eine unmissverständliche Ablehnung der kolportierten Ehepläne – *nam absit hoc a vobis* –, die sich jedoch nicht primär auf die langobardische Abstammung der avisierten Gattin beruft, sondern das Handeln der Frankenkönige in den Fokus rückt:

*Impium enim est, ut vel penitus vestris ascendat cordibus, alias accipere uxores super eas, quas primitus vos certum est accepisse. Non vobis convenit tale peragi nefas, qui legem Dei tenetis et alios, ne talia agant, corripitis: haec quippe paganae gentes faciunt; nam absit hoc a vobis [...].*⁴³⁷

Haec quippe pagane gentes faciunt: die derart suggerierte Nähe zu heidnischen Praktiken stellte gerade für Karl und Karlmann einen schwerwiegenden Vorwurf dar. Waren sie doch nach Abstammung und bisherigem Verhalten nicht nur – mit den Worten von CC 45 – ‚vollkommene Christen‘ (*qui perfecte estis christiani*), sondern schon in Kindertagen unmittelbar durch die Hand Papst Stephans II.

⁴³⁶ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 37-39.

⁴³⁷ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 33-36.

und somit mittelbar von Petrus selbst gesalbt worden. Das potenzielle Gewicht entsprechender Vorwürfe zeigt sich umso deutlicher, berücksichtigt man mit Jürgen Strothmann die dynastische Komponente der 754 in Saint-Denis vollzogenen Salbung:

„Ein wesentlicher Punkt war dabei die Erhebung von Vater und Söhnen gemeinsam zu Königen und ihre Einbindung in römisch-rechtliche Herrschaftsvorstellungen, u.a. durch die Verleihung des Patriziats. Mit der kirchlichen Sanktion der Salbung der drei [Pippin, Karl, Karlmann, Anm. d. Vf.s] und mit der Einbindung der Königin, deren legitime Söhne damit zur Nachfolge designiert wurden, wurde die entscheidende Basis für den Erhalt der Herrschaft in dieser Familie geschaffen.“⁴³⁸

Mit Blick auf die Krönung und mögliche Salbung Pippins des Jüngeren 751 hat darüber hinaus Franz-Reiner Erkens die besondere Bedeutung göttlicher Gnade in diesem Zusammenhang hervorgehoben. Deren Übergang von den Merowingern auf die Karolinger hätte seinen sichtbaren Ausdruck im Akt der kirchlichen Salbung gefunden:

„In dieser Perspektive erscheint der bei dem Dynastiewechsel von 751 aufgekommene Akt der Herrscherweihe als gelungener Versuch der Traditionswahrung, nämlich der Betonung, im Besitz der göttlichen Gnade zu sein, und zugleich als in die Zukunft weisende Neuerung, die dem königlichen Gottesgnadentum einen intensiveren Ausdruck verlieh.“⁴³⁹

Wenn Stephan III. in CC 45 gleich mehrfach an diesen für die Herrschaft Karls und Karlmanns konstituierenden oder zumindest legitimierenden Salbungsakt

⁴³⁸ Strothmann, „Das Königtum Pippins“, 412. Vgl. Erkens, „Sakral legitimierte Herrschaft“; Boshoff, „Die Vorstellung vom sakralen Königtum“; Angenendt, „Pippins Königserhebung und Salbung“; Semmler, *Der Dynastiewechsel von 751* u. Affeldt, „Untersuchungen zur Königserhebung Pippins“. Gegen eine schon 751 vorgenommene Salbung Pippins spricht sich etwa Semmler, „Zeitgeschichtsschreibung und Hofhistoriographie“ aus.

⁴³⁹ Erkens, „Zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung“, 501. Vgl. hierzu auch Dopsch, „Gesalbter des Herrn – von Gott gekrönt“, 10 [Vortragsmanuskript]; „Hinter dem Akt der Salbung stand die Tatsache, dass sich die fränkischen Großen nach dem Vorbild der Israeliten als auserwähltes Volk Gottes betrachteten und in dem Akt der Königssalbung das besondere Naheverhältnis ihres Herrschers zu Gott, seine Stellung als Gesalbter des Herrn, zum Ausdruck kam.“ Zur Frage einer Beteiligung des Bonifatius an der Königserhebung Pippins siehe Jarnut, „Wer hat Pippin 751 zum König gesalbt?“, dagegen aber u.a. Jäschke, „Bonifatius und die Königssalbung Pippins des Jüngeren“. Auch Erkens, ebd., 505 u. Semmler, *Der Dynastiewechsel von 751*, 40f. sprechen sich eindeutig gegen eine Beteiligung des Missionsbischofs und Legaten aus. Für die Salbung Pippins sind in der Vergangenheit unterschiedliche Gründe vorgebracht worden: Bezüglich der Kompensation eines den Karolingern fehlenden ‚Königsheils‘ siehe Affeldt, „Untersuchungen zur Königserhebung Pippins“, insb. 122-127 mit Überblick über die ältere Forschung, darüber hinaus auch Hack, „Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung“, 186-189. Zur Vorstellung einer Einsetzung der merowingischen Herrscher durch Gott und der daraus hervorgehenden Sakralität vgl. bereits Schneider, *Königswahl und Königserhebung*, 229-239; Erkens, „Der Herrscher als ‚gotes drút‘“, 8f., 20f., 25 (dort auch Anm. 167); Suntrup, *Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident*, 144f. u. 162f. sowie Ewig, „Zum christlichen Königsgedanken“, 17-41.

erinnert, gibt er auch dem Vorwurf einer Verunreinigung bzw. Kontamination der *gens Francorum* durch ihre Vermischung mit den Langobarden eine spezifische Zielrichtung: Die avisierte Heirat würde eine Fortführung des zuerst zwischen Pippin dem Jüngeren und Stephan II. geschlossenen Bündnisses unmöglich machen, mit allen dynastischen Konsequenzen für die karolingischen Herrscher. Dieser Interpretationsansatz wird durch das Angebot einer päpstlichen Taufpatenschaft (und der damit einhergehenden *compaternitas*) für Karlmanns Sohn Pippin bestärkt, welches Stephan III. aussprach, sobald er erfahren hatte, dass nicht Karlmann, sondern dessen Bruder Karl beabsichtigte, eine Tochter des Desiderius zu heiraten.

Auch der Hinweis auf ‚heidnische‘ Praktiken findet sich in anderen Teilen des Briefes aufgegriffen. In denselben Zusammenhang gehört etwa ein Zitat aus 2. Kor. 4,14f., eine Bibelstelle, auf die u.a. in der spätantik-frühmittelalterlichen Diskussion über Eheverbote zwischen Christen und Heiden regelmäßig zurückgegriffen worden ist:

Nullus enim, qui mentem sanam habet, hoc vel suspicari potest, ut tales nominatissimi reges tanto detestabili atque abhominabili contagio implicentur; ,quae enim societas luci ad tenebras? aut quae pars fideli cum infidelae?‘⁴⁴⁰

Es kann angesichts der vorstehenden Ausführungen wohl nur wenig überraschen, dass der Epistolograph auch hier die ‚befleckende‘ Wirkung einer langobardischen Heirat besonders hervorhebt und versucht, die vermeintliche Irrationalität dieses Vorhabens anhand des Gegensatzpaars von Licht und Dunkelheit zu verdeutlichen. So wie jene beiden Zustände prinzipiell unvereinbar seien, könne es auch keine legitime Verbindung zwischen Gläubigen und Ungläubigen geben. Hatte der Verfasser von CC 45 zuvor die Diskrepanz zwischen heidnischen Praktiken und der Stellung Karls und Karlmanns als ‚vollendete Christen‘ betont, zielte er hier offenbar auf die heidnische Vergangenheit der Langobarden ab, eine Vorgehensweise, die sich ähnlich auch in anderen Briefen des *Codex Carolinus* findet. Weniger noch als bloße Heiden erklärt der Epistolograph die Langobarden zu einer Nicht-*gens*, wenn er bemerkt, dass sich diesen eben kein Platz in

⁴⁴⁰ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 15-18. Beispiele bietet Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts* I, 89. Zitiert wird diese Stelle aus dem 2. Korintherbrief etwa in den Beschlüssen des Konzils von Ilberis/Elvira um 300, so in c. 15 der Konzilsakten (siehe Orlandis u. Ramos-Lisson, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel*, 24f.).

den Völkerkatalogen des Alten Testaments zuweisen lasse.⁴⁴¹ Das Heiratsvorhaben wird so in den Bereich des Undenkbaren, ja geradezu Absurden gesetzt und mit einem erneuten Hinweis auf dessen potenziell drastische Folgen verbunden: Unbestreitbar sei, dass von den Langobarden – und somit auch aus einer fränkisch-langobardischen Heiratsverbindung – nur ein Geschlecht der Ausgestoßenen, ein *genus leprosum*, ausgehen könne. Erneut greift der Brief somit auf das sprachliche Register der Unreinheit, Kontamination und Ansteckung zurück.

Erst nachdem er ausführlich die negativen dynastischen Konsequenzen einer Verbindung zwischen Franken und Langobarden behandelt hat, widmet sich der Verfasser von CC 45 dem aus heutiger Sicht wohl naheliegendsten und schlagkräftigsten Argument: Sowohl Karl als auch Karlmann wären zur fraglichen Zeit bereits rechtsgültig und standesgemäß verheiratet gewesen. Wenn der Epistolograph diesen Punkt nur anschnidet und dabei nicht allein die Trennung von der legitimen Ehegattin, sondern im selben Atemzug abermals die Verbindung mit einer ‚fremdstämmigen‘ Frau anprangert – *certae non vobis licet, eis dimissis, alias ducaere uxores vel extranae nationis consanguinitate immisci*⁴⁴² – unterminiert er damit selbst die Wirksamkeit seines Arguments. Tatsächlich schlägt CC 45 von hier aus wiederum einen Bogen zum vermeintlichen Gefahrenpotential ‚fremder‘ Kulte: Kein einziger unter den Vorfahren Karls und Karlmanns habe demnach je *ex alio regno vel extranea natione* eine Ehefrau gewählt. Seine Ausführungen kulminieren dann in einer letztlich rhetorischen Frage:

*Quis de vestro nobilissimo genere se contaminare aut commiscere cum horrida Langobardorum gente dignatum est, ut nunc vos suademini, quod avertat Dominus, eidem horribili genti pollui?*⁴⁴³

Der Epistolograph kehrt damit zurück zu seiner einleitenden Gegenüberstellung von Franken und Langobarden: An die Stelle der *praeclara gens Francorum* tritt

⁴⁴¹ Pohl, „Alienigena coniugia“, 170. Zu den nach christlicher Vorstellung 70 bzw. 72 Völkern des Alten Testaments siehe Borst, *Der Turmbau von Babel* I. Alttestamentarische Bezüge in den Papstbriefen des *Codex Carolinus* an Pippin untersuchen detaillierter Garrison, „The Franks as the New Israel?“ 144f. u. Patlagean, „Variations impériales sur le thème romain“, 35.

⁴⁴² *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 23f. Karls Verbindung zu Himiltruda scheint hier wohl weniger eindeutig, als dies im Sinne Stephans III. wäre, vgl. Paulus Diaconus, *Gesta episcoporum Mettensium*, ed. Pertz (MGH SS 2), 265, der diese Verbindung als *ante legale connubium* bezeichnet. Auch Einhard, *Vita Caroli* 20, ed. Holder-Egger (MGH Script. rer. Germ. 25), 454 nennt Himiltruda als *concupina*. Vgl. Nelson, „La famille de Charlemagne“; zur Frage der Friedelehe Mazo Karras, „History of Marriage and the Myth of Friedelehe“; Pohl, „Alienigena coniugia“, 171f. sowie die Forschungsdiskussion bei Esmayol, *Geliebte oder Ehefrau*, 9-36, zur Situation in karolingischer Zeit ebd. 146-158.

⁴⁴³ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 26-29.

das *genus nobilissimum*, die *gens foetentissima Langobardorum* wird zur *horrida gens Langobardorum*, der Sippe der ‚schrecklichen‘ bzw. (im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung) der durch ihre äußerliche Gestalt abstoßenden Langobarden. Übler Geruch und Hässlichkeit bilden damit zwei Fixpunkte des im Verlauf von CC 45 entwickelten Langobardenbildes. Und wiederum qualifiziert das Schreiben die avisierte Verbindung beider *gentes* oder zumindest ihrer königlichen Exponenten als *pollutio*, Verunreinigung, oder alternativ und demselben Wortfeld entstammend als *contaminatio*, Befleckung. Nie sei eine vergleichbare Heirat in der Vergangenheit ohne negative Auswirkungen (*innoxius*) geblieben. Insbesondere bestehe die Gefahr, dass der zukünftige Ehemann dazu genötigt werden könne, seinerseits von den *praecepta Dei* abzuweichen:

*Advertite, queso, quanti qualesque potentes, per aligenigena coniugia a praeceptis Dei declinantes et suarum sequentes uxorum aligenę gentis voluntatem, validis inrepti excessibus immensa pertulere discrimina.*⁴⁴⁴

Die Annahmung der *praecepta Dei* erinnert an die am Beginn von CC 45 genannten *mandata divina* oder auch *mandata Dei*. Außerdem suggeriert die angeblich von den Kultpraktiken der Langobarden ausgehende Gefahr, nämlich in illegitime Ausschweifungen zu verfallen, erneut religiöse Devianz – und dies in Bezug auf ein Volk, das zum Zeitpunkt der Abfassung von CC 45 seit rund einem Jahrhundert fest im katholischen Glauben verankert war.

Behandelte die erste Hälfte des Schreibens vornehmlich die geplante Heiratsverbindung Karls bzw. Karlmanns, um deren mögliche Konsequenzen für das päpstlich-fränkische Bündnis aufzuzeigen, geht der zweite Teil von CC 45 annähernd gegenläufig vor: Die hier vorgebrachten Argumente konzentrieren sich auf die zwischen Stephan II. und Pippin dem Jüngeren geschlossene Allianz, die daraus erwachsenen wechselseitigen Verpflichtungen sowie die Erneuerung dieser Verbindung unter den jeweiligen Nachfolgern⁴⁴⁵:

Nam et illud excellentiam vestram oportet meminere: ita vos beato Petro et praefato vicario eius vel eius successoribus spopondisse, se amicis nostris amicos esse et se inimicis inimicos; sicut et nos in eadem sponsione firmiter dinos-

⁴⁴⁴ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 30-32. Pohl, „Alienigena coniugia“, 172 nimmt hier wiederum einen Bezug auf das Alte Testament an, obwohl selbiger nicht eindeutig bestimmbar ist.

⁴⁴⁵ Vgl. Pohl, „Alienigena coniugia“, 172.

*cimur permanere. Et quomodo nunc contra animas vestras agere contenditis et cum nostris inimicis coniunctionem facere vultis, dum ipsa periuria Langobardorum gens, semper ecclesiam Dei expugnantes et hanc nostram Romanorum provintiam invadentes, nostri esse conprobatur inimici?*⁴⁴⁶

Schon am Beginn von CC 45 hatte der Epistolograph die *sponsionis constantia* als zentrale Eigenschaft der *electi Dei* genannt, analog verweist er hier auf die Bereitschaft Stephans *in eadem sponsione firmiter permanere*. Beständigkeit in den einmal gegebenen Versprechungen ist somit das, was der Papst für sich garantiert, was er andererseits aber auch von Karl und Karlmann einfordert. Im selben Zusammenhang erinnert das Schreiben abermals an das Zustandekommen der päpstlich-fränkischen Allianz:

*Recordamini, peto, excellentissimi filii, quomodo vos fidedicere visus est prelatuſ vester domnus ac genitor, promittens in vestris animabus Deo et beato Petro atque eius vicario antefato, sanctae recordationis praedecessori nostro, domno Stephano papae, firmiter debere vos permanere erga sanctae ecclesiae fidelitatem et omnium apostolicae sedis pontificum oboedientiam et inlibatam caritatem; et postmodum praedecessori nostro, domno Paulo papae, eadem vos una cum eodem vestro genitore sanctae memoriae patris vestri et vos ipsi sepius tam per vestros missos quamque per litteras simulque et per Sergium fidelissimum nostrum nomenclatorem et per alios nostros missos nobis spondestis: in eadem vos vestra promissione sicut genitor vester circa sanctam Dei ecclesiam et nostram fidelitatem esse perseveraturos.*⁴⁴⁷

Pippin habe demnach 754 im Namen seiner unmündigen Söhne deren Treue gegenüber der römischen Kirche und damit in letzter Konsequenz gegen Petrus versprochen. Karl und Karlmann hätten dann diese Zusagen sowohl vor wie nach dem Tod ihres Vaters wiederholt, zuletzt gegenüber dem *nomenclator* Sergius, den Stephan II. (und wohl nicht zuletzt sein Vater, der *primicerius* Christophorus) im Vorfeld der Synode von 769 in das Frankenreich gesandt hatte.

Immer wieder erweisen sich damit auch in diesem zweiten Teil von CC 45 die beiden zentralen Argumentationsstränge – Schädlichkeit oder verunreinigende Wirkung der ‚fremden‘ Heirat und Wichtigkeit der *sponsionis constantia* – als eng verbunden: Bereits Stephan II. habe Pippin beschworen, keinesfalls seine

⁴⁴⁶ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 562, Z. 3-9.

⁴⁴⁷ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 562, Z. 19-29. Bereits zuvor (ebd., 561, Z. 37-39) erinnert das Schreiben an die 754 vorgenommene Salbung; ebd., 562, Z. 3-9 an die drohende Verkehrung des Freundschaftsbündnisses in Feindschaft; ebd., 562, Z. 10-18 wird ein Verstoß als nicht nur gegen den Willen des Papstes, sondern ebenso gegen den des Apostels Petrus gerichtet charakterisiert; ebd., 563, Z. 30-36 folgt eine Erinnerung an die Stephan II. geleisteten Treueschwüre.

Frau und damit die Mutter Karls und Karlmanns zu verstoßen; Karl und Karlmann wiederum hätten ihrerseits der Vermählung ihrer Schwester Gisela mit dem Sohn des byzantinischen Kaisers widersprochen⁴⁴⁸:

*Et quam ob causam nunc contra apostolica mandata et voluntatem vicarii apostolorum principis agere conamini, quod numquam vester pater perpetravit? An nescitis, quod non infelicitatem nostram, sed beatum Petrum, cuius licet immeriti vices gerimus, spernitis?*⁴⁴⁹

Gerade hinsichtlich der verwendeten sprachlichen Gestaltungsmittel und ihrer biblischen Referenzen finden sich ausgeprägte Parallelen zwischen den Schreiben des *Codex Carolinus*. Dies wird besonders deutlich, wenn der Epistolograph mit Hiob 30,26 bezogen auf die durch das päpstlich-karolingische Bündnis geweckten, nun aber enttäuschten Hoffnungen bemerkt, *unde expectabamus nobis lumen oriri, eruperunt tenebrae*.⁴⁵⁰ Die Gegenüberstellung von Licht und Dunkelheit, Glauben und Unglauben bildet auch in anderen Briefen des *Codex Carolinus* einen Angelpunkt der päpstlichen Argumentation. Eine weitere Beobachtung lässt an die im vorangegangenen Kapitel untersuchten Briefe Stephans II. zurückdenken: Im Verlauf von CC 45 wächst erkennbar die Eindringlichkeit der an die Frankenkönige gerichteten Mahnungen. Am Ende des Schreibens ist es nicht länger Stephan III., der im Auftrag des Apostels Petrus tätig wird, der Epistolograph reduziert dessen Meta-Ich dort zum bloßen Sprachrohr des apostolischen Willens:

*Quapropter et beatus Petrus princeps apostolorum, cui regni caelorum claves a domino Deo traditae sunt et caelo ac terra ligandi solvendique concessa est potestas, firmiter excellentiam vestram per nostram infelicitatem obtestatur [...].*⁴⁵¹

Zwei wesentliche Motivfelder bestimmen damit CC 45, einerseits die Warnung vor der verunreinigenden oder kontaminierenden Wirkung einer fränkisch-langobardischen Heiratsverbindung, andererseits die mehr oder weniger offen ausgesprochene Sorge des Papstes vor einem fränkischen Politikwechsel, der Abkehr

⁴⁴⁸ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 561, Z. 40-562, Z. 2; ebd., 562, Z. 10-18. Pohl, „Alienigena coniugia“, 173 wirft die Frage auf, ob das biblische Argument der Warnung vor auswärtigen Heiraten nicht grundsätzlich „zum Repertoire päpstlicher Politik“ gehört haben könnte.

⁴⁴⁹ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 562, Z. 14-17.

⁴⁵⁰ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 562, Z. 42.

⁴⁵¹ *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 563, Z. 1-3.

von den Schutzversprechen Pippins des Jüngeren, deren Einhaltung durch Karl und Karlmann ihrerseits zugesagt worden war. Hatte der Epistolograph am Beginn des Schreibens die negativen ‚dynastischen‘ Konsequenzen der Ehe mit einer Langobardin hervorgehoben, betonte er abschließend die Bedeutung der petrinischen Interzession (und umgekehrt die Konsequenzen, sollte eine solche ausbleiben) für das Seelenheil Karls und Karlmanns. Beide Argumentationsstränge werden zunächst separat entwickelt, sie erreichen allerdings am Ende des Briefes einen gemeinsamen Kulminationspunkt: Sowohl für einen Bruch des mit Petrus oder dem Papst als dessen Vikar geschlossenen Bündnisses als auch für die ‚fremdstämmige‘ Ehe eines der Frankenkönige droht diesem das Anathem.⁴⁵²

III. 12 Zwischenfazit

Das Ergebnis der vorausgegangenen Untersuchungen für die päpstlich-langobardischen Konflikte des 8. Jh.s bleibt mit Blick auf das übergreifende Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit ambivalent: Unreinheitszuschreibungen bzw. Verunreinigungsverwürfe sind darin alles andere als allgegenwärtig. Obwohl die Negativdarstellungen der Langobarden in den Papstbriefen seit Mitte der 750er Jahre zunehmend an Schärfe gewannen – 739/740 hatte von abwertenden Invektiven oder einer weitergehenden moralischen Qualifikation ihres Vorgehens noch jede Spur gefehlt – griff auch Stephan II. in seinen frühesten Schreiben nicht auf die Leitdifferenz rein/unrein zurück, um selbige oder deren Handeln zu charakterisieren.

Diese Befunde dürfen allerdings nicht überbewertet werden: In den älteren Briefen des *Codex Carolinus* kommt der Ereignisdarstellung insgesamt nur geringe Bedeutung zu, entsprechende Berichte fielen mutmaßlich in die Verantwortung der Gesandten, welche jene Schreiben überbrachten. Einen Wechsel markieren hier die Briefe CC 8 und 9: Erstmals schildert dort das Verfasser-Ich selbst

⁴⁵² *Codex Carolinus* 45, ed. Gundlach (MGH Epp. III), 563, Z. 1-14 zunächst für die Eheverbindung – *ut nullo modo quisquam de vestra fraternitate praesumat filiam dicti Desiderii Langobardorum regis in coniugium accipere* –, dann Z. 15-32 für den Schutz Roms vor den Langobarden – *petimus, ut solitae benignae eos suscipere nostraeque petitioni vestras a Deo inspiratas aures adcommodare dignemini et amplissimam liberationem atque exaltationem sanctae Dei ecclesiae [...] et istius a vobis redemptae provinciae defensionem perficere iubeatis* – u. Z. 35-38 für die abschließend formulierte Konsequenz – *si quis [...] contra huiusmodi nostrae adiurationis atque exhortationis seriem agere praesumserit, sciat se auctoritate domini mei, beati Petri apostolorum principis, anathematis vinculo esse innodatum* [...].

in breiten Zügen, wie die Langobarden Rom bedroht hätten, erwähnt Übergriffe gegen den Besitz der römischen Kirche, gegen Angehörige des Klerus bzw. der päpstlichen *familia* und konkret gegen die Gotteshäuser auf dem Gebiet des römischen Dukats. Sofort bedienen sich die Schreiber einer von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen durchzogenen Sprache: Es wird berichtet, dass die Langobarden geraubte eucharistischen Gaben *in suis contaminatis vasibus, quos folles vocant*, gegeben hätten, um sie zu verzehren; sexuelle Übergriffe gegen Nonnen und Reklusen charakterisiert der Epistolograph als *pollutiones* bzw. *contaminationes*. Verglichen mit den Besonderheiten von CC 10 erscheinen diese vereinzelten Beispiele jedoch eher nachrangig: In dem Moment, als Stephan II. in die Maske des Apostelfürsten Petrus schlüpft, wandelt sich die Bedrohung der römischen Kirche als abstrakte Entität in eine konkrete Gefahr für die *domus* des Apostels selbst. Die Möglichkeit eines langobardischen Übergriffs auf dessen Ruhestätte fasst der Briefschreiber nun gleich mehrfach als drohende Verunreinigung – *contaminatio* – jenes heiligen Ortes, die von den Franken ob ihrer weitreichenden Konsequenzen mit allen Mitteln abzuwehren wäre.

Es dürfte vor diesem Hintergrund wohl kaum ein Zufall sein, dass gerade für die Mitte des 8. Jh.s in Rom ein veränderter Umgang mit den sterblichen Überresten der Heiligen festzustellen ist: Erstmals erwähnt der (laut Angenendt) annähernd zeitgenössische *Ordo Romanus XLII* Reliquiendepositionen als Element des Kirchweihrituals. Mit Miriam Czock trugen die begleitenden liturgischen Handlungen – obwohl zunächst noch primär auf die Person des Heiligen bezogen – zu einer verstärkten Lokalisierung des Sakralen bei, aus der Kirche wurde ein Haus des (bzw. der) Heiligen. Wenn nun also in der Mitte des 8. Jh.s potenziell neuartige oder zumindest an Bedeutung gewinnende Praktiken darauf zielten, eine besondere Reinheit des Altars zu begründen oder zu fixieren, so bildet die in CC 10 vehement artikulierte Gefahr einer *contaminatio* möglicherweise deren notwendiges Gegenüber: Dem besonders Reinen droht verstärkt die Gefahr einer Verunreinigung. Und gerade der personenbezogene Charakter des Rituals könnte erklären, weshalb entsprechende Vorstellungen zuerst begegnen, als in einem Brief an die Franken der betroffene Heilige, mithin der Apostel Petrus, selbst das Wort ergreift.

Eine weitere Ausprägung der rein-unrein-Dichotomie berühren jene Papstbriefe, welche angesichts einer projektierten fränkisch-langobardischen Heiratsverbindung am Beginn der 770er Jahre entstanden. Diese thematisieren nicht die Gefährdung christlicher Sakralorte durch Übergriffe realer oder imaginierter Heiden, sondern Fragen genealogischer Reinheit, konkret bezogen auf die königlich-fränkische Blutlinie. Es soll keineswegs versucht werden, hier eine Verbindung zwischen beiden Feldern zu konstruieren, die so in den Quellen nicht angelegt ist: Weder spricht Stephan II./Petrus um die Mitte der 750er Jahre von ‚unreinen‘ Langobarden, noch wird ein gut Vierteljahrhundert später deren vermeintlich inhärente Unreinheit darauf zurückgeführt, dass sie in der Vergangenheit Rom oder die römische Kirche bedroht hätten. Interessant scheint gerade das Nebeneinander beider Aspekte. Mit Blick auf die in den folgenden Kapiteln zu behandelnden Gruppen von Nichtchristen, die Normannen und die Muslime, wird zu prüfen sein, ob es zu analogen Vorwürfen und einer vergleichbaren Aufgliederung kommt: Im welchem Verhältnis steht die Zuschreibung möglicherweise inhärenter Unreinheit zu Vorwürfen einer (aggressiven) Verunreinigung bzw. Schändung christlicher Sakralorte?

IV. Die Auseinandersetzungen mit den Muslimen in Italien

Die Spezifika der in Kapitel III untersuchten Schreiben Stephans II. aus dem Jahr 757 erscheinen umso auffälliger, vergleicht man selbige mit einer Reihe weiterer Papstbriefe, welche gut ein Jahrhundert später unter zwar abweichenden, letztlich aber durchaus vergleichbaren Vorzeichen entstanden. Einsetzend mit einem Text aus dem Herbst 876 (erst ab hier sind umfangreiche Teile seines Registers erhalten¹) wandte sich Johannes VIII. in einer Reihe von Briefen an fränkische Große, allen voran an Karl den Kahlen, der nach dem Tod Ludwigs II. im August 875 Italien unter seine Kontrolle gebracht hatte.² Immer wieder und in zahlreichen Variationen äußerte der Papst darin ein weitgehend konstant bleibendes Anliegen, das Drängen um fränkischen Beistand gegen die Muslime bzw. die in wechselnden Konstellationen mit muslimischen Kräften verbündeten christlichen Opponenten der römischen Kirche in Süd- und Mittelitalien.

Am 25. Dezember 875 war Karl von Johannes VIII. in Rom zum Kaiser gekrönt worden³, schon sein Vorgänger auf der *cathedra Petri*, Hadrian II., hatte sich ausdrücklich für den westfränkischen König als Nachfolger des kinderlosen Ludwig II. ausgesprochen.⁴ Die offenbar von beiden Päpsten gehegte Hoffnung, ein zukünftiger Kaiser Karl wäre in der Lage und willens, Rom effektiven Schutz gegen die Muslime zu bieten, erfüllte sich angesichts seines raschen Todes Anfang Oktober 877 – ironischerweise befand sich Karl auf dem Rückweg von einem Heereszug zur Unterstützung Roms, der jedoch aufgrund binnerfränkischer Konflikte abgebrochen werden musste – wenn überhaupt nur kurzfristig. Dass die Situation des Papsttums Ende der 870er Jahre signifikante Parallelen zu derjenigen um die Mitte des 8. Jh.s aufwies, was u.a. auch die Wahl ähnlicher Hand-

¹ Zu Schwierigkeiten in der Arbeit mit dem Register siehe Arnold, *Johannes VIII.*, 33-37; die problematische Überlieferungssituation skizziert Lohrmann, *Das Register Papst Johannes' VIII.*, 2f., die einzig erhaltene Abschrift (Reg. Vat. 1; 2. Hälfte 11. Jh.) untersucht er ebd., 5-94.

² Den Nachfolgestreit zwischen Karl dem Kahlen und Karlmann sowie die Rolle italienischer Adelsfaktionen in diesem Zusammenhang behandelte zuletzt ausführlich MacLean, „Dynastic politics and aristocratic factions after the death of Louis II“, dort insb. 243-248.

³ Vgl. Arnold, *Johannes VIII.*, 69-76. u. 80-90 mit ausführlichem Quellen- u. Forschungsüberblick; zusammenfassend zur Herrschaft Karls Nelson, „The reign of Charles the Bald“ sowie ihre einschlägige Monographie, Dies., *Charles the Bald*.

⁴ Vgl. Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 222; explizit äußerte sich Hadrian II. dahingehend in einem Schreiben an Karl den Kahlen aus dem Jahr 872 (*Hadriani II. papae epistolae* 36, ed. Perels [MGH Epp. VI], 745, entstanden unter dem Eindruck der Gefangenschaft Ludwigs II. in Benevent zwischen August und September 871). Siehe dazu auch MacLean, „Dynastic politics and aristocratic factions after the death of Louis II“, 248f. mit Anm. 44.

lungsstrategien begünstigte, ist zuvor bereits von Sebastian Scholz herausgearbeitet worden:

„Immer wieder mußte der Papst den Kaiser ermahnen, ihm im Kampf gegen die Sarazenen zur Hilfe zu kommen. Die Situation glich in gewisser Weise jener in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Auch jetzt war Rom akut bedroht und im Gegensatz zu den vergangenen Jahren hielt sich der Kaiser nicht mehr ständig in Italien auf. Um Karl den Kahlen zum Eingreifen zu bewegen, wies Johannes VIII. wie seine Vorgänger im 8. Jahrhundert nun wieder auf die Bedeutung der Apostelfürsten Petrus und Paulus als Schützer der fränkischen Herrschaft und als Vermittler des Seelenheils hin.“⁵

Das erste diesbezüglich einschlägige erhaltene Stück ist ein Brief Johannes' VIII. (Reg. J. VIII. 1) an den fränkischen Grafen Boso von Vienne – jener war durch die Heirat seiner Schwester Richilde mit Karl dem Kahlen im Jahr 870 ein Schwager des zukünftigen Kaisers geworden, welcher ihn dann 876 zu seinem Statthalter in Italien machte –, das nach Ausweis der Registerabschrift auf den 1. September 876 datierte.⁶ Der Papst dankte Boso darin für seine Unterstützung der an Karl gesandten Boten, erinnerte den Statthalter an die zunehmende Bedrückung Roms und ermahnte ihn vor diesem Hintergrund auch, ein möglicherweise schon auf dem Weg nach Rom befindliches fränkisches Heer keinesfalls aufzuhalten, sondern vielmehr nach Kräften dafür zu sorgen, dass jenes die Stadt so bald wie möglich erreichte:

Tu vero, fili karissime, sicut cepisti, ad infidelium nostrorum vel sanctę Dei ecclesie adversantium tyrannidem funditus abolendam magis et magis insiste, ut, qui sanctam Romanam ecclesiam in multis ledere non formidarunt, tali sententia, immo iudicio percellantur, ut deinceps, quemadmodum es pollicitus, recuperationis locum numquam inveniant. Ceterum quia pro maxima necessitate huius nostrę regionis, quam Sarraceni pęne totam depopulati sunt, audivimus imperiale adiutorium usque ad nos esse mittendum, gloriam nobilitatis tuę nimium deprecamur, ut idem adiutorium vel virorum exercitium, qui utinam iam presens adesset, nullo modo illis in partibus moram pati permittas, quin p[o]ti[us]

⁵ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 225. Dieser nennt ebd., 225f., Anm. 1046 die Briefe *Registrum Iohannis VIII. papae* 12 (an Karl den Kahlen und Richilde, 876, Okt.), 27 (an Richilde, 876, Nov. 16) u. 32 (an Karl den Kahlen, 877, Feb. 13), ed. Caspar (MGH Epp. VII), S. 11, 25f., 31f. sowie Reg. J. VIII. 64 (an den italienischen König Karlmann, ebd., 57f., aus der Zeit nach dem Tod Karls) als Belege für die Fortführung dieser (letztlich erfolglosen) Strategie. Vgl. aber auch Scholz, ebd., 226-239 zu Veränderungen in den wechselseitigen Abhängigkeiten von Papst und Kaiser gegenüber den 750er Jahren.

⁶ Die erhaltene Abschrift des Registers Johannes' VIII. (Reg. Vat. 1) umfasst lediglich die letzten sechs Jahre seines Pontifikats (876-882), für die vorige Zeit sind nur einzelne Stücke und diese häufig lediglich in Form von Brieffragmenten erhalten, siehe den ausführlichen Überblick bei Arnold, *Johannes VIII.*, 27-45.

*q[uam] cito veniendo eos exhorteris et urgueas viriliterque, qu[ou]sq[ue] veniant, pro Dei nostroque amore insistas, quia, nisi citissime venerint et nobis opem contulerint, peiora prioribus fieri formidamus ac per hoc domno imperatori peccatum et damnum oriri poterit et, quia ecclesia Dei vel oves pascue eius fortiter discerpuntur, ipsum nomen Christus, quod absit, in gentibus blasphemari.*⁷

Die angeblich akute Bedrohung Roms durch fortgesetzte Übergriffe der Muslime fand ihren Niederschlag auch in einem Brief desselben Papstes von Anfang September 876 (Reg. J. VIII. 6), der an die Bischöfe Leo von Gabii⁸ (*Gabii* in Latium oder *Gabii Sabina*, selbiger war ein Neffe des Papstes) und Petrus von Fossombrone gerichtet war. Beide hatten im Juni/Juli desselben Jahres als päpstliche Legaten die Synode von Ponthion besucht, ihre Rückkehr nach Rom war allerdings mittlerweile überfällig:

*Dum vobis innumerabiles huius Dei ecclesie necessitates non minus quam nobis sint cognite, pro quibus compescendis vos ad piissimum cesarem destinatos sub magna velocitate sensistis, miramur vos tanto tempore, nobis in tanto periculo constitutis et Saracenorum incursionibus undique laceratis, ad nos remeare usque hactenus neglexisse.*⁹

Wie ein selbst undatiertes, mit Zielinski aber wohl ebenfalls im September 876 entstandenes und wiederum an Boso von Vienne¹⁰ gerichtetes Schreiben (Reg. J. VIII. 8) belegt, waren die päpstlichen Legaten auf dem Rückweg von Ponthion in Pavia festgehalten worden. Johannes VIII. forderte nun den Statthalter auf, die genannten Bischöfe nicht weiter an ihrer Rückkehr zu hindern, gleichzeitig erinnerte er Boso an den ihm durch den Kaiser erteilten Schutzauftrag (in den Akten des Treffens von Pavia aus dem Februar 876 war der Graf von Vienne erstmals als *dux et sacri palatii archiminister et imperialis missus* in Erscheinung getreten¹¹):

Sepe gloriam tuam missis et litteris hortari ac deprecari studuimus, ut manum auxilii porrigens contra nefandos Sarracenos hostiliter occurrere tandem satageret; sed, pro dolor! nil hactenus presidii adipisci meruimus, adeo ut nec respon-

⁷ *Registrum Iohannis VIII. papae* 1, ed. Caspar (MGH Epp. VII), S. 1, Z. 20-S. 2, Z. 5.

⁸ Vgl. die Erläuterungen zu Regest Nr. 505 durch Zielinski (Bearb.), *Die Karolinger im Regnum Italiae* (RI I,3,1), 202 mit weiteren Quellen- und Literaturhinweisen zu diesen päpstlichen Legaten, siehe außerdem Lohrmann, *Das Register Papst Johannes VIII.*, 235.

⁹ *Registrum Iohannis VIII. papae* 7, ed. Caspar (MGH Epp. VII), 6, Z. 32-35.

¹⁰ Zur Doppeldeutigkeit des Namens Boso mit Blick auf den italienischen Schauplatz siehe Bougard, „En marge du divorce de Lothaire II“; davor bereits Poupardin, *Le royaume de Provence*, App. III, 297-306; dagegen aber z.B. Staab, „Jugement moral et propagande“.

¹¹ Akten der Synode von Pavia (= *Karoli II. imperatoris electio*) ed. Boretius u. Krause (MGH Capit. II), Nr. 220, S. 99. Die *Annales Bertiniani* ad a. 876, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 5), 128 erwähnen seine Bestellung als *dux* für Italien (*duce ipsius terrae constituto*), er habe in diesem Zusammenhang von Karl eine Herzogskrone erhalten (*corona ducali ornato*); vgl. Zielinski (Bearb.), *Die Karolinger im Regnum Italiae* (RI I,3,1), Nr. 496, S. 197 u. Bougard, „En marge du divorce de Lothaire II“, 36f.

sum, sicut nec de aliis quibuscumque necessitatibus, a nobilitate tua recipere hucusque noscamur. Quapropter nimis dolentes gementesque iterum iterumque dilectionem tuam monemus, hortamur et obsecramus, ne differas ultra, nec patiaris populum Domini ab illis divinitus fulminandis Agarenis discerni, qui operuerunt universam superficiem terrę sicut locustę, ita ut pene cunctis habitatoribus inde sublatis et in prędam et gladium traditis, redacta sit in solitudinem et in cubilia bestiarum et, quod est adhuc amplius formidandum atque cavendum, certa relatione didicerimus, stolum amplissimum in proximo ad expugnandam Urbem venturum, id est centum naves, ex quibus cum equis sunt quindecim grandes. Quod quam ingens malum et incomparabile sit, si intente consideraveritis, advertetis; perditio enim istius Urbis totius est mundi dispendium, immo et ipsius Christianę religionis iactura. Et ideo, secundum quod et spiritalis filius noster semper augustus necessario tuę commisit industrię, omnium ceterarum rerum curis omissis hoc vos convenit toto considerare mentis intuitu et ad auxilium nostrum non modicum exercitum quantotius destinare.¹²

Ich paraphrasiere den Inhalt des Stückes mit einigen Verkürzungen: Obwohl Johannes mehrfach in mündlichen und schriftlichen Botschaften darum gebeten habe, sei bislang keine Hilfe gegen die *nefandi Sarraceni* eingetroffen, noch nicht einmal eine Reaktion Bosos auf die vorausgegangenen Kontaktversuche hätte Rom erreicht. Wieder und wieder habe er ihn ermahmt, aufgefordert und angefleht, er möge nicht zulassen, dass der *populus Domini* von den Agarenern – die sich wie Heuschrecken über die gesamte Welt ausgebreitet und nahezu alle Bewohner der betroffenen Gebiete in Sklaverei geführt oder schlicht getötet hätten – zerrissen und Rom selbst verlassen und zu einer Lagerstätte wilder Tiere werde. Noch schlimmer wiege, wovon man inzwischen sichere Kenntnis erlangt habe, dass nämlich eine starke Flotte gegen die Stadt selbst vorrücke. Die Vernichtung Roms aber würde die ganze Welt treffen und das Ende des christlichen Glaubens bedeuten.

Vor dem Hintergrund des gerade entwickelten Katastrophenszenarios erinnerte der Papst Boso an seinen kaiserlichen Auftrag und forderte ihn auf, unverzüglich und mit einem nicht zu kleinen Heer zu intervenieren. Wie rund ein Jahrhundert zuvor Stephan II. inszenierte auch Johannes VIII. den Beistand der Franken für Rom als deren ureigenstes Anliegen und zugleich als letzten Ausweg einer auf das Schwerste bedrängten Kirche:

Si enim vestrum divinitus roboratum nobis non porrigitis validum et amplum confestim auxilium, scitote nichil amplius remanere, nisi ut, nobis a vobis desperatis dimissis, vobis etiam ab hac sancta ecclesia nulla spes ultra remaneat. Porro si in presentis necessitate nobis aptum et sufficiens prębueritis auxilium

¹² *Registrum Iohannis VIII. papae* 8, ed. Caspar (MGH Epp. VII), S. 7, Z. 21-S. 8. Z.4.

*et nihil differentes populo Dei beato [Petro] speciali prerogativa commisso subvenire studueritis, scitote in omni oportunitate vestra tanto nos fore promptiores, quanto fuerimus redditi ab hoste securiores.*¹³

Wenn aber Rom durch Boso von Vienne keine starke und sofortige Hilfe erhalte, so solle auch ihm zukünftig durch die heilige Kirche keine Hoffnung bleiben. Ist schon über Reg. J. VIII. 1, 6 und 8 hinweg eine graduelle Zunahme der Dringlichkeit erkennbar, mit der Johannes VIII. seinen Kommunikationspartnern die Notwendigkeit einer schnellen Intervention antrug, tritt jene Tendenz umso deutlicher zutage, berücksichtigt man zusätzlich das älteste erhaltene Schreiben, welches sich in dieser Angelegenheit an Karl den Kahlen selbst richtete. Nachdrücklich und unter Bezugnahme auf vorangegangene Kontaktversuche forderte ihn der Papst in Reg. J. VIII. 22 von Mitte November 876 auf, den im Vorfeld der Kaiserkrönung geleisteten Beistandsversprechen nun Taten folgen zu lassen¹⁴:

*Quanta et qualia per impiam gentem patiamur Saracenorum, quid dicam, quia scribere quilibet stilus non sufficit, cum omnia ligna silvarum, si vertantur in linguas, enarrare non valeant? Quorum quia ex his quaedam vestra iam didicit excellentia, predisposuit exercitum suum ad hec removenda cum valida manu dirigere. Quo nos audito mox elevatis manibus Dominum collaudavimus eiusque clementiam pro imperio vestro letantes protinus exoravimus. Sed quanto, fili karissime, letati sumus in his, quae dicta sunt nobis, tanto, heu! tristati et amaricati, quia, quae dicta sunt, rerum non sunt effectibus consumata. Reversi quippe sunt, ut audivimus, et solis paganis gaudium, nobis autem nonnisi tribulationem inenarrabilem reliquerunt. Et ecce, pro dolor! inimicis crucis Christi gratulantibus solus fidelium cætus magna mestitudine consumitur, Christianorum sanguis effunditur, devotus Deo populus continua strage vastatur. Nam, qui evadit ignem vel gladium, præda efficitur, captivus trahitur et exul perpetuus constituitur. En civitates, castra et villæ destitute habitatoribus perierunt et episcopi hac illacque dispersi, sola illis apostolorum principum limina derelicta sunt in refugium, cum episcopia eorum in ferarum sint redacta cubilia et, ipsi vagi et sine tectis inventi, non iam eis liceat prædicare, sed mendicare. [...] Sedet [in] tristitia, quin potius in ruina, domina gentium, regina urbium, mater ecclesiarum, consolatio tristantium, portus periclitantium.*¹⁵

¹³ *Registrum Iohannis VIII. papae* 8, ed. Caspar (MGH Epp. VII), 8, Z. 4-10.

¹⁴ Es geht dabei offensichtlich um den Inhalt der zwischen Johannes VIII. und Karl dem Kahlen geschlossenen *pacta* (zu deren Wurzeln im Bündnis zwischen Pippin und Stephan II. von 754 siehe Schramm, „Das Versprechen Pippins und Karls des Großen für die römische Kirche“; zu ihrer inhaltlichen Weiterentwicklung vgl. Drabek, *Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum* u. Stengel, „Die Entwicklung des Kaiserprivilegs für die römische Kirche“). Die Umdeutung der ursprünglich beiderseitigen Verpflichtung zu einem einseitigen Beistandsversprechen Karls durch Johannes VIII. erörtert Arnold, *Johannes VIII.*, 85. Sie attestiert dem Vorgehen des Papstes hier Präzedenzcharakter: „Die 875 erstmalig in dieser Form anzutreffende Verbindung von Kaiserkrönung und Paktum, die geradezu als Bedingung gewertet werden könnte, sollte für die zukünftigen Krönungen maßgeblich werden.“ Nur wenige Jahre später gestattete Johannes VIII. dem desiginierten Kaiser Karl III. das Betreten Roms erst, nachdem die Einzelheiten seiner vertraglichen Verpflichtungen geklärt waren.

¹⁵ *Registrum Iohannis VIII. papae* 22, ed. Caspar (MGH Epp. VII), S. 19, Z. 30-S.20, Z. 14.

Ausmaß und Schwere der durch die *impia gens Saracenorum* zu verantwortenden Missetaten wären laut Reg. J. VIII. 22 nicht in Worte zu fassen, daher habe die Nachricht über das Nahen eines fränkischen Heeres in Rom zunächst große Freude hervorgerufen, die über dessen Ausbleiben dann aber für umso größere Bestürzung gesorgt. In düsteren Farben zeichnet das Schreiben die gegenwärtige Situation im Umland der Stadt – auch dies kann hier nur verkürzt referiert werden: Die Muslime als *inimici crucis Christi* hätten das Blut der Christen vergossen, die Gottesfürchtigen niedergemacht; wer Feuer und Schwert überstanden habe, sei in Gefangenschaft geraten und so selbst zur Beute geworden. Zahlreiche Siedlungszentren wären auf diese Weise untergegangen und deren Bischöfe vertrieben worden, so dass jene nun betteln müssten anstatt zu predigen. Die Klage des Papstes richtete sich dabei dezidiert nicht nur gegen die Muslime, sondern ebenso gegen seine christlichen Widersacher, namentlich die Markgrafen Lambert von Spoleto und Adalbert von Tuszien, deren Handeln kaum von dem der Nichtchristen zu unterscheiden gewesen wäre:

Quid de paganis dicimus, cum Christiani nil melius operentur, quidam videlicet ex confinibus et vicinis nostris, quos marcionis solito nuncupatis. Nam, ut propheticę dicamus, ‚residuum locuste comedit bruchus‘ [Gal. 4, 22ff., Anm. d. Vf.s] et, quod [a] Saracenis incredulis, qui sunt filii ancillę, forte relinquitur, ab illis, qui per fidem libere deberent existere filii, usque ad terram depascitur. Quid enim illi faciunt, et isti peiora non faciunt? Illi terram occupant, isti compariter nichil ex civitatibus vel ex rure dimittunt; illi occidunt gladio, isti ablati omnibus fame trucidant; illi in captivitatem ducunt, isti sibi in servitatem redigunt; et cum quęritur, quis adversus hostes dimicet, inveniuntur nulli, cum scilicet eorum oppressione retenti, ad mandatum nostrum occurrere [nulli] prorsus inveniuntur.¹⁶

¹⁶ *Registrum Iohannis VIII. papae* 22, ed. Caspar (MGH Epp. VII), 20, Z. 16-25 Vgl. auch den in Inhalt und Formulierungen sehr ähnlichen Brief Reg. J. VIII. 27 (ebd., 25f.) an Karls Gattin Richilde vom 16. November 876 (zur Diktatverwandschaft Lohrmann, *Das Register Papst Johannes' VIII.*, 286) mit der Bitte, auf den Kaiser einzuwirken: *Unde magnopere gratulamur de vobis tot audientes preçonia et confidimus in Domino, quia onera, quę portamus tam a paganis quam a pessimis Christianis, vestri studii humeris alleviabitur et eritis pro ecclesia Christi apud pium coniugem more sanctę illius Hesther pro Israhelitica plebe apud maritum. Quia vero sepe ad Christianissimum coniugem vestrum semper augustum diversis pro necessitatibus sive missos sive apices mittimus, ex hoc iam obsecramus et petimus, vos estote pro nobis ostium, lingua et manus, immo totum pro nobis sitis, advocatoris fungentes officii, et omnia pro nobis in omnibus facite, ita ut amici quidem et fideles ecclesię huius per vos apud coniugem vestrum locum, apud vos inveniunt aditum et salubre in necessitatibus suis omnino remedium, e contra vero inimici et infideles per vos confundantur et excludantur.* Auch dieses Schreiben findet Anfang 877 in Reg. J. VIII. 33 eine insistierende Wiederaufnahme (ebd., 32): *Multo peracto iam tempore tam ad spiritualis filii nostri augusti quam ad vestram invisendam clementiam missos apostolicę sedis destinare desideravimus, quatenus et de utriusque sospitate letiores efficeremur, et nobis commissę, sanctę scilicet matris vestrę,*

Ein Vierteljahr später, im Februar 877, wartete man in Rom offenbar weiterhin vergeblich auf fränkischen Beistand. Johannes VIII. trug dem Kaiser daher sein Anliegen in nochmals zugespitzter Form vor:

Hinc fateor, fili karissime, tanta per utrumque iter impedimenta timuimus, quantum et per paganos et per iniquos Christianos sine respectu divini timoris generari mala, quę etas nostra non meminit, deploramus. Tanta enim sunt, ut intra męnia Urbis reliquię populi innumerate paupertate affectę consistent et omnibus forinsecus devastatis ac in solitudinem redactis nichil iam restet, nisi, quod Deus avertat, ipsius Urbis excidium. Sed et quantum nos Leo venerabilis episcopus, apocrisarius et missus sanctę Romanę ecclesię, communis quoque fidelis, a vestro servitio rediens de hoc, quod a vobis retulit, post se vestrum exercitum contra Agarenos esse mittendum, letificaverat, tantum hucusque eundem nobis expectantibus, quia consecuti non sumus, validior meror et ineffabilis angustia contristavit, quia tota Campania ab ipsis Deo odibilibus Saracenis funditus devastata iam fluvium, qui a Tiburtina urbe Romam decurrit, furtim transeunt et tam Sabinos quam sibi adiacentia loca prędantur. Sanctorum quoque basilicas et altaria destruxerunt, sacerdotes et sanctimoniales, alios quidem captivos duxerunt, alios autem variis mortibus necaverunt et omnem Christi sanguine redemptum populum in circuitu deleverunt. [...] Non enim, sicut vos forsitan estimatis, mediocre malum tota nostra ecclesia patitur, minimis status rei publicę damnis afficitur, sed alia Saracenorum incursibus, alia autem Christianorum ita sunt exterminata et devastata tyrannide, ut non nostra sint, quę nostra fuerunt, quin potius solo nomine omnibus illis utamur et vel ad defensionem patrię vel ad aliquam utilitatem nostrę ecclesię quorumlibet solacia numquam inveniamus.¹⁷

Stärker als frühere Briefe blickt Reg. J. VIII. 31 auf die Situation in Rom selbst, wo große Teile der verbliebenen Bevölkerung durch das unverfrorene Handeln

*Romanę ecclesię calamitates atque oppressiones, quas a paganis et ab iniquis Christianis sine cessatione patitur, ad memoriam reducentes ab eodem augusto consolationem et optatam opem, sicut sperabamus, tandem aliquando consequi mereremur. Sed omnium viarum aditibus a malis obsessis hominibus plus nos compulit dolor lacrimas fundere, quam locus pateret ad vos nostros missos dirigere, quia ex uno, sicut diximus, Christiani, ex alio pagani ita nos crudeliter persecuntur, ut solis męnibus Urbis relictis omnia in circuitu longe lateque consumpta habeant et in solitudinem prorsus redacta. Zur fortgesetzten Verschlechterung des Anfang 876 scheinbar noch guten Verhältnisses zwischen Johannes VIII. und Lambert von Spoleto siehe Arnold, *Johannes VIII.*, 113-115 u. Hlawitschka, „Die Widonen im Dukat von Spoleto“, 66-74.*

¹⁷ *Registrum Iohannis VIII. papae* 31, ed. Caspar (MGH Epp. VII), S. 29, Z. 22-S. 30, Z. 12. Nur drei Tage später, am 13. Februar 876, wandte sich der Papst noch einmal in ganz ähnlicher Form an Karl den Kahlen (*Registrum Iohannis VIII. papae* 32, ed. Caspar [MGH Epp. VII], 31, Z. 16-25): *[M]ater vestra, sancta videlicet hec ecclesia, quę vos spiritualiter genuit, periclitatur et in novissimum devenit exitum, hinc inde non solum tabernaculis hanc Idumeorum et Hismahelimum et Agarenis cotidiano gladio et captivitate [in] interitum impellentibus, verum etiam falsis filiis Sarę, quos optime nostis, in prędam et direptionem miserabiliter immittentibus, ita ut et illi sepe usque ad muros Urbis quamvis clandestinis horis pervenerint, sed et Tiberinum fluvium, qui olim Albula dicebatur, iuxta Sabinorum confina pertransierint, et isti, qui nobis vicini sunt, ex altera parte ita sevant et debacchentur, ut non hominem, non agrum, non iumentum, non pecus, non quicquam ex his, quę sancti Petri iuris existunt, dimittere patiantur, sed omnia, quę oculo vident, manu diripiant et mala, quę cogitant, sine mora perficiant.*

der *pagani* und mit ihnen der *iniqui Christiani* in Not geraten seien, während das Umland völlig darniederliege, so dass nun der Untergang der Stadt drohe. Gleichzeitig baut das Schreiben ein aus Reg. J. VIII. 22 bekanntes Element weiter aus: Als der päpstliche Apokrisiar Leo von Gabii (wohl nach seiner Rückkehr aus Ponthion im Herbst des vorigen Jahres) die Nachricht verbreitet habe, ein fränkisches Heer sei im Begriff, gegen die Muslime zu ziehen, hätte dies für große Freude gesorgt. Selbige wäre dann allerdings in Betrübnis und Beklemmung umgeschlagen, als jene Hilfe ausblieb und die *Deo odibiles Saraceni*, welche schon ganz Kampanien verwüstet hätten, auch den Fluss zwischen Tiburtina und Rom (den Aniene) überquerten und die im Bereich der Sabiner Berge gelegenen Orte plünderten. Hatte schon Reg. J. VIII. 22 Übergriffe der Muslime gegen christliche Sakralorte angedeutet, ging nun Reg. J. VIII. 31 ausführlich auf ebensolche ein: Basiliken und Altäre, in denen Reliquien aufbewahrt worden wären, hätten sie zerstört, Priester und Nonnen teils gefangen genommen, teils auf unterschiedlichste Weise getötet, so dass in der ganzen Umgegend keine gläubigen Christen mehr anzutreffen seien.

Auch die Hinwendung an Karl den Kahlen nimmt in Reg. J. VIII. 31 an Intensität zu, folgt dabei aber bekannten Mustern und variiert nur leicht jene Motive, welche schon in den vorausgegangenen Briefen anzutreffen waren:

[Q]uasi humo prostrati vestram magnificentiam deprecamur [...] ut contritę et omni humano solacio destitutę sanctę matri vestrę Romanę ecclesię defensionem debitamque tuitionem cunctis remotis occasionibus cunctisque omissis dilationibus omnimodis prębeatis, quia [...] nisi manu vestrę defensionis et necessariis nobis, sicut premisimus, immo sepius exoravimus, quantocius opibus subvenire studueritis, spe vivendi per Christianos sublata, aut ipsis paganis subiciemur, aut, quod avertat divina potentia, ab eorum multitudine victi ad omnem Christianitatis interitum crudeli nece peribimus ac per hoc et Christi nomen in gentibus blasphemabitur, et vestrę opinionis ante acta studia oblivioni tradentur.¹⁸

Der Schlusspunkt des Schreibens erinnert an das oben zitierte Ende von Reg. J. VIII. 1, wird allerdings wesentlich ausführlicher und dramatischer vorbereitet. Die in Reg. J. VIII. 31 den Muslimen und ihren christlichen Verbündeten gegenüber erhobenen Vorwürfe finden sich zum Teil ebenfalls in einem undatierten Schreiben an die Bischöfe und Erzbischöfe im Herrschaftsbereich Karls des Kahl-

¹⁸ *Registrum Iohannis VIII. papae* 31, ed. Caspar (MGH Epp. VII), 30, Z. 19-29.

len, welches Caspar in den November 876 setzt und das außerdem Elemente aus Reg. J. VIII. 22 (etwa bezüglich des Schicksals der Bischöfe) wiederholt:

Ecce enim dominicarum ovium ab Agarenis, qui sunt filii fornicationis, necnon et ab his, qui solo sunt nomine Christiani, alię gladio trucidantur, alię fame pereunt, alię vero in prędam et captivitatem ducuntur; sed et pastores earum, reverendi episcopi, profugi et vagi huc illucque palantes omni penitus egestate tabescunt. Redacta est terra in solitudinem et ablatis ab illa hominibus ferarum saltus effecta est; civitates, castra et villę subverse nec, ubi earum fuerint ędificia, innuunt; sed et venerabilia loca destruentes altaria Domini suffoderunt, ministros et servos eius occiderunt.¹⁹

Konkreten Beistand erhielt Johannes VIII. – nimmt man den schon erwähnten abgebrochenen Italienzug in der zweiten Hälfte des Jahres 877 aus, an dessen Ende der Tod Karls des Kahlen stand – weder von ihm noch von seinem Neffen, dem ostfränkischen König Karlmann, der zwischen 877 und 879 über Italien herrschte.²⁰ Erst dessen Bruder und Nachfolger Karl III. (der Dicke) entsprach den päpstlichen Anliegen²¹ zumindest partiell. Ende 879 begab er sich nach Italien und blieb dort nachweislich bis zum Mai des Folgejahres. Im Januar 880 traf Karl III. persönlich mit dem Papst in Ravenna zusammen und wurde von ihm zum König von Italien gekrönt.²² Ein zweites, offenbar ebenfalls in Ravenna an-

¹⁹ *Registrum Iohannis VIII. papae* 36, ed. Caspar (MGH Epp. VII), 35, Z. 16-23. Ein weiterer Hilferuf des Papstes (Reg. J. VIII. 56, ebd., 51f.) ist zeitlich wiederum nur über das im Register vorausgehende Stück einzuordnen (*data ut supra*) und dürfte daher wohl in den (späten) Mai 877 fallen. Mit Zielinski (Bearb.), *Die Karolinger im Regnum Italiae* (RI I,3,1), Nr. 515, S. 205 kann Karl dieses Schreiben wohl nicht vor dem Beginn des Treffens von Quierzy Mitte Juni desselben Jahres erreicht haben, auf dem schon der Aufbruch zu seinem ergebnislosen zweiten Italienzug vorbereitet wurde, vgl. Nelson, *Charles the Bald*, 248-253.

²⁰ Aus dem erhaltenen Antwortschreiben Johannes' VIII. vom November 877 (*Registrum Iohannis VIII. papae* 64, ed. Caspar [MGH Epp. VII], 57) lässt sich ableiten, dass Karlmann dem Papst (mit Zielinski [Bearb.], *Die Karolinger im Regnum Italiae* [RI I,3,1], Nr. 537, S. 217 wohl im Oktober 877) einen Romzug zu späterer Zeit angekündigt hatte, der jedoch bedingt durch die langfristige und letztlich tödliche Erkrankung des Königs ab November 877 nicht realisiert wurde. Vgl. auch die päpstliche Erinnerung an das gegenüber Rom geleistete Schutzversprechen aus dem Mai 878 (Reg. J. VIII. 89, ebd., 85f.), das erneut auf die parallele Bedrückung durch die Muslime und abtrünnige Christen hinweist.

²¹ Siehe bereits das Schreiben Johannes' VIII. vom 3. April 878 (*Registrum Iohannis VIII. papae* 168, ed. Caspar [MGH Epp. VII], 136f.). Im weiteren Verlauf des Jahres wirkte der Papst auch auf Karl III. in zunehmend drängendem Ton ein, mittelbar oder unmittelbar den Schutz der römischen Kirche sicherzustellen, vgl. Reg. J. VIII. 180, ebd., 144f. u. Reg. J. VIII. 193, ebd., 155. vom 7. Juni: *Nunc igitur pro tot et tantis calamitatibus ac necessitatibus, quas a paganis assidue atque a malis patimur Christianis, licet pro multitudine scribere non valeamus et vestram excellentiam ignorare non credimus, pastoralis sollicitudine moti, ponentes animas nostras in manibus nostris [...]. Et ideo petimus, ut pro Dei et sanctorum apostolorum Petri ac Pauli amore nostris apostolicis monitis toto conamine attendatis, quatenus aut per vos aut per saluberrimum consilium vestrum citius nobis subvenire omnimodo satagatis, quoniam tanta istius terre perditione undique aggravati undique concussi talia iam suffere minime valemus.*

²² Ein erstes, von Karl III. für November 879 angeregtes Treffen in Pavia (vgl. Zielinski [Bearb.], *Die Karolinger im Regnum Italiae* [RI I,3,1], Nr. 588, S. 235) war scheinbar aus organisatorischen Gründen gescheitert (Darauf deutet die Antwort in *Registrum Iohannis VIII. papae* 234, ed. Caspar [MGH Epp. VII], 207f. Die Validität der angeführten Gründe kann hier nicht verifiziert werden).

gesetztes Treffen kam dann jedoch nicht mehr zustande.²³ Sofort wurden in der päpstlichen Korrespondenz von neuem Forderungen nach einer Einhaltung der Schutz- und Beistandsversprechen laut.

Nachdem Karl in der Folgezeit u.a. die im Umland Roms ansässigen kirchlichen und weltlichen Amtsträger ermahnt hatte, den von päpstlicher Seite eingeforderten Schutz auch tatsächlich zu gewähren²⁴, zeigte sich Johannes VIII. zwar erkennbar zufriedener, dennoch betonte er in seinen Briefen das Weiterbestehen grundsätzlicher Probleme in Mittel- und Süditalien:

*Quapropter inimicis nostris, quos nobis adversarios et zizaniorum seminarios esse cognoscitis, aurem clementię vestrę nullatenus accommodetis, nam inimicus semper contratria loquitur; tamen bene vos fecisse laudamus, quod omnibus episcopis et comitibus, qui circa nos consistent, auctoritate vestra mandastis atque iussistis, ut terminium sancti Petri ab hostili nempe incursu nostro pariter instructi mandato defendere debeant. Preterea, sicut vestro proprio nobis ore, fili karissime, promisistis, ut in hoc dumtaxat opere vestram voluntatem vestręque mentis affectum circa nos purissimum fore luce clarius agnoscamus, ut et nos vestrum desiderium pio semper valeamus affectu perficere, valde necessarium est, ut non solum a malis Christianis, verum etiam et a Sarracenis ubique diffusis, ubique et undique nos sine intermissione depredantibus et more furum nostra diripientibus tueri procurent.*²⁵

Auch in den nächsten Monaten gelang es dem Papst weder, jene längerfristig wirksamen Konfliktlinien auszuräumen, noch das fränkische Schutzversprechen in vollem Umfang einzufordern. So dokumentiert ein Brief Johannes' VIII. vom 29. März 881 (Reg. J. VIII. 278) – er entstand damit nur wenige Wochen nach der Kaiserkrönung Karls III. Mitte Februar desselben Jahres – die fortgesetzte Aktualität der schon bekannten Probleme. Der Druck auf Rom habe demnach sogar noch einmal zugenommen:

Multarum oppressionum nostrarum, fili karissime, vobis oblivisci non convenit et calamitatum nostrarum, quas sancta mater vestra Romana ecclesia patitur, oportet vos reminisci [...]. Scitis namque, quę quanta et qualia precipuę a paganis mala quantasque etiam miserias patimur, et in nobis commissis quantum cotidie affligamur, et vos estis experti, et nos partim vestrę clementię paulo ante significavimus. Et cum quotidie hęc eadem mala non minui, sed magis ac magis crescere ac dilatari cernamus, dolor et gemitus ac sine fine tristitia imminet

²³ Hierüber beklagt sich Johannes VIII. in einem Brief an Karl III. aus dem April 880 (*Registrum Iohannis VIII. papae* 225, ed. Caspar [MGH Epp. VII], 200). Vgl. Arnold, *Johannes VIII.*, 76f.

²⁴ Vgl. Zielinski (Bearb.), *Die Karolinger im Regnum Italiae* (RI I,3,1), Nr. 623, S. 251.

²⁵ *Registrum Iohannis VIII. papae* 257, ed. Caspar (MGH Epp. VII), S. 225, Z. 28-S. 226, Z.4.

*ac per hoc libet magis mori, quam, pro dolor! iam talia tolerare. Proinde, spiritalis fili semperque auguste, gloriam vestram summopere deprecamur, ut pro amore Dei omnipotentis et reverentia principum apostolorum Petri ac Pauli hostilem exercitum, quem istas in partes venturum esse dixistis, moram perpeti non sinatis, sed cum omni velocitate ad auxilium nostrum, quęsumus, dirigatis, ut Domino adiuvante ad respirationem nostram Agarenos expugnet et nobis quantulamcumque de ipsis paganis tranquillitatem valeat ferre.*²⁶

Es soll in der Folge allerdings nicht darum gehen, die Politik Johannes' VIII. gegenüber seinen muslimischen und christlichen Opponenten in Mittel- und Süditalien näher zu untersuchen oder aus dem vergleichsweise umfangreich erhaltenen Quellenmaterial erneut ein ‚Islambild‘ dieses Papstes zu rekonstruieren.²⁷ Auch die in seiner Korrespondenz mit den Frankenherrschern und weiteren Großen vorgebrachten Argumente, mit Sebastian Scholz für die Briefe an Karl den Kahlen etwa, dass „seine Herrschaft und sein Glauben von der römischen Kirche ihren Ausgang genommen hätten und er schließlich von ihr nach dem Willen Gottes zum Kaisertum geführt worden sei“²⁸, wären zwar (trotz ihrer letztendlichen Wirkungslosigkeit) ein interessanter Untersuchungsgegenstand, können hier aber nicht ausführlicher behandelt werden.

Auffällig ist allerdings – und diese Blickrichtung mag die vorausgegangenen ausführlichen Zitate erklären –, was in den Briefen Johannes' VIII. fehlt und sie damit von der in Kapitel III behandelten Korrespondenz Stephans II. aus der Mitte des 8. Jh.s absetzt: Die in CC 10 gegenüber den Langobarden erhobenen Vorwürfe, jene würden die Reinheit des Apostelgrabes und/oder der *domus Petri* als baulicher Struktur bedrohen, haben in den Briefen Johannes' VIII. keine Entsprechung. Man könnte vermuten, dass dafür in seiner Korrespondenz schlicht eine ‚formale‘ Voraussetzung fehlte: Anders als Stephan II. ging Johannes VIII. nicht dazu über, sich nach Art eines ‚Himmelsbriefes‘ des Apostelfürsten Petrus als Perspektivfigur zu bedienen.²⁹ Zwar finden sich auch in seinen Schreiben die

²⁶ *Registrum Iohannis VIII. papae* 278, ed. Caspar (MGH Epp. VII), 245, Z. 8-22.

²⁷ Hierfür sei vielmehr auf die bereits vorliegenden einschlägigen Studien (Engreen, „Pope John the Eighth and the Arabs“; das Kapitel zum „Vorgehen Johannes' VIII. gegen die Sarazenen“ bei Arnold, *Johannes VIII.*, 207-220; Kreutz, *Before the Normans*, insb. 57-60; Mastnak, *Crusading Peace*, insb. 107-113 sowie Gantner, *Die Wahrnehmung von Anderen*, 212-228) verwiesen.

²⁸ Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 226. Johannes VIII. greift damit ein Argumentationsmuster auf, das auch Stephan II. 754 gegenüber Pippin im Vorfeld seiner Krönung benutzt hatte, vgl. ebd., 61f.

²⁹ Zumindest in einer Privilegienbestätigung für St. Vaast (abgedruckt von Migne [PL 126, Sp. 658]) hebt Johannes VIII. jedoch eindeutig auf die Bedeutung des Apostelgrabes ab: *Qua de re luce clarior patet omnibus Ecclesiae filiis, quia carissimus filius noster Carolus rex, adiens limina beatorum apostolorum Petri et Pauli, honorifice a nobis exceptus, postquam solemniter vota regia*

römischen Apostel Petrus und Paulus als Schützer der fränkischen Herrschaft oder als Vermittler des Seelenheils für Könige und Volk der Franken.³⁰ Sie bleiben allerdings Objekt und rücken nicht in die Rolle eines handelnden (oder schreibenden) Subjekts. Weiterhin scheinen in den 870er Jahren trotz der grundsätzlich krisenhaften Situation Roms – zumindest wird dieser Eindruck in den Briefen Johannes' VIII. erweckt – nur die außerhalb der Stadtmauern befindlichen Liegenschaften direkt bedroht. Die Peterskirche aber lag, anders als San Paolo fuori le Mura mit dem Grab des Apostels Paulus, in der fraglichen Zeit bereits im ummauerten Bereich.³¹ Darauf, dass das römische Stadtgebiet damals nicht konkret gefährdet war, deutet auch der oben zitierte Brief Reg. J. VIII. 22 aus dem November 876, der die *limina apostolorum principum* als letzten Fluchtpunkt der vertriebenen Geistlichen aus dem römischen Umland nennt. Beide Beobachtungen stützen eine in Kapitel III entwickelte Vermutung, dass nämlich die in der Korrespondenz Stephans II. artikulierten Verunreinigungsverwürfe perspektivgebunden sind – und zwar an diejenige des Heiligen, der in einer Kirche physisch präsent war, dessen *domus* sie also im wörtlichen Sinn darstellte.

Dies heißt nicht, dass sich in den Briefen Johannes' VIII. keine Beispiele für die Einschaltung der Leitdifferenz rein/unrein ausmachen ließen. Unreinheitszuschreibungen zielten dort jedoch nicht primär auf die muslimischen Widersacher des Papstes, sondern auf dessen (mit den Muslimen verbündeten) christlichen Opponenten. So forderte Johannes VIII. Karlmann im November 877 auf – der weitere Kontext ist hier die Vorbereitung seines aus Krankheitsgründen nie realisierten Romzuges –, Letzteren keinesfalls seine Unterstützung zukommen zu lassen:

*Inter que, queſo, fili karissime, quotquot infideles nostros noſtreque vite inſidiantes quoquomodo vel ſignificatione poteritis cognoſcere, nullum apud vos veſtroſque fideles valeant aliquatenus locum vel aditum invenire, ne inmundae eorum preſentia aliqua conſortii macula regium culmen contagiet.*³²

Die Vorstellung, die christlichen Gegenspieler des Papstes – allen voran der *dux et marchio* Lambert von Spoleto sowie der Markgraf Adalbert von Tuszien, da-

persolvisset ad sepulcrum B. Petri, die nativitatis Domini, in ecclesia ipsius B. Petri apostolorum principis dignitatem imperialem per impositionem manuum nostrarum adeptus est. Siehe dazu Arnold, *Johannes VIII.*, 85.

³⁰ So Scholz, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*, 225f. mit Anm. 1046.

³¹ Die Ummauerung von St. Paul erfolgte im weiteren Verlauf seines Pontifikats, dazu knapp Lohrmann, *Das Register Papst Johannes' VIII.*, 269 mit einem Quellenüberblick in Anm. 164

³² *Registrum Iohannis VIII. papae* 64, ed. Caspar (MGH Epp. VII), S. 57, Z.35-S. 58, Z. 1.

neben aber auch mehrfach die Herrscher von Salerno, Amalfi, Capua, Neapel und Gaeta – seien mit einer ansteckenden Unreinheit behaftet, welche auch etwaige (fränkische) Verbündete erfassen könne, erinnert an die Ende des 8. Jh.s von päpstlicher Seite gegen eine fränkisch-langobardische Heiratsverbindung angeführten Argumente.³³

³³ Sorge vor einer ‚ansteckenden‘ u. ‚befleckenden‘ Treulosigkeit seiner christlichen Gegner hatte Johannes VIII. bereits in einem Schreiben an Karl den Kahlen aus dem November 876 geäußert (*Registrum Iohannis VIII. papae* 24, ed. Caspar [MGH Epp. VII], S. 22, Z. 29-S. 23, Z. 3): *Nam, ut ita fateamur, a sibi similibus infidelibus vestris et inimicis nostris, quibusdam scilicet marchionibus [Lambert von Spoletto u. Adalbert von Tuszien, Anm. d. Vf.s], quos idem vestri legati narrabant, occultiati et effugati, nec ad se percutientes reversi sunt, nec alios suę malitię inquinamento contaminare desistunt. Proinde clementiam vestre celsitudinis imploramus [...] ut eosdem sanctę Dei ecclesię hostes atque pędones, sacrilegos quoque sive tyrannos ac per hoc a Christi collegio synodice sequestratos studiosius requiri iubeatis et ad lugenda mala [...] exilio deputetis. Quia si ipsi, qui tantum Dei ecclesiam macularunt, impune iam vestram sanctionem diffugerint, vel si, quod evenire non debet, in vestro imperio quibuscumque, quod turpe est dicere, contra vestrum voluntatem eis favorem prestantibus, tam absolute discurrerint, totum idem vestrum imperium coinquinabunt et omni Christianitati dispendium generabunt, quia, cum sint ipsi oves morbidę, totum gregem contaminat et erunt novissima illorum peiora prioribus.* Eine Verbindung von Unreinheit und infidelitas zeichnet sich in weiteren Schreiben ab: Reg. J. VIII. 6, ebd., 6f. vom 9. September 876 an Bischof Athanasius II. von Neapel, in dem Johannes VIII. diesen auffordert, seinen Bruder, den dux Sergius II. (*qui mandata eius participando cum perfidis non custodit*, ebd., 5, Z. 23), nicht länger zu unterstützen. Als eine von mehreren Dutzend biblischen Referenzstellen in diesem vergleichsweise knappen Brief zitiert er Jes. 52,11: *exiens exibis de medio ipsorum et pollutum non tangens.* Im Frühjahr (wohl April) 877 wiederholte er dasselbe Anliegen in ähnlicher Form und mit einem ähnlichen Argument (Reg. J. VIII. 42, ebd., 40, Z. 3-7), diesmal aufbauend auf Jes. 6,5: *Unde ingens tristitia et continuus dolor cordi nostro crevit [...] quia populum civitatis vestre, que olim Dei, nunc autem principis tenebrarum effecta est [...] videmus iugum cum infidelibus ducere teque ideo fore obnoxium, quoniam in medio populi polluta labia habentis pollutum [...].* Dieselbe Stelle hatte Johannes VIII. schon in einem Schreiben an die westfränkischen Bischöfe vom 17. Februar 876 zitiert, in welchem er selbige aufforderte, sich nicht länger mit Ludwig II. gegen ihren Herrn Karl den Kahlen zu verbinden (*Iohannis VIII. papae epistolae passim collectae* 6, ebd., 319). Gegenüber Kg. Boris I. (Michael) von Bulgarien, den er von einer Bindung an die orthodoxe Kirche abzubringen versuchte, bezeichnete eine solche als *polluta societas* (Reg. J. VIII. 66, ebd., 59, Z. 34). Vgl. einen in seiner Echtheit umstrittenen Brief Stephans V. an den großmährischen Herrscher Svatoopluk I. (Zwentibald) von Ende 885 (*Stephani V. papae epistolae passim collectae* 1, ebd., 358, Z. 2-5), in welchem er nachdrücklich die Verwendung des Slawischen als Liturgiesprache untersagte: *Contumaces autem et inoboedientes contentioni et scandalo insistentes post primam et secundam admonitionem si se minime correxerint, quasi zizianorum seminatores ab ecclesiae gremio abici sancimus et, ne una ovis morvida totum gregem contamine, nostro vigore refrenari et a vestris finibus procul excludi praecipimus.* Dem Erzbischof von Ravenna, der nicht auf seine Ladungen zu einer Synode Ende September 881 in Rom reagierte, warf Johannes wiederholt (Reg. J. VIII. 283, ebd., 250 u. Reg. J. VIII. 285, ebd., 251) vor, dass *nunc multis te criminibus irretitum multorumque hominum accusationibus horrendis impetitum et pęcipuę manifesto periurio esse pollutum agnoscentes; verschärft dann noch einmal in der Ankündigung seiner Exkommunikation (Reg. J. VIII. 289, 253. Z. 25-28): Nosse volumus fidelitatem et unanimitatem vestram, quia Romanum archiepiscopum vestrum pro peiurii reatu manifeste pollutum aliisque nefandis criminibus impetitum et idcirco ad synodum pro sui purgatione vocatum, occurrere contempnentem, omni ecclesiastica communione una cum sanctę synodi decreto privavimus [...].* Ein zumindest mittelbarer Bezug auf die Muslime liegt vor, als Johannes VIII. schon 875 ausgehend von 2. Kor. 6,14 die Bewohner mehrerer süditalienischer Städte (Neapel, Salerno u. Amalfi) aufforderte, keine (Friedens-)Verträge mit diesen einzugehen u. bestehende Abkommen zu lösen (*Fragmenta registri Iohannis VIII. papae* 53, ebd., 306, Z. 25-30): *Conscientia vestre in Christo dilectionis iuste diiudicet, quantum Christi adversi sunt hi, qui cum eius infidelibus contra prohibitionem Pauli tanti apostoli pollutam federis ineunt unitatem. Cum hi, qui regis rebellionibus quocumque participio iunguntur, pariter maiestatis criminibus obnoxii iudicantur parique sententia condemnantur, quantum a corpore Christi probantur extranei, qui eius hostibus federati membra ipsius tanto perniciosius lacerant, quanto vicinius aeccliesię Dei conlimitant.*

Es wäre jedoch unangebracht, die oben schlaglichtartig referierten Befunde ohne eine weitergehende Sichtung des Quellenmaterials zu verallgemeinern. Obwohl Unreinheitszuschreibungen bzw. Verunreinigungsverwürfe, welche sich gegen die Muslime richteten, innerhalb der frühmittelalterlich-italienischen Überlieferung nie eine flächendeckende Verbreitung erfuhren, finden sich doch bereits um die Mitte des 9. Jh.s einzelne Belege für die Einschaltung der Leitdifferenz rein/unrein in einschlägigen Kontexten. Diese Quellenstellen sollen in den folgenden Teilkapiteln ausführlicher behandelt werden.

IV. 1 Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe in italienischen Quellen des 9. Jahrhunderts

Einen ersten, in thematischer Hinsicht und möglicherweise auch, was ihren Entstehungszeitpunkt betrifft, mit den Registerbriefen Johannes' VIII verwandten Fall bilden die in der Forschung überaus umstrittenen *Versus Romae*. Es handelt sich dabei um einen lyrischen Text in 12 Distychen, der – so Thomas Granier 2004 – eine ironische Verkehrung der während des frühen Mittelalters gerade in Italien verbreiteten literarischen Gattung des Städtelobs (*laudes civitatum*) darstellt.³⁴

- Nobilibus quondam fueras constructa patronis;
Subdita nunc servis heu male, Roma, ruis.
Deseruere tui tanto te tempore reges,
Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus.*
- 5 *In te nobilium rectorum nemo remansit
Ingenuique tui rura Pelasga colunt.
Vulgus ab extremis distractum partibus orbis,
Servorum servi nunc tibi sunt domini.
Constantinopolis florens nova Roma vocatur:*
- 10 *Moribus et muris, Roma vetusta, cadis.
Hoc cantans prisco praedixit carmine vates:
«Roma tibi subito motibus ibit amor».
Non si te Petri meritum Paulique foveret,
Tempore iam longo, Roma, misella fores.*
- 15 *Manziribus subiecta iacens macularis iniquis.
Inclita quae fueras nobilitate nitens.
Transiit imperium mansitque superbia tecum,
Cultus avaritiae te nimium superat.
Nonne deo perhibente patet: «pro crimine magno*

³⁴ Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 131; vgl. Zanna, „*Descriptiones urbium* and elegy in Latin and vernacular“.

20 *Servus avaritiae idola corde colit»?*
Truncasti vivos crudeli vulnere sanctos;
Vendere nun horum mortua membra soles.
Sed dum terra vorax animantum roserit ossa,
Tu poteris falsas vendere reliquias.³⁵

Für die *Versus Romae* sind von der Forschung signifikant unterschiedliche Datierungen vorgeschlagen worden.³⁶ Oskar Rößler hatte ihre Entstehung 1909 (möglicherweise ohne die wenige Jahre zuvor publizierte Edition Ludwig Traubes in *MGH Poetae III* zu berücksichtigen) ungefähr in die Mitte des 7. Jh.s gesetzt.³⁷ Traube selbst sprach sich in seinem begleitenden Kommentar für eine Komposition bald nach 878 aus und vermutete weiterhin, dass der Verfasser aus Neapel stammte. Die ursprünglich für eine separate Arbeit angekündigte ausführliche Begründung seiner Zuordnung blieb er dann allerdings schuldig.³⁸ Traubes zeitlicher Ansatz wurde in der Folge unter anderem von Michele Fuiano aufgegriffen.³⁹ Einen *Terminus ante quem* für die Entstehung der *Versus Romae* bietet die Anlage des ältesten bekannten Textzeugen, der sich in einer gegen Ende des 9. Jh.s in Modena entstandenen Handschrift (heute Modena, Biblioteca Capitolare, Ord. I, Nr. 4) findet.⁴⁰

Aus dem Text nicht eindeutig zu erschließen ist die realweltliche Referenz von *manzires* als den Urhebern der dort beklagten *maculatio*. Der Begriff – soviel scheint gesichert – geht auf das lateinische Adjektiv *manzer* zurück, welches von hebräisch מנזר abgeleitet ist und soviel wie ‚unehelich‘ bedeutet.⁴¹ Traube hatte geglaubt, hinter den *manzires* unzweifelhaft jene marodierenden Sarazenen ausmachen zu können, deren Aktivitäten im römischen Umland während der 870er

³⁵ *Iohannis Scotti Carmina*. Appendix, ed. Traube (MGH Poetae III), 555f.

³⁶ Vgl. Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 131: „L’absence de références précises dans ce poème qui s’adresse à la Ville constitue la difficulté majeure pour fixer sa composition.“

³⁷ Rößler, *Grundriß einer Geschichte Roms im Mittelalter I*, 107.

³⁸ Traube, Kommentar zu *Iohannis Scotti Carmina*. Appendix (MGH Poetae III), 554, der sich dort explizit gegen eine Datierung in das 7. Jh. oder eine Zuschreibung zu Johannes Scottus (und damit eine Entstehung um die Mitte 9. Jh.) wendet: „[...] errant utriusque: nam id quod non pono, sed possum probare probaboque alio loco, versus illi contra Romam scripti sunt paulo post a. 878 a grammatico aliquo Neapolitano, qui invehitur in illorum temporum aviditatem sanctorum reliquias easque haud raro adulteratas et emendi et vendendi, irridet urbem quondam superbam iam Saracenis stipendiariam factam, praedicat laudes imperatoris Byzantini eiusdemque patroni Neapolitani.“ Vgl. Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 134. Fedele, „Ricerche per la storia di Roma e del papato nel secolo X“, 247 beschränkt sich auf eine näherungsweise Datierung in die zweite Hälfte des 9. Jh.s.

³⁹ Fuiano, *La cultura a Napoli nell’alto medioevo*, 66.

⁴⁰ Zur Zusammensetzung und Entstehung jener Sammelhandschrift siehe Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 134 mit Anm. 5, der die relevante Literatur auswertet, darunter insb. die Beiträge Merkels („Varia aus Italienischen Bibliotheken“, 572f.) u. Dümmlers („Die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Dichtungen aus der Zeit der Karolinger“ III, 559).

⁴¹ Traube kommentiert hier *fili meretricis*.

und 880er Jahre auch in den Briefen Johannes' VIII. beklagt werden.⁴² Granier wies alternativ, aber ohne die Deutung Traubes explizit abzulehnen, auf eine mögliche Verbindung zur Okkupation Roms durch die langobardischen Herzöge Lambert von Spoleto und Adalbert von Tuszien 878 hin, in deren Verlauf Papst Johannes' VIII. zeitweilig in Gefangenschaft geriet:

„[L']épisode, particulièrement humiliant pour Jean VIII qui doit se réfugier en Francie pour organiser, au concile de Troyes, la condamnation de ses adversaires, fournirait à l'auteur des *Versus Romae* une occasion tout à fait propice à lancer son attaque.“⁴³

Auch die von Traube erörterte neapolitanische Herkunft des Verfassers oder Neapel als Entstehungsort des Textes insgesamt (er glaubte, zumindest Ersteres aus der Nennung der *rura Pelasga* in V. 6 ableiten zu können⁴⁴) ist von Granier kritisch hinterfragt worden:

„Le terme *Pelasgi* s'applique, dans la langue poétique classique, celle de Virgile et d'Ovide, aux Grecs, mais jamais les sources napolitaines n'assimilent la cité au monde byzantin: les Napolitains sont fiers de leurs liens avec Byzance, de leurs particularités liturgiques qui incluent des chants en grec, mais ne se considèrent nullement comme grecs.“⁴⁵

Für unstrittig hält Granier, dass der Autor der *Versus Romae* unter den Gegnern Johannes' VIII. zu suchen ist. Neben Bischof Athanasius II. von Neapel (Johannes hatte in den späten 870er Jahren auf eine Absetzung des mit den Muslimen paktierenden *dux* Sergius II. hingewirkt, die anfangs von ihm in dessen jüngeren Bruder Athanasius gesetzten Hoffnungen verkehrten sich allerdings bald in ihr Gegenteil) dachte er dabei auch – mit Blick auf die Anlage der Modenser Handschrift – an den dort wohl spätestens 871 amtierenden Bischof Leudoin, „adversaire, comme la plupart des évêques du nord, du choix de Charles le Chauve par Jean VIII“, ohne sich aber definitiv festzulegen:

⁴² Traube, Kommentar zu *Iohannis Scotti Carmina*. Appendix (MGH Poetae III), 554, Anm. 3. In der Zuordnung des Begriffs sind ähnlich eindeutig Cilento, *Italia meridionale longobarda*, 137; Val-laro, „I Saraceni nell'Italia meridionale“, 39 u. Benzinger, *Invectiva in Romam*, 29.

⁴³ Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 138; zur Besetzung Roms 878 siehe Arnold, *Johannes VIII.*, 109-115.

⁴⁴ Siehe die entsprechende Fußnote (Kommentar zu *Iohannis Scotti Carmina*. Appendix, ed. Traube [MGH Poetae III], 556, Anm. 6): *rura Pelasga i. ducatus Neapolitanus*.

⁴⁵ Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 138f. Er weist auf den Eintrag in Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, 1133 mit den dort gegebenen Referenzstellen aus der *Aeneis* Vergils und Ovids *Metamorphosen* hin. Vgl. die von Granier, ebd., 139 alternativ vorgeschlagene Deutung: „L'ancien peuple des Pélasges s'était, en Italie, établi en Étrurie et dans le Latium. Il est donc possible que le poète [...] veuille dire que l'aristocratie romaine, sur les terres du Latium, occupe le territoire des anciens Pélasges. En tournant ainsi en dérision la réalité, l'établissement progressif de la seigneurie romaine sur le Patrimoine de Saint-Pierre, le poète affirme que le pouvoir romain, retourné aux grecs, est d'origine grecque.“

„Tous les arguments en faveur d’une rédaction nord-italienne des *Versus Romae* et qui justifient leur utilisation par Leudoin pourraient ainsi se reporter sur Athanase II. Les *Versus Romae* pourraient donc aussi bien être composés dans son entourage qu’ils sont copiés dans celui de Leudoin. [...] Au total, donc, si la date de composition des *Versus Romae* peut être cernée avec une assez grande précision (entre 878 et 882, peut-être dès 878), le milieu d’origine se laisse, lui, bien moins facilement entrevoir: le poème est composé par un lettré hostile (momentanément ?) à Rome, qui peut aussi bien être méridional que du nord de la Péninsule. Une éventuelle réminiscence antique rend possible le fait qu’il soit napolitain.“⁴⁶

Inhaltlich setzt der Text der *Versus Romae* fünf konsekutive Schwerpunkte: [1] Den Niedergang des ‚alten‘ Roms, das – vormals in einer Position der Stärke – nun zum Spielball äußerer Einflüsse geworden wäre (V. 1-8, 15), diesem stellt der Verfasser [2] Konstantinopel als das ‚neue‘, machtvollere Rom gegenüber (V. 9). Ausgehend davon richtet sich der Fokus dann [3] auf den Verfall und die Verkehrung früherer Tugenden, an ihre Stelle sei nun die römische *superbia* als dominanter Charakterzug getreten (V. 10-12, 16-17). Ungeschmälert bleibe zwar [4] Roms Bedeutung als Ruhestätte der wichtigsten christlichen Heiligen, der Apostel Petrus und Paulus (V. 13-14), doch auch in Bezug auf diese überwiege mittlerweile statt frommer Verehrung die Habgier [5] (*avaritia*, V. 18ff.), als deren sichtbarstes Symptom die Plünderung von Heiligengräbern und der Verkauf von Reliquien ausgewiesen werden (V. 21-24).⁴⁷ Was ihren ereignisgeschichtlichen Rahmen betrifft, bleibt die in V. 15 beklagte Befleckung unbestimmt. Obwohl sich diese Passage tentativ mit historischen Gegebenheiten des 9. und möglicherweise auch schon des 8. Jh.s in Verbindung bringen lässt – dasselbe trifft auf weitere Stellen in den *Versus Romae* zu – scheint für den Text insgesamt seine Offenheit gegenüber späteren Ausdeutungen charakteristisch.⁴⁸

Ein vergleichsweise sicher zuordenbares Versatzstück wäre laut Garnier V. 7 (*Vulgus ab extremis distractum partibus orbis*), „claire allusion à la menace sarrasine contre Rome, pressante depuis la razzia du 23 août 846 contre Ostie et Porto qui parvient jusqu’à Saint-Pierre et Saint-Paul“.⁴⁹ Aus größerer räumlicher und zeitlicher Nähe berichtet über jene Ereignisse die innerhalb des *Liber pontificalis*⁵⁰

⁴⁶ Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 140f.

⁴⁷ Einen wesentlich detaillierteren Überblick zum Aufbau der *Versus Romae* bietet Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 133f.

⁴⁸ Vgl. Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 146f.

⁴⁹ Granier, „À rebours des *laudes civitatum*“, 136; vgl. Kreutz, *Before the Normans*, 26f.

⁵⁰ Dass die Anlage der Papstvitae des *Liber pontificalis* von Zeitgenossen vorgenommen wurde und

überlieferte Vita Papst Sergius II. (844-847).⁵¹ Deren Wortlaut bricht allerdings unvollständig im Verlauf von Kap. 47 ab, gerade als sich der Text der Verteidigung Roms gegen die muslimischen Angreifer zuwendet, welche demnach mit böser Absicht auf die Peterskirche vorrückten⁵²:

diese regelmäßig niedergeschrieben worden sind (erkennbar an zeitlichen Einschnitten im Text mehrerer Lebensbeschreibungen) ist mit Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 13 spätestens für das 7. Jh. gesichert. Mit Blick auf das mittlere 9. Jh. bemerkt er ebd., 19: „Die Viten des *Liber pontificalis* wurden wohl in dieser Zeit fortlaufend niedergeschrieben“. Zu den Eigenheiten jener Quelle, welche ihre Nutzung durch die historische Forschung erschweren, vgl. u.a. Herbers, ebd., 12-17; Ders., „Zu Mirakeln im *Liber pontificalis* des 9. Jahrhunderts“, insb. 115-120; Ders., „Zu frühmittelalterlichen Personenbeschreibungen“; Vogel, „Le ‚*Liber Pontificalis*‘ dans l’édition de Louis Duchesne. État de la question“; Brackmann, „Der *Liber Pontificalis*“; Bertolini, „Il ‚*Liber Pontificalis*““; Noble, „A New Look“; Berschin, *Biographie und Epochenstil* IV, 2, insb. 473f.; Capo, *Il Liber Pontificalis, i longobardi e la nascita del domino territoriale della Chiesa romana* sowie zuletzt die einschlägigen Beiträge in Bougard u. Sot (ed.), *Liber, Gesta, histoire*.

⁵¹ Kritisch zur Verwendung des Terminus *Vita* für die Texte des *Liber pontificalis* äußert sich bereits Schmale, *Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*, der ebd., 116 alternativ ‚Gesta‘ vorschlägt; vgl. Hofmann, „Artikulationsformen historischen Wissens“, 603 u. Sot, *Gesta episcoporum* I, 32f. (dort auch zum Prototypcharakter jener Lebensbeschreibungen für spätere Bischofs-Gesta); unter dem Oberbegriff der Biographie behandelt den *Liber pontificalis* Berschin, *Biographie und Epochenstil* II, 115-138, eine übergreifende Analyse bietet Herbers, „Zu Mirakeln im *Liber pontificalis* des 9. Jahrhunderts“, 117f. sowie Ders., „Zu frühmittelalterlichen Personenbeschreibungen“, 169-173. Siehe auch Ders., *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 13f., wo Herbers – unter Berufung auf Bertolini, „Il ‚*Liber Pontificalis*““, 403-416 – bemerkt: „Mittelalterliche Autoren haben mit ‚Gesta‘ oder ähnlichen Bezeichnungen sicher treffender den tatsächlichen Inhalt der meisten ‚Viten‘ umschrieben.“

⁵² Die Kap. 1-18 (zum Aufstieg Sergius II.) stimmen in den erhaltenen Handschriften (siehe den Überblick bei Duchesne, *Liber Pontificalis* II, if.) weitgehend überein und bilden offenbar eine erste Stufe der Textentstehung. Sie heben sich unter anderem dadurch ab, dass in ihnen durchgängig ein eher positives Bild Sergius’ II. bzw. seines Pontifikats gezeichnet wird. Folgt man Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 19 so wäre dies ein Indiz für ihre Entstehung noch zu Lebzeiten jenes Papstes. Die folgenden Kapitel sind dann in zwei unterschiedlichen Fassungen überliefert (eine bietet allein die heute nur noch aus Abschriften zu erschließende Handschrift *Farnesianus* aus dem 9. Jh. – zu deren Abweichungen siehe insbesondere Levison, „Die Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand“ –, für die Textzeugen der zweiten Gruppe vgl. die Übersicht bei Davis, „Introduction“ zu *The Lives of the Ninth-Century Popes*, XIIIff.). Bis Kap. 39 beschränken sich die Unterschiede primär auf eine abweichende Anordnung des Materials, Kap. 40ff. hat nur die Handschrift *Farnesianus* (siehe die Einführung zur Sergius-Vita bei Davis, ebd., Nr. 104, S. 71). Während Davis hiervon ausgehend annimmt, dass beide heute bekannten Fassungen der Kap. 19ff. auf einer älteren Vorlage beruhten („both of which are, I think, modifications of an earlier version which does not survive“) und er die Version *Farnesianus* als „earlier surviving recension“, die der übrigen Textzeugen als „later recension“ identifiziert, scheint Herbers, ebd., Letztere als dem ursprünglichen Text näher einzustufen: „Der Schluß ist [...] in zwei Fassungen überliefert, von denen die eine dem Papst positiv, die andere ihm deutlich kritisch gegenübersteht. Diese zweite Fassung wurde wohl erst nach dem Tod des Papstes aufgezeichnet, während der Autor der ersten Version sich wahrscheinlich noch zu Lebzeiten das Wohlwollen des regierenden Papstes zu erhalten suchte.“ Vgl. auch die Einordnung ebd., Anm. 47: „Sollte der für Sergius negative Bericht [...] noch zu dessen Lebzeiten verfasst worden sein, so geschah dies wohl frühestens nach dem Sarazenenangriff 846, denn etwa in diese Zeit fallen die Vorwürfe über das Versagen des Papstes.“ Tatsächlich werden dessen unangemessene Amtsführung und der erfolgreiche Angriff in eine kausale Beziehung gesetzt, siehe etwa *Liber Pontificalis* II, 104, 43, ed. Duchesne, 98f.: *Vigebat autem in istius pontificis tempore et fratris eius, id est per triennium, haeresis nefandissima Simoniaca, et in tantum vixit ut publice venundaretur episcopia, et qui plus daret ille susciperet episcopatum. [...] Cum vero haec et caetera praemissa grassarentur in ecclesia et in populis longe lateque personarent, et nullus fuit episcoporum orthodoxorum nec quisquam ecclesiasticorum virorum qui zelum pro Deo ferentes se obponerent aut agerent cum imperatore aut cum rege ut tantum nefas extingueretur, aut morti se ultro traderent, quoniam melius esset feliciter mori quam infeliciter vivere; cum enim respiceret Dominus Ecclesiam proprio sanguine suo redemptam naufragare, et nemo erat christianorum idoneus per quem tantum scelus corrigeretur aut ad poenitentiam auctores is-*

In crastina autem feria IIII, cum securi essent praefati custodes et sedentes ut cibum sumerent, irruerunt repente super eos Sarraceni et circumdantes occiderunt eos, ut pauci ex eis remansissent. Et insecuti sunt eos qui evaserunt usque Galeriam. Et iter assumentes navigio et pedestres simul et equestres coeperunt Romam festinare. Qui tota die simul cum navibus properantes, diluculo venerunt ad loca ubi constituerant; ibique ex navibus examinantes equestres, ecclesiam beati Petri apostolorum principis nefandissimis iniquitatibus praeoccupantes invaserunt.⁵³

Eine stark geraffte und daher nur wenige Details verzeichnende Zusammenfassung der verlorenen Kapitel aus der Sergius-Vita bietet der seinem Pontifikat gewidmete Teilabschnitt innerhalb des *Opusculum de vitis Romanorum Pontificum* Ps.-Liutprands, das wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s angefertigt wurde. Die Ankunft der Muslime erscheint dort, ein innerhalb der Lebensbeschreibung angelegtes und auch darüber hinaus weit verbreitetes Motiv aufgreifend, als göttliche Strafe für simonistische Verfehlungen des römischen Klerus:

Vigebat etiam istius pontificis et fratris ejus tempore Simoniaca haeresis in tantum, ut etiam venderentur episcopatus: et qui plus dabat, episcopatum accipiebat. Nec erat aliquis episcoporum, aut quisquam virorum ecclesiasticorum, qui zelo Dei ductus, cum imperatore aut rege ageret ut hoc nefas prohiberetur. Et quia nemo erat Christianorum, per quem hoc malum corrigeretur, misit divina potentia flagellum paganorum ad ulciscenda peccata Christianorum. Nam supervenientes Saraceni innumeros hominum interfecerunt, castella et urbes multas captas accepta praeda igni dederunt: demum regem expugnantes fugaverunt, et, multis captis et interfectis, maxima hominum et omnium rerum praeda onusti reversi sunt.⁵⁴

Bereits in Kap. 44 der Sergius-Vita finden sich außerdem Hinweise auf einen Brief, welchen der Markgraf Adalbert von Tuszien in seiner Funktion als fränkischer *marcensis et tutor Corsicanae insulae* nach Rom gesandt hätte, um vor einer sich nähernden Streitmacht mit 73 Schiffen zu warnen. Selbiges Schreiben wäre der Textchronologie folgend auf den 10. August 846 zu datieren, also knapp

tius mali et consentientes revocaret, propterea placuit Deo ut tantum opprobrium Ecclesiae sua non sustineret, et quod neglexerunt christiani emendare, ultores misit Deus paganos.

⁵³ *Liber Pontificalis* II, 104, 47, ed. Duchesne, 100f.

⁵⁴ (Ps.-Liutprand), *Opusculum de vitis Romanorum Pontificum*, ed. Migne (PL 129), 1244f. Von seinem ersten Herausgeber Johannes Buys 1602 (irrig) als Werk Liutprands von Cremona identifiziert hat Jasper, „Die Papstgeschichte des Pseudo-Liutprand“ auf eine Entstehung des nicht in handschriftlicher Form überlieferten Textes Anfang der 1080er Jahre geschlossen und als Verfasser den Bischof Benno II. von Osnabrück vorgeschlagen, vgl. Ders., „Romanorum Pontificum Decreta vel Gesta“. Zur Behandlung des *Opusculum de vitis Romanorum Pontificum* in der älteren Literatur siehe Levison, „Die Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand“; in der modernen Forschung hat sich ausführlich zuletzt Orth, „Papstgeschichte im 11. Jahrhundert: Fortsetzung“ damit auseinandergesetzt.

zwei Wochen vor der Anlandung der Muslime entstanden. Adalbert habe demnach dringend geraten, sowohl die materiellen Reichtümer der außerhalb der Mauern gelegenen Kirchen St. Peter und St. Paul als auch die dort ruhenden Leiber der Apostelfürsten in den Schutz der Stadtbefestigungen zu bringen, um sie vor dem Zugriff der muslimischen Angreifer zu bewahren:

*Adelvertus comes [...] misit epistolam Romae, continentem quod multitudo gentis Sarracenorum ad XI milia properantes venirent cum navibus LXXIII, ubi inessent equi D, et quod se dicerent Romam properare; et ut certarent liberare beati Petri apostoli et Pauli thesauros ecclesiarum, et, si fieri potuisset, ipsorum apostolorum corpora intro inferrent Roma, ne de tanta salute nostra gens nefandissima paganorum exultare potuisset.*⁵⁵

Während das heute unvollständige Ende von Kap. 47 der Sergius-Vita im *Liber pontificalis* eine Bedrohung und mögliche ‚Entehrung‘ der Peterskirche durch die Muslime lediglich andeutet, finden sich deren erwartbare Konsequenzen innerhalb des ebendort indirekt überlieferten Adalbert-Briefes näher bestimmt und zu einer Gefährdung der Apostelleiber ausgestaltet.

Zwar wird die düstere Prognose Adalberts von Tuszien in den erhaltenen Teilen des *Liber pontificalis* nicht erneut aufgegriffen, jedoch beinhaltet die nächstfolgende Lebensbeschreibung – diejenige Leos IV. (847-855) – mehrfach Rückbezüge auf die Begebenheiten des Jahres 846 bzw. deren in der Textgegenwart wirksame Konsequenzen. So heißt es dort mit Blick auf die Wahl des neuen Papstes und seine Einsetzung⁵⁶:

*Sub cuius etenim tempore ecclesiae beatissimorum principum Petri ac Pauli a Sarracenis funditus depraedatae sunt. Qua igitur calamitate seu miseria omnis Romanorum vigor elanguit atque contritus est. Hoc facto universa contio Romanorum, ex duobus casibus vel periculis, videlicet sive de repentina morte pontificis, sive de vastatione quae facta fuerat in ecclesiis sanctis cunctorumque finibus Romanorum, fatebatur se nullatenus evadere mortis periculum posse. Cumque pari devotione communique consilio universi Romani proceres de futuro cogitarent pontifice, ut quis esset qui tam sanctum et inviolabilem locum cum omnipotentis Dei timore regere vel gubernare potuisset, confestim fama beatissimi praesulis simul et meritum ab omnibus patefacta est, totamque per urbem diffusa.*⁵⁷

⁵⁵ *Liber Pontificalis* II, 104, 44, ed. Duchesne, 99. Folgt man dem Text weiter, so hätte nur ein kleiner Teil der Empfänger die Warnung ernst genommen: *Quod leviter et quasi parvipendentes susceperunt, propter mutabilem et inefficacem praedictorum potestatem, quoniam et apud omnes tam inopinata res incredibile fieri posse arbitrabantur.*

⁵⁶ Vgl. hierzu ausführlich Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 99-104.

⁵⁷ *Liber Pontificalis* II, 105, 5f., ed. Duchesne, 106f.

Auch diese Zusammenfassung der Vorfälle verweist auf schwerwiegende Schäden überall innerhalb der römischen Grenzen. Im Mittelpunkt stehen jedoch eindeutig die Auswirkungen der Angriffe auf die Kirchen der Apostelfürsten. Wenn anschließend bei der Auswahl des neuen Papstes als zentrales Kriterium dessen Fähigkeit zur Lenkung und Leitung jenes heiligen und unverletzlichen Ortes – der sich realiter gerade erst als durchaus verletztlich erwiesen hatte – angeführt wird, so erinnert der Text zumindest indirekt an die in Kap. 43 der Sergius-Vita kritisierte Amtsführung seines Vorgängers, welche ihrerseits in eine kausale Beziehung zum erfolgreichen Vordringen der Muslime 846 rückt.⁵⁸ Es scheint daher nur folgerichtig, dass erst die Leo-Vita, nachdem über dessen einvernehmliche Wahl und Akklamation unter dem Eindruck einer andauernden Bedrohung durch die Muslime berichtet worden ist⁵⁹, das weitere Schicksal der Plünderer beleuchtet und ihren wortwörtlichen Untergang damit bereits auf Leos Pontifikat bezieht:

Quid autem electionis suae tempore apostolorum suffragiis suisque sanctis intervenientibus precibus de Sarracenis illis qui tam nefarium scelus commiserunt divina virtus peregit, hic inconveniens aut reprehensibile non est si ob futurorum sive timorem sive memoriam praesentibus litteris adnotamus. Omnes enim cum vellent, iniquitas ac depraedationis scelere perpetrato, ad Africanam qua venerant regionem revertere, vasto maris pelago, vi ventorum procellarumque, sicut certa relatione cognovimus, Deo permittente demersi sunt, antiquumque illud Aegyptiorum miraculum ecce noviter apostolorum meruit oratio optinere.⁶⁰

Die Ereignisse des Jahres 846 dienen außerdem als Referenzpunkt, sobald die Vita Leos IV. auf dessen Leistungen, seine Bautätigkeit und – besonders umfangreich – seine Schenkungen an stadtrömische Kirchen eingeht⁶¹:

⁵⁸ Siehe hierzu auch Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 118, der bemerkt, die „Katastrophe unter Sergius II.“ habe „wohl die Gestaltung der Sergius-Vita beeinflusst“.

⁵⁹ Vgl. Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 100f. Zu den Hintergründen dieses Erzählelements, das möglicherweise eingefügt wurde, um die nicht eingeholte kaiserlichen Zustimmung zur Wahl zu kompensieren, siehe ebd., 101f.: „Der Bericht rückt die vorzeitige Weihe des Papstes in einen Zusammenhang mit der Sarazenenabwehr. War eine Weihe nötig, um die Stadt und ihre Abwehrkräfte gegen die muslimische Bedrohung zu führen? Warum dann der Abstand von gut zwei Monaten zwischen Wahl und Weihe? Sollten die Sarazenen als Generalentschuldigung dienen und die Sarazenengefahr [...] nur Vorwand für eine Weihe ohne die kaiserlichen *missi* gewesen sein?“

⁶⁰ *Liber Pontificalis* II, 105, 7, ed. Duchesne, 107. Laut Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 109 könnte diese Passage durch den christlichen Sieg in der Schlacht bei Ostia 848/849 beeinflusst sein: „es scheint nicht ausgeschlossen, in den Quellen Angleichungen anzunehmen“; siehe auch die detaillierte Erörterung eventueller Zusammenhänge ebd., 119, speziell mit Blick auf den Bau der Leostadt als verbindendes Glied.

⁶¹ Vgl. hierzu ausführlich Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, u.a. 139.

*Ipsa quidem beatissimus pontifex, post cedem ac depraedationem sevae gentis Agarenorum, quam in sanctorum apostolorum ecclesiis peregerunt, ad restorationem ipsarum cotidie animus praetendebat, quatinus omnia quae ab impiis manibus ablata fuerant repararet, sperans aeternae fruere retributionibus mercedem.*⁶²

Es war, so ließe sich die Argumentation der Leo-Vita komprimieren, die Plünderung der Apostelkirchen durch die Muslime, denen in diesem Zusammenhang *impii manus*⁶³ als besondere Negativqualität zugeschrieben werden, welche eine Neuausstattung überhaupt erforderlich machte. Dass am Schluss der St. Peter betreffenden Aufstellung die markanteste Bewertung der eingetretenen Schäden innerhalb des *Liber pontificalis* zu finden ist, dürfte somit nicht verwundern:

*Patratis itaque omnibus atque perfectis operibus quorum iam singillatim superius nomina scripta vel memorata sunt, confestim isdem pastor et pater aegregius, quamvis universarum proficuum ecclesiarum Dei curam dignamque sollicitudinem gereret, et ad omne opus bonum prae omnibus intentus existeret, ex intimo cordis sui longa trahens suspiria, cum cotidie beatissimi apostolorum principis Petri sacratissimum altare cerneret violatum et ad tantam inhonestatem a Sarracenis perfidis Deoque contrariis sive vilitatem perductum, etiam et, quod dolentes merentesque dicimus, ipse qui undique christianus populus ad iamfati principis sacratissima, orationis causa vel gratia, limina destinavit, ob hoc vota sua ut olim perficere non pleniter satagebat; ideo omnipotentis Domini fretus auxilio atque consilio et virtute munitus, aureis simulque argenteis tabulis, non tantum confessionem sacram, verum etiam frontem sepe dicti altaris satis decenter et onorifice perornavit, ut praesens per omnia opus ibidem dedicatum luce clarius manifestat.*⁶⁴

⁶² *Liber Pontificalis* II, 105, 13, ed. Duchesne, 108. Zur wiederholten Einschaltung dieser narrativen Elemente Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 107, Anm. 13: „Die Verwüstungen werden ständig, geradezu leitmotivartig erwähnt, womit der Verfasser die Notwendigkeit der Geschenke oder die Bautätigkeit in der Stadt zu rechtfertigen sucht [...]“. Inwiefern hier allerdings der Begriff einer Rechtfertigung geeignet ist, muss in Frage gestellt werden, schließlich bemerkt Herbers, ebd., 20, die Vita Leonis bleibe „in der üblichen Tradition, wenn sie ausführlich die Geschenke des Papstes an die verschiedenen Kirchen und Institutionen aufzählt“. Vgl. ebd., 21, Anm. 53 mit Blick auf die Komposition des Textes, der sich etwa zur Hälfte der Aufzeichnung jener Donationen widmet: „Insgesamt ist dieser Anteil im Vergleich mit den anderen Viten der Epoche nicht einmal besonders hoch.“

⁶³ Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 128f. hat beobachtet, dass die muslimischen Angreifer innerhalb der Leo-Vita in der Regel als *Saraceni* und insgesamt nur dreimal wie hier als *Agareni* bezeichnet werden (die übrigen Stellen *Liber Pontificalis* II, 105, 55 u. 96, ed. Duchesne, 119 u. 130, jeweils im Zusammenhang mit Schäden an bzw. in St. Peter und St. Paul sowie deren Ausbesserung). Zur Deutung des Befundes siehe ebd., 130: „Der Begriff *Agareni* gewinnt jedoch an den zitierten Stellen – vor allem im ersten Teil der Vita – aufgrund des jeweiligen Kontextes einen durchaus stärker pejorativen, teilweise auch religiösen Akzent: Zweimal wird er zusammen mit der Bezeichnung *gens daeva* benutzt, einmal ist von der *impia devastatio* die Rede. Die Kritik an den Gegnern erscheint vor allem wegen der Zerstörung oder Plünderung christlicher Kultstätten gerechtfertigt, nur in diesem Zusammenhang scheint der Begriff *Agareni* angemessen.“ Der Verweis auf die *impii manus* hat eine lange Tradition, Gregor der Große nutzt die Wendung (*Mor. in Iob* 9,28) ebenso wie Cassiodor (*Hist. Eccl.* 6,33) oder aus heidnischer Perspektive bspw. Cicero (*Pro Planc.* 10,26).

⁶⁴ *Liber Pontificalis* II, 105, 32, ed. Duchesne, 113.

Der Überfall der Muslime im Spätsommer 846 wird hier zu einem Vergehen, welches sich gegen das Allerheiligste, den Hauptaltar der Peterskirche, richtete und an diesem sichtbare Spuren hinterließ. Doch obwohl dabei von einer *violatio* die Rede ist, vollzieht der Verfasser der Leo-Vita nicht den Schritt zur Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein, um das Handeln der Angreifer oder dessen Auswirkungen zu beschreiben bzw. zu bewerten. Auch im weiteren Textverlauf stehen weniger die zur Behebung des gegenwärtigen Schadzustandes gewählten liturgischen Maßnahmen im Fokus, wichtiger schienen dem Vitenschreiber offenbar die aus den materiellen Defiziten erwachsenden – oder auch nur befürchteten – Folgen für die Attraktorwirkung jenes Sakralortes: Eine wenig(er) prachtvolle Ausstattung der Peterskirche drohte demnach, den Zustrom der Pilger abzuschwächen. Unbenommen dieser Befunde stellt die Leo-Vita der *violatio* eine *dedicatio* als förmlichen Abschluss der Wiederherstellungsmaßnahmen gegenüber.

Die Ausführungen des *Liber pontificalis* zu den Begebenheiten des Jahres 846 lassen sich durch eine Reihe weiterer Quellentexte ergänzen, welche zum Teil aus größerer räumlicher und/oder zeitlicher Distanz auf das Geschehene blicken.⁶⁵ Eine der Leo-Vita vergleichbare Fokussierung auf St. Peter, St. Paul und die Apostelgräber zeichnet etwa die Schilderung der *Annales Bertiniani* (in deren zweitem, durch Prudentius von Troyes gegen Mitte des 9. Jh.s angelegten Textteil⁶⁶) aus:

Mense Augusto Saraceni Maurique Tiberi Romam adgressi, basilicam beati Petri apostolorum principes devastantes, ablatis cum ipso altari, quod tumbae memorati apostolorum principis superpositum fuerat, omnibus ornamentis atque thesauris, quendam montem centum ab Urbe milibus munitissimum occupant. Quos quidam ducum Hlotharii minus religiose adorsi atque deleti sunt; pars autem hostium ecclesiam beati Pauli apostoli adiens, a Campaniensibus

⁶⁵ Vgl. die Übersicht bei Zielinski (Bearb.), *Die Karolinger im Regnum Italiae* (RI I,3,1), Nr. 41, S. 16. Neben den hier besprochenen Texten gehen auch das *Chronica monasterii Casinensis* I, 27, ed. Hoffmann (MGH SS 34), 76 (Ende 11. Jh.) und das *Chronicon Venetum*, ed. Monticolo, 115 (frühes 11. Jh.) ausführlicher auf die Plünderung ein. Zumindest knappe Notizen bieten diverse Annalenwerke, so die *Annales Weissemburgenses* ad a. 846, ed. Pertz (MGH SS 1), 111; die *Annales Colonienses breves* ad a. 846, ed. Pertz (MGH SS 16), 97; die *Annales Fuldenses* ad a. 846, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 7), 36; die *Annales Xantenses* ad a. 846, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 12), 15f.; die *Annales S. Mariae Ultraiectenses* ad a. 846, ed. Weiland (MGH SS 15,2), 1300; die *Annales Masciacenses* ad a. 846, ed. Pertz (MGH SS 3), 169; die *Annales Sancti Dionysii* ad a. 846, ed. Waitz (MGH SS 13), 719; das *Chronicon S. Benigni Divionensis*, ed. Bougaud u. Garnier, 94; die *Annales Farfenses* ad a. 845, ed. Giorgi u. Balzani, 14, außerdem die *Translatio SS. Ragnoberti et Zenonis*, ed. d'Achery, 127.

⁶⁶ Vgl. zuletzt Nelson, Einführung zu *The Annals of St-Bertin*, 7-9.

*oppressa, prorsus interfecta est. [...] Hlodoicus, Hlotharii filius, rex Italiae, cum Saracenis pugnans, victus vix Romam pervenit.*⁶⁷

Nicht mehr als ein Nebenschauplatz bleibt die Plünderung Roms in der Fortsetzung der *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, welche gegen Ende des 9. Jh.s ein Neapolitaner Kleriker mit Namen Johannes (*Johannes diaconus Neapolitanus*) verfasste. Die Angriffe und Raubzüge der Sarazenen um die Mitte der 840er Jahre finden darin zwar ausführlich Erwähnung, allerdings werden selbige eher in ihren Auswirkungen auf Neapel oder mit Blick auf die Rolle lokaler Akteure, so z.B. diejenige des *dux* Sergius I., behandelt

*In eodem denique tempore [...] multorum naves Saracenorum latrocinari per Italiam cupientium Pontias devenerunt. [...] Ac inde Africani in forti brachio omnem hanc regionem divastare cupientes, Romam supervenerunt, atque iaculato de caelo iudicio, ecclesias apostolorum et cuncta quae extrinsecus reperunt lugenda pernicie et horribili captivitate diripuerunt. Idcirco motus Lhotarius rex Francorum ferocem contra eos populum misit; qui celeriter properantes, eos usque Caietam sunt persecuti. Hic autem Saraceni solitam molientes stropham, in locis angustis et arduo calle nonnullos audaciores absconderunt. Franci vero ignorantes calliditatem eorum, conabantur viriliter super eos descendere. At illi de latibulo exilientes, irato Deo, primum ipsorum percutierunt signiferum; quo perempto, cunctis terga vertentibus, validissime occidebantur; et nisi Caesarius, filius Sergii ducis, qui cum navigiis Neapolitarum et Amalfitanorum venerat, litoreum conflictum cum eis coepisset, nullatenus a persequendo recedebant. [...] Interea Salvatoris omnipotentia, quae humiliat se ipsos exaltantes suisque in viribus gloriantes, tempestivam excitavit procellam in puppes tantae superviae naufragium comminantem. Unde perterriti, a Cesario sibi dari pactionem petierunt, quatenus naves ad terram subducerent acceptaque serenitate ad sua repedarent. Hoc e vestigio nuntiato Sergio duci, iussit illud sub iureiurando fieri, pavens, ne navibus allisis terram caperent. Quo peracto et serenitate reddita, ire coeperunt; sed pelagi vastitatem sulcantibus excitavit Dominus austrum, quo dispersi atque dimersi, paucissimi ex eis ad sedes remearunt suas.*⁶⁸

Das Geschehen in Rom und die militärische Intervention Lothars I. bilden hier lediglich einen Aufhänger, von dem ausgehend der Blick auf Neapel und das Wirken des *dux* Sergius I. sowie seines Sohnes Caesarius gelenkt wird. Nachdem angeblich schon vor der Plünderung Roms alles auf einen Sieg der Neapolitaner und ihrer Verbündeten aus Amalfi, Gaeta und Sorrento über die Muslime gedeu-

⁶⁷ *Annales Bertiniani* ad a. 846, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 5), 34.

⁶⁸ Johannes von Neapel, *Gesta episcoporum Neapolitanorum* 60, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 432f.

tet hätte (dieser sei in letzter Sekunde und ohne Schuld der Christen aber doch von ihren Gegnern erlangt worden: *perinde vero illorum Hismahelimum victoriam adeptus est*⁶⁹), gelang es den *Gesta episcoporum Neapolitanorum* zufolge nur durch eine Intervention ihrer Seestreitkräfte unter der Führung des Caesarius, das fränkische Entsatzheer vor der völligen Zerschlagung zu retten. Bald darauf habe dann *dux* Sergius I. durch Abschluss eines Vertrages mit den muslimischen Angreifern die gegenwärtigen Auseinandersetzungen beigelegt. Die vorausgegangenen Kämpfe mit den Neapolitanern und deren Verbündeten standen einer diplomatischen Lösung offenbar ebenso wenig entgegen wie die zwischenzeitlich erfolgte Plünderung Roms – zumindest äußern die *Gesta episcoporum Neapolitanorum* hieran keine ausdrückliche Kritik. Über die Motive jener göttlichen Intervention, welche letztlich zu Schiffbruch und Niedergang der auf dem Rückweg in ihre Heimat befindlichen Muslime geführt habe, stellt der Verfasser des Textes vor diesem Hintergrund keine Spekulationen an.

Ähnlich wie in den *Gesta episcoporum Neapolitanorum* eine neapolitanische Perspektive die Darstellung des Angriffs auf Rom im Jahr 846 beherrscht hatte, stehen in der Überlieferung aus Montecassino die Auswirkungen der Ereignisse auf das Kloster und dessen Umgebung im Mittelpunkt. In der Schilderung des von Georg Waitz als *Annorum suppatatio de monasterio sanctissimi Benedicti* überschriebenen ersten Teils der *Chronica Sancti Benedicti Casinensis*, angelegt wohl um 870, bildet das Vorgehen der Muslime gegen Rom lediglich den Ansatzpunkt einer Schilderung, die sich räumlich zunehmend Montecassino selbst annähert:

*His diebus Saraceni egressi Romam, horatorium totum devastaverunt beatissimorum principis apostolorum Petri beatique ecclesiam Pauli multosque ibidem peremerunt Saxones aliosque quam plurimos utriusque sexus et aetatis. Fundensemque capientes urbem vicinamque depraedantes loca, Septembrio quoque mense secus Gaietam castramenti sunt. Contra quos pervenit Francorum exercitus, sed superatus a Saracenis quarto Nobemrii Idus, iniit fugam; quos persequentes Saraceni illorumque omnia capientes [...].*⁷⁰

Ausgehend vom Überfall auf Rom Ende August folgt der Text gewissermaßen der Marschroute des muslimischen Kontingents, zunächst nach Fondi (etwa auf

⁶⁹ Johannes von Neapel, *Gesta episcoporum Neapolitanorum* 60, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 432.

⁷⁰ *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* 6, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 472.

halber Strecke zwischen Rom und Neapel) und dann weitere 10 km Richtung Süden bis Gaeta, welches im Verlauf des Septembers erreicht worden wäre. Den nächsten zeitlichen Fixpunkt bildet die nicht genauer lokalisierte Schlacht des fränkischen Entsatzheeres gegen die Muslime am 16. November 846, welche mit einer Niederlage der Christen endete. Bestehen bis hierhin durchaus Parallelen zum Bericht der *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, setzt der Text in der Folge einen deutlich abweichenden Fokus:

[T]andem ad Sanctum devenerunt Andream, cuiusque cellam igne cremaverunt. Quique dum pervenissent ad cellam praesulis beatissimi Apollinaris cognomento Albianum, e vicino sanctum beatissimi confessoris Christi conspexerunt montem; quo ilico pergere satagebant, sed tardior quippe eos transire hora vitabat. Igitur tanta tunc et caeli serenitas et terrae siccitas, ut fluvium pede quisque volens pertransire posset. Beatissimi vero Benedicti patris monachi tam vicinam sibi mortem cernentes, protinus vicissim pacem dederunt [...].⁷¹

Über die *cella* Sant' Andrea del Garigliano (in der Provinz Frosinone ca. 35 km östlich von Fondi⁷²) und das wenige Kilometer nördlich gelegene Sant' Apollinare näherten sich die Muslime – gewissermaßen eine Spur zerstörter monastischer Infrastruktur hinterlassend – Montecassino an. Da es nach dem Ende der Aktion in Sant' Apollinare bereits spät gewesen sei, hätten die Angreifer trotz einer, wie der namenlose Chronist explizit betont, sehr guten Witterungslage und des niedrigen Wasserstandes im nahegelegenen Garigliano auf ein weiteres Vorrücken noch am selben Tag verzichtet. Die Mönche von Montecassino wandten sich in dieser Situation, in der sie den sicheren Tod vor Augen sahen, an Gott als einzig verbliebene Zufucht und flehten ihn um Verschonung an. Daraufhin sei dem Cassineser Abt Bassacius sein Vorgänger Apollinaris erschienen. Jener habe ihm versichert, das Kloster würde unversehrt bleiben, wenn die Mönche nur weiter und mit ungebrochener Intensität um Gottes Hilfe bäten. Am nächsten Morgen hätten dann die tags zuvor noch ruhigen Naturgewalten, das Wetter und der Fluss Garigliano, den Angreifern den Weg nach Montecassino verstellt und das Kloster dadurch gerettet.⁷³

⁷¹ *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* 6, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 472.

⁷² Die Ortsangaben nach dem Kommentar zur Edition von Leo Marsicanus' *Chronica monasterii Casinensis* I, 27, ed. Hoffmann (MGH SS 34), 77, Anm. 9.

⁷³ *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* 6, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 472: *Nitebantur quolibet fluvio transmeare modo, sed dum nullus adesset eis ad coenovium transmeandi aditus, sicut est illorum dira barbaries, digitos corrodentes manuum fremebantque seu stridebant dentibus, huc illucque furibundi discurrentes.*

Auffallend viele Details über die Vorgänge in Rom bietet besonders der späteste hier zu betrachtende Text, die gegen Ende des 10. Jh.s entstandene Chronik des Mönchs Benedikt von Sant'Andrea (am Monte Soratte, ca. 50 km nördlich der Stadt Rom). Raymond Davis charakterisiert den Bericht dieser Chronik als „an extraordinary farrago and muddle (the pope is ‚Gregory‘, the Leonine City already exists, etc.)“ und mahnt daher zu einem vorsichtigen Umgang mit der Quelle. Allerdings hält er zumindest Teile der Schilderung für durchaus plausibel, „it may preserve some genuine memories of the events“.⁷⁴ Anders als die zuvor betrachteten älteren Darstellungen konstruiert – oder kannte? – Benedikt von Sant'Andrea Ursachen des erfolgreichen Angriffs auf Rom:

*Orta est persecutio Romani inter se; exierunt viri scelerati, et legatos miserunt a rex Babylonie, ut venirent et possidere regnum Italie. Tanta denique Aggarenii in Italia ingressii a Centucellensis portus, sic impleverunt faciem terre, sicut locuste velut segetem in campo. Tantos timor invasit Romanos, ut nullus extra portas egredi; obsedita est Roma, et civitas Leoniana appreensa, et ecclesia sancti Petri capta et expoliata, et per monasteria ipsius aeccliesiae equos eorum stare precepit. Versa est mater omnium ecclesiarum in opprobrium, et omnis decore suo abstractum.*⁷⁵

Interner Dissens hätte demnach einige verbrecherische Römer dazu gebracht, sich an den König von Babylon zu wenden und ihn zur Inbesitznahme Italiens aufzufordern. Angesichts vielfältiger Spaltungen in der lokalrömischen Politik und einer zumindest anfangs nur zögerlichen Beteiligung der Stadtbevölkerung an der Abwehr der Muslime könnten die Vorwürfe in ihren Grundzügen durchaus historische Wurzeln haben. Selbige werden dann aber durch den Chronisten phantastisch ausgestaltet. So dürfte die Hinwendung der abtrünnigen Römer an den Herrscher Babylons, bei dem in dieser Zeit an den Kalifen von Bagdad oder (mit Blick auf den Entstehungszeitpunkt des Textes) den in Kairo residierenden Fatimidenkalifen zu denken wäre, wohl nicht mehr sein als eine späte Konjektur unter Einbindung tradierter narrativer Muster. Den Heuschrecken gleich seien die hinzugerufenen Muslime vom Hafen Centumcellae her kommend ins Land geströmt. Die Römer wären bei diesem Anblick von Angst gelähmt worden, die Muslime aber hätten ihre Stadt belagert, die *civitas Leoniana* überfallen und dabei die Peterskirche eingenommen und geplündert. Die umliegenden Klöster wären

⁷⁴ Davis, *The Lives of the Ninth-Century Popes*, 96, Anm. 92.

⁷⁵ *Benedicti Chronicon* 26, ed. Pertz (MGH SS 3), 712.

dann von den Angreifern als Pferdeställe genutzt worden, der Text recurriert damit erneut auf ein etabliertes Motiv.⁷⁶ Für das Geschehen in der Peterskirche wird das hier angelegte Element der Schändung anschließend weiter ausgestaltet:

Veniente iuxta altare barbari giro ballantes manibus. Arrepto unus ex illi lanciola, in pectore vultum Domini in absida depictum museo, non tantum museo dirrupit, verum etiam materie confectionis transfudit. Cepit emanere sanguis, sicut homo vivus fuisset in corpore; unde in eternum permanet. Aparitio eius, ut superius diximus, destructe cuncte monasteriae eius, et ecclesiarum omnibus, civitas Leoniana; facta est Tuscie provincia desolata, et civitates in opprobrium, Romani afflicti merore apostolicus. Gregorius huius apostolicus sedis successerat inspiratus flamine sancto, cotidie confortantes populo Romano in virtute Spiritu sancti, et consilio inierunt, quomodo Deus omnipotens auferret feras nationes barbarorum, et ecclesia sancti Petri apostoli, qui est caput omnium ecclesiarum, a pestiferas gentes erueret. Nuntius missus a Loduicus rex, filius Loduici pie memorie, ut veniret et defenderet ecclesia sancti Petri, et Romanum regnum. [...] Gregorius papa legatos misit a Quido marchione, ut veniret et succurreret civitatis Romane ecclesie sancte [...]. Perrexerit igitur marchio Quido cum omni exarcatu gentis sue Langobardorum in urbem Romam ingressi, ceperunt pugna inciperet a pontes sancti Petri, et a portas Sassie civitas Leoniana multis barbarorum gentis interfecti sunt, per virtute sancti Petri; et pestifera gentis inter se dicentes: ‚Quia vidimus sanguis deus christianorum!‘ Facta est dispersio Agareni et dux eorum, et mollierunt in se ipsis.⁷⁷

Die Muslime (hier ausgewiesen als *barbari*) hätten sich demnach an den Händen gefasst und seien um den Altar herumgetanzt. Die Darstellung gewinnt nun zunehmend szenischen Charakter: Einer der Plünderer habe seinen Wurfspieß ergriffen und selbigen auf das in der Apsis befindliche Christusmosaik geschleudert, woraufhin Blut aus der Wunde geströmt sei wie bei einem lebendigen Wesen, jedoch ohne zu verstocken. Offensichtlich spielt der Text hier auf den Lanzenstoß des Longinus an, welcher den Evangelisten zufolge den Leib des an das Kreuz geschlagenen Christus geöffnet haben soll. In einem ersten Schritt hätten die muslimischen Angreifer somit das Apostelgrab verhöhnt, nur um sich dann in einem zweiten gegen Christus selbst zu wenden.

Die Situation nach dem Angriff entwirft der Chronist als Tableau umfassender Zerstörung: Alle Klöster, Kirchen und die Leostadt insgesamt seien betroffen gewesen. Bereits die wiederholten Hinweise auf das Schicksal der Leostadt

⁷⁶ So klagen – um nur ein zeitnahes Beispiel zu nennen – die *Annales Fuldenses* ad a. 881, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 7), 96, dass die Normannen nach der Eroberung der Pfalz Aachen die dortige Kapelle als Stall genutzt hätten: *in capella regis equis suis stabulum fecerunt*.

⁷⁷ *Benedicti Chronicon* 26, ed. Pertz (MGH SS 3), 712f.

belegen, dass der Bericht Benedikts von Sant'Andrea nicht die historischen Realitäten des Jahres 846 abbildet: Der damalige Angriff bildete erst den Anlass für die Errichtung einer befestigten *civitas Leoniana*.⁷⁸ Außerdem folgte auf Sergius II. (möglicherweise fand dieser tatsächlich den Tod, bevor die Muslime Rom verlassen hatten) nicht der hier genannte *Gregorius*, sondern Leo IV.⁷⁹ Der neue Papst, so Benedikt, habe sich einerseits bemüht, seine verängstigten Mitbürger zu beruhigen, und andererseits eine Möglichkeit gesucht, die Angreifer – hier bezeichnet als *nationes barbarorum* – aus der Stadt zu vertreiben und damit die Peterskirche *a pestiferas gentes* zu retten. Das Motiv der Ansteckung bzw. Kontamination eröffnet eine zumindest mittelbare Verbindungslinie zum sprachlichen Feld von Reinheit und Unreinheit, aufgrund seiner weiten Verbreitung könnte es sich jedoch ebensogut um eine unreflektierte Übernahme handeln.⁸⁰

Nahezu dieselben Begrifflichkeiten verwendet Benedikt von Sant'Andrea erneut, als er schildert, wie der *marchio* Quido (gemeint ist wohl Guido I. von Spoleto, ca. 805-860⁸¹) in Reaktion auf die päpstlichen Hilferufe mit einem langobardischen Heer zum Entsatz Roms erschienen sei. *Multis barbarorum gentis* wären im Verlauf der anschließenden Kampfhandlungen *per virtute sancti Petri* getötet worden, die überlebenden Angehörigen der *pestifera gens* hätten sich nun gefragt – in einem narrativen Kunstgriff schließt der Chronist hier den Bogen zum Beginn des Kapitels – wieso sie das Blut des Christengottes hätten erblicken müssen.⁸²

⁷⁸ Siehe dazu Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 119 u. 138f. Eine Befestigung St. Peters suggeriert auch die *Destruction de Rome* (Einleitung des *Chanson de geste Fierabras* aus dem späten 11. Jh.), ed. Speich, V. 1150-1192, S. 146/148; vgl. Lauer, „Destruction de Rome“, 337 u. 340f. Chanteux, „Les origines clunisiennes du thème de la destruction“ vermutete abweichend, dass sich die Schilderung der *Destruction* nicht auf die Ereignisse des Jahres 846, sondern auf Kämpfe mit den Muslimen unter Benedikt VIII. im ersten Viertel des 11. Jh.s beziehen würde.

⁷⁹ Möglicherweise handelt es sich dabei um eine Verwechslung mit dem Vorgänger Sergius' II., dem 17 Jahre (zwischen 827 und 844) amtierenden Gregor IV.

⁸⁰ Wendungen wie *pestifera gens*, *pestifera societas* oder analoge Konstruktionen finden sich bereits in der antiken lateinischen Literatur, um die Ausbreitungsfähigkeit devianter religiöser Strömungen hervorzuheben. Später benutzte sie etwa Isidor von Sevilla (im 8. Buch seiner *Etymologien* – *De ecclesia et sectis* – innerhalb des Kapitels *De Magis*) um das Zustandekommen nichtgöttlicher Wahrsagung (als Folge einer Verbindung von Menschen mit abgefallenen Engeln) zu erklären. Die Vulgata bietet für *pestifer** lediglich zwei Treffer (Apg. 24,5 u. Jer. 51,25). Von diesen ist besonders die Jeremia-Stelle interessant, welche zum Bericht des Propheten über den Untergang Babels und der Chaldäer gehört. In mittelalterlichen Texten werden die Muslimen regelmäßig als *Chaldaei* bezeichnet.

⁸¹ Kritisch zur Authentizität dieser Episode Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 108f.

⁸² Der Verweis auf das Schauen des Blutflusses könnte ein mehrfach gebrochener Rückbezug auf das weitere Schicksal des Longinus sein, der späteren Legenden zufolge durch die aus der Wunde des verstorbenen Christus strömende Flüssigkeit von einem Augenleiden geheilt und bekehrt wurde. Vgl. Dauven-van Knippenberg, ... *einer von den Soldaten öffnete seine Seite*, 47-49.

Im Bericht der Chronik Benedikts von Sant'Andrea finden sich damit alle Voraussetzungen für eine Einschaltung der rein-unrein-Dichotomie. Doch auch er vollzieht Ende der 960er Jahre nicht den entscheidenden Schritt zur Verbalisierung von Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang außerdem ein Blick auf die in den Quellen mehrfach erwähnte⁸³ fränkische Unterstützung, welche noch 846 – und dabei angeblich weitgehend erfolglos – in die Kämpfe eingegriffen haben soll. Die Anwesenheit eines fränkischen Kontingents unter Führung des italienischen Königs Ludwig II. kann weder eindeutig bestätigt noch widerlegt werden.⁸⁴ Folgt man dem Rekonstruktionsversuch Zielinskis, so hielt sich Lothar I. selbst Anfang 847 in Norditalien (Pavia) auf. Er schuf dort die grundlegenden diplomatischen Voraussetzungen für einen größeren Heereszug zur Unterstützung Roms, den sein Sohn Ludwig anführen sollte.⁸⁵ Ein Eintrag in den Annalen von Lausanne (der fragliche Textabschnitt dürfte bald nach 850 angelegt worden sein) hält bereits zu 845 fest: *Ludovicus imperator contra Saracenos perrexit*⁸⁶, bezieht sich damit aber wohl fälschlicherweise auf ein Militärunternehmen des Jahres 848. Bei einer Zusammenkunft Ludwigs II. und Lothars I. im Frühjahr oder Sommer 847, die bislang nicht genau lokalisiert werden konnte, wurden eine Reihe von Maßnahmen mit dem Ziel beschlossen, Rom und die römische Kirche zukünftig vor einem Angriff der Muslime zu schützen.⁸⁷ Das hierüber ausgestellte Kapitular führt mehrere Punkte an, welche für die vorliegende Arbeit relevant sind, so etwa im 2. Kapitel:

Nulli dubium est, quod peccatis nostris atque flagitiis merentibus tantum malum in ecclesia Christi contigerit, ut et ipsa Romana ecclesia, quae capud est christianitatis, infidelium manibus traderetur et per omnes fines regni nostri fratrumque nostrorum paganorum populus prevaleret. Idcirco necessarium valde iu-

⁸³ Zu nennen sind ohne Anspruch auf Vollständigkeit die *Annales Bertiniani* ad a. 846, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 5), 34; *Benedicti Chronicon* 26, ed. Pertz (MGH SS 3), 713; (Ps.-Liutprand), *Opusculum de vitis Romanorum Pontificum*, ed. Migne (PL 129), 1245. Interessanterweise schweigen hierüber die süditalienischen Quellen, vgl. Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*, 108f.

⁸⁴ Zielinski (Bearb.), *Die Karolinger im Regnum Italiae* (RI I,3,1), Nr. 41, S. 16 trägt die einschlägigen Quellenstellen zusammen und optiert für eine Anwesenheit Ludwigs II. in Rom schon 846: „All dies zusammengenommen macht es wahrscheinlich, daß Ludwig tatsächlich noch mit einem schnell zusammengezogenen Heer in die Kämpfe eingegriffen hat.“

⁸⁵ Zielinski, „Ein unbeachteter Italienzug Lothars I.“, insb. 14f. sowie 19-22.

⁸⁶ *Annales Lausannenses* ad a. 845, ed. Waitz (MGH SS 24), 779. Zur Anlage der *Annales Lausannenses* vgl. Boschen, *Die Annales Prumienses*, 165-173.

⁸⁷ Siehe dazu die ausführliche Zusammenstellung bei Zielinski (Bearb.), *Die Karolinger im Regnum Italiae* (RI I,3,1) Nr. 46, S. 18-20.

*dicavimus, ut omnia, in quibus maxime deum a nobis offensum esse cognoscimus, ipsius adiuvante misericordia corrigamus, et ut per satisfactionem congruam divinam studeamus placare iusticiam, quatinus, quem iratum sensimus, placatum habere possimus.*⁸⁸

Unmittelbar auf die Promulgation der Beschlüsse folgt damit ein allgemeines und umfassendes Schuldeingeständnis: Es seien die sündhaften Verfehlungen der Zeitgenossen, welche den Menschen überall im Frankenreich (also nicht nur in Rom selbst, auch wenn die römische Kirche hier zunächst im Fokus steht, man denke aber z.B. an die zeitgleich wachsende Aktivität der Normannen) großes Leid in Form von Angriffen und Plünderungen durch Nichtchristen gebracht hätten. Der Überfall auf Rom 846 wird so zum Exponenten einer ‚globalen‘ Entwicklung. Um ein weiteres Vordringen der *pagani* zu verhindern, verfügte der Frankenherrscher daher als erste Maßnahme auch keine militärische Rüstung, vielmehr sollten die Verstöße gegen Gottes Ordnung abgestellt und dadurch eine Erneuerung der göttlichen Gnade erreicht werden. Neben die Hebung der allgemeinen Frömmigkeit tritt als zweite Säule des 847 beschlossenen Maßnahmenkataloges die Wiederherstellung christlicher Sakralorte. Hierbei könnte es sich um ein direktes Echo der in Rom zu verzeichnenden Schäden handeln, welche u.a. die Basiliken der Apostel Petrus und Paulus betrafen, allerdings bildet die Instandsetzung der Kirchen selbst eine notwendige Voraussetzung für das Abhalten regulärer Gottesdienste. Im Vordergrund steht daher auch hier die Umkehrung eines durch angebliche Nachlässigkeit ausgelösten Niedergangs:

*Hac de causa volumus et omnino proponimus, ut, quicquid in ecclesiis Christi locisque sacratis per negligentiam hucusque aliter fuit, quam debuit, in quantum adiuvat superna pietas, emendetur.*⁸⁹

Über die Behebung struktureller Verfallserscheinungen hinaus verfügt das Kapitular eine Abkehr von abzulehnenden Praktiken, wobei die Aneignung von Kir-

⁸⁸ *Hlotharii Capitulare de expeditione contra Sarracenos facienda*, ed. Hartmann (MGH Conc. III), c. 2, S. 135. Vgl. ebd., c. 6, S. 136: *Volumus eciam et diligentissime praecipimus observandum, ut episcopi singuli in suis parroechiis deligenter examinent et sollicite investigent, quicumque publicis sint inretiti flagitiis, hoc est incestos, adulteros, sanctimonialium stupratores vel qui eas eciam in coniugium acceperunt, homicidias, sacrilegos, alienarum rerum pervasores atque praedones; et hoc per omne regnum nostrum sollicite examinetur, ut, quicumque tales fuerint inventi, penitentię puplice subdantur, aut, si hoc noluerint, ab ecclesia separentur, donec a suis flagitiis corrigantur.*

⁸⁹ *Hlotharii Capitulare de expeditione contra Sarracenos facienda*, ed. Hartmann (MGH Conc. III), c. 3, S. 135; vgl. ebd., c. 5, S. 136: *Quia in dehonoratione sanctorum locorum deum frequenter offendimus, volumus atque statuimus, ut, quicquid ab ecclesiis Christi iniuste et iracionabiliter nostre tempore ablatum esse cognoscitur, pristinę potestati competenti ordine restituatur.*

chenbesitz gesondert erwähnt wird: Das Entfremdete sollte unverzüglich und in vollem Umfang restituiert werden.

Einen zweiten, nun konkret auf Rom bezogenen Schwerpunkt der Beschlüsse bildeten präventive Schutzmaßnahmen, welche darauf zielten, eine Wiederholung des Vorgefallenen zukünftig zu verhindern:

Quia pro peccatis nostris et offensionibus aecclesia beati Petri hoc anno a paganis vastata est et direpta, omni desiderio et summa instancia elaborare cupimus, qualiter ecclesia restauretur et deinceps ad eam paganorum accessio prohibeatur. Itaque decernimus et hoc apostolico per litteras nostras et missos mandamus, ut murus firmissimus circa ecclesiam beati Petri construatur. Ad hoc vero opus collationem pecuniae ex omni regno nostro fieri volumus, ut tantum opus, quod ad omnium gloriam pertinet, omnium subsidio compleatur.⁹⁰

Am Beginn dieses Kapitels steht erneut ein Schuldeingeständnis, der erfolgreiche Angriff der *pagani* wird als Strafe für sündhafte Verfehlungen der Christen identifiziert. Hatten die vorangegangenen Verfügungen dem eine Hebung der allgemeinen Frömmigkeit entgegengesetzt, verfolgt c. 7 diesbezüglich eine stärker pragmatisch anmutende Strategie. Um den *pagani* zukünftig den Zutritt zu jenen Goteshäusern zu verwehren – das Kapitulare spricht hier völlig neutral und ohne eine Bestimmung konkret abzulehnender Handlungen im Inneren der Kirchen von *accessio prohibere* –, welche sich außerhalb der älteren aurelianischen Stadtbefestigung befanden (explizit genannt wird St. Peter), sollte eine neue Mauer errichtet werden.

Als weiteren Schritt verfügte Lothar I. die Aussendung eines starken Heeres nach Benevent, bestehend aus der Gesamtheit der italienischen Kräfte und verstärkt durch Truppenkontingente aus der Francia, Burgund sowie der Provence:

Decretum quoque et confirmatum habemus, ut karissimus filius noster cum omni exercitu Italiae et parte ex Francia, Burgundia atque Provincia in Beneventum proficiscantur, ut inde inimicos Christi, Sarracenos et Mauros, eiciat, tam propter hoc, quod ipse populus nostrum auxilium expetit, quam propterea, quod certissime novimus, si infideles illam terram obtinuerint, eos Romaniam, quod absit, et magnam partem Italiae invasuros.⁹¹

Scheinbar hatte den Kaiser von dort ein Gesuch um Hilfe bei der Vertreibung der Muslime (hier: *Saraceni et Mauri*) und ihrer christlichen Verbündeten erreicht,

⁹⁰ *Hlotharii Capitulare de expeditione contra Sarracenos facienda*, ed. Hartmann (MGH Conc. III), c. 7, S. 136. Vgl. die näheren Bestimmungen ebd., c. 8, S. 137.

⁹¹ *Hlotharii Capitulare de expeditione contra Sarracenos facienda*, ed. Hartmann (MGH Conc. III), c. 9, S. 137.

dessen Anliegen dadurch an Gewicht gewann, dass selbige – sollte Benevent dauerhaft unter muslimische Kontrolle geraten – Rom selbst und große Teile der Apenninhalbinsel bedrohen würden.

Wie die meisten der zuvor untersuchten Quellen greift auch das *Capitulare de expeditione contra Sarracenos facienda* nicht explizit auf die Leitdifferenz rein/unrein zurück. Sogar dort, wo im Rahmen der Argumentationslogik eine Einschaltung von Verunreinigungsverwürfen erwartbar wäre – um etwa plastisch auszuführen, weshalb den *pagani* zukünftig der Zugang zur Peterskirche verwehrt werden sollte – finden sich keine einschlägigen Formulierungen. Dies ist insofern bemerkenswert, als es sich bei dem *Capitulare de expeditione contra Sarracenos facienda* um einen Quellentext fränkischer Provenienz handelt. So sehr dort auch Entwicklungen und Probleme in Italien im Mittelpunkt stehen, werden diese doch aus einer zuvorderst transalpinen Perspektive behandelt. Gerade mit Blick auf die in Kapitel IV dieser Arbeit untersuchten Zeugnisse, welche annähernd zeitgleich im Kontext der Normannenüberfälle entstanden, könnte man eine Adaption der dort verwendeten sprachlich-konzeptuellen Muster erwarten. Dass es durchaus zu derartigen Übertragungen gekommen ist, belegt das Beispiel Ados von Vienne. In seinem *Chronicon de sex aetatibus mundi* berichtet der Erzbischof das Folgende über den Süditalienzug Ludwigs II., dessen Beginn er irrigerweise nach 868 setzt⁹²:

*At Ludovicus imperator ingressus Beneventum anno incarnationis Domini 868, pene omnia castella et oppida Beneventanorum, quae a Francis recesserant Sarracenisque se iunxerant, sub ditione sua recepit, et loca sanctorum quae impii Sarraceni ac perfidi christiani contaminaverant, Deo adiutore instaurando et restaurando purgavit.*⁹³

Nach dem Einzug Ludwigs II. in Benevent hätten sich nahezu alle Festungsanlagen und Städte, die zuvor von den Franken abgefallen und Bündnisse mit den Sarazenen eingegangen wären, erneut seiner Herrschaft unterworfen. Jene *loca sanctorum* – eine Konkretisierung bleibt Ado schuldig –, welche die *impii Sar-*

⁹² Über die Sammlung des Heeresaufgebots für einen Süditalienzug durch Ludwig II. Ende 865 oder Anfang 866 berichtet ausschließlich die nur als Inserat in der *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* 3, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 469-471 überlieferte *Constitutio promotionis exercitus observationis partibus Beneventi*. Mit Zielinski (Bearb.), *Die Karolinger im Regnum Italiae* (RI I,3,1), Nr. 249, S. 104f. scheidet die Jahresangabe 868 bei Ado von Vienne (und ebenso die in der *Constitutio* genannte Indiktion 15 [=867]) aus, da der Kaiser bereits im Frühjahr/Sommer 866 auf dem Weg nach Süditalien nachweisbar ist.

⁹³ Ado von Vienne, *Chronicon*, ed. Pertz (MGH SS 2), 323.

raceni ac perfidi christiani gleichsam befleckt hätten, habe er mit Gottes Hilfe reinigen lassen, um sie zu erneuern bzw. wiederherzustellen.⁹⁴

Auf ähnliche Weise charakterisieren das Vorgehen Ludwigs II. die deutlich später, wohl in den 1070er Jahren, angelegten Annalen von Vendôme sowie die etwa zeitgleich mit selbigen entstandenen *Annales qui dicuntur Rainaldi* (möglicherweise aus dem westfranzösischen Angers). In beiden Texten heißt es, erkennbar angelehnt an Ados *Chronicon*:

*DCCCLXVIII. Hlotharius, filius Hlotharii illius qui superius monachus factus obierat, fraterque Hludowici imperatoris, moritur Placentię atque in monasterio Sancti Antonini sepelitur et ipso anno Hludowicus frater ejus Beneventum cum exercitu perveniens (quam expeditionem vivo adhuc et jubente patre inceperat) Sarracenos, qui urbem ceperant, expugnat et occiso duce eorum Amal-mather, civitatem recuperat et omnia pene Beneventanorum castella que a Francis recesserant et se Saracenis conjunxerant recepit, loca sanctorum que impii Saraceni ac perfidi christiani fedaverant, Deo adjutore, restauravit et purgavit.*⁹⁵

Foedare und *contaminare* werden folglich zu unterschiedlichen Zeiten (ohne damit eine Veränderung des Sprachgebrauchs signalisieren zu wollen, die abweichende Begriffswahl könnte ebenso das Ergebnis persönlicher Vorlieben sein) verwendet, um abzulehnende Verhaltensweisen an oder einen unangemessenen Umgang mit den *loca sanctorum* anzuzeigen. Als Gegenmaßnahmen benennen die Texte eine Reinigung (*purgare*), gefolgt von der Erneuerung oder Neuerrichtung (*restaurare/instaurare*) der betroffenen Strukturen.

Italienische Quellen erweisen sich zumindest für das 9. Jh. als deutlich zurückhaltender, was die Einschaltung von Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfen im Kontext muslimischer Übergriffe gegen christliche Sakralorte betrifft. So berichten die *Chronica(e) Sancti Benedicti Casinensis* – die entsprechenden Passagen dürften um 870 entstanden sein⁹⁶ – in ihrem zwei-

⁹⁴ Zur problematischen Abgrenzung der Begriffe *instaurare* u. *restaurare* vgl. den Definitionsansatz im Aeneiskommentar des Aulus Servius Honoratius (4./5. Jh. n. Chr.) 2,15 (ed. Diehl) : ‚*instar autem est ad similitudinem: unde non restaurata, sed instaurata dicuntur aedificia ad antiquam similitudinem facta*. Mit Freund, *Laktanz Divinae institutiones Buch 7. Kommentar*, 547 „impliziert *restaurare* die Wiederinstandsetzung des Alten, *instaurare* dessen nachbildende Rekonstruktion“. Siehe dazu auch Kap. VI. 10 der vorliegenden Arbeit.

⁹⁵ Beide Texte sind ediert im *Recueil d'Annales Angevines et Vendômoises*, ed. Halphen, die zitierte Stelle aus den *Annales Vindocinenses* ebd., 54, diejenige aus den *Annales qui dicuntur Rainaldi* ebd., 83.

⁹⁶ Der nur durch den Codex Casinensis 175 (angelegt um 920) überlieferte Text ist wahrscheinlich eine Kompilation dreier älterer Vorlagen (lediglich der letzte Abschnitt ist in der Handschrift als *Cronica Sancti Benedicti Casinensis* überschrieben, die beiden vorausgehenden Teile verfügen weder über einen Titel noch individuelle Einleitungen) mit jeweils unterschiedlicher Reichweite

ten Teil wie folgt über einen Angriff auf das mittelitalienische Klosters San Vincenzo al Volturno am Beginn der 860er Jahre⁹⁷:

Mos etenim est apud monachos utrorumque cenobiorum, videlicet sanctorum Vincentium martitis et beati confessoris Benedicti, diebus sanctę quadragesimę vicissim sibi rogam exhibere caritatis gratia. Dum hoc quadam die apud Sanctum Vincentium fratres spiritaliter agerent et illuc de Sancto ob hoc Benedicto fratres adessent, die Veneris tamquam pernicitatem volucris repente super eos Sedodan rex Saracenorum cum suis satellitibus venit. Monachi vero, quamquam nudi, tamen incolumes ad suum confugerunt castellum. Adest illius misericordia, qui suis fidelibus ait: ‚Pater meus usque nunc operatur, et ego operor‘ [Joh. 5,17, Anm. d. Vf.s]. ‚Ego‘, inquam, ‚vobiscum sum omnibus diebus‘ [Matth. 28,20, Anm. d. Vf.s], et: ‚Ex obibus meis nemo potest rapere de manu patris mei‘ [Joh. 10,29, Anm. d. Vf.s]; quia ‚ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, ibi sum in medio eorum‘! [Matth., 18,20, Anm. d. Vf.s] Sed neque minus in hoc quam dudum suo fideli concessit Dominus Benedicto, quia, etsi res tradita fuisset gentibus, animas tamen custodiret. Saraceni vero omne demolierunt monasterium, confringentes omnia, frumenta et legumina in flumine proicientes. Et dum huc illucque foderent, plurimum absconsum repperunt thesaurum, coronas videlicet, ministeria sacra, et quotquot valuit esse ecclesiasticus honor. Ne-

(so kommt es mehrfach zu Überschneidungen zwischen den Einzeltexten) und inhaltlicher Fokussierung. Siehe dazu und zu den Problemen bei der Datierung der einzelnen Elemente Berto, Einleitung zu *Cronicae Sancti Benedicti Casinensis*, IX-XI (ebd., IXf. speziell zur Gliederung des Textes), vgl. Ders., „Oblivion, Memory, and Irony in Medieval Montecassino“, insb. 45; Pratesi, „La ‚Chronica Sancti Benedicti Casinensis‘“, 332f.; Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 85f. (der ebd., 87-95 eine Inhaltsübersicht der einzelnen Textbestandteile bietet) sowie Falco, „Due secoli di storia cassinese“, 247f. Bertolini, „I Longobardi di Benevento i Monte Cassino“, 55 mit Anm. 2 nimmt abweichend nur zwei Vorlagen an. Für den hier primär interessierenden zweiten Textteil (Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 89 identifiziert als Vorlage zu diesem Abschnitt wie bereits Cilento, *Italia meridionale longobarda*, 49f. eine Chronik der Jahre 839 bis ca. 863, deren inhaltlichen Schwerpunkt er als eine „Geschichte der Heimsuchungen durch die Sarazenen“ mit besonderem Fokus auf Montecassino charakterisiert) ist auffällig, dass er die Eroberung Baris durch Ludwig II. nicht erwähnt. Berto, ebd., X betont jedoch, dass dies allein keine Festlegung auf 871 als Terminus ante quem erlaube, für die Auslassung bestimmter Ereignisse könnten ebenfalls strukturelle Gründe angeführt werden. Gerade der ironisch gebrochene Ton des Verfassers legt es jedoch mit Berto, ebd., XXVI nahe, eine Entstehung vor den Ereignissen der Jahre 881/883 zu vermuten. Vgl. zur Datierung auch Pratesi, *La ‚Chronica Sancti Benedicti Casinensis‘*, 334 u. Pohl, „History in fragments“, 357 (der an einer Entstehung im Kontext des Besuchs Ludwigs II. in Montecassino 867 festhält) sowie Fabiani, *La terra di S. Benedetto* I, 17 (dieser legt sich ohne ausführliche Begründung auf das Jahr 872 fest).

⁹⁷ Zum historischen Kontext siehe u.a. Kreutz, *Before the Normans*, 60f.; Gasparri, „Il ducato e il principato di Benevento“, 123-131; Cilento, „Il rischio islamico“, 33-36; Berto, „Oblivion, Memory, and Irony in Medieval Montecassino“, insb. 56; vgl. dazu auch Houben, „Il saccheggio del monastero di S. Modesto“, 497f., 505f. Eine Zusammenstellung der unterschiedlichen Datierungsansätze (zwischen 858 und 867) für diesen ersten Überfall auf San Vincenzo bietet Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 89, Anm. 83. Er selbst spricht sich für den Februar 862 oder 863 aus. Eine umfassende Zerstörung San Vincenzos erfolgte im Zuge eines zweiten Überfalls im Oktober 881. Fast genau zwei Jahre später, im Oktober 883, wurde auch das benachbarte Kloster Montecassino von den Muslimen verwüstet. Vgl. die Einordnung der Geschehnisse durch Cilento, ebd., 32: „La distruzione delle due grandi abbazie nel secolo IX ci riporta a un periodo fra i più tormentati, non solo dell’Italia meridionale, ma di tutta l’Europa cristiana: la cristianità, allora, e per lungo tempo, fu come un’isola circondata da flutti minacciosi; dal Nord i Normanni, da Est Eungari e Slavi, dal Sud i Saraceni [...]“

*fandissimus autem Seodan rex in sacris calicibus bibebat et cum turibulis aureis incensum sibi fieri iubebat.*⁹⁸

Während der österlichen Fastenzeit hätten sich die Insassen der beiden benachbarten Klöster San Vincenzo al Volturno und Montecassino nach alter Sitte gegenseitig besucht. Als nun bei einer solchen Gelegenheit Cassineser Brüder im Vincentiuskloster weilten, sei der *rex Saracenorum* Sawdân mit seinen Begleitern einem Raubvogel gleich über den Ort gekommen. Die Mönche wären unverzüglich in das zugehörige *castellum* geflohen, während die Muslime das schutzlose Kloster verwüsteten, zerstörten was ihnen in die Hände geriet und die eingelagerten Lebensmittel in den Fluss warfen. Anschließend hätten sie begonnen, nach versteckten Pretiosen zu suchen. Dabei wären sie auf den Klosterschatz mitsamt der liturgischen Geräte gestoßen. Der *nefandissimus rex* Sawdân habe daraufhin aus den heiligen Kelchen getrunken und in den goldenen *turibula* Weihrauch verbrennen lassen.

Obwohl er immer wieder ausführlich über die (Un-)Taten jenes Sawdân, des dritten und letzten Emirs (ca. 857-871) der seit 847 von den Muslimen kontrollierten Stadt Bari, berichtet und ihn als Negativfolie nutzt⁹⁹, findet sich in der *Historia Langobardorum Beneventanorum* des Cassineser Mönchs Erchempert aus dem späten 9. Jh.¹⁰⁰ kein Hinweis auf den 861 gegen San Vincenzo gerichteten

⁹⁸ *Cronicae Sancti Benedicti Casinensis* II, 28, ed. Berto, 32, 34. Mit leichten Modifikationen (dazu Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 89f.) hat der Bericht über diese Episode auch Eingang in die um 1099 begonnene *Chronica monasterii Casinensis* (I, 35, ed. Hoffmann [MGH SS 34], 95f.) des Leo Marsicanus gefunden. Anders als die ältere Darstellung, welche unmittelbar anschließend die Mission des Diakons Ragenaldus behandelt, geht Leo Marsicanus kurz auf die Zerstörung von San Vincenzo 881 ein, beide Ereignisse fließen dort also zusammen.

⁹⁹ Zur Darstellung Sawdâns in der *Historia Langobardorum Beneventanorum* vgl. Berto, „Oblivion, Memory, and Irony in Medieval Montecassino“, 58; „Erchempert attributes to him practically the entire gamut of atrocity that is possible in war. It was he who conducted the expedition that ravaged Benevento with fire and sword and left not an atom of life therein.“ Ebd. zum Bild der Muslime insgesamt in der *Historia Langobardorum Beneventanorum*: „Unlike the chronicler of the second part of the *Chronicae Sancti Benedicti Casinensis*, the author of the *Historia Langobardorum Beneventanorum*, the Cassinese monk Erchempert, exhibits a unilateral attitude towards the Saracens. In his work, the Saracens are depicted as evil, yet they occupy the role of demonstrating the serious culpability of the Lombard aristocracy that, having failed to remain united, brought southern Italy to chaos.“ Das Primärziel seiner Kritik ist mit Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 38f. der Bischof (und Stadtherr) Landulf von Capua (ca. 825-879). Landulfs Mutter schreibt Erchempert (HLB 21) noch vor dessen Geburt eine Vision zu, wonach dieser wie ein Feuerball Tod und Zerstörung über Benevent bringen würde. Außerdem richtet sich seine Polemik gegen Neapel und dort insbesondere den Bischof Athanasius, dessen Bündnis mit den Muslimen Erchempert in aller Schärfe verurteilt. Athanasius erscheint dabei als stellvertretender Empfänger einer eigentlich gegen die Gesamtheit der Bewohner Neapels gerichteten Kritik, vgl. Granier, „Napolitains et Lombards“, 430: „ils sont montrés à quelques reprises comme des impies, et ce portrait culmine dans le personnage de l’évêque impie“.

¹⁰⁰ Zu ihm siehe ausführlich Taviani-Carozzi, *La principauté lombarde de Salerne* I, 43-51; eine Zusammenstellung der älteren Literatur bietet Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 33, Anm. 84.

Plünderungszug und ebensowenig auf dessen Zerstörung 881.¹⁰¹ Umfangreich ausgestaltet werden die Geschehnisse des Jahres 861 allerdings in der sogenannten *Historia decollatorum nungentorum monachorum huius monasterii*, Hartmut Hoffmann zufolge eine „ursprünglich vielleicht selbständige Schrift, welche in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts dem *Chronicon Vulturnense* einverleibt worden ist“.¹⁰² Auffällig an diesem Text scheint zunächst die Unordnung der zeitlichen Abläufe. Wie Armand Citarella herausgearbeitet hat, vermischt die *Historia nungentorum* Begebenheiten der frühen 860er Jahre mit solchen des Jahres 881¹⁰³ – dies ähnelt dem Vorgehen des Leo Marsicanus¹⁰⁴ –, in einem zweiten Schritt werden darin die Zerstörung von San Vincenzo und diejenige von Montecassino 883 als miteinander verbundene Ereignisse präsentiert: Dieselben Angreifer hätten demnach in direkter zeitlicher Folge beide Klöster zerstört.

Als Hinführung zur Sawdân-Episode fungiert in der *Historia nungentorum* ein Exkurs über die Bündnispolitik Bischof Athanasius' II. von Neapel (875-898)

¹⁰¹ Auch die Zerstörung von Montecassino 883 wird nur in einer Randnotiz anlässlich des begonnenen Wiederaufbaus erwähnt (vgl. Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 175), Erchempert, *Historia Langobardorum Beneventanorum* 61, ed. Waitz (MGH SS rer. Lang. 1), 259: *Per idem tempus monasterium beati Benedicti a Saracenis prius dirructum anno Domini 884, ab Angelario venerabili abbate coeptum est rehedificari iuso anni 886. mense Aug.* Zur Interpretation jener ‚Leerstelle‘ vgl. Pohl, ebd.: „Das Schweigen der Zeitgenossen lag vielleicht an dem Schock, den das Ereignis ausgelöst hatte. Der Schutz des heiligen Benedikt war vom Kloster abgezogen worden.“ Siehe außerdem ebd., 11: „Für letztere [die wenig intensive Behandlung der beiden Zerstörungen Montecassinos in der süditalienischen Überlieferung, Anm. d. Vf.s] mag ausschlaggebend sein, daß man das traurige Ereignis am Ende des 9. Jahrhunderts wohl lieber vergessen wollte; sonst hätte der Zeitgenosse Erchempert, der wenige Jahre danach schrieb, es nicht in nur einem einzigen Satz abgetan.“ Ähnlich Citarella, „The Political Chaos in Southern Italy“, 179.

¹⁰² Hoffmann, „Die älteren Abtlisten von Montecassino“, 260; ähnl. Ders., „Das Chronicon Vulturnense und die Chronik von Montecassino“, 183 u. Citarella, „The Political Chaos in Southern Italy“, 174. Unten auf fol. 124^v der Handschrift Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 2724 (dem einzigen Textzeugen für das *Chronicon Vulturnense*) findet sich mit Hoffmann der Hinweis *Incipit liber tercius chronice huius*, dann (von anderer Hand in einen Freiraum eingetragen) *Prologus domini Iohannis venerabilis abbatis in ystoria decollatorum nungentorum monachorum huius monasterii*. Das Proemium der *Historia nungentorum* beginnt erst auf fol. 126^r. Über die ‚Vorgeschichte‘ des *Chronicon Vulturnense* bemerkt Hoffmann, „Das Chronicon Vulturnense und die Chronik von Montecassino“, 187, nachdem er sich zuvor kritisch mit dem bisherigen Forschungsstand auseinandergesetzt hatte: „Vielleicht in den 90er Jahren des 11. Jahrhunderts legte Gerhard [Abt von San Vincenzo al Volturno seit 1080, Anm. d. Vf.s, dazu Hoffmann, ebd., 185 mit Quellenüberblick in Anm. 27] es dem jungen Johannes [so nennt sich der Verfasser in der Vorrede, Anm. d. Vf.s] nahe, die *actus et nomina sanctorum patrum huius sacri cenobii* schriftlich festzuhalten. Spätestens um 1110 griff jener Mönch, den Benedikt [als Abt von San Vincenzo lediglich in einer Urkunde des Jahres 1109 belegt, vgl. Hoffmann, ebd., 185 mit Anm. 28, Anm. d. Vf.s] erneut dazu aufgefordert hatte, diese Anregungen auf. Und bereits 1118 war das Opus so weit vorangeschritten, daß er einen ersten Entwurf oder einen ersten Teil davon dem päpstlichen Kanzler Johannes von Gaeta vorweisen konnte. Danach brauchte man an sich nicht mehr mit einer größeren Verzögerung zu rechnen.“ Über den in der Ankündigung der *Historia nungentorum* genannten *Iohannis* bemerkt er ebd., 183: „Der Abt, der dort als Verfasser [...] bezeichnet wird, dürfte kaum Johannes VI. von S. Vincenzo [...], sondern einer seiner gleichnamigen Vorgänger sein.“

¹⁰³ Citarella, „The Political Chaos in Southern Italy“, 174.

¹⁰⁴ Siehe oben Anm. 98.

mit den Muslimen¹⁰⁵ – erneut handelt es sich also um eine Verkehrung der zeitlichen Ordnung, wenn man die folgenden Ereignisse nicht pauschal in das spätere 9. Jh. setzen möchte – und die nachteiligen Folgen jener Verbindung für die gesamte Region:

*Per idem tempus Athanasius presul Neapolim militum magister preerat. Hic cum Saracenis pacem iniens, ac illos prius intra portus equoreos et urbis murum collocans, omnem terram Benevantanam, simulque Romanam, nec non et partem Spoletii diruentes, cunctaque monasteria et ecclesias, urbes et oppida, vias, montes et colles, insulasque depredarunt.*¹⁰⁶

Während der Auftakt zu dieser eindringlichen Klage über die Bedrückung Süditaliens noch relativ genau verortet wird (durch die Nennung Athanasius' II. in seiner Doppelfunktion als *presul* und *magister militum* von Neapel sowie weiterhin den Verweis auf Benevent, Rom und Spoleto) lösen sich die folgenden Ausführungen zunehmend von konkreten räumlichen oder zeitlichen Referenzpunkten. Sie zeichnen dann ein mehr oder weniger stereotypes Bild der Zerstörung und Verfolgung:

*Tunc, eu, pro dolor! profana gens in ulcione peccatorum divino iudicio debachans, sanctuaria divinis cultibus consecrata, sine aliquo metu conculcantes, pro nichilo ducebant. Omnis etas, omnis sexus, sine aliqua miseracione continue necabantur [...]. Videres urbes desertas, ecclesias subversas, omnemque terram christianorum sanguine conspersam. Nec erat fuge latibulum, quoniam montes et colles simile versabat excidium. Putabant homines iam tunc mundi finem appropinquasse, nisi quod signa quedam ex evangelio predicta adhuc minime videbant, tamen mundis finis in his iam decurrebat.*¹⁰⁷

Ausgehend von dieser eher unspezifischen Schilderung richtet die *Historia nungentorum* dann den Blick auf San Vincenzo al Volturno. Der Verfasser legt dabei seine eigene Vorgehensweise offen, das nötige und (eingedenk der Verwirrungen in der Anordnung des Geschehens) wohl realiter unvollständige Wissen habe er durch die Auswertung älterer Schriften gewonnen.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Mit Unterstützung Papst Johannes' VIII. war Athanasius im Jahr 877 seinem Bruder Sergius II. als *dux* von Neapel gefolgt. Vgl. dazu den ausführlichen Überblick bei Arnold, *Johannes VIII.*, 207-220 u. Kreutz, *Before the Normans*, 73: „Duke Sergius II virtually turned Naples over to some Sicilian Aghlabids when he attained power in 870. [...] Later in the 870s, in the early stages of Pope John VIII's anti-Muslim campaign, Sergius temporarily abandoned his pro-Arab stance [...]. But he soon relapsed. [...] There was every reason that this second Athanasius would expel all Muslims [...]. Yet within months bishop (now also Duke) Athanasius II had Naples once again swarming with Aghlabids.“

¹⁰⁶ *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni I*, ed. Federici u.a., 361.

¹⁰⁷ *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni I*, ed. Federici u.a., 361f.

¹⁰⁸ *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni I*, ed. Federici u.a., 362: *Etenim ea scribimus, que in antiquis invenimus voluminibus, et veterum probata narracio tradidit seniorum.*

*Cum nefanda gens Agarenorum ceteras terrarum partes depredantes, incendentes ac subvertentes consumerent, tandem profana turba impiorum, cuius manus sunt contra omnes, nec dum humano sanguine saciata, omnibus bestiis atrociores, ad preciosi Martyris Vincencii sacrum cenobium furibunda procedit.*¹⁰⁹

Erneut sind es die Hände der Angreifer – man erinnere sich an die Leo-Vita innerhalb des *Liber pontificalis* – welchen der Text besondere Aufmerksamkeit widmet, in diesem Fall durch ein wörtliches Zitat aus 1. Mose 16,12, der Charakterisierung Ismaels.¹¹⁰

Wie schon die *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* berichtet die *Historia nungentorum* über den Besuch von Mönchen aus Montecassino, wie bei Leo Maricanus (nur umfangreicher ausgestaltet) ist es auch hier jene ‚Reisegruppe‘, welche Sawdân und seine Begleiter überhaupt nach San Vincenzo al Volturno führt. Ähnlich scheint in der *Historia nungentorum* außerdem die erste Reaktion der Mönche, sie hätten sämtlichen wertvollen Besitz vergraben, um diesen dem Zugriff der Plünderer zu entziehen. In der Folge verlässt die Darstellung jedoch den von der älteren Überlieferung vorgezeichneten Rahmen. Hatten dort die Mönche lediglich versucht, durch intensives Gebet und wiederholte Messen Gott zu einer Intervention, d.h. zur Ablenkung der Angreifer zu bewegen, bedienten sie sich hier einer physischen Abwehrstrategie. Gemeinsam mit den übrigen Klosterbewohnern hätten sich die Brüder den Muslimen entgegengestellt:

*Ipsi vero non timore territi, sed constantes atque intrepidi, invicem se cohortantes, paucis tantum relictis senioribus etate et vita venerabiles ad ecclesie munimina, reliqui omnes cum subiectis sibi famulis in obviam procedunt venientibus ethnicis. In locum igitur iuxta Pontem, qui Marmoreus dicitur, pariter convenerunt, captantes iter, quo ad monasterium pervenirent.*¹¹¹

Die Mönche begegneten den anrückenden Feinden demnach im offenen Kampf (*validior pugna inter utrosque cepit*), attackierten sie mit Steinen und allem, was sich sonst als improvisierte Waffe verwenden ließ. Sogar die Fauna, so suggeriert es die *Historia nungentorum*, habe ihnen dabei zur Seite gestanden, indem sie den Angreifern jeden Weg zum Kloster aktiv versperrte. Die schlussendliche Niederlage der Mönche erscheint folgerichtig auch nicht als Konsequenz einer Unterlegenheit im Kampf, sondern wird auf Verrat zurückgeführt: Ein Mitglied

¹⁰⁹ *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni I*, ed. Federici u.a., 362.

¹¹⁰ Es handelt sich dabei um die Ansprache des Engels an die geflohene Magd Hagar.

¹¹¹ *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni I*, ed. Federici u.a., 363.

der klösterlichen *familia* (*quidam ex servis sacri monasterii*) sei aus der – seiner Meinung nach aussichtslosen – Schlacht geflohen und habe sich Sawdân gestellt: Im Tausch gegen Leben, Freiheit und Gold hätte er diesem verraten, wie man an den Verteidigern vorbei zum Kloster gelangen könne:

*Pars maxima pugnatorum subito ex adverso super sacrum monasterium irruerunt, eumque undique circumdantes in ignibus combuserunt, sanctos eciam seniores, quos ibidem invenerunt, gladiis necaverunt. Extat igitur sanctorum sanguis monachorum pro Christo effusus, evidenciam indicia hodieque demonstrans, illitis vel aspersis eiusdem ecclesie parietum ac pavementorum saxis, et lapidibus.*¹¹²

Die Einnahme des Klosters besiegelte auch das Schicksal der verbliebenen Verteidiger: Erneut seien es einige *servi* gewesen, welche den Angreifern den Weg zum vergrabenen Klosterschatz gewiesen hätten, während die restlichen Mönche ausnahmslos niedergemacht worden wären. Am Ende steht die vollständige Verwüstung des Klosters und eine Art Siegesfeier der Muslime:

*<illud> sibi in predam dividentes, cuncta vastaverunt, plurima fregerunt, frumentum et legumina in fluvium, qui secus effluit, disarserunt. Et cum <iam> quasi post laborem et triumphum exultantes discumberent, bibebat ille nefandissimus Saugdan in sacris calicibus, et cum turibulis aureis sibi turificari iubebat.*¹¹³

Verschiedene Elemente dieser Erzählung waren bereits in den älteren Darstellungen angelegt gewesen. Die *Historia nungentorum* gestaltet das existierende Material jedoch wesentlich umfangreicher aus und entwickelt die Einnahme des Klosters zur *violatio* eines Sakralortes par excellence. Was dabei allerdings weiterhin fehlt, ist jeder Rückgriff auf das sprachliche Feld von Unreinheit und/oder Verunreinigung.

Auf die Entweihung des Kirchenraumes durch das Blut der im Kloster verbliebenen Mönche, welche durch ihr Alter oder die heiligmäßige Qualität ihrer Lebensführung besonders ausgezeichnet gewesen wären, folgte gemäß der *Historia nungentorum* unmittelbar eine zweite Stufe der Schändung: Mit den liturgischen Geräten (deren Missbrauch bereits der Chronist des späten 9. Jh.s beklagt hatte) ließ Sawdân eine Feier zu seinen Ehren durchführen, bei der es sich letztlich um das Vexierbild einer heiligen Messe handelte.

¹¹² *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni I*, ed. Federici u.a., 364.

¹¹³ *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni I*, ed. Federici u.a., 365.

Jede nähere Einordnung des hier nur ausschnittsartig vorgestellten Textes erweist sich als schwierig, bleibt selbiger doch, wie etwa Walter Pohl bemerkt hat, in vielerlei Hinsicht fragmentarisch. Wahrscheinlich dürfte es sich um den Versuch handeln, in San Vincenzo al Volturno einen Kult zu Ehren jener 900 Mönche zu installieren, die angeblich bei den erfolglosen Abwehrversuchen von den Muslimen niedergemacht worden wären.¹¹⁴ Vor diesem Hintergrund böte sich die genaue Datierung des Angriffs am Ende der *Historia nungentorum* dazu an, eine Verehrung jener mutmaßlichen Märtyrer zeitlich zu fixieren, nachdem sie im Verlauf des Textes bereits detailreich lokalisiert worden war:

*Facta est hec cedes beatorum pro Christo monachorum decimo die mensis octubris, feria tertia, qua secunda lux Lucine rotam ducebat, ab edificacione vero ipsius monasterii iam iverat annus centesimus sexagesimus quintus.*¹¹⁵

Auch wenn der damals in San Vincenzo al Volturno initiierte Kult keine überregionale Wirksamkeit entfalten konnte, so findet die *Historia nungentorum* doch noch heute im lokalen Kontext ihre mutmaßlich intendierte Verwendung.

IV. 2 Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe in Quellen des 10. Jahrhunderts

Deutlich ausgeprägter als in den zuvor betrachteten Texten sind Vorstellungen einer wie auch immer gefassten Unreinheit und/oder kontaminierenden bzw. kontagiösen Qualität der Muslime innerhalb des wohl 973/974 abgeschlossenen (dort endet der Text schlagartig inmitten einer dramatischen Ereigniskette um die Verschleppung Gisulfs I. und die ‚Rückgewinnung‘ Salernos durch Pandulf I. von Capua¹¹⁶) *Chronicon Salernitanum*.¹¹⁷ Der Quellenwert dieses Textes ist in der

¹¹⁴ Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 11.

¹¹⁵ *Chronicon Vulturense del Monaco Giovanni I*, ed. Federici u.a., 365.

¹¹⁶ Dazu u.a. Kreutz, *Before the Normans*, 120f.; Schipa, „Storia del principato longobardo di Salerno“, 245-247; Cilento, *Italia meridionale longobarda*, 65, 167-170; Taviani, „Le dessein politique du *Chronicon Salernitanum*“, 175f. Vgl. Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 57: „Daß der Text gerade hier abbricht, ist umso verwunderlicher, als der Chronist, der Gisulf sehr positiv schildert, den Zusammenbruch des amalfitanischen Regimes sicherlich begrüßte. Die letzten Kapitel der Chronik sind also sicherlich während der Ereignisse im Jahr 974 geschrieben worden.“ Für ein bewusst gesetztes Ende (zwei Jahrhunderte nach dem Fall des Langobardenreiches 774, auf welchen das *Chronicon Salernitanum* allerdings erst in Kap. 9 eingeht) sprechen sich dagegen u.a. Taviani-Carozzi, *La principauté lombarde de Salerne I*, 65 u. Oldoni, „Interpretazione del *Chronicon Salernitanum*“, 153 aus.

¹¹⁷ Dieser Titel ist ahistorisch und findet sich offenbar zuerst in der Edition Georg Heinrich Pertz' aus 1839 (MGH SS 3, S. 467-561). Der Verfasser des Textes ist unbekannt, der älteste Textzeuge (Cod. Vat. lat. 5001, fol. 3^r-104^r) ist zumindest an seinem Beginn unvollständig (Vgl. einen Hin-

Vergangenheit eher kritisch beurteilt worden, so bspw. Anfang des 20. Jh.s durch René Poupardin, welcher das *Chronicon* für kaum benutzbar hielt. Was darin an historischen Details geboten werde, sei „trop souvent noyés au milieu d’une foule de légendes et d’historiettes empruntées à l’atradition populaire“.¹¹⁸ Die zu meist ablehnende Haltung der älteren Forschung wurde in jüngerer Zeit wiederholt relativiert, einen Impuls dazu gab besonders das Erscheinen von Ulla Westerberghs kritischer Neuedition 1956.

Eine erste einschlägige Passage innerhalb des *Chronicon Salernitanum* berichtet über die Ankunft eines muslimischen Gesandten in Salerno am Beginn der 850er Jahre sowie die Folgen seines Aufenthalts und genauer seiner Unterbringung in der Stadt. Der Kontext ist schnell umrissen: Während der gemeinsamen Herrschaft Sicos (ab 849, beim Tode seines Vaters Sikenolf war jener gerade einmal zwei Jahre alt) und Peters (er agierte anfangs gemeinsam mit seinem Sohn Ademar als Regent Sicos, nachdem er diesen 852/853 an Ludwig II. ausgehändigt hatte, herrschte er dann bis 856 weitgehend eigenständig über das Fürstentum) wären häufig *legati Agarenorum* nach Salerno gekommen. Irgendwann in jener Zeit, der Chronologie des Textes folgend wohl 852 oder 853, habe es sich zuge tragen, dass ein wichtiger Gesandter von dem schon mehrfach erwähnten Emir Sawdân – der Chronist transponiert seinen Namen wohl nicht zufällig als *Satan* – nach Salerno geschickt worden sei¹¹⁹:

weis auf fol. 1^r, der wohl durch die um 1300 arbeitenden Kopisten eingefügt wurde, welche den bis heute erhaltenen Codex anfertigten, dazu Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 56f. u. den Überblick bei Berto, „I musulmani nelle cronache altomedievali dell’Italia meridionale“, 5f., Anm. 10. Eine Datierung auf die Mitte des 14. Jh.s hat Taviani, „Le dessein politique du *Chronicon Salernitanum*“, 176f. mit Anm. 4 vorgeschlagen). Für eine genauere Identifikation des Verfassers, der zur Zeit Gisulfs I. in Salerno gelebt haben dürfte (vgl. Westerbergh, Einführung zum *Chronicon Salernitanum*, XIII) sind in der Vergangenheit durchaus Vorschläge gemacht worden, z.B. Taviani-Carozzi, *La principauté lombarde de Salerne* I, 81-91 u. Dies., „Le dessein politique du *Chronicon Salernitanum*“, 187-189; Radoald, Abt von St. Benedikt in Salerno. Sie bezieht sich dabei auf die einzige eindeutig biographische Referenz im Text, die Nennung des *abavus* Radoald (*Chronicon Salernitanum* 68, ed. Westerbergh, 66). Vgl. Pohl, ebd., 58: „Die Namensgleichheit könnte auf Nachbenennung deuten. Beweisbar ist diese Hypothese nicht. Doch würde der Abt eines Benediktiner-Klosters, über das Montecassino Rechte beanspruchte, als Autor gut zum Bild passen, das die Chronik vermittelt.“ Gegen die Radoald-Hypothese in der durch Taviani-Carozzi entwickelten Form wendet sich Palmieri, „L’identità del cronista salernitano“, insb. 225, 232, vgl. mit unterschiedlichen Ergebnissen Cilento, *Italia meridionale longobarda*, 65-72, 108; Delogu, *Mito di una città meridionale*, 71 u. Ders., „La conquista dell’Italia meridionale“, 213f.

¹¹⁸ Poupardin, „Etudes sur l’histoire des principautés lombardes“, 15. Ähnlich kritisch äußerte sich später (speziell mit Blick auf die Unverbundenheit einzelner Episoden) Massimo Oldoni, *Anonimo Salernitano del X secolo*, zur historiographischen Qualität des Textes ebd., 244, 247f.

¹¹⁹ Die Schreibung *Satan* findet sich bereits in *Chronicon Salernitanum* 81, ed. Westerbergh, 80; c. 106, ebd., 106; c. 107, ebd., 107; c. 108, ebd., 121; in c. 109, ebd., 122 dann als *Sagdan* u. in c. 120, ebd., 133 als *Saugdan*. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter* III hatte hierin eine dem Laut-

*Sed cum Salernum venisset, cum magna sublimitate eum susceperunt; at episcopium illum miserunt, quatenus in domo, ubi Bernardus presul morare solitus erat, degeret. Dum fuisset nimirum factum, ipso presul exinde mox valde ingemuit, atque ex intimo cordis anelitum trahens, tandem deintus vulnus foras erupit, et quasi pro causa dictis principibus Romam properavit. Cum namque Romam venisset, aliquod tempore ibidem moravit, et a papa qui tunc in tempore adherat, et ab omnibus Romanis nimio diligebatur affectu. Sed dum bis terque a predictis principibus per epistolam exflagitatus esset, quatenus propria remearent, ille vero diu redire distulit.*¹²⁰

Angesichts der besonderen Bedeutung des Gesandten hätten die Stadtoberen ihn in jenem Haus untergebracht, wo üblicherweise auch der Bischof von Salerno, Bernaldus I. (843-855), residierte. Dieser aber habe voller Zorn über das Handeln der Salernitaner die Stadt fluchtartig verlassen und sich nach Rom begeben, wo er auf die ihm zukommende Weise empfangen worden sei. Das brieflich *a predictis principibus*, also mutmaßlich durch Peter und dessen Sohn Ademar vorgebrachte Anliegen, der Bischof möge nach Salerno zurückzukehren, habe Bernaldus zunächst ignoriert. Erst auf das wachsende Flehen der Stadtbevölkerung und insbesondere des lokalen Klerus reagierte er dem *Chronicon Salernitanum* zufolge mit einem eigenen Schreiben, in welchem er Bedingungen für seine Rückkehr verkündete: Er würde sich nur dann wieder nach Salerno begeben, wenn man ihm dort eine neue Residenz errichtete: *Si illuc me habere cupitis, edem mihi aliam in loco alio edificate, quia post hec minime ubi moravi iam habito.*¹²¹

Gegenüber seinem Vertrauten Gualpertus wäre er diesbezüglich noch deutlicher geworden, auch hier referiert der Chronist eine Passage aus dem Brief: *Precepto tibi dirigo, quatenus cum omni sollicitudine sine dilacione domum mihi hedifices.*¹²² Im selben Schreiben habe Bernaldus auch noch den gewünschten Bauplatz und die Abmessungen des zu errichtenden Gebäudes übermittelt. Erst nach dessen Fertigstellung sei er schließlich nach Salerno zurückgekehrt. Auch

bild folgende Übertragung von *Sultan* gesehen. Vgl. aber Berto, „I musulmani nelle cronache altomedievali dell’Italia meridionale“, 19: „Il dettaglio che il musulmano fosse un rappresentante di *Satan*, ossia di Satana, pare suggerire che il cronista o la sua fonte avesse volutamente corrotto il nome dell’emiro di Bari Sawdān in tale maniera; era infatti una grave offesa che un inviato di *Satan* fosse stato ospitato nella casa del massimo rappresentante della religione cristiana a Salerno ed era inoltre inammissibile che il vescovo potesse dimorare ancora in quel luogo.“ Zu politischen Verbindungen zwischen Salerno und den Muslimen in der Zeit des Regenten Peter siehe u.a. das *Chronicon Salernitanum* 93, ebd., 93f.

¹²⁰ *Chronicon Salernitanum* 99, ed. Westerbergh, 99f.

¹²¹ *Chronicon Salernitanum* 99, ed. Westerbergh, 100.

¹²² *Chronicon Salernitanum* 99, ed. Westerbergh, 100.

wenn in dieser Episode erneut nicht explizit von einer Befleckung bzw. Verunreinigung – hier des Bischofssitzes durch die Unterbringung eines Repräsentanten des Emirs von Bari oder wortwörtlich eines Abgesandten *Satans*¹²³ – die Rede ist, scheint doch die Annahme einer kontaminierenden Wirkung bereits seiner bloßen Gegenwart die Reaktion des Bischofs beeinflusst zu haben.

Für die Wirkmächtigkeit derartiger Vorstellungen lässt sich zumindest ein weiterer (späterer) Beleg anführen: In der zwischen 1111 und 1115 durch den Mönch Donizo von Canossa verfassten Schrift *De principibus canusinis* – besser bekannt als *Vita Mathildis*, die Lebensbeschreibung der Markgräfin Mathilde von Tuszien (ca. 1046-1115)¹²⁴ – findet sich am Ende des ersten Buches ein 41 Verse umfassender Exkurs, der überschrieben ist als *De obitu dominae Beatricis, et quomodo Canossa dolet ex ea, et de corpore eius*.¹²⁵ Beatrix von Canossa und Tuszien, die Mutter Mathildes, war am 18. April 1076 in Pisa verstorben, einem der Zentralorte canusinischer Herrschaft südlich des Apennins, wo sie noch am 15. März desselben Jahres eine Gerichtsversammlung abgehalten hatte.¹²⁶ Zunächst wurde sie im Pisaner Dom und schließlich auf dem nördlich davon gelegenen Campo Santo in einem antik-römischen Sarkophag bestattet.

Wie Elke Goetz beobachtet hat, beziehen sich nur die ersten drei Verse jener Passage auf Beatrix, „die übrigen achtunddreißig Zeilen enthalten die rhetorische Klage Canossas, daß der Stadt Pisa und eben nicht dem Burgkloster des hl. Apollonius die Ehre zuteil geworden ist, das Grab der Fürstin zu beherbergen.“¹²⁷ Einer der Punkte, die dort aus Sicht Canossas gegen Pisa vorgebracht werden, ist die verunreinigende Präsenz von Muslimen in der Stadt:

¹²³ Berto, „I musulmani nelle cronache altomedievali dell’Italia meridionale“, 19.

¹²⁴ Zu Mathilde von Tuszien und Canossa siehe grundsätzlich die neueren Arbeiten von Elke Goetz, *Mathilde von Canossa*; Dies., „Mathilde von Canossa: Herrschaft zwischen Tradition und Neubeginn“; Dies., *Beatrix von Canossa und Tuszien*, 29-34; weiterhin Laudage, „Macht und Ohnmacht Mathildes von Tuszien“; Werner Goetz, „Markgräfin Mathilde von Canossa“; Ghirardini, *Storia critica di Matilde di Canossa* (zur *Vita Mathildis* ebd., 297-307); Maleczek-Pferschy, „Mathilde von Tuszien“ sowie die Beiträge in *Matilde di Canossa, il papato, l’impero*, ed. Salvarani u. Castelfranchi. Speziell zur *Vita Mathildis* und ihrer Entstehung vgl. Golinelli, „Le origini del mito di Matilde e la fortuna di Donizone“; Riversi, *Intorno alla Vita Mathildis di Donizone*; Berschin, *Biographie und Epochenstil* IV,2, 495-498; Simeoni, „La ‚Vita Mathildis‘ di Donizone e il suo valore storico“; Nobili, „L’ideologia politica in Donizone“; Ghirardini, *La voce immortale di Canossa* u. die knappe Einführung zur heute maßgeblichen Edition von Paolo Golinelli, „Donizone e il suo poema per Matilde“, IX-XVI.

¹²⁵ *Vita di Matilde di Canossa* I, 20, ed. Golinelli, 120.

¹²⁶ Vgl. Goetz, *Beatrix von Canossa und Tuszien*, 68, 102, 106f., 173.

¹²⁷ Goetz, *Beatrix von Canossa und Tuszien*, 173. Zur Wahrnehmung Pisas durch Donizo von Canossa vgl. Fasoli, „La realtà cittadina“, 74-77 u. Ronzani, *Chiesa e ‚Civitas‘ di Pisa nella seconda metà del secolo XI*, 134f.

*Qui pergit Pisas, videt illic monstra marina;
 Haec urbs paganis, Turclis, Libicis quoque Parthis
 Sordida! Chaldei sua lustrant litora tetri.
 Sordibus a cunctis sum munda Canossa!*¹²⁸

Explizit als Schänder oder Verunreiniger (sowohl in Bezug auf Personen als auch mit Blick auf den heiligen Raum) präsentiert wiederum das *Chronicon Salernitanum* jene Muslime, welche unter Führung des aghlabidischen *wālī* ‘Abd Allāh – als Teil von Offensivoperationen nach dem Fall Baris 871 – die Stadt Salerno attackierten.¹²⁹ Nachdem es den Verteidigern um den *princeps* Guaifer (861-880) gelungen wäre, einen scheinbar bedrohlichen Angriff abzuwehren, sei es in der außerhalb der Stadtmauer gelegenen Kirche San Fortunato, wo ‘Abd Allāh sein Lager aufgeschlagen hatte, zu einem Zwischenfall gekommen. Nicht nur, dass der Statthalter darin mit seinem Gefolge diversen Ausschweifungen nachgegangen wäre, er habe zu allem Überfluss ein Bett über dem Hauptaltar errichten lassen, um die christlichen (Jung-)Frauen, welche er dort missbrauchte, zusätzlich zu verhöhnen.¹³⁰ Das *Chronicon Salernitanum* spricht hier explizit von einem *immane contagium*, ohne dass sofort ersichtlich wäre, worauf sich diese Zuschreibung eigentlich bezieht, die Vergehen an den Frauen oder die dadurch mittelbar hervorgerufene Schändung des Sakralortes. Unmissverständlich ist allerdings die Ankündigung, welche der nachfolgend referierten und im Text quasi szenisch ausgeführten Episode vorangeschickt wird¹³¹ – Gott würde sich ein solches Treiben nicht lange bieten lassen.

Nam cum ei fuisset ablata quedam christiana necnon speciosissimaque puella, continuo ad thorum suum illam deportari iussit. Sed dum eam strupare satageret, et illa omni nisu ei resisteret, immo et ei propria lingua diceret: ‚Antea morti incumbo quam sacratissimum altare nimirum polluam [...]‘¹³²

¹²⁸ *Vita di Matilde di Canossa* I, 20, ed. Golinelli, 120, V. 1370-1373.

¹²⁹ Siehe dazu Musca, *L’emirato di Bari*, 128f.; Kreutz, *Before the Normans*, 55f. sowie Galdi, „Principi, vescovi e santi“, 1445.

¹³⁰ Pohl, *Werkstätte der Erinnerung*, 167 identifiziert ein „drastisches Heidenstereotyp in der Geschichte vom Sarazenenfürsten Abdila“, „der auf dem Altar einer Kirche thront und dort christliche Jungfrauen vergewaltigt, bis als Strafe des Himmels die Wand auf ihn herabstürzt“. Die Gebeine der Heiligen Fortunatus, Gaius und Antus waren bereits durch den oben genannten Bischof Bernhard von Salerno aus der am Fluß Irno gelegenen Kirche San Fortunato in die Stadt überführt worden, da man Übergriffe durch die Muslime fürchtete; hierüber berichtet das *Chronicon Salernitanum* 97, ed. Westerbergh, 98. Vgl. grundsätzlich zur Einordnung der Reliquientranslationen in jener Zeit Galdi, „Principi, vescovi e santi“, insb. 1429, 1441, zu den Ereignissen 871/872 ebd., 1445.

¹³¹ *Chronicon Salernitanum* 112, ed. Westerbergh, 125: *Tirannus ille Agarenorum rex sanctissima hede beatorum Fortunati videlicet, Gagi et Anthes cum suis satellitibus degebat, atque in luxuriis et variis inquinamentis fervebant, in tantum ut ille Abdila thorum sibi parari iusserat super sacratissimum altare, ibique puellas quas nequiter depredaverat deludebat. Sed non diu perstitit tam immane contagium immo et presumptio, annuente Divinitas.*

¹³² *Chronicon Salernitanum* 112, ed. Westerbergh, 125.

Das avisierte Missbrauchsoffer leistete ihren Peinigern demzufolge erbitterten Widerstand und verkündete ihre Absichten als ein erstes Zeichen göttlicher Einflussnahme in deren eigener Sprache: Eher würde sie sterben, als den allerheiligsten Altar zu verunreinigen (*polluere*). ‘Abd Allāh aber habe das Mädchen ob dieser Drohung lediglich verspottet und versucht, sich ihrer mit Gewalt zu bemächtigen. Der Erzähllogik folgend provozierte er damit selbst die anschließende himmlische Intervention:

*[T]irannus rex verba illius deludens, vi opprimens eam; <sed> repente per angelorum manus trabs de alto disruptus est et super Abdilam regem decedit et sine mora extinxit; et mira Dei potencia puella illa minime est ab ipso trabe contacta et illesa permansit.*¹³³

Man könnte erwarten, dass der Bericht des Chronisten an dieser Stelle schließen würde, das Mädchen wäre unversehrt, ihr Peiniger durch einen herabfallenden oder – im Sinne des Textes – herabgestoßenen Balken erschlagen. Tatsächlich endet die Episode damit jedoch nicht, der Verfasser versucht in der Folge vielmehr, seine Deutungshoheit über das Geschehene sicherzustellen:

*Et ne forte Agareni fingere, quod non fuisset gestum per Dei clemenciam, sed casu accidit, quomodo crebrissime conspicimus per vetustatem plurime ecclesie dirructe, et non solum trabes, sed etiam parietes usque ad solum prostrati, aut procul ab ipso altario quasi gubita tria lectum nimirum fuit, et ubi contumax ille Deique odibilis super sacratissimum altare predictum ludebat, trabem proiecit eumque mortuum stravit. Et hactenus a parte australi in testimonium reliquid Redemptor suis fidelibus capud de ipso scilicet trabe; et non solum tyrannus ille sed etiam plures illorum subitaneo contagio perdidit, et extimplo de hac luce abstraxit. Ab illo namque die quamvis gentiles minime iam dictam ecclesiam in illo ordine intraverunt, christiani indesinenter Redemptorem omnium collaudabant, Agareni econtra nimirum obstupescebant.*¹³⁴

Damit nicht zu einem späteren Zeitpunkt muslimische Interpreten die Ereignisse auf einen Unfall, das Alter und den Zustand der Kirche zurückführen könnten (der Chronist räumt selbst ein, dass herabfallende Balken oder gar einstürzende Wände kein allzu seltener Anblick in Kirchen gewesen wären), betont der Text die besondere Präzision, mit der in diesem Fall das Ziel getroffen worden sei. Ein Teil des Balkens wäre demnach als Zeichen für die Gläubigen an Ort und Stelle verblieben, der Rest habe nicht nur den Statthalter ‘Abd Allāh, sondern

¹³³ *Chronicon Salernitanum* 112, ed. Westerbergh, 126.

¹³⁴ *Chronicon Salernitanum* 112, ed. Westerbergh, 126.

gemeinsam mit ihm einen Teil seiner Anhänger – der Verfasser spielt hier scheinbar mit den unterschiedlichen Bedeutungsebenen des Begriffs *contagium* – ins Verderben gerissen. Die Muslime aber hätten sich von nun an gefürchtet, jene Kirche zu betreten; während die Christen den Herrn lobten, seien deren Widersacher in höchstem Maße bestürzt gewesen.

Die Annahme einer von den Muslimen ausgehenden kontagiösen oder kontaminierenden Wirkung findet sich innerhalb des *Chronicon Salernitanum* noch an einer weiteren Stelle, nämlich innerhalb des wohl von Anasthasius Bibliothecarius formulierten und in den Text der Chronik aufgenommenen Schreibens, das Ludwig II. 871 an den byzantinischen Kaiser Basileios I. (867-886) richtete.¹³⁵ Ludwig schilderte darin jene Vorgänge, welche auf seine Intervention zugunsten des Bischofs Athanasius I. von Neapel folgten. Diesen hatte der *dux* Sergius II. zuvor auf der Insel Nisida festsetzen lassen. Im Sommer 870 sandte Ludwig II. daher ein Heer nach Neapel, um die Anerkennung seiner Hoheitsansprüche und einen Bruch der Stadt mit den Muslimen zu erzwingen:

*Postremo de Neapoli nobis in Christo fraternitas tua, quasi miserimus populum nostrum ad incidendas arbores et messes igne cremandas et hanc ditione nostre subdendam; cum licet ab olim nostra fuerit et parentibus nostris piis imperatoribus tributa persolverit, verum nos ab eius civibus preter solitas functiones nichil exegimus nisi salutem ipsorum, videlicet ut desererent contagia perfidorum et plebem desisterent insequi christianorum.*¹³⁶

Wird hier die ‚ansteckende‘ Wirkung eines Bündnisses mit den Nichtchristen in den Vordergrund gestellt, wie es *dux* Sergius II. wohl bald nach seinem Amtsantritt Anfang 870 eingegangen war, ist innerhalb des *Chronicon Salernitanum* auch die entgegengesetzte Perspektive nachweisbar. Nur wenig später heißt es dort über die Intervention Ludwigs II. und seiner Unterstützer in Kalabrien: *Nos enim Calabria Deo auctore purgata, Siciliam pristinae disponimus secundum com-*

¹³⁵ Vgl. Kreutz, *Before the Normans*, 43; Wanner, Einleitung zu MGH DD L II, 37; ausführlich über dieses Schreiben Fanning, „Imperial Diplomacy between Francia and Byzantium“. Zum Inhalt des Briefes siehe Henze, „Über den Brief Kaiser Ludwigs II.“, 663: „Der zweite Teil des Briefes enthält des Kaisers erfolgreiche Kämpfe gegen die Sarazenen, die Eroberung von Bari (2. Februar 871), seine bisherigen und seine geplanten Unternehmungen zur Befreiung Süditaliens von den Ungläubigen, wobei er der griechischen Hülfe, namentlich in Hinblick auf seine Schwäche zur See, nicht entraten zu können meint. Der erste Teil des Briefes ist eine Rechtfertigung der karolingischen Kaiserwürde gegenüber der ablehnenden Haltung, die Basilius durch Versagen des Titels imperator, bzw. βασιλεύς einnimmt [...]“

¹³⁶ *Chronicon Salernitanum* 106, ed. Westerbergh, 119.

mune placitum restituere libertati [...].¹³⁷ Das Zurückdrängen der Muslime und der mit ihnen verbündeten Christen aus Herrschaftspositionen in Süditalien wird hier als Reinigungshandlung identifiziert.

Umfangreicher ausgestaltet finden sich entsprechende Vorstellungen etwa in den *Sermones de virtute* und *de transito S. Constantii*¹³⁸, zwei Predigten zu Ehren eines Bischofs Constantius¹³⁹, die (in unterschiedlichem Umfang) auf Operationen der Muslime in Kampanien während des Jahres 991 eingehen. Beide Texte sind lediglich fragmentarisch überliefert, angesichts umfangreicher Parallelen lassen sich die jeweils fehlenden Teile allerdings mit einiger Sicherheit ergänzen.¹⁴⁰ Der *Sermo de transito* (S¹) scheint am Beginn vollständig, bricht dann aber (die hier aufgegriffene Kapitelzählung Hofmeisters folgt, soweit vorhanden, Marginalnotizen innerhalb der Handschrift) während c. 10 mitten im Satzzusammenhang ab. Der *Sermo de virtute* (S²) setzt in der erhaltenen Fassung erst mit jenen Geschehnissen ein, die S¹ (deutlich kürzer aber oft wörtlich übereinstimmend) in c. 9 berichtet, dafür ist bei S² ein klarer Schluß – die Datierung des Geschehens in den Juli 991 (c. 14) und unmittelbar zuvor der Hinweis auf eine liturgische Rahmung des Textes, das Gedenken an den Hl. Constantius (c. 13) – auszumachen.¹⁴¹

Während in S² der Überfall der Muslime 991 das textchronologisch letzte erwähnte Ereignis ist, schaltet S¹ noch einen doppelten Zeitsprung ein: Zunächst einen Rückblick in die Lebenszeit des Constantius bzw. seiner angeblichen Schüler Sergius und Georgius, dann in die Frühzeit seiner Verehrung als Heiliger (*cum miracula, quae Dominus ostenderit per sanctum servum suum Constantium episcopum, ab hominibus divulgarentur per orben terrarum*).¹⁴² Damals habe

¹³⁷ *Chronicon Salernitanum* 107, ed. Westerbergh, 120.

¹³⁸ Einziger Textzeuge ist eine im Severinskloster in Neapel während des späteren 12. Jh.s angelegte Handschrift (ursprünglich Wien, Hofbibliothek, cod. lat. 739, heute Neapel, Biblioteca Nazionale, Ms. ex-Vindobonense lat. 15, abgeschlossen am 1. August 1174), die beide Predigten auf fol. 151ff. enthält. Der Titel *Sermo de transito sancti Constantii* findet sich so in der Handschrift, *Sermo de virtute sancti Constantii* ist eine Konjekture Hofmeisters („Aus Capri und Amalfi“, 236).

¹³⁹ Die Annahme, Constantius sei Bischof in Konstantinopel gewesen (vgl. Hofmeister, „Aus Capri und Amalfi“, 234) identifiziert Schwarz, *Amalfi im frühen Mittelalter*, 80, Anm. 66 als Auswuchs von „Capreser Lokalstolz“, vgl. Halkin, „Rez. Giobbe Ruocco. *La identificazione di S. Constantino*“, 125f., der die wenigen einschlägigen Quellenstellen zusammengestellt hat. Der *Sermo de transito sancti Constantii* (c.1, ed. Hofmeister [MGH SS 30,2], 1019) verortet sein Wirken lediglich allgemein *in orientali plaga*.

¹⁴⁰ Dazu Schwarz, *Amalfi im frühen Mittelalter*, 82.

¹⁴¹ Vgl. die Übersichten bei Hofmeister, „Aus Capri und Amalfi“ u. Schwarz, *Amalfi im frühen Mittelalter*, 81.

¹⁴² *Sermo de transito sancti Constantii* 10, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1022.

ein Beneventaner versucht, den Leib des Constantius von der Insel Capri zu entwenden. Über den Ausgang des Unternehmens finden sich keine Angaben mehr, der Text bricht mit der Öffnung des Grabes ab. Dies – verbunden mit dem durch die Handschrift gegebenen Titel (*Sermo de transitu S. Constantii*) sowie den Kürzungen gegenüber S² – weist laut Schwarz auf Benevent als Ziel des *transitus* hin:

„Wir haben es in dem zweiten Sermo offensichtlich mit einer Beneventaner Bearbeitung des im ersten Sermo überlieferten Textes zu tun. [...] Wie ein Vergleich der Abschnitte, die beide Texte gemeinsam haben, zeigt, nahm der Beneventaner Bearbeiter Kürzungen vor.“¹⁴³

Eine Parallelüberlieferung für die in den beiden *Sermones* berichteten und auf das Jahr 991 datierten Vorgänge existiert nicht. Das Geschehen lässt sich wie folgt zusammenfassen¹⁴⁴, wobei die Vorgeschichte ausschließlich in S¹ enthalten ist: Nachdem von ihnen zuvor bereits Kalabrien verheert worden wäre, hätten sich die Muslime in diesem Jahr auch Kampanien zugewandt. Durch einen Sturm auf dem Meer zwischen Sardinien und Sizilien wären allerdings die von dort anfallenden Schiffe zerstreut worden. Ein Teil habe sich daraufhin der Stadt Amalfi genähert, doch hätten sich dessen Bewohner, böse Absichten der Neuankömmlinge erahnend, hinter die Befestigungsanlagen zurückgezogen. Infolgedessen wäre von den Muslimen lediglich die Umgebung der Stadt verwüstet worden: *At tamen passim per vicina loca cursitans, altaria diruens, templa conculcans, sanctorum reliquia reiciens, pene cuncta prostravit.*¹⁴⁵

S² bietet weitere Details zur Anlandung der Sarazenen bei Amalfi: Demnach habe der dortige *dux* (im Text wird er nicht namentlich genannt, mit Blick auf den zeitlichen Hintergrund müsste dies aber Manso I. [II.] sein) den Muslimen zugesichert, sie mit allem Nötigen zu versorgen, wenn sie sich nur von Amalfi ab- und den Städten Majori und Minori (etwa 6 bzw. 4km östlich von Amalfi an der Küste gelegen) zuwandten: *Nolite perturbare vos, quia vestrum timuit populus [...]. Sed ite, applicate Reginniculis; et quicquid vobis necessarium fuerit, dabimus libenter.*¹⁴⁶ Unabhängig von der Frage, ob Manso I. die Angreifer tat-

¹⁴³ Schwarz, *Amalfi im frühen Mittelalter*, 82.

¹⁴⁴ Vgl. Schwarz, *Amalfi im frühen Mittelalter*, 82f.

¹⁴⁵ *Sermo de transitu sancti Constantii* 9, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1021.

¹⁴⁶ *Sermo de virtute sancti Constantii* 10, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1017. Die angedeutete Notlage der Muslime passt gut zu den Sturmschäden, wie sie S¹ berichtet. Hofmeister, „Aus Capri und Amalfi“, 241f. u. 249 glaubte, weitere Details aus der urkundlichen Überlieferung ableiten zu

sächlich bewusst in Richtung auf Maiori umlenkte, war das Küstengebiet nach dem Rückzug der Amalfitaner hinter ihre Stadtbefestigungen einer Plünderung faktisch ausgeliefert. S¹ erwähnt dies anfangs nur summarisch: *Tamen passi, per vicina loca cursitans, altaria diruens, templa conculcans, sanctorum reliquias reciens, pene cuncta prostravit.*¹⁴⁷

S² schaltet darüber hinaus eine detaillierte Schilderung der Plünderungszüge im küstennahen Umfeld Amalfis ein. Die Erzählweise nähert sich dabei immer wieder einer szenischen Darstellung an.¹⁴⁸ Erst mit der Landung der Sarazenen auf der Insel Gallus stimmen beide Texte fast wörtlich überein. Als besonders betroffen von den Plünderungen identifizieren beide *Sermones* die Kirchen und Klöster der Region – auch was die hier zu verzeichnenden Schäden betrifft, ist die Darstellung in S² deutlich umfangreicher –, zunächst in der Umgebung von (Reginna) Maiori und Minori, dann bei Positano:

*Illi autem [die Sarazenen] euntes cum sua nequitia descenderunt in terram et disseminaverunt se per montana et conscenderunt usque Malitum [nach Hofmeister Marito in der Nähe von Maiori]. Et comprehenderunt unum hominem lippis oculis et duos puerulos atque tres feminas. Et descendentes in Reginnam maiorem contaminaverunt ibidem cunctas ecclesias.*¹⁴⁹

Die Verunreinigung/Schändung der Kirchen (= *contaminatio*) markiert als wiederkehrender Begriff die einzelnen Etappen des muslimischen Plünderungszuges in S². Es scheint sich dabei also aus Sicht des Verfassers um einen *terminus technicus* gehandelt zu haben. Entsprechend berichtet der *Sermo de virtute* direkt im Anschluss an die oben zitierte Stelle über das Vorgehen der Muslime in Minori:

können. Eine Urkunde des *dux* Sergius III. vom 28. März 1009 berichtet in der Rückschau über schwere Tribute, die ihm und Amalfi in der Vergangenheit durch die Sarazenen auferlegt worden seien. Gemeinsam mit seinem Vater (Johannes I. [II.]) und Großvater (Manso I. [II.]) sei er demnach in Gefangenschaft geraten; während sie ihr Leben hätten retten können, wäre ihr Besitz geplündert worden (den Text druckt Hartmann, „Eine Episode aus der Geschichte von Amalfi“, 487f.): *Cum pro peccatis multum nos opprimeret gens Saracenorum et nimium superponeret nobis in census tollere et multa necessaria nostre civitatis nos undique constringerent et non haberemus unde talia complere, quoniam bone memorie noster abusus et genitor et nos pariter cum ipsis fuimus comprehensi et omnia nostra depredata sunt et exivimus nudi et vacui [...].* Gegen eine Verbindung zu den Ereignissen des Jahres 991 wendet sich Schwarz, *Amalfi im frühen Mittelalter*, 84: „In dem *Sermo de virtute* S. Constantii [und auch nicht in S¹, Anm. d. Vf.s.] wird von einer Gefangennahme des Dux nichts berichtet. Dieser saß in der Stadt und sah zu, wie die Costiera verwüstet wurde. Die Herrscherfamilie ist wohl erst zu einem späteren Zeitpunkt den Sarazenen in die Hände gefallen.“

¹⁴⁷ *Sermo de transito sancti Constantii* 9, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1021.

¹⁴⁸ Während S² im Verlauf der Ausführungen eine Vielzahl an topographischen Details bietet, werden in S¹ lediglich Amalfi, die Insel Gallus, Stabi, die *Rubiliana insula*, Neapel, Ischia (mit Giro) und Capri namentlich genannt.

¹⁴⁹ *Sermo de virtute sancti Constantii* 10, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1017.

*Venientes itaque in Reginniculis minoribus similiter destruxerunt cunctas ecclesias atque altaria. Heu pro dolor, pudor est dicere et nefas audire talem contaminationem. Nam altaria suffoderunt et reliquias sanctas disperserunt.*¹⁵⁰

Der Text bietet damit gleichsam eine näherungsweise Bestimmung dessen, was unter *contaminatio* zu verstehen ist: Die Verwüstung bzw. Zerstörung (in welchem Umfang bleibt unklar) der Kirchen und insbesondere (dies belegt der zweite Teil der obigen Passage) der Altäre, deren Aufbrechen und somit der direkte Zugriff auf die darin bewahrten Reliquien.

Nach einer eingestreuten Notiz über das Handeln des *dux* Manso – die Bewohner Amalfis hatten angesichts der Nachrichten über die *nefandissima opera* der Muslime offenbar kurz vor einer militärischen Intervention gestanden, dies habe er jedoch verhindert und versucht, jene durch weitere ‚Geschenke‘ von ihren Plänen abzubringen – richtet sich der Fokus der Narration auf Pausitano (ca. 16 km westlich von Amalfi), wohin die Plünderer von Minori aus gezogen wären: *Exeuntes autem inde venerunt Pausitano. Descendentes autem ibidem quidam ex eis contaminaverunt eandem ecclesiam*.¹⁵¹ Durch die Bewohner des Bergortes Lauritano von einem weiteren Vordringen in das Landesinnere abgehalten, hätten sich die Muslime dann auf die Inselgruppe Li Galli (wenige Kilometer südöstlich von Positano, in S² wie schon durch den Geographen Strabo als *Tribus Serenis*, die Sireneninseln, bezeichnet) begeben. Auch für Li Galli folgt die Darstellung ihres Vorgehens dem bekannten Muster (*contaminaverunt eandem ecclesiam*), angereichert um eine szenische Episode, welche sich der Ermordung des unnachgiebigen Mönches Arsenius widmet.

Die weiteren Stationen des Plünderungszuges waren demnach Castellamare di Stabia (an der Küste zwischen Neapel und Sorrent), von wo sie aufgrund der Militärpräsenz des *dux* von Neapel erfolglos abziehen mussten, die Insel Revigliano (*destruxerunt exinde ecclesias et proiecerunt altaria in terra et totum monasterium dissipaverunt*¹⁵², das Kloster ist wohl S. Angeli de Robeliana), Neapel – dort konnten sie erneut die Befestigungsanlagen nicht überwinden – und Ischia. Nach einem schweren Unwetter sei es dann zu Kämpfen mit Kriegsschiffen aus

¹⁵⁰ *Sermo de virtute sancti Constantii* 10, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1017.

¹⁵¹ *Sermo de virtute sancti Constantii* 10, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1018.

¹⁵² *Sermo de virtute sancti Constantii* 11, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1018.

Neapel gekommen, woraufhin sich die Muslime nach Capri gewandt hätten, nur um dort von der Natur selbst zurückgeschlagen zu werden.¹⁵³

Die zuvor referierte historische Narration markiert trotz ihres Umfangs sowohl in S¹ als auch in S² lediglich die Ausgangssituation und dient gewissermaßen als Gegenprobe für den nun folgenden argumentativen Kern der/des Texte(s): *Pensate, fratres karissimi, quanta est virtus beatissimi Constantii. [...] Peregrini quoque Capritani meruerunt ipsum abere protectorem et defensorem.*¹⁵⁴ Während weite Teile Kampaniens nicht zu einer effektiven Abwehr der Angreifer in der Lage gewesen seien, habe Capri unter dem Schutz des Hl. Constantius gestanden. Zwei Beispiele führt S² an, um dessen Wirksamkeit zu belegen: Einer älteren Frau, die nicht wie die übrigen Inselbewohner vor den sich nähernden Muslimen habe fliehen können, seien die Heiligen Constantius und Severinus erschienen. Diese hätten ihr, die nicht wusste, wer sie in ihrer Behausung aufsuchte und voll Angst die Ankunft der Plünderer erwartete, versichert, jene würden keinesfalls zu ihr gelangen. Auf Nachfragen eröffneten die nur vermeintlich Fremden der Frau ihre Identität und Absichten: *Nos sumus Constantius et Severinus habitatores istius insulae. Et nunc adversos inimicos vestros in mare decertavimus et eis resistimus, ut non prevalerent hic venire.*¹⁵⁵ Ein Mann, der ebenfalls auf Capri verblieben wäre, habe den Klang von Posaunen und Geräusche wie von einer Menschenmenge aus der Kirche des Hl. Constantius gehört. Wie im ersten Fall wertete jener die Erscheinung zunächst als Zeichen für das Nahen der Muslime, aber auch ihm kündigte eine – hier allerdings körperlose – Stimme die Vertreibung der Angreifer an.

Im letzten Satz des betreffenden Abschnitts wird dem Leser von S² die intendierte Deutung des zuvor Berichteten und damit auch die Aussageabsicht des Textes insgesamt noch einmal explizit vor Augen geführt: *Credimus beati Constantii adesse patrocinium ad expellendas gentes iniquas de sua parrochia.*¹⁵⁶ Abschließend wendet sich der *Sermo de virtute sancti Constantii* dann an die ge-

¹⁵³ *Sermo de virtute sancti Constantii* 11, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1018: *Deinde ceperunt furibundi per noctem transfretare in Capritanam insulam. Sed cum esset magna celi serenitas, subito facta est perturbatio magna et procella maxima, et venerunt pluviae et grandines velut lapides. Exiit ventus vehemens, et perterriti sunt Agareni et nequaquam potuerunt Caprim adtingere, sed eieci sunt in partes Lucaniae.*

¹⁵⁴ *Sermo de virtute sancti Constantii* 12, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1018.

¹⁵⁵ *Sermo de virtute sancti Constantii* 12, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1019.

¹⁵⁶ *Sermo de virtute sancti Constantii* 12, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1019.

genwärtigen Zuhörer und aktualisiert das historische Vorbild: *Nos ergo [...] concurramus omnes ad beati Constantii preclaram festivitatem, ut ipsius patrocinio protecti liberemur a cunctis adversis et a vinculis peccatorum mereamur absolvi.*¹⁵⁷ Ähnlich der Predigtrahmung von S² findet sich auch in S¹ eine weitergehende Deutung der vorangegangenen Ausführungen:

*Unde nemo dubitet, quia per sancti Constantii protectionem sepe Caprea insula a variis pestilentibus liberata est. Et non solum ipsa, verum etiam et aliae partes regionum, quae eius sollempnia colunt, omnimodo defenduntur et eius tuitione proteguntur.*¹⁵⁸

Bei aller (inhaltlichen und sprachlichen) Ähnlichkeit der *Sermones de virtute* und *de transitu sancti Constantii* besteht doch, gerade was die Relevanz von Verunreinigungsverwürfen betrifft, ein gravierender Unterschied zwischen beiden Texten. Die zitierte Befreiung *a variis pestilentibus* bleibt in S¹ die einzige Stelle, welche in irgendeiner Form auf das sprachliche Register von Kontamination und Ansteckung zurückgreift. Anders ist der Befund für S²: Im *Sermo de virtute sancti Constantii* bildet die von den Muslimen verursachte *contaminatio* christlicher Sakralorte ein zentrales und vielfach wiederholtes narratives Element.

IV. 3 Zwischenfazit

Am Beginn dieses Kapitels standen die Briefe Papst Johannes' VIII. an fränkische Große aus der zweiten Hälfte der 870er Jahre, in welchen selbiger – unter Bezugnahme auf zuvor geleistete Versprechen – militärischen Beistand gegen muslimische Plünderer einforderte, welche das Patrimonium Petri bedrohten. Die Situation ähnelte dabei in vielerlei Hinsicht derjenigen um die Mitte des 8. Jh.s. Auch die zunehmend eindringlichen Berichte über das Ausmaß der Zerstörungen, der Schäden am Kirchenbesitz sowie an Leib und Leben von Klerikern bzw. den Bewohnern der betroffenen Gebiete stimmen zwar nicht im Wortlaut, aber doch in ihrem Inhaltskern mit Darstellungselementen in den Briefen Stephans II. überein. Umso auffälliger ist, was in den Schreiben Johannes' VIII. fehlt und sie damit von der in Kapitel III behandelten päpstlichen Korrespondenz aus der Mitte des 8. Jh.s absetzt: Für die in CC 10 den Langobarden gegenüber erhobenen An-

¹⁵⁷ *Sermo de virtute sancti Constantii* 13, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1019.

¹⁵⁸ *Sermo de transitu sancti Constantii* 9, ed. Hofmeister (MGH SS 30,2), 1022.

schuldigungen, jene würden die Reinheit des Apostelgrabes und der *domus Petri* gefährden, findet sich in den Briefen Johannes' VIII. keine Entsprechung. Zwar erscheinen auch dort die römischen Apostel Petrus und Paulus als Schützer der fränkischen Herrschaft sowie als Vermittler des Seelenheils für Könige und Volk der Franken. Sie bleiben allerdings Objekt und rücken niemals in die Rolle eines handelnden – oder schreibenden – Subjekts.

Oben wurde schon darauf hingewiesen, das für einen solchen Perspektivwechsel in der zweiten Hälfte der 870er Jahre vielleicht die notwendigen Voraussetzungen fehlten: Anders als 756, dem Jahr der Abfassung von CC 10, waren gegen Ende des 9. Jh.s nur die außerhalb der Stadtmauern befindlichen Liegenschaften Roms unmittelbar bedroht. Die *limina apostolorum principum* seien vielmehr zum Fluchtpunkt für Vertriebene aus dem römischen Umland geworden, zumindest die Peterskirche befand sich damals bereits innerhalb des ummauerten Bereichs. Jene Beobachtungen stützen eine in Kapitel III entwickelte These, wonach nämlich die in CC 10 geäußerten Verunreinigungsverwürfe perspektivgebunden waren – und zwar an diejenige des Heiligen, der in einer Kirche physisch präsent war, dessen *domus* sie also im wörtlichen Sinn darstellte. Dies heißt nicht, dass sich in den Briefen Johannes' VIII. keinerlei Belege für eine Einschaltung der Leitdifferenz rein/unrein ausmachen ließen. Unreinheitszuschreibungen zielten dort jedoch nicht primär auf die muslimischen Widersacher des Papstes, sondern auf dessen (mit den Muslimen verbündeten) christliche Opponenten.

Es handelt sich dabei um einen keineswegs isolierten Befund: Quellen aus bedeutenden mittelitalienischen Klöstern wie Montecassino oder San Vincenzo al Volturno berichten für die zweite Hälfte des 9. sowie das beginnende 10. Jh. mehrfach von Übergriffen gegen christliche Sakralorte. In der *Historia decollatorum nungentorum monachorum* bildeten die Vergehen an bzw. gegen einen heiligen Ort sogar den Nodalpunkt der Schilderung, welche mutmaßlich auf die Schaffung/Stärkung eines lokalen Märtyrerkultes zielte. Dennoch griff auch deren Verfasser nicht explizit auf das semantische Feld von Reinheit und Unreinheit zurück.

Abweichende Befunde ergeben sich für die mittel- und süditalienische Überlieferung während des weiteren 10. Jh.s: Innerhalb des *Chronicon Salernitanum*

etwa deutet der Bericht über die Fluchtgründe des Bischofs Bernaldus I. darauf hin, dass von den Zeitgenossen zumindest unter bestimmten Umständen eine kontagiöse Wirkung der Muslime angenommen wurde, auch wenn hier erneut nicht ausdrücklich von einer Verunreinigung die Rede ist. Zur Einschaltung der rein/unrein-Dichotomie kommt es dagegen, als der Chronist über einen angeblichen Missbrauchsversuch in der Kirche San Fortunato berichtet: Er betont dort mehrfach die verunreinigende Wirkung sexueller Handlungen auf dem Altar, allerdings wird die drohende Schändung noch vor dem Vollzug durch göttliche Intervention abgewendet. Auf eine wachsende Bedeutung sowie Verbreitung ortsbezogener Reinheits- bzw. Unreinheitsvorstellungen im Verlauf des 10. Jh.s deutet ebenfalls das Beispiel der *Sermones de virtute* und *de transito S. Constantii*: Die Verunreinigung christlicher Sakralorte markiert dort gewissermaßen das Vorrücken muslimischer Plünderer, wird zu deren Kennzeichen. Den eigentlichen Darstellungsschwerpunkt beider *Sermones* bildet jedoch die Abwendung entsprechender Verfehlungen durch die Heiligen Constantius und Severinus – erneut steht die Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein also unmittelbarer Verbindung zu jenem Ort, an dem ein oder mehrere Heilige physisch präsent waren.

V. Normannen als Verunreiniger heiliger Stätten in früh- und hochmittelalterlichen Quellen¹

In seinen 1251 abgeschlossenen *Gesta Episcoporum Leodiensium*, einer Fortsetzung und Ergänzung der Lütticher Bistumsgeschichte Herigers von Lobbes und Anselms von Lüttich, berichtet der Zisterziensermönch Aegidius d'Orval Folgendes über die Verwüstung des Rhein-Maas-Raumes und speziell der Stadt Lüttich durch marodierende Wikinger Anfang der 880er Jahre:

Huius [Franconis] tempore legimus, diram Normannorum gentem cum suis ducibus Godefrido et Rollone et Sigefrido a transmarinis partibus nostros fines irrupisse, et ex Oceano quidem partim in Reni, partim in Mose alveos tantum subito evolasse exercitum, ut, relicto in fluviis navigio, apud Halos iuxta Mosam conscendentes, Traiectum [superius, Traiectum inferius,] Coloniā, Bonnam, [Tulpiacum,] Stabulaus, Malmondarium, Indam, Prumiam, Treveris, Aquisgrani, [Sintrunium,] Tungris et Leodium vastaverunt. Insuper et Wallonem Metensem episcopum occiderunt. Et quod abbatia sancti Petri in Leodio a beato Huberto fundata, tunc vastata sit, innuitur ex eo quod monachorum capita, qui ab eis martyrizati sunt, clavis ferreis et capitalibus confixa inventa sunt in pilariis et in cripta eiusdem ecclesie tumulata. Nostris vero diebus per quendam decanum eiusdem ecclesie corpora eorum levata sunt et cum decenti honore iuxta altaria, sicut videntur usque in hodiernum diem, in eadem cripta sunt reposita. Cum etiam itidem Normanni cunctam civitatem vastarent, feretrum beati Lamberti auro et argento et gemmis ornatum infringere volentes, divinitus timore percussi eum contingere non potuerunt, et sic tristes recedentes, quod tam pulchram fabricaturam auri et argenti ibi reliquissent.²

Für den Beginn seiner Schilderung (bevor er sich den Ereignissen in Lüttich zuwendet) kompilierte Aegidius eine Reihe älterer Darstellungen. So folgt der Auftakt der zitierten Textpassage nahezu wörtlich den gegen Mitte des 11. Jh.s

¹ Teile dieses Kapitels erscheinen unter dem Titel „*Domum immundam a perversis violata mundavit. Viking Defilement in Early Medieval Francia*“ in dem durch den Verfasser mitherausgegebenen Sammelband *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300-1600)*.

² Aegidius d'Orval, *Gesta Episcoporum Leodiensium* II, 37, ed. Heller (MGH SS 25), 49. Sieht man von der Unterscheidung zwischen Maastricht und Utrecht ab, handelt es sich bei den Einfügungen in eckigen Klammern laut Heller, ebd., 3 um eigenhändige Ergänzungen des Verfassers, dessen Ausfertigung erster Hand Hellers Edition zugrundelag. Zum Wikingerangriff auf Lüttich 882 siehe Peeters, „Siegfried von Niderlant und die Wikinger am Niederrhein“; Bauduin, *Le monde Franc et les Vikings*; Svetina, „Zum Beginn der Verehrung des hl. Lambert“; Henaux, „Les Normands dans le pays de Liège“; Kurth, *La cité de Liège au moyen âge* I. Auf das Martyrium der Mönche verweisen u.a. Coupland, „The Rod of God's Wrath“, 545; Ders., „The Vikings on the Continent“, 190; d'Haenens, *Les invasions normandes*, 283. Eine alternative Identifikation von Halos bietet Vannérus, „Asselt et non Elsloo“.

entstandenen *Gesta* Anselms von Lüttich. Dieser wiederum hatte sein Wissen über die Normannenangriffe im Wesentlichen dem *Chronicon* Reginos von Prüm aus dem frühen 10. Jh. entnommen.³ Abweichend von Anselm und ähnlich wie Regino (dessen Text hat hier *consederunt in loco, qui dicitur Haslon*) verweist Aegidius auf eine Präsenz der Normannen bei Elsloo an der Maas, einige Kilometer nördlich von Utrecht: *apud Halos iuxta Mosam conscendentes*. Während die Normannen aber Regino zufolge bei Elsloo anlandeten und dort für eine gewisse Zeit verblieben (*consedere* bzw. *considerere*, die Handschriften liefern hier kein eindeutiges Bild), wird daraus bei Aegidius eine Zwischenstation oder Umsteigeort auf ihrem Weg maasaufwärts (*conscendere*). Das ähnliche Schriftbild der Prädikate legt hier einen Kopistenfehler im späteren Text oder einer unbekanntenen Zwischenstufe nahe.⁴ Darüber hinaus weicht allerdings auch das Satzgefüge von der entsprechenden Passage in Reginos *Chronik* ab: Wo jener ein finites Verb gesetzt hatte, bediente sich Aegidius einer Partizipialkonstruktion.

Ausgeprägter sind ab hier die Übereinstimmungen zwischen den *Gesta* des Aegidius d’Orval und der zu Beginn des 12. Jh.s abgefassten Chronik Sigeberts von Gembloux. Dieser hat an der nämlichen Stelle: *Eodem anno Godefridus et Sigifridus reges Northmannorum cum inaestimabili multitudine iuxta Mosam*

³ Anselm von Lüttich, *Gesta Episcoporum Leodiensium* c. 19, ed. Koepke (MGH SS 7), 199: *Huius enim tempore legimus diram Nortmannorum gentem cum duce suo crudelissimo Godefrido a transmarinis partibus nostros fines irrupisse, et ex oceano quidem in Rheni partim in Mosae alveos subito tantum evolvasse exercitum, ut relicto in fluviiis navigio, incredibili pedum velocitate utrobique terras percurrerent, et vastantes omnia cede et incendio illesi quaeque vellent, iterum ad naves verterent*. Regino von Prüm, *Chronicon* ad a. 881, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 50), 118: *Item eodem anno mense Novembrio duo reges Nortmannorum, Godefridus et Sigifridus, cum inestimabili multitudine peditum et equitum consederunt in loco, qui dicitur Haslon, iuxta Mosam*. Die Verbindung zwischen Aegidius und Anselm kennzeichnet bereits Heller; Koepke verweist in seiner Edition der *Gesta* Anselms auf die entsprechende Passage bei Regino. Eine ausführliche Untersuchung des so entstehenden Abhängigkeitsgeflechts für die Ereignisse der Jahre 881-883 liegt bislang jedoch nicht vor.

⁴ Tatsächlich wäre auch eine inhaltliche Erklärung für den Wechsel von *consedere* zu *conscendere* denkbar. Während nämlich Anselm bemerkt, die normannischen Plünderer hätten sich *incredibili pedum velocitate*, also sehr schnell, aber doch eindeutig zu Fuß bewegt, ist bei Regino die Rede von einer *inestimabili multitudine peditum et equitum*. Sigebert von Gembloux geht nicht unmittelbar auf die Art der Fortbewegung ein, erwähnt aber, die Normannen hätten die Pfalz in Aachen als Pferdestall missbraucht: *Aquis in palatio equos stabulantes*. Berücksichtigt man, dass *conscendere equum* der Terminus technicus für das Besteigen eines Pferdes ist, wäre die entsprechende Wortwahl hier durchaus sinnvoll, nur müsste (ein auch ohne diese Konjektur ungelöstes Problem) weiterhin das Fehlen eines Objektes erklärt werden. Darüber hinaus zitiert Aegidius einige Zeilen später – allerdings in einem modifizierten Zusammenhang – die oben angeführte Passage aus dem Werk Anselms von Lüttich, Aegidius d’Orval, *Gesta Episcoporum Leodiensium* II, 37, ed. Heller (MGH SS 25), 49: *Et cum incredibili pedum velocitate utrobique terras percurrerent, cede in incendio cuncta vastantes*.

in loco Haslon considentes [...].⁵ Aegidius wechselt scheinbar mitten im Satz- bzw. Sinnzusammenhang seinen Referenztext: Statt den *Gesta* Anselms von Lüttich folgt er nun Sigebert von Gembloux, dessen Schilderung der Normannenzüge ebenfalls auf der Chronik Reginos von Prüm aufbaut. Der unvermittelte Wechsel zwischen Anselm und Sigebert bedingt im Text die Kollision zweier Partizipien: [...] *relicto in fluviis navigio* (bis hierhin Anselm), *apud Halos iuxta Mosam conscendentibus* (Sigebert) [...].

Komplexer werden die intertextuellen Beziehungen, berücksichtigt man zusätzlich den sich in Aegidius' *Gesta* anschließenden Katalog der von den Langobarden geplünderten Städte und Klöster. Inwiefern Aegidius hier durchgängig Sigebert von Gembloux auswertet oder ob er sich nicht doch stellenweise direkt auf Reginos *Chronik* stützt, ist kaum zu entscheiden. Beide Texte bieten weitgehend übereinstimmende und gleichförmig konstruierte Ortslisten, deren Anordnung in der Wiedergabe des Aegidius jedoch an einigen Stellen abgewandelt wird.⁶ Unterschiede bestehen darüber hinaus lediglich in einzelnen Details: Mit Sigebert verbindet Aegidius der Hinweis auf den Mord an Bischof Wallo von Metz, mit Regino die Aufnahme von *Tulpiacum* (= Zülpich) in die Ortsliste. Keiner der Referenztexte nennt hingegen *Sintrinium*, wahrscheinlich das zwischen Bonn und Koblenz gelegene Sinzig. Ohne erkennbares Vorbild in den Werken Reginos, Anselms oder Sigeberts bleibt außerdem, dass mit Rollo neben Godefrid und Sigefrid ein dritter Anführer der plündernden Normannen genannt wird.⁷

⁵ Sigebert von Gembloux, *Chronica* ad a. 882, ed. Bethmann (MGH SS 6), 343.

⁶ Regino von Prüm, *Chronicon* ad a. 881, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 50), 118: *Et primo quidem impetu finitima loca depopulantes Leodium civitatem, Traiectum castrum, Tungrensem urbem incendio cremant; secunda incursione Ribuariorum finibus effusi cedibus, rapinis ac incendiis cuncta devastant, Coloniam Agrippinam, Bunnam civitates cum adiacentibus castellis, scilicet Tulpiacum, Iuliacum et Niusa, igne comburunt; post haec Aquis palatium, Indam, Malmundarias et Stabulaus monasteria in favillam redigunt.* Ebd. ad a. 882: *Arduennam percurrentes Prumiam monasterium ingrediuntur ipso die epiphaniae Domini, ubi triduo commorantes omnem in circuito regionem depopulati sunt.* Sigebert von Gembloux, *Chronica* ad a. 882, ed. Bethmann (MGH SS 6), 343: *Eodem anno Godefridus et Sigifridus reges Northmannorum cum inaestimabili multitudine iuxta mosam in loco Haslon considentes, Leodium, Traiectum, Tungris, Coloniam Agrippinam, Bunnam cum adiacentibus castellis comburunt; Aquis in palatio equos stabulantes, oppidum et palatium incendunt; praetera monasteria Stabulaus, Malmundarium, Indam, Prumiam.* Ebd. ad a. 883: *Northmanni urbem Treverim incendunt, et Mettim usque pertendunt, ibique conserto prelio christianos vincunt. In hoc prelio Walo Mettensium episcopus caesus est.*

⁷ Heller irrt, wenn er meint, Sigebert v. Gembloux würde Rollo zum Jahr 882 nennen, auch bei ihm ist nur von Godefrid und Sigefrid die Rede. Der Name Rollos findet sich allerdings in dem (nach 1130 entstandenen) *Auctarium Gemblacense ad Chronographiam Sigeberti* ad a. 876, ed. Bethmann (MGH SS 6), 390: *Rollo dux Normanniam cum suis penetravit, et 53 annis in ea regnavit.*

Die knappe Zusammenfassung normannischer Aktivitäten im Rhein-Maas-Raum bildet innerhalb der *Gesta Episcoporum Leodiensium* das logische Fundament für die anschließend in Bezug auf Lüttich getroffenen Ableitungen. Aegidius' Gedankenzug ließe sich wohl etwa wie folgt abstrahieren: Fänden sich innerhalb einer Stadt, welche in der Vergangenheit nachweislich von den Normannen angegriffen worden ist, auffällige Überreste an charakteristischen Orten – im Falle Lüttichs also Skelette mit durchbohrten Schädeln und Resten eiserner Nägel, die zu unbestimmter Zeit auf dem Gelände der Krypta des Klosters St. Peter bestattet wurden – so könne zwischen beidem ein Zusammenhang angenommen werden.⁸ Die Präsenz derart versehrter Leichenfragmente in der Klosterkirche dient Aegidius textintern außerdem als Beleg dafür, dass Anfang der 880er Jahre nicht nur die Stadt Lüttich insgesamt, sondern speziell die Abtei St. Peter von den Normannen angegriffen worden wäre. Dem zeitlichen Abstand – zwischen dem berichteten Geschehen und dem Auffinden der Überreste in jüngerer Vergangenheit (*nostris vero diebus*) liegen rund dreieinhalb Jahrhunderte – misst Aegidius offenbar keine Bedeutung zu. So wie einerseits die Möglichkeit, *usque in hodiernum diem*, also bis zum heutigen Tag, die Gräber jener angeblichen Opfer normannischer Gräueltaten zu besichtigen, als Beweis für das Ausmaß der in Lüttich angerichteten Zerstörungen dient, erlaubt es umgekehrt deren Rückbindung an den Plünderungszug von 882, für die unbekanntenen Toten den Ruf des Martyriums wahrscheinlich zu machen.

Neben seine Bemerkungen über die Verwüstung der Abtei St. Peter in Lüttich stellt Aegidius eine zweite Anekdote aus demselben Zusammenhang: Angeblich hätten die normannischen Angreifer bei jener Gelegenheit auch versucht, das mit Gold, Silber und Edelsteinen geschmückte Grab des hl. Lambert zu plündern. Bevor selbige aber die Ruhestätte des wichtigsten Lütticher Heiligen hätten erbrechen können, seien sie derart von Furcht erfüllt worden, dass

⁸ Für Lüttich lässt sich zumindest ein weiterer, vergleichbarer Fall belegen: Als 1326 bei Baumaßnahmen eine Reihe ungewöhnlich großer und mit eisernen Rüstungsteilen bewehrter Skelette ausgegraben wurden, gelangte die örtliche Bevölkerung scheinbar sofort zu dem Schluss, es müsse sich dabei um Überreste von Wikingern handeln, die bei den Kämpfen im Jahr 882 umgekommen wären. Siehe hierzu Paillard de Saint-Aglan, *Mémoire sur les changements que l'établissement des abbayes et des autres institutions religieuses au VII^{me} siècle, ainsi que l'invasion des Northmans au IX^{me} ont introduits*, 103; vgl. Coupland, „The Vikings on the Continent“, 188.

sie nun davor zurückschreckten, das Grab auch nur zu berühren. Stattdessen hätten sich die Normannen – traurig ob der ihnen so entgangenen Beute – zurückgezogen.

Die von Aegidius d’Orval in den *Gesta Episcoporum Leodiensium* entwickelte Darstellung und Deutung vergangener Ereignisse ist charakteristisch für zahlreiche Quellenzeugnisse, die aus Sicht des hohen und späten Mittelalters über die Normannenzüge des 9. und 10. Jh.s berichten. In der Regel werteten die fraglichen Schilderungen für ihr jeweiliges Anliegen zunächst (soweit verfügbar) ältere Geschichtsdarstellungen aus. Darüber hinaus ergänzten viele der späteren Autoren die oft nur spärlich fließenden Informationen ganz nach Bedarf und individuellem Vermögen um weitere Details, die sie möglicherweise ansonsten unbekanntem Quellen und lokalen Traditionen entnahmen – oder aber schlichtweg frei erfanden. Welche dieser Möglichkeiten auf einen gegebenen Text zutrifft, ist dabei (auch dies bezeugt das Beispiel der Mönche von St. Peter zu Lüttich) nur selten exakt bestimmbar, in der Regel dürfte aber wohl von Mischformen auszugehen sein.

Deutlich zeigt der Bericht über den Normanneneinfall des Jahres 882 bei Aegidius d’Orval weiterhin, wie eng zumindest für einige Autoren die (imaginierten) Zusammenhänge zwischen einer Präsenz der Normannen und den vermeintlich von selbigen verübten Gräueltaten ausfallen konnten. Für die *Gesta Episcoporum Leodiensium* des Aegidius könnte man diesbezüglich vielleicht soweit gehen, von einer Art Deutungsautomatismus zu sprechen. Sowohl bei Regino von Prüm als auch bei Anselm von Lüttich und Sigebert von Gembloux sind die entsprechenden Verbindungen signifikant schwächer ausgeprägt. Es gilt daher, einen in der Forschung häufig vernachlässigten Faktor in die Überlegungen einzubeziehen: So fassen die *Gesta Anselms* – rechnet man nach der Edition Koepkes – rund 400 Jahre auf 45 Folioseiten zusammen, bei Aegidius nehmen die Einträge, welche sich auf das Geschehen der Jahre zwischen 650 und 1250 beziehen, ganze 94 Textseiten ein. Das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit variiert daher zwischen den Texten deutlich; die Darstellung Aegidius d’Orvals erweist sich dabei trotz ihres vergrößerten Berichtszeitraums auch punktuell als ausführlicher, eine Tendenz, die analog in zahlrei-

chen späteren Geschichtsdarstellungen nachweisbar ist. Sigebert von Gembloux und Regino von Prüm schreiben dagegen Weltchroniken, richten also keinen exklusiven oder auch nur engeren Fokus auf das Geschehen im Rhein-Main-Gebiet und bleiben bereits aus diesem Grund für Ereignisse von primär lokaler Bedeutung stärker an der Oberfläche.

Zieht man die bisherigen Ergebnisse zusammen, so folgt daraus, dass ein sich verfestigendes Bild normannischer Grausamkeit in späteren Quellentexten nur die eine Seite der Medaille bildet. Desto stärker ein Erzähler-Beobachter die auktoriale Makro- zugunsten einer Mikroperspektive aufgibt, desto größer wird umgekehrt sein Bedarf nach Detailwissen und/oder Erklärungsansätzen, welche es erlauben, historische Merkwürdigkeiten wie etwa den Fund versehrter Skelette in einer Klosterkrypta schlüssig in die eigene Erzählung einzubetten. Der Verweis auf Plünderungen und Verwüstungen besitzt dahingehend doppeltes Potential: Einerseits lassen sich so (wie im Falle Lüttichs) bestimmte materielle Funde erklären, andererseits kann zwanglos begründet werden, weshalb manche Entwicklungen unverständlich oder zumindest unbelegt bleiben: Dann nämlich, wenn die ältere schriftliche Überlieferung einer Stadt oder eines Klosters von Plünderern zwischenzeitlich vernichtet worden war.

Wenn Simon Coupland angesichts derartiger Befunde zu einem gerüttelten Maß an Vorsicht im Umgang gerade mit den späteren Darstellungen normannischer Gräueltaten in der frühmittelalterlichen Francia rät, so ist diese Warnung sicherlich vollaufberechtigt:

„Given the way in which tales of Viking atrocities on the continent can be seen to have grown in the telling, so that by the thirteenth century the invaders are said to have nailed monks' heads to monastery walls and roasted babies on their spears, we do well to be cautious.“⁹

⁹ Coupland, „The Rod of God's Wrath“, 545; vgl. Ders., „The Vikings on the Continent“. Er bezieht sich hier zunächst auf die Darstellung des Aegidius d'Orval, sein zweites Beispiel entlehnt er einem spätmittelalterlichen Bericht über das Vorgehen der Normannen in Boulogne-sur-Mers: *In illo tempore venit Wermundus et Ysembardus in istam terram, et comes Hernekinus de Bolonia XXX^a milia homines cum armis ad custodiendum portus Boloniae. Sed Sarraceni [sic!] de Anglia venientes vi et violentia sua extra Boloniam apud Wernerove applicaverunt et ceperunt Boloniam vi, et necaverunt decem milia hominum de XXX^a milia hominibus, quos comes Hernekinus habuit, et quando Sarraceni ceperunt Boloniam, pueros occiderunt et illos occisos igni comburebant in hastis suis in despectu Christianorum.* Der Text nach Paillard de Saint-Aiglan, „Histoire des invasions des Northmans dans la Morinie“, 39 u. 41 mit Anm. 1, der sich ohne Seitenangabe auf die Handschrift Bibliothèque d'Arras, Ms. 184 bezieht.

Entsprechend bemerkte auch Albert d’Haenens, der in den 1960er Jahren ausführlich jene Quellen untersucht hat, welche Überfälle der Normannen auf das Gebiet des heutigen Belgiens schildern, mit Blick auf die *Gesta Episcoporum Leodiensium* des Aegidius d’Orval:

„On n’a généralement éprouvé aucune méfiance à l’égard de ce prétendu massacre de moines. Pourtant celui-ci n’a existé que dans l’imagination populaire. Celle-ci éprouvait le besoin de justifier la présence de crânes, mis à jour par des travaux récents, qui portaient des traces d’enclouage, coutume rituelle fort ancienne remontant à la préhistoire et réapparaissant en Gaule à l’époque mérovingienne.“¹⁰

Einer begrenzten Zahl vergleichsweise schlüssig dokumentierter und in ihrem Auftreten isolierter Fälle normannischer Grausamkeit und Brutalität in den zeitgenössischen Quellen – so beispielsweise das Hängen von 111 Gefangenen am Seineufer bei Charlevanne im Jahr 845 oder das Schicksal des 887 mit Papst Stephan V. korrespondierenden Priesters Flavinus, der in normannischer Gefangenschaft alle Finger der linken Hand verlor¹¹ – stünden laut Simon Coupland zahlreiche Schilderungen gegenüber, „where the tale has evidently grown in the telling“.¹² Auch wenn sich sein Urteil wohl auf die meisten historischen Narrative erweitern ließe, trifft es insbesondere auf Darstellungen der frühmittelalterlichen Normannenzüge zu, welche sich seit dem 9. Jh. nahezu überall in Westeuropa verbreiteten. Deren narrative Kernbestandteile ließen sich in späterer Zeit sowohl intensivieren als auch übertragen: So wurden viel-

¹⁰ D’Haenens, *Les invasions normandes*, 284. Zur Befestigung von Knochen/Knochenfragmenten mit Nägeln in merowingischen Nekropolen vgl. Salin, *Civilisation mérovingienne* II, 345f.

¹¹ *Translatio S. Germani Parisiensis* c. 12, ed. Waitz (MGH SS 15,1), 12: *Cunq̄ue hinc inde quasi ad pugnandum infinitus staret exercitus, ipsi impiissimi ac crudelissimi Normanni, blasphematores Dei, ad obprobrium et derisionem regis principumque eius seu omnium christianorum illic adstantium centum et 11 captivos coram eorum oculis suspenderunt*. Vgl. zu dieser Passage Baraz, *Medieval Cruelty*, 70; Coupland, „The Vikings on the Continent“, 190; Morden, *How much Material Damage*, 91. Speziell zum rituellen Erhängen vgl. Ellis Davidson, „Gods and Myths of Northern Europe“, 51f. Für den Fall des Flavinus siehe die *Fragmenta registri Stephani V papae* 29, ed. Caspar (MGH Epp. 7), 350: *Lator praesentium, Flavinus scilicet clericus, ad sanctam sedem apostolicam veniens detulit a te nobis directam epistolam, qua indagare studuisti eum a Nortmannis nuperrime captum sinistrae manus digitum habere abscissum, sciscitans, si ob hoc ad ecclesiasticum ordinem valeat promoveri an non*. Dazu Coupland, „The Vikings on the Continent“, 190.

¹² Coupland, „The Vikings on the Continent“, 191. Einen Überblick über den Forschungsstand zu den Angriffen der Normannen und den Reaktionen der betroffenen Zeitgenossen bieten die Arbeiten von d’Haenens, „Les invasions normandes dans l’empire Franc“, insb. 235-241; Wallace-Hadrill, „The Vikings in Francia“; Wormald, „Viking studies“; Foot, „Violence against Christians?“; Dies., „Confronting Violence“; u. Nelson, „England and the Continent II“. Für eine Neueinschätzung unter Auswertung archäologischer Funde siehe Morden, *How much Material Damage*.

fach einzelne Elemente aus älteren Berichten über Normannenangriffe ausgebaut und dramatisch zugespitzt, darüber hinaus jedoch auch analoge Ereignisse in Bezug auf Orte konstruiert, wo früher entstandene Zeugnisse über Plünderungen oder Verwüstungen durch die Normannen schwiegen.¹³

Es war deren vielfach eklatante Unzuverlässigkeit, welche namentlich Albert d’Haenens – seine Arbeiten haben die Erforschung der frühmittelalterlichen Normannenzüge seit der zweiten Hälfte des 20. Jh.s wesentlich geprägt – dazu gebracht hat, den meisten späten Zeugnissen grundsätzlich jede Glaubwürdigkeit und in Konsequenz auch jede wissenschaftliche Relevanz abzusprechen. Eine Sonderstellung räumte d’Haenens diesbezüglich nur jenen Texten ein, welche – obwohl selbst deutlich nach den berichteten Ereignissen entstanden – älteres, heute ansonsten verlorenes Quellenmaterial zitierten oder reproduzierten.¹⁴ Besonders einschlägig scheint hier das Beispiel des um die Mitte des 11. Jh.s im nordfranzösischen Kloster Saint-Quentin entstandenen *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani*.¹⁵ Die darin schriftlich ausgeführte Predigt verbindet auf charakteristische Weise hagiographische Elemente und Bibelzitate mit Auszügen aus historiographischen Quellen¹⁶, spezi-

¹³ Dies betonen beispielsweise Dumville, „Images of the Viking“; Coupland, „The Vikings on the Continent“, insb. 189-194, 202; Jones, „Pitying the Desolation“, insb. 101 u. Dies., *Noble Lord, Good Shepherd*, insb. 147-159. Für englische Quellen vgl. u.a. Foot, „Violence against Christians“. Zur Frage einer charakteristischen Grausamkeit der Normannen siehe Baraz, *Medieval Cruelty*, 64-74; Belege für einen „exodus of holy bodies“ im Vorfeld drohender Angriffe sammeln etwa Lifshitz, „The migration of Neustrian relics“; Geary, *Furta Sacra*, 84f. u. DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*.

¹⁴ D’Haenens, *Les invasions normandes*, 20, 162; Ders., „Les invasions normandes dans l’empire Franc“, insb. 248-254 u. Ders., „Les invasions normandes. Une thématique narrative et historiographique“. Vgl. Löwe, „Geschichtsschreibung der ausgehenden Karolingerzeit“, insb. 18-29 sowie mit Blick auf die Infragestellung künstlicher Gattungsgrenzen Hofmann, „Profil der lateinischen Historiographie“, insb. 839.

¹⁵ Teilweise ediert durch Holder-Egger als *Ex sermone in Tumulatione SS. Quintini, Victorici, Cassiani* (MGH SS 15,1), für den gesamten Text siehe AASS., Oct. XIII, 816-819. Der anonyme Verfasser hat offenbar intensiv auf die im 9. Jh. verschrifteten *Miracula S. Quintini* zurückgegriffen. Aus linguistischen und stilistischen Gründen nahm Holder-Egger, 265 an, der *Sermo* sei während des 11. Jh.s entstanden, vgl. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen* V, 544f., Glansdorff, „L’évêque de Metz“ u. d’Haenens, *Les invasions normandes*, 48, 181, 225. Die älteste erhaltene Handschrift ist Saint Quentin, Musée 1 und befindet sich heute im Besitz der Bibliothèque Municipale von Saint-Quentin. Diese wird auf die zweite Hälfte des 11. Jh.s datiert, vgl. Cahn, „Images de la Vie de Saint Quentin“.

¹⁶ Eine detaillierte Einführung in den aktuellen Stand der Predigtforschung bieten Kienzle, *The sermon* u. Muessig, „Sermon, preacher and society“. Obwohl diesbezüglich in den vergangenen Jahrzehnten intensivere Anstrengungen unternommen wurden, liegt bis dato keine übergreifende Untersuchung zu hagiographischen *Sermones* oder historischen Referenzen innerhalb von Predigttexten vor. Zum vieldiskutierten Verhältnis hagiographischer Texte insgesamt bzw. einzelner Unterformen des Genres zur Historiographie vgl. de Gaiffier, „Hagiographie et historiographie“; Lotter, „Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse“; Sigal, „Histoire et hagiographie“; Heffernan, *Sacred Biography*; Fouracre, „Merovingian Historiography and Merovingian Hagiography“; Head,

ell den im frühen 10. Jh. angelegten Annalen von St. Vaast und einem weiteren, ähnlichen Text, bei dem es sich um die verlorenen Annalen des Klosters Saint-Quentin selbst handeln dürfte.

Einleitend ein kurzer Überblick über die Struktur und Komposition des *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani*: In seiner ersten Hälfte bietet der Text eine knappe Zusammenfassung der Viten Quintins und Kassians, wobei der unbekannte Verfasser besonderes Augenmerk auf das Martyrium der beiden Heiligen im Zuge der diokletianischen Christenverfolgung sowie die Erhebung ihrer Gebeine am Beginn des 9. Jh.s legt. Anschließend wendet sich der *Sermo* der eigentlichen *causa festivitatis* zu: Der Erinnerung an die Rückkehr der Reliquien Quintins und Kassians (die Gebeine des Victoricus waren zu dieser Zeit noch nicht aufgefunden, sie erscheinen daher erst an späterer Stelle im Text) aus dem rund 50 Kilometer entfernten Laon in der ersten Hälfte des 10. Jh.s.

Die Mönche von Saint-Quentin hatten die Reliquien Quintins und Kassians demzufolge in den frühen 880er Jahren nach Laon überführt, um sie vor einem drohenden Normannenangriff auf das weitgehend unbefestigte Kloster in Sicherheit zu bringen. Das Vorgehen der Normannen ordnet der *Sermo* dabei anhand eines etablierten historisch-theologischen Erklärungsmusters ein: Gott bestraft menschliche Sündhaftigkeit und Ungehorsam durch die Hand der Barbaren.¹⁷ Anstatt aber einen entsprechenden Zusammenhang lediglich zu konstatieren – wie dies regelmäßig in zeitgenössischen und späteren Texten der Fall ist – führt der unbekannte Verfasser des *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* seine Deutung mit historischen Kontextinformationen

Hagiography and the Cult of Saints; Lifshitz, „Hagiographical Texts“; Lewis, „History, Historiography and Re-writing the Past“; Röcklein, „Gewebe der Schriften“ und neuerdings die Beiträge in Corradini (ed.), *Zwischen Niederschrift und Widerschrift*.

¹⁷ Hierzu ausführlich Coupland, „The Rod of God’s Wrath“; vgl. außerdem die Bemerkungen in Goetz, *Gott und die Welt*, Bd. I,1, speziell 133-152; d’Haenens, *Les Invasions normandes*, insb. 83-87, 144-147; Godden, „Apocalypse and Invasion“; Foot, „The Making of *Angelcynn*“, insb. 37f.; Dies., „Violence against Christians?“, 8f. Entsprechende Quellenstellen finden sich zusammengestellt bei Zettel, *Das Bild der Normannen*, speziell 190-196, 206-208, 217f. Ein einschlägiges Beispiel bieten die Akten der Synode von Meaux/Paris (845/846), diese finden sich in Teilübersetzung bei Coupland, „The Rod of God’s Wrath“, 537: „Wherefore, because obedience did not follow God’s commands, as was necessary, the Lord sent ‚from the north‘, from which, according to the prophet, ‚evil shall break forth‘, apostles befitting our merits, namely those cruel and most savage persecutors of Christianity, the Northmen, who, coming as far as Paris, showed what God commanded.“ Die Reliquien von Saint-Quentin werden nicht behandelt bei Lifshitz, „The migration of Neustrian relics“. Für das Verhältnis von menschlicher Sündhaftigkeit und göttlicher Strafe siehe Kroll u. Bachrach, „Sin and Etiology“ sowie Ganz, „Einhardus Peccator“.

zusammen und bemüht sich um eine Verifizierung der Ereignisse anhand des überlieferten Quellenmaterials. Dazu rezipiert er die ihm zugänglichen annalistischen Aufzeichnungen und zitiert aus selbigen eine Reihe von Einträgen, welche sich großteils in das letzte Viertel des 9. Jh.s datieren lassen. Seine Vorgehensweise charakterisiert der *Sermo* wie folgt: *Hic autem, ut lucidor sit sermonis sensus et intelligatur manifestius, ex annali chronica inserenda sunt pauca.*¹⁸

Mit d’Haenens würde es sich bei der anschließenden historischen Einordnung um die einzig relevante Passage innerhalb des *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* handeln. Es sind nicht von ungefähr zumeist diese Textstellen, welche auch in anderen neueren Arbeiten rezipiert werden. Der von d’Haenens vorgeschlagene Zugriff verdeckt aber gerade die Besonderheiten in der Komposition des *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani*. Dessen Verfasser beruft sich gleich zweifach auf Schriftquellen, wobei jedoch die annalistischen Notizen nur an zweiter Stelle aufgeführt wurden. Bereits einige Zeilen vorher kündigt der Verfasser einen ersten ‚Schriftbeweis‘ an: *cogor scriptis depromere rem veritatis.*¹⁹ Diesmal beruft er sich nicht auf zeitgenössische Geschichtsaufzeichnungen, vielmehr belegt er die Schwere der Bedrückung durch die Normannen anhand einschlägiger biblischer Textpassagen:

*Christianorum invalescente noxa, paganorum nequiter frendente audacia, multa sanctorum corpora a sepulcris eiciuntur, ecclesiae innumerabiles incenduntur, utriusque sexus homines passim iugulantur, omnis iustitia graviter conculcatur, lex et veritas nimium annihilantur, bestiarum incursu multi lacerantur, famis inopia plurimi moriuntur. Re etenim veridica, ut sanctus loquitur psalmista, venerunt gentes in hereditatem Dei, polluerunt templa sanctorum, posuerunt omne regnum in desolationis obprobrium; [et alibi]: Deus, repulisti nos et destruxisti nos; iratus es [...].*²⁰

Ausgehend vom Geschehen in der Umgebung des Klosters Saint-Quentin entwirft der *Sermo de tumulatione* ein düsteres Bild der Lebenswirklichkeit, wie

¹⁸ *Ex sermone in Tumulatione*, ed. Holder-Egger (MGH SS 15,1), 271, Z. 21f. Zur Verwendung historischer Beweisformen innerhalb hagiographischer Texte, insbesondere in Hinblick auf Reliquientranslationen, siehe die Arbeiten von Voß, „Berührungen von Hagiographie und Historiographie“; Röcklein, „Gewebe der Schriften“, 6f.; Uytfanghe, „Die Vita im Spannungsfeld“, insb. 202f.; Heinzelmann, „Hagiographischer und historischer Diskurs, außerdem Ders., *Translationsberichte*, 65f.

¹⁹ *Ex sermone in Tumulatione*, ed. Holder-Egger (MGH SS 15,1), 271, Z. 12.

²⁰ *Ex sermone in Tumulatione*, ed. Holder-Egger (MGH SS 15,1), 271, Z. 13-20.

sie die Menschen des ausgehenden 9. Jh.s angeblich erfahren hätten: Zum Schaden der Christen wären damals unzählige Heilige aus ihren Gräbern vertrieben, Kirchen verbrannt, Männer und Frauen unterschiedslos niedergemacht, jede rechtliche Ordnung verachtet, Gesetz und Wahrheit gering geschätzt, durch den Einfall der ‚Bestien‘ viele zerfleischt und mehr noch von Hunger und Mangel umgebracht worden. Die Normannenangriffe des späten 9. Jh.s werden in den Augen des Verfassers zu einer Realisierung respektive Aktualisierung dessen, was in biblischer Zeit die Psalmen 79 und 59 für das Schicksal des Volkes Israel beklagt hatten.²¹

Auf den ersten Blick scheint eine Lektüre des *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* damit etablierte Interpretationsansätze zu bestätigen: Ein lokal bedeutsames Geschehen wird in einem größeren Zusammenhang verortet und dabei zugleich in eine typologische Rahmenkonstruktion eingebettet. Die Zerstörung des biblischen Jerusalem unter Antiochus IV. Epiphanes – hierauf bezogen mittelalterliche Exegeten Ps. 79 zumeist – würde so zur Präfiguration der durch marodierende Normannen im Frankenreich des 9. Jh.s angerichteten Zerstörungen. Die implizite Charakterisierung der normannischen Angreifer als *pollutores*, als Schänder heiliger Stätten, weist ebenfalls deutliche Parallelen zu jenen Befunden auf, welche Sarah Foot anhand hochmittelalterlicher englischer Quellen für die spätere literarische Ausgestaltung der Normannenzüge gewinnen konnte:

„The raiders are termed pagans, polluters of holy places; motivated apparently by anti-Christian sentiment their violence seems to be directed largely against the persons and property of the servants of Christ.“²²

Die spezifische Bedeutung von Ps. 79 (*Deus venerunt gentes* [...]) in Quellentexten der Kreuzzugszeit ist schon im ersten Kapitel dieser Arbeit erörtert worden, hier sei nur in gebotener Kürze auf die Arbeiten Penny Coles und Amnon

²¹ Für Bibelbezüge und Typologie als Mittel zur Deutung gegenwärtiger Ereignisse vgl. Leclercq, „L’Ecriture sainte“; Lehmann, „Der Einfluß der Bibel“; Charity, *Events and their afterlife*, 99f.; Parker, *The Aesthetics of Antichrist*, insb. 49-55; Janes, „The world and its past“. Die Alltagsrelevanz der Psalmen im Mittelalter behandeln etwa Riché, „Le Psautier“; Schreiner, „Psalmen in Liturgie, Frömmigkeit und Alltag“ sowie die Beiträge in van Deusen (ed.), *The Place of the Psalms*, speziell McKinnon, „The Book of Psalms“ und Wiley, „The maledictory psalms“. Zu typologischen Denk- und Deutungsmustern siehe de Lubac, *Exégèse médiévale* I; Ohly, *Zur mittelalterlichen Bedeutungsforchung*; Wells, „Ohly and Exegetical Tradition“; Paxson, „Theory of Biblical Typology“ u. Whitman, „Present Perspectives: Antiquity to the late Middle Ages“, 41-45.

²² Foot, „Violence against Christians“, 3; vgl. Wallace-Hadrill, „The Vikings in Francia“.

Linders hingewiesen.²³ Auf den ersten Blick wirkt der *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* daher wie ein typisches Produkt des 11. Jh.s, das sich aus in dieser Zeit verbreiteten Vorstellungen speist²⁴, mit Albert d’Haenens würde es sich um einen für das Studium der Normannenüberfälle des frühen Mittelalters vernachlässigbaren Text handeln, enthielte dieser nicht einige Versatzstücke aus den heute ansonsten verloren Annalen von Saint-Quentin.

Im Folgenden soll versucht werden, alternative Deutungen der bislang skizzierten Befunde zu entwickeln, indem die Darstellung der Normannen als Urheber einer Verunreinigung christlicher Sakralorte in Relation gesetzt wird zu spezifischen Entwicklungen der Liturgie während des 8. und 9. Jh.s. Es sind jene Veränderungen, welche ihre Spuren längerfristig vielleicht auch im *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* aus Saint-Quentin hinterlassen haben könnten. Das Ziel ist dabei nicht, Konzepte kultischer Verunreinigung bzw. einer Schändung heiliger Räume und Orte als Erfindung des lateinischen Mittelalters auszugeben oder umgekehrt deren Spuren bis in die Antike (und darüber hinaus) zu verfolgen. Die folgenden Erörterungen konzentrieren sich vielmehr auf Umstände und Hintergründe der den Normannen wiederholt zur Last gelegten Schändungen christlicher Sakralorte und die zur Beseitigung derart zeitlich begrenzter Unreinheit entwickelten Strategien.

V. 1 Alcuin von York, der Normannenangriff auf Lindisfarne 793 und die *Vita Vedasti*

Zunächst gilt es zu bemerken, dass sich Verunreinigungsverwürfe, wie sie für die Normannen zuvor anhand des *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini*,

²³ Cole, *The Preaching of the Crusades*; Dies., „The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“; Dies., „Christians, Muslims, and the ‚Liberation‘ of the Holy Land“; Linder, „The destruction of Jerusalem Sunday“; Ders., „The liturgy of the liberation of Jerusalem“; Ders., „Psalm 78 (79) in Liturgical Commemoration“; vgl. Jaspert, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa“ und zuletzt Völkl, *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, 205-214.

²⁴ Vgl. auch die (allerdings nur aus einer Handschrift des 13. Jh.s., Paris, B.N., Ms. lat. 5361, fol. 12^v-14^v bekannte) *Translatio S. Leodegarii Ebroilum* (der Text nach AASS. Oct. I, 445f.): *Tempore, quo gravissima Danorum rabies vastabat misera cæde Galliarum provincias, fluvio Viennæ contiguas, Pictavorum etiam castella atque vicus, omnemque patriam a mari usque ad eamdem Pictavensem urbem impii piratæ populantur. Turonorum æque civitatem adeunt et strage innumera obruunt, postremo ignibus tradunt. Passim vehuntur quasi lupi pernicies ad lacerandas dominicas oves, deo suo humanum sanguinem libantes. Contaminabant sancta, ecclesias ferali rabie comburebant: monasteria vero monachorum destruebant cum suis ædificiis.*

Victorici, Cassiani ausgemacht worden sind, keineswegs erst in Quellentexten des Hochmittelalters nachweisen lassen. Tatsächlich bediente sich bereits Ende des 8. Jh.s Alkuin von York der Leitdifferenz rein/unrein, als er in einem Brief an den Bischof Higbald von Lindisfarne auf die Eroberung und Plünderung des unter seiner Leitung stehenden Inselklosters im Juni 793 einging²⁵:

[...] *versa vice vestrae tribulationis calamitas licet absentum multum me cotidie contristat, quando pagani contaminaverunt sanctuaria Dei et fuderunt sanguinem sanctorum in circuitu altaris, vastaverunt domum spei nostre, calcaverunt corpora sanctorum in templo Dei quasi sterquilinum in platea.*²⁶

Während er vordergründig das Geschehene beklagt und bemüht ist, den so bedrängten Mönchen Trost zu spenden, scheint Alkuins Denken vor allem von einer Frage geprägt: Wie – und warum – hatte es überhaupt dazu kommen können, dass die Normannen Lindisfarne einnahmen? Was ihn dahingehend offenbar besonders beunruhigte war das Fehlen einer Reaktion des hl. Cuthbert, dessen Reliquien in Lindisfarne bewahrt wurden und dem Alkuin daher eine spezifische Schutzfunktion für das Kloster und dessen Gemeinschaft zuschreibt²⁷:

*Quae est fiducia aeclesiis Britanniae, si sanctus Cudberhtus cum tanto sanctorum numero suam non defendit? Aut hoc maioris initium est doloris aut peccata habitantium hoc exigerunt.*²⁸

Wie der unbekannte Verfasser des *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* identifiziert auch Alkuin als Auslöser der Ereignisse in Lindisfarne menschliche Sündhaftigkeit, den Erfolg der Normannen deutet er als Strafmaßnahme Gottes. Was geschehen war, „had not happened by chance, but is the sign of some great guilt“, ist also die Konsequenz von Verfehlungen, welche entweder der Klostersgemeinschaft selbst oder aber der christlichen Bevölkerung Englands insgesamt anzulasten wären.²⁹ Sei letzteres der Fall, so

²⁵ Einen Überblick über die Ereignisse bieten Yorke, *Kings and Kingdoms*, 86-89, 94f. und Bullough, *Alcuin*, 410-418. Vgl. die archäologischen Zeugnisse, die Brather, „Lindisfarne 793“ untersucht hat. Kritisch betrachtet wird in der Forschung die Lesart Smyths („The effect of Scandinavian raiders“, insb. 10f.), der die Auswirkungen der Normannenangriffe aber wohl generell überschätzt. Insgesamt sieben Briefe Alkuins (Ep. 16-22) und eines seiner Gedichte thematisieren den Überfall von 793, vgl. Bullough, „What has Ingeld to do with Lindisfarne?“.

²⁶ Alkuin, Ep. 20, ed. Dümmler (MGH Epp. 4), 57, Z. 5-8

²⁷ Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 73.

²⁸ Alkuin, Ep. 20, ed. Dümmler (MGH Epp. 4), 57, Z. 12-14.

²⁹ Alkuin, Ep. 20, ed. Dümmler (MGH Epp. 4), 57, Z. 14f.: *Non equidem casu contingit, sed magni cuiuslibet meriti indicium est.* Die Übersetzung der Textstelle folgt Whitelock, *English Historical Documents* I, Nr. 194, S. 845.

würde das Schicksal Lindisfarnes womöglich nur den Auftakt zu noch größerem Leid in naher Zukunft bilden. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ermahnt Alkuin die Mönche von Lindisfarne zu Reue und Umkehr, zur Wendung an ihren heiligen Beschützer, um dadurch dessen Beistand zurückzugewinnen und eine Wiederholung des Geschehenen zu verhindern. Der hier gewählte Zugang erweist sich als charakteristisch für die Gesamtheit der vor 796 entstandenen Briefe Alkuins: Das gegenwärtige Leid des Konvents deutet er nicht als Konsequenz einer unverzeihlichen Schuld. Vielmehr räumt Alkuin in seinen Briefen (und ähnlich auch in seinen übrigen Schriften) die Möglichkeit ein, dass sich die schwer getroffene Gemeinschaft mit Cuthberts Hilfe erholen könnte – ein Ziel, auf das er selbst ermutigend und mahnend hinwirkte.³⁰

Während der anonyme *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* ausführlich aus Ps. 79 zitiert, um zu veranschaulichen, in welcher Bedrängnis sich das Kloster Saint-Quentin Ende des 9. Jh.s befand, ist es merklich schwieriger, konkrete Vorbilder für die Anwendung der rein-unrein-Dichotomie in Alkuins Ep. 20 zu benennen. Am einfachsten zuordenbar scheint hier noch der Schluss der oben zitierten Passage: *quasi sterquilinum in platea*. Alkuin greift dort nahezu wörtlich Jes. 5,25 auf: *quasi stercus in medio platearum*. Die erste einschlägige Textstelle – *contaminaverunt sanctuaria Dei*, ergänzt durch *fuderunt sanguinem sanctorum in circuitu altaris* – ist weniger eindeutig zu bestimmen. Wahrscheinlich adaptiert Alkuin hier 3. Mose 3,20 – *contaminaverit sanctuarium meum ac polluerit nomen sanctum meum* –, eigentlich das Verbot der phönizisch-kanaanäischen Kinderopfer an Moloch, hier erweitert um Offb. 16,6, einen Ausruf des apokalyptischen Engels der Wasser: *quia sanguinem sanctorum et prophetarum fuderunt*.

Allerdings finden sich auch in Alkuins Brief an Higbald zumindest indirekte Bezüge auf Ps. 79 bzw. dessen mutmaßlichen Entstehungskontext, das Vorgehen Antiochus' IV. Epiphanes und den Aufstand der Makkabäer gegen die Religionspolitik der Seleukiden. Dies wird zuerst deutlich, als Alkuin seiner Sorge über jenes Schicksal Ausdruck verleiht, welches der Klostersgemeinschaft

³⁰ Zur abweichenden Behandlung aktueller Entwicklungen durch Alkuin ab 796 vgl. Garrison, „The Bible and Alcuin's Interpretation“, insb. 79-83. Auffällig ist, wie er in der Folge alternative biblische Referenztexte wählt, statt Hiob bevorzugt er dann etwa Jeremiah.

von Lindisfarne womöglich noch drohen könnte. Er greift dafür auf eine Variation von Joel 2,17 zurück: *Parce, Domine, parce populo tuo, et ne des hereditatem tuam gentibus, ne dicant pagani, ubi est Deus christianorum.*³¹ In der Vulgata lautet die entsprechende Stelle aber *ne des hereditatem tuam in opprobrium, ut dominantur eis nationes*. Möglicherweise zieht Alkuin hier den Wortlaut des Joel-Verses zusammen und modifiziert ihn soweit, bis das Ergebnis dem Beginn von Ps. 79 nahekommt: *Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam*. Dabei handelt es sich keineswegs um einen Einzelfall, ganz ähnlich geht Alkuin auch in der zweiten Hälfte der oben anzitierten Passage vor. Der Text von Ep. 20 hat dort *ne dicant pagani, ubi est Deus christianorum*. Während Joel 2,17 fortfährt *ut dominantur eis nationes quare dicunt in populis ubi est Deus eorum*, bietet Ps. 79,10 *ne forte dicant in gentibus ubi est Deus eorum*.³² Die literarischen Abhängigkeiten von Ps. 79,10 und Joel 2,17 sind in der Forschung bekannt, allerdings herrscht keine Einigkeit über die zeitliche Abfolge der Texte.³³ Alkuin hatte offenbar beide Stellen vor Augen, in ihrem Aufbau folgt die Passage eher Joel, darin eingeschrieben finden sich aber ebenfalls Elemente aus dem Wortlaut des Psalmenverses.

Eindeutig auf den oben skizzierten Kontext bezieht sich Alkuin, als er wenig später die Mönche von Lindisfarne dazu anhält, sich auf zukünftige Gefahren einzustellen und dazu das Beispiel des Judas Makkabäus aus 2. Makk. 10,2-4 anführt. Er zitiert dort den Bibeltext nicht wörtlich, sondern bietet eine geraffte Zusammenfassung der Stelle, wobei er das Moment der Reinigung hervorhebt:

*Sed modo, qui residui estis, state viriliter, pugnate fortiter, defendite castra Dei. Mementote Iudam Machabeum, quia templum Dei purgavit et populum a servitute liberavit extranea.*³⁴

³¹ Alkuin, Ep. 20, ed. Dümmler (MGH Epp. 4), 57, Z. 9-11f. Verweise auf diesen Vers finden sich in zahlreichen frühmittelalterlichen Liturgiehandschriften, vgl. Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 76, Nr. 30. Alkuin zitiert dieselbe Stelle auch in einem Brief an Erzbischof Aethelhard von Canterbury (Ep. 17, ebd., 48, Z. 15): *Parce, Domine, parce populo tuo, et ne des hereditatem tuam in opprobrium gentibus*. Dort findet sich somit eine weitere abweichende Lesart.

³² Alkuin, Ep. 20, ed. Dümmler (MGH Epp. 4), 57, Z. 10-11.

³³ Vgl. Gärtner, *Die Geschichtspsalmen*, 112 mit Anm. 211. Demnach postulieren Arbeiten aus der Psalmenforschung eher eine Rezeption von Ps. 79 durch Joel, umgekehrt räumt die Joel-Exegese häufiger diesem Präzedenz ein.

³⁴ Alkuin, Ep. 20, ed. Dümmler (MGH Epp. 4), 57, Z. 16-18. Vgl. Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 73. Zur Einschaltung der Makkabäer in mittelalterlichen Texten Dunbabin, „The Maccabees“; Wittekind, „Die Makkabäer als Vorbild“ u. Morton, „The defence of the Holy Land“.

Wie bereits John Wallace-Hadrill betont hat³⁵, handelt es sich bei Alkuins Bemerkungen zum Normannenangriff auf Lindisfarne keineswegs um den Bericht eines Augenzeugen. Alkuin hatte England wohl zwischen März und Juni 793 verlassen, um an den zu dieser Zeit in Regensburg weilenden fränkischen Hof zurückzukehren. Wahrscheinlich war er schon auf dem Festland angekommen, bevor sich der Überfall auf das Inselkloster ereignete.³⁶ Unter dieser Voraussetzung hätte Alkuin von den Geschehnissen lediglich durch Briefe oder mündliche Berichte erfahren können. Bis ihn selbige allerdings erreicht hätten, wären seit dem Angriff der Normannen wohl schon mehrere Wochen vergangen gewesen. Gleichzeitig ist schwer zu bestimmen, inwieweit Alkuins Wissensstand tatsächlich auf Schilderungen aus erster Hand beruhte oder was ihm nur vom Hörensagen bekannt war.³⁷

Interessanterweise finden sich in den Texten Alkuins weder direkte Hinweise auf eine Verwüstung Lindisfarnes als Ergebnis des Normannenangriffs noch solche auf anschließende Versuche, die wie auch immer gearteten physischen Schäden zu beseitigen. Auch von unmittelbaren Konsequenzen der Ereignisse für die Klostersgemeinschaft (etwa Einschränkungen oder Erschwerungen des klösterlichen Lebensalltags) ist nicht die Rede. Beides wäre jedoch als direkte Folge eines schwerwiegenden, umfangreiche Zerstörungen hinterlassenden Angriffs zu erwarten. Für Ep. 20 lässt sich diese Leerstelle eventuell anhand des Entstehungszeitpunkts erklären. Bullough nahm an, dass der Brief „some time (perhaps a considerable time)“ nach dem eigentlichen Geschehen verfasst worden wäre, vielleicht sogar erst Mitte 794, „when the community’s immediate sufferings were already agone and it was again living a normal monastic life“.³⁸ Ähnliche Leerstellen weisen allerdings auch jene sechs Briefe auf, die Alkuin – so der gegenwärtige Forschungsstand – verfasste, bald nachdem er Kenntnis von der Plünderung Lindisfarnes erhalten hatte. Keines der Schreiben

³⁵ Wallace-Hadrill, „Vikings in Francia“, 220.

³⁶ Bullough, *Alcuin*, 410f. kann nicht endgültig entscheiden, ob Alkuin bereits im Juni 793 in Regensburg engetroffen war, wie dies Freeman u. Meyvaert in der Einleitung zu *Opus Caroli Regis* (MGH Conc. 2, Suppl. 1), 7 annehmen.

³⁷ Bullough, *Alcuin*, 412, 415; vgl. Ders., „What has Ingeld to do with Lindisfarne“, 95-101.

³⁸ Bullough, „What has Ingeld to do with Lindisfarne“, 95; Ders., *Alcuin*, 410. Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“ nimmt hierauf nicht Bezug, angesichts der von ihr übergreifend verfolgten Argumentationslinie hätte sie sich aber wohl kaum Bulloughs Datierung von Ep. 20 angeschlossen.

geht näher auf materielle Zerstörungen ein, sie konzentrieren sich vielmehr auf drei Kernthemen: Die Warnung der Kloostergemeinschaft vor den Folgen sündhaften Lebens, ihre Ermahnung zu erneuerter oder intensivierter Frömmigkeit sowie den Versuch, den derart Bedrängten Trost zu spenden, all dies ausgestaltet unter Verwendung einer von Bibelreferenzen durchzogenen Sprache.³⁹

Detailliert untersucht wurden die vielfältigen Bezüge Alkuins auf den Bibeltext in seiner Darstellung und Deutung gegenwärtiger Ereignisse insbesondere durch Mary Garrison. Folgt man ihren Ausführungen, so bedeutet der Versuch, Alkuins Briefe mit Blick auf ereignisgeschichtlich relevante Bemerkungen auszuwerten, diese Texte gegen ihren eigentlichen Sinn zu lesen. Dennoch weist Alkuins Umgang mit den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit charakteristische Züge auf: Zunächst – und diesbezüglich hergebrachten Mustern folgend –, bediente er sich durchgängig biblischer Sinn- und Textelemente, um die eigene Gegenwart zu deuten, er betrachtete biblische Exempla also als Vorlage für die in seinen Schreiben behandelten Anliegen.⁴⁰ Dies trifft grundsätzlich auch auf jene sieben Briefe zu, welche den Überfall auf Lindisfarne thematisierten, am deutlichsten wohl auf Ep. 20. Wie schon Garrison bemerkt hat, beschränkt sich Alkuin bei der Einarbeitung biblischer Sinnelemente in seine Schriften allerdings nicht auf eine unmittelbare, mechanische Anwendung typologischer Deutungsmuster auf gegenwärtige Ereignisse. Nimmt man etwa die in seine Briefe eingeschalteten Entlehnungen aus dem Bibeltext, so scheinen diese inhaltlich zugeschnitten auf deren jeweilige Rezipienten und ihre gegenwärtige Situation.⁴¹ Darüber hinaus ist die Form der biblischen Referenzen interessant: Zumindest in Ep. 20 handelt es sich überwiegend um Fragmente, Versatzstücke, die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst und dann neu kontextualisiert wurden. Was also auf den ersten Blick wie eine wörtliche Anwendung biblischer Textstellen auf aktuelle Ereignisse wirken mag,

³⁹ Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 71.

⁴⁰ Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 71f., 68f: „His reactions to contemporary events were also deeply informed by his engagement with the bible and, indeed, were often expressed through biblical words and images.“ Vgl. Foot, „Violence against Christians“, 8. Zur wörtlichen Auslegung der Bibel als Charakteristikum der insularen Kirche siehe Kottje, *Studien zum Einfluß des alten Testaments*; Herren, „Judaizing Tendencies“ u. Jaski, „The Irish conception of early medieval kingship“.

⁴¹ Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 73.

erweist sich letztlich als bewusste Verknüpfung biblischer Muster mit eigenen Erfahrungen in einer spezifischen Gestaltungsabsicht. Garrison spricht diesbezüglich von einer „juxtaposition of biblical models, archetypes or words with contemporary circumstances in order to express Alcuin’s own views or reveal an otherwise unarticulated dimension of meaning“.⁴²

Indem er anderweitig gebräuchliche Textelemente in neue Zusammenhänge einfügt, transformiert Alkuin biblische Sinnstrukturen in eine Form der Metasprache, „a shared language that the addressees of his letters could not fail to understand“.⁴³ Am Beginn von Ep. 20 ließen sich für diese „shared language“ eine ganze Reihe potentieller Bestandteile ausmachen: 3. Mose 3,20 – Verunreinigung durch eine illegitime Form des Opfers –, Offb. 16,6 – Bestrafung für das Vergießen des Blutes von Heiligen und Propheten –, Jes. 5,25 – Gottes Zorn gegenüber denen, die sein Gesetz brechen –, 2. Makk. 10,2ff. – ursprünglich bezogen auf eine Reinigung heiliger Orte, hier umgedeutet auf die ethische Reinheit – und schließlich, gewissermaßen als gemeinsamer Nenner, das Konzept individueller oder allgemein menschlicher Sündhaftigkeit.⁴⁴ Letzteres bildet im Rahmen von Alkuins Argumentation einen wichtigen Angelpunkt: Weil Sündhaftigkeit göttliche Vergeltung nach sich zieht, gilt es, dieser durch Buße und erneuerte Frömmigkeit zuvorzukommen.

Wenn auch nicht unter Rückgriff auf das biblische Vorbild der Makkabäer, so hat die Schändung des Inselklosters Lindisfarne ihre Spuren doch ebenfalls in Alkuins Dichtungen hinterlassen. Donald Bullough zufolge handelt es sich bei Carm. 9, das ebenso wie Ep. 20 an den Bischof Higbald von Lindisfarne gerichtet war, sogar um Alkuins früheste erhaltene Reaktion auf den Normanenangriff des Jahres 793.⁴⁵ Deutlicher noch als in seinen Prosaschriften widmete sich Alkuin darin der Bewältigung des Geschehenen: Nur durch erneuertes Vertrauen auf Gottes planvolle Herrschaft scheint ihm ein Umgang mit den Entwicklungen der Gegenwart möglich.⁴⁶ Obwohl Lindisfarne in Carm. 9 nicht

⁴² Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 71.

⁴³ Garrison, „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 83.

⁴⁴ Dies ähnelt dem von Ricœur vertretenen Konzept unterschwelliger und dauerhafter Verbindungen innerhalb der eigentlich unvereinbaren Trias von Sünde, Unreinheit und Schuld, Ricœur, *Symbolik des Bösen*, 19. Eine abweichende Lesart bietet Lutterbach, „Das Mittelalter – ein ‚Pollutio-Ridden System‘“, 158-160.

⁴⁵ Bullough, *Alcuin*, 413.

⁴⁶ Eine detaillierte Analyse des Textes – wenn auch unter einer anderen als der hier verfolgten

namentlich erwähnt wird, bildet der Überfall auf das Kloster doch erkennbar den Endpunkt einer umfassenden Zusammenstellung, mit Bullough „nearly fifty lines on the fate of past civilizations and states and the material destruction associated with them, and then a shorter account of human aging“⁴⁷, die sich – einsetzend mit der Zerstörung des biblischen Babylon – bis in Alkuins eigene Lebenszeit erstreckte:

*Omnibus, heu, quam sit illa dolenda dies,
Qua pagana manus, veniens a finibus orbis,
Navigio subito litora nostra petit;
Expoliansque patrum veneranda sepulcra decore,
Necnon foedavit templa dicata dei,
Atque dei Christi mundissima vinea Sorehc
Vulpinis subito dentibus esca fuit.
Et lapides vivi pereunt altaria circum [...]
Victima facta fuit, domino quae ferre solebat Munera.*⁴⁸

Wie bereits in Ep. 20 identifiziert Alkuin auch hier die Normannen als Heiden, welche sich an Kirchen, Altären und Heiligengräbern vergingen, jene schändeten und entehrten.

Es scheint angebracht, an dieser Stelle einige Bemerkungen zu den innerhalb des bisher behandelten Quellenmaterials realisierten Bezeichnungsstrategien einzuschalten: Während der unbekannte Verfasser des *Sermo de tumultatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* aus dem 11. Jh. wörtlich das *polluere* des Psalmendichters übernahm, um damit die Entweihung bzw. Schändung der Klosterkirche von Saint-Quentin sowie mittelbar aller von den Normannen attackierten Gotteshäuser zu fassen, greift Alkuin unter ähnlichen Voraussetzungen auf *contaminare* in Ep. 20 und auf *foedare* in Carm. 9 zurück. Die Begriffe transportieren in den fraglichen Texten einen weitgehend übereinstimmenden Bedeutungsgehalt. Diesem liegt offenbar die Annahme zugrunde, dass die Normannen durch ihr Handeln (oder vielleicht auch schon durch ihre bloße Gegenwart) christliche Sakralorte verunreinigten. Besondere Bedeutung kommt dabei dem durch die Angreifer vergossenen Blut zu, dies gilt umso

Fragestellung – bietet Garrison, „Alcuin, ‚Carmen IX‘“, vgl. Dies., „The Bible and Alcuin’s Interpretation“, 77 sowie Bullough, *Alcuin*, 413f.

⁴⁷ Bullough, *Alcuin*, 413f.

⁴⁸ Alcuin, Carmen 9, ed. Dümmmler (MGH Poetae 1), 234, Z. 194ff.; vgl. dazu die Einführung von Jullien u. Perelman, *Clavis I*, 34.

mehr, wenn der Altar als wichtigster Aufbewahrungsort von Reliquien in Mitleidenschaft gezogen wurde.⁴⁹ *Polluere* ist dabei nur einer aus einer Vielzahl von Begriffen, auf welche mittelalterliche Autoren regelmäßig zurückgriffen, um die Schändung eines Gotteshauses und damit – explizit oder implizit – dessen kultische Verunreinigung anzuzeigen.⁵⁰ In Anbetracht jener sprachlichen Vielfalt erweist es sich als umso wichtiger, zwischen einer Terminologie, die innerhalb der Quellen tatsächlich verwendet wurde, und technischen Begrifflichkeiten, die ihren Ursprung in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit denselben Phänomenen haben, zu differenzieren: So gebraucht etwa Arnold Angenendt nahezu durchgängig den Begriff der *Pollutio*, „um das Andersartige gegenüber dem ethischen und sündhaften Vergehen herauszustellen“, unabhängig davon, ob die jeweils untersuchten Texte wirklich von *polluere/pollutio* sprechen oder hierzu auf einen anderen generischen Ausdruck aus dem semantischen Feld von Unreinheit und Schändung zurückgreifen.⁵¹

Betrachtet man das Schriftenkorpus Alkuins näher, so zeigt sich, dass dieser noch in einem anderen, dem zuvor Behandelten vergleichbaren Zusammenhang explizit auf das Vorbild von Ps. 79 zurückgreift. In seiner Fassung der *Vita Vedasti*, der Lebensbeschreibung des gegen Mitte des 6. Jh.s verstorbenen Bischofs Vedastus von Arras bzw. Cambrai, sind es allerdings keine plündernden Normannen, sondern die Hunnen des 5. Jh.s, denen zur Last gelegt wird, sie hätten die *civitas* Arras angegriffen und verwüstet:

*Tum in similitudine Hierusolimitanae uastationis, quae ab impio Babiloniae rege facta est, uenerunt gentes in hereditatem Dei et pollutis manibus profanauerunt sacraria Christi, effundentes sanguinem seruorum Dei circa altaria altissimi regis.*⁵²

Es ist auffällig, wie Alkuin hier den Wortlaut von Ps. 79 mit einem weiteren Motiv zusammenführt, welches letztlich auf 2. Makk. 5,16 zurückgeht. Es han-

⁴⁹ Vgl. die Sakrilegdefinition Pseudo-Alkuins im *Liber de diuinis officiis*, ed. Migne (PL 101), 1195: *Sacrilegium est sacrarum rerum furtum, quae postea in idolorum cultum cedunt. Unde sacrilegus dictus, ab eo quod sacra legit (prob. laesit) [...]: vel sacrilegus, sacra loca violans.* Ps.-Alkuin variiert hier Isidor, *Etymologiae* V, 26,12, vgl. Meens, „Het heilige bezoedeld“, 253, Anm. 41.

⁵⁰ Einen detaillierte Zusammenstellung und Analyse des verfügbaren Vokabulars bietet Schumacher, *Sündenschmutz und Herzensreinheit*.

⁵¹ Angenendt, „Pollutio“, 52; Ders., „Reinheit und Unreinheit“. Mit Blick auf die grundsätzliche semantische Äquivalenz etwa von *polluere*, *contaminare*, *foedare* oder *sordidare* vgl. die zugehörigen Lemmata im *Thesaurus Linguae Latinae*.

⁵² Alkuin, *Vita Vedasti* 7, ed. Veyrard-Cosme, 94.

delt sich um den gegenüber Antiochus IV. erhobenen Vorwurf, er habe quasi mit eigenen Händen den Tempel von Jerusalem entweiht: *Scelestis manibus sumens sancta vasa quae ab aliis regibus et civitatibus erant posita ad ornatum loci et gloriam contrectabat indigne et contaminabat*. Auch im Falle des Hunnenüberfalls auf Arras ist es nicht die Macht der Heiden, sondern die Sündhaftigkeit der Christen, welche deren Erfolge erst möglich machte: *Non haec paganorum fecit fortitude, sed populi christiani promeruerunt peccata*.⁵³ Anders jedoch als in den Texten, welche den Normannenangriff auf Lindisfarne thematisieren, geht Alkuin in seiner *Vita Vedasti* auch auf die Folgen des Hunnenüberfalls für die spätantike *civitas* Arras ein. Insbesondere hätte der Angriff die örtliche Kathedrale getroffen, die derart beschädigt in der Folgezeit zunehmend in Verfall geraten sei, während sich die umgebende Stadt zum Zentrum erneuerter heidnischer Kulte entwickelt habe:

Ubi quondam psallentium chori, ibi lustra et latibula ferarum uisa sunt, stercorebus et inmunditiis omnia plena, ita ut uix uestigium aliquod remansisset murorum.⁵⁴

Um die entsprechenden Quellenstellen angemessen beurteilen zu können, muss die Entstehungsgeschichte von Alkuins *Vita Vedasti* in die Überlegungen einbezogen werden: Der Text ist keineswegs eine eigenständige Schöpfung Alkuins, sondern die Bearbeitung einer älteren Lebensbeschreibung des hl. Vedastus, welche Jonas von Bobbio bereits während des 7. Jh.s angelegt hatte.⁵⁵ Vedasti Ankunft in seiner angeblich in Trümmern liegenden Bischofsstadt nimmt in beiden Versionen eine zentrale Stellung ein. Man könnte auf den ersten Blick annehmen, Alkuin hätte in seiner Fassung lediglich eine Unreinheits oder Verunreinigungsdarstellung aufgegriffen, welche bereits in Jonas von Bobbios Entwurf der *Vita Vedasti* enthalten war:

Pervenit ergo, ut ecclesiam introiret. Quam cernens incultam ac negligentiam ciuium paganorum praetermissam, ueprium densitatem oppletam, stercorum

⁵³ Alkuin, *Vita Vedasti* 7, ed. Veyrard-Cosme, 94.

⁵⁴ Alkuin, *Vita Vedasti* 7, ed. Veyrard-Cosme, 94f.

⁵⁵ Zur Neubearbeitung älterer hagiographischer Texte durch Alkuin siehe Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique*; Dies., „Alcuin et la réécriture hagiographique“. Veyrard-Cosme charakterisiert die *Vita Vedasti* Jonas' von Bobbio aus literaturwissenschaftlich Perspektive als „hypotexte“. Vgl. Banniard, *Viva voce*; Veyrard-Cosme, „Typologie et hagiographie“; Kéry, *Die Errichtung des Bistums Arras*. Einen Vergleich der beiden Textfassungen bietet Auernheimer, *Die Sprachplanung*, bes. 141-151.

*ac bestiarum habitaculum pollutam, merore corda subdit omnique tristitia colla submittit. Nec prorsus hominis habitatio urbem frequentabat que olim ab Attilane Chunorum rege diruata ac torpens squalore relicta fuerat.*⁵⁶

Anders aber als im Fall von Alkuins Neubearbeitung finden sich in der älteren *Vita Vedasti* keine Hinweise auf eine Rezeption von Ps. 79. Sieht man genauer hin, ergeben sich weitere Unterschiede zwischen den Versionen: Während Alkuin betont, dass die Entweihung der Kathedrale von Arras auf bestimmte, in deren Inneren vollzogene Handlungen zurückzuführen sei – die ‚unreinen‘ Hände der Heiden, welche die *sacraria Christi* profanierten – beschränkt sich Jonas von Bobbio auf eine Darstellung der Folgen: Die Kathedrale von Arras erscheint bei ihm als verlassene Kirche, die von der Natur zurückerobert worden ist, in der Dornensträucher wuchsen und die wilden Tieren als Unterschlupf diente. Alkuin nimmt dieses Motiv zwar ebenfalls in seinen Text auf, die durch Vernachlässigung ausgelöste physisch-materielle Unreinheit bleibt dort jedoch ein sekundärer Aspekt.

Folgt man der *Vita Vedasti* in der Version Jonas von Bobbios, so wären es die Präsenz wilder Tiere – besonders deren Exkreme – und darüber hinaus der Zerfall baulicher Strukturen gewesen, welche die Kathedrale von Arras verunreinigten. Was Attilas Hunnen hinterlassen hatten, erscheint bei ihm nicht als kultisch relevante Schändung, sondern als *squalor*, als Unordnung oder Unrat in einem zuvorderst physischen Sinne. Die Unterschiede zwischen beiden Texten gehen damit weit über dasjenige hinaus, was Michel Banniard als übergreifendes Charakteristikum der Neubearbeitungen älterer Werke durch Alkuin ansah: „Son travail est presque exclusivement grammatical et stylistique: il ramène le texte à des norms correctes et l’enjolive de quelques elegances.“⁵⁷ Zumindest bei der Ausgestaltung der Hunnen-Episode in seiner Fassung der *Vita Vedasti* hat sich Alkuin keineswegs auf primär grammatikalische oder stilistische Verbesserungen beschränkt. Ähnliches hatte bereits Veyrard-Cosme für seine Neu- und Umarbeitungen insgesamt beobachtet.⁵⁸

⁵⁶ Jonas von Bobbio, *Vita Vedasti* 6, ed. Veyrard-Cosme, 6.

⁵⁷ Banniard, *Genèse culturelle*, 174; Kleinclausz, *Alcuin*, 222; vgl. Deug-Su, „L’opera agiografica di Alcuino“ u. Veyrard-Cosme, „Alcuin et la réécriture hagiographique“, 73.

⁵⁸ Veyrard-Cosme, „Alcuin et la réécriture hagiographique“, 86; vgl. die Ergebnisse in Dies., *L’œuvre hagiographique*.

Bildet die Erwähnung der Hunnenzüge und ihres Angriffs auf Arras in Jonas von Bobbios ursprünglicher Version der *Vita Vedasti* lediglich den Auftakt zur szenisch ausgearbeiteten Vertreibung eines Bären aus der Ruine der Kathedrale durch den Heiligen, wird das entsprechende Textsegment in der Bearbeitung Alkuins deutlich umfangreicher ausgestaltet. Weiterhin ist die Szene dort erkennbar zweigeteilt: Der erste Abschnitt umfasst bei Alkuin die Erkundung der in Trümmern liegenden Stadt Arras durch Vedastus; nach einem Moment reduzierter Spannung – es wird geschildert, wie der Heilige die Verwüstungen der Vergangenheit beklagt – bildet die Vertreibung des aggressiven Bären aus dem Kircheninneren einen zweiten Höhepunkt. Eindeutig handelt es sich bei Alkuins Fassung der *Vita* also nicht um eine bloße Neu- oder Umformulierung, sondern vielmehr um eine Neugestaltung, welche auch die Struktur des Textes signifikant modifizierte. Während Jonas von Bobbio die Zerstörung von Arras durch marodierende Hunnen und die Verunreinigung der Kathedrale durch wilde Tiere als separate Prozesse ausweist, werden beide von Alkuin zu einer Einheit zusammengeführt. Diese Eingriffe erweisen sich als umso auffälliger, berücksichtigt man die Entstehungszeit seiner *Vita Vedasti*: Veyrard-Cosme zufolge ist der Text keinesfalls vor 794 zu datieren, er muss daher nach und somit auch unter dem Eindruck des Normannenüberfalls auf Lindisfarne abgefasst worden sein.⁵⁹ Angesichts dessen könnten Überschneidungen zwischen der Darstellung der plündernden Hunnen in Arras und derjenigen der normanischen Aktivitäten in Lindisfarne mehr als zufällig sein.

V. 2 Die Darstellung der Normannen in den *Gesta Sanctorum Rotonensium* und weiteren hagiographischen Texten

Bis hierhin konnten Verweise auf eine Schändung christlicher Sakralorte durch die Normannen lediglich als kurze Bemerkungen, Qualifikationen oder Exkurse im Rahmen längerer Darstellungen ausgemacht werden. Es wäre allerdings schwierig, die Relevanz entsprechender Denkmuster zu bestimmen, würde man sich darauf beschränken, eine unbestimmte Menge von Quellenstellen auf der Suche nach einschlägigen Begrifflichkeiten, also einer Anwendung der Leitdif-

⁵⁹ Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique*, LVII.

ferenz rein/unrein, durchzusehen. Daher wird der zweite Hauptabschnitt dieses Kapitels eine Reihe von Texten ausführlicher behandeln, in welchen die fraglichen Elemente nicht nur nachrangige Bewertungen oder Ergänzungen, sondern zentrale Versatzstücke einer übergreifenden Argumentation darstellen. Dies trifft etwa auf die gegen Ende des 9. oder Anfang des 10. Jh.s im bretonischen Kloster Saint-Sauveur de Redon verfassten *Gesta Sanctorum Rotonensium* (*GSR*) zu.⁶⁰ Anders als es ihre gängige Bezeichnung als ‚Gesta‘ vermuten lassen könnte – die entsprechende Titulatur geht zurück auf den ersten neuzeitlichen Herausgeber des Textes, Jean Mabillon – sind die *GSR* mit Julia Smith „certainly not in any conventional sense the *gesta* of Redon’s monks“.⁶¹

Das Kloster Saint-Sauveur de Redon war Anfang der 830er Jahre durch den Bretonen Conwoïon, der auch dessen erster Abt werden sollte, gegründet worden. Die schnell wachsende Gemeinschaft siedelte sich am Zusammenfluss der Oust und der Vilaine im Grenzgebiet zwischen dem fränkischen Neustrien und der Bretagne an. Wendy Davies charakterisierte diese Region als „zone of Breton interaction with Anjou and Maine and with the Neustrian aristocracy“.⁶² Als die *GSR* verfasst wurden, war eine erste Generation der Mönche, darunter auch der Klostergründer Conwoïon selbst, bereits seit einiger Zeit verstorben. Aus diesem Grund erschiene es durchaus naheliegend anzunehmen, es handle sich bei dem Text um einen ersten Versuch, die Geschichte von Saint-Sauveur de Redon – besonders mit Blick auf die eigentliche Klostergründung – festzuhalten. Dies würde u.a. auch Mabillons Titelwahl erklären. Betrachtet man die *GSR* allerdings näher, so zeigt sich rasch, dass der Text keineswegs nur die Lebensleistungen verstorbener Mönche oder ihrer heiligen Vorfäter verzeichnet. Der unbekannte Verfasser der *GSR* entwirft in seinem Werk vielmehr das Projekt einer textlichen bzw. textgebundenen *aedificatio* als weiterer Entwicklungsphase von Saint-Sauveur. Die *GSR* sammeln dazu insbesondere jene historischen Begebenheiten, anhand derer sich eine inhärente Heiligkeit des Klos-

⁶⁰ Zur Abfassungszeit siehe Brett, *The monks of Redon*, 8-10.

⁶¹ Smith, „The Making of a ninth-century Holy Place“, 376. Brett, *The Monks of Redon*, IX, charakterisiert den Text weiterhin als „account of the founding of the monastery and of the life of the first abbot and his monks“. Die Unzuverlässigkeit der *GSR* unterstreicht etwa Cassard, „Avant les Normands“, 100.

⁶² Davies, *Small Worlds*, 27. Zu Conwoïon siehe Poulin, „Sources hagiographiques de la Gaule (SHG) III“; Ders., „Le dossier hagiographique de saint Conwoïon“ u. Ders., „Les réécritures“.

ters, verkörpert durch die Gemeinschaft der Mönche und die in der Klosterkirche ruhenden Heiligenleiber, nachweisen ließ.

Der Text der *GSR* zerfällt zu diesem Zweck in drei klar differenzierbare Abschnitte, deren Inhalte sich in einer Art Spiralbewegung dem Kloster selbst annähern.⁶³ Ausgehend von einer Vielzahl teils weit entfernter Handlungsorte (dem Hof Ludwigs des Frommen bei Charmont-en-Beauce, den *civitates* Tours und Thionville) innerhalb des ersten Buches konzentriert sich der zweite Teil der Darstellung auf das Kloster Saint-Sauveur und dessen nähere Umgebung, während das dritte und letzte Buch den Blick zunehmend auf und in die Klosterkirche richtet.⁶⁴ Das Ende und, dem Modell einer Spiralbewegung entsprechend, den eigentlichen Kern der *GSR* (soweit sich dies anhand des nicht vollständig erhaltenen Textes rekonstruieren lässt), bildet ein Abschnitt, in dem geschildert wird, wie das Kloster Saint-Sauveur angeblich im Jahre 853 einer Schändung durch die Normannen entgangen wäre:

*Porro monachi sancti monasterii ut phalanges navium viderunt, illico Deum omnipotentem deprecati sunt, ut dignarentur liberare sanctum locum suum a pollutionibus paganorum, essetque inlaesus, ne incendio cremaretur; et statim de loco sancto migraverunt.*⁶⁵

Sobald die Mönche von Redon erfahren hätten, dass eine Gruppe von Normannen auf dem Fluss Vilaine gegen das Kloster vorrückte, taten sie den *GSR* zufolge genau das, was Alkuin ein halbes Jahrhundert zuvor bereits dem bedrängten Konvent von Lindisfarne geraten hatte: Sie baten Gott um Errettung von den sich nähernden Heiden, nicht primär für sich selbst, sondern um Saint-Sauveur als heiligen Ort vor der drohenden Schändung zu bewahren.

Insgesamt richten sich die *GSR* in ihrem Entwurf einer zweiten *aedificatio* auf den Erhalt und die Stabilisierung des *locus sanctus* Saint-Sauveur. Die erste Generation von Mönchen hatte versucht, die Klostersgemeinschaft auf eine belastbare materielle Grundlage zu stellen, ihre Nachfolger sahen sich demgegenüber mit zuvor scheinbar ungekannten Problemen konfrontiert, „a monastic

⁶³ Smith, „The making of a ninth-century Holy Place“, 394.

⁶⁴ Smith, „The making of a ninth-century Holy Place“, 378.

⁶⁵ *Gesta Sanctorum Rotonensium* 3, c. 9, ed. Brett, 216f. Zur Manuskripttradition siehe Poulin, „Le dossier hagiographique“. Den Gesamttext untersucht ausführlich Smith, „The making of a ninth-century Holy Place“.

community left increasingly insecure as benefactors turned their backs and Vikings advanced“.⁶⁶ Innerhalb eines politisch instabilen Gebietes kam der Inszenierung Saint-Sauveurs als eines Ortes besonderer Reinheit, wo wichtige Reliquien bewahrt wurden und eine klösterliche Gemeinschaft versuchte, die Benediktusregel so genau wie möglich zu befolgen, eine gesteigerte Bedeutung zu.⁶⁷ Die kontrastierenden Elemente der Erzählung – einerseits die Gefahr auswärtiger Verfolgung, welche sich mehrfach im Verlauf des Textes nachweisen lässt, und andererseits die Sicherung innerer Heiligkeit – werden am Ende des dritten Buches der *GSR* zusammengeführt. Während das Vorrücken einer Normannenflotte gegen Redon den Kulminationspunkt in Bezug auf äußere Bedrohungen darstellt, demonstriert die Art und Weise, wie letztlich eine Schändung des Klosters durch Gottes Beistand abgewendet werden kann, die Heiligkeit und unkorrumptible Reinheit Saint-Sauveurs.

Darüber hinaus bezeugen die *GSR* in diesem Zusammenhang allerdings einen bemerkenswerten Grad an Besonnenheit und Vorsicht auf Seiten der Mönche. Nachdem die Mitglieder des Konvents ihre Gebete für die Erhaltung und Errettung des Klosters beendet hatten, gab es für sie scheinbar nichts Eiligeres, als sich sofort aus dem bedrohten Redon zurückzuziehen: *statim de loco sancto migraverunt*. Von einer Übertragung der in Saint-Sauveur bewahrten Reliquien – zu dieser Zeit wohl die Leiber des hl. Hypothemius, des Marcellinus von Angers sowie derjenige des bretonischen Heiligen Melor – ist dabei interessanterweise nicht die Rede. Der entsprechende Vorgang bedarf einer näheren Erläuterung: Wenn das Kloster ohnehin gerettet werden sollte (zumindest im Rahmen jener Metarealität, welche der Verfasser der *GSR* konstruierte), wieso musste dann eine Flucht der Mönche überhaupt erwähnt werden? Unzweifelhaft hätte der Hinweis auf deren Verbleib im Kloster auch und gerade angesichts der drohenden Gefahren ihre individuelle Frömmigkeit besonders hervorgehoben. Der in den *GSR* entworfene Erzählstrang lenkt dagegen den Blick stärker auf das, was sich in Saint-Sauveur ereignet, nachdem die Mönche ihr Kloster verlassen haben und somit auf die Macht oder zumindest das Schutzpotential der dort weiterhin präsenten Heiligen.

⁶⁶ Smith, „The making of a ninth-century Holy Place“, 378.

⁶⁷ Smith, „The making of a ninth-century Holy Place“, 389; Davies, *Small Worlds*, 28.

Aber auch als die Mönche sich aus Redon zurückgezogen hatten, hörten sie – so die Schilderung der *GSR* – nicht auf, Gottes Gnade und Schutz für ihr Kloster zu erleben. In einer fast szenisch anmutenden Passage berichten die *GSR*, wie ein *presbyter* mit Namen Hinconamus *coram fratribus* folgenden Ausruf getätigt habe: *Eia, Salvator mundi, modo apparebit, quomodo erues locum consecrationis tuae, ne destruat a paganis. Nunc ostendere potentiam tuam, et salvi erimus.*⁶⁸ Auf eine Reaktion mussten die Mönche demnach nicht lange warten. Wie aus dem Nichts habe sich ein schwerer Sturm erhoben, woraufhin die Angreifer nun ihrerseits in Todesangst geschworen hätten, sie würden Redon schonen, so sie nur ihr Leben behalten dürften: *voto sese constringent ut si mortem evasisent, nullatenus sanctum Dei locum violarent, sed dona et munera super sanctum altare ponerent, quod ita factum est.*⁶⁹

Nicht nur wären die Normannen nun angeblich davon abgerückt, dem Kloster Schaden zuzufügen. Vielmehr hätten sie vor den Altären der Klosterkirche große Mengen an Gold, Silber und Kerzen niedergelegt. Dessen ungeachtet, so berichtet der Text wenig später, sei letztlich eine Gruppe von 16 Normannen – über deren Herkunft äußern sich die *GSR* nicht – in die Sakristei der Kirche eingedrungen, wo sie von dem dort bewahrten Messwein getrunken hätten. Auch in diesem Fall kam es laut den *GSR* zu einer umgehenden Reaktion: *Mox ut gustaverunt, in rabiem omnes sunt conversi, et ad castra sua deducti illo die simul mortui sunt, recipientes perpetuam poenam, qua merito digni erant.*⁷⁰ Die heiligen Beschützer von Saint-Sauveur hatten damit (zumindest auf der Ebene der Narration) nachdrücklich gezeigt, dass ihre erste Intervention zugunsten des Klosters keineswegs als einmaliger Akt anzusehen war. Obwohl die überlebenden Normannen nicht grundsätzlich von weiteren Plünderungen und Zerstörungen zurückgeschreckt wären – die *GSR* berichten, dass sie ihre Angriffe in der Umgebung des Klosters fortsetzten: *Exinde pagani progredientes intra provinciam agebant praedas, captivantes viros et mulieres, domos tradebant incendio, nec sinebant neminem vivere*⁷¹ – hätten sie in der Folge

⁶⁸ *Gesta Sanctorum Rotonensium* 3, c. 9, ed. Brett, 216f.

⁶⁹ *Gesta Sanctorum Rotonensium* 3, c. 9, ed. Brett, 216f.

⁷⁰ *Gesta Sanctorum Rotonensium* 3, c. 9, ed. Brett, 216f.

⁷¹ *Gesta Sanctorum Rotonensium* 3, c. 9, ed. Brett, 216f.

doch angeblich Saint-Sauveur geschont. Mehr noch, laut den *GSR* sei das Kloster von nun an ein sicherer Zufluchtsort für alle geworden, denen es gelang, den Normannen zu entkommen.

Betrachtet man die Episode insgesamt, so wird deutlich, dass der Bericht der *GSR* zwischen zwei Polen alterniert: Den auf Plünderung und Schändung ausgerichteten Normannen sowie der in Saint-Sauveur de Redon etablierten (kultischen) Reinheit, welche auf die dort körperlich präsenten Heiligen zurückgeht und von diesen aktiv geschützt wird.⁷² Es kann hier und jetzt nicht das Ziel sein, die Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit der in den *GSR* gebotenen Darstellung des Normannenangriffs von 853 zu eruieren. Auch wenn das Kloster bei dieser Gelegenheit tatsächlich weitgehend unbeschädigt geblieben wäre, so wurde es doch später, am Beginn des 10. Jh.s, nachweislich von den Normannen geplündert. Was in den *GSR* als Gabe der Normannen an Saint-Sauveur ausgewiesen wird – die vor den Altären der Klosterkirche niedergelegten Pretiosen – könnte ebenso die Reminiszenz eines Lösegeldes sein, mit dem sich die Mönche 853 von der Plünderung freigekauft hätten.

Interessanter sind für die vorliegende Arbeit einige weiter gefasste Ableitungen, welche die Schilderungen der *GSR* zulassen. Berichte von übernatürlichen Interventionen zugunsten eines bedrängten Sakralortes – dies zeigt gerade das Ende der soeben besprochenen Passage – ermöglichten es, den Glauben an die Wirkmächtigkeit der dort verehrten (bzw. physisch gegenwärtigen) Heiligen zu stärken, wobei sie zugleich die Einzigartigkeit und Reinheit des heiligen Ortes besonders hervorhoben.⁷³ Dies trifft ebenfalls auf eine Episode aus der Geschichte des Pariser Klosters Saint-Germain-des-Prés zu, welche innerhalb der anonymen, um die Mitte des 9. Jh.s verfassten *Translatio S. Germani Parisiensis* berichtet wird.⁷⁴ Als normannische Angreifer Paris am Karsamstag des

⁷² Brett, *The Monks of Redon*, 10 nimmt angesichts des ausführlichen Eingehens darauf, wie Saint-Sauveur vor einer Plünderung durch die Normannen bewahrt worden wäre, an, dass die *GSR* vor dem Jahr 917 entstanden sein müssten, als die Mönche das Kloster längerfristig verließen.

⁷³ Beispiele für Texte, die schildern, wie örtliche Heilige in Situationen, wo der weltlich-militärische Schutz schwach war, gewaltsame Angriffe abwehrten, bieten Noble u. Head, „Introduction zu *Soldiers of Christ*“, XL.

⁷⁴ Ihre Abfassung veranlasste Bischof Ebroin von Poitiers (ca. 839-854), der ab 841 auch Abt von Saint-Germain war. Die *Translatio S. Germani Parisiensis* verarbeitete dann Aimoin von Saint-Germain, der die zwei Bücher seiner *Miracula S. Germani* im letzten Drittel des 9. Jh.s anlegte, vgl. Krahn, „Zeitgeschichtliche Aussagen in den *Miracula Sancti Germani*“, 120-124; Mohr, *Das Wissen über die Anderen*, 152; Vogel, *Die Normannen*, 10 u. Lot, „Le monastère inconnu“. Eine Neubewertung von Aimoins Werk bietet Gillmor, „Aimoin’s *Miracula Sancti Germani*“.

Jahres 845 erreichten, hätten sie demnach sofort damit begonnen, dasjenige zu plündern und zu profanieren, was die Mönche von Saint-Germain zurücklassen mussten:

*Dei fanum reliquumque apparatus aecclesiae qui ibi remanserat, in quantum pro peccatis a Deo permissum est nostris, profanis ac pollutis manibus destruere coeperunt.*⁷⁵

Folgt man der Schilderung der *Translatio*, so versuchten die Normannen unter anderem, Teile der Klostergebäude zu entwenden, darunter einen starken Balken aus dem Kirchendach, der möglicherweise für die Reparatur ihrer Schiffe gedacht war.⁷⁶ Sobald aber die Plünderer in spe das Beutestück aus seiner Verankerung gelöst hatten, verloren drei von ihnen den Halt in der Dachkonstruktion. Sie stürzten unmittelbar vor dem Altar des hl. Stephan zu Boden, wo sie, unfähig sich zu rühren, liegen geblieben und auf der Stelle verstorben wären. Der Sinn und Zweck dieser und weiterer, ähnlicher Passagen innerhalb des Textes wird von Niels Lund wie folgt bestimmt:

„Ces récits ne laissent aucunement entendre que Saint-Germain-de-Prés a beaucoup souffert en cette occasion. En fait, ils visent à démontrer avec quelle efficacité le saint défendit son sanctuaire et ses occupants.“⁷⁷

Vergleichbar dem Beispiel aus Saint-Sauveur bleibt auch im Falle von Saint-Germain-des-Prés der Schutz vor einer Schändung durch die Normannen nicht auf ein einziges Ereignis beschränkt. Der Text verdeutlicht vielmehr, dass es sich hierbei um ein Potential handelte, welches konstant verfügbar und zudem nicht an die Realpräsenz der vor Ort verehrten Reliquien gebunden war. So handelt es sich bei den zuvor geschilderten Begebenheiten lediglich um den Auftakt zu einer Reihe von Interventionen gegen Übergriffe der Normannen. Sobald die Plünderer ihre Kontrolle über die Abtei zeitweilig gesichert hatten, wären sie laut der *Translatio S. Germani Parisiensis* daran gegangen, das Innere der Kirche zu verwüsten und hätten so die Vergeltung des Heiligen auf sich gezogen:

⁷⁵ *Translatio S. Germani Parisiensis* c. 14, ed. Waitz (MGH SS 15,1), 13.

⁷⁶ *Translatio S. Germani Parisiensis* c. 14, ed. Waitz (MGH SS 15,1), 13: *Nam cum trabem ipsius aecclesiae perfidus atque miserrimus incidere populus, tres viri ex eorum numero deorsum ruentes et ante altare beati Stephani prothomartyris invalidi confractique iacentes atque incredulas ac Deo odibiles animas exalantes, perpetuas descenderunt ad umbras [...].*

⁷⁷ Lund, „L’an 845 et les relations Franco-Danoises“, 29. Vgl. Krah, „Zeitgeschichtliche Aussagen“, 124-131 zu Beispielen für Translationsberichte, in denen speziell auf den Schutz und Beistand des Heiligen vor dem Hintergrund der Normannenüberfälle verwiesen wird.

*Unus eorum nefandissimo et sceleratissimo ex numero ad pedes sancti confessoris Christi Germani magna inflatus superbia deveniret, strictum gladium polluta gestans in manu, et columnam marmoream, [...] tredecies toto adnisu corporis percussisset, ita continuo ipsius manus dextera meritis domni Germani [...] arefacta est et extensa, ut post illum diem usque ad infelicem ex hac vita discessum semper immobilis et arida permaneret.*⁷⁸

Ein drittes Wunder habe sich ereignet, als die Normannen erneut – die tatsächliche Abfolge der Ereignisse ist an dieser Stelle nur schwer zu rekonstruieren – gegen das Kloster vorgehen wollten:

*Cum ipsum Dei fanum ab impiissima et crudelissima violaretur gente, tanta subito nebulae est densitate repletum, tantoque sunt divinitus violatores eiusdem aecclesiae terrore concussi, ut vix ostia vel fores, per quas intraverant, invenire valuissent.*⁷⁹

Die Worte des anonymen Hagiographen aufgreifend hätte es von diesem Tag an kein Normanne gewagt, die Klosterkirche zu betreten und noch weniger, diese anzugreifen oder „den heiligsten, Gott geweihten Tempel mit profanen und unreinen Händen zu berühren“. Die ‚unreinen Hände‘, deren biblische Vorlage etwa in 2. Makk. 5,16 zu finden ist, erweisen sich als das verbindende Element zahlreicher zeitgenössischer Schilderungen. Es handelt sich bei jener Unreinheit offenbar um ein zentrales (und vielleicht sogar charakteristisches) Merkmal für die Darstellung der Normannen durch frühmittelalterliche Autoren. Untermuert wird dieser Deutungsansatz dadurch, dass in den Quellen die rein-unrein-Dichotomie auch in gespiegelter Form Anwendung findet. So habe sich die Protektion des hl. Germanus keineswegs auf eine Abschreckung der Plünderer beschränkt. Während die Herzen der Normannen von Furcht gelähmt worden seien, hätte parallel eine Art Durchfallerkrankung ihre Körper erfasst:

*Quorum corda ab illo die et deinceps ita sunt meritis et intercessione domni Germani valido perversa timore, et ita dissenteria vel variis morborum afflictivi generibus, ut quidam eorum cotidie morerentur, nullusque ex tanta populi multitudine infinitoque exercitu sese putaret evadere posse.*⁸⁰

Es finden sich weitere zeitgenössische Quellen, die ebenfalls eine schwerwiegende Erkrankung erwähnen, welche sich gegen Mitte des 9. Jh.s unter den

⁷⁸ *Translatio S. Germani Parisiensis* c. 15, ed. Waitz (MGH SS 15,1), 13. Vgl. dazu Krahn, „Zeitgeschichtliche Aussagen“, 117.

⁷⁹ *Translatio S. Germani Parisiensis* c. 19, ed. Waitz (MGH SS 15,1), 14.

⁸⁰ *Translatio S. Germani Parisiensis* c. 19, ed. Waitz (MGH SS 15,1), 14.

Normannen im Frankenreich verbreitete, so beispielsweise in den *Annales Bertiniani*:

*Nortmanni [...] cuncta maris loca finitima diripiunt, vastant atque incendiis concremant. Sed licet peccatis nostris divinae bonitatis aequitas nimium offensa taliter christianorum terras et regna attriverit, [...] cum a quodam monasterio direpto incensoque oneratis navibus repedarent, ita divino iudicio vel tenebris caecati vel insania sunt percussi [...].*⁸¹

Eine analoge Schilderung bieten die *Annales Xantenses*, die Ereignisse fielen demnach genau in das Jahr 845:

*Eodem anno multis in locis gentiles Christianos invaserunt [...]. Postea vero ingenti clade percussi sunt predones, in qua et princeps sceleratorum, qui Christianos et loca sancta predaverat [...] Domino percutiente interiit.*⁸²

Folgt man Niels Lund, so bezögen sich diese Berichte alle auf denselben historischen Hintergrund. Was aber die *Translatio S. Germani Parisiensis* aus der Gesamtheit der einschlägigen Zeugnisse heraushebt, ist, wie das Geschehene explizit auf eine Intervention des hl. Germanus zurückgeführt wird:

„L'épidémie commença dans son monastère, et là où dans les *Annales de Xanten* et les *Annales de Saint-Bertin*, Dieu lui-même infligea la sanction aux païens, c'est à saint Germain que revient ici le rôle de l'exécutant.“⁸³

Es existieren weitere Unterschiede zwischen den Schilderungen, welche über deren unterschiedliche Länge, Detailgenauigkeit und die Frage des Krankheitsauslösers hinausgehen. Was im Falle der *Annales Xantenses* oder der *Annales Bertiniani* möglicherweise noch als generisches Strafwunder zu erklären wäre, sticht in der *Translatio S. Germani Parisiensis* durch seinen offenkundig spiegelnden Charakter hervor.⁸⁴ Die Berührung eines christlichen Heiligtums mit profanen bzw. unreinen Händen zieht dort eine gleichermaßen unreine Erkrankung – der Beschreibung nach könnte es sich um Durchfall oder auch Dysenterie handeln – auf der körperlichen Ebene nach sich.

Das Denkmuster der durch Intervention eines Heiligen geschützten (kultischen) Reinheit eines christlichen Sakralortes findet sich ähnlich in der ersten

⁸¹ *Annales Bertiniani* ad a. 845, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 5), 33. Vgl. Krahn, „Zeitgeschichtliche Aussagen“, 112f.

⁸² *Annales Xantenses* ad a. 845, ed. v. Simson (MGH SS rer. Germ. 12), 14.

⁸³ Lund, „L'an 845 et les relations Franco-Danoises“, 30.

⁸⁴ Über ein ähnliches ‚Strafwunder‘ berichtet die *Vita Anskarii auctore Rimberto*, c. 26, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 55), 55-57.

Fassung der *Vita sancti Liudgeri episcopi Mimigardefordensis*, die zwischen 839 und 849 von Alfrid, dem Neffen Liudgers und dritten Bischof von Münster verfasst worden ist. Nach seiner Rückkehr aus England 772/773, wo ihn der bereits erwähnte Alkuin von York unterrichtet hatte, wurde Liudger durch Albericus von Utrecht in das Umland der Stadt Deventer geschickt. Der Bischof trug ihm auf, dort eine Kirche wiederherzustellen, welche ursprünglich der angelsächsische Missionar Lebuin gegründet hatte, die aber später durch heidnische Sachsen zerstört worden wäre. Der *Vita sancti Liudgeri* zufolge hätten die Angreifer dabei unter anderem versucht, das Grab des Missionars ausfindig zu machen, seien hierzu jedoch innerhalb von drei Tagen (ein wohl kaum zufällig gewählter Zeitraum) nicht in der Lage gewesen. Erst Liudger sei es gelungen, das Grab Lebuins zu lokalisieren, seine sterblichen Überreste zu erheben und schließlich auch das zerstörte Kirchengebäude wiederherzustellen. Wie im Fall von Saint-Germain-des-Prés bedingte diese Maßnahme einer gleichermaßen materiellen wie kultischen Befestigung das Ende weiterer Überfälle durch die Heiden und so auch zukünftiger Schändungen des heiligen Ortes: *Perfecta itaque est ipsa ecclesia et consecrata, que numquam deinceps a gentilibus fuerat contaminata.*⁸⁵

Während sich also in einigen Texten die Protektion eines Heiligen sofort als geeignete Verteidigung gegen Angriffe der Normannen oder anderer Plünderer erwies, zeichnete sich andernorts die Reaktion der christlichen Bevölkerung zumindest anfangs durch Ratlosigkeit und Ohnmacht angesichts jener neuartigen Bedrohungen aus. Dies trifft z.B. auf die *Vita Faronis Episcopi Meldensis* zu, welche während des späten 9. Jh.s Hildegar, der Nachfolger Faros als Bischof von Meaux, abfasste⁸⁶: *In tantum enim vero ira Dei concitata exarsit contra populum, ut nulla ratione quinque anni temporum scirent posse eos superari.*⁸⁷

Innerhalb desselben Textes folgt die Schilderung eines zweiten Normannenüberfalls im Januar 862 dann dem bereits mehrfach herausgearbeiteten Schema:

⁸⁵ *Alfridi vita S. Liudgeri episcopi Mimigardefordensis* c. 14, ed. Pertz (MGH SS 2), 408. Speziell zu dieser Stelle siehe die Ausführungen bei Kronshage, „Die Entstehung der *Vita Lebuini*“, 6.

⁸⁶ Zur Datierung des Textes siehe Schieffer, „Ludwig ‚der Fromme‘“, 61 und zuvor bereits Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen* V, 575. Vgl. Sénéchal, „Etude sur la vie de Saint Faron“, 256-259 u. ebd. 251: „La Vie de saint Faron jouit d’une incontestable célébrité. Ce n’est pas que sa valeur historique soit grande.“

⁸⁷ *Vita Faronis Episcopi Meldensis* c. 125, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 5), 201.

*Prima autem parte noctis eam occupant et sorte igni desolatorio accendere destinant [...]. Domos etiam gementium atque diversas semitas urbis miserri-
me sanguine humano maculant ecclesiasque olim venerandas omni spurcitia
faedant.⁸⁸*

Als sich allerdings die normannischen Angreifer dem Grab Faros angenähert hätten, seien deren Pferde nicht gewillt gewesen, sich weiter zu bewegen, selbst dann nicht, als die Reiter sie mit Zurufen und Peitschenhieben dazu antrieben. Im Endeffekt wären die Normannen daher (ähnlich wie im Falle Re-dons) davon abgerückt, Faros Ruhestätte zu schänden:

*At vero cernentes mausoleum tanti confessoris, incontaminatam hanc aedem sanctam atque habitationem huius interiorem pro timore eius magnificentiae observaverunt.*⁸⁹

Das Verhältnis jener Metarealität, welche die hagiographischen Quellen entwickeln, zu dem, was als ‚historische‘ Realität in deren Hintergrund steht und ihre Inhalte sowie den Prozess ihrer Entstehung auf komplexe Weise beeinflusste (hier scheint große Vorsicht gegenüber Generalisierungen angebracht), ist seit Langem das Ziel intensiver Debatten. Problematisch sei, so Alexandra Hennessey Olsen in einem 1980 publizierten Beitrag, der das Potential einer gattungsgeschichtlichen Erforschung hagiographischer Quellen erörtert, dass diese Texte lange Zeit nur von einer Warte wissenschaftlicher Rationalität, d.h. mit Blick auf die Verlässlichkeit der durch sie tradierten Informationen und somit ihren Quellenwert für eine Rekonstruktion der Ereignisgeschichte rezipiert wurden.⁹⁰ Einen modifizierten Zugang präsentierte 1958 Bertram Colgrave in seiner *Gollanz Memorial Lecture*. Auch er versuchte, hagiographische Texte – in diesem Fall die ältesten englischen Gattungsvertreter – als historische Quellen nutzbar zu machen, verschob allerdings den Fokus von der berichteten Zeit, den Lebensumständen des Heiligen, auf die Gegenwart des Verfassers:

„In view of all this it is natural that saints’ Lives have until recently been looked upon as completely untrustworthy sources for historical information. [...] But we are now beginning to realize that few of these earlier Lives fail to throw some light on the historical setting in which they were composed.“⁹¹

⁸⁸ *Vita Faronis Episcopi Meldensis* c. 128, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 5), 202.

⁸⁹ *Vita Faronis Episcopi Meldensis* c. 129, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 5), 202.

⁹⁰ Hennessey Olsen, „De Historiis Sanctorum“, 409.

⁹¹ Colgrave, „The Earliest Saints’ Lives“, 41. Eine ähnliche Position vertrat bereits Jones, *Saints’ Lives and Chronicles*, 88-93

Während der letzten Jahrzehnte haben einschlägige Arbeiten mehr und mehr Abstand davon genommen, die hagiographische Überlieferung ausschließlich oder auch nur vornehmlich aus positivistischer Sicht zu lesen. Stattdessen standen versträkt sozial- oder auch mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen im Mittelpunkt des Interesses.⁹²

Mit Blick auf die Entstehung hagiographischer Texte scheint für das frühere Mittelalter unstrittig, dass sich ihre Verfasser in der Regel an etablierten Struktur- und Konstruktionsprinzipien orientierten. Sie folgten in unterschiedlichem Ausmaß den Vorlagen älterer Gattungsvertreter und übernahmen aus diesen einen Grundbestand an konventionellen Mustern und Motiven.⁹³ Eine solche Herangehensweise ist jedoch nicht allein für die Hagiographie charakteristisch – wenn auch für diese vielleicht in besonderem Umfang – de facto bestimmte sie weite Teile der mittelalterlichen Literaturproduktion über die Gattungsgrenzen hinweg. Folgt man Hennessey Olsen, so bildeten derartige Übernahmen, „an appropriate use of traditional imagery and themes“ – ein wesentliches Kriterium für den Erfolg und die Verbreitung hagiographischer Werke.⁹⁴ Allerdings ist auch hier Vorsicht im Umgang mit Verabsolutierungen geboten. So brachte die generelle Unzuverlässigkeit frühmittelalterlicher Quellen (und speziell hagiographischer Texte) bspw. Lucien Musset zu dem Ergebnis, deren Verfasser hätten gar nicht versucht, zeitgenössische Ereignisse als solche zu erfassen, sondern neuartige Phänomene lediglich in tradierte Rahmenkonstrukte eingebettet, konkret in Berichte über die Barbarenzüge der Spätantike:

„Voyant déferler sur leur monde une marée de peuples barbares venus de l’Océan, nos pédants bien vite se précipitèrent sur leurs bibliothèques pour y consulter le rayon ‚Invasions‘ et transcrivirent, par pages entières, sans le digérer, ce qu’ils y lurent. [...] Et voilà comment les envahisseurs du Xe siècle furent affublés de la défroque, pas même retouchée, des barbares du IVe!“⁹⁵

⁹² Lifshitz, „Beyond Positivism“, 95; Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“; Derouet, „Les possibilités d’interprétation sémiologique“; Uytfanghe, „Les avatars contemporains de l’hagiologie“. Konkret zu hagiographischen Texten bretonischer Provenienz wie den *GSR* siehe z.B. DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 83f.; vgl. auch Riché, „Translations de reliques à l’époque carolingienne“; Guillotel, „L’exode du clergé breton“ sowie Cassard, *Le siècle des Vikings*.

⁹³ Vgl. Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“, 7f.; Derouet, „Les possibilités d’interprétation sémiologique“, 154.

⁹⁴ Hennessey Olsen, „De Historiis Sanctorum“, 425.

⁹⁵ Musset, „La ‚cacogéographie‘ des Normands et de la Normandie“, 133; Ders., *Les invasions*, 224; vgl. d’Haenens, „Les invasions normandes dans l’empire Franc“, 254, 256. Dagegen zuletzt

In ihrer Gesamtheit würden Mussets Prämissen allerdings kaum auf jene hagiographischen Texte zutreffen, die hier bislang untersucht wurden. Deren Verfasser füllten keineswegs Manuskriptseiten mit Adaptionen oder Variationen dessen, was sie in ihren Bibliotheken über die spätantiken Barbareneinfälle lesen konnten. Sie taten vielmehr genau das, was Musset ihnen in Abrede stellt: Die Autoren verwerteten ältere Schilderungen, entfernten Teile derselben, verbanden sie mit anderen Versatzstücken oder eigenen Beobachtungen und entwickelten so eine eigenständige Interpretation der Geschehnisse. Sogar Texte, die – wie etwa Alkuins *Vita Vedasti* – ausdrücklich ältere Stoffe neu bearbeiteten und sich dabei an ihren Antetexten orientierten, konnten jene Vorlagen auf eine Art und Weise verändern, die signifikant über sprachlich-stilistische Verbesserungen hinausging. Für die während des 7. Jh.s entstandene *Passio Leudegarii* haben Paul Fouracre und Richard A. Gerberding gezeigt, wie mittelalterliche Hagiographen etablierte Muster modifizierten, um Texte zu erschaffen, welche eine eigenständige und erkennbar zeitbezogene Botschaft transportierten.⁹⁶

Hagiographische Texte mit großer Reichweite zeichnen sich daher regelmäßig durch eine Art Doppelstrategie aus: Sie übernehmen zentrale Elemente aus erfolgreichen Vorlagen und orientieren diese in geeigneter Weise auf ihre Adressaten, erfüllen also in zweifacher Hinsicht die Forderung des *apte dicere*. Patrick Geary hat diesbezüglich nachweisen können, wie umfangreich die Textproduzenten Werte und Einstellungen ihrer potentiellen Leser oder Zuhörer berücksichtigten.⁹⁷ Selbst wenn diese Autoren eine weitgehend stereotype Welt zeichneten, die signifikant von der Lebenswirklichkeit des individuellen Heiligen abwich – eine Realität „composed of the *topoi* gleaned from other *vitae*“ – so unterscheiden sich die einzelnen Darstellungen doch schon allein in der Auswahl und im Arrangement dieser *Topoi*.⁹⁸

Coupland, „Plundering and Burning of Churches“, 74: „Although it is right to be cautious about simply assuming the historicity of stories such as these, especially those from hagiographical texts, the incidents which are cited here do not appear to be based on any biblical or patristic model and are paralleled across a whole range of different types of sources, this consistency lending them plausibility.“

⁹⁶ Fouracre u. Gerberding, *Late Merovingian France*, 214. Vgl. Goffart, *Narrators of Barbarian History*, 203-227 für Gregor von Tours. Eine kritische Einschätzung der Glaubwürdigkeit mittelalterlicher Texte insgesamt formuliert Reynolds, „Social mentalities“.

⁹⁷ Geary, *Furta Sacra*, 9. Vgl. Weinstein u. Bell, *Saints and Society*, 6: „The pursuit as well as the perception of holiness mirrored social values and concerns“ u. ebd., 2 für die Einführung des Begriffs „hagiographic realism“. Siehe hierzu ebenfalls Lewis, „History, Historiography and Re-writing“; Reynolds, „Social mentalities“; Reuter, „Pre-Gregorian mentalities“, 96f. sowie die Diskussion bei Fouracre u. Gerberding, *Late Merovingian France*, insb. 26-58.

⁹⁸ Geary, *Furta Sacra*, 10.

Schon Mitte der 1970er Jahre hat Jean-Louis Derouet einen Ansatz zum wissenschaftlichen Umgang mit hagiographischen Quellen vorgelegt, der wichtige Punkte der zuvor skizzierten Überlegungen vorwegnimmt und sich daher für die vorliegende Arbeit als fruchtbar erweist:

„Il faut bien [...] considerer l’hagiographie comme une message, dont nous avons perdu l’intelligibilité, mai qui remplissait une fonction de communication essentielle dans la société qui l’a produit et appréciée.“⁹⁹

Hagiographische Quellen als prinzipiell ahistorisch zu kategorisieren wäre ebenso falsch wie anzunehmen, dass jede darin erwähnte Schändung christlicher Sakralorte eine reale Entsprechung hätte oder – wenn eine solche vorhanden ist – deren Ablauf möglichst getreu wiedergeben würde. Beides liefe zeitgenössischen Vorstellungen von Historizität zuwider: Aus mittelalterlicher Sicht war die Welt gerade nicht aus sich selbst heraus verständlich, zu ihrer Interpretation bedurfte es vielmehr der Bibel, in welcher Gott seine Absichten vorab kundgetan hatte. Obwohl also heute wohl niemand hagiographische Texte als Historiographie im eigentlichen Sinne bezeichnen würde, war Hagiographie mit Hennessey Olsen doch „historical in the medieval sense thereof.“¹⁰⁰ Wenn daher Texte des 9. und 10. Jh.s regelmäßig auf biblische Referenzstellen zurückgriffen, um selbige auf Entwicklungen ihrer eigenen Gegenwart anzuwenden, folgten sie einer seit frühchristlicher Zeit etablierten Praxis.¹⁰¹ Entlehnungen aus der Bibel, so Marc van Uytfanghe, „permettaient à un clerc ou un moine pétri de culture biblique et liturgique, de parler (et d’écrire) vraiment en versets ou en tournures bibliques.“¹⁰² Biblische und spätantik-hagiographische Texte aber stellten ein umfangreiches Reservoir an „traditional imagery and themes“¹⁰³ bereit, mit dem sich die Schändung christlicher Sakralorte durch die Normannen und andere Akteure begrifflich wie konzeptionell fassen ließ. Auch wenn die so entstehenden Schriften keine wörtliche Deutung erlauben, sind sie doch mit van Uytfanghe alles andere als bedeutungslos:

⁹⁹ Derouet, „Les possibilités d’interprétation sémiologique“, 154.

¹⁰⁰ Hennessey Olsen, „De Historiis Sanctorum“, 417.

¹⁰¹ Uytfanghe, *Stylisation biblique et condition humaine*, 40f.; Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“, 10f.

¹⁰² Uytfanghe, *Stylisation biblique et condition humaine*, 42.

¹⁰³ Hennessey Olsen, „De Historiis Sanctorum“, 425.

„Le dilemme vrai-faux se trouve dépassé, en ce sens qu'on reconnaît aux différentes époques du passé leur propre manière d'envisager, de concevoir, de goûter et d'interpréter la réalité physique et psychique, bref leur propre ‚univers mental‘.“¹⁰⁴

Ein solcher Zugang ist nicht vollkommen neuartig: Wenn etwa Wallace-Hadrill Albert d'Haenens eine übertriebene Sympathie gegenüber den normannischen Angreifern vorwarf („should we view the Vikings as little more than groups of long-haired tourists who occasionally roughed up the natives?“¹⁰⁵), so übersah er dabei scheinbar, dass d'Haenens von einer mehrschichtigen Darstellung der Realität in den (nicht allein hagiographischen) Quellen ausging: Er unterschied eine materiell-objektive Ebene – die der Faktenwiedergabe – von einer subjektiven Schicht, die durch eine individuelle Rezeption und Deutung der Fakten bestimmt sei. Nur schenkte d'Haenens letzterer in seinen eigenen Arbeiten keine größere Beachtung, sondern konzentrierte sich auf die Rekonstruktion vermeintlicher Fakten. In seiner zuvor zitierten Kritik bezog sich Wallace-Hadrill u.a. auf Alkuins *Carm. 9*, welches er als „poem on the sack of Lindisfarne“ titulierte.¹⁰⁶ Unstrittig ist, dass in dem Text (wie oben ausführlich gezeigt) der Normannenüberfall auf Lindisfarne eine wichtige Rolle spielte. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass *Carm. 9* entstanden sein muss, bevor Alkuin detailliert über das Geschehene informiert war. Umgekehrt ist *Carm. 9* jedoch keineswegs allein eine Schilderung der Plünderung Lindisfarnes. So bemerkt auch Wallace-Hadrill: „No one would dream of turning to the poem for an account of the incident“. Kam allerdings gleichzeitig das, was Alkuin schrieb, „from the heart“, erschien der Überfall als „terrible event for Alcuin as for all who heard of it“, dann handelt es sich bei dieser Darstellungsebene doch offenbar um die einer subjektiven Realität. Das Fehlen akkurater Informationen, so erneut Wallace-Hadrill, „does not prevent him from composing an elegant poem full of recollected images and themes“. Es sind Letztere, durch deren Einschaltung Alkuin seiner subjektiven mentalen Realität sprachlichen Ausdruck verleihen konnte.

¹⁰⁴ Uytfanghe, „Les avatars contemporains de l'hagiologie“, 640; d'Haenens, „Les invasions normandes dans l'empire Franc“.

¹⁰⁵ Wallace-Hadrill, „The Vikings in Francia“, 220.

¹⁰⁶ Wallace-Hadrill, „The Vikings in Francia“.

V. 3 Die Normannenangriffe auf Nantes und Tours

Im Folgenden werde ich versuchen, gemäß einer Anregung Albert d’Haenens’ die Auswirkungen der Normannenangriffe am Beispiel konkreter Orte oder zumindest einer begrenzten Region zu untersuchen.¹⁰⁷ Ausgehend von seiner Arbeit über die Normannenzüge in das Westfrankenreich und insbesondere das Gebiet des heutigen Belgiens nahm d’Haenens an, dass derartige Angriffe in der Regel nur begrenzte strukturelle Schäden verursacht haben könnten: Den marodierenden Normannen hätten sowohl die Mittel als auch die Zeit gefehlt, die dazu notwendig gewesen wären, um Steinbauten zu erobern oder zu zerstören.¹⁰⁸ Andererseits waren auch derart befestigte Bauwerke – wie zum Beispiel die bedeutenderen Kirchen und Klöster – weiterhin verwundbar für Brandschätzungen, denn auch bei ihnen bestanden innere Strukturen und speziell die Dachstühle weiterhin aus Holz. Entsprechende Angriffe hätten jedoch in der Regel eine Kirche oder einen Klosterkomplex nicht vollständig zerstört. Vielmehr dürften sie Beschädigungen hervorgerufen haben, die innerhalb vergleichsweise kurzer Zeitspannen zu reparieren gewesen wären.¹⁰⁹ Ausgehend von diesen Überlegungen gelangte d’Haenens zu dem Ergebnis, dass die langfristigen Folgen eines Normannenangriffs nicht zwangsläufig im Bereich physischer Strukturen – gewissermaßen als Schneisen der Zerstörung – zu suchen sein müssten, sondern viel eher in den Reaktionen der menschlichen Psyche, als ein „choc mental“, welcher seinerseits zu einer übertriebenen Erinnerung an die Ereignisse beigetragen haben könnte.¹¹⁰

V. 3. 1 Der Angriff auf Nantes 843

Bereits die vorausgegangene Analyse der Normannenangriffe auf Saint-Sauveur de Redon hat den Blick in die Grenzregion zwischen der Bretagne und dem karolingischen Neustrien gelenkt. Folgt man der 2009 abgeschlossenen

¹⁰⁷ D’Haenens, *Les invasions Normandes*, 151-171.

¹⁰⁸ D’Haenens, *Les invasions Normandes*, 152; vgl. auch Coupland, „Plundering and Burning of Churches“, 76.

¹⁰⁹ D’Haenens, *Les invasions Normandes*, 153. Er bezog sich dabei konkret auf Dorestad, das zwischen 834 und 837 gleich viermal und ebenso oft in der Zeit bis 863 angegriffen worden sein soll; vgl. Vogel, *Die Normannen*, 68f.

¹¹⁰ D’Haenens, *Les invasions Normandes*, 154f., 162.

Dissertation Daniel DeSelms, so lässt sich eine zunehmende Aktivität der Normannen in dieser Region, vor allem im Gebiet der Basse-Loire sowie den Grafschaften Nantes und Rennes, seit den 830er Jahren belegen.¹¹¹ Um dieselbe Zeit begann der bretonische *princeps* Nominoë in jenem Raum als *dux* bzw. *missus in Britannia* Ludwigs des Frommen zu agieren. Die Politik des Frankenkaisers trug so dazu bei, dass diese Region, welche seit rund einem Jahrhundert zur karolingischen Einflussphäre gehört hatte, erneut verstärkt unter indigene Kontrolle geriet.¹¹² War die Dekade bis 840, in welcher es zu den ersten Erhebungen der Söhne Ludwigs des Frommen gegen ihren Vater kam, aus bretonischer Sicht noch vergleichsweise ruhig, sollte sich dies in den folgenden Jahren teils drastisch ändern.¹¹³ Ab 841 stritten Karl der Kahle und sein Bruder Lothar im Zuge ihrer Auseinandersetzungen über das väterliche Erbe mit Nachdruck um die Loyalität des neustrischen Adels. Beide agierten dabei vermutlich in dem Bewusstsein, dass eine aktive Unterstützung im äußersten Westen des Frankenreiches wesentlich dazu beitragen konnte, ihre jeweiligen Herrschaftsansprüche zu realisieren.¹¹⁴ Der bretonische *dux* und *missus* Nominoë wiederum nutzte jene Epoche fränkischen Bruderzwists dazu, seine eigene Herrschaftsposition zu festigen und auszubauen.¹¹⁵ Als zur gleichen Zeit die Normannen zunehmend Beutezüge entlang der Loire unternahmen, trafen sie im bretonisch-fränkischen Grenzgebiet auf eine in Unordnung geratene Machtverteilung, bei der die fränkische Oberherrschaft zwar geschwächt, aber noch nicht vollständig durch regionale Akteure ersetzt worden war.¹¹⁶

Obwohl sich im Frühjahr 843 abzuzeichnen begann, dass die gegenwärtigen Verhandlungen zwischen den Söhnen Ludwigs des Frommen zu einer formalen Übereinkunft gelangen würden (den im August desselben Jahres geschlossenen Vertrag von Verdun), gingen Lothar und seine Unterstützer dennoch weiter gegen das designierte Herrschaftsgebiet Karls des Kahlen in der westlichen Francia vor. Möglicherweise in Reaktion hierauf wandte sich Lambert II., ein Sohn

¹¹¹ Davies, *Small Worlds*, 22

¹¹² DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 89.

¹¹³ Chédeville u. Guillotel, *La Bretagne des saints et des rois*, 249.

¹¹⁴ Smith, *Province and Empire*, 92.

¹¹⁵ DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 73.

¹¹⁶ DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 78f., 89; Davies, *Small Worlds*, 22.

des gleichnamigen Grafen von Nantes aus der Zeit Ludwigs des Frommen, von Karl ab und versuchte, Rainald von Herbauges als dessen Prätendenten für die Grafschaft Nantes zu verdrängen.¹¹⁷ Lambert und Nominoë hatten beide in der Anfangsphase des Konflikts auf Seiten Karls des Kahlen gestanden, da aber ihre Treue von diesem offenbar nicht hinreichend belohnt worden war, scheinen sich ihre vorigen Loyalitätsbindungen bald gelöst zu haben.¹¹⁸

Was zeitgenössische Quellen über die Begebenheiten im Frühsommer des Jahres 843 berichten, macht eine detaillierte Rekonstruktion der Abläufe effektiv unmöglich. Sicher ist, dass Graf Rainald von Herbauges getötet wurde, als er ein zweiseitiges Gefecht zunächst gegen ein bretonisches Heer unter Nominoës Sohn Erispoë und dann gegen ein weiteres Truppenkontingent unter Lambert II. führte. Wahrscheinlich hatte Rainald Kenntnis von einer schwerwiegenden Erkrankung Nominoës erlangt, welche diesen zeitweise handlungsunfähig machte, und daher beschlossen, seine im bretonischen Messac lagernden Truppen anzugreifen. Im Verlauf der Kämpfe wurde Rainald aber durch ein zusätzliches Kontingent unter Führung Lamberts II. besiegt. Die Meinungen darüber, ob Nantes im Verlauf bzw. infolge dieser Kämpfe erobert wurde, gehen auseinander: Neil Price glaubte ausmachen zu können, dass Lambert sich mit einer Gruppe von Normannen verbündet hatte, um die lokalen Befestigungsanlagen zu überwinden. Simon Coupland nahm an, ihm sei es ohne jede Unterstützung gelungen, Nantes zu erobern. Daniel DeSelm ging davon aus, es wäre nicht Lambert, sondern Nominoë gewesen, der erfolglos versucht hätte, die Stadt einzunehmen. Julia Smith schließlich gelangte zu dem Ergebnis, dass sowohl Nominoë als auch Lambert bei dem Versuch gescheitert sein mussten, die Stadtmauern zu überwinden.¹¹⁹ Unabhängig davon, welcher dieser Rekonstruktionsansätze zutrifft (wenn überhaupt einer korrekt ist), scheint es doch unstrittig, dass die Befestigungsanlagen von Nantes beschädigt waren, noch bevor die

¹¹⁷ Vgl. Chédeville u. Guillotel, *La Bretagne des saints et des rois*, 261. Zu Rainald siehe Hogan, „The Rainaldi of Angers“ u. Krah, *Die Entstehung der ‚potestas regia‘*, 243.

¹¹⁸ Krah, *Die Entstehung der ‚potestas regia‘*, 242f. Vgl. die *Chronik von Nantes* c. 4, ed. Merlet, 8-11. Laut Smith, *Province and Empire*, 9, sollte Nominoë nie wieder in das Lager Karls des Kahlen zurückkehren, er agierte in der Folge gemeinsam mit Lambert II. und Pippin II. von Aquitanien als Partisan Lothars.

¹¹⁹ Price, *The Vikings in Brittany*, 23; Coupland, „The Vikings on the Continent“, 192; DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 89; Smith, *Province and Empire*, 94.

Normannen die Stadt am 24. Juni 843, dem Festtag Johannes des Täufers, attackierten.¹²⁰

Laut Simon Coupland hinterließ diese erste Eroberung von Nantes bei den Zeitgenossen einen tiefgehenden Eindruck, „as is evident from the many different sources which refer to the raid“.¹²¹ Grundsätzlich lassen sich die genannten Referenzen in zwei Gruppen unterteilen: Zunächst finden sich eine Reihe knapper Bemerkungen im Rahmen umfangreicherer Geschichtsdarstellungen, hier wären vor allem die *Annales Bertiniani*, die *Annalen von Angoulême*, die *Chronik von St. Wandrille*, die *Miracula sancti Benedicti* und die *Miracula sancti Philiberti* zu nennen. Weiterhin sind zwei ausführlichere Schilderungen des Überfalls erhalten, beide eingefügt auf den letzten Seiten einer Handschrift aus Angers, die wahrscheinlich während des 10. Jh.s im dortigen Kloster Saint-Serge angelegt wurde.¹²² Das erste dieser Fragmente (F¹) benutzte im Verlauf des 11. Jh.s auch der unbekannte Verfasser der *Chronik von Nantes* und inserierte es weitgehend wörtlich in das sechste Kapitel seines Werkes.¹²³ David Dumville hat angenommen, dass F¹ ursprünglich Teil eines heute verlorenen lokalen Geschichtswerkes war, welches bald nach den Ereignissen abgefasst worden sein dürfte. Während nun schon F¹ den Normannenüberfall auf Nantes als blutiges und zutiefst schockierendes Ereignis präsentiert – hierzu gehört z.B. die Ermordung des Bischofs Gunhard und zahlreicher Gemeindemitglieder im Inneren der Kathedrale – wurden jene Elemente in der Rahmenerzählung der *Chronik von Nantes* umso weiter ausgestaltet, mit Dumville: „The mid-eleventh-century chronicler of the history of Nantes [...] warmed to this theme, however, and greatly expanded the ninth-century record to insist on the cruelty and greed of these *Normanni*.“¹²⁴

Wahrscheinlich waren es Mönche, die stromaufwärts in die vermeintliche Sicherheit der Stadtbefestigungen flohen, welche die Bewohner von Nantes zu-

¹²⁰ Vgl. Cassard, „Avant les Normands“, 97f.

¹²¹ Coupland, „Vikings on the Continent“, 191.

¹²² Angers, Bibliothèque publique, ms. 817 (olim 733), fol. 135^r-136^r. Vgl. Coupland, „Plundering and Burning of Churches“, 78.

¹²³ *Chronik von Nantes*, c. 6, ed. Merlet, 14-17. Eine übergreifende Einordnung bieten Coupland, „Vikings on the Continent“, 191-194 u. Smith, *Province and Empire*, 94. Vgl. ebd., Anm. 27: „The Chronicle of Nantes is [...] late eleventh-century at the earliest [...], compiled as a piece of invective and polemic against the Bretons.“ Smith nahm an, dass F¹ gegen Ende Herrschaftszeit Karls des Kahlen (er starb 877) abgefasst worden sei.

¹²⁴ Dumville, „Images of the Viking“, 255f.

mindest kurzfristig davor warnten, dass sich auf der Loire ein normannisches Kontingent näherte. Die wohl bereits beschädigten Befestigungsanlagen (s.o.) waren dann offenbar nicht in der Lage, die Angreifer längerfristig aufzuhalten. Als die Bewohner erkannten, dass die Normannen die Stadtmauern überwinden würden, flohen sie in die örtliche Kathedrale, mit Simon Coupland „perhaps because they hoped to be spared within the sanctuary of its precincts, but more likely because it represented the strongest building.“¹²⁵ Die Angreifer nahmen jedoch weder Rücksicht auf die Heiligkeit des Kirchengebäudes, noch wurden sie durch dessen Mauern abgehalten. F¹ zufolge töteten sie das Gros der in die Kirche Geflohenen, andere verschleppten sie, um Lösegelder zu erpressen oder sie als Sklaven zu verkaufen. In der erweiterten Fassung der *Chronik von Nantes* aus dem 11. Jh. bildet das gewaltsame Eindringen der Normannen in das Allerheiligste der bedeutendsten lokalen Kirche einen dramatischen Höhepunkt: Bischof Gunhard sei während der Messe, die Worte des *Sursum corda* noch auf den Lippen, von ihnen niedergemacht worden. Sein Martyrium fand zusätzlichen Widerhall im nachfolgenden Massaker an den Stadtbewohnern, welche sich in der Kathedrale aufhielten.¹²⁶

Obwohl Coupland die Grundzüge jener Schilderung nicht in Frage stellt, verwirft er doch die Vorstellung, Bischof Gunhard sei derart auf dem Höhepunkt der Festmesse ermordet wäre.¹²⁷ Hierin sah er vielmehr eine spätere Ergänzung oder Ausschmückung des Berichts mit dem Ziel einer nochmals gesteigerten Dramatik. Dagegen spricht, dass Kernbestandteile dieses Narrativs bereits dem Verfasser der *Miracula Martini abbatis Vertavensis* bekannt waren, der sein Werk während des frühen 10. Jh.s schrieb.¹²⁸ Gerüchte über eine spektakuläre Ermordung Gunhards finden sich außerdem auch in Quellen aus der Mitte des 9. Jh.s: So berichtet Regino von Prüm, die Normannen hätten den Bischof von Nantes getötet *cum baptismum ex more celebraret*, er datiert das Geschehen allerdings irrig auf den Karsamstag des Jahres 853.¹²⁹

¹²⁵ Coupland, „Vikings on the Continent“, 193.

¹²⁶ Coupland, „Vikings on the Continent“, 193.

¹²⁷ Coupland, „Vikings on the Continent“, 193.

¹²⁸ *Miracula Martini abbatis Vertavensis* c. 8, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 3), 573.

¹²⁹ Regino von Prüm, *Chronicon* ad a. 853, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 50), 76. Laut Coupland, „Vikings on the Continent“, 193, verwechselte Regino den Angriff von 843 mit einem weiteren Überfall im Juni 853. Diesen erwähnen u.a. auch die *Annalen von Angoulême*. Dort fehlt jedoch

Während die *Chronik von Nantes* in ihrer Darstellung der Ereignisse wenig der Imagination des Lesers überlässt, steht dort doch die Grausamkeit der Normannen im Fokus, nicht aber – zumindest nicht explizit – eine von diesen herbeigeführte Verunreinigung oder Schändung der Kathedrale:

*Quis, proh dolor! Illius diei dolorem explicare, quis explicando a lacrimis valeat temperare, quando mortuarum matrum cruorem pro lacte suggestentes pendebant ad ubera nati, quando sanctorum sanguine, hostili mucrone fuso, templi pavimenta madent, altaria sancra innocentium cruore oblita fluunt.*¹³⁰

Entsprechend führt Daniel Baraz diesen Text als Musterbeispiel dafür an, wie mittelalterliche Autoren Gewalt gegen heilige Personen oder Orte als charakteristisches Merkmal für die Andersartigkeit ihrer heidnischen Zeitgenossen ausgewiesen hätten.¹³¹ Allerdings war die Vorstellung einer verunreinigenden Wirkung jeden Blutvergießens, besonderes aber eines solchen im heiligen Raum einer Kirche, schon während des frühen Mittelalters weit verbreitet.¹³²

Eine gerade in dieser Hinsicht auf interessante Weise modifizierte Perspektive bietet das zweite lokale Quellenfragment, Angers ms. 817, in der Folge als F² bezeichnet. Das Stück wird in der Handschrift eingeleitet als *item in aliis annalibus de captivitate Nanneticae civitatum repertum est ita*, seine Herkunft bleibt aber trotz dieser Andeutung bis heute unbekannt. Lot und Halphen vermuteten, es handle sich dabei wie im Fall von F¹ um das Fragment eines zeitgenössischen, in der Umgebung von Nantes angelegten Annalenwerks.¹³³ Hier müsste aber die Frage nach dem Verhältnis von F¹ und F² gestellt werden: Beide Schilderungen dürften aufgrund ihrer inhaltlichen Überschneidungen kaum Bestandteile desselben Ausgangstextes gewesen sein. Wurden vor Ort oder in unmittelbarer Nachbarschaft also zwei Aufzeichnungen geführt, die zeitnah über das Geschehene berichteten? Beide Fragmente zeichnen sich durch eine vorangestellte umfangreiche Datierung aus, die zumindest bei F² Struktur und Merkmale eines Eintrags in eine Ostertabelle aufweist (oder imitiert) und dabei annähernd dieselbe Länge erreicht wie der folgende, darstellende Teil:

der bei Regino prominent ausgeführte Hinweis auf die Ermordung des Bischofs, vgl. hierzu Krahn, *Die Entstehung der ‚potestas regia‘*, 244.

¹³⁰ *Chronicle of Nantes* c. 6, ed. Merlet, 17.

¹³¹ Baraz, *Medieval Cruelty*, 62.

¹³² Dazu bspw. Thiery, *Polluting the Sacred*, 48, 51f.

¹³³ Lot u. Halphen, *Le règne de Charles le Chauve*, 79, Anm. 3.

Anno post incarnationem domini nostri Iesu Christi DCCC XLIII., quo fuerunt kalendae ianuariae, II. feria, luna XVI., indictio VI., epactae XVII., concurrentes VI., terminus paschalis XIII., kal. mai luna XIII., initium quadragesime V. idus martias, rogationes V. kal. iunii, mense quarto, XXIII die[m] mensis, que est VIII. kal. iulii, in nativitate beati Iohannis baptiste, luna X., nona hora diei in die dominico, anno III. post obitum Hludowici serenissimi imperatoris, sub Lamberto duce [...].¹³⁴

Obwohl sich F¹ und F² gleichermaßen auf den Normannenangriff von 843 beziehen, bestehen doch zwischen den Fragmenten signifikante inhaltliche Unterschiede. F¹ schildert vor allem die grobe Ereignisfolge und deren Hintergründe, die Auseinandersetzungen zwischen Rainald, Lambert II. und Nominoë, den Normannenangriff selbst und schließlich den Mord an Bischof Gunhard. In F² wird diese Ereigniskette komprimiert und auf nicht mehr als einem Viertel der Gesamtlänge des Textes zusammengefasst:

[C]apta est a Normannis paganis seuissimis civitas Nannetis. In qua uiolatum est templum sanctum et Gunhardus summus sacerdos cum innumerabili ex utroque sex[u ab ex]ercitu trucidatus more fuit gladii. Ceteri uincti omnes fuerunt ducti captiui.¹³⁵

Anders als F¹ geht F² detailliert auf das ein, was sich angeblich nach dem Überfall der Normannen weiterhin zugetragen hätte:

In qua dies fuerunt X. unde diuino protegente adminiculo fuere redempti. Venientibus autem illis ad desolatam ciuitatem cum mango fletu et domum immundam que fuerat a peruersis uiolata mundauit. Sicque mundatam per III. menses quasi immundam esse dixerunt. Denique anno suprascripto, in mense septimo, XXX. die mensis, a Susanno Uenetensi episcopo templum quod uiolatum fuerat consecratum est. Que consecratio acta est II. kal. octobris.¹³⁶

Bei genauerer Betrachtung lässt sich die Darstellung von F² daher in zwei unterscheidbare Abschnitte gliedern: Zunächst referiert der Text die Schändung der Kathedrale von Nantes durch die Normannen – *uiolatum est templum sanctum* –, berichtet wird weiterhin die Ermordung des Bischofs Gunhard sowie einer Reihe von Stadtbewohnern. In der zweiten Hälfte der Schilderung konzentriert sich F² dann auf die Wiederherstellung (hier gleich mehrfach wörtlich als

¹³⁴ Angers, Bibliothèque publique, ms. 817 (olim 733), fol. 136^r, abgedruckt bei Lot u. Halphen, *Le règne de Charles le Chauve*, 79f., Anm. 3.

¹³⁵ Angers, Bibliothèque publique, ms. 817 (olim 733), fol. 136^r, abgedruckt bei Lot u. Halphen, *Le règne de Charles le Chauve*, 79f., Anm. 3.

¹³⁶ Angers, Bibliothèque publique, ms. 817 (olim 733), fol. 136^r, abgedruckt bei Lot u. Halphen, *Le règne de Charles le Chauve*, 79f., Anm. 3.

Reinigung ausgewiesen) der derart geschändeten Kirche. Anders als in F¹ wird dabei die Situation nach dem Normannenüberfall näher bestimmt: Die Stadt wäre verwüstet gewesen, der Tempel – also die Kathedrale von Nantes –, hätte sich in einem Zustand der Unreinheit befunden und daher der Reinigung bedurft. F² differenziert darüber hinaus zwei Stufen der Unreinheit: Äußerliche Verunreinigungen ließen sich demnach vergleichsweise rasch und mit unbestimmten Mitteln beseitigen – wahrscheinlich meint der Text hier das Entfernen der Leichen, ein Abwaschen der Blutspuren sowie die Beseitigung physischer Schäden am und im Gebäude –, die *immunditia* der Kathedrale dauerte dann allerdings noch drei Monate fort. Endgültig ausgeräumt wurde der Zustand der Unreinheit demnach erst, als im Oktober 843 Bischof Susanno von Vannes die Kathedrale erneute weihte. Trotz der vergleichsweise knappen Darstellung erlaubt F² einen konkreten Blick darauf, wie die Zeitgenossen das Vorgehen der Normannen und die Folgen ihrer Gewalttaten kategorisierten: Physische und kultische Unreinheit scheinen dabei zwar kausal eng verbunden, bleiben jedoch als eigenständige Phänomene und hinsichtlich ihrer jeweiligen Konsequenzen klar unterscheidbar.

Darüber hinaus zeigt F² eben jene Merkmale, welche Albert d’Haenens postuliert hatte: Berichtet wird eine offenbar begrenzte physische Zerstörung sowie eine unbekannte Zahl von Toten in Folge des Normannenangriffs, der Schwerpunkt dieser Darstellung liegt jedoch auf den ‚psychischen‘ Konsequenzen des Überfalls. Der anonyme Verfasser zeichnet die Normannen dabei keineswegs positiv, sie bleiben in seiner Schilderung eindeutig die Bösewichte. Dennoch präsentiert F² selbige nicht, wie Morden für andere zeitgenössische Darstellungen herausgearbeitet hat, als Werkzeuge göttlichen Zorns:

„The writers of annals and other documentary sources of the period clearly represent the attacks by the Northmen as a visitation of evil upon them by an angry God. There was a purpose, chiefly theological, at the centre of the annalists’ accounts.“¹³⁷

Eine entsprechende Dimension scheint in F² nicht vorhanden zu sein. Möglicherweise lässt sich dies auf dessen frühe Entstehung zurückführen: Es handelt sich bei den Ereignissen des Jahres 843 um den ersten Angriff der Normannen

¹³⁷ Morden, *How much Material Damage did the Northmen actually do*, 65.

auf Nantes. Wie Morden betont hat, sind später charakteristische Deutungsmuster – etwa eine Inszenierung der Normannen als „scourge of God’s wrath“, durch diesen gesandt „to punish the Carolingians for their sinfulness“ – nicht von Anfang an durchgängig nachweisbar. Sie etablierten sich vielmehr, als die Überfälle andauerten und deren Häufigkeit zunahm.¹³⁸ Verunreinigungs- bzw. Schändungsvorwürfe scheinen damit älter zu sein als die mit ihnen korrespondierenden Negativcharakterisierungen der Normannen.

V. 3. 2 Die Angriffe auf Tours

Bis zur zweiten Plünderung von Nantes vergingen nach Ausweis der Quellen rund zehn Jahre. Diesmal sollten die Normannen die Umgebung der Stadt für den Rest des Jahrhunderts nicht mehr verlassen.¹³⁹ Bereits im Oktober 852 war eine normannische Flotte unter Führung eines gewissen Godfrid – wahrscheinlich ein Sohn des vormaligen dänischen Königs Harald ‚Klak‘ – entlang der Seine vorgestoßen, bis ein gemeinsames fränkisches Heer diese bei *Augustudunas* (gemeint ist wohl Les Damps bei Pont-de-l’Arche) aufhalten konnte.¹⁴⁰ Während Godfrid noch im Winter 852/853 Frieden mit Karl dem Kahlen schloß, scheint eine größere Zahl seiner Anhänger die von den Franken gestellten Bedingungen nicht akzeptiert zu haben, wenn sie nicht ohnehin von den Verhandlungen ausgeschlossen worden waren. Laut den zeitgenössischen *Annales Bertiniani* verließen die übrigen Normannen im Juli 853 die Seine und stießen in die Loire vor, von wo aus sie die Stadt Nantes und das Kloster Saint-Florent mitsamt Umgebung plünderten.¹⁴¹ Auf der Insel *Betia* (Beaulieu) etablierte sich in der Folgezeit ein dauerhaftes Lager.¹⁴² Noch im Spätherbst desselben Jahres zogen normannische Kontingente dann weiter flussaufwärts in das Gebiet um Tours. Die *Annales Bertiniani* berichten hierzu:

Item pyratae Danorum a Namnetibus superiora petentes, mense Novembri, 6. videlicet Idus, urbem Turonum inpune adeunt atque incendunt cum ecclesia

¹³⁸ Morden, *How much Material Damage did the Northmen actually do*, 42.

¹³⁹ Cassard, „Avant les Normands“, 98.

¹⁴⁰ Coupland, „From poachers to gamekeepers“; Price, „The Vikings in Brittany“, 26/344.

¹⁴¹ *Annales Bertiniani* ad a. 853, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 5), 42: *Dani mense Iulio, relicta Sequana, Ligerim adeuntes, Namnetum urbem et monasterium Sancti Florentii ac vicina loca populantur.*

¹⁴² Durville, „Les épées Normandes de l’Ile de Bièce“; Cassard, „Avant les Normands“, 98.

*sancti Martini et ceteris adiacentibus locis. Sed quia evidenti certitudine hoc praescitum fuerat, corpus beati Martini ad Cormaricum, monasterium eius ecclesiae, [et inde] ad civitatem Aurelianorum transportatum est.*¹⁴³

Grundzüge dieser Skizze des Normannenüberfalls werden von weiteren Quellen bestätigt, so zum Beispiel in einem Kapitular Karls des Kahlen, das jener Ende August 854 in Tours ausstellen lies:

*Addidit etiam jam dictus grex, id quod omnium plangit memoria, qualiter saevissimi atque crudelissimi Turonis supervenerint Normanni, et lamentabili ex-cidio concremaverint cum ceteris omnibus monasterium praefati sancti.*¹⁴⁴

Laut den *Annales Fuldenses* bewegten sich im Jahr 853 Normannen stromaufwärts entlang der Loire bis nach Tours, das sie plünderten und teilweise brandschatzten: *Turonum Galliae civitatem praedantur et inter alias aedes ecclesiam quoque sancti Martini confessoris nemine resistente succendunt.*¹⁴⁵ Die *Annales Engolismenses* erwähnen Angriffe auf Luçon im Mai sowie auf Saint-Florent, Tours und Nantes im Juni 853; alle diese Orte seien im Zuge der Plünderungen niedergebrannt worden.¹⁴⁶ Insbesondere hinsichtlich der Schwere jener Überfälle und den durch selbige verursachten Schäden zeichnen die vorge-nannten Quellen ein recht einheitliches Bild. Daher schien für lange Zeit auch die Zuverlässigkeit ihrer Basiserzählung wenig fragwürdig, mit Émile Mabille:

„[I]l y a unanimité chez les auteurs pour déclarer qu’il [Tours, Anm. d. Vf.s] fut entièrement détruit le 8 novembre 853. [...] [N]on-seulement l’église de Saint-Martin fut entièrement détruite, mais il en fut de meme des abbayes et des nombreuses églises situées dans les faubourgs de la ville. [...] [T]ous ces établissements furent incendiés, la cite elle-même ne fut pas épargnée.“¹⁴⁷

Diese Sichtweise ist keineswegs auf die ältere Forschung beschränkt. Noch 1961 bemerkte etwa Pierre Gasnault, die Abtei von Saint-Martin, welche angeblich in der ersten Hälfte des 9. Jh.s eine Blütezeit erlebt habe, „fut brutalement bouleversée par les invasions normandes.“¹⁴⁸

¹⁴³ *Annales Bertiniani* ad a. 853, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 5), 43.

¹⁴⁴ *Recueil des Actes de Charles le Chauve* II, ed. Tessier, Nr. 167, S. 441 (854, August 22, Tours). Vgl. Morden, *How much Material Damage*, 48.

¹⁴⁵ *Annales Fuldenses* ad a. 853, ed. Kurze (MGH SS rer. Germ. 7), 43.

¹⁴⁶ *Annales Engolismenses* ad a. 853, ed. Pertz (MGH SS 16), 486: *Lucionnus mense maio a Normannis succenditur. Et mense iunio sancti Florentii monasterium et Nametis civitas, Turonis quoque, similiter exuruntur.*

¹⁴⁷ Mabille, „Les invasions normandes“ I, 172f. Vgl. Gasnault, „Le tombeau de saint Martin“, 54: „La situation de l’abbaye de Saint-Martin [...] n’avait jamais été aussi florissante que dans cette première moitié du IXe siècle. Elle fut brutalement bouleversée par les invasions normandes.“

¹⁴⁸ Gasnault, „Le tombeau de Saint Martin“, 54. Vgl. zuletzt noch Coupland, „Plundering and Burning of Churches“, 79 für die Geschehnisse am Beginn des 10. Jh.s.

Es scheint notwendig, an dieser Stelle kurz auf die zeitgenössische Topographie der Stadt Tours einzugehen. Zwischen dem 4. und 11. Jh. handelte es sich bei ‚Tours‘ keineswegs um einen monolithischen Stadtkomplex, der Name bezeichnete vielmehr zwei unterschiedliche Siedlungskerne: Auf der einen Seite die ursprüngliche gallo-römische Stadt, deren Befestigungen auch die Kathedrale Saint-Maurice schützten, auf der anderen Seite, gut einen Kilometer westlich gelegen, die in nachrömischer Zeit gegründete Abtei mit der Basilika Saint-Martin.¹⁴⁹ Besonders das letztgenannte Gebiet und die in der Nähe der Abtei prosperierende Marktsiedlung waren anfällig für Angriffe der Normannen, da hier Mitte des 9. Jh.s wohl noch keinerlei Befestigungsanlagen existierten. Die Arbeiten am sogenannten *castrum Sancti Martini*, das später den Klosterkomplex, die Basilika Saint-Martin und Teile der Marktsiedlung umfassen sollte, begannen nicht vor 903 und waren wohl erst 918/919 abgeschlossen.¹⁵⁰

Ungeachtet der oben bemerkten Übereinstimmungen zwischen den schriftlichen Quellen ergaben archäologische Ausgrabungen für die Situation der Stadt Tours in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s ein abweichendes Bild. Henri Galinié bemerkte diesbezüglich „[I]l semble bien que les effets des raids scandinaves aient été beaucoup moins désastreux que les chroniqueurs médiévaux ne le laissent supposer“.¹⁵¹ Eine Reihe von Grabungen in der Umgebung von Saint-Martin und im Bereich der städtischen Befestigungen ergaben weder Belege für ein Niederbrennen der Stadt um die Mitte des 9. Jh.s, noch fanden sich Hinweise auf größere Feuerschäden in der Folgezeit. Insgesamt scheint Tours während des frühen Mittelalters von Brandkatastrophen weitgehend verschont geblieben zu sein.¹⁵² Obwohl archäologische Befunde und die Zeugnisse der Schriftquellen wohl kaum jemals vollständig in Deckung zu bringen sind, sollten doch die eklatanten Unterschiede im Fall von Tours ein gewisses Misstrauen in Bezug

¹⁴⁹ Galinié, „Archéologie et Topographie Historique“, 33.

¹⁵⁰ Galinié, „Archéologie et Topographie Historique“, 47f.; vgl. Lelong, „L’enceinte du ‚castrum sancti Martini‘“.

¹⁵¹ Galinié, „Archéologie et Topographie Historique“, 44; vgl. Galinié u.a., „Fouilles archéologiques sur le site de Saint-Pierre-le-Puellier 1969-74“; Galinié u.a., „Fouilles archéologiques de Tours 1978-1979“; Galinié u.a., „Fouilles archéologiques de Tours 1981“; Galinié u.a., „Fouilles archéologiques de Tours 1982“.

¹⁵² Noizet, „Le chanoines“; Morden, *How much Material Damage*, 209. Vgl. Galinié, „Archéologie et Topographie Historique“, 49: „Si dans le bourg de Saint-Martin, les incursions normandes n’ont pas altéré la dynamique du développement [...], elles semblent avoir eu des conséquences différentes dans la cité.“

auf den tatsächlichen Umfang der angeblich von den Normannen verursachten Zerstörungen wecken.¹⁵³

Auch mit Blick auf das halbe Jahrhundert nach dem Normannenüberfall von 853 fehlen belastbare Belege für schwere Schäden im Bereich der befestigten Stadt oder in der Umgebung von Saint-Martin. Zwar rückten nachweislich 856 die Normannen erneut durch das Tal der Loire bis nach Orléans vor, im Folgejahr erreichten sie sogar Blois. Beide Male scheint Tours selbst aber verschont geblieben zu sein. Vielleicht wurde die Stadt freigekauft, zumindest erwähnen die schriftlichen Quellen keine weiteren Angriffe in dieser Zeit.¹⁵⁴

Fünf Jahre später gewährte Karl der Kahle, der sich zu dieser Zeit mit einer Koalition aus Bretonen und Normannen im Westen seines Herrschaftsgebietes konfrontiert sah, Saint-Martin Besitzungen in Léré (in der Region Berry), die laut der darüber ausgestellten Urkunde ausdrücklich als Zufluchtsort im Falle zukünftiger Normannenüberfälle dienen sollten. Im Januar 869 erhielt der Konvent Marsat in der Auvergne für denselben Zweck.¹⁵⁵ Zwar lässt sich eine zeitweilige Präsenz der Reliquien des hl. Martin an jenen Orten nachweisen, parallele Angriffe auf Tours sind allerdings nicht bezeugt. Spätestens 871 befanden sich die Reliquien wiederum in der Basilika Saint-Martin, nur um noch vor 876 nach Chablis (in der Region Tonnerrois) evakuiert zu werden.¹⁵⁶ Im weiteren Verlauf des Jahres 876 kehrte der Leib des hl. Martin endgültig nach Tours zurück. Mehrfach wurde er in der Folgezeit noch aus seiner Ruhestätte innerhalb der Basilika in den Schutz der Stadtmauern verbracht, so belegbar für eine normannische Belagerung im Jahr 903 und wahrscheinlich von dort an bis zur Fertigstellung des *castrum Sancti Martini* im Mai 919.¹⁵⁷

Im Anschluss an dem Normannenangriff auf Nantes 843 dauerte es – glaubt man der Darstellung von Angers ms. 817 – nicht mehr als drei Monate, bis die

¹⁵³ Noizet, „Le chanoines“. Umgekehrt lässt sich etwa für Rouen anhand archäologischer Funde belegen, dass die Stadt im 9. Jh niederbrannte, vgl. Le Maho, „Les fouilles de la cathédrale“.

¹⁵⁴ Gasnault, „Le tombeau de Saint Martin“, 56. Zumindest in einer Urkunde aus dem Juni 857 (*Textes relatifs aux institutions*, ed. Thévin, Nr. 89, S. 120) scheint Saint-Martin nicht betroffen.

¹⁵⁵ Beide Urkunden sind ediert bei Tessier, *Recueil des actes de Charles le Chauve II*, für 862 Nr. 239 und für 869 Nr. 319.

¹⁵⁶ Gasnault, „Le tombeau de Saint Martin“, 56. Zu den Ereignissen des Jahres 871 siehe die Edition von Poupardin, *Recueil des actes des rois de Provence*, Nr. 15. Für Chablis, welches Karl der Kahle der Abtei 867 übertrug, vgl. zwei Urkunden bei Tessier, *Recueil des actes de Charles le Chauve II*, Nr. 437 u. 438.

¹⁵⁷ Gasnault, „Le tombeau de Saint Martin“, 64; Mabile, „Les invasions normandes I“, 192f.

geschändete Kathedrale soweit wiederhergestellt war, dass sie erneut geweiht werden konnte. Dies vorausgesetzt dürften die Folgen des Überfalls kaum verheerend gewesen sein, zumindest was physische, d.h. baulich-materielle Schäden anbetrifft. Entsprechend charakterisierten die erzählenden Quellen diesen Vorgang auch als Eroberung bzw. Einnahme und nicht primär als Zerstörung, Plünderung oder Brandschatzung.¹⁵⁸ Wie gezeigt, weichen die Befunde für den Überfall auf Tours gut zehn Jahre später hiervon entschieden ab. Aber auch in diesem Fall deuten die Quellen auf eine eher rasche Erholung: Schon Mitte 854 und damit weniger als ein Jahr nach dem Angriff kehrte der Leib des hl. Martin in die Basilika zurück, während Karl der Kahle ungefähr zur selben Zeit innerhalb der Stadtmauern Quartier nehmen und Urkunden ausstellen konnte.

Obwohl das Ausmaß der Schäden für die Kanoniker von Saint-Martin möglicherweise katastrophal erschien – um so mehr, bedenkt man, dass sie aus Tours geflohen waren und sich daher auf Berichte Dritter verlassen mussten, was die lokalen Entwicklungen anbelangt – so erweist sich die Darstellung der Geschehnisse in den zeitgenössischen Quellen doch als mutmaßlich überzeichnet.¹⁵⁹ Ähnliches kann für den Januar 869 angenommen werden, als Karl der Kahle dem Konvent Besitz in Léré als Zufluchtsort für die Reliquien des hl. Martin zur Verfügung stellte. Wir wissen nicht mit Sicherheit, ob sein Leib damals sofort in den Bery verbracht wurde. Da selbiger sich aber schon 871 wieder in Tours befand, dürfte es auch diesmal (wenn überhaupt) nur zu begrenzten Zerstörungen gekommen sein.

Über das Niederbrennen der Basilika von Saint-Martin im Jahr 903 berichten mehrere voneinander unabhängige Quellen, so etwa eine Marginalnotiz in einem Manuskript aus Tours, welches in das 10. Jh. datiert wurde.¹⁶⁰ Besonders ausführlich äußert sich der *Sermo de combustione basilicae beati Martini* des Abtes Odo von Cluny.¹⁶¹ Eine umfangreiche Wiederherstellung oder Rekonstruktion der Basilika erwähnt darüber hinaus ein Privileg Papst Sergius' III. für Saint-Martin, welches im Mai 908 ausgestellt wurde:

¹⁵⁸ Vgl. Coupland, „Plundering and Burning of Churches“, 76.

¹⁵⁹ DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 155.

¹⁶⁰ Bibliothèque municipale de Tours, Ms. 106, abgedruckt im *Catalogue général des manuscrits*, ed. Collon, 68f. Vgl. die Berichte über Wunder, welche der hl. Martin angeblich bei der Verteidigung von Tours gewirkt hatte, *Supplément aux chroniques de Touraine*, ed. Salmon, 1-13, insb. 8-11.

¹⁶¹ DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 212. Für die Zuschreibung des *sermo* an Odo von Cluny siehe Farmer, *Communities of Saint-Martin*, 313f.

*Proinde [...] sancta Mater Romana Ecclesia [...] per missos [...] lugubre desolationis comperit detrimentum, scilicet quomodo praedictus locus destructionis triste malum a Normannorum perfida gente pertulerit.*¹⁶²

Auch in diesem Fall sind die archäologischen Grabungsergebnisse nicht in der Lage, die Angaben der schriftlichen Quellen zu untermauern. Sollten die Reparaturen am Kloster und der Bau des *castrum Sancti Martini* noch 904 begonnen worden sein – dieser zeitliche Ansatz wurde durch Mabile und Gasnault vorgeschlagen – so hätten doch die Basilika selbst und weitere betroffene Gebäude für mindestens ein halbes Jahr brach gelegen. Unter dieser Voraussetzung könnten eventuell auch begrenzte Feuerschäden, verstärkt durch andere Formen des Missbrauchs und negative Witterungseinflüsse, umfangreiche Reparaturen erforderlich gemacht haben. Eine solche Deutung würde sich wiederum mit den Schilderungen zeitgenössischer Schriftquellen decken. Überdies waren die Zerstörungen im Jahr 903 wohl ohnehin auf den Bereich außerhalb der Stadtmauern begrenzt, zumindest berichten die Quellen übereinstimmend, dass die Normannen – insbesondere dank der Interventionen des hl. Martin – nicht in der Lage gewesen wären, die Befestigungsanlagen zu überwinden.

Der Vorwurf einer Verunreinigung oder Schändung christlicher Sakralorte durch die Normannen findet sich für Tours innerhalb der erzählenden Quellen lediglich an einer Stelle, nämlich in der *Translatio Leodegarii Ebroilum*, einem Bericht über die Verbringung der Reliquien des Märtyrers Leodegar von Autun aus dem Poitou zuerst in die Bretagne und schließlich nach Avreuil am Rand der Ardennen. Überliefert ist dieser Text lediglich in einer Handschrift des 13. Jh.s (Paris, B.N., Ms. 5361, fol. 2^r-12^v); Indizien, welche eine genauere Datierung des Narrativs erlauben würden, konnten bislang nicht angebracht werden. Auch das berichtete Geschehen bleibt im Text undatiert (wenig später wird dort allerdings eine Operation der Normannen gegen Poitiers im Jahr 857 erwähnt), laut DeSelm erfolgte die Translation der ebenfalls in Saint-Maixent bewahrten Reliquien des namensgebenden Heiligen Maxentius nach Plélan in der Bretagne während des Jahres 865.¹⁶³ Über den Hintergrund der Translation Leodegars berichtet der Text:

¹⁶² *Pancarte noire* Nr. 137, abgedruckt von Mabile, „Les invasions Normandes“, Nr. XI, S. 449.

¹⁶³ DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 91. Vgl. einen Eintrag im *Cartulaire de l'abbaye de Redon*, ed. de Courson, Nr. 283, S. 228-230 wohl aus dem Jahr 924 (das Jahr 865 wird dort jedoch nicht genannt); dazu in der Forschung de Poerck, „Les reliques de SS. Maixent et Léger“.

*Tempore, quo gravissima Danorum rabies vastabat misera cæde Galliarum provincias, fluvio Viennæ contiguas, Pictavorum etiam castella atque vicos, omnemque patriam a mari usque ad eandem Pictavensem urbem impii piratæ populantur. Turonorum æque civitatem adeunt, et strage innumera obruunt, postremo ignibus tradunt. [...] Contaminabant sancta, ecclesias ferali rabie comburebant: monasteria vero monachorum destruebant cum suis ædificiis, in solitudinem omnia redigentes, de Christiano populo nefarium exercebant ludi-
brium. Ab ipso enim littore versus Orientem, usque Aquitaniæ urbem nulla re-
gio libertatem retinere valebat.¹⁶⁴*

Der Überfall auf Tours wird hier exemplarisch sowohl für das Ausgreifen der Normannen in die Francia als auch für ihr Vorgehen an den eroberten Orten genannt. Der Vorwurf der *contaminatio* bezieht sich dabei allerdings nicht allein auf den konkreten Fall, sondern resümiert deren Handeln allgemein.

V. 3. 3 Die Normannenangriffe auf Tours in den liturgischen Quellen

In der Forschung wurden Auswirkungen der Normannenangriffe auf den Westen des frühmittelalterlichen Frankenreichs bisher zumeist entweder anhand erzählender bzw. diplomatischer Quellen oder ausgehend von archäologischen Grabungsergebnissen untersucht, gerade in den letzten Jahrzehnten hat man außerdem versucht, beides zusammenzuführen. Wie bereits am Beispiel von Tours gezeigt werden konnte, weisen die entsprechenden Befunde jedoch zum Teil erhebliche Differenzen auf. Es bietet sich daher an, einem weiteren, bislang nur wenig beachteten Ansatz zu folgen. Dieser greift jene Verbindungslinien auf, welche laut Michael McCormick die Nieder- oder Abschrift eines liturgischen Textes mit der jeweils einzigartigen historischen Situation verknüpfen, in der selbige erfolgte.¹⁶⁵ Was Tours betrifft, finden sich Hinweise zu Rückwirkungen der Normanneneinfälle auf die liturgische Überlieferung zuerst in einem Sakramentar des späten 9. Jh.s (Tu2; Paris, B.N., Ms. n.a. lat. 1589).¹⁶⁶ Herkunft und Zusammensetzung der Handschrift wurden ausführlich von Jean Deshusses untersucht. Dieser identifizierte Tu2 als erweiterte oder ergänzte Abschrift eines älteren Sakramentars (Alcuin1), das auf Betreiben Alkuins von York angelegt worden wäre, kurz nachdem dieser im Jahr 796 den

¹⁶⁴ AASS. Oct. I, 446.

¹⁶⁵ McCormick, „A New Ninth-Century Witness“, 76.

¹⁶⁶ Dazu Deshusses, „Les anciens Sacramentaires de Tours“, 281 u. Ders., „Le sacramentaire grégorien pré-hadriane“, vgl. Barré u. Deshusses, „A la recherche du missel d’Alcuin“.

Abbatiat von Saint-Martin in Tours übernommen hatte. Nach dem Abschluss einer überarbeiteten Sakramentarfassung (Alcuin2) um 800 ging Alcuin1 in den Besitz der Kathedrale Saint-Maurice über. Die ursprüngliche Handschrift oder eine zwischenzeitlich angelegte Kopie derselben wurden dann durch den Verfasser von Tu2 benutzt. Obwohl die Details des eigentlichen Kompilationsprozesses unklar bleiben, konnte Deshusses doch für Tu2 signifikante Modifikationen im Vergleich sowohl zu Alcuin1 als auch zu Alcuin2 wahrscheinlich machen:

„[O]n a intercalé un grand nombre de messes du Gélisien du viii^e siècle [...]. D'autre part, le Supplément d'Aniane a été utilisé au maximum: c'est lui qui a fourni les messes des dimanches ordinaires [...], celles du commun des saints et la majorité des messes votives.“¹⁶⁷

Während das Gros der in Tu2 aufgenommenen liturgischen Texte auch in älteren Sammlungen nachgewiesen werden kann, umfasst die Handschrift überdies eine Reihe ansonsten unbekannter Stücke, darunter auch eine *Missa pro imminente persecutione barbarica*, welche sich explizit auf die Angriffe der Normannen im Verlauf des 9. Jh.s bezieht. Deren *oratio super oblata* hat folgenden Wortlaut:

*[Q]uaesumus domine intende placatus, hanc quoque oblationem pro nostra afflictione tibi fidissime oblatam benignissime suscipe, quatinus de nortmannica praesenti calamitate mereamur liberari citissime, atque deinceps in tuis praeceptis te miserante deuotissime persistere.*¹⁶⁸

Laut McCormick gehört die fragliche *missa* zu einer Gruppe spezifischer Kriegsmessen – *missae contra paganos* – deren Ausbreitung sich vor allem ab der zweiten Hälfte des 9. Jh.s vollzog. Da sich die entsprechenden Stücke vielfach auf nachträglich eingefügten Seiten oder an vormals freigelassenen Stellen älterer Handschriften finden, machen sie eine zeitnah erfolgende Reaktion auf die Angriffe der Normannen (oder Muslime) in den Formen der Liturgie wahrscheinlich.¹⁶⁹ Die *Missa pro imminente persecutione barbarica* in Tu2 geht allerdings nicht auf eine solche nachträgliche Ergänzung zurück, der Text war

¹⁶⁷ Deshusses, „Les anciens Sacramentaires de Tours“, 301.

¹⁶⁸ *Le sacramentaire grégorien II*, ed. Deshusses, Nr. 161/2572, S. 165.

¹⁶⁹ McCormick, *Eternal Victory*, 351; Ders., „Liturgie et guerre“, 222; Ders., „A New Ninth-Century Witness“, 70f. Erdmann, „Der Heidenkrieg“, 132f., nahm an, dass sich der Großteil dieser *Missae contra paganos* während des 10. Jh.s verbreitete; Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke*, 37f. meinte, sie seien für das 9. Jh. zumindest selten.

bereits Teil des bei der Kompilation benutzten Materials. Ihre Entstehung kann daher in die Zeit vor dem letzten Viertel des 9. Jh.s datiert werden. Zieht man weiterhin in Betracht, dass Tours seit 853 wiederholt von Angriffen der Normannen (wenn auch in unklarem Ausmaß) betroffen war, so liegt es nahe, einen entsprechenden Bedarf bei unterschiedlichen Gelegenheiten anzunehmen. Falls es sich bei jener *Missa pro imminente persecutione barbarica* also tatsächlich um ein vor Ort entstandenes Stück handelt – dies wird sich freilich nie eindeutig beweisen lassen – so würde die Befundsituation auf eine Entstehung im dritten Viertel des 9. Jh.s hindeuten.

Tu2 beinhaltet einen weiteren einschlägigen Text, eine *Missa pro paganis*, die sich außerdem in einem zweiten Sakramentar aus Tours (Tu1) findet, der ergänzten und in das spätere 9. Jh. datierbaren Abschrift des bereits genannten Alcuin¹⁷⁰. Anders als im Falle der singulären *Missa pro imminente persecutione barbarica* aus Tu2 stimmen die Orationen der *Missa pro paganis* weitgehend mit denjenigen einer *Missa contra infestatione paganorum* überein, die sich sowohl innerhalb des Sakramentars von Senlis (Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, Ms. lat. 111, entstanden wohl in Saint-Denis um 880) als auch einem Sakramentar mutmaßlich norditalienischer Provenienz (Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Lat. 377) aus der zweiten Hälfte des 9. Jh.s nachweisen lässt.¹⁷¹ Keiner der zugehörigen Texte beinhaltet allerdings historische Referenzen, welche mit denen der *Missa pro imminente persecutione barbarica* aus Tu2 vergleichbar wären.

Bereits das Sakramentar von Angoulême (Paris, B.N., Ms. lat. 816), abgefasst um 800 für den fränkischen Hof in Aquitanien und einer der wichtigsten Textzeugen für das sogenannte fränkische *Gelasianum* des 8. Jh.s, beinhaltet eine *Missa pro re[ge] in die belli contra paganos*, von welcher McCormick annahm, sie sei im Kontext kriegerischer Auseinandersetzungen mit Muslimen oder Basken in Südfrankreich entstanden.¹⁷² Während Gebete für militärische Siege wohl seit der Spätantike und nachweislich in merowingischer Zeit ver-

¹⁷⁰ So Deshusses in *Le sacramentaire grégorien* II, 56. Der Text von Alcuin2 ist heute auf zwei Codices aufgeteilt, die *Missa pro paganis* findet sich in Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 184.

¹⁷¹ McCormick, *Eternal Victory*, 351.

¹⁷² McCormick, *Eternal Victory*, 348; *Liber sacramentorum Engolismensis* CI, ed. Saint-Roch (CCSL 159c), Nr. 2307-2310, S. 358f.

breitet waren¹⁷³, lassen sich deren Entstehungszusammenhänge und –bedingungen erst unter den Karolingern mit einiger Sicherheit verfolgen. Damals verbreiteten sich die entsprechenden liturgischen Formen über den engeren Raum der Klöster und Kathedralkirchen hinaus. Die einschlägigen Messen wurden nun unmittelbar für aufbrechende Heere oder auch während der Feldzüge gefeiert.¹⁷⁴ Als konkretes Beispiel für eine derart bei Ausbruch von Feindseligkeiten abgehaltene Zeremonie kann die Messe *In profectionem hostium eontibus* [sic!] *in prohelium* dienen, welche durch das aus dem späten 8. Jh. stammende Sakramentar von Gellone (Paris, B.N., Ms. lat. 12048) überliefert wird. Laut McCormick ist jene Votivmesse „full of references to the army’s imminent victory over the ‚infidel barbarians““. ¹⁷⁵ Anhand des Sakramentars von Gellone lässt sich zugleich die Relevanz der Leitdifferenz rein/unrein in diesem Kontext belegen. Während die Kollekte der dort verzeichneten *Missa ubi gens contra gente[m] consurgit* auf das etablierte Erklärungsmuster zurückgreift, wonach Gott die Christenheit für ihre eigene Sündhaftigkeit bestraft, wird dieser Ansatz in der Sekret der Messe unmittelbar auf eine Schändung durch (reale oder imaginierte?) Heiden bezogen:

*Recensisti offerentium nominibus, deum indulgentiæ deprecemur, ut respici ad populum suum conculcatum et edolente et protegas eos, ne ab impiis contaminentur; et miseratur in omnem afflictionem eorum [h]ac caris nostris uinculis corporabilibus liberatus in pace sanctorum recipiant, ut locum penalem et Geenne ignem flammamque Tartari in regionem uiuentium equadant.*¹⁷⁶

Im Falle der *Missa ubi gens contra gente[m] consurgit* ist die verunreinigende Wirkung nicht auf heilige Orte beschränkt, vielmehr bedroht sie die Gemeinschaft der Christen insgesamt. Eine vergleichbare Vorstellung formulierte der Mönch Paschasius Radbertus in seinem Kommentar zu den *Lamentationes* des Jermias, welcher wahrscheinlich unter dem Eindruck des zweiten Normannenangriffs auf Paris im Jahre 856 entstand¹⁷⁷:

Quis unquam, quaeso, crederet quod latrones promiscuae gentis unquam talia auderent? Vel quis aestimare potuisset, quod tam gloriosum regnum, tamque

¹⁷³ McCormick, *Eternal Victory*, 346f.

¹⁷⁴ McCormick, *Eternal Victory*, 347.

¹⁷⁵ McCormick, *Eternal Victory*, 347.

¹⁷⁶ Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke*, 70f.

¹⁷⁷ Lot, „La grande invasion Normande“, 722.

*munitum et latissimum, tam populosum et firmissimum, talium hominum humiliari vel foedari sordibus deberet?*¹⁷⁸

Im selben Zusammenhang stellt auch Paschasius Radbertus eine Verbindung zwischen ethischer Unreinheit und den auf Angriffe der Nichtchristen zurückgeführten Schändungen her:

*[P]ropter peccata populi haec omnia contigerunt et propter iniquitates sacerdotum et principum, hinc inde tanta crebescunt mala; quia perverterunt longe jam dictum in medio nostrum, ut ita dicam, judicia justorum et sanguis sanguinem tetigit, quo cuncti polluti, jam sui cuncta repleverunt dolis et fraudibus.*¹⁷⁹

Hier ist es der Referenzpunkt seines Kommentars – Jeremias, der die Zerstörung Jerusalems beklagt – durch welchen es möglich wird, einen Bezug zum Konzept kultischer (Un-)Reinheit herzustellen. Jene Verbindung wird noch deutlicher artikuliert in der Antiphon *In tempore belli*, enthalten in den Antiphonaren von Compiègne (ca. 860-880) und Senlis (9. Jh.):

*Invocantes dominum exclamemus: Invocantes dominum exclamemus ut respiciat populum suum conculcatum et dolentem et protegat templum ne ab impiis contaminetur sed misereatur nimis afflictę civitatis suę alle[luia].*¹⁸⁰

Anders als in diesen Fällen greift die *Missa pro imminente persecutione barbarica* aus dem Sakramentar Tu2 nicht unmittelbar auf Leitdifferenz rein/unrein zurück. Stattdessen erwähnt sie lediglich eine gegenwärtige *calamitas Nortmannica*, ohne dahingehend zusätzliche Details zu nennen. Tu2 beinhaltet darüber hinaus jedoch einen weiteren einschlägigen liturgischen Text, eine *Missa in reconciliatione ecclesiae*, welche sich so in keiner der älteren fränkischen Liturgiehandschriften findet.

Auch die zugehörigen Orationes weisen keine erkennbaren Vorläufer auf. Eine nahezu identische *Missa in reconciliatione ecclesiae* erscheint allerdings in einem etwa zeitgleich entstandenen Pontifikale aus Beauvais (Universitätsbibliothek Leiden, Cod. Bibl. Publ. Lat. 111:2).¹⁸¹ Später wurde diese Rekonziationsmesse dann in verschiedenste liturgische Sammlungen aufgenommen,

¹⁷⁸ Paschasius Radbertus, *Expositio in Lamentationes Ieremiae* 4, ed. Migne (PL 120), 1220.

¹⁷⁹ Paschasius Radbertus, *Expositio in Lamentationes Ieremiae* 4, ed. Migne (PL 120), 1220.

¹⁸⁰ Der Text nach *Early Medieval Chants* III, ed. Borders, XLVIII.

¹⁸¹ Rasmussen, *Les Pontificaux du Haut Moyen Âge*, 136-166.

sie war auch noch Teil des *Missale Romanum* aus der Mitte des 20. Jh.s. Obwohl sich für diese *Missa in reconciliatione ecclesiae* keine unmittelbaren Vorbilder ausmachen lassen, scheinen doch einige ältere liturgische Formen zumindest thematisch eng mit selbiger verbunden. Dies gilt bspw. für zwei als *Reconciliatio altaris ubi homicidium perpetratur* überschriebene Orationes des Sakramentars von Gellone.¹⁸² Miriam Czock hat diese jüngst in einem Aufsatz besprochen, die zugehörigen *formulae* wurden bereits zuvor von Roger Reynolds untersucht¹⁸³:

„The first of these [...], entitled ‚*Deus indultorem*‘, dwells on the treachery of the devil, the corruption of the place, and the need for restoration. The second, ‚*Deus cuius bonitas*‘, speaks of the reasons for the violation: negligence, violence, drunkenness or obscenity. Celestial grace is asked for to rid the place and the altar of the infection of the devil. Finally, restoration is asked for in terms of pure simplicity, luster of innocence, and glory.“¹⁸⁴

Eine interessante abweichende Fassung dieser *Reconciliatio altaris* bietet ein gemischtes Sakramentar-Pontifikale, welches wohl für Hugo den Großen, den Bischof von Nevers, in der ersten Hälfte des 11. Jh.s angelegt wurde (heute Paris, B.N., Ms. lat. 17333).¹⁸⁵ Während Anordnung und Wortlaut der Orationes weitgehend mit jener älteren *Reconciliatio altaris* übereinstimmen, ist es gerade ihre Titulatur, welche von diesem Vorbild abweicht: *Reconciliatio basilicae vel domus pollutae aut homicidio aut a paganis fracti*.¹⁸⁶ Bereits Augustin-Joseph Crosnier hat vermutet, dass das Sakramentar Hugos des Großen auf ein Manuskript des 9. Jh.s zurückging. Er postulierte daher einen thematischen Zusammenhang zwischen dieser Rekonziliationsmesse und den von Normannen und Muslimen im Bereich der oberen Loire verursachten Zerstörungen. In dieser spezifischen Situation stellte man offenbar eine Verbindung zwischen Plünderungen durch reale bzw. vermeintliche Heiden und der bedrohten Reinheit heiliger Orte her, welche schon in der Rekonziliationsmesse des Sakramentars von Gellone von Bedeutung war.

¹⁸² *Liber sacramentorum Gellonensis*, ed. Dumas u. Deshusses (CCSL 159/159a).

¹⁸³ *Liber sacramentorum Gellonensis* I, ed. Dumas u. Deshusses (CCSL 159), 351-352, Nr. 2398 u. 2399.

¹⁸⁴ Reynolds, „Rites of Separation and Reconciliation“, 430.

¹⁸⁵ *Sacramentarium ad usum ecclesiae Nivernensis*, ed. Crosnier, 48f.

¹⁸⁶ Crosnier, *Études sur la liturgie nivernaise*, 77.

Vergleicht man die *Reconciliatio basilicae [...] a paganis fracti* des Hugo-Sakramentars mit der *Missa in reconciliatione ecclesiae* aus Tu2, so geht Letztere einen entscheidenden Schritt weiter. Der Text dieser Rekonziliationsmesse ist bereits von Roger Reynolds in einem Aufsatz zu „Rites of Separation and Reconciliation in the Early Middle Ages“ untersucht worden. Er konnte textidentische Stücke unter anderem im Claudius Pontifical I (London, British Library, Ms. Cotton Claudius A.iii)¹⁸⁷ aus dem späten 10. oder frühen 11. Jh. und im Egbert Pontifikale aus der Mitte des 10. Jh.s (Paris, B.N., Ms. lat. 10575) nachweisen. Das Egbert Pontifikale, so H.M.J. Banting, „seems to have drawn on a source from Northern France and Normandy in particular, adding material found in Anglo-Saxon England“.¹⁸⁸ Wenn daher Reynolds zu dem Ergebnis gelangt, die *Missa in reconciliatione ecclesiae* sei englischer Herkunft, so lässt sich diese Annahme zunächst weder be- noch widerlegen, denn die liturgischen Handschriften, die bei der Abfassung des Egbert Pontifikale oder von Claudius I als Vorlagen genutzt wurden, sind nicht erhalten. Auf der Basis des Manuskriptbefundes lassen sich jedoch sowohl Tu2 als auch das oben kurz erwähnte Pontifikale aus Beauvais zumindest ein halbes Jahrhundert vor die englischen Textzeugen datieren. Es scheint ebenfalls unwahrscheinlich, dass die *Missa in reconciliatione ecclesiae* bereits Teil des ursprünglich für Alkuin angelegten Sakramentars Alcuin1 war, da sie nicht in Tu1 aufgenommen wurde.

Eine ausführliche Interpretation und Teilübersetzung der *formulae*, welche Tu2 für die *Missa in reconciliatione ecclesiae* überliefert, hat Derek A. Rivard vorgelegt. Dieser untersuchte allerdings nicht das Manuskript aus Tours, sondern einen als *De ecclesie ac cimiterii reconciliatione* überschriebenen Text aus dem Pontifikale des William Durandus (13. Jh.).¹⁸⁹ Ich werde mich im folgenden auf die Ausführungen Rivards beziehen, dabei aber versuchen, seine Deutung an die spezifische Situation des 9. Jh.s anzupassen. Die *Missa in reconciliatione ecclesiae* aus Tu2 umfasst drei Orationes. Zunächst die Kollekte:

¹⁸⁷ *The Claudius Pontificals*, ed. Turner, 65f. Vgl. Reynolds, „Rites of Separation and Reconciliation“, 430f.; eine detaillierte Beschreibung der Handschrift bietet Dumville, „Liturgical Books“, 78f.

¹⁸⁸ Banting, *Two Anglo-Saxon Pontificals*, XXXVI. Dumville, „On the Dating“, 51 setzt das Stück in die Zeit um 1000; vgl. Ders., „Liturgical Books“, 85f. u. Orchard, *The Leofric Missal II*, 262.

¹⁸⁹ Rivard, *Blessing the World*, 122-128.

*Deus qui dixisti domus mea domus orationis uocabitur, domum istam gentium spurcitiis contaminatam mundare et sanctificare digneris, ut omnium preces et uota hoc in loco ad te clamantium clementer exaudias et benigne perficias.*¹⁹⁰

Dieses erste Gebet zielt darauf, die Kommunikationswege zwischen Gott und der Welt der Menschen von Neuem zu öffnen. Es wird vorausgesetzt, dass selbige durch eine von den ‚Heiden‘ herbeigeführte Schändung gegenwärtig blockiert sind.¹⁹¹ Nur wenn Gott gewillt ist, den betreffenden Ort in seiner vorherigen Reinheit und Heiligkeit wiederherzustellen, können die dort geäußerten Gebete erneut wirkungsvoll werden. Die zweite Oratio, das Gabengebet *super oblata*, bietet folgenden Wortlaut:

*Haec hostia quaesumus domine, et locum istum ab immunditiis nationum expurget, et supplicationes nostras hic et ubique tibi reddat acceptas.*¹⁹²

Die Vollendung des Offertoriums erlaubt die Verwandlung einer gegenwärtigen, auf das Handeln der (hinsichtlich ihrer Herkunft nicht näher bestimmten) ‚Heiden‘ zurückgeführten Unreinheit in einen Zustand erneuerter Reinheit. Dies erscheint wiederum – den Inhaltskern der vorangegangenen Oratio aufgreifend – als notwendige Voraussetzung dafür, dass menschliches Flehen potenziell Gottes Gehör finden kann. Interessanterweise beschränkt sich das derart geäußerte Anliegen jedoch nicht ausdrücklich auf den konkret betroffenen Ort, es ist vielmehr global formuliert. Weiterhin ist die Verbindung zwischen der intendierten Reinigung des Gotteshauses und der dadurch restituierten Wirksamkeit dort gesprochener Gebete nicht länger kausal konstruiert. Eventuell deutet so schon das Gabengebet eine Erweiterung des Argumentationszusammenhangs an, den in aller Deutlichkeit das Schlussgebet der Messe vollzieht¹⁹³:

*Percipientes domine munera salutis aeternae te supplices exoramus, ut templum hoc a barbarorum inquinamentis emundatum, tua benedictione maneat sanctificatum, et pectora nostra ab omni sorde uitiorum alienata tibi que deuota semper existant.*¹⁹⁴

Betrachtet man die Rekonziliation insgesamt als eine kreisförmige Bewegung, so schließt die *Postcommunio* die verbliebenen Lücken: Das Gebet zielt darauf,

¹⁹⁰ *Le sacramentaire grégorien* III, ed. Deshusses, Nr. 4179, S. 212.

¹⁹¹ Rivard, *Blessing the World*, 126 verweist lediglich auf eine unspezifische „disorder of pollution“, welche die günstige Aufnahme der an einem bestimmten Ort dargebotenen Gebete verhindert habe.

¹⁹² *Le sacramentaire grégorien* III, ed. Deshusses, Nr. 4180, S. 212.

¹⁹³ Rivard, *Blessing the World*, 128.

¹⁹⁴ *Le sacramentaire grégorien* III, ed. Deshusses, Nr. 4181, S. 212.

die unterbrochene Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre zu rekonstruieren, die Unreinheit ist hier eine doppelte. In einem ersten Schritt (und möglicherweise mit auslösender Wirkung) handelt es sich um die ethische Unreinheit der Gläubigen als Folge eigener Sündhaftigkeit, in einem zweiten dann um die Schändung des Gotteshauses, die – so könnte man vielleicht ergänzen – unmittelbar aus den Verfehlungen der Menschen resultiert.¹⁹⁵ Wir sind damit erneut bei einem weit verbreiteten Denkmuster angelangt: *peccatis exigentibus*, Heiden kommen über die Christen (oder vielmehr: Gott erlaubt ihnen, selbige zu überwinden) aufgrund deren inhärenter Sündhaftigkeit.

Nun ist die *Missa in reconciliatione ecclesiae* in der Forschung keineswegs unbekannt, wichtig scheint daher ein Blick auf die in der Vergangenheit bereits vorgebrachten Deutungsansätze. So hat sich der oben genannte Roger Reynolds explizit gegen einen ‚Heidenbezug‘ dieser Messe gewendet und stattdessen die Bedeutung christlicher Verfehlungen, wie sie etwa in der *Postcommunio* thematisiert werden, in den Vordergrund gerückt. Zwar bezeichnet auch er das Anliegen jener *Missa in reconciliatione ecclesiae* durchgängig als „purification from the filthiness caused by barbarian deeds“, er versteht aber ‚barbarian deeds‘ gerade nicht als Handlungen der Normannen oder anderer Nicht-Christen.¹⁹⁶ Vielmehr deutet Reynolds ‚barbarisch‘ zunächst als moralisch-ethische Qualifikation, die sich sehr wohl auch Christen zuschreiben ließ, wenn selbige sich hinreichender Vergehen schuldig gemacht hatten. Mit Blick auf frühmittelalterliche Exkommunikationsriten hatte Reynolds schon zuvor belegt, dass Christen, die sich an Kirchen oder kirchlichem Eigentum vergingen, regelmäßig als *ethnici*, *gentiles* oder *pagani* bezeichnet wurden, „so that one member of Christ’s body will not injure the others“.¹⁹⁷ Andererseits stimmt die Wortwahl der *Missa in reconciliatione ecclesiae* aus Tu2 mit jenen Epitheta überein, welche den Normannen in verschiedensten zeitgenössischen Quellen beigegeben wurden, so z.B. auch in der oben zitierten *Missae pro paganis*. Schon Gerd

¹⁹⁵ Rivard, *Blessing the World*, 128.

¹⁹⁶ Reynolds, „Rites of Separation and Reconciliation“, 431.

¹⁹⁷ Reynolds, „Rites of Separation and Reconciliation“, 412, 426. So liest sich bspw. ein Ausschnitt der durch Regino von Prüm in seinen *Libiri duo de synodalibus causis* II, c. 412, ed. Wasserschlöben, 370, gesammelten Exkommunikationsriten wie folgt: *Quodsi has tres admonitiones et pias correptiones contemnit et satisfacere despicit, post haec sit tibi, inquit, sicut ethnicus, id est gentilis atque paganus, ut non iam pro Christiano, sed pro pagano habeatur* [...]. Ähnlich äußert sich diesbezüglich c. 414, ebd. 373f.

Tellenbach hatte auf die charakteristische Gleichsetzung von Barbaren und Heiden in der frühmittelalterlichen Überlieferung hingewiesen: „Die Heiden heißen *pagani, gentes* oder *barbarae nationes*.“¹⁹⁸

In diesem Zusammenhang ist es besonders auffällig, dass spätere Autoren im Umgang mit der hier besprochenen *Missa in reconciliatione ecclesiae* offenbar auf ähnliche Probleme stießen wie Reynolds: So bietet etwa das Lanalet Pontifikale aus dem 11. Jh. (Rouen, Bibl. Munic., ms. A.27 [cat. 368]) die Oraciones einer *Missa in reconciliatione ecclesiae*, welche ursprünglich mit denjenigen aus Tu2 übereinstimmten, bis ihr Wortlaut im Verlauf des 12. oder 13. Jh.s interpoliert wurde.¹⁹⁹ Zentrale Ausdrücke, wie etwa *nationum* wurden mit Ergänzungen nach dem Muster *vel iniquorum* versehen, welche den Horizont der Texte ausdrücklich auf christliches Fehlverhalten erweiterten. Ähnlich wurde im Benediktionale des Erzbischofs Robert (Rouen, Bibl. munic., ms. 369 [Y.7], 11. Jh.) auch die Kollekte der Messe verändert: *domum istam gentium uel bachantium spurcitiis contaminatam*.²⁰⁰

Unter dieser Voraussetzung mag Reynolds Deutung der *Missa in reconciliatione ecclesiae* durchaus auf eine alternative oder spätere Verwendung derselben liturgischen Vorlage zutreffen. Die ursprüngliche Fassung scheint dagegen auf Bedürfnisse reagiert zu haben, welche aus den Normannenangriffen des 9. Jh.s erwachsen – auch wenn deren physisch-materielle Auswirkungen heute insgesamt geringer eingeschätzt werden, als dies lange Zeit der Fall war. Gelangt man derart zu dem Ergebnis, dass unter bestimmten Bedingungen die von den Normannen angegriffenen und geplünderten Kirchen als unrein, verschmutzt oder geschändet angesehen wurden, so ist die Notwendigkeit einer spezifischen Rekonziationsmesse evident. Der Datierungsansatz von Tu2 stimmt hiermit überein: Das Manuskript wurde während des späten 9. Jh.s zusammengestellt; im Verlauf seiner Arbeit übernahm der Kompilator dabei sowohl bekanntes Material aus älteren liturgischen Handschriften als auch Stücke, die neuartig oder Bestandteil einer lokalen Tradition waren.

¹⁹⁸ Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke*, 36f.

¹⁹⁹ *A Pontifical Formerly in Use at St German's Cornwall*, ed. Doble. Für die Datierung siehe Dumville, „Liturgical Books“, 86f.; Gneuss, *Handlist of Anglo-Saxon Manuscripts*, 72, Nr. 395; Nelson u. Pfaff, „Pontificals and Benedictionals“, 94.

²⁰⁰ *The Benedictional of Archbishop Robert*, ed. Wilson, 112.

Mehr noch, auch die *Missa in reconciliatione ecclesiae* des Pontifikale von Beauvais lässt sich unmittelbar mit den Normannenzügen des 9. Jh.s in Verbindung bringen: Das am Zusammenfluss von Thérain und Avelon gelegene Beauvais wurde – soweit bekannt – erstmals im Jahr 851 angegriffen, weitere Überfälle zogen sich durch das gesamte 9. Jh.²⁰¹ Laut Niels Krogh Rasmussen weist die Handschrift des Pontifikale von Beauvais „un assez grand nombre d’écritures différentes“ auf.²⁰² Diese verschiedenen Schreiberhände untersuchte wiederum Bernhard Bischoff. Seine Einschätzung teilte er in einem privaten Brief mit, aus dem Rasmussen ausführlich zitiert. Hinsichtlich der Rekonziationsmesse, welche sich auf fol. 34^v des heute in Leiden aufbewahrten Manuskripts findet, bemerkte Bischoff:

„Foll. 11-34: trotz der gleichen Maße ist jedenfalls der Schreiber in einem ganz anderen Milieu geschult worden, nämlich in der franko-sächsischen Tradition des Kreises Arras [...] im III. oder IV. Viertel des IX. Jhs. In der Zeit der Normannennot ist es natürlich besonders leicht vorstellbar, dass ein Schreiber fern von seiner Heimat arbeitet bzw. arbeiten muss.“

Das Auftauchen einer Hand aus Arras in einem wohl in Beauvais zusammengefügt Manuskript lässt jedoch nicht nur durch einen einzigen Schreiber erklären, der Ende des 9. Jh.s fern der Heimat arbeitete. Im Dezember des Jahres 880 flohen die Mönche des Klosters Saint-Vaast in Arras nach Beauvais, um so einem drohenden Normannenangriff zu entgehen. Sie führten dabei Reliquien aus ihrer Klosterkirche mit sich, zugleich brachten sie aber auch Bücher und Ornamente in Sicherheit. Laut dem annähernd zeitgenössischen *Sermo de relatione corporis beati Vedasti*²⁰³ blieb der Konvent von Saint-Vaast bis 893 in Beauvais. Als Verfasser von Fol. 11 bis 34 des Leidener Manuskripts kämte somit leicht einer jener Mönche in Frage, die Zuflucht in der Picardie fanden. Ebenso könnten dessen Vorlagen von vornherein zu den Schriften gehört haben, welche 880 nach Beauvais verbracht wurden.²⁰⁴ An beiden Orten, in Arras

²⁰¹ *Chronicon Fontanellense* ad a. 851, ed. Pertz (MGH SS 2), 303; *Annales Bertiniani* ad a. 851, ed. Waitz (MGH SS rer. Germ. 5), 41; Ermentarius, *Praefatio* 2, ed. Poupardain, 61; Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae* III, 18, ed. Heller u. Waitz (MGH SS 13), 509. Vgl. Lifshitz, *The Norman Conquest of Pious Neustria*, 113f.; DeSelm, *Unwilling Pilgrimage*, 152f., 165, 199; Morden, *How much Material Damage*, 98, 108 u. Lot, „La grande invasion normande“, 721, der auf ein ebd., 741f. zitiertes Nekrolog aus Beauvais hinweist.

²⁰² Rasmussen, *Les Pontificaux du Haut Moyen Âge*, 137.

²⁰³ *Sermo de relatione corporis beati Vedasti*, ed. Holder-Egger (MGH SS 15,1), 402.

²⁰⁴ Hier ist allerdings zu bedenken, dass laut den *Annales Vedastini* ad a. 886, ed. von Simson (MGH SS rer. Germ. 12), 62 die nach Beauvais verbrachten Bücher und Ornamente bei einem Brand im September 886 verloren gingen, vgl. dazu Coupland, „Plundering and Burning of Churches“, 82.

und Beauvais, hätte es während des späten 9. Jh.s hinreichenden Bedarf für eine solche Rekonziationsmesse gegeben, möglicherweise mehr noch in Arras, denn die Stadt blieb bis in das 13. Jh. unbefestigt.

V. 4 Zwischenfazit

Innerhalb frühmittelalterlicher Quellen werden der Ablauf und die Konsequenzen von Normannenangriffen auf Städte, Kirchen oder Klöster in der Francia vielfach unter Rückgriff auf die Leitdifferenz rein/unrein beschrieben bzw. bewertet. Dieser Befund läuft keineswegs aktuellen Tendenzen zuwider, die Glaubwürdigkeit der Ereignisdarstellungen und damit auch den Umfang der von den Plünderern im Einzelfall verursachten Schäden kritisch zu beurteilen. Die Schändung eines heiligen Ortes bedeutete nicht zwangsweise dessen völlige Zerstörung: Am Beispiel des Normannenangriffs auf Nantes 843 konnte gezeigt werden, inwiefern sich die Annahme einer von den nichtchristlichen Normannen herbeigeführten Unreinheit – angesichts einer ungewöhnlich günstigen Überlieferungssituation – auf zuvorderst punktuelle Gewalthandlungen zurückführen lässt. Wenn signifikant nach den berichteten Geschehnissen entstandene Quellen (wie etwa der *Sermo de tumulatione sanctorum Quintini, Victorici, Cassiani* aus dem 11. Jh.) vergleichbare Darstellungselemente aufgriffen und sich dabei der rein-unrein-Dichotomie bedienten, so sollte man dieses Vorgehen nicht von vornherein als Überzeichnung oder Ausschmückung werten. Derartige Zeugnisse deuten vielmehr darauf hin, dass entsprechende Vorstellungen auch noch in der Zeit unmittelbar vor dem Ersten Kreuzzug lebendig und damit gegebenenfalls als „general conceptual schemes“ im Sinne Marcus Bulls aktivierbar waren.

Einen wichtigen Quellenfund stellt die bislang weitgehend unberücksichtigte *Missa in reconciliatione ecclesiae* dar, die erstmals in der während des 9. Jh.s angelegten Sakramentarhandschrift Tu2 aus Tours sowie innerhalb des annähernd zeitgleich entstandenen Pontifikale von Beauvais nachweisbar ist und später Eingang in verschiedenste liturgische Textsammlungen gefunden hat. Sie belegt, was der Bericht über die Reinigung der Kathedrale von Nantes nach dem Normannenangriff 843 im Annalenfragment F² zumindest vermuten ließ, dass

nämlich bereits die Zeitgenossen Vergehen der Normannen gegen christliche Sakralorte gegebenenfalls als Verunreinigung – unter Einschaltung einer breiten Palette an Begrifflichkeiten, die dem semantischen Feld von Reinheit und Unreinheit zugeordnet werden können – deuteten. Gleichzeitig demonstrieren diese und weitere Quellenzeugnisse, dass es sich bei solchen Verunreinigungs- bzw. Schändungsvorwürfen nicht ausschließlich um Invektive gegen die Normannen oder andere (christliche wie nichtchristliche) Akteure handelt: In einer geschändeten Kirche erschienen Gebete unwirksam und Messen konnten nicht gefeiert werden, denn nur das reine Heiligtum war demnach in der Lage, seine Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen zu erfüllen. Die Implikationen dieser Beobachtungen erweisen sich auch für das Kreuzzugsgeschehen als nicht unerheblich, umso mehr, wenn man bedenkt, dass analog zur erstmaligen Weihe einer Kirche auch die Erinnerung an ihre Rekonziliation in den lokalen liturgischen Kalendern einging. Durch die regelmäßige Lektüre einschlägiger Texte, die über das vergangene Geschehen berichteten, wurde die Erinnerung daran langfristig wach und abrufbar gehalten.

VI. Die Verunreinigung christlicher Sakralorte durch Andersgläubige in hispanischen Quellen des frühen und hohen Mittelalters

Es bietet sich an, die folgenden Erörterungen zum Auftreten und zur Relevanz von Unreinheitszuschreibungen bzw. Verunreinigungsverwürfen, welche in hispanisch-christlichen Quellen des früheren Mittelalters gegen Andersgläubige gerichtet werden, mit der Auswertung eines neueren Beitrags zu beginnen, in dessen Titel selbige gerückt sind, nämlich Miquel Barcelós Aufsatz „*La spurcicia paganorum* que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d.C.“ aus dem Jahr 2005. Dieses Vorgehen zielt nicht darauf ab, Barcelós Argumentation in ihren Einzelheiten nachzuvollziehen: Da sein Artikel nicht eigentlich die Anwendung der rein-unrein-Dichotomie in zeitgenössischen Texten untersucht, sondern primär einen während des 11. Jh.s einsetzenden Strategie- und / oder Maßnahmenwechsel in der Ausbreitung christlicher Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel konstatiert¹, wäre eine umfassende Besprechung hier wenig sinnvoll. Allerdings lassen sich anhand seiner Vorarbeiten eine Reihe von Problemen aufzeigen, die anschließend ausführlicher zu behandeln sind.

Ansatzpunkt von Barcelós Studie ist der Bericht der gegen Mitte des 12. Jh.s verfassten *Chronica Adefonsi Imperatoris* über die Eroberung der Stadt Coria (in der heutigen Provinz Cáceres nahe der Grenze zu Portugal) unter Alfons VII. von Kastilien-León im Juni 1142 – oder genauer gesagt die Schilderung dessen, was sich unmittelbar im Anschluss an die Einnahme Corias ereignet habe:

*Postquam autem reddita est civitas imperatori, mundata est ab inmunditia barbaricae gentis et a contaminatione Mahometis, et destructa omni spurcicia paganorum civitatis et templi sui. Dedicaverunt ecclesiam in honore Sanctae Mariae semper virginis et omnium sanctorum, et ordinaverunt ibi episcopum virum religiosum nomine Navarronem sicuti antiquitus fuerat sedes episcopalis tempore Ildefonsi archiepiscopi et Recaredi regis, quando tota illa terra christianorum erat, a Mediterraneo usque ad mare Oceanum.*²

¹ Vgl. dazu auch die durch Barceló betreute Dissertation von Antoni Virgili, *Ad detrimentum Hispaniae*; Ders., „Gent nova“; Barceló, „Negre i roig“, insb. 25f.; Ders., „Enganya l’ull“; Ders., „L’aleta del tauró“; sowie Torró, „Colonizaciones y colonialismo medievales“, insb. 94f.

² *Chronica Adefonsi Imperatoris* 161, ed. Sánchez Belda, 125.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Barceló der Wendung *spurcitia paganorum*, „un término curioso, quizá adventicio, sin tradición inmediatamente conocida“.³ Seine Recherchen in Du Canges *Glossarium mediae et infimae latinitatis* führen ihn zur *spurcitia gentilitatis* als Synonym für heidnische Praktiken (*paganiae*), deren Durchführung zu unterbinden das hier schon mehrfach erwähnte Kapitular Karlmanns aus dem April 742 befahl⁴ und deren Auswirkungen auf christliche Sakralorte das *Capitulare missorum* Ludwigs des Frommen aus dem Jahr 819 verdeutlicht: *De locis iam dudum sacris et nunc spurcitia foedatis, ut iuxta possibilitatem in antiquum statum refoermentur*.⁵ Die Durchführung heidnischer Praktiken an Orten, welche längst dem christlichen Kult vorbehalten waren, würde demnach zu ihrer Befleckung (*foedatio*) führen. *Spurcittiae* erscheinen somit als Auslöser oder auch Multiplikatoren ortsbezogener Unreinheit.

Ausgehend von der *spurcitia gentilitatis* fränkischer Kapitularien des 8. und 9. Jh.s macht Barceló eine ähnliche Zuschreibung in jener Urkunde aus, welche am 5. April 1097 die Dotation der früheren Hauptmoschee und nunmehrigen Kathedrale von Huesca durch Peter I. von Aragón fixierte:

*Neminem latere credo viventium totam fere Hispaniam barbarico impetu possessam eorumque crudelissimo imperio per CCCC et LX annos obpressam. Quorum nequissimo ingressu fides christiana dispulsa, pontificales cathedre in urbibus in quibus olim auctoritate apostolica claruerant everse, monasteria a fundamentis destructa omnesque omnino ecclesiae dignitate sunt antiqua private atque ubi dominici corporis et sanguinis celebrata fuerant sacramenta nefanda demonum spurcissimique Mahomat celebrantur figmenta.*⁶

Erstmalig in der iberischen Überlieferung fungiert hier die *spurcitia* (bzw. ihre adjektivierte und gesteigerte Form *spurcissimus*) als Attribut des islamischen

³ Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 68.

⁴ *Karlmanni principis capitulare* (742, April 21) c. 5, ed. Boretius (MGH Capit. I), 25: *Decrevimus, ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem adhibeat, adiuvante gravione qui defensor ecclesiae est, ut populus Dei paganas non faciat, sed ut omnes spurcittias gentilitatis abiciat et respuat* [...]. Dasselbe wiederholt wörtlich c. 6 eines Kapitulars Karls des Großen aus dem Jahr 769, ed. Boretius (MGH Capit. I), 45; ebd., c. 7 ergänzt um eine ‚Durchführungsbestimmung‘: *Statuimus, ut singulis annis unusquisque episcopus parrochiam suam sollicitate circumeat, et populum confirmare et plebes docere et investigare, et prohibere paganas observationes divinosque vel sortilegos aut auguria, phylacteria, incantaciones vel omnes spurcittias gentilium studeat*. Detailliert hierzu siehe Kapitel II der vorliegenden Arbeit.

⁵ *Capitulare missorum* (819) c. 10, ed. Boretius (MGH Capit. I), 290. Diese Bestimmung findet sich auch in der Kapitulariensammlung des Ansegis, *Ansegisi abbatiss capitularium collectio* IV, c. 51, ed. Boretius (MGH Capit. I), 443.

⁶ *Colección diplomática de la Catedral de Huesca* I, ed. Durán Gudiol, Nr. 64, hier S. 90.

Religionsstifters Muḥammad, dessen Verehrung – analog zur Anbetung dämonischer Götzenbilder – dem vor der Einnahme Huescas durch die Muslime dort geübten christlichen Kult gegenübergestellt wird.⁷

Barceló identifiziert außerdem konzeptuelle Übereinstimmungen zwischen derartigen, gegen Ende des 11. Jh.s auf der Iberischen Halbinsel formulierten Zuschreibungen (bzw. den selbige begleitenden narrativen Textelementen), welche sich wiederholt der Leitdifferenz rein/unrein bedienen, und den etwa zeitgleich auf der anderen Seite der Pyrenäen entstehenden Kreuzzugsquellen. Er bezieht sich dabei auf Penny J. Coles hier eingangs ausführlich besprochenen Aufsatz „O God, the Heathen Have Come into Your Inheritance“: The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents“. Cole habe zeigen können, dass die Transformation der Einnahme Jerusalems im Juli 1099 von einem tatsächlichen Geschehen in ein historisches Narrativ zumindest in einigen seiner literarischen Fassungen ausgehend vom Motiv einer rituellen Reinigung der angeblich durch die Muslime profanierten christlichen Sakralorte erfolgt sei: „El demonio, la polución, la inmundicia y la necesidad de una purificación impecable, forman parte principal de un léxico compartido por Fulcher de Chartres, Raymond de Aguilers, Baudri de Pol [sic!] y Guibert de Nogent.“⁸ Bezogen auf Muḥammad findet sich eine explizite Zuschreibung von *spurcitia* in den früheren Kreuzzugschroniken lediglich bei Guibert von Nogent.⁹ Auf die *spurcitia paganorum*, deren Wirksamkeit in Jerusalem und ihre Ausräumung durch die Kreuzfahrer verweist wörtlich Bernhard von Clairvaux in seinem Brief an die Ostfranken und Bayern aus dem Jahr 1146¹⁰, eben zu jener Zeit, als sich die *Chronica Adefonsi Imperatoris* derselben Wendung bediente,

⁷ Bezüglich der parallel geführten Verehrung Muḥammads und dämonischer/teuflischer Mächte verweist Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 68 auf das Vorbild jener Urkunde, die Alfons VI. von León am 18. Dezember 1086 anlässlich der Wiederherstellung der Kathedrale von Toledo – auch diese hatte unter muslimischer Herrschaft als Haupt-/Freitagsmoschee gedient – ausstellte (*Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, Bd. 2: *Colección diplomática*, ed. Gamba, Nr. 86, S. 227f.): [U]t sicut actenus fuit abitacio demonum abinc permaneat sacrarium celestinum uirtutum et omnium christicolarum.

⁸ Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 68f.

⁹ Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos* I, 3 (RHC Occ. IV), 127f.: *Quem prophanum hominem parvae multum antiquitatis existimo; non ob aliud scilicet, nisi quia ecclesiasticorum doctorum neminem contra ejus spurcitiā scripsisse reperio.*

¹⁰ Leclercq, „L’encyclique de Saint Bernard en faveur de la croisade“, 296: *Quam multi illic peccatores, confitentes peccata sua cum lacrimis, veniam obtinuerunt, postquam patrum gladiis eliminata est spurcitia paganorum!*

um die Auswirkungen muslimischer Religionsausübung auf die Stadt und die Sakralorte von Coria begrifflich zu fassen.

Seine Beobachtungen, die zwar auf einem sehr begrenzten Quellenfundament basieren – alle wesentlichen Texte wurden hier genannt –, führen Barceló nichtsdestoweniger zu einem Fazit mit weitreichenden Konsequenzen:

„Hacia 1095 d.C, pues, la *spurcitia paganorum* y también su forma adjetiva eran parte de un lexico manejado por los escribas conectados con Cluny, como Frotardo, abad de San Ponce de Tomeras, y probable presente en la donación de Pedro I a la cathedral de Huesca, o de monjes cistercienses como Bernardo de Clairvaux.“¹¹

Während für den Zisterzienser Bernhard von Clairvaux eine Verwendung dieser und vergleichbarer, auf Basis der rein-unrein-Dichotomie geformter Zuschreibungen zweifelsfrei belegt werden kann¹², ist der Fall des Abtes Frotard von Saint-Pons de Thomières, den Barceló exemplarisch für Textproduzenten mit Verbindungen zu Cluny anführt, weit weniger eindeutig. Die Mönche von Saint-Pons de Thomières (im Languedoc, etwa 50 km westlich von Béziers) lebten seit der Gründung ihres Klosters im Jahre 936 nach den Gewohnheiten von Cluny, ohne aber je selbst formell Teil der *ecclesia cluniacensis* zu werden.¹³ Frotard, Abt zwischen 1061 und 1099, hatte seit den späten 1070er Jahren wiederholt als päpstlicher Gesandter in Katalonien und Aragón gewirkt¹⁴ und war Zeit seines Lebens mit dem aragonesischen König Sancho I. Ramírez und nach ihm mit dessen Sohn Peter I. freundschaftlich verbunden. Unter Frotards Leitung entwickelte sich Saint-Pons im letzten Drittel des 11. Jh.s, so Johannes Bauer, zum „Reformzentrum und [zur] Oberabtei“ für eine ganze Reihe katalanischer und aquitanischer Klöster.¹⁵

¹¹ Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 69.

¹² Neben dem oben zitierten Brief an die Ostfranken und Bayern finden sich entsprechende Formulierungen bereits in seiner Schrift *De laude novae militiae*, ed. Leclercq u. Rochais, 218; die *Causa monasterii Petrihusensis* 27, ed. Abel u. Weiland (MGH SS 20), 674 berichten über ihre Verwendung während Bernhards Predigtstätigkeit in der Diözese Konstanz 1147.

¹³ Zur Rolle von Saint-Pons de Thomières als ‚Multiplikator‘ im Vorfeld des Barbastro-Feldzuges von 1064 Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne* II, 772; zur Bedeutung des Klosters als ‚Vermittler der cluniazensischen Reform für Septimanie und Katalonien‘ Bauer, ‚Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster in ihren Klosterverbänden‘, 13 u. 113f.

¹⁴ Zu seinen diversen Aktivitäten Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino* II, 872, 885, 908, 912f., 979-981 u. Bauer, ‚Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster in ihren Klosterverbänden‘, 114-128.

¹⁵ Bauer, ‚Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster in ihren Klosterverbänden‘, 114; ähnlich bereits Kehr, *Das Papsttum und der katalanische Prinzipat*, 38-59. Ders., *Das Papsttum und die*

Ob Frotard persönlich im Gefolge des Herrschers anwesend war, als Peter I. Ende November 1096 nach monatelanger Belagerung die Stadt Huesca am Río Isuela einnehmen konnte, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Zumindest empfing Saint-Pons bei dieser Gelegenheit die Moschee innerhalb der *sudda*, der städtischen Buranlage und Residenz, auf welche bis heute die Benennung der Kirche Santa Cruz de la Zuda verweist. Mitte Dezember 1096 befand sich Frotard dann nachweislich in Huesca, wo er einer Reihe von Umverteilungen zustimmte, welche durch die projektierte Rückführung des Bischofssitzes von Jaca nach Huesca erforderlich geworden waren: Saint-Pons erhielt die Kirche San Pedro el Viejo, resignierte dafür aber seine Ansprüche auf die Kapelle in der *sudda*. Diese fiel an das Kloster Montearagón als Ausgleich für den Verzicht auf die ehemalige Hauptmoschee von Huesca, die nun als Kathedalkirche dienen sollte.¹⁶

In der Dotationsurkunde Peters I. vom 5. April 1097 findet sich Frotard zwar unter den Zeugen des Rechtsaktes¹⁷, ihm wird darüber hinaus jedoch keine hervorragende Rolle bei der Konzeption und Gestaltung des Textes eingeräumt. Diesbezüglich ist relativierend festzuhalten, dass die Urkunde völlig über den Prozess ihrer Herstellung und die daran Mitwirkenden schweigt. In Anbetracht seiner Freundschaft zu Peter I. und angesichts des Einflusses, den er gegebenenfalls auf den Herrscher entfalten konnte, wäre ein Einwirken Frotards auf die textliche Gestaltung der Dotationsurkunde sicherlich denkbar, seine Beteiligung kann allerdings nicht weiter belegt werden.

Königreiche Navarra und Aragon, 24f. nennt Frotard einen „unermügelichen Agenten des päpstlichen Stuhles“, vgl. ebd., 25: „Wie über die Bistümer, so hat er auch über die Klöster des Landes verfügt [...]. Häufig begegnet man seinem Namen in den Urkunden dieser Jahre. [...] Nimmt man hinzu, dass Gregor VII. der Leitung des Abts Frotard auch eine große Anzahl von aquitanischen und katalanischen Klöstern übertragen hat, so bekommt man eine Vorstellung von der außerordentlichen Macht dieses Mannes, in dessen Händen die geistlichen Angelegenheiten des Reiches lagen. Sie wurde noch stärker unter dem Nachfolger des Königs Sancho Ramirez, unter König Pedro I.“ Ähnlich äußerte sich zuletzt auch Camps, „El claustro de San Pedro el Viejo“, 85.

¹⁶ Siehe die hierüber ausgestellten Urkunden Peters I. von 1096, Dez. 17 (*Colección diplomática de Pedro I*, ed. Ubieta Arteta, Nr. 24 u. 25). Das letztgenannte Stück nennt Frotard als eigenhändigen Unterzeichner (ebd., S. 244: *Ego Frotardus abbas laudo et confirmo et hoc signum manu mea facio*).

¹⁷ *Colección diplomática de la Catedral de Huesca I*, ed. Durán Gudiol, Nr. 64, hier S. 91: [*H*]oc signum corroborationis manu propria facio sub presentia archiepiscoporum atque episcoporum prescriptorum [ihre Namen werden zuvor im Text der Urkunde genannt und hier nicht noch einmal separat aufgeführt, Anm. d. Vf.s] necnon et domni Frotardi Tomericensis abbatibus et Raimundi Leioresis et Pontii Asanensis et Gregorii Generensis et domne Sancie comitisse amite mee et Adelfonsi fratris mei.

Obwohl Frotard bei anderer Gelegenheit als Textproduzent tätig wurde und seine Verbindungen zu Cluny manifest sind, bleibt für die Dotationsurkunde nur dessen Gegenwart als gesichert festzuhalten. Nichts anderes bemerkt bei genauerem Hinsehen auch Barceló, jedoch könnte die Nennung Frotards gemeinsam mit dem deutlich besser bekannten Bernhard von Clairvaux durchaus zu Analogschlüssen verleiten. Überraschenderweise lässt Barceló hier außerdem eine Traditionslinie unberücksichtigt, welche es erlauben würde, für die Dotationsurkunde aus dem April 1097 einen zumindest mittelbaren Bezug zum Kreuzzugsgeschehen herzustellen: Während seiner Frankreichreise im Anschluss an das Konzil von Clermont besuchte Urban II. Ende Juni 1096 auch das Kloster Saint-Pons de Thomières, wo er das Fest Johannes des Täufers feierte.¹⁸ Vermittelt durch seinen Gastgeber Frotard könnte die Kreuzzugsbotschaft durchaus ihre Spuren in der Dotationsurkunde für die Kathedrale von Huesca hinterlassen haben. Auch diese Verbindung bleibt letztlich jedoch hypothetisch.

Dass Barceló die Verbreitung einer modifizierten, verstärkt (aber keineswegs ausschließlich) auf die Leitdifferenz rein/unrein rekurrierenden Darstellung der Muslime und ihres Handelns innerhalb der hispanischen Quellen ausgerechnet in die Zeit um 1095 – dem Jahr der Predigt Urbans II. in Clermont – setzt („Hacia 1095 d.C.“), lässt eine bewusste Entscheidung seinerseits vermuten. Er geht allerdings nicht näher auf jene Überlegungen ein, welche ihn zu diesem Datierungsansatz geführt haben: Urbans Kreuzzugsaufruf, dessen Inhalte und seine objektsprachliche Ausgestaltung finden in Barcelós Arbeit, anders als die literarisch-historiographische Rezeption der Eroberung Jerusalems vier Jahre später, keine Berücksichtigung. Unzweideutig skizziert er dagegen den Weg, auf dem die entsprechenden Zuschreibungen oder zumindest deren konzeptuelle Voraussetzungen auf die Iberische Halbinsel gelangt sein könnten: Es wären demnach Akteure gewesen, welche mit den Zentren der hochmittelalterlichen Kloster- und Kirchenreform in Verbindung standen – allen voran Cluny, für das 12. Jh. außerdem Cîteaux –, die hierbei als Transmitter wirkten. So macht Barceló einleitend für den bislang nicht eindeutig identifizierten Verfasser der

¹⁸ Becker, *Papst Urban II.*, Bd. 2, Anhang, 451f. mit den entsprechenden Belegen u. zuvor bereits Crozet, „Le voyage d’Urbain II“, 304f.

Chronica Adefonsi Imperatoris „plausibles conexiones con Cluny“ aus.¹⁹ Den von ihm tentativ in das spätere 11. Jh. gesetzten Übergang von begrenzten Militäroperationen mit dem Ziel des Beuteerwerbs (oder finanzieller Kompensation als Gegenleistung für einen Verzicht auf derartige Unternehmen) zur planmäßigen Neuansiedlung christlicher, feudal organisierter Bevölkerungsgruppen in den eroberten Gebieten nach Vertreibung ihrer früheren Bewohner wertet er als Manifestation eines Kernanliegens der Kirchenreformer: der Ausräumung devianter, als häretisch identifizierter und damit potenziell die ‚rechte Ordnung‘ von Kirche und Christenheit bedrohender Strömungen²⁰:

„El factor que articula la experiencia de la captura regular de botín con el proyecto de conquista de al-Andalus, de destruirlo vaciándolo de gente, es la idea, elaborada por los eclesiásticos católicos, de la necesidad de la expugnación de herejes y el consiguiente desarrollo de la persecución social de todo aquello que podría ser percibido como amenazador para el orden eclesiástico.“²¹

Obwohl Barceló einräumt, dass die Rolle Clunys bzw. cluniacensisch geprägter Akteure in diesem Zusammenhang – sei es als Überträger handlungsleitender Vorstellungen oder als Berichterstatter, deren Schriften Ereignisse und Entwicklungen aus Sicht der Reformkirche zeichneten – weiterer Erforschung bedürfe, misst er dem Einfluss der burgundischen Reformmönche doch gerade auf der Ebene eines sprachlichen Paradigmenwechsels große Bedeutung bei:

„El lenguaje con que se narra esta transformación y su conexión con Cluny están todavía por precisar y sistematizar. Pero hay sobrados indicios para atribuir a los escribas de Cluny un protagonismo decisivo en la selección léxica y en los modos narrativos que se van consolidando desde finales del siglo xi.“²²

So weist etwa der Bericht der *Chronica Adefonsi Imperatoris* über das Geschehen nach der Eroberung Corias 1142 neben dem Reinigungs-Narrativ ein zwei-

¹⁹ Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 64; vgl. dagegen zuletzt Reglero de la Fuente, *Cluny en España*, 129-132 u. Ders., „Cluny en el contexto político y cultural de la Península Ibérica“, 417-420, jeweils mit weiterführender Literatur.

²⁰ Grundlegend dazu Iogna-Prat, *Order and Exclusion*, speziell der einleitende Überblick, 21-25. Eine prägnante Zusammenfassung des Forschungsstandes bietet er ebd., 21: „The eleventh and twelfth centuries did not see the invention of social deviancy. But they did see the creation of quite a new social category, that of the excluded. As R. I. Moore has shown, it is significant that the age in which the mighty machinery of the Gregorian Church went into action was precisely that of which saw the virtually simultaneous appearance of ‚groups at risk‘: heretics, Jews, Saracens, sodomites, and lepers.“ Vgl. ausführlich Moore, *The Formation of a Persecuting Society*; Ders., „Building the Ramparts“; Ders., „Heresy, Repression, and Social Change“; Torró, „Colonizaciones y colonialismo medievales“, 94-97 u. Ders., „L’occupation chrétienne d’al-Andalus“.

²¹ Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 66.

²² Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 65.

tes zentrales Element auf: dasjenige einer wiederherzustellenden bzw. wiederhergestellten Ordnung. Im Anschluss an die ‚Reinigung‘ (*mundatio*) Corias von der *spurcitia paganorum* schildert die Chronik, wie in der Stadt eine Kirche (mit Remensnyder handelte es sich möglicherweise um die vorige Hauptmoschee²³) zu Ehren Mariens und aller Heiligen geweiht worden sei. Dort erfolgte dann auch die Einsetzung des neuen Bischofs Navarro. Coria erlangte damit den Rang eines Bischofssitzes zurück, welchen die Stadt schon in westgotischer Zeit, mit den Worten der Chronik: *tempore Ildefonsi archiepiscopi et Recaredi regis*, innegehabt hatte. Bei Erzbischof Ildefons von Toledo (657–667) und Rekkared I. (586–601), der als König den Übertritt der Westgoten zum katholischen Bekenntnis einleitete, handelt es sich um Akteure mit unbestreitbar religiöser Relevanz. Ebenso wichtig wie deren Nennung als ‚temporaler Anker‘ dürfte jedoch die unmittelbar darauf folgende Charakterisierung ihrer Wirkungszeit sein: Damals habe sich das ganze Land zwischen Mittelmeer und Atlantik in den Händen der Christen befunden. Die neuerliche Einsetzung eines Bischofs in Coria erscheint daher als Schritt zur Wiederherstellung jener älteren Verhältnisse, mit Barceló:

„[L]a limpieza de la polución de bárbaros, paganos y del contaminante Mahoma, y el carácter claramente consecutivo de las dos acciones – limpieza y ordenación – señala la restauración de un orden eclesiástico que sólo era posible con cristianos. Este orden eclesiástico representa, a la vez, la posibilidad de introducir toda la experiencia prolija de capturas regularizadas de botín andalusí en tramas de conexiones institucionales y jerárquicas estables, en disciplinas sociales sistemáticas.“²⁴

Im Bericht der *Chronica Adefonsi Imperatoris* über die Einnahme Corias treffen so die Befreiung eines vormals christlichen Sakralortes von angeblich beschmutzender, heidnischer bzw. häretischer Kultausübung und die (Wieder-)Herstellung stabiler Ordnungsgefüge aufeinander. Auch die Dotationsurkunde Peters I. von 1097 verbindet das Reinigungsmotiv mit der Reetablierung vergangener Strukturen und Prärogative (*In qua* [gemeint ist die zuvor genannte *famosissima urbs Osca*] *ad restaurandum antiqui pontificatus apicem, Petro Aragonensi episcopo omnibus Ispanicarum urbium mezchitam contuli excel-*

²³ Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 213f.

²⁴ Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 69f.

*lentiores*²⁵), bettet dieses Vorgehen aber anders als die *Chronica Adefonsi Imperatoris* nicht in übergreifende Ordnungsvorstellungen ein.

Der Schritt zu Mary Douglas' Diktum über den Zusammenhang von Schmutz respektive Unreinheit und fehlender Ordnung²⁶ scheint naheliegend, wird jedoch von Barceló nicht vollzogen.²⁷ Dieser verweist an keiner Stelle direkt auf *Purity and Danger* oder Douglas' weiteres Werk. Vielmehr erklärt er die verstärkte Anwendung des Kategorie-paares rein-unrein in den hispanisch-christlichen Quellen seit dem Ende des 11. Jh.s lediglich ausgehend von den Vorarbeiten Robert Ian Moores und Dominique Iogna-Prats, so für Coria:

„La contaminación procedente de Mahoma forma parte de la suciedad que debe ser objeto de limpieza en Coria. El uso del lenguaje de la enfermedad, de la lepra en especial, para explicar la propagación de la herejía se generaliza a lo largo del siglo xii d.C., como ha mostrado R. I. Moore.“²⁸

Das Umsichgreifen häretischer Strömungen fassten (nicht allein) hochmittelalterliche Autoren – analog zu und gegengenenfalls im Bild der Ausbreitung ansteckender, insbesondere lepröser Erkrankungen – regelmäßig als *contaminatio* oder *contagio* (sprachgeschichtlich stehen *contaminare* und *contingere* in enger Verbindung, beide gehen auf die indogermanische Wurzel **tag* zurück, welche eine Berührung kennzeichnet).²⁹ Umgekehrt benennt etwa Petrus Venerabilis das Bemühen um die (Wieder-)Herstellung einer inneren Ordnung der Christenheit und ebenso der christlichen Religionsausübung als *purgatio*, Reinigung.³⁰ Die Exklusion devianter, sich jenem Reinigungsanliegen verschließender und daher weiterhin potenziell ‚kontaminierender‘ Gruppen bildet nach

²⁵ *Colección diplomática de la Catedral de Huesca* I, ed. Durán Gudiol, Nr. 64, hier S. 90.

²⁶ Douglas, *Purity and Danger*, 2: „As we know it, dirt is essentially disorder. There is no such thing as absolute dirt: it exists in the eye of the beholder. If we shun dirt, it is not because of craven fear, still less dread of holy terror. Nor do our ideas about disease account for the range of our behavior in cleaning or avoiding dirt. Dirt offends against order. Eliminating it is not a negative movement, but a positive effort to organise the environment.“

²⁷ Auch Torró, „L'occupation chrétienne d'al-Andalus“, 93 („Le programme de l'expansion, certainement jamais occulte, était fondé sur les idées d'exclusion et de purge.“) greift trotz einschlägiger Überlegungen nicht auf Douglas' Arbeiten zurück.

²⁸ Barceló, „La *spurcitia paganorum* que había en Coria“, 68; die einschlägigen Stellen bei Moore, *The origins of European Dissent*, 248 u. Ders., *The Formation of a Persecuting Society*, 42-57; zu Verbindungslinien zwischen den Arbeiten Moores u. Iogna-Prats siehe Peters, „Moore's Eleventh and Twelfth Centuries“.

²⁹ Vgl. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, 59: „The analogy between heresy and leprosy is used with great regularity and in great detail by twelfth-century writers.“; Ders., *The origins of European Dissent*, 248; Ders., „Heresy as Disease“; Kramer, „Understanding Contagion“; Stearns, *Infectious Ideas*; Scharff, „Der Körper der Ketzler“, 145.

³⁰ Etwa Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos* 212, ed. Fearn (CCCM 10), 15-19.

Iogna-Prat die logische Gegenbewegung zu den nach innen gerichteten Ordnungsbestrebungen.³¹ Barcelós Erklärungsansatz dafür, dass hispanische Christen seit dem Ende des 11. Jh.s vermehrt auf die rein-unrein-Dichotomie rekurrierten, um ein vermeintliches Wesen der Muslime zu erfassen oder ihr Handeln zu bewerten, basiert somit auf vergleichbaren Grundannahmen wie Tomáš Mastnaks Erläuterung der objektsprachlich-motivischen Verbindungslinien zwischen Kirchenreform und Kreuzzugsbewegung.³²

Lässt man Barcelós Herangehensweise insgesamt Revue passieren, so fällt erneut der geringe Umfang der von ihm untersuchten Stichprobe ins Auge: Ausführlicher widmet er sich lediglich zwei Quellentexten, der Huesca-Dotation vom Ende des 11. Jh.s und dem rund 50 Jahre später entstandenen Bericht der *Chronica Adefonsi Imperatoris* über die Eroberung Corias. Ausgehend von den dabei gewonnenen Befunden schließt er dann auf eine Entwicklung, die quasi zeitgleich mit der Anlage des älteren der beiden Texte, also um die Mitte der 1090er Jahre, einsetzen würde. Die Zeit vor 1095 bleibt in seinem Beitrag gänzlich unberücksichtigt; ein Vergleich der behandelten Quellen mit älteren Stücken oder Vertretern anderer Textgattungen findet nicht statt, wäre aufgrund des limitierten Umfangs in einem einzelnen Aufsatz aber auch kaum zu realisieren. Barceló beschränkt sich stattdessen darauf, die von ihm als solche identifizierten Neuerungen und Modifikationen auf externe, d.h. transpyrenäische, Einflüsse zurückzuführen. Diese sind auf der Iberischen Halbinsel mit Ausnahme Kataloniens vor Beginn des 11. Jh.s nur sehr begrenzt und in größerem Umfang wohl erst nach der Jahrhundertmitte wirksam geworden.³³

³¹ Eine pointierte Zusammenfassung der Befunde Iogna-Prats in *Order and Exclusion* bietet die Besprechung durch Cochelin („Orders and exclusions“, 396f.): „[T]he socio-religious order implemented by the institution of the Church is coterminous with and inseparable from a process of exclusion. And this dual process of definition/rejection (which can also be viewed as a phenomenon of *dilatio/purgatio*, to use Peter the Venerable’s and Iogna-Prat’s expressions) was at the heart of the long twelfth century.“ Vgl. auch David Nirenbergs Beitrag „Engaging *Order and Exclusion*“, im selben Jahresband der Zeitschrift *Early Medieval Europe*.

³² Mastnak, *Crusading Peace*, 127: „The eleventh-century Church reform that had created the basis for the formation of Christendom and Christendom’s holy war had been driven by the idea of purity. Its goal was to purify the whole of Christian society. This purification was understood as a moral and religious reformation. [...] With the launching of the First Crusade, this perspective shifted. Whereas the initiators of Church reform had focused on the purity of the Church, Urban II, while preaching the crusade, pointed toward the Holy Land. Pollution was now seen as existing outside the Church, and outside Christendom. Now it was the pagans who became the ‚dirt‘.“

³³ Dazu zuletzt ausführlich Deswarte, *Un Chrétienté romaine sans pape*, 328-510 mit umfangreichem Literaturüberblick. Auf die nichtsdestoweniger auch bereits im frühen Mittelalter bestehenden Austauschbeziehungen zwischen der Iberischen Halbinsel und dem transpyrenäischen Europa

Auf den ersten Blick ergibt sich somit ein vermeintlich eindeutiger Befund: Die vermehrte Einschaltung von Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfen in die Quellen scheint in einer kausalen Beziehung zur annähernd zeitgleich erfolgenden Eingliederung der nordiberischen Christen in paneuropäische sozio-kulturelle Netzwerke zu stehen. Diese sogenannte ‚Europäisierung‘ Spaniens brachte während des 11. Jh.s u.a. intensiviert Transferprozesse im Bereich der Religion mit sich.³⁴ Es bleibt allerdings zu fragen, ob hier nicht die Wahl der Perspektive schon vorab das Beobachtungsergebnis bestimmt: Ohne älteres Quellenmaterial in die Analyse einzubeziehen, lässt sich kaum abschätzen, inwiefern importierte Vorstellungen und Konzepte auf der Iberischen Halbinsel fruchtbaren Boden vorfanden bzw. ob diese sich mit indigenen Traditionen verbanden und in einem zweiten Schritt möglicherweise auf das übrige Europa zurückwirkten. Anhand diverser Beispiele konnte in den vorausgegangenen Kapiteln gezeigt werden, dass Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfe im Kontext gewaltsamer Übergriffe gegen christliche Sakralorte keineswegs erst während der Kreuzzugszeit geäußert wurden, sondern über das gesamte frühere Mittelalter hinweg nachweisbar sind, sobald sich ein positiv besetztes Konzept ortsbezogener Heiligkeit etabliert hatte. Derartige Anschuldigungen beschränkten sich nicht auf die Muslime, sondern trafen Nichtchristen jeder Art ebenso wie christliche Glaubensgenossen, die durch individuelles oder kollektives Fehlverhalten zu imaginierten Heiden werden konnten. Bildet die Iberische Halbinsel also einen Sonderfall, eine Region, in der diesbezüglich das rein-unrein-Paradigma erst nach der Mitte des 11. Jh.s regelmäßig Anwendung fand, eben zu jener Zeit, als sich die christlichen Herrscher Nordspaniens vom mozarabischen Ritus ab- und der römischen Liturgie zuwandten?³⁵

Der von Barceló vorgeschlagene zeitliche Ansatz wird durch andere Arbeiten tendenziell gestützt. So bietet etwa Thomas Deswarte zwar keine konkrete

verweisen z.B. Fontaine, „Mozarabie Hispanique et monde carolingien“ oder Díaz y Díaz, „La circulation des manuscrits“, vgl. auch Ders., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*.

³⁴ Die Entwicklung und Reichweite jener Transferprozesse bestimmt Herbers, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“, insb. 14-21; siehe ebenfalls O’Callaghan, „The Integration of Christian Spain into Europe“ u. Dias da Silveira, „Europeização e/ou Africanização da Espanha“.

³⁵ Eine erste Einführung in dieses Thema bietet Vones, „The Substitution of the Hispanic Liturgy“; ausführlich dazu Deswarte, *Un Chrétienté romaine sans pape*, 359-484.

Datierung, aber doch zumindest eine ungefähre Einordnung der zuvor referierten Entwicklungen: Während bereits über mehrere Jahrzehnte hinweg – seit der Jahrtausendwende und konkret den Angriffen al-Mansurs – eine spezifische Dämonisierung bzw. Diabolisierung der Muslime in den hispanischen Quellen belegbar sei und der Kampf gegen selbige eine zunehmend religiöse Dimension aufweise, fänden sich Vorwürfe einer Verunreinigung christlicher Sakralorte oder Berichte über eine Reinigung ebensolcher in den (zurück-)eroberten Gebieten nicht vor Ende des 11. Jh.s.: „[C]e n’est qu’à la fin du siècle qu’apparaît le thème de la purification des édifices après leur pollution par les musulmanes.“³⁶ Scheinbar ältere Texte, in denen die Rede von einer Verunreinigung oder Schändung christlicher Sakralorte durch die Muslime ist, identifiziert er ohne Ausnahme als spätere Fälschungen, die sich teils dem ausgehenden 11., wesentlich häufiger aber dem 12. Jh. zuordnen ließen.³⁷

Auch Deswarte verweist zur Erklärung des skizzierten Paradigmenwechsels auf die Wirksamkeit transpyrenäischer Einflüsse. Anders als Barceló identifiziert er jedoch keine klar umrissene Gruppe von Akteuren als Urheber und Multiplikatoren der seit dem späten 11. Jh. regelmäßig geäußerten Vorwürfe. Dies heißt nicht, dass er etwa die Bedeutung der *ecclesia cluniacensis* als Vermittler oder Katalysator kirchenreformerischer Anliegen und Überzeugungen in den nordiberischen Reichen grundsätzlich gering einschätzt.³⁸ Er stellt für Cluny lediglich keine direkte Verbindung zur vermehrten Einschaltung Leitdifferenz rein/unrein in die zeitgenössischen christlichen Quellen her.³⁹ Weiterhin

³⁶ Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 506; vgl. Ders., *De la destruction à la restauration*, 293-301, ebd., 293: „[T]out en approfondissant leur foi, les Asturo-Léonais prennent peu à peu en compte la spécificité religieuse de leurs adversaires, dont l’hérésie souille les édifices culturels.“ Ebd., 299f.: „Les édifices dévastés par les musulmans à l’époque d’al-Mansur sont souvent décrits comme spirituellement impurs.“

³⁷ Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 293-301, etwa 297 für die Dotation der Kathedrale von León 1073: „confectionné au tournant des onzième et douzième siècles“.

³⁸ Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 328. Er bemerkt allerdings, dass bestimmte Reformthemen – etwa die Durchsetzung der *libertas ecclesiae* oder des römischen Primatsanspruchs (ausführlich dazu Szabó-Bechstein, *Libertas Ecclesiae*, insb. 92-95) – welche für die Rechtsstellung Clunys essenziell waren, in iberischen Quellen des 11. Jh.s vergleichsweise geringe Spuren hinterlassen haben.

³⁹ Dies wäre angesichts der inhaltlichen Schwerpunktsetzung seiner Arbeiten auch nicht zu erwarten: In *De la destruction à la restauration* richtet Deswarte den Blick primär nach innen, auf ideologische und psychologische Verbindungslinien, die er ausgehend vom Ende des Westgotenreiches 711 bis zum Tod Alfons’ VI. 1109 nachzeichnet; transpyrenäische Einflüsse berücksichtigt er dabei nur am Rande. In *Une Chrétienté romaine sans pape* geht er zwar detailliert auf die Wirksamkeit Clunys ein, schließt die Untersuchung aber mit dem Tod Gregors VII. im Jahr 1085. Seine Bemerkungen zum Auftreten von Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfen bzw. zu Berichten über die Reinigung christlicher Sakralorte gehören daher bereits zum Ausblick.

registriert Deswarte gerade für die erste Hälfte des 11. Jh.s eine auffällige Diskrepanz zwischen der begrenzten physischen Präsenz der Cluniacenser westlich der Pyrenäen und der effektiven Reichweite ‚cluniacensischen‘ Gedankenguts: „son influence multiforme dépasse très largement une présence numériquement faible“.⁴⁰ Um die prinzipiell offene Einflussosphäre Clunys jenseits des Kriteriums konkreter Ordenszugehörigkeit erfassen zu können⁴¹, hat Dominique Iogna-Prat das Bild eines ‚Cluniac Nebula‘ im Unterschied zur institutionalisierten *ecclesia cluniacensis* entworfen.⁴² So sich der von Barceló und Deswarte vorgeschlagene zeitliche Ansatz als treffend erweist, wäre zu erwägen, ob die vermehrte Einschaltung von Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfen auf eine analoge ‚weiche‘ Einflussnahme zurückgeführt werden kann.⁴³ Die Beantwortung dieser Frage ginge jedoch über das Erkenntnisziel der vorliegenden Arbeit hinaus.

Tentativ in die 1080er Jahre datiert das Auftreten derartiger Zuschreibungen in den nordiberischen Quellen Carlos Laliena Corbera. Annähernd zeitgleich verdichteten sich die Spuren einer zunehmend prononcierten Form der Zurückweisung des Islam. Exemplarisch verweist er dafür auf jene Dokumente, die anlässlich der Neuweihe bzw. Erstdotation der Kathedralen von Toledo, Huesca und Valencia ausgestellt wurden. Die Muslime würden zu Ungläubigen und zu Feinden der christlichen Religion erklärt, ihr Glaube als idolatrisch und unrein (*spurcissime*) gekennzeichnet. Wie Barceló und Deswarte führt Laliena Corbera hier konkret das Beispiel der Huesca-Dotation von 1097 an:

„Es posible que este matiz sea un detalle menor en un discurso que no se caracteriza por ser demasiado profundo o sutil. Pero me parece que refleja un

⁴⁰ Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 332; vgl. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, 214f.: „It is remarkable that a Cluniac deployment in far-distant Spain which was numerically small and constitutionally diffuse should, nevertheless, have had so emphatically Cluniac an identity and should have played so decisive a part in Spanish history.“

⁴¹ Peter Segl etwa wendet sich in seinem Diskussionsbeitrag zu Linage Conde, „L’influsso di Cluny nella storia spagnola“, 396 gegen die leichtfertige Identifikation vermeintlicher ‚Cluniacenserbischofe‘ im Kontext der Reconquista; vgl. dazu Mehne, „Cluniacenserbischofe“, 262 u. zuletzt Reglero de la Fuente, *Cluny en España*, 344-349. Henriët („Un bouleversement culturel“, 69, 72) verweist darauf, dass zwar die Zahl der als solche identifizierbaren Cluniacenser auf nordspanischen Bischofsstühlen gering sei, sich dort gleichzeitig aber viele aus der Francia stammende Amtsinhaber (ohne eindeutig belegte Verbindungen zu Cluny) nachweisen ließen.

⁴² Iogna-Prat, *Order and Exclusion*, 83: „As we have seen, the term *Ecclesia cluniacensis* is difficult to define, so much that we resorted to the notion of a ‚Cluniac nebula‘ to describe any kind of Cluniac influence beyond Cluny’s own narrow network of dependent establishments.“ Vgl. Ders., „Cluny comme ‚système ecclésial‘“, 39-41; 48-58 (dort auch zu einschlägigen Vorarbeiten).

⁴³ Vgl. Flori, *La guerre sainte*, 273: „Cluny n’en a pas moins joué un rôle considérable dans la sacralisation des combattants luttant pour la ‚bonne cause‘, moins peut-être au niveau des faits que des idéologies et de la formation des mentalités.“

cierto refinamiento de la concepción algo tosca de la guerra santa, que debe mucho ya a la interacción con las ideas de la nutrida nómina de cluniacenses que recorre el norte de España en estos años“.⁴⁴

Die Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein auf die Muslime wäre demnach ein neuartiger Teilaspekt jenes modifizierten Islambildes, das sich ab der Mitte des 11. Jh.s in der nordiberischen Überlieferung verbreitete. Sein Auftreten, so Laliena Corbera, spiegele eine Verfeinerung des zumindest auf Seiten der hispanischen Christen bis dahin nur schemenhaft entwickelten Konzepts eines ‚Heiligen Krieges‘. Dessen verschärfte Konturierung wiederum gehe wesentlich zurück auf die Interaktion mit den zeitgleich in beträchtlicher Zahl im Norden der Iberischen Halbinsel präsenten Cluniacensern.

Es ist allein schon aus Gründen des Umfangs nicht möglich, an dieser Stelle die bisherige Forschung zum Konzept eines christlichen Heiligen Krieges im Allgemeinen oder zu dessen Entwicklung und Verbreitung auf der Iberischen Halbinsel im Besonderen vollständig zu erfassen. Ebenso wenig können hier die Verbindungslinien zu externen, d.h. transpyrenäischen Einflussfaktoren (Cluny, Kreuzzugsbewegung, etc.) detailliert erörtert werden. Jeder einzelne der vorgenannten Punkte bildet ein separates Untersuchungsfeld, zu dem in der Vergangenheit Forschungsarbeiten in bedeutender Zahl und mit signifikant unterschiedlichen Ergebnissen vorgelegt worden sind. Zumindest eine Tendenz scheint jedoch mit Simon Barton erkennbar: Die lange Zeit verbreitete These⁴⁵, wonach Cluny die entscheidende Triebkraft bei der Realisierung und Popularisierung des Kreuzzugsanliegens gewesen sei, kann demnach als ebenso überholt gelten wie die Annahme, dass die Cluniacenser die Entwicklung der Reconquista zu einem dezidierten Glaubenskampf ab der Mitte des 11. Jh.s maßgeblich geprägt hätten.⁴⁶ Barton warnt allerdings zugleich davor, diesbezüglich in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen:

⁴⁴ Laliena Corbera, „Encrucijadas ideológicas“, 328f.

⁴⁵ Noch 1980 urteilte Vicente Cantarino, „The Spanish Reconquest“, 100: „[T]he question of whether or not the Spanish Reconquest became a Holy War under Cluniac influence must be answered in the affirmative.“ Ältere Arbeiten, welche die Wirksamkeit Clunys in diesem Kontext (über-)betonen sind bspw. Fechter, *Cluny, Adel und Volk*, insb. 117; Boissonnade, „Cluny, la papauté et la première croisade“ (die Cluniacenser als Organisatoren des Barbastro-Kreuzzugs‘); Ders., *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, insb. 11-13; Hatem, *Les poèmes épiques des croisades*, insb. 43-45, 72; Rousset, *Les origines et les caractères de la première croisade*, insb. 31-35; Duncalf, „The Councils of Piacenza and Clermont“, 231-233; Petit, „Croisades bourguignonnes contre les Sarrazins“; Chaume, „En marge des croisades bourguignonnes“; Castro, *La realidad histórica de España*, 362f.; de Valous, „Les monastères et la penetration française en Espagne“; Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, 119, 128; vgl. auch noch Spreckelmeyer, *Das Kreuzzugslied des lateinischen Mittelalters*, 22 u. Mullins, *Cluny. In Search of God's Lost Empire*, 98.

⁴⁶ Barton, „El Cid, Cluny and the Medieval Spanish Reconquista“, 537, ähnlich äußern sich Segl,

„In an Iberian context [...] the Cluniacs were no impassive bystanders to the events unfolding beyond the walls of their monasteries. They were closely engaged with the politics of the Hispanic realms and concerned with the progress of the continuing military confrontation with the Islamic world.“⁴⁷

Ihren maximalen Einfluss und das Gros ihrer Dependancen in den nordiberischen Reichen erlangten die Cluniacenser bereits gegen Ende des 11. respektive zu Beginn des 12. Jh.s. Parallel erfolgten wichtige Schritte im Prozess des Kulturtransfers zwischen dem transpyrenäischen Europa und der Iberischen Halbinsel, etwa die flächendeckende Übernahme der römischen Liturgie oder die Verwendung der karolingischen anstatt der bisher dominanten westgotischen Schrift.⁴⁸ Allerdings bleibt auch zu dieser Zeit die numerische Präsenz der Cluniacenser in der Hispania begrenzt: Peter Segl hat in seinen *Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León* auf die Notwendigkeit hingewiesen, zwischen jenen Klöstern zu unterscheiden, die de jure Teil der *ecclesia cluniacensis* wurden, und solchen, welche lediglich die Gewohnheiten Clunys übernahmen. Erstere Gruppe umfasste im fraglichen Zeitraum wohl nie mehr als zwei Dutzend Priorate und Abteien, zu denen aber jeweils weitere abhängige *monasteria*, *cellae* und *ecclesiae* gehören konnten.⁴⁹ Selbst auf dem Höhepunkt der Gründungs- (oder vielmehr Übertragungs-) ‚Welle‘ in den 1070er Jahren wuchs die Zahl der Cluniacenserklöster auf der Iberischen Halbinsel laut Armin Kohnle nicht signifikant rascher als zeitgleich in anderen Teilen Europas.⁵⁰ Vor diesem Hintergrund würde heute wohl niemand mehr wie

Königtum und Klosterreform in Spanien, 7-10; Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, 180-187; Constable, „Cluny and the First Crusade“ (Nachdruck in *The Abbey of Cluny*, 204) u. Henriot, „Cluny et Saint-Jaques au XII^e siècle“, 410.

⁴⁷ Barton, „El Cid, Cluny and the Medieval Spanish *Reconquista*“, 537; vgl. Henriot, „Un bouleversement culturel“, 68: „On a tellement prêté aux clunisiens – introduction de l’esprit de croisade, des chansons de geste, organisation systématique du pèlerinage de Compostelle, etc. – qu’il peut sembler tentant de démolir ce bel édifice, largement imaginaire, pour ne leur accorder qu’un rôle de second ordre.“ Dies erscheint Henriot aber ähnlich falsch wie das Festhalten an überkommenen Positionen. Zu weit in der Marginalisierung cluniazensischen Einflusses geht wohl eine der jüngsten einschlägigen Arbeiten, Adeline Rucquoi, „Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana“.

⁴⁸ Henriot, „Cluny dans l’historiographie espagnole“, 136. Die Grundzüge der Veränderungen über die hier genannten Punkte hinaus skizzieren bspw. Faci, Rivera Recio u. Oliver, „Presencia de la Santa Sede“, 262-285; vgl. Herbers, „„Europäisierung“ und „Afrikanisierung““, 14f.

⁴⁹ Segl, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, 218, die von ihm gegebene Zahl von 20 Klöstern wird in der jüngeren Forschung nur geringfügig nach oben oder unten korrigiert, eine genauere Aufschlüsselung bietet mit ähnlichen Gesamtergebnissen Reglero de la Fuente, *Cluny en España*, 476-495, 558f.; ebd., 531-537, 559f. auch zu Zahl und Herkunft der Mönche. Für das 12. Jh. setzt er durchschnittlich maximal 200 Cluniazenser in den nordiberischen Reichen an.

⁵⁰ Kohnle, *Abt Hugo von Cluny*, 226. Er wendet sich damit ausdrücklich gegen die von Bertheliet, „L’expansion de l’ordre de Cluny“ vertretene These einer gerade auf Spanien ausgerichteten Klosterpolitik Hugos.

noch Mitte der 1930er Jahre Justo Pérez de Urbel für das späte 11. Jh. nachgerade eine ‚Invasion‘ der Cluniacenser attestieren.⁵¹ Mit Henriët handelte es sich bei der *ecclesia cluniacensis* lediglich um den ersten organisierten Klosterverband (er vermeidet dezidiert den Ordensbegriff), dem es gelang, sich auf der Iberischen Halbinsel zu etablieren. Die oben in aller Kürze skizzierten Transferprozesse gingen jedoch keineswegs allein von Cluny aus⁵², ebensowenig lassen sich selbige – so ein in der älteren frankophonen Mediävistik häufig angebrachtes Interpretament – exklusiv auf ‚französische‘ Einflüsse zurückführen.⁵³

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña ist in einem 2011 erschienenen Beitrag soweit gegangen, ältere Forschungsansätze, welche den Anteil der Cluniacenser an jenen Entwicklungen, die am Ende des 11. Jh.s in den Ersten Kreuzzug mündeten, deutlich überzeichneten, nicht nur zu relativieren, sondern deren Argumentation ins Gegenteil zu verkehren.⁵⁴ Eine christliche Theologie des Heiligen Krieges habe sich ihm zufolge gerade nicht unter Beteiligung der Reformmönche aus Burgund, sondern trotz ihres Einflusses ausbilden können. In Anbetracht der großen gesellschaftlichen Reichweite der *ecclesia cluniacensis* – „el inmenso protagonismo que ésta tuvo en casi todos los aspectos de la vida social del Occidente latino del siglo xi“ – sei es jedoch quasi unvermeidlich gewesen, dass sich Berührungspunkte zur Kreuzzugsbewegung ergaben.⁵⁵ Seine Überlegungen wendet Rodríguez de la Peña mit geringen Modifikationen

⁵¹ Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la edad media II*, 428: „Commence alors une véritable invasion des clunisiens en péninsule. On les trouve désormais partout: à la cour, dans les chapitres, dans les armées, à la tête des abbayes et des diocèses.“ Ähnlich hatte sich an der Wende vom 16. zum 17. Jh. bereits Antonio de Yepes geäußert (dazu Henriët, „Cluny dans l’historiographie espagnole“, 140-142).

⁵² Henriët, „Un bouleversement culturel“, 69: „Cluny a bien été l’avant-garde et la partie la plus visible d’un changement de références qui débordé de très loin la seule histoire du monachisme. [...] Simplement, les clunisiens n’étaient pas les seuls clercs ‚français‘.“ Vgl. dazu ebenfalls Rucquoi, „Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana“ u. Reglero de la Fuente, „Cluny en el contexto político y cultural de la Península Iberica“.

⁵³ Herbers, „‚Europäisierung‘ und ‚Afrikanisierung‘“, 20, 31.

⁵⁴ Bereits Becker, *Papst Urban II.*, Bd. 2, 289f. hatte davor gewarnt, die Wirksamkeit Clunys zu überschätzen und vorschnell Zusammenhänge oder Parallelen ausmachen zu wollen, insbesondere was die Relation von Reconquista und Kreuzzugsbewegung betrifft. Entscheidend sei ihm zufolge das innere Verhältnis, mithin die geistige Einstellung Clunys und der Cluniazenser gewesen: „[A]uch bezüglich der Reconquista waren die Cluniazenser weder die Initiatoren oder Organisatoren noch die planmäßigen Propagandisten der Unternehmung.“ Dennoch sieht er einen bedeutenden indirekten Einfluss der Cluniazenser, etwa in Hinblick auf die Frage nach der religiösen Motivation der Kriegszüge gegen die Muslime im Heiligen Land und auf der Iberischen Halbinsel, wo sie dazu beigetragen hätten, „dem Sarazenenkrieg den Charakter des gerechten und heiligen Krieges zu verleihen“ (ebd., 290). Kritisch dazu wiederum bereits Delaruelle, „L’idée de croisade dans la littérature clunisienne du XI^e siècle et l’abbaye de Moissac“, 109f.

⁵⁵ Rodríguez de la Peña, „Cluny y la narrativa benedictina de la guerra santa“, 205.

auch auf das iberische Untersuchungsfeld an. So hätte sich zwar (mit Carlos de Ayala Martínez) die sakrale Aufladung der Konflikte zwischen Christen und Muslimen, ein Aspekt, der in der Frühphase der Reconquista noch von sekundärer Bedeutung gewesen wäre, bis zum Ende des 11. Jh.s signifikant verstärkt. Dass die Cluniacenser eine solche Entwicklung aber aktiv gefördert hätten, sei nicht erkennbar⁵⁶:

„A pesar de ello y de que el punto álgido de la influencia y presencia cultural y spiritual cluniacense en España coincidió con el momento de eclosión del movimiento cruzado y de nacimiento de las Órdenes Militares en Tierra Santa, todo parece indicar que los monjes negros hispánicos no promocionaron particularmente ni la guerra santa ni el ideal cruzadista en sus ámbitos de influencia ni en los textos debidos a su manufactura, siguiendo la línea establecida por el resto de la *congregacio cluniacensis* al norte de los Pirineos.“⁵⁷

Auf ausgewählte Aspekte des Komplexes Kreuzzugsbewegung – Cluny – Reconquista – Heiliger Krieg wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels zurückzukommen sein. Was das Verhältnis der beiden letztgenannten Punkte betrifft, mag es vorerst genügen, auf das Fortbestehen konträrer Forschungspositionen hinzuweisen. Nahezu diametral stehen sich hier etwa die Meinungen Alexander Bronischs („Nach der hier zugrunde gelegten Definition war die Reconquista demnach nicht nur ihrer literarischen Aufarbeitung nach, sondern auch im allgemeinen Verständnis der Zeitgenossen ein Heiliger Krieg“⁵⁸) und Jean

⁵⁶ De Ayala Martínez, „Fernando I y la sacralización de la Reconquista“, 1f.

⁵⁷ Rodríguez de la Peña, „Cluny y la narrativa benedictina de la guerra santa“, 213.

⁵⁸ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 364f. Zwar ließe sich „nicht ohne weiteres sagen, dass der Krieg schon vor 711 als Heiliger Krieg verstanden wurde“, es fänden sich aber eine Reihe von Indizien (Charakterisierung des Krieges als *pugna Dei* nach alttestamentlichem Vorbild, Verwendung einschlägiger Attribute: Standartenübergabe im kirchlichen Raum, Kreuzzeichen als ein „Symbol göttlicher Präsenz und Führerschaft“) die auf einen in westgotischer Zeit etablierten „heiligen Charakter des Krieges“ hindeuteten. Die fortgesetzte Konfrontation mit den Muslimen nach 711 habe dann, anknüpfend an westgotische Traditionen und diese aktualisierend, zur weiteren sakralen Aufladung und schließlich einer „Heiligung des Krieges selbst“ geführt (ebd., 363). Bronisch weist allerdings explizit darauf hin, dass der Terminus ‚Heiliger Krieg‘ ein Kunstprodukt späterer Zeit ist und daher keineswegs ohne Erläuterung in Form einer eigenen Definition verwendet werden sollte, ein Umstand, den viele Rezensenten unberücksichtigt gelassen haben. Er entwickelt dazu (ebd., 226) folgenden Vorschlag: „Ein Heiliger Krieg ist ein militärisches Unternehmen, das Gott seinem Volk zu beginnen gebietet, oder das er seinem Volk durch die kriegerische Bedrohung durch ein anderes Volk aufzwingt, das in diesem Fall als sein Werkzeug in Erscheinung tritt. Die Ursache des Krieges liegt in der göttlichen Vorsehung begründet, indem er im weitesten Sinne zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes beiträgt. Dabei tritt Gott selbst in Erscheinung, indem er den Feldzug durch den König als sein Instrument leitet und die Feinde durch sein Volk besiegt. Der Antrieb zum Heiligen Krieg liegt in den Vorschriften der eigenen Religion begründet und nicht in der Religion des heidnischen oder in den abweichenden Vorstellungen des ketzerischen Gegners.“ Dieser Definitionskern ist für Bronisch nicht überzeitlich fix (ebd., 365): „Wesentliche Änderungen und Ergänzungen zu dieser Form des Heiligen Krieges, beispielsweise die Möglichkeit, als Individuum durch den Kampf gegen die Sarazenen geistliche und weltliche Privilegien

Floris („On ne peut pas [...] déduire qu'en Espagne les mobiles des combats soient essentiellement religieux“⁵⁹, zumindest nicht vor Mitte des 11. Jh.s) gegenüber. Zwischen diesen Extrempositionen wurden verschiedentlich Vermittlungsversuche unternommen, so u.a. durch Nikolas Jaspert. Letzterer misst den pathogenen und wiederholt in kriegerische Auseinandersetzungen mündenden Konflikten mit den Muslimen eine durchaus prägende Wirkung für die Herrschaften im äußersten Westen der lateinisch-christlichen Einflussphäre zu. Die nordiberischen Christen würden sich nicht zuletzt durch deren latente Präsenz von ihren Nachbarn auf der anderen Seite der Pyrenäen unterscheiden, ein Umstand, der auch in der hispanischen Überlieferung seine Spuren hinterlassen habe. Allerdings sieht Jaspert darin eben keine „bestimmende Kraft oder gar den ‚roten Faden‘ der spanischen und portugiesischen Geschichte“.⁶⁰

In verschiedenen zeitgenössischen Geschichtsdarstellungen fänden sich diese regelmäßig aktualisierten Konflikte als „von Gott gewollter und geheiligter Kampf“ gezeichnet und offenbar auch als solcher verstanden. Zumindest die Voraussetzungen für eine moralische und theologische Rechtfertigung der gewaltsamen Rückgewinnung einst christlich beherrschter Gebiete „aus der Hand eines nicht ausschließlich, aber auch durch seinen Glauben definierten Feindes“ wären damit gegeben – obwohl Jaspert ausdrücklich vor Generalisierungen warnt:

zu erwerben, ergaben sich erst im Gefolge der Kreuzzugsbewegung, von der die spanischen christlichen Reiche ab dem beginnenden 12. Jahrhundert erfaßt wurden.“ Vgl. auch die komprimierte Ausführung seiner Argumentation in Ders., „La noción de guerra en el reino de León“; eine Zusammenfassung dieses Ansatzes bietet Laliena Corbera, „Encrucijadas ideológicas“, 317f. Neben Bronisch identifiziert z.B. auch Deswarte in *De la destruction à la restauration* ideologische Kontinuitäten zwischen der westgotischen und der asturisch-leonesischen Zeit, er wendet sich jedoch gegen die durchgängige Präsenz eines (auch von Bronisch nicht ohne weitere Qualifikationen postulierten) Konzepts des Heiligen Krieges (ebd., 5-12, 165f.). Die sakrale Aufladung militanter Konflikte zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel beobachtet (ohne Verwendung der einschlägigen Begrifflichkeiten) ebenso Ruiz de la Peña Solar, „La realeza asturiana“ u. Ders., *La monarquía asturiana*, 185-206; vgl. auch Zimmermann, „Conscience gothique et affirmation nationale“.

⁵⁹ Flori, *La guerre sainte*, 275, ebd. weiter: „Les opérations militaires y ont surtout des buts politiques et économiques, et ils prennent essentiellement la tournure de conflits de voisinage, dans lesquels les intérêts matériels demeurent prépondérants, sous la forme de gain de territoires, de soumission de l’adversaire à payer tribut, de razzia, pillage ou butin.“ Vgl. Ders., *Guerre sainte, jihad, croisade* u. Ders., „De Barbastro à Jérusalem“; dazu auch Martín, „Reconquista y cruzada“. Zur veränderten Situation gegen Ende des 11. Jh.s Flori, *Croisade et chevalerie*, 13 (ursprüngl. Teil des Aufsatzes „L’Église et la guerre sainte“): „Il n’est pas certain non plus qu’il y ait eu, au XI^e siècle, évolution vers la notion de guerre sainte, à cause de la qualité d’infidèle de l’adversaire, particulièrement dans l’Espagne de la *Reconquista*.“

⁶⁰ Jaspert, „Frühformen der geistlichen Ritterorden“, 106. Neben Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg* und den oben bereits zitierten Arbeiten von Jean Flori vgl. auch Lomax, *The Reconquest of Spain*; Engels, „Reconquista“, 281f.; Balbi, „Lotte antisaracene“ u. Fernández-Armesto, „Survival of the Notion“.

„Sie [die o.g. moralische u. theologische Rechtfertigung, Anm. d. Vf.s] bildete zwar eine Grundlage der späteren Kreuzzugsbewegung, verwandelte die sogenannte Reconquista des 9. bis 11. Jahrhunderts jedoch nicht in einen Kreuzzug *avant la lettre*. Erst beim Übergang vom 11. zum 12. Jahrhundert wurde dieses Konzept durch andere ergänzt, die nicht nur den Zeitgenossen das Gefühl vermittelten, hier wie dort einen geheiligten, mit geistlichen Gnaden entlohnten Kampf für die Christenheit zu führen [...].“⁶¹

Die durch Barceló, Deswarte und Laliena Corbera unabhängig voneinander vorgeschlagene Datierung eines vermehrten Auftretens von Unreinheitszuschreibungen bzw. Verunreinigungsvorwürfen, welche sich gegen die Muslime richteten – alle drei setzen deren Verbreitung in einem nordiberischen Kontext in das letzte Drittel des 11. Jh.s – wird vor diesem Hintergrund leicht nachvollziehbar. Ähnlich einig scheinen sich die genannten Autoren, was die Herkunft der zugrundeliegenden Vorstellungen betrifft: Selbige seien nicht genuin hispanischen Ursprungs, sondern vielmehr aus der Francia auf die Iberische Halbinsel übertragen worden und stünden in Verbindung mit gesellschaftlich relevanten Phänomenen wie etwa der Kirchenreform oder der Kreuzzugsbewegung, die zur selben Zeit auch südlich der Pyrenäen an Bedeutung gewannen. Gewisse Differenzen bestehen allerdings in Hinblick auf den Vorgang der Vermittlung selbst und dessen Parameter: Während Barceló zentrale Akteure oder Akteursgruppen (Cluny, Cîteaux) explizit benennt und Laliena Corbera analog zumindest eine weitreichende Einflussnahme der Cluniacenser attestiert, äußert sich Deswarte in dieser Hinsicht ausschließlich perspektivisch. Er skizziert Übertragungswege, identifiziert aber keine konkreten Überträger.

Wie Laliena Corbera beobachtet auch Deswarte für das 11. Jh. signifikante Veränderungen des in der hispanisch-christlichen Überlieferung vorherrschenden Islambildes: Eine verstärkte Diabolisierung der Muslime, einsetzend mit den Kriegszügen der Amiriden an der Wende vom 10. zum 11. Jh., gehe dabei der regelmäßigen Anwendung der rein-unrein-Dichotomie auf selbige zeitlich voran. Laliena Corbera datiert jene Entwicklungen, welche zu einer sakralen Aufladung des Kampfes gegen die Muslime führten, signifikant später und weniger eng gefasst in einen Korridor zwischen 1020 und 1060. Nicht die mili-

⁶¹ Jaspert, „Frühformen der geistlichen Ritterorden“, 106 (dort auch die vorstehenden Zitate); siehe dazu ebenfalls Fletcher, „Reconquest and Crusade“, 38-43.

tärische Stärke der Amiriden habe hierzu maßgeblich beigetragen, sondern im Gegenteil die Instabilität und Schwäche der Taifenreiche nach der Jahrtausendwende, wodurch christlichen Herrschaftsträgern zuvor ungekannte Möglichkeiten eines territorialen Zugewinns eröffnet worden seien.⁶² Die durch diese räumliche Expansionsbewegung hervorgerufenen gesellschaftlichen Veränderungen hätten ihrerseits einer ideologischen Untermauerung bedurft. Als solche habe sich demnach die (zumindest vordergründige) Sakralisierung des Kampfes gegen die Muslime angeboten.

Anders als Laliena Corbera trennt Deswarte das Aufkommen verschärfter Formen einer Zurückweisung des Islam und die verbreitete Einschaltung von Unreinheitszuschreibungen bzw. Verunreinigungsvorwürfen in die hispanisch-christlichen Quellen zeitlich klar voneinander, nämlich um bis zu ein Jahrhundert. Obwohl beide Entwicklungen auf das Wirken transpyrenäischer Einflüsse schließen ließen, falle gerade Letztere mit der Hochphase des Kulturtransfers zwischen der Iberischen Halbinsel und dem übrigen Europa zusammen. Laliena Corbera betont zwar ebenfalls die außerspanische Herkunft solcher, auf das rein-unrein-Paradigma rekurrerender Zuschreibungen. Was jedoch deren (seines Erachtens) weiteren Kontext – die sakrale Aufladung des Kampfes gegen die Muslime – betrifft, macht er ein zeitlich versetztes Zusammenwirken indigener Entwicklungen und externer Eingriffe aus:

„La difusión de esta respuesta – la ‚guerra santa‘ – a las exigencias de clase de la nobleza es bastante general en todas las áreas fronterizas desde Portugal a Cataluña [...]. En todo caso, preceden siempre a las intervenciones exteriores cluniacenses o romanas. La noción de guerra santa se gesta en el mundo hispánico de una forma endógena antes de confluir con las incitaciones gregorianas a partir de la década de 1070.“⁶³

Sollte nun aber eine initiale Sakralisierung des Kampfes gegen die Muslime von Seiten der nordiberischen Christen jeder transpyrenäischen Einflussnahme vorausgegangen sein und in einem zweiten Schritt dessen schärfere Konturie-

⁶² Laliena Corbera, „Encrucijadas ideológicas“, 322f.: „Sugiero [...] que el desarrollo de la idea de una lucha contra los musulmanes como exigencia de Dios, de las victorias obtenidas por los monarcas cristianos como expresivas de la misericordia divina y de las conquistas territoriales como manifestación de una nueva relación de Dios con su pueblo, hasta entonces oprimido, forma parte esencial del andamiaje ideológico construido para cohesionar a las elites dominantes de los estados feudales y para justificar el inmenso esfuerzo personal y colectivo requerido a los miembros de estos grupos sociales en la lucha contra los taifas andalusíes.“

⁶³ Laliena Corbera, „Encrucijadas ideológicas“, 323.

rung als Heiliger Krieg wesentlich zur Verbreitung von Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfen beigetragen haben, so wird es meines Erachtens umso notwendiger, für diese Motive ebenfalls noch einmal dezidiert nach indigenen Vorläufern und Vorbildern zu suchen.

Unstrittig ist dabei, dass die Häufigkeit ihrer Verwendung in den Quellen gegen Ende des 11. Jh.s signifikant zunahm, ohne dass selbige allerdings jemals wirklich omnipräsent wurden. Ebenso wie sich zu einem früheren Zeitpunkt jedoch bereits mehr oder weniger ausgeformte Ansätze einer sakralen Aufladung des Kampfes gegen die Muslime nachweisen lassen, wäre es zumindest denkbar, dass auch in der älteren hispanisch-christlichen Überlieferung – analog zu den zuvor für andere Kontexte gewonnenen Befunden – Verunreinigungsverwürfe gegen Anhänger des Islam und/oder weitere Andersgläubige gerichtet wurden. Dahingehend eine Reihe von Probebohrungen durchzuführen, dient nicht nur einem isolierten Erkenntnisinteresse. Die hierbei erzielten Ergebnisse sind vielmehr grundlegend, um jene Transferprozesse, welche die Iberische Halbinsel in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s erneut eng mit dem transpyrenäischen Europa verbanden, effektiv einordnen zu können: Thomas Deswarte hat darauf hingewiesen, dass trotz des bestehenden zeitlichen Naheverhältnisses eine Heiligung des Krieges nördlich und südlich der Pyrenäen nicht zwingend oder zumindest nicht sofort zu identischen Ergebnissen führen musste.⁶⁴ Erweitert man diese Überlegungen auf Anwendungen der Leitdifferenz rein/unrein, so stellt sich die Frage, ob deren jeweils lokale Aktualisierungen nicht ebenfalls zunächst als separate Phänomene zu behandeln sind, die zwar von einem gemeinsamen anthropologisch-theologischen Fundament ausgingen, de facto aber erst gegen Ende des 11. Jh.s zusammentrafen und sich miteinander verbanden. In diesem Zusammenhang sei eine Bemerkung Klaus Herbers' aufgegriffen, der betont hat, dass kulturelle Transferprozesse nur in den seltensten Fällen monodirektional verlaufen. Normalerweise erfolge der Ausgleich bestehender Asymmetrien parallel in beide Richtungen und dabei in einem je spezifischen „Verhältnis von Geben und Nehmen“.⁶⁵ Es bliebe daher

⁶⁴ Henriët, „Un bouleversement culturel“, 74; Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 503f.

⁶⁵ Herbers, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“, 26.

ebenfalls zu untersuchen, ob bzw. wie der intensivierete Austausch mit der Hispania seit dem späten 11. Jh. auf die Anwendung der rein-unrein-Dichotomie in den Kreuzzugsquellen zurückwirken konnte. Auch dazu können in der vorliegenden Arbeit bestenfalls Ansätze aufgezeigt werden.

Allen zuvor skizzierten Forschungsproblemen ist gemein, dass sie nicht durch eine ausschließliche Fokussierung auf die Überlieferung des 11. Jh.s zu lösen sind, vielmehr muss der Blick weiter in die Vergangenheit, letztlich bis in die Zeit des Westgotenreiches und gegebenenfalls auf den Umgang mit nicht-christlichen Gruppen jenseits der Muslime gerichtet werden. Wenn etwa Bronisch zu dem Ergebnis gelangt, dass zwar der Krieg gegen die Anhänger des Islam in früh- und hochmittelalterlichen Quellen regelmäßig mit den Merkmalen eines *bellum Deo auctore* gezeichnet werde – „zunächst als Strafe für die Sünden der Christen, dann in den Siegen der Christen als Erweis der göttlichen Barmherzigkeit“⁶⁶ –, dasselbe aber nicht für den Kampf gegen die heidnischen Normannen gelte, so handelt es sich dabei zunächst nur um eine These. Auf deren Verifikation glaubt Bronisch allem Anschein nach verzichten zu können, eine möglicherweise übereilte Festlegung, wie die folgenden Ausführungen zeigen dürften.

VI. 1 Normannen und Muslime als Urheber von Übergriffen gegen christliche Sakralorte auf der Iberischen Halbinsel

Vorwürfe, wonach heidnische Normannen auf ihren Raubfahrten gen Westen wiederholt christliche Sakralorte geschändet hätten, werden nicht allein in der frühmittelalterlichen fränkischen oder angelsächsischen Überlieferung geäußert. Ganz ähnlich benennt eine laut der im Eschatokoll gegebenen Datierung am 29. Oktober 1024 ausgestellte und im *Tumbo A* (erste Hälfte des 12. Jh.s) des Kathedralarchivs von Santiago de Compostela überlieferte Urkunde Alfons' V. von León⁶⁷ die Folgen ihrer Überfälle auf die iberische Atlantikküste am Beginn des 11. Jh.s. Der König und seine Gattin Uracca übertrugen darin

⁶⁶ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 232, vgl. ebd., 233: „Militärische Auseinandersetzungen unter Christen werden, wenn überhaupt, stets ohne jegliches religiöses oder biblisches Kolorit erwähnt.“

⁶⁷ Zuletzt ediert durch Álvarez, *La documentación del Tumbo A*, Nr. 64, S. 182-184.

der Kirche zu Iria-Compostela die von den Normannen verwüstete Stadt und das Bistum Túy mit allem Zubehör, der dort ansässigen Bevölkerung sowie einer Reihe weiterer Kirchen und Besitzungen in verschiedenen Teilen Galiciens.⁶⁸

Arenga (preámbulo) und Narratio (exposición) der Urkunde – einzelne Bestandteile des Formulars lassen sich in diesem Fall kaum exakt trennen⁶⁹ – bieten eine historisch-narrative, anhand der Denkmuster von Heilsgeschichte und Providenz entwickelte Herleitung des innerhalb der Dispositio fixierten Rechtsgeschäfts. Ausgangspunkt ist dabei die Rückschau auf eine unbestimmte

⁶⁸ Im Detail handelt es sich hierbei um San Pedro de Bembribe, Santiago de Pontellas, San Salvador de Rial, San Julian de Negreira (im Gebiet von Céltigos) u. San Vicente de Spate (in der Vorstadt von Lugo), bestätigt wird außerdem der Besitz der Insel Oeste. Siehe hierzu u.a. Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 243f.; Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 102; Sánchez Pardo, „Los ataques vikingos y su influencia en la Galicia“, insb. 72 u. Ferreiro Alemparte, *Arribadas de Normandos*, 46f. Grundsätzlich zu den Normannenangriffen auf die Iberische Halbinsel und speziell Galicien vgl. Morales Romero, *Historia de los vikingos en España*; Ders., *Os viquingos en Galicia* (größtenteils textidentischen mit dem Vorigen); Sánchez Pardo, „Los ataques vikingos y su influencia en la Galicia“; González Campo, „Bibliographia Normanno-Hispanica“ sowie zuletzt Christys, „Orosius and Vikings“.

⁶⁹ Das (Eingangs-)Protokoll des Stückes ist zunächst weitgehend konventionell ausgeführt, in der Überleitung zum Kontext verbinden sich dann allerdings Inscriptio, Arenga und Narratio zu einem mehrfach verzahnten Makroabschnitt. Eindeutige Merkmale einer Arenga (als demjenigen Teil des Urkundentextes, welcher sich allgemein und nicht unmittelbar auf den konkreten Fall bezogen zu den Motiven einer Rechtshandlung bzw. den jener zugrundeliegenden ethischen Prinzipien äußert) weist die einleitende moralisch-ethisch argumentierende Erörterung (*Quid enim dignum offeramus Deo* [...]) auf. Sie stellt grundsätzlich die Frage nach den Parametern angemessenen christlichen Handelns in Erwidung der göttlichen Gnadenakte. Diese Passage kulminiert in zwei paraphrasierten *vota Davidica*; für selbige lassen sich mehrere biblische Referenzpunkte ausmachen (Ps. 76,12; 2. Tim. 2,22; Ex. 35,30 u. Ps. 50,14). Vergleichbare (Misch-)Formen sind in der diplomatischen Forschung ausführlich behandelt worden, so z.B. für Urkunden aus Sahagún von Agúndez San Miguel, „Memoria y cultura“, 869-874, für das katalanische Material von Zimmermann, „Protocoles et préambules“ II und für León durch Herrero Jiménez, „La arenga en los diplomas leoneses“; übergreifend dazu Laffón Álvarez, „Arenga Hispana“; Martín López, „Fuentes para el estudio“ u. Santos, „O ornamento literário em documentos medievais“. An die einführende Arenga knüpft in der Urkunde Alfons' V. eine Hinwendung an den Apostel Jakobus an, die (obwohl keine einschlägigen Formulierungen Verwendung finden) am ehesten die Funktion einer Inscriptio erfüllen dürfte. Alfons' Bestreben, durch großzügige Schenkungen eine *intercessio* des Jakobus sicherzustellen, setzt der Text in Beziehung zum vorbildhaften Handeln seines Vaters, Vermudo II. Aus der grundsätzlichen Erörterung der Arenga leitet sich somit die erste Stufe einer historischen Narratio ab. An dieser Stelle tritt dann das ‚Ich‘ des Königs selbst in Erscheinung (*Ego tamen, supra memoratus Adefonsus, simul cum coniuge mea Uracca* [...]). Die bereits eingeführte Verbindung zu Vermudo II. aufgreifend kündigt Alfons an, die *devotio* seiner Vorfahren für die Kirche von Iria-Compostela erneuern und bekräftigen zu wollen, da er seine Herrschaft in ihrer gegenwärtigen Ausdehnung nur durch den Beistand des Apostels habe realisieren bzw. bewahren können. Narrative Zustandsbeschreibung und dispositive Absichtserklärung laufen hier gut sichtbar zusammen. Der Schlußpunkt jener Ausführungen – *devocionem aorum et parentum nostrorum confirmamus* – bildet den Auftakt zu einer umfassenderen historischen Herleitung, welche hier nachfolgend detaillierter besprochen werden soll. Auf die beobachtete Schwierigkeit, in Einzelfällen trennscharf zwischen preámbulo und exposición zu unterscheiden, weist für die Urkunden Alfons' VI. von Kastilien-León Gamba, *Alfonso VI.*, Bd. 1: *Cancilleria, curia e imperio*, 214 hin: „Una de las dificultades más evidentes en el intento de catalogar y ordenar las *expositiones* de los diplomas de Alfonso VI estriba en que no siempre son fáciles de distinguir de los preámbulos, al menos en lo que a su contenido se refiere, puesto que abundan aquellas en las que los motivos aducidas para la acción real son imprecisos y de fisonomía muy abstracta, con un talante semejante al de las fórmulas de los preámbulos.“

Vergangenheit, eine Zeit, in der die *Hyspania* insgesamt christlich und von einem dichten Netz kirchlicher Strukturen überzogen gewesen sei.⁷⁰ Bald jedoch wäre dann, aufgrund der wachsenden Sündenlast der einheimischen Bevölkerung, die *gens Leodemanorum* in die Küstenregionen des Landes eingefallen⁷¹:

*Anticorum etenim relatione cognoscimus omnem Hyspaniam a christianis aesae possessam et unamquamque poruintiam [sic!] ecclesiis sedibus et episcopis perornatam. Post non longum uero tempus, crescentibus hominum peccatis, gens Leodemanorum pars maritima est dissipata et, quoniam Tudensis sedis ultima pre omnibus sedibus et infima erat, eius episcopus qui ibi morabatur cum omnibus suis ab ipsis inimicis captiuus ductus est; et alios occiderunt, alios uendiderunt necnon et ipsam ciuitatem ad nichilum reducerunt, que plurimis annis uidua atque lugubris permansit.*⁷²

⁷⁰ Hier bestehen deutliche Parallelen zum Bericht der *Chronica Adefonsi Imperatoris* über die Einnahme Corias bzw. den unmittelbar darauffolgend eingeschalteten Bemerkungen zum dominant christlichen Charakter der Iberischen Halbinsel in westgotischer Zeit (dazu oben Kap. VI).

⁷¹ Von den Normannen als *Leodemanes* und *Lotmanes* spricht bspw. auch eine auf 1018 datierende Urkunde, die innerhalb des ersten Kopiers von Santa Cruz de Coimbra (= *Livro Santo*) überliefert ist (Arquivo da Universidade de Coimbra, Monástico-Conventuais (MC), Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (MSCCBR), Códice de maço 194, fol. 200^v; abgedruckt im Anhang zu de Azevedo, „A expedição de Almanzor“, doc. 2, S. 91-93; ebd., 85-88 auch zur Frage ihrer Echtheit sowie der genauen Datierung des berichteten Angriffs). Als weitere Bezeichnung findet sich z.B. *Lodormani* in den *Annales Complutenses* ad a. 970, ed. Flórez (ES 23), 312; *Lothomanni* im *Chronicon Albeldense* 10, ed. Bonnaz, 25 oder *Lormanans* im *Chronicon Lusitanum* ad a. 1016, ed. Flórez (ES 14), 404. Eine Urkunde von 992 in den *Tumbos del Monasterio de Sobrado* I, ed. Loscertales, 164 bietet die Zeitangabe *usque ad dies Lormanorum*, für 995 ist ebd., 177f., Nr. 137 die Rede von den *gentes lotimanorum*. Ein Stück aus dem Kloster San Martiño de Xuvia (Narón, nordöstl. von A Coruña; *Colección Diplomática de Jubia*, ed. Montero Díaz, 63) schildert die von den *gentes laudomanes* verursachten Zerstörungen aus der Sicht des Jahres 1086. Für vergleichbare Quellenstellen siehe Ferreiro Alemparte, *Arribadas de Normandos*, bes. 44-48 und Morales Romero, *Historia de los vikingos en España*, der ebd., 87 auf die Toponyme *Lordemanos* (ca. 60 km südl. von León), *Lodimanos* (so in einer Urkunde für San Martín Pinario bei Santiago de Compostela [1996, Jan. 2], zitiert von López Alsina, *La ciudad de Santiago*, 225, Anm. 340, vgl. Lucas Álvarez, „Fondo del antiguo monasterio de San Martín Pinario“) und *Lordemão* (Vorort von Coimbra) hinweist. Auf die Herkunft dieser scheinbar verwandten Denominationen gehen weder Ferreiro Alemparte noch Morales Romero ein, letzterer erkennt (ebd., 32) in *nortmanni*, *normanni*, *nordomanni*, *lormanni*, *lormanans*, *lordomani*, *leodomanni* und *lotimani* lediglich „sinónimos de hombres del Norte“, ähnlich äußern sich Scheen, „Viking raids“, 67; Vasiliev, *The Russian Attack*, 3 u. Shetelig, *Viking antiquities* I, 16. Auffällig ist, dass die zuletzt genannten Begrifflichkeiten zuerst in der zweiten Hälfte des 10. Jh.s auftreten, außerhalb des iberischen Raumes scheinen sie völlig ungebräuchlich. Islamische Quellen bezeichnen die Normannen anfangs generisch als Heiden (*majus*), in späteren Texten findet sich außerdem das Lehnwort *al-Ordomaniyun*. Auf eine Lautverschiebung und/oder irische Einflüsse als Erklärung für die spezifisch nordiberischen Begriffsprägungen verwies zuletzt Christys, „Orosius and Vikings“, 304. Bislang nicht in Betracht gezogen wurde offenbar eine Rückführung jener Denominationen auf das altnorwegische *liðsmaðr*, Pl. *liðsmenn* (Gefolgsmann, Krieger, Seemann). Die Annahme einer derartigen Verbindung müsste aber von einer gründlichen und hier nicht zu leistenden linguistischen Untersuchung ausgehen, um zufällige Lautähnlichkeiten ausschließen zu können.

⁷² *La documentación del Tumbo A*, ed. Álvarez, Nr. 64, S. 182f. Deutlicher noch als im vorausgegangenen Textabschnitt verschwimmen hier die Trennlinien zwischen den konkreten historischen Voraussetzungen der beurkundeten Rechtshandlung und einem überzeitlichem Narrativ. Auf vergleichbare Beispiele für eine „évocation d'événements historiques“ in Urkundenarenen verweisen Zimmermann, „Protocoles et préambules“ II, 52 und Herrero Jiménez, „La arenga en los diplomas leoneses“, 366f. Beide klammern selbige aber für ihre eigenen Untersuchungen von vorn-

Als wichtig für die Einordnung dieses Stückes erweist sich die Verwendung des Terminus *Hyspania*, dessen konkreter Bedeutungsgehalt aus dem Kontext allein nicht eindeutig zu erschließen ist. In einem engeren Sinne ließe sich darunter der auch nach der muslimischen Eroberung 711 christlich beherrschte Norden der Iberischen Halbinsel fassen.⁷³ Andererseits könnte der einführende Hinweis auf die *relatio anticorum* einen aus Sicht des Urkundenausstellers weiter ausgreifenden zeitlichen Rahmen andeuten.⁷⁴ Auch seine Bemerkungen

herein aus. Interessant ist diesbezüglich eine Beobachtung durch Herrero Jiménez, ebd., 367: Unter den 332 von ihm erfassten Stücken befanden sich demnach lediglich drei mit Arengen, „que pueden ser calificados como historicos“, bei jenen handelte es sich durchgängig um Fälschungen. Eine der oben zitierten sehr ähnliche Textpassage macht Láffon Álvarez, „Arenga Hispana“, 229 in einer Urkunde Sanchos I. Garcés für San Martín de Albelda aus. Diese wird später noch näher besprochen. Láffon Álvarez behandelt jenes Stück ebd., 227 unter der Rubrik „preámbulos alusivos a la ‚Guerra Divinal‘“ und bemerkt – übereinstimmend mit den Befunden bei Herrero Jiménez – entsprechende Fälle seien insgesamt nicht besonders zahlreich. Bereits anhand des oben zitierten Textauschnitts ist erkennbar, dass der Verweis auf eine entfernte Vergangenheit in der Urkunde Alfons’ V. nur den Auftakt für die Schilderung von Ereignissen bildet, welche in größerer Nähe zum Zeitpunkt des Rechtsgeschäfts anzusiedeln sind. Diese zweite Darstellungsebene leitet unmittelbar zu den Verfügungen der Dispositio über, es handelt sich dabei also um eine Narratio im engeren Sinne. Erneut erweist sich eine Beobachtung von Gamba, *Alfonso VI.*, Bd. 1: *Cancilleria, curia e imperio*, 219 als aufschlußreich: „Puede comprobarse que con frecuencia los discursos expositivos extensos y detallados coinciden con diplomas, que, por razones diversas, han sido caracterizados como falsos.“ Allerdings verwehrt sich Gamba dort gegen eine Verallgemeinerung seiner Befunde, ließen sich doch schon innerhalb der Urkunden Alfons’ VI. zahlreiche Gegenbeispiele ausmachen. Ansätze zu einer Erklärung für die auch anderweitig festzustellende positive Korrelation zwischen dem Umfang historisch-narrativer Arengen (bzw. Narrationes) und der Fälschungswahrscheinlichkeit der jeweiligen Urkunden erlauben möglicherweise die sprachwissenschaftlich ausgerichteten Untersuchungen Kochs („Urkunde, Brief und Öffentliche Rede“). Dieser untergliedert ebd., 17 die „inhaltsreichen“ Bestandteile einer idealtypischen Urkunde nach den Kategorien der Sprechakttheorie: Die Dispositio bildet demnach als Versprachlichung der durch den Rechtsakt geregelten Sachverhalte das pragmatische Zentrum einer Urkunde, Arenga und Narratio seien als „Versprachlichung pragmatischer Aspekte, die in engem Zusammenhang mit dem betreffenden Sprechakt stehen: allgemeine Regeln, Begründungen, Motivation usw.“ einer „pragmatischen Peripherie“ zuzuordnen. Während in einer Situation kommunikativer Nähe – bspw. einem formlosen Gespräch – Elemente der pragmatischen Peripherie nur teilweise verbalisiert und häufig außersprachlich zum Ausdruck gebracht würden, stünden selbige Mechanismen im Falle kommunikativer Distanz nicht zur Verfügung, „so daß die Stützung der vollzogenen Sprechakte in erheblichem Umfang im Diskurs selbst erfolgen muß“ (ebd., 18). Es liegt nahe anzunehmen, dass ein entsprechender Druck nicht nur durch räumliche, sondern ebenso durch die zeitliche Distanz vieler Fälschungen anwächst, da mit zunehmendem Abstand nicht nur deren pragmatisches Zentrum, sondern auch die Kommunikationssituation als solche erklärungsbedürftig wird.

⁷³ Auf diesen Raum bzw. konkreter das *Asturum regnum* bezieht sich evtl. bereits während des 9. Jh.s die Herrschertitulatur *rex Hispaniae*. Unwahrscheinlich scheint deren Verwendung durch Alfons II. (791–842), mit einiger Sicherheit kann selbige für Alfons III. (866–910) belegt werden, vgl. Ruiz de la Peña Solar, *La monarquía asturiana*, 112–119. Einschlägig ist hier der hinsichtlich seiner Echtheit vieldiskutierte Brief Alfons’ III. an die Kanoniker von Saint-Martin und die Bürger von Tours aus 906 (*Diplomatica española del periodo astur* II, ed. Floriano Cumbreño, Nr. 185, S. 339–342), auf den im Folgenden noch näher einzugehen sein wird. Diese engere Konzeption der *Hispania* lässt sich mehrfach innerhalb der sogenannten *Asturischen Chroniken* [*Chronicon Albeldense* u. *Chronica Prophetica* (Ende 9. Jh.), *Adefonsi Tertii Chronica* / *Chronik Alfons’ III.* in den Fassungen *Rotense* (10. Jh.) bzw. *Ad Sebastianum* (12. Jh.) – die Datierungen folgen Linehan, *History and the Historians*, 77f. u. 92f.] nachweisen; vgl. Ruiz de la Peña Solar, ebd., 120f. u. Henriët, „La lettre d’Alphonse III“, 157, die sich gegen die etwa von Barrau-Dihigo, „Recherches sur l’histoire politique du royaume asturien“, 88 (mit Anm. 1) vertretene Position wenden, wonach zeitgenössisch die Bezeichnung (*Hi*-)*Spania* ausschließlich auf den muslimisch kontrollierten Teil der Iberischen Halbinsel angewendet worden sei.

⁷⁴ Zur historischen Entwicklung des Begriffs *Hispania* vgl. Maravall, *El concepto de España en*

zur Entwicklung kirchlicher Strukturen lassen an einen umfassenderen Bezugsraum denken, *Hyspania* wäre dann möglicherweise als geographische Referenz für das gesamte ehemals westgotische Herrschaftsgebiet zu verstehen.

Ausgehend hiervon könnte die narrative Hinführung des Privilegs unterschiedliche historische Sinnschichten verdichten: Die muslimische Eroberung zu Beginn des 8. Jh.s, welche die Struktur der westgotischen Kirche dauerhaft schädigte, würde zusammengeführt mit den Überfällen der Normannen, die Mitte des 9. Jh.s einsetzten und von denen zwar die nördlichen und nordwestlichen Küstenregionen stark betroffen waren, deren Wirkung auf die Iberische Halbinsel insgesamt aber kaum mit den vorangegangenen Umwälzungen vergleichbar gewesen sein dürfte. Es bestehen darüber hinaus, wie bereits angedeutet, konzeptionelle und strukturelle, zum Teil sogar wörtliche Übereinstimmungen zwischen dieser Verfügung zugunsten von Iria-Compostela und einer Urkunde Sanchos I. Garcés für San Martín de Albelda, welche der im Urkundentext gebotenen Datierung zufolge Anfang Januar des Jahres 924 ausgefertigt worden wäre⁷⁵:

Denique ordinante maiestate superna, dum esset terra Spanie a christianis possessa, castella, urbes, oppida quoque ruraque quam plurima a christianis

la Edad Media und Ders., „El concepto de reino“; Menéndez Pidal, „El imperio hispánico“; Vil-lamarin, *Las antigüedades*, 330; Vallvé Bermejo, „Al-Andalus como España“; Ladero Quesada, „España: Reinos y señoríos“; Cullinan, *Imperator Hispaniae. The Genesis of 'Spain'* und jüngst ausführlich Bronisch, „El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana“. Um den zeitlich-räumlich übergreifenden Gehalt des Terminus zu verdeutlichen, weist Henriët, „L'espace et le temps hispaniques“, 86f. auf eine Illustration innerhalb des *Codex Aemilianensis* (Madrid, RAH, Cod. 39), angelegt 993/994 im Kloster San Millán de la Cogolla, hin. Es handelt sich hierbei um das bildliche Komplement einer Aufstellung der Bistümer Spaniens und der Narbonensis, detailliert dazu Werckmeister, „Das Bild zur Liste der Bistümer Spaniens“. Ein Dutzend stilisierter Bischofsdarstellungen werden dort in Form einer Windrose angeordnet. Mit Henriët, ebd., 87: „En permettant aux évêques de l'antique *Hispania* d'occuper symboliquement la totalité de l'espace terrestre, cette enluminure [...] nie donc le passage du temps, la conquête d'une grande partie de la péninsule par les musulmans et la rétraction consecutive de l'espace chrétien.“ Vgl. dagegen die kartographische Darstellung Spaniens innerhalb des *Beatus* von Burgo de Osma (1086), Archivo Catedralicio de el Burgo de Osma, cod. 1, fol. 35^v-36^r, wo die Flüsse Miño und Duero einen nördlichen (bezeichnet als *Asturias* u. *Gallecia*) von einem südlichen Teil (*Spania*) der Halbinsel trennen, dazu Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 37 (mit ergänzender Literatur) u. ebd., 33 zur Charakterisierung der muslimischen Eroberungen im sogenannten *Laterculus regum Ovetensium*.

⁷⁵ Zur Geschichte dieses Klosters siehe einfürend Andres Valero u. Jiménez Martínez, „El dominio de San Martín de Albelda“; Lázaro Ruiz, „El monasterio de San Martín de Albelda“; García Turza, „El Monasterio de San Martín de Albelda. Introducción Histórica“ sowie den in mehreren Teilen zwischen 1950 u. 1963 veröffentlichten Beitrag von Cantera Orive, „El primer siglo del Monasterio de Albelda“. Für das navarresische Königtum spielte San Martín de Albelda eine wichtige Rolle bei der Erschließung der gegen Anfang des 10. Jh.s eroberten Rioja, vgl. Pérez de Urbel, „La conquista de la Rioja y su colonización espiritual“, 506-510; Peterson, „En torno a la conquista cristiana de la Rioja“; sowie Bishko, „Salvus of Albelda and Frontier Monasticism“.

*atque ecclesiis nimium repleta et in omnibus haberetur religio christi. Ac deinde, nobis et parentibus nostris assidue peccantibus, et cotidiana detrimenta ab eius preceptis atque opere decedentibus, equissimus arbiter iuxta meritum nostrum simulque et ob correptionem nostram, induxit super nos gentem barbaram que per infestationem ipsius gens incredula et persecutionem eorum rabidam, iam pene a christianis depopulata erat Spania [...].*⁷⁶

Am Beginn dieser Urkunde steht ebenfalls eine historisch-narrative Herleitung, die auf ganz ähnliche Weise das Motiv einer christlich dominierten *Spania* entwirft. Die Existenz von Kirchen(gemeinden) in Burgen, Städten und ländlichen Siedlungen dient dem Verfasser dabei als Marker einer erreichten Durchdringung: *in omnibus haberetur religio christi*. Wie in der Urkunde Alfons' V. für Iria-Compostela ist es auch hier die Sündenlast der Zeitgenossen und zuvor bereits ihrer Ahnen, deren fortgesetzte Abkehr von den Geboten Gottes, welche diesen veranlasst hätte *iuxta meritum nostrum simulque et ob correptionem nostram* die *gens barbara* – gemeint sind anders als 1024 eindeutig die Muslime – in das christliche Spanien zu führen. Durch deren Angriffe und wütende Verfolgungen sei damals die *Spania* fast völlig von ihren christlichen Bewohnern entvölkert worden.

Während die Urkunde Sanchos I. Garcés für San Martín de Albelda diesbezüglich auf der Ebene einer Globalperspektive verbleibt, lenkt diejenige Alfons' V. für Iria-Compostela in einem zweiten Schritt ihren Fokus auf den engeren galicischen Raum. Túy als das angeblich peripherste und schwächste aller Bistümer sei demnach besonders stark von den Angriffen der Normannen getroffen worden, so hätten jene u.a. den örtlichen Bischof mit seinen Beglei-

⁷⁶ *Documentos reales navarro-aragoneses*, ed. Ubieto Arteta, Nr. 12, S. 44. Während Ubieto Arteta (wie Pérez de Urbel, „La conquista de la Rioja“, 509f.) die älteste Abschrift (Archivo de la Iglesia Colegial de Logroño, Núm 1) als Fälschung des 12. Jh.s ansah – Díaz y Díaz, *Libros y librerías*, 53 nimmt das Jahr 1095 an –, hat speziell Cantera Orive, „El primer siglo del Monasterio de Albelda“ VI, 293-299 den authentischen Charakter der Abschrift verteidigt, die er auf das späte 11. Jh. datiert. Siehe dagegen u.a. Peterson, „En torno a la conquista cristiana de la Rioja Alta“, 170 (mit Anm. 45), der auf das nahezu identische Eschatokoll einer zweiten Urkunde Sanchos I. Garcés für San Martín de Albelda vom 5. Januar 925 (ebd., Nr. 14, S. 50) hingewiesen hat; jedoch ist das auf 925 datierende Stück ausschließlich kopia in einer Handschrift des frühen 16. Jh.s überliefert. Eine ausführliche Kritik der Urkunde von 924 hat 1996 Lázaro Ruiz, „El monasterio de San Martín de Albelda“ vorgelegt: Es bestünden demnach umfangreiche stilistische Parallelen zu einer Verfügung Ordoños II. für das Kloster Santa Coloma bei Nájera (von 923, Okt. 21), *Colección diplomática medieval de la Rioja* II, ed. Rodríguez de Lama, Nr. 1, S. 17. Beide Stücke seien während des 12. Jh.s interpoliert bzw. frei erfunden worden. Rodríguez de Lama setzt (mit Ubieto Arteta, *Cartulario de San Millán*) die Fälschung in die Zeit nach 1135, zuvor hatte Moralejo Alvarez, *Documentos de Santa María la Real de Nájera*, 1076 bis 1110 vorgeschlagen (in diese Zeit fallen die Überführung des Bischofssitzes von Santa María la Real nach Calahorra sowie die Übertragung des Klosters an Cluny).

tern in ihre Gewalt bringen können. Wer ihnen ansonsten in die Hände gefallen sei, den hätten sie getötet oder in die Sklaverei verkauft und die Stadt selbst zerstört, so dass der Ort über Jahre hinweg verlassen und kläglich geblieben sei. Später wäre es dann durch Gottes erneuerte Gnade und mit seinem Beistand gelungen, eine große Zahl jener Feinde niederzumachen und sie schließlich ganz aus dem leonesischen Herrschaftsgebiet zu vertreiben:

*Postea quidem, prosperante diuina misericordia, que disponit cuncta suaui-
ter ac regit uniuersa, multas quidem ipsorum inimicorum ceruices fregimus et eos
de terra nostra eiecimus, diuina gratia iuuante.*⁷⁷

Gerade in der Art, wie dieses zweite Einwirken göttlicher Providenz begründet wird, weisen die historischen Narrationen beider Stücke erkennbare konzeptionelle Gemeinsamkeiten auf: Hebt die Urkunde Alfons' V. für Iria-Compostela die Bedeutung erneuerter *misericordia* bzw. *gratia diuina* hervor, welche es erlaubt hätten, die heidnischen *inimici* zu überwinden, so ist es in derjenigen Sanchos I. für San Martín de Albelda die *afflictio* und das Leid ‚seines‘ Volkes, die Gott dazu bewegen konnten, ihm neuen Mut und letztendlich auch den Sieg über die Widersacher zu schenken:

*[D]onec prospiciens ex alto Deus afflictionem populi sui ac miseriam, repres-
sit eorum inopia audacia, nostrique modo temporibus, indignis nobis conferre
dignatus est ex ipsius hostis uictoria reddens illis Dominus iuxta manuum sua-
rum opera, nostrique in partibus amnis Iberus qui lustrat Spaniam ex utri-
usque partibus suis, quamplurima opitulante nobis superna clementia, com-
prehendimus opida, urbes atque castella, expulsis inde atque incredulis quos
cum Domini prouidencia non uno sed diuersis eos fecimus habitare in locis
non cognitis, teste nobis sacra Scriptura loquente Domino per prophetam:
Dispersi eos per omnia regna mundi que nesciunt et terra desolata est ab eis.
Hec non nostris meritis sed Altissimi done pietatis.*⁷⁸

Vergleichbar scheint in beiden Stücken auch die Reaktion der Christen auf diese erneute Wendung der Geschicke: Im Fall von San Martín de Albelda drück-

⁷⁷ Urkunde Alfons' V. (1024, Okt. 29), *La documentación del Tumbo A*, ed. Álvarez, Nr. 64, S. 183.

⁷⁸ Urkunde Sanchos I. Garcés (924, Jan. 5), *Documentos reales navarro-aragoneses*, ed. Ubieta Arteta, Nr. 12, S. 44f. Man vergleiche die nahezu identische Passage in der oben genannten Urkunde für Santa Coloma (923, Okt. 21), *Colección diplomática medieval de la Rioja II*, ed. Rodríguez de Lama, Nr. 1, S. 17: *Dum esset locum beatae ac venerandae Virginis Columbae, pro infestatione incredulorum a Christianis desertum [...] dedit eundem iam nominatum castellum [...] manibus nostris a barbaris possessa, quos cum Domini prouidencia non uno sed diuersis eos fecimus habitare in locis non cognitis, teste nobis Sacra Scriptura loquente Domino per prophetam: Dispersi eos per omnia regna mundi [...].*

te Sancho I. seinen Dank für Gottes günstiges Einwirken (die Vertreibung und Zerstreuung der Muslime, im Wortlaut angelehnt an Zach. 7,14) aus, indem er nach der Einnahme Vigueras die Einrichtung des Klosters im neugewonnenen Gebiet veranlasste:

[...] *hunc locum pro victoria quam nobis Dominus noster Ihesus Christus super gentem perfidam nuper donavit, Domino perempniter pro monasterio, tibi [dem designierten Abt Petrus, Anm. d. Vf.s] cum supra dictis fratribus consecramus devotissime, et sine vi aliqua exigentibus ibidem contulimus.*⁷⁹

Analog reagierte Alfons V. in der Urkunde für Iria-Compostela auf jene Verwüstungen, welche die Angriffe der mittlerweile vertriebenen Normannen im galicischen Raum hinterlassen hatten, mit Eingriffen in die kirchlichen Strukturen:

*Cum autem uidimus ipsam sedem disrutam sordibusque contaminatam et ab episcopali ordine eiectam, necessarium duximus et bene preuidimus ut aessaet coniuncta apostolice aule, cuius erat prouincia [...]. Sicut prius illam obtinuerunt episcopi ex dato auorum et parentum nostrorum, sic illam concedimus parti Sancti Apostoli ut ibi maneat per secula cuncta.*⁸⁰

Sobald er erfahren hätte, dass die *sedes*, der Bischofssitz von Túy, zerstört (*diruta*), von Schmutz befleckt (*sordibusque contaminatam*) – hier findet explizit die rein-unrein-Dichotomie Anwendung – und unbesetzt/in Unordnung geraten sei (*ab episcopali ordine eiecta*), habe er es für nötig erachtet, das Bistum mit der Kirche von Santiago de Compostela zusammenzuführen. Alle Schenkungen und Rechte, welche die Bischöfe von Túy von seinen Vorfahren empfangen hätten, sollten damit dauerhaft an den Apostel Jakobus übergehen.

Dienten die Klostergründungen Sanchos I. Garcés entlang oder in der Umgebung des kurz zuvor eroberten oberen Ebrotales wie z.B. San Martín de Albelda laut Mercedes Lázaro Ruiz „como núcleos rectores de la espiritualidad de la zona, [...] como soportes de doctrinales del territorio conquistado y como focos de repoblación y colonización“⁸¹, also zur Erschließung eines für Jahrhun-

⁷⁹ Urkunde Sanchos I. Garcés (924, Jan. 5), *Documentos reales navarro-aragoneses*, ed. Ubieta Arteta, Nr. 12, S. 45. Zur Gründung von San Martín de Albelda siehe Lázaro Ruiz, „El monasterio de San Martín“; vgl. García Turza, „El Monasterio de San Martín de Albelda“, 12.

⁸⁰ Urkunde Alfons' V. (1024, Okt. 29), *La documentación del Tumbo A*, ed. Álvarez, Nr. 64, S. 183.

⁸¹ Lázaro Ruiz, „El monasterio de San Martín“, 355; vgl. Bishko, „Salvus of Albelda and Frontier Monasticism“, 561-565; Lacarra, *Historia política del reino de Navarra I*, 113f. und Pérez de Urbel, „La conquista de la Rioja y su colonización espiritual“.

derte von den Muslimen beherrschten Raumes, reagierte Alfons V. in seiner angeblichen Verfügung für Iria-Compostela auf eine nur kurzzeitige Präsenz der Normannen in Galicien und speziell der Bischofsstadt Túy zu Anfang des 11. Jh.s.⁸² Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben dürften, enthalten die narrativen Passagen am Beginn des Urkundentextes dazu Elemente, welche sich bereits bei der Untersuchung fränkischer Quellen als charakteristisch für die Erfassung und Bewertung von Normannenüberfällen durch zeitgenössische oder auch spätere Autoren erwiesen haben.

Die Verfasser beider Urkunden sahen sich bei der Anlage ihrer Texte mit einem übergreifenden Problem konfrontiert, der Frage nach dem Umgang mit bzw. der Erklärung von Niederlagen im Kampf zwischen Christen und Heiden, welche angesichts des Wirkens göttlicher Vorsehung nur bedingt als kontingentes Ergebnis militärischer Fehlentscheidungen oder individuellen Versagens gedeutet werden konnten. Den hieraus nicht nur für hispanische Autoren erwachsenden Zwiespalt hat Kelly De Vries wie folgt charakterisiert:

„There was no question of God’s allegiance when wars were fought against pagans or infidels. But Christian forces did not always triumph. Thus medieval Christian writers needed to explain why they obviously just failed to defeat the obviously unjust.“⁸³

Der Verweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen sowie auf konkrete Vergehen einzelner Kämpfer oder ihrer jeweiligen politisch-militärischen Anführer fungiert als nahezu omnipräsente Begründung entsprechender Misserfolge. Dies gilt gleichermaßen für Auseinandersetzungen mit christlichen wie für solche mit nicht-christlichen Opponenten.⁸⁴ Mittelalterliche Autoren beabsichtigten dabei nicht, eine Kausalität der Ereignisse zu (re-)konstruieren, die modernen Analysekriterien genügen würde. So fällt bspw. mit Alejandro García Sanjuán in den frühen chronikalischen Berichten zur Eroberung der Iberi-

⁸² Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 378 gibt einen Zeitraum von neun Monaten an, führt die geschilderte Situation aber auf die Gesamtheit der Normannenüberfälle zurück: „Parece más probable que la situación a que el documento se refiere contemple como punto de partida los más intensos daños padecidos en la anterior acometida normanda, no remediados todavía.“

⁸³ DeVries, „God and defeat“, 87; vgl. Goetz, *Gott und die Welt* I:1, 114.

⁸⁴ Abstrakt erörtert jene Zusammenhänge Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, 40: „Dieser in Furcht und Zittern erlebte Zusammenhang zwischen Befleckung und Leiden hielt sich um so hartnäckiger, als er lange Zeit ein Rationalisierungsschema, einen ersten Aufriß von Kasualität geliefert hat; [...] der symptomatische und aufklärende Wert des Leidens hinsichtlich der Befleckung spiegelt sich wieder im erklärenden, ätiologischen Wert des moralischen Übels.“

schen Halbinsel durch die Muslime, der *Byzantinisch-arabischen Chronik* von 741 und der *Mozarabischen Chronik* von 754, an keiner Stelle der Terminus *causa* oder ein inhaltlich verwandter Begriff.⁸⁵ Logische Kausalität werde in diesem Zusammenhang bestenfalls impliziert und das berichtete Geschehen auf übernatürliche Interventionen, das Handeln (und die Verfehlungen) herausgehobener Individuen oder auch eine Kombination aus Beidem zurückgeführt.⁸⁶

Was das Wirken göttlicher Providenz betrifft, stehen diese Erklärungsmuster in der Tradition des Kirchenvaters Augustinus, der glaubte, den Fortgang der menschlichen Geschichte und damit auch die zunehmende Bedrohung des christianisierten römischen Imperiums durch ‚barbarische‘ *gentes* als Realisierung eines vorgefassten Planes identifizieren zu können.⁸⁷ Großen Einfluss auf die hispanische Chronistik entfaltete eine solche providentialistische Deutung der Geschichte vermittelt der *Historiae adversus paganos* des Paulus Orosius. Ihre Leitgedanken prägten an der Wende vom 6. zum 7. Jh. auch die historiographischen Schriften Isidors von Sevilla.⁸⁸ Geradezu als Grundgegebenheit mittelalterlichen Denkens begreift die Anwendung providentialistischer Deutungsmuster Martín Alvira Cabrer. Gott übe demnach Gerechtigkeit in der irdischen Welt, indem er die Guten belohne und die Schlechten strafe: „Una de las expresiones más claras de la inmanente justicia divina era precisamente la guerra. Las victorias y las derrotas tenían el valor de signos divinos de aprobación o de censura.“⁸⁹

Konkretisiert findet sich eine providentialistische Lesart der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel in der aquitanischen *Chronik von Moissac* (erste Hälfte des 9. Jh.s), auf hispanischer Seite dann gegen Ende des 9. oder zu Anfang des 10. Jh.s in den sogenannten *asturischen Chroniken*.⁹⁰ Mit Thomas Deswarte führen etwa die unterschiedlichen Redaktionen der *Chronik Alfons' III.* (deren Text damit auch in dieser Hinsicht eine Fortführung der *Historia Gothorum* Isidors von Sevilla darstellt) die Zerstörung des Westgotenrei-

⁸⁵ García Sanjuán, „Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica“, 102.

⁸⁶ García Sanjuán, „Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica“, 102.

⁸⁷ Vgl. etwa Alonso-Núñez, „Die Universalgeschichtsschreibung in der Spätantike“, 15.

⁸⁸ Ausführlich dazu Sánchez Salor, „El providencialismo en la historiografía cristiano-visigótica“.

⁸⁹ Alvira Cabrer, „Guerra y pecado“, 97.

⁹⁰ García Sanjuán, „Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica“, 107; vgl. Tolan, „Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes“.

ches zwar abweichend nuanciert, aber doch grundsätzlich übereinstimmend auf das Wirken göttlicher Vorsehung zurück. Die Schuldfrage konzentriert sich dabei auf die letzten Westgotenherrscher. Ihnen werden von den Historiographen des 9. Jh.s nicht zuletzt schwerwiegende sexuelle Verfehlungen zur Last gelegt: „[L]a décadence de l’Hispania est provoquée par la dépravation du roi Witiza [...]. Rodrigue, son successeur, n’est pas non plus exempt de toute culpabilité.“⁹¹ Der Gottesstrafe komme laut Deswarte in diesem Zusammenhang reinigende Wirkung zu, eliminiere sie doch die (vermeintlich) Hauptverantwortlichen, während sich die Überlebenden bessern und vom Mitleid Gottes profitieren konnten.

Der Gedanke einer durch das Ausschalten ungünstiger Einflüsse vollzogenen Reinigung ist maßgeblich für die weitgehend optimistische Perspektive, mit der die Chronisten des späten 9. Jh.s vom Ende des Westgotenreiches auf die eigene Gegenwart blickten: „Les chroniques asturiennes véhiculent alors une conception de l’histoire dont le providentialisme est fondamentalement optimiste: pureté morale, victoire et restauration se justifient et se soutiennent mutuellement.“⁹² Die Leistungsfähigkeit dieses Deutungsmusters geriet allerdings dann an ihre Grenzen, als im weiteren Verlauf des 10. Jh.s an die Stelle der zurückliegenden Erfolge erneut militärische Niederlagen gegen die Muslime traten, das Ganze gipfelnd in den Kriegszügen al-Manşurs an der Wende zum 11. Jh. Hatten die *asturischen Chroniken* das Wiedererstarken der nordiberischen Christen noch primär auf die positiven – politischen, militärischen und moralischen – Qualitäten ihrer Herrscher zurückgeführt, zeichnet die Überlieferung des beginnenden 11. Jh.s diesbezüglich ein signifikant gewandeltes Bild: „L’image même du bon roi se modifie et devient davantage celle d’un monarque confessant ses fautes.“⁹³ Aus der ideologischen Systemkrise erwuchs ein verstärktes Reformbedürfnis, das gleichermaßen von innen (etwa durch das neuerliche Abhalten reichsweiter Konzilien) wie von außen (durch eine Öffnung gegenüber transpyrenäischen Einflüssen) bedient wurde.⁹⁴

⁹¹ Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 320.

⁹² Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 323.

⁹³ Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 326; vgl. auch García Fitz, *Relaciones políticas y guerra*, 26 für die Chronik Sampiros.

⁹⁴ Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 328.

Sowohl die Urkunde Sanchos I. Garcés für San Martín de Albelda als auch diejenige Alfons' V. für Iria-Compostela zeichnen sich vor diesem Hintergrund durch eine grundsätzlich optimistische Färbung aus. Sie erörtern nicht allein vergangene Niederlagen der Christen oder das Obsiegen ihrer (tatsächlich oder nur als solche imaginierten) heidnischen Gegner, sondern unmittelbar damit verbunden eine zweite Wendung des militärischen Geschicks zugunsten der vormals Unterlegenen.⁹⁵ Abstrakt ließe sich die so entwickelte Kausalkette wie folgt gliedern: Während Sündhaftigkeit zum Entzug göttlicher Gnade führte, kehrte selbige ganz im Sinne des Heilsplanes nach einer gewissen Zeit der Buße unter dem Joch der Heiden zurück.⁹⁶ Ob es sich bei Letzteren um Normannen oder Muslime handelte, scheint aus Sicht der Quellen zunächst unerheblich.

Der Vorwurf einer überbordenden Sündenlast als Grund für den göttlich sanktionierten Einfall realer oder imaginierter Heiden in das Siedlungsgebiet der hispanischen Christen ist im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit von besonderer Bedeutung. Auch wenn sich die bislang untersuchten Quellentexte diesbezüglich nicht explizit der Leitdifferenz rein/unrein bedienen, bieten sowohl das Neue (etwa in Mk. 7,1-23) als auch das Alte Testament (u.a. in Lev. 18) Vorbilder für eine Charakterisierung der Konsequenzen sündhafter Verfehlungen als ethische Unreinheit.⁹⁷ Kontexte, in denen derartige Zuschreibungen

⁹⁵ Vgl. hierzu Milhou, „De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur“, 365: „Les consciences nationales en formation, au Moyen Âge et à l'époque moderne, tendaient tout naturellement à considérer l'histoire de la partie de la Chrétienté dont elles étaient l'expression – cité ou royaume – à l'image de celle du peuple élu de l'Ancien Testament. Les tribulations, et notamment les invasions étaient naturellement vécues comme des châtements dûs à l'infidélité; mais comme Dieu n'abandonne jamais son peuple, les sursauts étaient interprétés comme une restauration d'un ordre primordial [...]“

⁹⁶ Vgl. Becker, *Urban II.*, Bd. 2, 352, der für Odo-Urban vor dem Hintergrund des biblischen Translationsgedankens (bes. Dan. 2,21: *Et ipse mutat tempora, et aetates: transfert regna, atque constituit: dat sapientiam sapientibus, et scientiam intelligentibus disciplinam*) ein ähnliches ideelles Argumentationsschema ausmacht: „Zunächst erscheint, als Grundstruktur der weltgeschichtlichen Entwicklung, der heilsgeschichtliche Rhythmus des Geschichtsablaufs, alternierend zwischen Epochen der Strafe und Abwendung Gottes *peccatis exigentibus* und Zeiten des göttlichen Erbarmens und der Wiederzuwendung zu seinem Volk.“ In den Schriften des Papstes wiederhole sich dabei regelmäßig ein vierschrittiges Muster (ebd., 352f.): „(1) Einst, schon in antiker Zeit, Blüte, reiche Entfaltung christlichen Lebens und bedeutender Kirchen, (2) dann aufgrund der Sünden die Auslieferung an die sarazenische Eroberung und Gewaltherrschaft mit Untergang des Glaubens und der Kirchen in frühmittelalterlicher Zeit des 7. und 8. Jahrhunderts, (3) schließlich *nostris temporibus* die große Zeitenwende der Reconquista und (4) *Restauratio* durch die Wiederzuwendung des göttlichen Erbarmens und durch die heilsgeschichtliche Fügung Gottes [...]“

⁹⁷ Die Relevanz einer ethisch-moralischen Dimension der rein-unrein-Dichotomie bereits in alttestamentarischer Zeit betonte zuerst Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, siehe ebd., Bd. I., 303f., 315; vgl. Milgrom „Israel's Sanctuary“, 392, 398; den Forschungsüberblick bei Klawans, *Impurity and Sin*, 31-43 sowie zuletzt die Beiträge von Nihan, Konkel, Rausche, Werrett und Holtz in *Purity and the Forming of Religious Traditions*, ed. Frevel u. Nihan.

formuliert werden konnten, und ihre möglichen Objekte bestimmt Ida Fröhlich wie folgt:

„As opposed to physical impurities that in most cases issue from situations that mankind cannot control, ethical impurities grow out of situations that are controllable and are not natural or necessary – such as delaying purification from physical impurity, polluting specific *sancta*, sexual transgressions, idolatry, and murder. The locus of uncleanness may be the person, but proscriptions more often address the pollution of the sanctuary or land.“⁹⁸

Als Auslöser ethischer Unreinheit, die wiederum zur Verunreinigung des Landes, des Heiligtums (so in Lev. 20,3 oder Ez. 5,11) und in letzter Konsequenz zur Exilierung des Volkes führt, benennen z.B. Lev. 18,24-30 und Num. 35,33f. sexuelle Verfehlungen, Götzendienst und Mord. Laut Jer. 3,1 haben die Ausübung von Unzucht und die Anbetung von Götzen eine Unreinheit des Landes zur Folge, mit Jer. 2,7 und 7,30 Letzteres außerdem eine solche des Tempels. Ez. 36,16f. schließlich behandelt die ethische Unreinheit des Volkes, welche dessen Exilierung nach sich zieht, analog zu Erscheinungsformen kultureller Unreinheit⁹⁹:

Factum est verbum Domini ad me dicens fili hominis domus Israhel habitaverunt in humo sua et polluerunt eam in viis suis et in studiis suis iuxta immunditiam menstruatae facta est via eorum coram me et effudi indignationem meam super eos pro sanguine quem fuderunt super terram et in idolis suis polluerunt eam.

Das Narrativ einer Bestrafung massierter sündhafter Verfehlungen durch Exilierung bzw. den Verlust des Landes findet sich mehr oder weniger umfassend ausgeführt in zahlreichen Quellentexten, welche über den Niedergang des Westgotenreiches und die Eroberung der Iberischen Halbinsel am Beginn des 8. Jh.s berichten. Nachfolgend wird zu untersuchen sein, inwiefern die entsprechenden Darstellungen dabei zu unterschiedlichen Zeitpunkten und vor dem Hintergrund divergierender Gattungskontexte auf die Leitdifferenz rein/unrein zurückgriffen oder sich an konkreten biblischen Vorlagen orientierten.

Was den hier besonders interessierenden Fall der Verunreinigung eines Sakralortes als Konsequenz angeblicher ethischer Unreinheit betrifft, ist Jonanthan

⁹⁸ Fröhlich, „Evil in Second Temple Texts“, 29.

⁹⁹ Das Voranstehende nach Stettler, *Heiligung bei Paulus*, 97 passim; ausführlich dazu Klawans, *Impurity and Sin*, 21-60.

Klawans im Verlauf seiner Arbeiten an den pseudepigraphischen *Testamenten der zwölf Patriarchen* auf ein grundsätzliches Problem gestoßen:

„It is not clear whether the sins committed defile the sanctuary directly or whether the sins – which surely are defiling in some way – bring about some divine punishment, part of which is the desolation of the sanctuary [...].“¹⁰⁰

Zieht man exemplarisch die Compostela-Urkunde heran, so lässt sich die von Klawans implizierte Frage zumindest für den Einzelfall beantworten: Das Privileg Alfons' V. beschreibt die Situation der Bischofskirche von Túa nach der Rückeroberung als einen Zustand der Zerstörung und damit verbunden der materiellen bzw. rituell-kultischen Verunreinigung infolge einer zeitlich begrenzten Okkupation durch die Normannen. Für die auf das Jahr 1024 datierende Urkunde ergibt sich somit folgendes Grundmuster: Während der König die Normannengefahr in Galicien – dem Text nach das Resultat vorausgegangener Sündhaftigkeit – mit Gottes Hilfe durch eine militärische Intervention beseitigen konnte, antwortete er auf die fortbestehende Unreinheit, indem er das Bistum Túa der Diözese Iria-Compostela inkorporierte. Ethisch-moralische und rituell-kultische / materielle Unreinheit, aber auch Reinigung und *restauratio* im Sinne einer strukturellen Neuordnung stehen hier in enger Verbindung, ein Befund, der im Folgenden anhand zahlreicher weiterer Beispiele zu überprüfen sein wird. Unberücksichtigt blieb bislang allerdings eine für die Bewertung der erzielten Ergebnisse zentrale Frage: diejenige nach der Echtheit bzw. dem realen Abfassungszeitpunkt des angeblich 1024 ausgestellten Privilegs.

VI. 2 Das Privileg Alfons' V für Iria-Compostela (1024) als Fälschung des ausgehenden 11. oder des 12. Jahrhunderts?

Folgt man den Ausführungen Kelly De Vries', so wäre die in den zuvor untersuchten, auf die Jahre 924 bzw. 1024 datierenden Urkunden entwickelte Argumentationsstrategie insbesondere charakteristisch für solche Quellentexte, welche sich aus einer gewissen zeitlichen Distanz auf militärische Misserfolge bezogen.¹⁰¹ Eben dies trifft auf die Verfügung Sanchos I. Garcés gleich in doppelter Hinsicht zu: Die entscheidenden Niederlagen der Westgoten gegen die

¹⁰⁰ Klawans, *Impurity and Sin*, 58; vgl. Haber, „Ritual and Moral Purity and Impurity“, 43-46.

¹⁰¹ DeVries, „God and defeat“, 90.

muslimischen Eroberer lagen 924 bereits mehr als zwei Jahrhunderte zurück, eine Distanz, die nur anwächst, berücksichtigt man jene Indizien, die auf eine spätere (Ver-)Fälschung des Stückes hindeuten.¹⁰² Aber auch die Urkunde Alfons' V. für Iria-Compostela ist, was ihre Authentizität betrifft, in der Forschung keineswegs unumstritten: So urteilte Ludwig Vones 1980, dieses Stück sei „noch nicht genügend untersucht“, seine Echtheit jedoch zumindest fraglich, „denn bereits in den 60er Jahren des 11. Jh.s war in Túy mit Georg wieder ein eigener Bischof im Amt“.¹⁰³ Vones hielt es daher für plausibel, dass die Urkunde – ähnlich wie eine Reihe vergleichbarer Dokumente, anhand derer die (Erz-)Bischöfe von Iria-Compostela versuchten, eigene Ansprüche auf das Territorium des galicischen Metropolitanbistums Braga geltend zu machen – gegen Ende des 11. oder zu Beginn des 12. Jh.s interpoliert, möglicherweise aber auch gänzlich frei erfunden worden sein könnte.¹⁰⁴

Keine erkennbaren Zweifel oder Bedenken hinsichtlich der Echtheit des nur in einer Abschrift des *Tumbo A* überlieferten Stückes äußern dessen letzte Herausgeber, Manuel Lucas Álvarez und José María Fernández del Pozo.¹⁰⁵ Von einer weitgehenden (Ver-)Fälschung geht allerdings Thomas Deswarte aus.¹⁰⁶ Demnach sei ein Pseudo-Original der Urkunde gegen Ende des 11. oder während des frühen 12. Jh.s angefertigt und dieses bald darauf bei der Anlage des *Tumbo A* kopiert worden, ein Datierungsansatz, der exakt mit Vones' Einschätzung der Braga betreffenden Stücke zusammenfallen würde. Deswarte glaubt außerdem, die Entstehungsumstände der Fälschung genauer bestimmen zu können: So bestünden signifikante Textparallelen zwischen jener angeblichen

¹⁰² Siehe dazu oben Anm. 76 mit der dort angeführten Literatur.

¹⁰³ Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 243f., Anm. 83. Genannt wird ein Bischof Georg von Túy erstmals in zwei Diplomen aus 1068. Beide Stücke wurden ediert und besprochen durch de Azevedo, „A presúria e repovoamento entre Minho e Lima“.

¹⁰⁴ Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 235-237.

¹⁰⁵ Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de Leon“, 84-87. Eine ähnlich unkritische Behandlung erfährt das Stück bei Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 102; für echt hält es Barreiro Somoza, *El señorío de la iglesia de Santiago de Compostela*, 87f.; kritisch äußert sich dagegen bereits Sánchez-Albornoz, *Despoblación y repoblación del Valle Duero*, 59, vgl. aber auch ebd., 17.

¹⁰⁶ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 274 u. 300. Zur Motivation dieser und weiterer Fälschungen vgl. für Iria-Compostela Ders., *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘ II*, 510: „Face aux nouvelles menaces qui pèsent sur les frontières du diocèse et sur l'intégrité des possessions et droits de l'évêché, l'église de Santiago ne peut plus guère compter sur le soutien de la royauté: elle ne reçoit que trois diplômes royaux à la fin du règne de Ferdinand I^{er}, et le premier diplôme délivré par Alphonse VI en faveur de l'évêché ne date que de 1095.“

Verfügung Alfons' V. und einer auf den 29. Januar 915 datierenden Urkunde Ordoños II. (910–924) für Iria¹⁰⁷:

Anticorum etenim relatione cognoscimus omnem Hispania christianis aessae possessam et per unamquamque prouinciam ecclesiarum sedes et episcoporum perhornatam. Non longo post tempore, crescentibus hominum peccatis, a sarracenis est possessa et manu potenti dissipata, multique ex christianis in gladio ceciderunt et qui euaserunt, ora maris arripientes, in concauis petrarum habitauerunt; et quoniam Hiriensis sedes ultima prae omnibus sedibus erat et propter spacia terrarium uix ab impiis inquietata, aliquanti episcoporum proprias deserentes sedes uiduas et lugubres in manus impiorum adtendentes, ad episcopum supra memorate sedis hiriensis propter honorem Sancti Iacobi collegit eos humanitate prestante, et hordinauit decaneas unde tolerationem habuissent, quosque Dominus respexisset afflictionem seruorum suorum et restituisset eis hereditatem auorum et proauorum suorum. Postea quidem, prosperante eius misericordia, qui disponit omnia suauiter ac regit uniuersa, dedit auxilium seruis suis per manum imperatorum, auorum et parentum meorum et incoauerunt excutere iugum de collo eorum et manu propria adquiserunt non minimam partem de hereditatibus eorum. Et nos uero ipsius iuuamine roborati, multas ipsorum inimicorum fregimus ceruices et cum amaritudine nostra relinquentes, in inferno dimersi sunt; et qui euaserunt iam cogitant ut, unde uenerunt redeant, relinquentes quod nostrum est, euasisse se gratulantes, hoc operante immensa diuinitas.¹⁰⁸

Auch die Authentizität dieses Dokuments ist in der Forschung wiederholt und kontrovers diskutiert worden.¹⁰⁹ Die ältere Kritik konzentrierte sich auf die finalen Paragraphen des Urkundentextes, darunter die Ausweitung des Immunitätsbezirkes um die Apostelkirche. Zumindest der Anfang des Stückes schien dagegen weniger problematisch, mit Lucas Álvarez: „La autenticidad de la

¹⁰⁷ Die Jahresangabe 915 findet sich nur in einer schlecht lesbaren Marginalnotiz, welche Álvarez, *La documentación del Tumbo A*, 111, dem 13. Jh. zuschreibt.

¹⁰⁸ *La documentación del Tumbo A*, ed. Álvarez, Nr. 28, S. 109. Obwohl Lucas Álvarez beide Stücke ausführlich bespricht, berücksichtigt er die zahlreichen Übereinstimmungen nicht. Vgl. Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘* II, 510, der zur Entstehung der Urkunden aus 915 und 1024 summarisch bemerkt: „Ces diplômes sont incontestablement forgés à partir d’actes authentiques, dont ils reprennent une partie du formulaire et les souscriptions.“

¹⁰⁹ Für eine (weitgehende) Echtheit sprechen sich López Ferreiro, *Historia de la Iglesia de Santiago* II, 63-65, 144; Barreiro Somoza, *El señorío de la Iglesia de Santiago*, 87-89, 173 u. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela* sowie Sánchez-Albornoz aus, als (zumindest partielle) Fälschung identifizieren es Barrau-Dihigo, „Recherches sur l’histoire politique du royaume asturien“, 106; Sáez Sánchez, *Los ascendientes de san Rosendo*, 90f., 190; Ders., „Notas sobre el obispo Froarengo“, 224; Ders., „Sancho Ordoñez“, 30; García Álvarez, „Catálogo de los documentos reales“, Nr. 141, S. 621, u. Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 559-566, vgl. auch Gordon Biggs, *Diego Gelmírez*, 267. Gerade die Urkunde von 915 führt spätestens seit einem Beitrag von Strahl, „Stadtluft macht frei“, 117 (der seinerseits an López Ferreiro, *Historia de la Iglesia de Santiago* anknüpft) ein wenig hinterfragtes Weiterleben in der dt. Forschung, so u.a. bei Herbers, „Stadt und Pilger“, 213; Irsigler, „Dorfbefreiungen des hohen Mittelalters“, 116; vgl. dazu jüngst Henriot, „Territoires, espaces symboliques et ‚frontières naturelles“.

primera parte“ – die angeblich auf einem Hoftag in Zamora oder Compostela verfügte Rückführung der einst vor den Muslimen geflohenen Bischöfe von Lamego und Túy in ihre mittlerweile wieder unter christlicher Herrschaft stehenden Diözesansitze und damit verbunden die Restituierung der ihnen temporär überlassenen Territorien an das Bistum Iria – „no parece tener problemas“. ¹¹⁰ Folgt man dagegen Deswarte, so bildet bereits die ausführliche historische Narration am Beginn der Urkunde (er greift damit einen Ansatz Andrés Gambras auf) ein deutliches Indiz für eine „manipulation postérieure“. ¹¹¹ Damit übereinstimmend deuten verschiedene sprachliche Besonderheiten, wie etwa die Bezeichnung territorialer Untereinheiten eines Bistums als *decaniae* ¹¹², auf einen abweichenden Entstehungszeitpunkt, nämlich das 11. Jh. ¹¹³ In erkennbarem Widerspruch zur weiteren Überlieferung steht ebenfalls die 915 angeblich verfügte Restitution der Bistümer Túy und Lamego, treten die dortigen Bischöfe doch schon Ende des 9. Jh.s mehrfach auf dem Gebiet ihrer angestammten Diözesen in Erscheinung. ¹¹⁴

Ludwig Vones hat für die Inhalte dieser Urkunde auf mögliche, allerdings nicht exklusive Verbindungen zu dem ab 1102 über annähernd zwei Jahrzehnte schwelenden Streit zwischen den Bischöfen von Compostela und denen von Dumio-Mondoñedo um die galicischen Archipresbyterate Trasancos, Labacengos, Besoucos, Seaya und Arros hingewiesen. ¹¹⁵ Trasancos und Labacengos er-

¹¹⁰ Álvarez, *La documentación del Tumbo A*, 108. Vgl. für die Zusammenfassung der Inhalte Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 192.

¹¹¹ Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘ II*, 510; vgl. Gamba, *Alfonso VI.*, Bd. 1: *Cancilleria, curia e imperio*, 218f. In einer ausführlichen Besprechung des Stücks, die als Annex seiner neueren Arbeit *Une Chrétienté romaine sans pape* beigefügt ist, bemerkt Deswarte diesbezüglich (S. 563): „[C]ontrairement à l’opinion de nombreux historiens, cet acte me semble pour des raisons diplomatiques et historiens profondément falsifié – pas seulement par l’ajout d’un long préambule.“

¹¹² Quellen des 10 Jh.s sprechen hier in der Regel von *dioceses*, so etwa in einer Urkunde des Königs Sancho Ordóñez (926-929) aus dem Jahr 927 (*La documentación del Tumbo A*, ed. Álvarez, Nr. 51. S. 154) vgl. Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 194. *Decania* bezeichnet mit Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘ II*, 511 zu dieser Zeit eine administrative Einheit, vgl. Balinas Perez, *Do Mito á Realidade*, 326.

¹¹³ Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘ II*, 512; erneut fast wortgleich in Ders., *Une Chrétienté romaine sans pape*, 565.

¹¹⁴ So für Túy die Bischöfe Diego (ca. 882-900) und Branderico (ca. 912-914), mit Blick auf Lamego nennt das *Chronicon Albeldense* zu 881 Branderico und zu 899 Argimiro, vgl. Ramos, Art. „Tuy-Vigo“, 2601; Palomeque Torres, *Episcopologio de las sedes del reino de León*, 464f.; García Álvarez, „Hermogio, suposto bispo de Tuy“; Novo Güisán, „Lugo en los tiempos oscuros“ VIII sowie Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 563 mit Anm. 5.

¹¹⁵ Siehe dazu ausführlich Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘*, 149-170, 192f.: „Gleichfalls in Beziehung zum Streit zwischen Mondoñedo und Santiago scheint eine Aufzählung verschiedener Archipresbyterate in der Urkunde Ordoños II. von León vom 29. Januar 915 zu stehen, in die wiederum

scheinen im Privileg Ordoños II. als Teil jener Territorien, welche die Bischöfe von Lamego und Túy dem Bistum Iria restituieren sollten.¹¹⁶ Die Zugehörigkeit von Besoucos belegt gesondert ein Ausgleich zwischen Rekkared von Lugo und Gudesind von Iria-Compostela aus den frühen 920er Jahren, dessen Niederschrift an den Text der vorliegenden Urkunde angehängt wurde. Neben auffälligen wörtlichen Übereinstimmungen speziell in den einleitenden Passagen beider Stücke bestehen somit auch Berührungspunkte inhaltlich-thematischer Natur. Laut Deswarte würde das vorgeblich 1024 ausgefertigte Privileg Alfons' V. damit zum logischen, aber nur wenig gelungenen Komplement der ersten, Ordoño II. zugeschriebenen Verfügung:

„A cet egard, son préambule comporte de nombreux passages très proches de l'acte précédent, qui sont adaptés assez maladroitement par le faussaire au contexte historique du début du onzième siècle: ici, ce sont les dévastations normandes qui ont mis fin à l'Espagne chrétienne; le rétablissement général des évêchés est la conséquence logique de l'expulsion de ces envahisseurs, et cette volonté de restauration aboutit paradoxalement à la donation par le roi du siège de Tuy, dévasté, à Santiago [...]. Ces incohérences révèlent donc une falsification réalisée à partir du diplôme de 915, afin de prouver *a posteriori* l'ancienne union de Tuy à Santiago, face aux prétentions territoriales de la première.“¹¹⁷

Der Nachweis einer bereits seit dem 10. Jh. bestehenden Verbindung zwischen Iria-Santiago und Túy erhält dann besonderes Gewicht, wenn man mit Deswarte annimmt, dass real nicht der Compostellaner Bischof, sondern derjenige von Lugo während der Sedisvakanz in Túy als Folge der Normannenangriffe (wohl zwischen 1020 und 1069) die galicische Diözese verwaltet habe¹¹⁸: „L'acte de

die spätere Entscheidung einer Kontroverse zwischen den Bischöfen Recared von Lugo und Gundesindo von Iria-Compostela um die ‚commissos‘ von Pruzos und Besoucos interpoliert ist. Das auf den Verfälschungen eines Hoftags in Zamora fußende Privileg ist eine Fälschung aus dem *Tumbo A* des Kathedralarchivs von Santiago, deren Tendenz nicht speziell gegen Mondoñedo gerichtet ist, sondern in erster Linie die allgemeine Absicherung eigener Ansprüche ins Auge fasst.“ Vgl. Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 566, der die Fälschung nach 1090, aber vor 1122 (dem Jahr der Beilegung des Konflikts zwischen den genannten Bistümern) datiert.

¹¹⁶ Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 192.

¹¹⁷ Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘ II*, 513. Während die Urkunde Ordoños II. mit Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 192f. territoriale Ambitionen der Bischöfe von Iria-Compostela in Relation zu einer ganzen Reihe weiterer Bistümer dokumentiert, bezieht sich diejenige Alfons' V. aus 1024 ausschließlich auf Túy.

¹¹⁸ Vgl. Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘ II*, 512 u. Ders., *Une Chrétienté romaine sans pape*, 565, der dies unter anderem an einer Urkunde Alfons' V. aus dem August 1022 festmacht, in der Bischof Suarius von Lugo als *Dumiense, Lucemse, Auriense et Tudemse sedis aepiscopus* firmiert. Für das Stück siehe die *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 788, S. 376.

915 a donc vraisemblablement été forgé après la restauration de 1069, dont les clercs de Santiago prennent acte.¹¹⁹ Während die Restitution Túys in den Quellen nicht direkt fassbar ist, verweist Deswarte für das 915 parallel genannte Bistum Lamego auf die im Juli 1071 erfolgte Schenkung des Klosters Santa Eulalia de Fingoy an den Bischof von Lugo durch Elvira, eine der beiden Töchter Ferdinands I. von León:

Pro eo quod Frater Meus Rex Donnus Santius – restaurata Sede Auriense – secundum antiquos canones docent, elegimus ibi Episcopum Eronium, quia a diebus introitus Hysmahelitarum hec Sedem Auriensem et Bracharensensem in regimen Episcoporum Lucensium subdite manserant sicut Tudense sub Pontifice Yriensis et Sancti Jacobi, et Dumio in manu Pontificum Britoniorum, que est Sedes Menduniensium, dum Sedes in barbarico positae Conimbria, Uiseo et Lameco, cum alias plurimas que Pater Meus Memorie Digne Rex Dominus Ferdenandus a Sarracenos abstulit et populauit ut fecerat eos esse Sedes Episcopales sicuti olim fuerant. In tali desiderio stante, obiit. Quod predictus Filius Eius Sancius monita Patris inicians ordinauit Petrum in Bracara Episcopum et alium Petrum in Lamecense Sedis quando Symeonem Castelle Prouincie in Aucense Sedis et Monasterio Sancte Marie sub Opido Burgorum et Moninum Episcopum Barduliensem in Sexamonensi Sedem.¹²⁰

Das literarische Ich Elviras erinnert hier an die Absicht ihres Vaters, verschiedene Bischofssitze im äußersten Nordwesten der Iberischen Halbinsel wiederherzustellen, ein Vorhaben, dessen Vollendung aber durch seinen Tod – er starb im Dezember 1065 – verhindert worden sei. Die entsprechenden Pläne habe dann ihr Bruder, Sancho II. („el Fuerte“) von Kastilien-León (1065/1071–1072), aufgegriffen und in Braga sowie Lamego jeweils einen Bischof mit dem Namen Petrus einsetzen lassen. Der daraus ableitbare Befund bleibt ambivalent: Einerseits widerspricht die Darstellung Elviras der in der Urkunde Ordoños II. etablierten Verbindung zwischen Iria-Compostela und Lamego, andererseits bietet selbige einen ausdrücklichen Beleg für die zu 915 ebenfalls berichtete Abhängigkeit Túys. Auf den zuletzt genannten Punkt geht Deswarte aller-

¹¹⁹ Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘* II, 512, wörtlich wiederholt in Ders., *Une Chrétienté romaine sans pape*, 565.

¹²⁰ Schenkung des Klosters Santa Eulalia de Fingoy an den Bischof Vistrario von Lugo, Urkunde Elviras (1071, Juli 29), ed. López Sangil u. Vidán Torreira, „Tumbo viejo de Lugo (Transcripción completa)“, Nr. 139, S. 286. Deswarte bezieht sich auf den Abdruck in Bd. 40 der *España Sagrada*, ed. Risco, App. 27, 415f. Laut Freire Camaniel, *El monacato gallego* II, 783 sei das Stück „cuando menos sospechoso“; Blanco Lozano, *Colección diplomática de Fernando I*, Nr. 86, S. 198 hält selbiges für „altamente sospechoso, si no falso, sobre todo en su versión C“ (die hier zitiert worden ist). Vgl. Sánchez Belda, *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia*, Nr. 161 u. 165, S. 81f.

dings nicht ein. Erschwerend kommt hinzu, dass auch die Authentizität der Elvira-Urkunde äußerst fragwürdig scheinen muss. Der *Tumbo viejo de Lugo* überliefert jenes Stück in zwei Fassungen, die oben zitierte Passage ist lediglich in der zweiten, insgesamt deutlich modifizierten Version enthalten. Weiterhin findet sich dort eine dritte Urkunde, datierend auf das Jahr 1086, in welcher dieselbe Elvira eine Hälfte des genannten Klosters Santa Eulalia (die andere hatte Ferdinand I. der einführenden Narratio zufolge ihrer Schwester Uracca vererbt) an die Kirche von Lugo übertrug. Wenn überhaupt, so kann eigentlich nur eines dieser Dokumente in vollem Umfang authentisch sein.¹²¹

Sowohl die zuvor untersuchten, Alfons V. und Ordoño II. zugeschriebenen Stücke aus Iria-Compostela, als auch die in mehreren Fassungen überlieferte Verfügung der Infantin Elvira für Lugo stellen jeweils nur einen kleinen Ausschnitt aus der Gesamtmasse an ge- oder zumindest verfälschten Urkunden dar, welche in diesem geographischen Raum besonders gegen Ende des 11. und zu Beginn des 12. Jh.s entstanden sind.¹²² Ebenso wie die verwendeten Mittel erweisen sich mit Thomas Deswarte auch die Beweggründe, denen diese Fälschungen ihre Entstehung verdanken, für die nordiberischen Bischofskirchen und Klöster als weitgehend konstant:

¹²¹ Die fraglichen Stücke sind u.a. ediert bei López Sangil u. Vidán Torreira, „Tumbo viejo de Lugo“, in der Reihenfolge der obigen Ausführungen Nr. 138, S. 281-284; Nr. 139, S. 284-287, (beide 1071, Juli 29) u. Nr. 21, S. 80-83 (1086, Feb. 5). Bezüglich ihrer Echtheit – „¿Como pudo pues Elvira haber donado em ese año 1071 la totalidad del monasterio de Fingoy y de sus pertenencias, si solo disponía de la mitad del mismo, mitad que no concedió a la iglesia de Lugo hasta el año 1086, según vemos?“ – optieren López Sangil u. Vidán Torreira, ebd., 80 für das Stück aus 1086. Anders als Nr. 138 geht 139 auf die genannte Erbteilung ein (ebd., 286): *Et quemadmodum Genitor Meus Rex Dompnus Ferdinandus per scripturam concessit Mihi Geloira et ad Germana Mea Donna Vrraca Predictum Monasterium Sancte Eolalie de Fingon*. Auffällig ist, dass dieses Stück (ebd., 285) die Schenkung um etwa ein Dutzend Kirchen und Siedlungen erweitert, die in Nr. 138 nur in einem Nachsatz angefügt sind. Zum *Tumbo Viejo de Lugo* siehe Sánchez Mairena, *El ‚Tumbo Viejo‘ de la Catedral de Lugo*; Ders., „Metodología para la investigación de los cartularios medievales“; Mosquera Agrelo, „Códice y catedral“ u. Barrau-Dihigo, „Note sur le Tumbo viejo“.

¹²² Vgl. etwa die z.T. überscharfe Kritik Barrau-Dihigos, „Etudes sur les actes des rois asturiens“ u. Ders., „Recherches sur l’histoire politique de royaume asturien“, die in neueren Arbeiten signifikant abgeschwächt wurde, so bei Floriano Cumbreño, *Diplomatica española del período astur*; Benito Ruano, „La época de la monarquía asturleonese“; Calleja Puerta u. Sanz Fuentes, „La lengua de los documentos asturianos“; Calleja Puerta, „Las donaciones del monasterio de Cornella a Cluny“; Sanz Fuentes, „La lengua de los documentos falsos“; Deswarte, „Restaurer les évêches et falsifier la documentation en Espagne“; García Leal, „Contribución a la bibliografía de la diplomática asturiana medieval“; Ders., „La documentación medieval de Asturias: reseña crítica“ sowie García de Cortázar, „Monasterios románicos de Castilla“, 18. Eine Gesamtbewertung bietet Agúndez San Miguel, „Escritura, memoria y conflicto“, 270: „[E]n los monasterios leoneses y castellanos durante los siglos X a XIII se falsificaba con fruición, aplicando el principio de que si no se contaba con el documento oportuno, era preciso fabricarlo. En definitiva, el litigio era una lucha de escritura en la que una resultaba vencedora y la otra derrotada.“

„Il s’agit de défendre les frontières du diocèse, et les possessions et importants droits publics délégués à l’évêche pendant la période asturo-léonaise, à une époque où l’aide royale fait cruellement défaut. Face aux nouveaux défis, la falsification est la réponse d’une église désormais privée de soutien royal.“¹²³

Mit Blick auf Lugo bieten sich etwa folgende Ausgangsbedingungen: Nachdem die Muslime Anfang des 8. Jh.s die Metropole Braga erobert hatten, verlagerte sich der Sitz des dortigen Erzbischofs in das bereits um die Jahrhundertmitte wieder christlich beherrschte Lugo, ursprünglich – wie Orense, Iria-Compostela und Dumio-Mondoñedo – eines seiner Suffraganbistümer. Der fortdauernde Aufenthalt des Bragenser Metropoliten in Lugo bedingte de facto eine Personalunion beider *sedes*, welche bis weit in das 11. Jh. anhielt.¹²⁴ Zur Wiederbelebung des Bischofssitzes Braga kam es erst in den frühen 1070er Jahren auf Betreiben des Königs García (1065-1071) bzw. seines Bruders, dem in der Elvira-Urkunde genannten Sancho II.¹²⁵ Hierbei handelte es sich um eine Entwicklung, die speziell für Bragas frühere Suffragane schwerwiegende, im Einzelfall allerdings durchaus unterschiedliche Konsequenzen hatte, wie Vones hervorhebt:

„Für Lugo und Orense war Braga ein Konkurrent um die Verteilung der kirchenpolitischen Einflusssphären im galizischen Raum und um die Sicherung des Besitzstandes der Diözesen selbst. Für Iria-Compostela und Dumio-Mondoñedo hingegen ging es nicht nur um Gebietsansprüche in Galizien und Portugal, sondern bis ins beginnende 12. Jahrhundert mehr noch um den rechtlichen Bestand des Bischofssitzes.“¹²⁶

Eine zusätzliche Verschärfung des Konfliktes brachte vor diesem Hintergrund die förmliche Wiederherstellung der Metropolitanrechte Bragas. Offiziell verkündet im Dezember 1100 auf dem Konzil von Palencia dürften die grundlegenden Entscheidungen wohl schon während der Romreise des Bragenser Bi-

¹²³ Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘* II, 519, für den weiteren Verlauf des 12. Jh.s siehe Mansilla, „Disputas diocesanas“.

¹²⁴ Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 80; vgl. Vázquez de Parga, „Los obispos de Lugo-Braga en los siglos VIII y IX“; David, „La métropole ecclésiastique de Galice“, 131-142; Isla Frenz, *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*, 46f. u. die einschlägigen Beiträge in den *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga* (1990).

¹²⁵ De Jesús da Costa, „A restauração da diocese de Braga“; Ders., *O Bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*; González Ruiz-Zorrilla, „Sobre la restauración de la diocese de Braga“, insb. 431-434; García Álvarez, „El diploma de restauración de la sede de Tuy“; Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 219-223.

¹²⁶ Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 220f.; Mansilla, „Formación de la provincia bracarense“, 13; Ders., „Restauración de las sufragáneas de Braga“, 122f.

schofs Gerald im Frühjahr desselben Jahres gefallen sein.¹²⁷ Dessen Aufmerksamkeit richtete sich danach nicht allein auf die früheren Suffragane Bragas, sondern ebenso auf den zwischenzeitlich entfremdeten Diözesanbesitz.¹²⁸ Folgerichtig dienten die umfangreichen Fälschungsaktivitäten, wie sie Vones beispielhaft für die Konflikte zwischen Iria-Compostela und Mondoñedo untersucht hat, der Absicherung jeweils eigener Besitzansprüche gegen die Rekuiperationsbestrebungen der Metropole oder konkurrierende Interessen anderer Bistümer.¹²⁹ Für die Entstehung der Urkunden Alfons' V. und Ordoños II. bliebe daher mit Deswarte festzuhalten:

„Dans les dernières décennies du onzième siècle, les clercs de Santiago entreprennent une politique de falsification: à partir d'actes authentiques, ils confectionnent après 1070, au tournant des onzième et dozième siècles, les diplômes royaux de 915 et 1024 [...].“¹³⁰

Die von ihm präsentierten Befunde lassen sich jedoch signifikant erweitern: Nicht nur die bislang besprochenen Urkunden Ordoños II. und Alfons' V. weisen umfangreiche Parallelen auf. In denselben Zusammenhang gehört ebenfalls eine von Deswarte nicht berücksichtigte Schenkung der Infantin Uracca (der in Zamora residierenden zweiten Tochter Ferdinands I.) an Bischof Georg von Túy, welche wie diejenige Elviras auf den Sommer 1071 datiert. Arenga bzw. Narratio des Stückes beinhalten neben einer ausführlichen theologischen Herleitung historisch-berichtende Elemente, die dem schon bekannten Muster folgen:

Anticorum etenim relatione cognoscimus omnia Spania a christianis esse possessa, et per unaqueque prouincia ecclesis sedibus a episcopis perornata; non longo post tempore crescente omnia peccata, ad gens Leodemanorum pars maritima est dissipata, et quoniam Tudense sedis ipse aepiscopus, qui ibidem normam tenebat, cum omnibus suis ab ipsis inimicis captibus ductus fuit: alii occiderunt, alii uendiderunt, necnon et ipsa ciuitas ad nihilum reduxerunt, que

¹²⁷ Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 137.

¹²⁸ Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 219.

¹²⁹ Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, u.a. 182, dort auch zum Umfang der Fälschungen: „Die Skala der in der Jakobuskirche ans Licht gebrachten Überlieferungsvarianten reicht indes von Königsprivilegien aller Jahrhunderte, die zum Teil als Parallel- oder Gegenfälschungen zu Verunechtungen oder Spurien in den umliegenden Bistümern zu betrachten sind, über zweckgerichtete Interpolationen in Konzilsinstrumenten bis zur Ausschöpfung historiographischer Traditionen und dem Versuch, die urkundlich festzuschreiben.“

¹³⁰ Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la ‚Reconquete‘ II*, 519; vgl. Ders., *Une Chrétienté romaine sans pape*, 566.

*plurimis annis uidua atque lucubre permansit. Postea quidem prosperante diuina misericordia, qui disponit cuncta suabiter, hac regit uniuersa, per cultorem suum pontificem Georgium est inluminata et in normam regularis canoniga dogma posita.*¹³¹

Anders als im Falle der nur in der Abschrift des *Tumbo A* bekannten Urkunde für Iria-Compostela konnte Rubén Garcia Alvarez eine scheinbar authentische Ausfertigung der Schenkung Uraccas im Kathedralarchiv von Táy (Archivo Catedralico de Táy, 1/2) nachweisen. Auch Garcia Alvarez geht dabei aber nicht auf die übrigen, mehr oder weniger textidentischen Stücke ein, so er die bestehenden Parallelen überhaupt registriert hat.

Jeder Versuch, die Verbindungslinien zwischen den gefälschten oder interpolierten Verfügungen Ordoños II. und Alfons' V. sowie der (nach gegenwärtigem Forschungsstand) authentischen Urkunde Uraccas zu rekonstruieren, sieht sich mit vielfältigen Schwierigkeiten konfrontiert. Eine Tendenz ist jedoch deutlich auszumachen: Die textlichen Übereinstimmungen zwischen den auf 1071 und 1024 datierenden Stücken sind signifikant ausgeprägter als jene mit der Urkunde Ordoños II. Der Verfasser der Alfons V. zugeschriebenen Verfügung dürfte daher kaum auf deren Wortlaut, sondern auf denjenigen der Schenkung Uraccas zurückgegriffen haben, um einen Urkundentext zu entwerfen, welcher eine Entstehung gegen Mitte der 1020er Jahre erfolgreich simulieren konnte.¹³² Über die Vorlage der nur vermeintlich 915 auf Veranlassung Ordoños II. ausgefertigten Urkunde, sei es ebenfalls die Schenkung Uraccas aus 1071 oder das nach ihrem Vorbild gefälschte Privileg Alfons' V., ist damit noch nichts gesagt.

Diesbezüglich war Deswarte in Unkenntnis der Uracca-Urkunde zu einem gegenteiligen Ergebnis gelangt: Die einleitende historische Narration mit ihrer Berufung auf eine christliche Vergangenheit der gesamten (*Hi*-)*Spania* erschien ihm stimmiger für die Verfügung Ordoños II. als für diejenige Alfons' V. Was

¹³¹ Ediert von Garcia Alvarez, „El diploma de restauracion de la sede de Tuy“, 290. Man beachte auch die Namen der Akteure: Die Urkunde von 1024 stellt angeblich Alfons V. von León gemeinsam mit seiner Frau Uracca aus, die von 1071 wiederum eine Uracca, bestätigt wird das Stück durch ihren Bruder, Alfons VI. von León.

¹³² Vgl. Agúndez San Miguel, „Escritura, memoria y conflicto“ u. Escalona Monge, „Lucha política y escritura“, 11: „[...] las falsificaciones documentales tienen un valor extraordinario para el historiador, puesto que obligan a ponerse en la mente del falsificador y considerar sus intenciones, sus recursos, la forma en que apela a elementos de verosimilitud que permitan asegurar para su creación una aceptación tan amplia como sea posible.“

mit Blick auf die Gegebenheiten des frühen 10. Jh.s, den Widerstand gegen die Muslime und das Gedenken an die Dominanz des Christentums in westgotischer Zeit, noch durchaus nachvollziehbar sein könne, werde dort lediglich „assez maladroitement“ an eine veränderte Ausgangssituation zu Beginn des 11. Jh.s angepasst. So sich aber nicht doch auch die Schenkung Uraccas als Fälschung erweisen sollte, werden die Argumente Deswartes durch den Quellenbefund widerlegt. Offenbar beeinflussten den Konzipienten, der das Stück im Sommer 1071 gestaltete, Schilderungen der muslimischen Eroberung am Beginn des 8. Jh.s. Es könnte sich jedoch ebensogut um eine bewusste Wiederaufnahme handeln, durch welche Parallelen zur Bedrohung durch die Normannen hervorgehoben würden. Jener Schreiber, der auf dieser Grundlage nur wenige Jahrzehnte später die angebliche Verfügung Alfons' V. gestaltete, hat sich folglich nicht in eine anachronistische Behelfskonstruktion verstiegen. Ganz im Gegenteil, er agierte nachvollziehbar logisch, indem er eine zeitgenössische Urkunde aus einem eng verwandten Kontext zur Vorlage seines eigenen Textes machte.

Deswartes Kritik konzentriert sich insgesamt allerdings weniger auf den Anfang der Urkunde Alfons' V., als vielmehr auf die Darstellung jener Ereignisse, über die im Anschluss an die Vertreibung der Normannen berichtet wird, eine Passage, deren Erzähllogik seiner Meinung nach merkwürdig gebrochen wirke:

„[L]e rétablissement général des évêchés est la conséquence logique de l'expulsion de ces envahisseurs, et cette volonté de restauration aboutit paradoxalement à la donation par le roi du siège de Tuy, dévasté, à Santiago.“¹³³

Wenn auch keine Erklärung, so doch Indizien für die Entstehung dieses Argumentationsganges liefert ein Vergleich mit der mutmaßlich authentischen Schenkung Uraccas aus 1071. Die Normannen hätten demnach in Túy den lokalen Bischof (sein Name wird nicht genannt), *qui ibidem normam tenebat*, gefangengenommen. Nach vielen Jahren des Darniederliegens – der Text nähert sich hier rasch der Erzählgegenwart an – habe dann der Empfänger des vorliegenden Privilegs, Georg, als dessen Nachfolger mit Gottes Hilfe die Stadt und

¹³³ Deswarte, *La pensée politico-religieuse de la 'Reconquete'* II, 513.

das Bistum Túc erneut den kanonischen Vorgaben entsprechend geordnet. Die Frage nach dem Umgang mit bzw. einer Bewältigung der auf die Normannenangriffe zurückgehenden Brüche verbindet das Stück motivisch wiederum mit dem Privileg Alfons' V. für Iria-Compostela: Im Mittelpunkt stehen auch dort Fragen der Regelhaftigkeit und Normwahrung, dies belegt bereits der Bericht über die langwierigen Beratungen des Herrschers mit weltlichen und geistlichen Großen. Als deren Ergebnis wird noch einmal betont, dass jeder Bischofssitz über einen Bischof verfügen müsse:

*Transactoque multo tempore cum pontificibus, comitibus atque omnibus magnatis palatii, quorum facta es turba non modica, tractauimus ut ordinaremus per unasquasque sedes episcopos, sicut canonica sententia docet.*¹³⁴

Was Túc betrifft, hätte sich selbige Maßgabe in Anbetracht der beschriebenen Ausgangssituation nach der Vertreibung der Normannen, *cum autem uidimus ipsam sedem disrutam sordibusque contaminatam et ab episcopali ordine eiectam*, als nicht realisierbar erwiesen. Die Kirche von Túc wäre daher dem Bistum Iria-Compostela inkorporiert worden. Wo die Verfügung Uraccas Kontinuität und Normwahrung bzw. -wiederherstellung betont, begründet diejenige Alfons' V. unter Rückgriff auf ein verwandtes sprachliches Register und zum Teil identische Formulierungen einen Bruch mit etablierten Praktiken.

Der Verweis auf eine Schändung des Bischofssitzes Túc durch die Normannen fungiert daher, die einleitend referierten Beobachtungen aufgreifend, im Kontext der Urkunde nur mittelbar als Vorwurf gegen nicht-christliche Opponenten. Deren ‚kontaminierende‘ Wirkung wird offenbar vorausgesetzt. Er bildet vielmehr einen Teilaspekt innerhalb eines binnerchristlichen Argumentationszusammenhangs: Textintern der Antwort auf die Frage, wie mit dem geschädigten Bistum Túc zu verfahren sei, und aus der Sicht des mutmaßlichen Fälschers, wie eine historisch reale oder auch nur imaginierte Abhängigkeit Túcs von Iria-Compostela überzeugend begründet werden konnte. Obwohl vor diesem Hintergrund die nur scheinbar 1024 verfasste Urkunde wenig über zeitgenössische Deutungen der Normannenangriffe am Beginn des 11. Jh.s aussagt – zumindest solange keine weiteren, im Zuge des Fälschungs- oder Interpolati-

¹³⁴ Urkunde Alfons' V. (1024, Okt. 29), *La documentación del Tumbo A*, ed. Álvarez, Nr. 64, S. 183.

onsprozesses verwendeten Vorlagen bekannt werden –, gibt sie doch Auskunft über die Verbreitung und die Möglichkeit einer Rückprojektion entsprechender Denk- und Deutungsmuster am Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jh.s.¹³⁵

Eine tieferreichende Verbindung zwischen Konzepten ethischer und kultischer Unreinheit bzw. Verunreinigung, wie sie das Alfons V. zugeschriebene Privileg zumindest andeutet, erweist sich als keineswegs zwingend. In den weiteren, mit der genannten Urkunde im Zusammenhang stehenden Stücken spielt die materielle oder kultische Reinheit christlicher Sakralorte keine Rolle. Diese Beobachtung lässt sich auf Quellen divergierender Provenienz erweitern. So berichtet in ähnlicher Weise eine in die Mitte der 990er Jahre datierbare Schenkung des Bischofs Pedro Martínez (der Hl. Pedro de Mezonzo) von Iria das Folgende über die Zerstörung des Klosters Santa Eulalia de Curtis durch die Normannen in der zweiten Hälfte des 10. Jh.s¹³⁶:

*Creavit tam de progenie sua quam et de aliena multis sacerdotes et levitas et abbatum non minimam congregationem, quae ibi semper floruit, usquequo peccato praepediente venerunt gentes Lotimanorum in ipsam terram et vastaverunt sic ipsam ecclesiam sicut alias convincinas eiusdem, sicut et sacerdotes sui captivitate ducti, et gladio trucidati fuerunt, ipsasque scripturas ipsius ecclesiae de ignibus concremaverunt usquequo non remansit ibidem non petrae ignibus ustulatae.*¹³⁷

Analog zu den bereits besprochenen Texten führt auch die Urkunde des Pedro Martínez die Verwüstung von Santa Eulalia durch die Normannen auf die Sündhaftigkeit der Christen zurück. Das Kloster habe seine Blütezeit erlebt, *usquequo peccato praepediente venerunt gentes Lotimanorum in ipsam terram*. Anschließend inszeniert der Verfasser des Stückes das Vorgehen der Normannen als direkten Übergriff gegen einen heiligen Ort und die dort ansässige Gemeinschaft. Die Kirche und andere Besitzungen des Klosters seien zerstört, die Mönche gefangen genommen oder niedergemacht und schließlich sogar die in

¹³⁵ Vgl. Agúndez San Miguel, „Escritura, memoria y conflicto“ u. Escalona Monge, „Lucha política y escritura“, 11.

¹³⁶ Zur Geschichte des Klosters siehe Vázquez Rouco, *Santa Eulalia de Curtis*; Pérez Rodríguez, *Mosteiros de Galicia*, 308; für die Zerstörung durch einen Normannenangriff vgl. Ferreiro Alemparte, *Arribadas de Normandos*, 43f. sowie Varela Gómez u. Costa García, „A Cidadela después de Roma“, 189-192; zu den Wiederherstellungen Pedros de Mezonzo vgl. Pérez Rodríguez, *El Dominio del Cabildo Catedral de Santiago*, 21 u. Cebrián Franco, *Obispos de Iria y Arzobispos de Santiago*, 66.

¹³⁷ Urkunde Pedros de Mezonzo, Bischof von Iria Flavia (ca. 995), *Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes I*, ed. Loscertales, Nr. 137, S. 177f.

der Klosterbibliothek bewahrten Schriften ausnahmslos verbrannt worden. Anders als im Fall der Bischofskirche von Táy finden sich in der Urkunde für Santa Eulalia jedoch keine Hinweise auf eine dadurch herbeigeführte materielle oder kultische Verunreinigung, obwohl die Anlage der Schilderung ihre Einschaltung problemlos erlauben würde.

Wie jene Urkunden, die im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen den galicischen Bistümern und Erzbistümern seit dem späten 11. Jh. entstanden, könnte auch die Schenkung des Pedro Martínez in ihrer überlieferten Form auf einen Besitzkonflikt zurückgehen: Isla Frez verweist diesbezüglich auf den Streit der Konvente von Santa Eulalia de Curtis und Sobrado de los Monjes um die *villa Placenti* (das heutige Chacente in der Nähe von Cidadela). Eben diese *villa Placenti* findet sich in der vorliegenden Schenkung unter den Gütern, welche der Bischof von Iria dem Kloster Santa Eulalia übertrug. Ob dies allein als Indiz für eine Fälschung oder zumindest spätere Eingriffe in den Text einer zeitgenössischen Urkunde ausreicht, sei dahingestellt. Zumindest zwingt es aber zu einer gewissen Vorsicht im Umgang mit der Quelle.¹³⁸

VI. 3 Das Testamento menor des Bischofs Odoario von Lugo

Als ähnlich schwierig aber ebenso unerlässlich wie im Falle der auf 924 respektive 1024 datierenden Privilegien Sanchos I. Garcés für San Martín de Albelda und Alfons' V für Iria-Compostela erweist sich eine kritische Prüfung seiner Authentizität für das sogenannte *Testamento menor*, vorgeblich eine Ur-

¹³⁸ In der Literatur wird die Echtheit des Stücks offenbar meist vorausgesetzt, zumindest äußern weder Barrau Dihigo, „Recherches sur l’histoire politique du royaume asturien“, 256 (mit Anm. 4) noch Pérez de Urbel, „Los monjes españoles en los tres primeros siglos de la Reconquista“, 57, 74 etwaige Bedenken; dasselbe gilt für Linage Conde, „La tardía supervivencia de los monasterios dobles en la Península Ibérica“, 89 u. Varela Gómez u. Costa García, „A Cidadela después de Roma“. Sierra Macarrón, „El aumento de la producción escrita“ untersucht zwar ausführlich die Überlieferung von Sobrado de los Monjes, geht aber nicht auf Fragen der Echtheit ein. Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 91f., Anm. 93 verweist dagegen gerade auf diese Urkunde als Beispiel für spätere Eingriffe in die Quellen „con motivo de los tardíos litigios entre el monasterio de Sobrado y Santa Eulalia de Curtis por la posesión, entre otras, de la villa *Placenti* o *Iacenti*“. Dies passt zu einer Beobachtung von Pérez Rodríguez, *Mosteiros de Galicia*, 308, wonach Santa Eulalia im Unterschied zu anderen Klöstern in der Gegend von Sobrado nicht unter dessen direkten Einfluss geriet und noch 1157 unter Führung eines eigenen Abtes stand. Wenig reflektiert wurde bislang ein Problem im Urkundentext selbst: Flórez (ES 19), 389 liest anhand einer ihm offenbar vorliegenden, allerdings nicht rekonstruierbaren Abschrift als Datierung MXCVIII und emendiert dies zu MXXXIII. Die Datierung im Manuskript des *Tumbo de Sobrado* (Madrid, AHN, Sección de Códices, L. 977, fol. 57^v) ist nur schwer zu entziffern und scheinbar nachträglich verändert worden, sie bietet wohl DCCCCV. Die Era 905 entspräche dem Jahr 867, dieses Jahr scheidet (so bereits Flórez, ebd., 182f.) aber wegen der im Text genannten Akteure aus.

kunde Odoarios, des legendären ersten Bischofs von Lugo nach der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel, welcher um die Mitte des 8. Jh.s amtierte.¹³⁹ Auch in dieser werden Verunreinigungs- bzw. Schändungsvorwürfe gegenüber Nichtchristen – hier: den Muslimen – geäußert, die Echtheit des Stückes oder zumindest die Historizität einzelner Passagen sind höchst umstritten.

Rechtserheblicher Kern des Dokuments ist die Übertragung diverser Besitzungen, darunter insbesondere die wenige Kilometer vor der Stadt gelegenen Kirchen Santiago de Meilán, Santa Eulalia de Mazoy und San Julián de Boca-maas, an das Bistum Lugo. Für die in der vorliegenden Arbeit behandelten Fragen ist erneut die detaillierte historische Herleitung interessant, welche den Verfügungen der Dispositio vorausgeht und in der das Sprecher-Ich Odoarios in groben Zügen über die Zeit seines Episkopats berichtet. In der jüngsten, von José Luis López Sangil und Manuel Vidán Torreira angefertigten Edition liest sich die entsprechende Passage wie folgt:

Igitur notum omnibus manet qualiter Ego Odoarius Episcopus fui ordinatus in Territorio Africe. Surrexerunt quidam gentes Hysmahelitarum et tulerunt ip-

¹³⁹ Die Rückgewinnung der wohl zwischen 714 und 716 von den Muslimen eroberten Stadt Lugo setzt die *Chronik Alfons' III.* in die Herrschaftszeit Alfons I. (739-757, in den Fassungen *Rotense* u. *Ovetense / Ad Sebastianum* jeweils in Kap. 13), ohne dazu jedoch nähere Angaben zu machen. Zur Bedeutung Odoarios für die Bistumsgeschichte von Lugo siehe z.B. David, „La métropole ecclésiastique de Galice“, 134: „La tradition ecclésiastique de Lugo a fait d'Odoarius son héros fondateur.“ Vgl. auch López Alsina, „Die ältesten Spuren des Jakobuskultes“, 348: „Im Falle Odoarios diskutiert man mit Recht die Geschichtlichkeit all dessen, was man ihm in einigen Quellen zuschreibt, die sicherlich interpoliert sind. Allerdings kann man seine Existenz als Bischof von Lugo nicht in Frage stellen.“ Ein Akrostichon mit den Anfangsbuchstaben seines Namens findet sich in einer Inschrift, welche über der Osttür des südlichen Querbaus der Kathedrale von Lugo angebracht ist, dazu García Conde, „El acróstico de Odoario“ u. Ares Vázquez, „Inscripciones lucenses“, 123-125. Laut Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, 189 werde selbige zumeist auf das 11. Jh. datiert. Ein wohl im Verlauf des 10. Jh.s angelegtes Martyriolog/Nekrolog aus San Millán de la Cogolla verzeichnet den Tod eines Bischofs Odoario von Braga für das Jahr 786: *XI Kl. nov. In Africa natale Rogatiani, Vincentii, Dogami, Juliani, Dorotei & al. LXX. et ob. Odoarii ep. Brac. Era DCCCXXIII* (zitiert nach Vázquez de Parga, „Los obispos de Lugo-Braga“, 460; vgl. die Edition des Stückes durch de Gaiffier, „Un abrégé hispanique du martyrologe hiéronymien“ sowie Ders., „Odoario. Bispo de Lugo-Braga“, 166-169). Dieser Odoario dürfte mit dem angeblichen Aussteller der vorliegenden Urkunde identisch sein, dazu d'Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 52: „In effect, the metropolitans of Braga resided in Lugo. For this reason, the description of Odoario as bishop of Braga in an obituary notice acquired special significance. Here was a kernel of evidence – seemingly independent of interested forgeries – that confirmed the historicity of the bishop and his association with Braga.“ Weiterhin erscheint ein *Odoarius Aepiscopus* am Beginn einer Auflistung der Bischöfe von Lugo, die Teil der Aussage des Priesters Torresario vor dem Gericht des Lucenser Grafen Froila ist. Die Echtheit des auf 861, Juni 5 datierenden Stückes dürfte seit der Neuedition durch Floriano Cumbreño, *Diplomática española del periodo astur* I, Nr. 74, S. 307f., welcher ein im Kathedralarchiv von Lugo aufgefundenes Original zugrundeliegt, unstrittig sein. Für weitere Belege, die aber zum Teil ihrerseits einer kritischen Revision bedürften, siehe Sánchez-Albornoz, „Documentos de Odoario“, 28-32.

*sam terram a Christianis et uiolauerunt Sanctuarium Dei, et Christicolas miserunt in captiuitatem et ad iugum seruitutis, et Ecclesias Dei destruxerunt et fecerunt Nos Exules a patria nostra, et fecimus moram per locas desertas multis temporibus. Postquam Deus per sum beneplacitum in hac regione respicere iussit et Christianis in hac patria dilatauit, siue etiam Diue Memorie Princeps Dominus Adefonsus in Sedem ipsius sublimauit, quia Ipse erat de Stirpe Regis Recharedi et Ermegildi. Dum talia audiuimus, perducti fuimus in Sedem Lucensem cum Meis Multis Familiis et cum ceteris populis tam nobiles quam ignobiles et inuenimus Ipsam Sedem destructam et inmutabilem factam.*¹⁴⁰

Odoario habe demnach zu einem nicht genannten Zeitpunkt und an einem unbestimmten Ort *in territorio Africe* die Bischofsweihe erhalten. Es hätten sich dann – die Narratio verzichtet hier erneut auf absolute oder auch nur relationale Zeitangaben – gewisse *gentes Hysmahelitarum* erhoben und den Christen jenes Gebiet entrissen, das Heiligtum Gottes entweiht bzw. befleckt, die christlichen Bewohner gefangen genommen und versklavt, Kirchen zerstört und so Odoario mitsamt seiner Leidensgenossen zu Vertriebenen gemacht. Obwohl das Verb *violare* ausgehend von seiner Grundbedeutung, der gewaltsamen Misshandlung, auf den ersten Blick nicht zwingend der Leitdifferenz rein/unrein zuzuordnen ist, belegen einschlägige Lemmata z.B. in einem 964 im Kloster San Millán de la Cogolla in der Rioja niedergeschriebenen Glossar (heute Madrid, RAH, Cod. 46, das Stück weist zahlreiche Übereinstimmungen mit mitteleuropäischen Glossaren des Typs *abavus* auf)¹⁴¹ entsprechende Bedeutungsschwerpunkte auch für einen iberischen Kontext: *uiolauit* wird dort bestimmt durch *prophanauit* (fol. 163^v). Umgekehrt finden sich dem Lemma *profanat* beigeordnet *uiolat*, *contaminat* und *polluit*; dem Eintrag *profana* schließt sich als Erläuterung *loca non sacra: polluta, coninquinata, uiolata, maculata* an; ein *profanus* wäre demzufolge gleichzusetzen mit *sacrilegus, qui sacra polluit uel alienus a sacris uel immundus* (alles fol. 123^r).

Nach ihrer Vertreibung hätten sich die Flüchtlinge für eine gewisse Zeit an verlassenen Orten aufgehalten und scheinbar eine Art nomadisches Leben geführt. Der Sinngehalt der hieran anschließenden Passage ist nur schwer aufzulösen, tentativ kann er etwa wie folgt gefasst werden¹⁴²: Gott habe zu seinem /

¹⁴⁰ López Sangil u. Vidán Torreira, „Tumbo viejo de Lugo“, Nr. 1, S. 22-25, hier S. 24.

¹⁴¹ Zur Handschrift Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieva*, 143-147, 331; die Verwendung des Glossars in San Millán wurde untersucht von Claudio u. Javier García Turza, „Nuevas fuentes de la lengua y cultura, hispánicas: los glosarios altomedievales“.

¹⁴² Vgl. d’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 59f.: „At this point, the narrative of the jour-

durch sein Wohlgefallen befohlen, den Blick erneut auf dieses Gebiet (die Gegend um Lugo oder Asturien insgesamt?) zu lenken und die Christen sich in jener *patria* wiederum ausbreiten lassen. Außerdem sei von ihm der *princeps* Alfons seligen Angedenkens, da selbiger der *stirps regia* Rekkareds und Hermenegilds entstammte, auf seinen Thron erhoben worden. Als aber Odoario hiervon erfahren habe, sei er *cum multis familiis et cum ceteris populis tam nobiles quam ignobiles* in die Stadt Lugo geführt worden und habe selbige zerstört und unbewohnbar vorgefunden. Es folgt darauf eine knappe Schilderung des Wiederaufbaus, der bald auch kleinere Orte in der Umgebung erfasste. Dieser Bericht mündet dann seinerseits in die Übertragung der genannten Besitzungen an die Kirche von Lugo als dem eigentlichen dispositiven Kern der Urkunde ein.

Auf den ersten Blick scheint die Sachlage damit vergleichsweise eindeutig bestimmt, obwohl einzelne Textpassagen nur schwer zu deuten sind. Ein größeres Problem ergibt sich allerdings, sobald man die unterschiedlichen Editionen des Textes sowie deren jeweilige Vorlagen vergleicht. Der Anfang der zitierten Stelle lautet etwa bei Luis Vázquez de Parga:

*Igitur notum omnibus manet qualiter ego Odoarius episcopus fui ordinatus in territorio Africe, surrexerunt quidam gentes Hismahelitarum et tulerunt ipsam terram a christianos et uiolauerunt sanctuarium dei et christicalas [sic!] dei miserunt in captiuitate et ad iuco seruitutis et ecclesias dei destruxerunt et fecerunt nos exules a patria nostra [...].*¹⁴³

Neben begrenzten Varianten in der Diktion unterscheiden sich die beiden bislang berücksichtigten Editionen speziell durch ihre abweichende Interpunktion. López Sangil und Vidán Torreira griffen zur Erschließung des Urkundentextes gemäß dem Anliegen ihrer Arbeit vor allem auf dessen jüngere Fassung in der Abschrift des *Tumbo viejo* von Lugo zurück (erste Hälfte 13. Jh.; AHN, Sección de códices, L. 1043[B], fol. 1^r-1^v)¹⁴⁴, in der Zeichensetzung agierten sie weitgehend frei. Vázquez de Parga folgt primär dem in westgotischer Kur-

ney is interrupted by garbled references to God's servant, Pelayo; the settlement of Christians; and the accession of Alfonso I who is said to have been of the lineage of King Recared and his brother, Hermenegild.“ Vgl. Onega López, *Odoario el Africano*, 150f.

¹⁴³ Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del Obispo Odoario“, App. 1, S. 663.

¹⁴⁴ Siehe dazu Barrau-Dihigo, „Note sur le Tumbo viejo de l'Eglise cathedrale de Lugo“; Fernández de Viana y Vieites, „Más notas sobre el ‚Tumbo viejo‘ de Lugo“.

sive gehaltenen Pseudo-Original der Verfügung Odoarios (ca. 10.-12. Jh.; AHN, Sección de Clero Secular, Carp. 1325a, Nr. 1). Einen dritten Vorschlag, der beide Vorlagen gemeinsam berücksichtigt, machte Antonio Floriano Cumbreño:

*Igitur notum omnibus manet, qualiter ego Odoarius Episcopus, fui ordinatus. In territorio Africae surrexerunt quidam gentes Hismaelitarum et tulerunt ipsam terram a Christianis, et violaverunt Sanctuarium Dei et Christicolos Dei miserunt in captivitatem et ad iugo servitutis, et Ecclesias Dei destruxerunt, et fecerunt nos exules a patria nostra [...].*¹⁴⁵

Die Suche nach einer angemessenen Interpunktion berührt in diesem Fall nicht nur die bessere Lesbarkeit des Urkundentextes für ein heutiges Publikum, sie betrifft vielmehr ganz konkret dessen Sinngehalt. Während die Edition von López Sangil und Vidán Torreira ebenso wie diejenige Vázquez de Pargas eine Bischofsweihe Odoarios *in territorio Africe* suggeriert, wird aus selbiger bei Floriano Cumbreño eine die Narratio insgesamt umschließende Klammer, quasi der Fokuspunkt der darauf folgenden Schilderung: *qualiter ego Odoarius Episcopus fui ordinatus*. Die parallel durch Vázquez de Parga sowie zuletzt López Sangil und Vidán Torreira vorgeschlagene Lesart – *qualiter ego Odoarius episcopus fui ordinatus in territorio Africe* – ist dagegen nur schwer mit den daran anknüpfenden Ausführungen in Verbindung zu bringen¹⁴⁶: Wie (*qualiter*) Odoario in Nordafrika konsekriert wurde, spielt dort nämlich keine Rolle, vielmehr wendet sich die Schilderung sofort dem Vorgehen der Muslime *in territorio Africe* zu. Als Bischof agiert Odoario erst nach seiner Ankunft in Lugo.

Die Probleme, welche sich aus den abweichenden Lesarten für den Beginn der Urkunde Odoarios ergeben, münden ein in die umfangreiche und mit ganz unterschiedlichen Ergebnissen geführte Diskussion über die Authentizität des erhaltenen Textes: Während sich insbesondere Claudio Sánchez-Albornoz mehrfach für eine weitgehende Glaubwürdigkeit der berichteten historischen Sachverhalte ausgesprochen hat (anders als ihm dies Isla Frez unterstellt, schloss er dabei jedoch keineswegs spätere Eingriffe in den überlieferten Text aus), haben andere Bearbeiter, indem sie den Ansatz Louis Barrau-Dihigos

¹⁴⁵ *Diplomática española del periodo astur* I, ed. Floriano Cumbreño, Nr. 8, S. 62.

¹⁴⁶ Eine alternative Übersetzung von *qualiter* als „dass“ scheint hier wenig zielführend.

aufgriffen, die Schlüssigkeit seiner Argumentation vehement bestritten.¹⁴⁷ Ausdrücklich wurde dabei die in den beiden oben genannten Textfassungen wenig eindeutige Datierung moniert, welche zuletzt López Sangil und Vidán Torreira wie bereits die Herausgeber der *España sagrada* als 760, Juni 5 auflösten.¹⁴⁸ Ich zitiere Manuel Riscos diesbezügliche Ausführungen nur wenig gekürzt, da seine Argumentation den Ausgangspunkt aller späteren Diskussionen bildet:

„No puede asegurarse con certeza, en que año hizo Odoario el testamento [...]. Ambrosio de Morales [...] leyó esta escritura en el tumbo, y copió su data poniendola era de 782. año de 744. Pero se ha de advertir, que existen dos exemplares de este instrumento, uno en el tumbo antiguo de la Catedral [...] y en este se halla de la data en forma tan irregular, que no es posible venire en conocimiento del año que quiso expresa el Escritor del tumbo; y de aqui resulta la variedad con que lo trasladaron Moraleys y Huerta, señalando aquel la era 782, y este la de 754. [...] En vista de la referida variedad, se reconoció en su [D. Tomás Anguiano, Mitte 18. Jh., Anm. d. Vf.s] tiempo el original gótico con una gran lente, y se halló à primera vista el numero DCC. y à distancia de quarto dedos el numero [...] L, y à mayor distancia y en linea separada el num. X' que es XL. Estos numeros de descubrieron con bastante claridad, y de todos ellos se forma la era de 790. El Escritor del tumbo quiso imitar la forma de los numeros góticos, interponiendo unas pequeñas rayas entre cada nota numeral [...]. Al num. de X dice el citado Dean, que se siguen en el tumbo unas cifras que pueden significar el num. 7 ò 8, resultando que la era es la de 798. En el dia presente [1796, Anm. d. Vf.s] [...] existe esta escritura en el Archivo del Palacio Episcopal, y la tinta de la data se halla tan gastada [...] de modo, que no se puede conocer actualmente la verdadera fecha del instrumento.“¹⁴⁹

¹⁴⁷ Sánchez-Albornoz äußerte sich hierüber zuerst in seiner Besprechung von Barrau-Dihigo, „Recherches“ (s.u.) [Anuario de Historia del Derecho Español 2 (1925), 532-537]; ausführlich kommentierte er das Stück dann in einem Aufsatz mit dem Titel „Documentos de Odoario y sus familiares sobre la restauración de Lugo“. Ebd., 82 resümiert er: „Despues de leer y releer cuanto se ha escrito y me ha sido accesible sobre los diplomas de Odoario y de analizarlo con escrúpulo he llegado a la conclusión de que es auténtica la escritura en que se refiere su llegada de Africa, su acogida a Lugo cuando tuvo noticia de las empresas de Pelayo y Alfonso I, su repoblación de la ciudad que encontró desierta y su colonización de los alrededores de la misma con las gentes que la acompañaban, escritura en que dona a la iglesia de Santa María las iglesias fundadas por sus gentes.“ Die Gegenposition vertraten neben Barrau-Dihigo, „Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien“, insb. 84, 321-325 auch David, „La métropole ecclésiastique de Galice“; Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del obispo Odoario de Lugo“, insb. 639-641. u. Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 54-57 Vgl. dazu Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la edad media* I, 278; Sousa Soares, „Um testemunho sobre a presúria do bispo Odoário de Lugo“; Floriano Cumbreño, *Diplomática española del periodo astur* I, 44-48; García Alvarez, „Odoario y sus inmediatos sucesores“; Baliñas Pérez, *Do mito à realidade*, 168f. u. 534; Ders., *Gallegos del año mil*, 46f. sowie Lovelle u. Quiroga, „El poblamiento rural en torno a Lugo“, 72-75.

¹⁴⁸ López Sangil u. Vidán Torreira, „Tumbo viejo de Lugo“, 22; vgl. Risco in Bd. 40 der *España Sagrada*, 96f. Ausführlich zur Datierungsfrage auch Onega López, *Odoario el Africano*, 151f.

¹⁴⁹ So Risco in Bd. 40 der *España Sagrada*, 96f. Laut Floriano Cumbreño, *Diplomática española del periodo astur* I, 66 (der die Ausführungen noch dem für Bd. 1-27 [bzw. 29] der ES hauptverantwort-

Selbige Rekonstruktion, zu der man ergänzend noch die von Pablo Rodríguez bei der Abfassung des *Tumbo Nuevo/Tumbillo de Lugo* in den 1770er Jahren¹⁵⁰ vorgeschlagenen Konjekturen hinzufügen könnte, wird u.a. durch Luis Vázquez de Parga rundheraus abgelehnt:

„La data, que ha sido muy discutida, se lee con suficiente seguridad ‚era DCCa‘, y no parece que nunca se haya podido leer otra cosa. En la copia del *Tumbo viejo* hay, sin lugar a duda, ‚era DCCL‘. Tendríamos, pues, fechado el documento en los años 662 ó 712, fecha tan absurda la una como la otra, aun prescindiendo de que el texto supone muerto ya a Alfonso I, a quien se califica ‚*diue memorie*‘.“¹⁵¹

Umgekehrt führt Isla Frez den abweichenden Datierungsvorschlag bei Risco, welchen angeblich auch Floriano Cumbreño aufgegriffen habe (tatsächlich bezeichnet jener aber den von Risco formulierten Ansatz als unwahrscheinliche Hypothese) primär darauf zurück, dass deren Vertreter den im Urkundentext implizierten Tod Alfons' I. 757 als feststehenden terminus post quem angenommen hätten.¹⁵²

Eine Inaugenscheinnahme der Stücke kann die bislang referierten Befunde nur teilweise bestätigen: Wie schon Risco festgestellt hat, ist als Datierung des Pseudo-Originals (AHN, Sección de Clero Secular, Carp. 1325a, Nr. 1) heute lediglich noch *era DCC[a?]* lesbar. Darüber hinaus ließe der anschließende Freiraum – in einer neuen Zeile und mit gewissem Abstand folgen auf das Datum die Unterschriften des Ausstellers und der Zeugen –, welcher stellenweise Spuren eines verblichenen Schriftauftrags zeigt, eine Erweiterung in der Form

lichen Enrique Flórez zuschreibt) sei die im Text gegebene Datierung nicht auflösbar, „la hipótesis de que pertenezca al año 760 la razona Flórez con argumentos que no carecen de verosimilitud“.

¹⁵⁰ Lugo, Archivo Catedralicio de Lugo, Tumbillo de Pablo Rodríguez (Estante 11), fol. 4^v (hier zitiert nach dem Abruck bei López Sangil u. Vidán Torreira, „Tumbo viejo de Lugo“, 23): *En el Tumbo (Viejo) tiene este testamento del Obispo Odoario la fecha y data puesta con los números colocados según indica el orden siguiente: Facta series testamenti Nonis Junij Era DCC L^a; L m nn L/- un L/-um. De la colocación de estos números y cifras se infiere que el factor del Tumbo tenía presente el ynstrumento Original gotico, por quanto en el existen los números separados como hemos dicho; por eso repitió el número L (que vale 50) dos veces; y otras dos repitio este numero L/- (que vale 90) para que los lectores se certificasen de la verdadera Era con la multiplicación de números. Si a las zifras o rayas adjuntas se les quiere dar algún valor de número podrán significar, especialmente las últimas, el numero 6, 7, 8, que, añadido a la era 790 hacen 796, 797, 798, cuyo número es también muy oportuno para la verificación de este instrumento. Pero, como en el Instrumento gótico no se descubren más que los números que constituyen la era 790 (DCC-L-X^l-) nos persuadimos a que esta debe ser la era verdadera (Año 752) y legitima que corresponde a la fecha del Instrumento.*

¹⁵¹ Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del Obispo Odoario de Lugo“, 640f. Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 54 übernimmt diese Argumentation fast wörtlich.

¹⁵² Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 54f.

zu, wie sie gegen Mitte des 18. Jh.s Tomás Anguiano zu erkennen glaubte. Und auch in der Abschrift des *Tumbo viejo* schließt die Datierung, anders als dies Vázquez de Parga suggeriert hat, keineswegs eindeutig mit *Era DCCL*.

Obwohl es bislang nicht gelungen ist, die fragliche Passage zweifelsfrei aufzulösen, kann man doch erkennen, dass sie nach *Era ·DCC ·L* fortgeführt wird. Riscos Vermutung, der Verfasser des *Tumbo viejo* versuche hier, eine in seiner Vorlage unleserliche Stelle graphisch nachzubilden, ist nicht von der Hand zu weisen. Ähnlich hatte Pablo Rodríguez in den 1770er Jahren angenommen, ein *ynstrumento Original gotico* habe bei dieser Arbeit als Vorlage gedient. Es bleibt allerdings unklar, ob Rodríguez hierunter nicht doch das bis heute erhaltene Pseudo-Original in westgotischer Kursive verstand, welches er wenig später als *Instrumento gótico* bezeichnete.

Die Annahme einer älteren Vorlage (Floriano Cumbreño datiert das Pseudo-Original AHN, Sección de Clero Secular, Carp. 1325a, Nr. 1 in das 12. Jh., Vázquez de Parga hat dahingehend keinen konkreten Vorschlag gemacht, sondern lediglich festgestellt, in seiner heutigen [Schrift-]Form könne das Stück nicht vor dem späten 10. Jh. entstanden sein¹⁵³) hätte weitreichende Konsequenzen, sowohl für eine Datierung des überlieferten Textes als auch für die Rekonstruktion der Entstehungsumstände einer möglichen Fälschung. In der Tat gibt es einige Indizien dafür, dass beide erhaltenen Versionen der Urkunde Odoarios modifizierte Abschriften einer älteren Vorlage sind. So unterscheiden sich das Pseudo-Original und die Kopie des Stückes im *Tumbo viejo* neben einigen Differenzen in der Schreibung einzelner Grapheme stellenweise auch hinsichtlich ihres Wortlauts: Während in der *Tumbo*-Fassung die Rückgewinnung Galiciens unmittelbar auf das Wirken Gottes zurückgeführt wird – *Deus per suum beneplacitum in hac regione respicere iussit* – schaltet das Pseudo-Original hier den semimythischen Sieger von Covadonga, Pelagius, gewissermaßen als Mittlerinstanz ein: *Deus per servum sum [sic!] Pelagium in hac regione respicere iussit*.

Betrachtet man die entsprechende Stelle im Manuskript des *Tumbo viejo* näher, so fällt auf, dass die fragliche Zeile deutlich weiter nach rechts ausgreift

¹⁵³ Floriano Cumbreño, *Diplomática española del periodo astur* I, 65; Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del obispo Odoario de Lugo“, 641.

als die übrigen auf derselben Textseite. Gleichzeitig verliert die verwendete Minuskelschrift hier ihre sonstige Gleichmäßigkeit, die Buchstaben sind insgesamt gedrängt und zumindest ein wenig verkleinert. Scheinbar hat der Schreiber an dieser Stelle innegehalten und neu angesetzt, Anfang und Ende der nächsten Zeile sind dann wieder vollkommen regelmäßig.

Hätte der Schreiber das Pseudo-Original als Vorlage verwendet, wäre ein derartiges Zögern wohl nur aus inhaltlichen Gründen zu erklären, das Schriftbild ist dort an der entsprechenden Stelle völlig eindeutig.¹⁵⁴ Auch James d’Emilio hat sich – davon ausgehend, dass der fragmentarische Rest der Datierung des Pseudo-Originals wohl kaum das absichtsvolle Werk eines Fälschers gewesen sein dürfte – dafür ausgesprochen, eine ältere, wahrscheinlich gemeinsame Vorlage beider Abschriften anzunehmen, aus der spätere Schreiber nur die für sie lesbaren Informationen entnommen hätten.¹⁵⁵ Ein solches Vorgehen würde außerdem jene Beobachtungen erklären, welche Isla Frez gegen die Echtheit des Stückes angeführt hat:

„Los documentos en cuestión son, ciertamente, peculiares, no sólo por el extraordinario desorden se [sic!] sos frases, sino también por el exageradamente bárbaro latín que emplea, poco acordes ambos con los documentos de la época, hasta el punto de que puede pensarse en un deliberado intento de ‚barbarizar‘ y, por tanto, envejecer el texto.“¹⁵⁶

Umgekehrt wertet Isla Frez auch auf den ersten Blick idiomatische Wendungen, etwa wenn das *Testamento menor* hinsichtlich der Thronerhebung Alfons’ I. von *sublimare* spricht – eine Wortwahl, die für westgotische Quellen üblich

¹⁵⁴ Auch an anderen Stellen der Urkunde sind Abweichungen zu erkennen, welche dagegen sprechen, dass das Pseudo-Original als Vorlage der Abschrift im *Tumbo viejo* gedient haben dürfte. So hat Ersteres in der Invocatio nach Vázquez de Parga *dignumque efficeret consortio eorum* [alternativ mit Floriano Cumbreño *eorum*, so auch im *Tumbo nuevo de Lugo* (Madrid, AHN, Sección de Códices, L. 267[B]), der zumeist das Pseudo-Original als Vorlage zu nutzen scheint] *cuius*, im Kopiar aber laut López Sangil u. Vidán Torreira *dignumque efficeret consortio Liuerorum* bzw. *Liberorum* [nach eigener Beobachtung ist der Beginn des Wortes nicht zu identifizieren, das Folgende liest sich jedoch eindeutig als *-r(u)orum*].

¹⁵⁵ D’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 57, ebd. auch Anm. 37: „The copy in the *Tumbo viejo* renders the surviving pseudo-original so poorly, that it, too, hints at the existence of another parchment in the Visigothic script.“ Vgl. auch Fletcher, *Saint James’s Catapult*, 63. Die selektive Aussparung nicht lesbarer Textpassagen erweist sich als durchaus verbreitetes Vorgehen, so z.B. im Testament des Abtes Pedro Froilaz aus dem Jahr 1125 (*El Tumbo de San Julian de Samos*, ed. Lucas Álvarez, 157-159), für das sich dort als Datierung nur *era MC* (= 1062) findet. Das Abbatat des Pedro Froilaz begann aber, wie anhand anderer Quellen belegbar ist, erst im Jahr 1100. Vgl. Sánchez-Albornoz, „Documentos de Odoario“, 37: „El documento donde Odoario cuenta su historia no ha llegado hasta hoy en su redacción original y es seguro que sólo poseemos de él una copia interpolada.“

¹⁵⁶ Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 58f.

und ebenfalls unter Alfons II. sowie in den *asturischen Chroniken* des späten 9. und frühen 10. Jh.s belegt ist, dann aber selten wird –, als Indiz für das Agieren eines in dieser Hinsicht fähigen Fälschers.¹⁵⁷ Darüber hinaus finden sich jedoch durchaus konkrete Indizien für einen Fälschungsverdacht, mit Vázquez de Parga:

„[E]l aspecto extraño que presenta todo el documento, el afán narrativo y explicativo de que hace gala su autor, lo extraño de la mención del levantamiento de los ismaelitas ‚in territorio Africe‘ y la expresión ‚una clericis canonicis‘ [...] que es difícilmente justificable en el siglo viii [...]“¹⁵⁸

Isla Frez sowie zuvor bereits Pierre David und Barrau-Dihigo konzentrierten ihre Kritik vor allem auf die scheinbare Absurdität bestimmter narrativer Elemente innerhalb der Urkunde, etwa das Auftreten eines aus Nordafrika stammenden Odoario in Asturien wenige Jahre nach der Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Muslime.¹⁵⁹ Sánchez-Albornoz hatte versucht, derartige Widersprüche mit den historischen Hintergründen in Einklang zu bringen.¹⁶⁰ So vermutete er hinter der im Text erwähnten Erhebung der Muslime Gesetze des Kalifen Umar II. (‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz) aus dem Jahr 717, in deren Folge Odoario und seine Begleiter gezwungen gewesen wären, Nordafrika zu verlassen. Laut Isla Frez handele es sich dabei jedoch um eine unnötig komplexe Herleitung:

„Silencia Sánchez Albornoz el que el documento diga exactamente que en las tierras africanas surgieron – *surrexerunt* – los musulmanes y se las arrebataron – *tulerunt* – a los cristianos, añadiendo, a continuación, la destrucción de las iglesias y el cautiverio de los cristianos, lo que puede casar a la perfección con una interpretación tópica de la conquista islámica que podía realizar cualquier falsario posterior.“¹⁶¹

¹⁵⁷ Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 55. Vgl. auch David, „La métropole ecclésiastique de Galice (1949)“, 119: „C’est là une grave erreur de méthode; dans un récit légendaire, tous les détails sont également frappés de suspicion; aucun ne peut être utilisé s’il n’est attesté par une source différente et de bon aloi.“ Siehe dagegen Sánchez-Albornoz, „Documentos de Odoario“, 39 für den zeitspezifischen Gebrauch von *sublimare*. Ähnliche Beobachtungen stellt Sánchez-Albornoz in der Folge auch für die Bestimmung der Begleiter Odoarios als *ceteris populis tam nouiles quam innouiles* an. Zur Unterscheidung zwischen Freien und Unfreien seien diese Begriffe während des 11. bzw. 12. Jh.s – dem mutmaßlichen Zeitpunkt einer Fälschung der Urkunden des „ciclo de Odoario“ – ungebräuchlich gewesen (ebd., 40).

¹⁵⁸ Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del obispo Odoario de Lugo“, 641.

¹⁵⁹ Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 55.

¹⁶⁰ Sánchez-Albornoz, *Despoblación y repoblación*, 35.

¹⁶¹ Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 55.

Darüber hinaus identifiziert auch Sánchez-Albornoz Elemente des *Testamento menor*, die mutmaßlich das Ergebnis späterer Manipulationen oder Interpolationen seien. Verdächtig scheint ihm vor allem jener Teil der Narratio, der sich auf die Person des Pelagius bezieht, daneben der Hinweis auf die Thronerhebung Alfons' I. sowie die ihn betreffenden genealogischen Referenzen.¹⁶² Als spätere Ergänzung macht er außerdem jenen Textabschnitt aus, welcher auf die Schilderung der Wiederbesiedlung der *villae Desterico, Provecendo, Avezanio, Gontino, Sendoni* und *Macedoni* folgt. Beginnend mit *Pos perhacta hec omnia* erwähnt die Urkunde dort die Errichtung und Weihe der Kirche *Sancti Iacobi de Manilani*, ein Patrozinium, das mit Sánchez-Albornoz für das Jahr 760 (Hinweise auf die Wiederentdeckung des Apostelgrabes in Galicien finden sich erst für das 9. Jh.) wenig wahrscheinlich wäre.¹⁶³ Wichtiger noch dürfte sein, wie der Satzauftakt den Beginn des Folgeabschnitts spiegelt, welcher über den Bau der Kirchen von Santa Eulalia de Mazoy und San Julián de Bocamaos berichtet: *Is peractis precipimus edificare*. Bei der vorausgehenden, in ihren Details scheinbar anachronistischen Passage könnte es sich demnach um ein späteres Inserat handeln, das eine textinterne Vorlage aufgreift.¹⁶⁴

Laut James d'Emilio hat sich die Annahme, die auf Odoario von Lugo bzw. dessen Umfeld verweisenden Stücke seien ohne Unterschied als Fälschungen anzusehen, in der spanischen Forschung quasi zum Allgemeinplatz entwickelt.¹⁶⁵ Ausgangspunkt dieser Arbeitsperspektive war vor allem das vernichtende Urteil Barrau-Dihigos, welches die Urkunden des „ciclo de Odoario“ in nahezu allen Bereichen traf:

„Mais, ainsi que les diplômes, ces chartes sont l'oeuvre des faussaires malhabiles, et il est étranger qu'elles aient si communément fait illusion. Outre que le discours diplomatique y revêt des formes insolites, le fond n'est pas moins inadmissible que la forme, et les indices de fausseté abondent.“¹⁶⁶

¹⁶² Sánchez-Albornoz, „Documentos de Odoario“, 37.

¹⁶³ Vgl. aber jüngst López Alsina, „Die ältesten Spuren des Jakobuskultes“, 347f.

¹⁶⁴ Sánchez-Albornoz, „Documentos de Odoario“, 37.

¹⁶⁵ D'Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 56. Vgl. Gil Fernández, *Crónicas asturianas*, 72: „Pero también puede ser que se pretendiera rescatar por medio de la metrópoli bracarense, residente entonces en Lugo, el boato eclesial que le faltaba al reino asturiano que, a vueltas de su tenaz lucha por la supervivencia, se veía obligada a inventar todo de nuevo hasta la clerecía; con objeto de aunar con glorias imaginarias la cátedra de Lugo se forjó asimismo la torpe superchería de los documentos de Odoario.“ Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 56: „Por tanto, con Barrau, David, Floriano y Vázquez de Parga, el documento ha de ser tenido por una completa falsificación.“

¹⁶⁶ Barrau-Dihigo, „Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien“, 321f.

Gerade regionalgeschichtlich orientierte Arbeiten haben allerdings auch weiterhin mit diesen Quellen gearbeitet, ihre teils mindere Qualität dürfte eine Wiederaufnahme der Echtheitsdiskussion dabei eher behindert als befördert haben. In erklärter Absetzung von seinen Vorgängern rief jüngst James d’Emilio dazu auf, einzelne Elemente der Urkunden des „ciclo de Odoario“ erneut auf ihre Authentizität oder zumindest Plausibilität hin zu überprüfen und dabei, wo nötig, auch tradierte Urteile in Frage zu stellen. Dieser Ansatz löst eine Forderung ein, die Antonio Floriano Cumbreño bereits Mitte der 1950er Jahre gestellt hatte.¹⁶⁷

D’Emilio gelangte bei seiner Untersuchung ausgewählter Stücke des „ciclo de Odoario“ zu dem Ergebnis, dass selbige (und darunter insbesondere das *Testamento menor*) aus einer Inhaltsperspektive betrachtet glaubwürdiger sein könnten, als dies vielfach angenommen wurde – wenn auch nicht unbedingt für das 8. Jh: „At their core, the Odoarian documents offer glimpses of earlier struggles for episcopal authority in the monastic church of ninth- and tenth-century Galicia.“¹⁶⁸ Demnach gelte es, für die Texte des „ciclo de Odoario“ unterschiedliche Interpolationsstufen zu differenzieren. So findet sich innerhalb des *Testamento menor* die u.a. durch Vázquez de Parga monierte Erwähnung von Lucenser Kanonikern – *possideant una clericis canonicis tam presentis quam futuris*¹⁶⁹ – erst am Ende der Dispositio als Teil einer Passage, die darauf zielt, der zuvor getätigten Schenkung dauerhafte Gültigkeit zu verleihen, mit D’Emilio „the part most apt for improvement by later clerics framing the gift of an eighth-century prelate in the context of familiar institutions and practices“.¹⁷⁰ Derart begrenzte Anachronismen, auf die entgegen der landläufigen Meinung schon Sánchez-Albornoz hingewiesen hat, schmälern aber nicht zwangsläufig auch die Glaubwürdigkeit des übrigen Textes. Umgekehrt greift die *Invocatio*, welche ausführlich auf die Lehre von den zwei Naturen Christi in der Tradition der Konzilien von Nicäa (325) und Konstantinopel (381) ein-

¹⁶⁷ Floriano Cumbreño, „Cronología y genealogía de los Reyes de Asturias“, 257.

¹⁶⁸ D’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 56.

¹⁶⁹ Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del Obispo Odoario“, App. 1, S. 664. Die entsprechende Stelle bei López Sangil u. Vidán Torreira, „Tumbo viejo de Lugo“, Nr. 1, S. 25: *possideant una cum Clericis et Canonicis tam presentis quam futuris*.

¹⁷⁰ D’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 57.

geht, Konzepte und konkrete Formulierungen auf, die ebenso auf westgotischen Synoden (speziell dem 3. Konzil von Toledo 589 sowie dem 2. Konzil von Sevilla 619) virulent waren und die ihre Spuren in den *Invocationes* und *Arengen* verschiedener mutmaßlich authentischer asturo-leoneser Urkunden hinterlassen haben:

*In nomine domini nostri Ihesu Christi qui uere de Patris substantia natus agnosceris ante omnia secula ipsa in finem seculorum de omnium decus sancta gloriosa uirgine Maria seculo genitus [...].*¹⁷¹

Mit der an das vorstehende Zitat anknüpfenden Formel *qui formam seruitutis nostre induisti* berührt der Verfasser des *Testamento menor* zumindest indirekt eine für die Exegese des Paulusbriefes an die Philipper wichtige Passage, die sich ähnlich paraphrasiert auch in Schriften aus dem Kontext des Adoptianismusstreits nachweisen lässt.¹⁷² Eine Beeinflussung des Textes durch theologische Auseinandersetzungen des späteren 8. Jh.s, die derart für einen Fälscher des 10. oder 12. Jh.s kaum naheliegend gewesen wäre, muss daher in die Gesamtbewertung des *Testamento menor* einbezogen werden.¹⁷³

Vielfach diskutiert wurde in der Vergangenheit auch die historische Grundlage der Odoario-Legende: die angebliche Flucht des Bischofs aus Afrika. Bereits 1913 hatte Leo Wiener versucht, dafür eine alternative Erklärung zu formulieren. Demnach seien im Verlauf oder in Folge der Kämpfe zwischen Muslimen und Christen zu Beginn des 8. Jh.s

„eine Anzahl Galizier von den Berbern nach Afrika [...] verschleppt worden. In einer interessanten Reihe von Urkunden [Wiener bezieht sich hier auf den „ciclo de Odoario“ insgesamt, Anm. d. Vf.s.] aus dem 8. Jahrhundert [...] haben wir ein gutes Bild von diesen aus Afrika zurückgekehrten Gefangenen, die unter Leitung des Bischofs Odoarius den Wiederaufbau der verödeten Landschaften um Lugo in Galizien unternahmen“.¹⁷⁴

¹⁷¹ Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del Obispo Odoario“, App. 1, S. 663. Siehe dazu d’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 58f. Auffällig ist im Falle der Urkunde Odoarios das Fehlen jedweder Bezüge auf die Trinität.

¹⁷² Zur Verwendung von Phil. 2,6-8 (*qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem mortem autem crucis*) durch Elipandus von Toledo, Beatus von Liébana sowie in den Schriften Alkuins, die sich gegen Felix von Urgel richteten siehe Cavadini, *The Last Christology of the West*, 33-35, 41f., 56, 88-89.

¹⁷³ D’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 59.

¹⁷⁴ Wiener, „Byzantinisches IV. Noch einmal *andare*“, 571. Ausgangspunkt seiner Ausführungen ist die Inschrift auf dem Rand eines nordafrikanischen Doliums (*Corpus inscriptionum latinarum*

Einen ähnlichen Vorschlag referiert Harold Livermore.¹⁷⁵ Selbiger greift in diesem Zusammenhang wohl die Kommentierung der Odoario-Urkunden durch Antonio Floriano Cumbreño auf, der eine Gefangennahme des Bischofs im Zuge der Eroberung Lugo 716 und seine anschließende Deportation nach Nordafrika erwogen hatte.¹⁷⁶

Während es sich dabei um eine sehr weitgehende (und freie) Deutung isolierter Passagen innerhalb der betreffenden Stücke handelt¹⁷⁷, deren Plausibilität hier nicht erörtert werden kann, bleibt die Untersuchung des Flucht-Narrativs unabdingbare Voraussetzung für eine fundierte Einschätzung des *Testamento menor*. Grundsätzlich analoge Vorgänge – eine Migration von Christen bzw. christlichen Würdenträgern aus dem muslimischen Herrschaftsbereich in den Norden der Iberischen Halbinsel – sind auch in anderen Kontexten belegt, so z.B. die Flucht des Erzbischofs Sindered von Toledo nach Rom oder die Übersiedlung des Bischofs Eterio von Osma in das Kloster San Martin de Turieno (im kantabrischen Camaleño), beide in direkter Folge der muslimischen Eroberung.¹⁷⁸ Die Ansiedlung von Mozarabern bei Calvor (südöstlich von Lugo) verzeichnet ein Privileg Alfons' III. aus dem Jahr 902, welches dabei auf Ereignisse aus der Zeit König Fruelas I. (757–768) Bezug nimmt.¹⁷⁹ Passagenweise textidentisch schildert eine auf 922 datierende Urkunde aus dem Kloster

Suppl. VIII, 3, 2182: *Ora pro qui fecit, quia ad magistrum(m) non amnavit et (l)ubente(r)* [alt. *bene*] *fecit: ora pro istis(?), porcionem(?)* [alt. *inscriptorem*] *sic (h)abebis Deum pro* [alt. *tectorem*]. Den Anfang der Passage übersetzt Wiener, ebd., 572 als „Betet für denjenigen, der dieses gemacht hat, denn er ist seinem Meister [Christus] nicht abtrünnig geworden“. Anders als frühere Arbeiten (dazu Wiener, ebd., 569-571.) identifiziert er Teile der Inschrift als westgotische Kursive des 7. bzw. 8. Jh.s und stellt dadurch eine Verbindung zwischen den angeblich verschleppten Kriegsgefangenen und der Anfertigung des Doliums her.

¹⁷⁵ Livermore, *The Origins of Spain and Portugal*, 324f. mit Anm. 2.

¹⁷⁶ Floriano Cumbreño, *Diplomática española del periodo astur* I, 44.

¹⁷⁷ Ansatzpunkt ist hier wohl die umstrittene Urkunde des Aloitus und seiner Frau Icka anlässlich der Errichtung der Kirche Santa Columba in villa Marci bei Lugo, welche auf den 1. Februar 745 datiert. Dort heißt es nach kurzem Eingehen auf die Flucht der Aussteller aus Afrika im Gefolge Odoarios: *Nos uero supra nominati [...] perseuerantes in illius seruitio per multorum currigula [sic!] annorum [...]*, die Stelle nach *Diplomática española del periodo astur* I, ed. Floriano Cumbreño, Nr. 4, S. 41. Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del Obispo Odoario“, 642 bezieht diese Passage wohl korrekt auf Ereignisse, welche in die Zeit nach der Ankunft in Lugo gesetzt werden müssen. Vgl. auch Onega López, *Odoario el Africano*, 31f.

¹⁷⁸ Dazu Gil Fernández, *Crónicas asturianas*, 67f. sowie Fernández Conde, *La Religiosidad Medieval* I, 71. Vgl. auch die oben für Iria-Santiago geführte Diskussion.

¹⁷⁹ *El Tumbo de San Julián de Samos*, ed. Lucas Álvarez, 119-122 Ausführlich dazu (angekündigt) d'Emilio, „The Charter of Theodenandus“; vgl. bis zum Erscheinen vorerst Ders., „The Legend of Bishop Odoario“, 60 u. García Álvarez, „Más documentos gallegos inéditos“, 13. Laut d'Emilio ist von der Echtheit des Stückes auszugehen, da die Wiederbelebung des Klosters Calvor nur kurzfristig erfolgreich war und daher wenig Grund bestanden hätte, in späterer Zeit noch eine entsprechende Fälschung zu erstellen. Hinzu kommen weitgehende formale Übereinstimmungen mit einer zweiten, auf 785 datierenden Urkunde aus Calvor (ed. Lucas Álvarez, ebd., 297f.).

San Julián de Samos, das bereits in westgotischer Zeit existierte, dessen Wiederherstellung durch denselben Herrscher. Obwohl dieses (inzwischen verlorene) Stück eine Fälschung gewesen sein dürfte, die unter Rückgriff auf die Calvor-Vorlage entstanden ist, bestätigen weitere Quellen eine Wiederbesiedlung des Klosters durch den dort genannten Priester Argerico und seine Begleiter, welche *de finibus Spanie* geflohen seien.¹⁸⁰ Ein erneuter Zustrom von Klerikern aus dem muslimischen Süden ist für Samos um die Mitte des 9. Jh.s unter den Äbten Fatal und Ofilon zu verzeichnen.¹⁸¹ Über vergleichbare Migrationsbewegungen berichten für die Zeit Alfons' I (739–757), Fruelas I. (757–768) und Ordoños I. (850–866) auch die *asturischen Chroniken* des späten 9. Jh.s.¹⁸² Darüber hinaus machen einschlägige Toponyme wie *Colimbranos* (das heutige Cumbraos) und *Toletanus* (Toldaos), beide in einem Umkreis von etwa 40 km um Lugo, die Ankunft von Siedlern aus Toledo und Coimbra in Galicien wahrscheinlich.¹⁸³

Weiterhin verzeichnet das schon erwähnte Martyriolog/Nekrolog aus San Millán de la Cogolla in dem Odoarius betreffenden Eintrag die Namen mehrerer afrikanischer Heiliger. Darüber hinausgehende Einflüsse aus (Nord-)Afrika lassen sich mit d'Emilio für die Gesamtheit des allerdings nur partiell erhaltenen Textes belegen:

„This version of the Hieronymian martyrology incorporates feasts from the Mozarabic calendar, but certain entries hint at an African derivation: obscure martyrs were displaced to Africa, and several unknown bishops are commemorated.“¹⁸⁴

¹⁸⁰ *El Tumbo de San Julián de Samos*, ed. Lucas Álvarez, 443-447. Zur Gründung dieses Klosters in westgotischer Zeit siehe Mundó, „La inscripción visigoda del monasterio de Samos“; zu dessen Situation im 8. Jh. López Alsina, „Millas *in giro ecclesie*“. Vgl. auch Díaz-Jiménez, „Inmigración mozárabe en el reino de León“, insb. 124.

¹⁸¹ D'Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 61 u. die Belege im *Tumbo de San Julián de Samos*, ed. Lucas Álvarez, 61f., 64-66, 69-72, 135-137; vgl. Baliñas Pérez, *Do mito á realidade*, 188-193.

¹⁸² *Rotense* Kap. 13f., 16; ein direkter Bezug auf Siedler aus dem Süden ebd., Kap. 25: *Ciuitates ab antiquitus desertas, id est, Legionem, Astoricam, Tudem et Amagiam Patriciam muris circumdedit, portas in altitudinem posuit, populo partim ex suis, partim ex Spania aduenientibus impleuit* (*Crónicas Asturianas*, ed. Gil Fernández, 144); *Ad Sebastianum* Kap. 13f.; *Albeldense* Kap. 11.

¹⁸³ Sánchez-Albornoz, *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, 153; Baliñas Pérez, *Do mito á realidade*, 166; vgl. auch d'Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 61. Zur Etymologie der genannten Toponyme siehe Moralejo Laso, *Toponimia Gallega y Leonesa*, Nr. 19, S. 30. *Colimbranos* findet sich bereits in Urkunden des frühen u. mittleren 9. Jh.s (*Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes* I, ed. Loscertales de Valdeavellano, 106f., 110f.). Ausführlich zu frühmittelalterlichen Migrationsbewegungen in den christlich beherrschten Teil der Iberischen Halbinsel zuletzt Zwanzig, „Monastische Migration aus dem Andalus“.

¹⁸⁴ D'Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 62f.

Derartige Bezüge bleiben angesichts einer Vielzahl nachweisbarer Verbindungen zwischen Nordafrika und dem westgotischen Spanien isoliert wenig aussagekräftig, so verzeichnet bereits das *Martyrologium Hieronymianum* eine ganze Reihe häufig nicht genau identifizierbarer afrikanischer Heiliger. Aber auch wenn sie für sich genommen keine nordafrikanische Herkunft des Bischofs Odoario belegen – falls mit der Angabe *in territorio Africe* nicht ohnehin, wie zuvor erörtert, der muslimisch beherrschte Teil der Iberischen Halbinsel gemeint sein sollte –, bietet die Existenz zeitgenössischer Traditionslinien doch zumindest Anhaltspunkte dafür, woher ein späterer Fälscher des *Testamento menor* oder des „ciclo de Odoario“ insgesamt Anregungen zu entsprechenden narrativen Versatzstücken empfangen haben könnte.

Als zeitlicher Ansatz für die Flucht Odoarios und seiner Begleiter wurde u.a. von Sánchez-Albornoz auf Gesetze des Kalifen Umar II. aus dem Jahr 717 verwiesen, welche Christen unter muslimischer Herrschaft letztlich nur die Wahl zwischen Konversion und Exil gelassen hätten. Eine verstärkte Einwanderung nordafrikanischer Christen ist in dieser Zeit nicht nur für den iberischen Raum belegbar.¹⁸⁵ Nähme man im Unterschied dazu eine weitestgehend vorlagelose Fälschung des *Testamento menor* bzw. der übrigen Stücke des „ciclo de Odoario“ im Verlauf des 10. Jh.s oder zu einem noch späteren Zeitpunkt an, so würde die inhaltliche Notwendigkeit entfallen, für Odoario überhaupt eine nordafrikanische Herkunft zu erfinden – eine Innovationsleistung, die ohne hinreichende Kenntnis der zeitgenössischen Verhältnisse, wie sie für einen späteren Fälscher nicht unbedingt vorauszusetzen ist, kaum zu erbringen gewesen wäre.¹⁸⁶ Auch diese Überlegungen sind jedoch nur so lange tragfähig, wie man die geographische Referenz *in territorio Africe* auf Nordafrika und nicht auf den Süden der Iberischen Halbinsel bezieht.

¹⁸⁵ Sánchez-Albornoz, *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, 35f.; Fletcher, *Saint James' Catapult*, 63; vgl. d'Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 63.

¹⁸⁶ D'Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 63. Dieser Ansatz geht zurück auf Sánchez-Albornoz, „Documentos de Odoario“, 33: „A ningún tardío falsario se le habría ocurrido la idea de hacer llegar de *Africa* a Odoario. Lo normal habría sido presentarle llegando de *Spania*, es decir de la España musulmana, de la que cada día emigraban al reino cristiano obispos, religiosos y laicos.“ Vgl. Baliñas Pérez, *Gallegos del año mil*, 46f. Interessant ist diesbezüglich ein Fall aus den 1020er Jahren: In einer Auseinandersetzung um die Rechtsstellung einiger Familien, die auf dem Territorium des (früheren) Bistums Braga lebten, argumentiert ein Priester namens Vermudo unter Verweis auf deren Herkunft, ihre Vorfahren wären demnach ab der Zeit, als Odoario *de partibus Spanie* gekommen sei, Abhänge der Kirche von Lugo gewesen. Das Stück ist abgedruckt bei Sousa Soares, „Un testemunho sobre a presúria“, hier 153.

Charakteristisch für das 10. Jh. scheint auf den ersten Blick die Einschaltung des Pelagius in den Text des *Testamento menor* (nur in der Version des Pseudo-Originals, AHN, Sección de Clero Secular, Carp. 1325a, Nr. 1) und die führende Rolle, welche Alfons I. bei der Wiederbesiedlung Galiciens zugeschrieben wird. Über die Rückgewinnung Lugos unter seiner Herrschaft berichtet die *Chronik Alfons' III.* Selbige rühmt außerdem den Sieg des Pelagius bei Covadonga und zumindest ihre Fassung *Ad Sebastianum* führt die Abstammung Alfons' I. auf Leovigild und Rekkared zurück.¹⁸⁷ Die unterschiedlich stark ausgeprägten inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Versionen des Chroniktextes und denen des *Testamento menor* müssen jedoch nicht zwingend durch eine direkte Übernahme erklärt werden. Das Grundnarrativ der *Chronik Alfons' III.* entstand am Ende des 9. oder zu Beginn des 10. Jh.s keineswegs aus dem Nichts, der bzw. die Verfasser griffen vielmehr auf ältere Textvorlagen und Traditionen zurück, welche ebenso die Odoario-Urkunde beeinflusst haben könnten.¹⁸⁸

Zu berücksichtigen ist weiterhin, dass auch die genealogischen Referenzen im *Testamento menor* nicht bruchlos mit denen in der *Chronik Alfons' III.* übereinstimmen: Dort wird neben Rekkared I. dessen Vater Leovigild, der selbst noch arianische Sieger über die Sueben im Nordwesten der Iberischen Halbinsel genannt. An seine Stelle tritt im *Testamento* Hermenegild, der zweite Sohn Leovigilds, welcher niemals den Thron bestiegen hat, dessen Konversion zum katholischen Bekenntnis aber später als Vorzeichen für die Bekehrung seines Bruders gedeutet wurde. Zeichnen westgotische Quellen Hermenegild, der um 579 gegen seinen Vater rebellierte, zunächst weitestgehend negativ, feierte ihn bereits Gregor der Große als Märtyrer. Unter hispanischen Autoren deutet sich ein Wandel erstmals gegen Ende des 7. Jh.s in den hagiographischen Schriften des Mönchs Valerius von Bierzo an.¹⁸⁹ Auch formal unterscheiden sich die

¹⁸⁷ Covadonga: *Rotense* und *Ad Sebastianum* Kap. 8-10 (*Crónicas Asturianas*, ed. Gil Fernández, 122-129); Abstammung Alfons' I.: *Ad Sebastianum* Kap. 13, weniger detailliert in *Ad Sebastianum* Kap. 11 (beide ebd., 130f.); vgl. kritisch Collins, *The Arab Conquest of Spain*, 141-151.

¹⁸⁸ Siehe hierzu die Untersuchung der (schriftlichen) Quellen durch Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LXV-LXXXVI; Collins, *Early Medieval Spain*, 225f. u. Linehan, *History and the Historians*, 76-78, 101f. Vgl. d'Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 65: „This broader context counsels caution before simply tagging Odoario's narrative as a derivative of the Alfonsine chronicles. The chronicles themselves are maddeningly terse, their textual transmission tortuous, and their origins obscure.“

¹⁸⁹ Vgl. zur Rehabilitierung des Hermenegild Linehan, *History and the Historians*, 1f., 104f.; zu dessen Erwähnung in einer Handschrift der *Chronik von Albelda* ebd., 72, 104.

genealogischen Konstrukte: Wo das *Testamento menor* direkt von Alfons I. zu dessen angeblichen westgotischen Ahnen überleitet (*dominus Adefonsus [...] qui [...] erat de stirpe regis Recaredi et Ermegildi*) stellt zumindest die *Ad Sebastianum*-Fassung der *Chronik Alfons' III.* dieselbe Verbindung über seinen Vater, den *dux* Petrus von Kantabrien her: *Adefonsus [...] filius Petri Ducis, ex semine Leuuegildi et Reccaredi regum progenitus*.¹⁹⁰

Während die Einschaltung Hermenegilds in die Argumentation des *Testamento menor* letztlich nicht eindeutig zu begründen sei – laut d’Emilio zeige dessen Verfasser hier „more loyalty to orthodoxy than genealogical logic“ – lasse sich ihm zufolge die Nennung der asturischen Herrscher Pelagius und Alfons I. durchaus einem konkreten Ziel zuordnen: Dadurch wäre es der Kirche von Lugo möglicherweise gelungen, konkurrierende Gebietsansprüche der Klöster San Julián de Samos und Santo Estevo de Calvor auszustechen, die ihre Wiederherstellung dem asturischen König Fruela (757-768) verdankten.¹⁹¹ Insbesondere San Julián de Samos (rund 40 km südöstlich von Lugo) konnte etwa ab der Mitte des 9. Jh.s mit Unterstützung der asturischen Herrscher seinen Einfluss auf zahlreiche Kirchen in der gesamten Region ausdehnen.¹⁹² Die Bischöfe von Lugo lassen sich dagegen während des 9. Jh.s nur in wenigen Quellen dem königlichen Umfeld zuordnen. Ihr Einfluss scheint, ähnlich wie es schon die Ausdehnung ihrer Besitzungen im *Testamento menor* suggeriert, äußerst begrenzt.¹⁹³ Erst im Zuge der umfangreichen Restitutionen verwaister Bistümer und Klöster, die in die Zeit Alfons' III. fallen, gewann offenbar auch Lugo erneut an Bedeutung, allerdings nicht ohne dabei erstarkten lokalen und regionalen Konkurrenten zu begegnen:

„The efforts of the diocese of Lugo to assert its prerogatives in the tenth century provide a plausible context for encouraging the memory of Odoario, enhancing his story with mention of the first Asturian rulers and the Visigothic past, and embellishing documents whose oldest elements echo the Adoptionist controversy.“¹⁹⁴

¹⁹⁰ *Ad Sebastianum* 8,1 (*Crónicas Asturianas*, ed. Gil Fernández, 131).

¹⁹¹ D’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 66.

¹⁹² Vgl. die einschlägigen Urkunden im *Tumbo de San Julián de Samos*, ed. Lucas Álvarez, 64f., 135f., 238, 280f. und Rodríguez González, „El papel de los monasterios gallegos“, 110-112.

¹⁹³ Bereits die Rekonstruktion einer Bischofsliste erweist sich als problematisch, unterschiedliche Ansätze präsentieren David, „La métropole ecclésiastique“; Vázquez de Parga, „Los obispos de Lugo-Braga“ u. García Álvarez, „Odoario y sus inmediatos sucesores“.

¹⁹⁴ D’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 68.

Wenn d’Emilio hier von „rulers“ im Plural spricht, setzt er voraus, das im *Testamento menor* als Teil der historischen Rahmenkonstruktion neben Alfons I. auch der *dux* Pelagius Erwähnung findet. Selbiger bildet das personalisierte Bindeglied zwischen westgotischer Vergangenheit und asturischer ‚Gegenwart‘. Es ist unter dieser Voraussetzung notwendig, erneut an die obigen Ausführungen zu den unterschiedlichen Versionen des *Testamento menor* zu erinnern. Nur das Pseudo-Original (AHN, Sección de Clero Secular, Carp. 1325a, Nr. 1) nennt *Pelagius*. Dagegen hat die Abschrift der Urkunde im *Tumbo viejo* an derselben Stelle *beneplacitum*. Betrachtet man die zugehörige Passage in beiden Fassungen näher, so zeigt sich, dass dort nicht nur dieses eine Wort abweichend gelesen wird. Das Pseudo-Original gibt als engeren Kontext *per seruum sum* [sic!] *Pelagium*, die Abschrift im *Tumbo* hat dagegen *per suum beneplacitum*.

Die Worte *beneplacitum* und *Pelagium* teilen ohnehin schon eine Reihe von Graphen, entfernt man bei Ersterem hypothetisch das Morphem *bene*, so bleiben *placitum* und *Pelagium*. Eine gewisse Ähnlichkeit ist auch in einem maschinenschriftlichen Text unverkennbar. Darüber hinaus bietet das Pseudo-Original unmittelbar zuvor statt der erwartbaren Kürzung *suū* (für das an dieser Stelle offenbar gemeinte *suum*) nur ein *sū*, die Abschrift des *Tumbo viejo* kontrahiert parallel *bene* zu *bn* mit Abkürzungszeichen. Die Buchstabenanzahl beider Morpheme stimmt überein, ist jedoch nur im Falle der *Tumbo*-Kopie stimmig, wogegen für das Pseudo-Original ein Fehler des Schreibers anzunehmen wäre. Hinzu kommt die leichte Verwechselbarkeit von *n* und *u*, weiterhin gehen in der westgotischen Minuskel, welche für eine hypothetische gemeinsame Vorlage anzunehmen wäre, die Buchstaben *b* und *s* beide von einem senkrechten Schaft aus.

Könnte man also, der Argumentation d’Emilios folgend, die Einschaltung des *dux* Pelagius in eine von Hermenegild und Rekkared bis zu Alfons I. reichende Traditionslinie innerhalb des *Testamento menor* als Beitrag zu dem Versuch werten, die Rechte der Kirche von Lugo (wahrscheinlich während des 10. Jh.s) gegen lokale oder regionale Rivalen zu verteidigen, entfielen die Notwendigkeit einer solchen Konstruktion, wenn der Verweis auf ihn eben nicht Teil einer ur-

sprünglichen Vorlage gewesen wäre. Der *Tumbo viejo* würde dann eine zumindest getreue, wenn auch wohl keineswegs unmodifizierte Lesart des Urkundentextes bieten. Was bliebe, wäre allein die historisch stimmige Nennung Alfons' I., in dessen Zeit auch andere Quellen die Rückeroberung Lugos setzen. Analog scheint es durch eine Auswertung der innerhalb der Dispositio des *Testamento menor* verzeichneten Besitzübertragungen möglich, hergebrachte Deutungsansätze zu hinterfragen. Vázquez de Parga hatte bspw. die in den Urkunden des „ciclo de Odoario“ getroffenen Verfügungen mit ebensolchen in jenen Fälschungen verglichen, welche im Zuge der oben schon erwähnten Auseinandersetzungen zwischen Braga und Lugo gegen Ende des 11. oder am Beginn des 12. Jh.s entstanden:

„Si la serie de falsificaciones de documentos reales asturianos referentes a las iglesias de Lugo y Braga [...] tenía por objeto principal el servir de piezas justificativas en cuestiones jurisdiccionales, en los documentos de Odoario vemos detrás intereses más concretos. Debieron de ser utilizados en una serie de pleitos menudos, que sólo casualmente podemos adivinar. La presura de Odoario servía de título jurídico al dominio de la iglesia de Lugo sobre personas y bienes.“¹⁹⁵

Speziell das *Testamento menor* Odoarios hätte derartigen Anliegen nur in einem sehr begrenzten Rahmen zur Durchsetzung verhelfen können. Wie zuvor ausgeführt, lagen die angeblich im Jahr 760 an das Bistum Lugo übertragenen Besitzungen nur wenige Kilometer von der Stadt entfernt und damit im unmittelbaren Zugriffsbereich der dort residierenden Bischöfe. Weiterhin lassen sich auch die genannten Kirchen – Santiago de Meilán, Santa Eulalia de Mazoy und San Julián de Bocamaos – nur partiell jenen späteren „pleitos menudos“ zuordnen, die Vázquez de Parga postuliert hat. Den einzigen Ansatzpunkt bietet hier Meilán: Für diese *villa* finden sich Hinweise auf Rechtsstreitigkeiten zwischen den Erben des Lucenser *merino* Pedro Gundisalviz und dem Bischof Amor von Lugo (1088-1096), welche in das späte 11. Jh. fallen.

Eine anonym innerhalb des *Tumbo viejo* überlieferte Notiz bietet nähere Informationen zu den Hintergründen dieser Auseinandersetzung. Ende des 9. Jh.s habe sich demnach Santiago de Meilán im Besitz des Lugenser Priesters Vegito

¹⁹⁵ Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del Obispo Odoario“, 654. Vgl. z.B. David, „La métropole ecclésiastique de Galice (1949)“, 153 u. Isla Frez, *La Sociedad Gallega*, 56.

befunden, welcher Ort und Kirche von deren *fundator*, seinem gleichnamigen (Groß-) Onkel ererbt hatte:

*Fuit vir nomine Vegito presbiter, qui fuit ex plebe et familia Sancte Marie Lucensis. Habuit ecclesia Sancti Iacobi de Manilani de genealogia sua et fuit fundata a contrario ecclesie Sancti Iacobi de Sasmassas [...].*¹⁹⁶

Nach einer Reihe weiterer Erbfälle und anderweitiger Übertragungen der Kirche mitsamt der umliegenden *villa*, die meist im Zusammenspiel mit oder unter Zustimmung der Bischöfe von Lugo erfolgten, habe sich Meilán gegen Ende des 11. Jh.s in der Hand des oben genannten Pedro Gundisalviz befunden. Jener hätte beabsichtigt, den Besitz testamentarisch an seine Tochter Trodilli weiterzugeben: *Ipse Pelagio Gundesindiz insipiens de suo testamento de illa ecclesia dedit in iure in villa a Trodilli sua filia: tenuit ea*. In dieser Situation schaltete sich aber der Bischof von Lugo ein: *Devindigavit illa villa episcopus dompnus Amori per directa exquisita*. Auf inständiges Bitten der Erben des Pedro Gundisalviz zeigte sich Amor jedoch bald gnädig: *Postea subiectarunt ad pedes de illo episcopo, et ille episcopus misericordia motus lexavit illa villa in antonito, ut servissent illi et eius successori cum fide et veritate*.

Diese Notiz ist u.a. deshalb interessant, weil sie zwar die rechtliche Abhängigkeit Meiláns von Lugo nicht in Frage stellt, gleichzeitig aber festhält, die dortige Kirche sei von einem Vegito gegründet und dann in mehreren Schritten innerhalb seiner Familie weitergegeben worden.¹⁹⁷ Man vergleiche diesen Punkt mit der Gründungsgeschichte von Santiago de Meilán im *Testamento menor*:

*Pos [sic!] perhacta [sic!] hec omnia, fecimus, in primitere ecclesiam iussimus facere quem dicunt Sancti Iacobi de Manila super portum Agari, qui est fundato in uilla Auezani et posuimus ei destros in diem dedicationis, ita ut lex docet, et insuper ereditates et plantados; et illa uilla in giro que desuper mandamus stipata de nostra familia.*¹⁹⁸

Eine dritte Variante bietet eine ausschließlich durch den *Tumbo viejo* überlieferte und laut Floriano Cumbreño auf den 28. Februar 757 datierende Urkunde,

¹⁹⁶ *Tumbo viejo de Lugo*, Madrid, AHN, Sección de Códices, L. 1043(B), fol. 64^r-64^v. Abdruck in *Documentos para la historia*, ed. Hinojosa, Nr. CXII, S. 185f.

¹⁹⁷ Dies ist interessant, da der Verfasser eindeutig auf der Seite Lugos steht (bzw. die Ansprüche auf Meilán gerechtfertigt waren), vgl. Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del Obispo Odoario“, 654.

¹⁹⁸ Vázquez de Parga, „Los documentos sobre las presuras del Obispo Odoario“, App. 1, S. 664.

ausgestellt durch einen Avezano, dessen Frau sowie die gemeinsamen Söhne Guntino und Desterigo. Diese seien *de Africa ad pressuram ad Gallecia terra* [...] *per iussionem Domini Adephonsi Principis* gekommen und hätten sich in der Umgebung Lugos am Fluss Miño angesiedelt. Nachdem sie an einer bestimmten Stelle am Flussufer wiederholt merkwürdige Lichterscheinungen gesehen hatten (man fühlt sich wohl kaum zufällig an die Auffindung der Jakobus-Gebeine in Compostela einige Jahrzehnte später erinnert), hätten sie beschlossen, dort eine Kirche zu errichten: *sicut aedificavimus in ipsa nostra villa de Avezano, quae est fundata iuxta fluvio qui dicitum Mineo, et fecimus ibi ipsa Ecclesia*. Glaubt man der Urkunde, dann handelten Avezano und seine Familie hierbei nicht allein, sondern im Zusammenspiel mit Odoario:

*Nunc denique tractando, ut premium obtineamus beatum, conduximus nostrum Pontificem Domino Odoario Episcopo, una cum clericis suis, et edificavit ipsa Ecclesia, et in die dedicationis meae posuimus eis dextris de illa nostra pressura secundum Canonica docet sententia.*¹⁹⁹

Deutlich unterschiedlich ist in den drei Traditionen jeweils die Initiativlage: Gemäß der anonymen Notiz aus dem späten 11. Jh. erfolgte die Gründung der Kirche von Santiago de Meilán auf Betreiben eben jenes *Vegito maior*, dessen Neffe dort um 900 als Priester gewirkt hätte. Demnach wäre die *fundatio* frühestens um die Mitte des 9. Jh.s anzusetzen. Folgt man dagegen den Ausführungen des *Testamento menor*, so wäre dieselbe Kirche bereits rund einhundert Jahre zuvor und auf Betreiben Odoarios' von Lugo errichtet, mit ihrer materiellen Grundlage ausgestattet und geweiht worden. Die Avezano-Schenkung schließlich stimmt sprachlich und in ihrem zeitlichen Ansatz weitgehend mit dem *Testamento menor* überein, inhaltlich weisen beide Stücke dagegen signifikante Differenzen auf: In Letzterer wird die Errichtung von Santiago de Meilán auf die Aktivitäten der Siedlergruppe um Avezano zurückgeführt (zumindest dieser findet ebenfalls im *Testamento menor* Erwähnung). Gleichzeitig variiert die Rolle Alfons' I.: Im *Testamento menor* liefern seine Eroberungen den historischen Rahmen für die *presura* durch Odoario, Avezano gibt dagegen an, unmittelbar der *iussio* dieses Herrschers gefolgt zu sein. Auch in der Avezano-Schenkung tritt Odoario in Erscheinung, als Bischof von Lugo weihte

¹⁹⁹ *Diplomática española del periodo astur* I, ed. Floriano Cumbreño, Nr. 6, S. 55.

er die neuerrichtete Kirche, ihre Ausstattung mit Land, Sachgütern und Einkünften erfolgte allerdings direkt aus der Hand der Siedler.

Pierre David ging angesichts der divergierenden Ausrichtung des *Testamento menor* und der Avezano-Urkunde davon aus, in den Stücken des „ciclo de Odoario“ würden zwei unterschiedliche Gründungstraditionen zusammenfließen, eine bischöfliche und eine königliche. Gemein wäre beiden lediglich, dass sie den Ursprung der ersten Neusiedler in Nordafrika verorteten:

„[S]elon l’une la colonisation avait été l’oeuvre du roi et l’évêque ne possédait dans le pays que les terres librement données par le souverain à l’Église [...]. Pour la tradition épiscopale, Odoarius est le chef légitime du groupe africain, le seigneur de la ville et l’organisateur du territoire.“²⁰⁰

Vázquez de Parga führte die Entstehung dieser differierenden Traditionslinien zum einen auf die Initiative der Bischöfe von Lugo, zum anderen auf diejenige der späteren Herren von Santiago de Meilán zurück.²⁰¹

Anders als im Falle von Santiago de Meilán lassen sich für die beiden weiteren im *Testamento menor* genannten Kirchen – Santa Eulalia de Mazoy und San Julián de Bocamaos – keine vergleichbaren Streitpunkte ausmachen.²⁰² Umgekehrt, so d’Emilio, schweige das Stück über jene Konflikte, welche die Bischöfe von Lugo in späterer Zeit bewegten, die Auseinandersetzungen mit benachbarten Bistümern um Besitzungen und den Verlauf der Diözesangrenzen.²⁰³ Auch die am Ende des 11. Jh.s konflikträchtige Frage des Metropolitanstatus, wie bereits ausgeführt einer der Kernpunkte in den Auseinandersetzungen zwischen Lugo und Braga, findet sich im *Testamento menor* nirgendwo erwähnt. Vor diesem Hintergrund dürften die darin formulierten Besitzansprüche für die hochmittelalterlichen Lugenser Bischöfe von nachrangiger Bedeutung gewesen sein, nicht unbedingt die erwartbaren Voraussetzungen für eine vergleichsweise aufwändige Fälschung.

Einiges spricht also dafür, dass, wie von d’Emilio und vor ihm schon Sánchez-Albornoz postuliert, zumindest Teile des *Testamento menor* auf eine au-

²⁰⁰ David, „La métropole ecclésiastique de Galice“, 145.

²⁰¹ Vázquez de Parga, „Los obispos de Lugo-Braga“, 658.

²⁰² Für Mazoy ist lediglich die offensichtlich konfliktlose Erwerbspolitik des Bischofs Miguel von Lugo zu erwähnen, dazu AHN, Sección de Clero Secular, Carp. 1328C, Nr. 19. Odoario spielt dort keine Rolle, vgl. d’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 68f. mit Anm. 99 u. Ders., „Los documentos medievales como fuentes para el estudio de las parroquias e iglesias gallegas“, 70-73.

²⁰³ D’Emilio, „The Legend of Bishop Odoario“, 68f.

thentische Vorlage zurückgehen könnten. Auch jene Autoren, die das Stück in der vorliegenden Form für eine Schöpfung des 10. oder 11. Jh.s halten, hinterfragen nur selten den Grundtenor jener Passage, welche über die von den Muslimen verursachten Zerstörungen berichtet. Strittig scheint lediglich deren Verortung, sei es in Nordafrika oder auf der Iberischen Halbinsel. Aber selbst wenn es sich bei diesen Übergriffen um ein Versatzstück handelt, das nachträglich in den Ausgangstext des *Testamento menor* eingepflegt wurde, müsste der Vorwurf einer aggressiven, absichtsvollen *violatio* christlicher Kirchen durch die Muslime doch zumindest in dieser Zeit etabliert gewesen sein.

Anders als die zuvor untersuchten Urkunden Sanchos I. Garcés für San Martín de Albelda und Alfons' V für Iria-Compostela benennt das *Testamento menor* keine sündhaften Verfehlungen der iberischen (oder nordafrikanischen) Christen als Ursache der muslimischen Übergriffe. Die Hintergründe der *in Africa* verorteten Geschehnisse werden nicht beleuchtet. Mehr noch, die Urkunde äußert sich gegenüber den Muslimen abseits der konkret erhobenen Schändungsvorwürfe vergleichsweise neutral: Zwar seien die *gentes Hismaelitarum* gegen lokale Christen vorgegangen, hätten viele von ihnen getötet, andere verschleppt, Kirchen zerstört etc., der Verfasser des *Testamento* verzichtet jedoch – jenseits einer biblisch-genealogischen Zuordnung – auf jede abschätzigende Wertung oder die Verwendung eindeutig negativ besetzter Epitheta.

VI. 4 Das Schreiben Alfons' III. an die Kanoniker von Saint-Martin

Man vergleiche mit den vorstehenden Befunden ein weiteres, rund anderthalb Jahrhunderte später anzusetzendes Beispiel, das hier schon erwähnte Schreiben des asturischen Königs Alfons III. (866–910) an die Kanoniker von Saint-Martin in Tours aus dem Jahre 906.²⁰⁴ Alfons bezieht sich darin auf eine vo-

²⁰⁴ Das Schreiben Alfons' III. ist lediglich aus der Abschrift des sog. *Pancarte noire* von Saint-Martin de Tours bekannt, einem im zweiten Viertel des 12. Jh.s angelegten Kapitular, welches nach aktuellem Forschungsstand wohl im November 1793 von Revolutionären verbrannt wurde, vgl. die ausführliche Darstellung von Mabile, *La Pancarte noire de Saint-Martin de Tours*. Durch neuzeitliche Abschriften ist aber eine hinreichend zuverlässige Rekonstruktion des Brieftextes und seine Einordnung in das Ensemble des *Pancarte noire* möglich. Aufgrund der ansonsten für das 10. Jh. nur schlecht belegten / belegbaren Verbindungen zwischen der Francia und den Herrschern der Iberischen Halbinsel hat dieses Schreiben große Beachtung, aber auch intensive Kritik – gerade in Bezug auf die Authentizität des kolportierten Textes – erfahren. Eine Zusammenfassung älterer Positionen bietet Barrau-Dihigo, „Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien“, 86; zur Einschätzung in jüngerer Zeit vgl. Fletcher, *Saint James' Catapult*, 317-323; Lucas Álvarez,

rausgegangene, selbst aber nicht erhaltene Nachricht der Tourenser Kanoniker an Bischof Sisnando I. von Iria-Flavia (879–ca. 919), hier titulierte als *egregius pontifex apostolicae Jacobi sedis archiepiscopus*, die selbiger an den König weitergeleitet habe.²⁰⁵ Interessant ist mit Blick auf die Erkenntnisinteressen der vorliegenden Arbeit besonders jener Teil des Schreibens, welcher auf einen Überfall der Normannen gegen Tours in jüngerer Vergangenheit, die Zerstörung der Basilika von Saint-Martin und den offenbar bereits begonnenen Wiederaufbau bzw. die in dessen Verlauf noch zu errichtenden Befestigungsanlagen, das *castrum sancti Martini*, eingeht:

De nortmannorum autem audacia, qui domum beati Martini incenderunt, suffoderunt, ac eius pascua depascuerunt, dolor excinde impatiens nostro infixus est pectore. Sed quia certum est pro contemptu divinorum praeceptorum et transgressione mandatorum, Judaeam et Jerusalem perniciem substituisse praesurarum ac domum Dei, legemque divinam ab multis stirpis vicibus esse captam, atque succensam. Sed quoniam non in finem irascitur Dominus a Iesu sacerdote magno et Zorobabel, et Esdra et Neemia in melius pro Dei iussu omnes ruinae fuerunt contractae, ac domus Dei restaurata. Unde confidimus in merito et interventu sancti Martini, qui vobis domum suam spiravit munire

La documentación real astur-leonesa, 149-151 u. Bronisch, „Krönungsritus und Kronenbrauch“, 335-338. Während die ältere Forschung aufgrund einer Reihe von Anomalien im Text das Stück meist als umfassend gefälscht ansah, gelangen vor allem neuere Arbeiten (zuvor aber bspw. schon Erdmann, „Die nichtrömische Kaiseridee“, 32f.) zu einer positiveren Einschätzung: Demnach handele es sich bei dem überlieferten Text um die stark interpolierte Fassung eines heute verlorenen Originals. Für einen geringeren Umfang der Eingriffe hat sich zuletzt Henriët, „La lettre d’Alphonse III“ ausgesprochen, vgl. ebd., 156f.: „Nous ne cachons pas que notre avis a beaucoup évolué durant la rédaction de cet article, puisque nous sommes passés d’un grand scepticisme à une acceptation globale: la lettre d’Alphonse III nous semble désormais retouchée, voire interpolée, mais sans doute très peu!“ Eine ausführliche Abwägung der Argumente pro/contra bietet Henriët ebd., 157-160.

²⁰⁵ Zum Aufkommen der Zuschreibung von Apostolizität siehe für Iria-Compostela Henriët, „La lettre d’Alphonse III“, 157. In einer Urkunde aus 919 erscheine Sisnando demnach als *Iriensis episcopus et apostolicus minister*, Henriët bezieht sich diesbezüglich auf Díaz y Díaz, „La diócesis de Iria-Compostela hasta 1100“, 28, wo aber keine Referenzstelle benannt wird. Die Formulierung *Sisnandus, divino nutu Eps. Iriensis et ecclesie Bti. Jacobi sacerdos Apostolicus* findet sich in einer Urkunde für das Kloster S. Sebastián de Pico Sacro, welche auf das Jahr 914 datiert (López Ferreiro, *Historia de la Iglesia de Santiago de Compostela* II, App. XXXV, 77-80). Ebd., App. XXVI, 53 u. 224, Anm. 2 spricht sich López Ferreiro für 904 als tatsächlichen Abfassungszeitpunkt aus. García Álvarez, „El monasterio de San Sebastián“ zufolge ist das Stück zumindest interpoliert, die älteste Abschrift (Madrid, AHN, Sección de Clero Regular, Carp. 511, Nr. 15) entstand laut Lucas Álvarez, *El Archivo del Monasterio de San Martiño de Fóra o Pinario*, 133 während des 11. Jh.s, siehe auch Portela Pazos, „Origen del topónimo Compostela“. Eine Urkunde Ordoños II. aus 912 (*La documentación del Tumbo A*, ed. Álvarez, Nr. 23, S. 99) richtet sich an ihn als *patri Sisnando apostolice sedis episcopo*. Zur Titulierung als *archiepiscopus* – Compostela erhielt erst 1120 die Metropolitanrechte von Mérida, ausführlich darüber Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik*, 273-395 – siehe Henriët, ebd., 157f. sowie Fletcher, *Saint James’ Catapult*, App. C, 319: „One possibility is that the original text spelt the word episcopus with a diphthong – *æpiscopus* [...] – and that the earliest scribe to copy the text at Tours incorrectly expanded what he took to be an abbreviation. Another possibility is that there occurred a different kind of error. The copyist of the Tours cartulary was working after the see of Compostela had been raised to metropolitan status in 1120 [...]“

*et instaurare, ut ultra non conculcet eam superbus, nec contaminet pollutus. De mirabilibus quoque, quae penes vos gesta sunt, ut vestra narrat scedula, quae hodie agit Dominus in vestra ecclesia, loqui mutos, solvi colligatos, audire surdos, auxit nobis milliare gaudium benedictus Dominus, qui per magnam misericordiam corroborat in omni tribulatione Ecclesiam suam. Ideo, optamus vos bene valere, et sic ut prospere agatis, peragere procurate et domum sancti Martini instudete munire.*²⁰⁶

Typologisch verbindet der Brief Alfons' III. die jüngst in Tours angerichteten Schäden mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels in biblischer Zeit, welche ihrerseits *pro contemptu divinorum praeceptorum et transgressionem mandatorum*, also aufgrund fortgesetzter Verstöße gegen die göttlichen Gebote erfolgt sei. Wie aber auch damals Gottes Zorn ein Ende gefunden habe – *non in finem irascitur Dominus* – und Jeschua, Serubbabel, Esra und Neremiah nach Ende des babylonischen Exils *pro Dei iussu* die *domus Dei* nicht nur instand gesetzt, sondern verbessert hätten²⁰⁷, so äußerte jetzt das literarische ‚Ich‘ Alfons' III. sein Vertrauen in den Beistand des Hl. Martin, der die Kanoniker von Tours zur Wiederherstellung und Befestigung seiner *domus* bewegt habe, *ut ultra non conculcet eam superbus, nec contaminet pollutus*. Obwohl an dieser Stelle keine ausschließliche Fokussierung auf die Normannen erkennbar ist, müssten selbige doch angesichts der einleitenden Bemerkungen zu den Geschehnissen in Tours zum engeren Kreis jener *polluti* gerechnet werden, denen eine neuerliche *contaminatio* der Martinsbasilika verwehrt werden sollte. Andererseits könnten hier Vorstellungen ethischer und kultischer Unreinheit bzw. Verunreinigung zusammenfließen, der Brief also bewusst mehrdeutig gehalten sein.

Zu fragen bleibt, in welchem Umfang die entsprechenden Passagen des Alfons-Briefes authentisch sind oder ob selbige auf spätere Eingriffe in den Wortlaut eines älteren, zumindest in seiner Grundsubstanz zeitgenössischen Schreibens zurückgehen. So konnte Henriët zwar, wie vor ihm bereits Fletcher, viele der gegen die Echtheit des Brieffixtes angeführten Kritikpunkte entschärfen und umgekehrt schlüssige Argumente für einen echten Kern des Stückes vorlegen. Dennoch nimmt auch er diverse Modifikationen einer solchen Vorlage an:

²⁰⁶ Henriët, „La lettre d’Alphonse III, *rex Hispaniae*, aux chanoines de Saint-Martin de Tours“, 163f. (mit französischer Übersetzung ebd., 165f.).

²⁰⁷ Zu den entsprechenden narrativen Traditionen vgl. u.a. Kratz, *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*, 79-119; Willi, *Juda, Jehud, Israel I*, 66-76; Böhler, „Literarischer Machtkampf“.

„Elle [das Schreiben Alfons' III., Anm. d. Vf.s] est d'abord le reflet plus ou moins déformé d'un texte authentique, écrit au début du X^e siècle et témoignant des relations politiques et culturelles entre le royaume asturien et le monde franc. C'est déjà beaucoup.“²⁰⁸

Schon Antonio Floriano Cumbreño war im Zuge seiner detaillierten Besprechung des Stückes zu dem Ergebnis gelangt, dass sich die späteren Interpolationen auf die zweite Hälfte des Textes konzentrieren dürften.²⁰⁹ Dessen ungeachtet weist auch die oben angeführte Passage, wie Henriët demonstrieren konnte²¹⁰, inhaltliche Verbindungen zu Fragen auf, die um die Abfassungszeit des *Pancarte noire* virulent waren: Im Jahr 1122 kam es zu einem gewaltsamen Ausbruch bereits längere Zeit schwelender Spannungen zwischen den Kanonikern von Saint-Martin und den Bewohnern von Châteauneuf, jenem Teil der hochmittelalterlichen Stadt Tours, welcher in den Mauern der Anfang des 10. Jh.s errichteten Befestigungsanlage gewachsen war. Neben zahlreichen anderen Gebäuden ging in deren Verlauf auch die Basilika in Flammen auf.²¹¹ Obwohl sich die Gewaltausbrüche der frühen 1120er Jahre nie in diesem Ausmaß wiederholten, lassen sich fortdauernde Auseinandersetzungen zwischen dem Kapitel von Saint-Martin und den Burgleuten von Châteauneuf noch bis in das 13. Jh. belegen.²¹²

Ein Schreiben des Dekans Philipp, des Thesaurars Rainald und des Kapitels von Saint-Martin an den Kölner Erzbischof Philipp I. von Heinsberg aus dem Jahr 1181 (die Adressanten beantworteten damit einen vorausgegangenen Brief Philipps, worin dieser Fragen über das Leben des Hl. Martin und die Klostergründungen in Tours gestellt hatte) berichtet unter dem Eindruck erneut auf-

²⁰⁸ Henriët, „La lettre d'Alphonse III“, 162.

²⁰⁹ Floriano Cumbreño, *Diplomática española del periodo astur* II, 342-345, dieser postulierte, dass der interpolierte Teil ab der Datierung *Incarnatione Domini DCCCCVI* beginne, die erste Hälfte des Schreibens aber authentisch sei: „Lo demás es una epístola perfectamente normal de un contenido histórico si se quiere banal, pero perfectamente comprobado y cuyo estilo es el corriente en esta classe de documentos.“ Vgl. Bronisch, „Krönungsritus und Kronenbrauch“, 336, Anm. 34 u. Lucas Álvarez, *Cancillerías reales astur-leonesas*, 149-152 (dort unter der Nr. R1-67).

²¹⁰ Henriët, „La lettre d'Alphonse III“, 160.

²¹¹ Vgl. hierzu Farmer, *Communities of Saint Martin*, 261-298; Noizet, *La fabrique de la ville*, 236 u. zuvor bereits Vaucelle, *La collégiale de Saint-Martin de Tours*. Wichtigste Quellenreferenz ist das annähernd zeitgenössische *Chronicon Petri filii Bechini*, ed. Salmon, 62: *Anno Verbi incarnati MCXXII ecclesia beati Martini combusta est, et castrum, propter guerram quae inter burgeneses rebelles et canonicos fuit, in festo sancti Gregorii*. Die Stelle wird später aufgegriffen im *Chronicon Turonense magnum* (ebd., 132).

²¹² Zum weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen in Tours siehe Noizet, *La fabrique de la ville*, 259-288; Kaiser, *Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht*, 430-432; Vaucelle, *La collégiale de Saint-Martin de Tours*, 279-289; Farmer, *Communities of Saint Martin*, 261-298.

flammender Streitigkeiten mit der Stadtbevölkerung über jene Maßnahmen, die man in Tours einst getroffen hatte, nachdem die Martinsreliquien aus ihrem Exil in Burgund zurückgekehrt waren, wohin man sie angesichts der andauernden Normannengefahr verbracht hatte:

Tunc sub pii pastoris protectione ovibus quæ luporum dentes evaserant confugientibus, consilio et auxilio principum Franciæ circa ejus templum antea nudum et ab urbe longo centum quinquagente fere passuum interstitio distans, nobile hoc et multi decoris oppidum construentes usque ad civitatis ambitum dilatavere; densissimisque ingentibus confertum ædificiis muris et portis cinxerunt in gyro, ut, temporalem patroni domum contra hostium visibillum impetus materialibus munientes obstaculis, spirituali ejus defensione ab infestationibus hostium invisibillum liberari et in aula cælesti a Deo recepti mererentur.²¹³

Wie Henriët bemerkt hat, folgt der logische Aufbau dieser Passage einem Muster, das ähnlich auch im Schreiben Alfons' III. an die Tourenser Kanoniker nachweisbar ist: „Quelque années après l'incendie de 1122, le message était assez clair et aussi assez vague pour que l'on puisse éventuellement remplacer les normands par les bourgeois.“²¹⁴ Henriët baut diese Überlegungen nicht weiter aus, lässt den Leser also im Unklaren darüber, ob er die entsprechende Passage im Brief an den Kölner Erzbischof für einen Reflex der im Schreiben des asturischen Königs entwickelten Vorstellungen hält oder ob umgekehrt die einschlägigen Stellen in Letzterem als nachträgliche Interpolationen anzusehen wären, die auf Konflikte zwischen dem Kapitel von Saint-Martin und den Burgleuten aus Châteauneuf in späterer Zeit zurückgehen würden.

Auch wenn hier sicherlich keine letztgültige Entscheidung getroffen werden kann, so bietet es sich doch an, noch einmal auf die Analyse Hélène Noizets zurückzukommen, derzufolge die Ereignisse des Jahres 1122 klar von den fortgesetzten Revolten der Burgleute nach 1164 geschieden werden müssten: „Autant le dernier tiers du XIIe siècle est caractérisé par une série de révoltes récurrentes, témoignant d'une réelle volonté d'émancipation de la tutelle cano-

²¹³ *De cultu S. Martini apud Turonenses extremo sec. XII epistolae quatuor*, 226; vgl. die neuere Edition in *Guiberti Gemblacensis epistolae* I, ed. Derolez (CCCM 66), 78; dazu Knipping, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln* II, Nr. 1210, S. 232; Farmer, *Communities of Saint Martin*, 194f.; Henriët, „La lettre d'Alphonse III“, 160 u. Stollberg, *Die soziale Stellung der intellektuellen Oberschicht*, 35, 158. Noizet, *La fabrique de la ville*, berücksichtigt das Schreiben nicht.

²¹⁴ Henriët, „La lettre d'Alphonse III“, 160.

niale, autant cette rébellion de 1122 est cas isolé.²¹⁵ Möchte man also nicht die Anlage des *Pancarte noire*, die bislang in die frühen 1130er Jahre datiert wird, um mehrere Jahrzehnte später ansetzen, scheint es doch wahrscheinlicher, dass den Verfassern des Briefes an Philipp von Heinsberg ein Schreiben Alfons' III. an die Kanoniker von Saint-Martin – wenn auch vielleicht nicht im heute vorliegenden Wortlaut – bekannt war und sie dessen Ausführungen adaptierten.²¹⁶ Während die historischen Narrationen in den eingangs besprochenen Urkunden Sanchos I. Garcés und Alfons' V. (oder deren jeweilige Vorlagen) gewissermaßen final auf ein abgeschlossenes Geschehen blickten, in dem die *providentia divina* in zwei Schritten wirksam geworden war (Gott straft menschliche Sündhaftigkeit durch militärische Niederlagen gegen die Heiden, nur um den Betroffenen nach einer gewissen Zeit der Buße erneut seine Gnade zu gewähren und so schlussendlich den Sieg der Christen sicherzustellen), fehlte diese zweite Stufe etwa im Privileg für Santa Eulalia de Curtis. Die darin berichtete Wiederherstellung, *ipsam ecclesiam vetustam [...] quantum me Dominus adiuvavit, in melius restauravi*²¹⁷, bildete gewissermaßen einen ersten Schritt auf dem Weg zu jenem Ziel. Analog wird mit der Befestigung von Saint Martin in Tours begonnen, um zukünftige *conculcationes* und *contaminationes* durch heidnische (oder christliche) Widersacher zu verhindern.²¹⁸ Das Schreiben Alfons' III. ist hier insofern von besonderer Bedeutung, als darin – zumindest wenn man bereit ist, die entsprechenden Passagen für authentisch zu halten – auf beiden Seiten der Pyrenäen etablierte Vorstellungen zusammenflossen. Es stellt sich daher die leider kaum zu beantwortende Frage nach der Herkunft der einzelnen Elemente: Handelt es sich bei den zukünftig abzuwendenden Schändungen durch *polluti* (die Normannen sind sicherlich als Teilmenge dieser prinzipiell offenen Gruppe anzusehen) um eine Formulierung, die mehr oder weniger wört-

²¹⁵ Noizet, *La fabrique de la ville*, 236f., die einen Zusammenhang zwischen den Gewalttaten des Jahres 1122 und dem Erwerb von Herrschaftsrechten über die Kirche und das *burgum* von Saint-Pierre-le-Puellier sowie von Saint-Michel-de-la-Guerche in Tours (siehe ebd., 164f.) im Jahr 1119 (*Recueil des actes de Louis VI*, Bd. 1, ed. Bautier u. Dufour, Nr. 155, S. 319f.) herstellt.

²¹⁶ Vgl. Noizet, „La transmission de la documentation diplomatique de Saint-Martin de Tours“.

²¹⁷ Urkunde Pedros de Mezono, Bischof von Iria Flavia (ca. 995), *Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes I*, ed. Loscertales, Nr. 137, S. 177f.

²¹⁸ Eben dieser Gedanke wird im Brief an Philipp I. von Heinsberg aus 1180/1181 ganz prägnant herausgearbeitet, *De cultu S. Martini apud Turonenses*, 226: [...] *ut, temporalem patroni domum contra hostium visibilium impetus materialibus munientes obstaculis, spirituali ejus defensione ab infestationibus hostium invisibilium liberari et in aula caelesti a Deo recepti mererentur.*

lich aus dem ursprünglichen Schreiben der Kanoniker übernommen wurde oder um eine eigenständige Zutat der Antwort Alfons' III.? Im Textzusammenhang des Briefes erweckt die Passage den Eindruck, eine Paraphrase dessen zu sein, was der Heilige selbst den Kanonikern ‚eingehaucht‘ hatte (*qui vobis domum suam spiravit munire et instaurare*). Eine genauere Zuordnung scheint jedoch unmöglich, da die hierfür notwendige korrespondierende Überlieferung fehlt.

VI. 5 Versuch einer ersten räumlich-zeitlichen Einordnung der Befunde

Sowohl das *Testamento menor* Odoarios von Lugo aus der Mitte des 8. als auch der Brief Alfons' III. an die Kanoniker von Tours, welcher in seiner ursprünglichen Form zu Beginn des 10. Jh.s entstanden sein dürfte²¹⁹, sind, was ihre Überlieferung bzw. die Authentizität des tradierten Wortlauts betrifft, alles andere als unproblematisch. Sie bieten jedoch zumindest Indizien dafür, dass sich asturische Christen in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach der muslimischen Eroberung weiter Teile der Iberischen Halbinsel gegebenenfalls der rein-unrein-Dichotomie bedienen, um Handlungen der Muslime (im Fall Odoarios) oder der Normannen (bei Alfons III.) zu beschreiben und zu bewerten. Speziell der Brief an die Kanoniker von Saint-Martin verbindet darüber hinaus die Iberische Halbinsel mit dem transpyrenäischen Raum und der dort im Kontext der Normannenzüge entstehenden Überlieferung.²²⁰ Auch wenn nicht näher zu bestimmen ist, ob oder in welchem Umfang das Schreiben Alfons' III. hinsichtlich seiner sprachlichen Ausgestaltung einer fränkischen Vorlage folgt oder ob

²¹⁹ Vgl. zur Echtheitsdiskussion neben der oben angeführten Literatur auch Lot, *Études sur le règne de Hugues Capet*, 378f., Anm. 1; Vaucelle, *La collegiale de Saint-Martin de Tours*, 83f.; Duchesne, „Saint Jacques en Galicie“, 178, Anm. 1; Barrau-Dihigo, „Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien“, 86-91; Clark, *The Gregorian Dialogues*, 350; Defourneaux, *Les français en Espagne*, 63; Herbers, „Politik und Heiligenverehrung“, 201, insb. Anm. 117-120; Ders., „Patriotische Heilige“, 83 sowie de Menaca, „Du ‚Liber Sancti Jacobi‘ au ‚Codex Calistus‘“, 122f.

²²⁰ Auf den erweiterten Pyrenäenraum und Plünderungszüge der Normannen in diese Region verweist auch die *Translatio Sanctae Faustae* (AASS Jan. 1), 1090–1092. Im Anschluss an eine knappe Schilderung der Verwüstungen, welche heidnische Angreifer (*Dani seu Normanni*) angeblich in *regionibus Aquitanieae, seu Gasconiae* angerichtet hätten, heißt es dort (S. 1091) über Abwehrbemühungen des gaskognischen Herzogs Arnaldus (ca. 864-887): *Denique idem Arnaldus saepius cum praefatis barbaris ad defensionem sanctae Ecclesiae preliando certaverat, et multos ex terra illa atque spurcissima natione interficiens, maximum ad ultimum sui nobilissimi exercitus partem amiserat*. Ausführlich zu diesem Text Geary, *Furta Sacra*, 141-145; vgl. Aubrun, *L'ancien diocèse de Limoges*, 156f. Laut Settapani, *La noblesse du Midi carolingien*, 80, Anm. 4 ist die *Translatio S. Faustae* wohl zeitnah entstanden.

die darin geäußerte Sorge um die Reinheit des Martinsgrabes eine ‚indigene‘ Zutat darstellt, so wäre doch wahlweise seine Position kaum von derjenigen zeitgenössischer fränkischer Autoren zu unterscheiden – oder aber der Verfasser des Schreibens hätte deren Diktion bruchlos übernommen, ihnen also zumindest implizit zugestimmt.

Weitere, ähnliche Beispiele lassen sich anführen, diese bringen jedoch ebenfalls eine Reihe von Überlieferungsproblemen mit sich. Von zentraler Bedeutung ist die Schändung eines christlichen Sakralortes durch muslimische Angreifer etwa in einer im Original nicht erhaltenen Weiheinschrift, welche sich auf vier Steinen oder Steintafeln im frühmittelalterlichen Vorgängerbau der Kathedrale San Salvador in Oviedo befunden haben soll. Ob selbige im Zuge der Neuerrichtung, die gegen Ende des 14. Jh.s begann, oder bereits zu einem früheren Zeitpunkt verloren gingen – falls es sich nicht ohnehin um eine Fälschung ohne authentische Vorlage handelt –, ist nicht genauer zu ermitteln. Überliefert wird der Text durch eine Abschrift auf fol. 1^r des *Liber Testamentorum Ecclesiae Ouetensis*, dem ältesten Kopiar der Kirche von Oviedo, welches auf Betreiben des Bischofs Pelagius zwischen 1118 und 1120 angelegt wurde.²²¹

Während die Authentizität zahlreicher Stücke innerhalb des *Liber Testamentorum* angesichts der regen Fälschungstätigkeit des Bischofs Pelagius einhellig bestritten wurde, bleibt das Urteil im Fall der Weiheinschrift ambivalent. Seiner grundsätzlich kritischen Haltung entsprechend hat sich etwa Louis Barraud-Dihigo gegen die Existenz einer authentischen Vorlage ausgesprochen, der kopial überlieferte Text „corroboire, à point nommé, la doctrine de Pélage touchant la fondation de l'évêché d'Oviedo par Fruela“.²²² Von einem frühmittelalterlichen Original als Vorbild der erhaltenen kopialen Abschrift gingen dagegen u.a. Sánchez-Albornoz, Uría Riu und Fernández Conde aus.²²³

²²¹ Näheres zu dieser Sammlung bei Fernández Conde, *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*; Valdés Gallego, *El Liber Testamentorum Ovetensis*; García-Tejedor, „El Liber Testamentorum (Oviedo, catedral metropolitana)“; zu deren Anlage siehe Rodríguez Díaz, „Estudio codicológico“ und die übrigen Beiträge im Begleitband zum Faksimileabdruck des *Liber Testamentorum*; bzgl. der Fälschungstätigkeit des Bischofs Pelagius von Oviedo vgl. die konträren Positionen von Fernández Conde, „El obispo don Pelayo“ u. Fernández Vallina, „El obispo Pelayo de Oviedo“ sowie die Zusammenfassung bei Barton u. Fletcher, *The World of Cid*, 65-74 mit dem dort gebotenen bibliographischen Überblick und darüber hinaus auch Alvonso Álvarez, „La obra histórica del obispo Pelayo de Oviedo“.

²²² Barraud-Dihigo, „Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien“, 261 mit Anm. 1.

²²³ Sánchez-Albornoz, *Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias* II, 492; Fernández

In ihrem überlieferten Wortlaut berichtet die Inschrift zunächst, wie der asturische König Fruela I. (757–768) an selber Stelle einen Vorgängerbau der Kathedrale habe errichten lassen. Dieser sei später dann zum Teil vernichtet (mutmaßlich bezieht sich die Inschrift hier auf die Plünderung Oviedos durch ‘Abd al-Malik, einen Heerführer des Emirs Hischām I., in den Jahren 794/795), dann aber auf Betreiben Alfons’ II. neuerrichtet oder zumindest erneuert worden²²⁴:

*praeteritum hic ante hedificum fuit partim a gentilibus dirutum sordibusque contaminatum, quod denuo totum a famulo dei adefonso cognoscitur esse fundatum et omne in melius renovatum.*²²⁵

Eine materielle Zerstörung (*dirutio*) und die Schändung/Verunreinigung (*contaminatio*) der Kathedrale scheinen hier untrennbar verbunden. Zur Beseitigung dieses in doppelter Hinsicht schadhaften Zustands wählte Alfons II. eine radikale Strategie baulicher Erneuerung; ein Ansatz, der mit Juan Luis Ruiz de la Peña Solar wohl gleichermaßen auf das Ausmaß der Beschädigungen wie auf die Pläne des Königs zur weiteren Entwicklung seiner neuen Residenzstadt Oviedo zurückzuführen wäre.²²⁶

Wie bei den bereits behandelten Beispielen bezieht sich auch im Fall der Weiheinschrift von San Salvador de Ovideo die verunreinigende Wirkung eines gewaltsamen Übergriffs unmittelbar auf das christliche Kultgebäude. Anders als zuvor finden hier allerdings die begleitend zu erwartenden menschlichen Opfer keine Erwähnung. Mehr noch, auch der Angriff selbst tritt hinter sein Ergebnis, die kultische Verunreinigung bzw. Schändung der Kathedrale, zurück. Dessen materielle Folgen bleiben über die pauschal erwähnten Zerstörungen hinaus unbestimmt.

Diese nachfolgend noch zu erweiternden Befunde verweisen auf Defizite älterer Forschungsansätze, deren Vertreter glaubten, die in verschiedenen zeitgenössischen ebenso wie späteren Quellen auf die Muslime bezogenen Unrein-

Conde, *El Libro de los Testamentos*, 106f.; Uría Ríu, „Cuestiones histórico-arquelógicas“. Vgl. die Zusammenstellung der unterschiedlichen Positionen bei García de Castro Valdés, *Arqueología Cristiana*, 177f. u. de Melo Oliveira, *Reorganização política nortenha*, 223f.

²²⁴ Siehe hierzu Uría Ríu, „Las campañas enviadas por Hixem I contra Asturias (794-795)“; Ruiz de la Peña Solar, *La monarquía asturiana*, 77; zur Wiederherstellung vgl. Arbeiter, „Sobre los precedentes de la arquitectura eclesiástica asturiana“ sowie de Caso u.a., *La Catedral de Oviedo: Historia y Restauración I*, 25.

²²⁵ Die Stelle wird hier zitiert nach Castro Valdés, *Arqueología Cristiana*, 177.

²²⁶ Ruiz de la Peña Solar, *La monarquía asturiana*, 82f., vgl. Menéndez Pidal, „La historiografía medieval sobre Alfonso II“, 21f.

heitszuschreibungen (bzw. die gegen selbige gerichteten Verunreinigungsverwürfe) würden sich ausschließlich auf den Bereich der Sexualität beschränken oder zumindest konzentrieren. Weite Verbreitung fand eine solche Lesart der Überlieferung nicht zuletzt durch die Arbeiten Ron Barkaïs: Der Vorwurf einer für die Muslime eigentümlichen Unreinheit sei demnach von der Zuschreibung ausschweifender Sexualität oder charakteristischer sexueller Verfehlungen ausgegangen, die sich schon in der angeblichen Vergewaltigung einer Schwester des westgotischen *spatharius* Pelagius durch Mūnūza, den Gouverneur von Gijón (oder León), manifestierten²²⁷:

„El rapto de la hermana de Pelayo [...] es la primera mención de ese deseo sexual, que habría de volverse un motivo permanente y de mucha influencia en la creación de las imágenes repulsivas en la literatura histórica cristiana; es una imagen sexual, cuyo fundamento está en el forzamiento de la mujer cristiana a mantener relaciones sexuales con el muzulmán, sea por medios legales (el matrimonio) o por la fuerza (violación). Esta concepción habría de desempeñar un importante papel en la imagen que habrá de exhibir a los musulmanes como impuros y mancilladores, y esto por influencia del concepto de pureza de la Virgen María, en la que se personifica toda mujer cristiana honrada, como también en el conjunto general de las imágenes en la lucha de lo puro contra lo profano.“²²⁸

Tatsächlich spielt gerade in frühmittelalterlich-mozarabischen Quellen neben dem Motiv des grausamen und gewaltbereiten Muslims eine sexualisierte Inter-

²²⁷ Überdeutlich ist hier später Lucas von Túy, *Chronicon mundi* 4, ed. Falque Rey (CCCM 74), 223: *Eodem tempore in ciuitate Asturiensi nomine Gegione prefectus erat Muza, consors Tharich, quia iam Sarraceni ardua montium occupabant. Ipso Muza praefecturam agente Pelagius filius supradicti ducis Fafilae spatarius regis Roderici dominatione Ismaelitarum oppressus cum propria sorore Asturias est ingressus. Muza vero videns sororem illius pulchram accensus libidine dolore quasi legationis euasa Pelagium Cordubam misit et eo absente sororem ipsius vi sibi sociavit.* Vgl. Deyermond, „The Death and Rebirth of Visigothic Spain“; zur Kompilation der Darstellung aus unterschiedlichen Quellen Jerez Cabrero, *El Chronicon Mundi de Lucas de Tuy*, 178; Dacosta Martínez, „Notas sobre las crónicas ovetenses del siglo IX“; Ders., „Relato y discurso en los orígenes del Reino Asturleonés“ u. Sánchez-Albornoz, „La Crónica de Albelda y la de Alfonso III“, 309f.; zu den historischen Hintergründen Ders., „Pelayo antes de Covadonga“, 16.

²²⁸ Barkaï, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, 38. Vgl. ebd., 135: „La peculiaridad más destacada entre los musulmanes [...] es la crueldad ‚a la que están habituados‘. [...] El elemento sexual en la creación de la imagen negativa de los musulmanes está combinado en dicha crónica [die *Historia Compostellana* des 12. Jh.s, Anm. d.Vf.s] con una descripción de las crueldades: *feminas quoque, tam virgines quam nuptas, libidine stimulante turpiter maculabat*. El autor uso el verbo macular, que despierta asociaciones en el campo de la tradición cristiana (María, símbolo de la pureza, la *inmaculada*).“ Vgl. hierzu auch die umfangreiche Darstellung von Cuffel, *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*, u.a. 146-148, 186f.; Tieszen, *The Boundaries of Religion*; González Muñoz, „En torno a la orientación de la polémica antimusulmana“; Roling, „Paradysus carnalium“; Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs* u. Daniel, *Islam and the West*, dort insb. die Zusammenfassung (S. 169): „Sexuality and violence were the characteristic marks of Islam: *fornicationes et furta*.“

pretation des Islam eine wichtige Rolle, so bspw. im *Memoriale sanctorum* des Bischofs Eulogius von Cordoba (vor 819-859).²²⁹ Die islamische Religion unter jene Irrlehren und Häresien rechnend, welche sich nach der *ascensio* Christi vermehrt ausgebreitet hätten, wandte sich Eulogius besonders gegen eine (von ihm höchst verzerrt referierte) Paradiesvorstellung der Muslime:

*Prophetarum vaticinia respuens, et apostolorum doctrinam infamans, sancti quoque Evangelii veritatem conculcans, piorumque doctorum dogmata abnegans, et ridiculum potius quiddam, quam rerum necessariorum causas per eandem sectam insinuans; docuit Christum Dei Verbum esse, et prophetam quidem magnum, nulla tamen potentia divinitatis subnixum, caeteris hominibus similem, sed non Deo Patri aequalem. Comessiones quoque in paradiso, et carnis proposuit voluptates.*²³⁰

Gegen diesen Entwurf einer körperlich-sinnlichen Nachwelt stellt Eulogius einen Ausspruch seines früheren Lehrers, des Abtes Speraindeo aus dem Kloster San Zoilo bei Córdoba²³¹:

*Futuro, aiunt, in saeculo cuncti ovantes asportabimur in paradysum: ibi namque nobis a Deo erunt mulieres concessae pulchrae, et supra hominum naturam speciosissimae, atque nobis in voluptatem praeparatae. R. Nequaquam ergo vestri in paradiso beatitudinis obtinebunt statum, si eorum uterque sexus vacaverit exercitio fluxae libidinis. Hoc non erit paradysus, sed lupanar, et locus obscenissimus.*²³²

²²⁹ Zu den Schriften des Eulogius und des Paulus Alvarus siehe übergreifend Henriët, „Sainteté martyriale et communauté de salut“; Franke, „Die freiwilligen Märtyrer von Cordoba“; Coope, *The Martyrs of Córdoba*; Knippschild, „Fundamentalismus im Spanien der Omayyaden“; Pérez-Embid Wamba, „Martirio y pasionario“; Herbers, „Patriotische Heilige in Spanien vom 8. bis 10. Jahrhundert“; Pochoshajew, *Die Märtyrer von Cordoba* sowie Zwanzig, „Der Kontakt zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel hagiographischer Quellen“. Zu Inhalt und Aufbau des *Memoriale sanctorum* vgl. zuletzt Tieszen, *The boundaries of religion*, 59-69.

²³⁰ Eulogius von Córdoba, *Memoriale sanctorum* I,7, ed. Migne (PL 115), 744f. Zum Gegensatz zwischen sinnlichem (islamischen) und kontemplativem (christlichen) Paradies in der christlichen Polemik siehe Roling, „Paradysus carnalium“; speziell für die zuvor zitierte Passage auch Aldana García, „Expresión de los sistemas de antítesis que oponen el Cristianismo al Islam en la obra de S. Eulogio“, 418-421.

²³¹ Sein Werk, zu dem neben der zitierten Polemik gegen den Islam aus den 820er/830er Jahren auch Viten von Christen gehörten, welche die Muslime hatten hinrichten lassen, ist nur in Form einzelner Zitate bei Eulogius bekannt; siehe dazu Tolán, *Saracens*, 87, mit Anm. 1; Wolf, „Christian Views of Islam“, 97, 106, mit Anm. 41; Ders., *Christian Martyrs*, 52f. u. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, 33f.

²³² Zitiert nach Eulogius von Córdoba, *Memoriale sanctorum* I,7, ed. Migne (PL 115), 745; vgl. Dronke, „La sessualità in Paradiso“, 314 u. Aldana García, „Expresión de los sistemas de antítesis“, 419: „Frente a la visión de un mundo carnal, desprovisto de toda referencia espiritual, como es, en su opinión, el del Islam, S. Eulogio y el resto de los autores mozárabes oponen la consideración de las realidades espirituales que, para poder expresarlas, toman un vocabulario relacionada con el mundo sensible, aunque lo sobrepasan enseguida. Por esta razón el amor venal, estrictamente carnal, que sirve de punto de partida a toda la red de metáforas minusvalorativas que caracterizan al Islam, se contraponen al amor puro que une al cristiano a Dios a través de Cristo. Este amor inmaculado está ilustrado a través de una temática que aparece con cierta frecuencia, representada

Kulminationspunkt des Speraindeo-Zitats ist die Muḥammad zugeschriebene Ankündigung, einmal im Paradies angekommen wolle er selbst die Gottesmutter Maria entjungfern. Eulogius ist sich ihrer Verehrung durch die Muslime offenbar vollauf bewusst, deformiert diesen Berührungspunkt mit dem christlichen Glauben jedoch bis zur Unkenntlichkeit. Bereits hier tituliert Eulogius/Speraindeo den Propheten Muḥammad als „unreinen Hund“, in seiner anschließenden Entgegnung an ein imaginiertes, satanisch-muslimisches Gegenüber bedient er sich dann der Leitdifferenz rein/unrein in diversen Variationen:

*Taceam sacrilegium illud, et totis catholicorum auditibus immane facinus respuendum, quod de beatissima Virgine, mundi regina, sancta et venerabili Domini et Salvatoris nostri genitrice Maria canis impurus dicere ausus est. Protestatus enim est (salva loquor reverentia tantae Virginis) quod ejus foret in saeculo venturo ab se violanda virginitas. O vacuum cerebro caput, et privilegio Satanae occupata praecordia! O vas perditum, et habitaculum spirituum immundorum! O frustatim praescindendam ense bicipiti linguam! O organum daemoniorum, et symphoniam zabuli! Quis furor, quaeve dementia tantis te blasphemii inquinari compulerunt? Quis te, o sordium cloaca, laqueus perditionum, gurgis iniquitatum, et omnium vitiorum sentina, sensibus privavit humanis, ut non modo tibi sat fuerit tot nationibus inferre interitum, quibus praestigiosum documentum suasisti, et totis nisibus nunc et in futuro luxuriarum obscenitatibus inservire; sed etiam in Creatore scelus operari aggressus es, impius temerator, asserens coeleste hospitium et receptaculum Spiritus sancti incontaminatum, incoinquinatum, purum, sanctum, et mundum, sacrilegiis immunditiae tuae in futuro saeculo contaminandum?*²³³

Die aus Sicht des Bischofs geradezu absurde Vorstellung einer göttlich sanktionierten Befleckung Mariens in einem körperlichen, auf die physische Belohnung des Gläubigen ausgelegten Paradies ist jedoch nicht der einzige Zusammenhang, in dem Eulogius in mehr oder minder direkter Bezugnahme auf eine

por la virginidad consagrada y la boda con Cristo.“ Vgl. die Zusammenfassung der Gerichtsrede des Perfectus, jenes Christen, dessen Hinrichtung die Märtyrerbewegung angeblich entfachte, durch Eulogius. Über deren Schlusspunkt Tieszen, *The boundaries of religion*, 65: „He concluded that Muḥammad, [...] favours wantonness and is enslaved to the pleasure of lusts [and] has dedicated to [his followers] all the impurities of perpetual extravagance.“ Die entsprechende Stelle bei Eulogius, *Memoriale sanctorum* II,1,2 ed. Migne (PL 115), 767: *Multa deinde beatus Perfectus de foeditatibus et libidinibus quae lege Mahometica praecipuntur, superaddidit; et tandem finem his verbis fecit: ‚Sic fautor immunditiae, et libidinum voluptatibus serviens, omnes vos perennis luxuriae impuritibus dedicavit.‘*

²³³ Zitiert nach Eulogius von Córdoba, *Memoriale Sanctorum* I,7, ed. Migne (PL 115), 745. Laut Tolán, *Saracens*, 93 handelt es sich hierbei um eine Erfindung des Eulogius, die sich in anderen christlichen Polemiken nicht nachweisen lässt: „This way, even those elements of Islam that resemble Christianity [...] are deformed and blackened, so as to prevent the Christian from admiring anything about the Muslim other.“

vermeintlich inhärente Unreinheit der Muslime argumentiert. Nachdem er in seinem *Liber apologeticus martyrum* (nach 857)²³⁴ wie bereits im *Memoriale sanctorum* den Islam aus der Gesamtheit ‚nachchristlicher Irrlehren‘ ausgesondert hat, widmet er sich bestimmten (äußerlich wahrnehmbaren) Aspekten islamischer Religiosität, darunter auch der Rolle des Muezzins²³⁵:

*Sed et alia inaudita vanitatis scelera praedicans, ad inventionem versipellis, a quo obsidebatur, inventa, qui se eidem transfiguravit in angelum lucis, delubra in quibus pessimum dogma suum coleretur extruxit, constituens in ultimo idololatriae situ turrem, altiori pinnaculo caeteris aedibus proeminente, ex qua populis veneno nequitiae suae illectis sacrilegi furoris concionaretur decretum, quod hodie suae impietatis sacerdotes ab illo edocti observant. Ita ut more aselli dissutis mandibulis, impurisque patentibus labiis horrendum praeconium non prius emittant, quam obseratis utroque digito auribus, quod aliis exsequendum annuntiant, quasi quoddam edictum sceleris, idem ipse eorum propheta audire non patitur.*²³⁶

Hier sind es dessen unreine Lippen, welche – angeblich dem Schrei des Esels ähnlich – die religiöse Botschaft des Islam vom Minarett aus verbreiteten und damit zwangsweise auch eine christliche Hörschaft erreichten.

Beeinflusst von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen scheint auch der *Liber Apologeticus* des Abtes Samson von Peñamelaria, welcher um die Mitte der 860er Jahre während seines Exils in Tucci (Martos) entstand.²³⁷ Vordergrundig eine Kampfschrift gegen Bischof Hostegesis von Malaga und dessen Anhänger, die Samson aus seiner Heimatstadt vertrieben hatten – Ausgangspunkt ist also erneut eine binnerchristliche Kontroverse²³⁸ – widmet sich der

²³⁴ Vgl. Berschin, *Biographie und Epochenstil*, Bd. 2, 213f.; zu Eulogius' *Liber apologeticus* als Fortsetzung des *Memoriale sanctorum* Colbert, *The Martyrs of Córdoba*, 333. Deutlicher als im *Memoriale sanctorum* bemüht sich Eulogius dort, Unterschiede zwischen Islam und Christentum herauszuarbeiten; dazu Tieszen, *The boundaries of religion*, 71: „If he has thus far only hinted at the distinctions to be found between Christian and Muslim conceptions of God, then Eulogius will now more forcefully advance the differences as he sees them here.“

²³⁵ Siehe hierzu auch Coope, *The Martyrs of Córdoba*, 49; Wolf, *Christian martyrs*, 97; Daniel, *Islam and the West*, 17; Tieszen, *The boundaries of religion*, 77f.

²³⁶ Eulogius von Córdoba, *Apologeticus Martyrum* 19, ed. Migne (PL 115), 861f. Eine Teilübersetzung der Passage bietet Tolán, *Sons of Ishmael*, 152: „[...] like donkeys, their jaws gaping, their filthy mouths open, they bray their horrible edicts, but first block both ears with their fingers, as if they themselves could not bear to hear the wicked edict that they proclaim to others“. Vgl. Paulus Albarus, *Indiculus luminum* 6, ed. Migne (PL 121), 521: *Nam, ut alia taceam, certe dum defunctorum corpora a sacerdotibus vident, ut mos est ecclesiasticus, humo dando portare, nonne apertis vocibus et impurissimis genis dicunt: Deus, non miserearis illis: et lapidibus sacerdotes Domini impetentes, ignominiosis verbis populum Domini denotantes, spurcitarum fimo Christicolos trans-euntes, paedore infando aspargunt, majora minitendo ringentes?*

²³⁷ Ausführlich hierzu Pleuger, „Christliche Identitätsbildung“; vgl. Mellado Rodríguez, „Samson Cordubensis abb.“; Andrés Sanz, „Sansón de Córdoba“; Coope, *The Martyrs of Córdoba*, 56-61.

²³⁸ Zu den Lebensbedingungen der Christen im arabisch kontrollierten Córdoba siehe Tieszen, *The*

Text besonders in seinem zweiten Buch Problemen des Zusammenlebens von Christen und Muslimen in al-Andalus:

Sicque in diuersis urbibus uno persecutionis animo insequentes plebiculam Dei Hostis Ihesu Malacam et Seruandus dominam suam Cordobensem infestatur eglesiam. Nam precoquam crudelitatis suę insidiam adeo pretendit, ut censo publico addicens miseros infinitum Xrianorum numerum preuaricationis dispendio subderet. Illos uero, quos miseratio diuina intrepidus reddidit et ad perferendum mala presentia ob spem uite ęterne fortes fecit, uectigalia soluere Ismaelitis regibus compulit. Deinde uiuorum mortibus non contentus, quiescentium, quorum animabus impedire non potuit, ne uel ipsis pacere uideretur, corpora, ut fuerant sub aris Dei posita, e suis loculis insignis uespilio traxit et fidelibus regis ut fuerant ancipiti esse truncata monstrauit, ut hoc facto animos regios in nostrorum perniciem excitaret, quatenus probarentur penes eum deuito mortis obnoxii qui aussı essent humare illius prostratos pugione. Exin omnes basilicas urbe predictę, tributarias fecit esse et inpurus hostis de purissimis oblationibus fidelium, in usibus conlatas templi dominici, thesauros fisci iniatus est ampliare, ut expoliando mensam Xpi et ditando palatia fisci uideretur aquam sitientibus auferre et amplissimo maris sinu infundere.²³⁹

Aus Sicht Samsons sind die eigentlichen Übeltäter sein Widersacher Hostege-
sis sowie dessen Verbündeter Servandus, *conde* und damit oberster christlicher
Richter Córdoba. Unter Rückgriff auf die rein-unrein-Dichotomie wird ihnen
vorgeworfen, sich auf schändliche Weise am Kirchenbesitz vergriffen zu ha-
ben, um dadurch die Forderungen der muslimischen Stadtherren erfüllen zu kön-
nen.

Der bei Samson von Peñamelaria anklingende Vorwurf von Übergriffen ge-
gen christliche Kultgebäude oder eines Missbrauchs derselben findet sich deut-
licher formuliert wiederum bei Eulogius von Córdoba. Im *Memoriale sanctorum*
identifiziert dieser als die drei größten unter der Herrschaft der Muslime
zu erduldenen Übel die Zerstörung von Kirchen, unrechte Steuerforderungen
und die Entehrung von Priestern:

boundaries of religion, 34-43; Christys, *Christians in Al-Andalus*; Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*; Herrera Roldán, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX* sowie weiterhin Simonet, *Historia de los Mozárabes de España* III, 214f.

²³⁹ *Samsonis Apologeticus*, II. Praefatio, 5, ed. Gil, 551. Zum Kontext vgl. Pleuger, „Christliche Identitätsbildung“, 41: „Samson schildert im Vorwort zum zweiten Buch die Situation Anfang der 60er Jahre des 9. Jahrhunderts innerhalb der christlichen Gemeinden in al-Andalus und berichtet auch von der zunehmenden Dekadenz lateinisch-christlicher Traditionen und Kultur, die er exemplarisch an einzelnen Personen verdeutlicht.“

*Aiunt praeterea non debere esse martyres, aut haberi, qui non violenter tracti sunt ad martyrium, sed sponte sua venientes, his convicium intulerunt, qui eos in nullo molestia affecerint. Nullam opinantes esse molestiam diruptiones basilicarum, opprobria sacerdotum, et quod lunariter solvimus cum gravi moerore tributum: adeo ut expedibilis nobis sit compendium mortis, quam egen-tissimae vitae laboriosum discrimen.*²⁴⁰

Ein eigenes kurzes Kapitel widmet Eulogius muslimischen Übergriffen gegen christliche Sakralorte im dritten Buch seines *Memoriale sanctorum*:

Destructio basilicarum.

*Interea cum saepius contra Dei catervam saeva principis conspiratio inolesceret, affligeretque ubique Christicolas, et nec sic omnes generali dilapsu, ut fidebat, ad ritum suum proruerent, jubet ecclesias nuper structas diruere, et quidquid novo cultu in antiquis basilicis splendebat, fueratque temporibus Arabum rudi formatione adjectum, elidere. Qua occasione satrapae tenebrarum inde capta, etiam ea templorum culmina subruunt, quae a tempore pacis studio et industria patrum erecta, pene trecentorum a diebus conditionis suae numerum excedebant annorum.*²⁴¹

Diese von Eulogius dem Emir Muḥammad I. (856–886) zugeschriebenen Maßnahmen lesen sich wie eine nahezu wörtliche Übernahme aus dem sogenannten ‚Pakt des ‘Umar‘, dessen Bestimmungen für das Zusammenleben von Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel offenbar nur punktuell durchgesetzt wurden, so sie denn überhaupt zeitgenössisch sind.²⁴²

Übergriffe gegen christliche Kirchen beklagt auch Paulus Alvarus (ca. 815–862), ein gebildeter Laie und Freund des Eulogius (er benennt ebenfalls den Abt Speraindeo als seinen Lehrer) in seiner Schrift *Indiculus luminosus*²⁴³:

Nunquid non isti sunt qui Hierusalem maledicunt, et muros fidei sanctae Sion destruunt et succendunt? De quibus dicitur: ‚Maledicti omnes qui spernunt te,

²⁴⁰ Eulogius von Córdoba, *Memoriale Sanctorum* I, 21, ed. Migne (PL 115), 754.

²⁴¹ Eulogius von Córdoba, *Memoriale Sanctorum* III, 3, ed. Migne (PL 115), 801.

²⁴² Ob die Entstehung jenes Quellentextes wirklich in die Zeit ‘Umars b. al-Ḥaṭṭāb, also die erste Hälfte des 7. Jh.s zu datieren ist, wird in der neueren Forschung vermehrt hinterfragt. Einen Diskussionsüberblick bietet Cohen, „What was the Pact of ‘Umar?“; vgl. Noth, „Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen“; Khoury, *Toleranz im Islam*, 81-95; Fattal, *Le statut légal des non-musulmanes*; Tritton, *Caliphs and their Non-Muslim Subjects*; Deimann, *Christen, Juden und Muslime*, 80-84 u. Dies., „Die Mozaraber“, 114. Einschlägig ist bereits die erste Bestimmung (zitiert nach der Übersetzung bei Stillman, *The Jews of Arab Lands*, 157): „We shall not build in our cities or in their vicinity any new monasteries, churches, hermitages, or monks’ cells. We shall not restore, by night or by day, any of them that have fallen into ruin or which are located in the Muslims’ quarters.“ Vgl. Wolf, *Christian Martyrs*, 14-20; weiterhin den Bericht über die Zerstörung des Klosters Tábanos, ebenfalls in der Zeit des Emirs Muḥammad I., bei Eulogius von Córdoba, *Memoriale Sanctorum* III,10.

²⁴³ Zu Paulus siehe neben den zuvor zitierten Titeln auch Cabaniss, „Paulus Albarus of Muslim Cordova“; Delgado León, *Alvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam*; Sage, *Paul Albar of Cordoba* und jüngst Cecini, „Albarus’ Verteidigung der Märtyrer von Córdoba“.

et omnes qui blasphemant te. Maledicti omnes qui oderunt te, et omnes qui dixerint in te verbum durum. Maledicti omnes qui deponunt te, et omnes qui destruunt muros tuos, et omnes qui subvertunt turre tuas, et omnes qui succendunt habitationes tuas. Et licet haec omnia ab illis pro contemptu et derisione, vel odio, ut diximus, impleantur, tamen etiam carnaliter in habitationes Domini et in sanctuarii aedes quotidie perpetrantur, dum ecclesiae Dei destruuntur, et antiqua soliditate templa firmata, terratenus coaequantur. Et estne adhuc aliquis qui hos dignos maledictione non proferat, quos maledictos tanto tempore cum Ecclesia docente percantat? Hanc enim maledictionem annue Ecclesia super odientes se, non occulte, sed patenter ac luminositer, clamat, et voce sublimi suavique dulcedine perfidorum suorum ora sufficienter exaltat. Angelus namque Domini maledicere iussit habitatores terrae illius, qui tantum in auxilium fortium Domini non venere. Et nos, qui fortes Domini concalcant, et sacra Dei atque vere Sancta sanctorum inrident, maledictionibus impulsari proferimus esse non dignum, sed indiscretum vel iniquum astruimus credi debere.²⁴⁴

Thematisch verbindet Paulus an dieser Stelle die Zerstörung Jerusalems in biblischer Zeit mit der gegenwärtigen Bedrückung der mozarabischen Christen durch die Muslime: „The destruction of churches“ – so Jerrilynn Dodds – „became [...] a primary complaint of Christian Clerics living under Muslim rule in al-Andalus.“²⁴⁵ Allerdings bedienen sich weder Eulogius von Córdoba noch Paulus Alvarus in diesem Zusammenhang explizit der Leitdifferenz rein/unrein: Umgekehrt scheint der Schutz christlicher Kirchen eine wichtige Rolle in den zwischen indigener Bevölkerung und muslimischen Eroberern erzielten Übereinkünften gespielt zu haben. Zumindest jener Vertrag, den im April 713 ‘Abd al-‘Azīz ibn Mūsā (ein Sohn des maghrebischen Gouverneurs Mūsā b. Nuṣair) und der in der *Cartaginensis* begüterte westgotische *dux* Teudemir schlossen, geht auf diese Frage explizit ein:

„Weder für ihn noch für einen seiner Leute werden Änderungen (seines jetzigen Status) zu seinen Gunsten oder Ungunsten verfügt. Er wird nicht enteignet. Sie (er und seine Leute) werden weder getötet noch versklavt, noch von ihren Frauen und Kindern getrennt, noch wegen ihrer Religion behelligt. Ihre Kirchen werden nicht verbrannt, Devotionalien nicht daraus geraubt. Das gilt, solange er sich an unsere Vereinbarungen hält.“²⁴⁶

²⁴⁴ Paulus Alvarus, *Induculus Luminosus* 7, ed. Migne (PL 121), 522.

²⁴⁵ Dodds, *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, 64.

²⁴⁶ Hier zitiert nach der Übersetzung in Hoenerbach, *Islamische Geschichte Spaniens*, 54f. u. 521 mit Anm. 11 zur Forschungssituation. Vgl. insbesondere auch mit Blick auf die Echtheitsdiskussion Gutiérrez Lloret, *La cora de Tudmir*; Dies., „La islamización de Tudmir“; Münzel, *Feinde*,

In seinen Grundzügen – Teudemir verpflichtete sich, das Patronat Allāhs anzuerkennen und verschiedene Abgaben zu leisten, dafür wurden ihm die Kontinuität und Unverletzlichkeit seiner Herrschaft zugesichert – entspricht das *pactum* einem Muster, dass sich im Verlauf der islamischen Expansion immer wieder nachweisen lässt.²⁴⁷ Gesondert aufgeführt werden darin gerade jene Punkte, welche Eulogius von Córdoba und Paulus Alvarus beklagen, die aber z.B. gleichermaßen in der historischen Narratio des *Testamento menor* Odoarios von Lugo Erwähnung finden: Mord und Versklavung von Christen sowie gewaltsame Übergriffe gegen Kirchen und kirchlichen Besitz.

Bemerkenswert ist, dass in der mozarabischen Überlieferung die rein-unrein-Dichotomie zwar verschiedentlich auf Konflikte im Zusammenleben von Christen und Muslimen angewandt wird, sich entsprechende Zuschreibungen aber nicht ausdrücklich auf Vergehen an bzw. gegen christliche Sakralorte bezogen finden. Wenn Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsvorwürfe geäußert werden, erweisen sich diese meist als unspezifisch, sie zielen auf eine emotionale Reaktion bei ihren Adressaten und weniger auf die glaubwürdige Darstellung historischer Realitäten, wie Charles Tieszen beobachtet hat:

„Among the most striking features of Eulogius’ and Alvarus’ texts are the bold attempts they make to degrade Islam and besmirch its Prophet. As we see in our discussion of the texts [...] these attempts are at times simply meant to portray Muslims as a nuisance to Christians. In many other passages, however, we read what might best be described as outlandish cheap-shots and boorish displays of near-pornographic claims. In either case, projecting the revolting image of Islam that Eulogius and Alvarus did may have been the most effective strategy for distancing themselves from Muslims, for it divided Christians and Muslims along the most simple of lines: purity and impurity.“²⁴⁸

Nachbarn, Bündnispartner, 82-86; Vallvé Bermejo, *La división territorial de la España musulmana*; Balaña i Abadía, „La fecha exacta de la capitulación de Tudmir“; Molina López u. Pezzi de Vidal, „Últimas aportaciones al estudio de la cora de Tudmir“ sowie Carmona González, „Una cuarta versión de la capitulación de Tudmir“. Die vertragliche Übereinkunft wird auch in der *Mozarabischen Chronik* von 754 (Kap. 47, ed. Gil, 34) erwähnt: *Theudemir, qui in Spanie partes non modicas Arabes intulerat necesse, et diu exaggeratos pacem cum eis federat habendus [...] qui et apud Amir Almunimin inter ceteros inuentus hutiliter est honoratus; et pactum, quem dudum ab Abdilaziz acceperat, firmiter ab eo reparatur*. Eine Besprechung der Stelle bietet u.a. Barceló, „La primera organització fiscal“, insb. 236-248.

²⁴⁷ Siehe hierzu Herbers, *Geschichte Spaniens im Mittelalter*, 79f. Vgl. übergreifend Gutiérrez Lloret, „Ciudades y conquista“; Münzel, *Feinde, Nachbarn, Bündnispartner* u. Vallvé Bermejo, *La división territorial de la España musulmana*.

²⁴⁸ Tieszen, *The boundaries of religion*, 144.

Die bislang behandelten Beispiele dürften gezeigt haben, dass jene Zuschreibungen und Vorwürfe, welche im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersucht werden sollen – reale (Normannen) bzw. imaginierte Heiden (etwa die Muslime) als Verunreiniger oder Schänder christlicher Sakralorte – auch in der hispanischen Überlieferung keineswegs allgegenwärtig sind. Vielmehr ist die Zahl aussagekräftiger Belegstellen in den frühmittelalterlichen Quellen begrenzt, selbige erweisen sich als mehr oder weniger isoliert. Mithin entwickelt sich, zumindest in den ersten Jahrzehnten und Jahrhunderten nach der muslimischen Eroberung, kein zusammenhängender ‚Unreinheitsdiskurs‘. Außerdem steht das Gros der diesbezüglich einschlägigen Texte unter Fälschungs- oder zumindest Interpolationsverdacht, zu einem späteren Zeitpunkt etablierte Vorstellungen und Deutungsmuster könnten somit in die Vergangenheit zurückprojiziert worden sein. Es ist daher umso wichtiger, zugleich aber auch schwieriger, in jedem Einzelfall isolierte Quellenstellen möglichst genau einem bestimmten Entstehungszeitpunkt und -kontext zuzuordnen.

Trotz aller Unsicherheiten deuten die bislang erzielten Ergebnisse aber darauf hin, dass frühmittelalterliche iberische Christen in der Auseinandersetzung mit den Muslimen gegebenenfalls auf die Leitdifferenz rein/unrein rekurrierten, zumindest um mit Tieszen anhand der Kategorien von Reinheit und Unreinheit beide religiösen Großgruppen plakativ voneinander zu scheiden. Obwohl auch mozarabische Quellen verschiedentlich von Übergriffen gegen oder einem Fehlverhalten an christliche(n) Sakralorte(n) berichten, kann nicht belegt werden, dass ein solches Vorgehen von den Zeitgenossen regelmäßig als Verunreinigung gedeutet wurde. Asturisch-leonesische Quellen zeichnen diesbezüglich ein abgewandeltes Bild: Auch in ihnen sind entsprechende Zuschreibungen und Vorwürfe keineswegs omnipräsent, aber doch bereits während des frühen Mittelalters in begrenztem Umfang nachweisbar – immer unter der Voraussetzung, dass die bislang identifizierten Belegstellen nicht doch allesamt auf spätere Eingriffe in die fraglichen Texte zurückgehen.

VI. 6 Unreine Christen und/oder verunreinigende Muslime? Ethische, kultische und materielle Unreinheit im Zusammenhang

Schon am Beginn dieses Großkapitels wurde auf die Ergebnisse Thomas Deswarte hingewiesen, der Quellenaussagen, wonach christliche Kultgebäude, die (zeitweilig) in die Hände der Muslime gefallen waren, als verschmutzt bzw. besudelt („souillé“) angesehen worden wären und daher nach ihrer Rückgewinnung einer „purification religieuse“ bedurft hätten, als neuartige Entwicklung des späteren 11. oder des beginnenden 12. Jh.s ausmachte.²⁴⁹ Als Katalysator für die Herausbildung entsprechender Denkmuster habe demnach weniger die muslimische Eroberung der Iberischen Halbinsel zu Beginn des 8. Jh.s mit ihren mittelfristigen Folgen gewirkt, als vielmehr ein Geschehen der jüngeren Vergangenheit: Die umfangreichen Zerstörungen infolge der Kriegszüge al-Manšūrs und seiner Söhne²⁵⁰ hätten, vor dem Hintergrund wachsender Bestände vermeintlich gesicherten Wissens über den Islam, zu einer Radikalisierung der spezifisch religiösen Dimension des christlich-muslimischen Antagonismus geführt:

„Pendant les deux premiers siècles, les musulmans sont avant tout considérés comme des Barbares païens, étrangers et adversaires de la civilisation que prétend incarner le royaume asturien. Cependant, à partir du neuvième siècle, l’originalité de leur religion est mieux perçue et le vocabulaire employé devient nettement péjoratif; cette radicalisation est patente à partir de l’an mil, sous l’effet des violentes dévastations d’al-Mansur.“²⁵¹

Keineswegs bestritten werden kann und soll hier die von Deswarte beobachtete zeitliche Schwerpunktsetzung: Nicht zufällig entstanden viele der oben als mutmaßliche Fälschungen identifizierten Stücke wahrscheinlich gegen Ende des 11. oder in der ersten Hälfte des 12. Jh.s. Eine Häufung von Verunreinigungs- und Schändungsvorwürfen gerade in dieser Zeit fügt sich zwanglos in

²⁴⁹ Er wiederholt dies explizit in seinem Zwischenfazit, Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 317: „[...] par leur conquête, les Asturo-Léonais ont conscience de participer à une œuvre d’amélioration matérielle et spirituelle: leur peuplement, qui consiste à fixer et à grouper la population, est perçu comme une innovation, qui donne pour ainsi dire vie aux territoires concernés; la reconstruction des anciens édifices s’accompagne d’un agrandissement et d’un embellissement architectural, ainsi que d’une purification des soillures causées par les musulmans – selon le vocabulaire du onzième siècle – [...] participe de cette régénération spirituelle du royaume.“

²⁵⁰ Al-Manšūr fungierte ab 978 als ‚erster Minister‘ (*hāğib*) des Córdobaeser Khalifen Hišām II., nach seinem Tod 1002 setzten al-Manšūrs Söhne dessen Militäroperationen gegen die christlichen Reiche im Norden der Iberischen Halbinsel bis etwa 1008/1010 fort.

²⁵¹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 293; vgl. Barkaï, *Cristianos y musulmanes*, 34f.

den ereignisgeschichtlichen Hintergrund: Die Angriffe al-Manšūrs hatten umfangreiche Schäden in Gebieten hervorgerufen, welche auch in der Folge zumindest größtenteils unter christlicher Herrschaft verblieben. Ohne hier eventuell weitergehende Ziele jener militärischen Unternehmungen eruieren zu können, handelte es sich bei selbigen dem Ergebnis nach nicht um Eroberungsversuche, sondern um Plünderungszüge. Die mehr als 50 Kampagnen al-Manšūrs führten seine Truppen bis nach Galicien, Navarra und Katalonien. Seit der Konsolidierung des asturischen Reiches in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s hatten sich die nordiberischen Christen nicht mit Zerstörungen vergleichbarer Reichweite konfrontiert gesehen. Wie später eine Untersuchung der *Missa in restauratione basilicae* zeigen wird, motivierte das Vorgehen der Muslime auf christlicher Seite außerdem die Herausbildung oder zumindest Aktualisierung spezifischer liturgischer Formen, welche darauf zielten, eine kultische Unreinheit derart getroffener Sakralorte auszuräumen.

Der Niedergang und schlussendliche Zerfall des Kalifats von Córdoba, aus dem die in vielfach wechselnden Konstellationen untereinander verbündeten bzw. verfeindeten Taifenreiche hervorgingen, begünstigte im weiteren Verlauf des 11. Jh.s eine signifikante Ausdehnung der christlichen Herrschaftsgebiete auf der Iberischen Halbinsel. Waren den asturisch-leonesischen Königen des 9. und 10. Jh.s überwiegend Territorialgewinne in dünn besiedelten Landschaften gelungen, gerieten nun vermehrt auch muslimische Siedlungszentren unter die Kontrolle der Christen, Städte und Ortschaften, die ihrerseits in der Regel westgotische und damit aus Sicht der Eroberer christliche Wurzeln aufwiesen:

„[L]a libération des territoires s’accompagne alors nécessairement de la purification religieuse de tous les édifices culturels, souillés par une religion désormais explicitement associée aux forces du mal.“²⁵²

Es bleibt zu fragen, ob die Häufung von Verunreinigungsverwürfen, welche seit dem ausgehenden 11. Jh. in den Quellen festgestellt werden kann, tatsächlich in qualitativer Hinsicht neuartig ist, oder ob es sich dabei nicht möglicherweise um eine quantitative Neuerung – das signifikant vermehrte Auftreten eines Phänomens, für das auf der Ebene des Einzelfalles durchaus ältere Vorbilder existieren – handelt. Einige Beispiele aus der frühmittelalterlich-iberischen

²⁵² Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 301.

Überlieferung wurden hier bereits besprochen, es ist darüber hinaus möglich, artverwandte Belege anzuführen, welche bis in die westgotische Zeit zurückgehen. Sieht man von solchen Zuschreibungen ab, die sich aus einer Außenperspektive gegen die Westgoten selbst richteten – etwa im Marcella-Nekrolog des Kirchenvaters Hieronymus, der aus Sicht des Jahres 412 auf die Plünderung Roms durch den westgotischen Heerführer Alarich 410 Bezug nahm und sich dafür u.a. Entlehnungen aus Ps. 79,1 bediente: *Capitur urbs, quae totum cepit orbem [...]. ,Nocte Moab capta est, nocte cecidit murus eius. Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum [...].*²⁵³ – wurden konkrete Unreinheits- oder Verunreinigungsverwürfe insbesondere gegenüber Angehörigen der jüdischen Bevölkerungsgruppe erhoben. So beklagte etwa König Rekkesvinth in seiner Rede an die auf dem 8. Konzil von Toledo (653) versammelten Bischöfe, wie durch Lebensweise und Sitten der Juden als den einzig verbliebenen Anhängern einer devianten Religion (das Ganze gefasst in das Bild einer ansteckenden Krankheit) sein Herrschaftsgebiet fortwährend beschmutzt werde. Insbesondere forderte er den Klerus auf, gegen solche Juden vorzugehen, die, bereits durch die Taufe gereinigt, erneut abgefallen wären. Ihr Handeln sei damit noch verabscheuungswürdiger als das derjenigen, die niemals eine solche Reinigung (d.h. die Taufe) erfahren hätten:

*[I]udaeorum scilicet et vitam moresque denuntio, quorum tantummodo novi terram regiminis mei pollutam esse peste contagii. Nam cum Deus omnipotens omnes ex hac regione radicitus exstirpaverit haereses, hoc solum sacrilegii dedecusse remansisse dinoscitur. Quod aut nostrae devotionis instantia corrigat aut ultionis suae vindicta disperdat. Ex his enim quosdam traditionis errore vetustae video retinere iura perfidiae, quosdem vero sacri baptismatis expiatis ablutione ita in apostasiae doleo relapsos errore ut detestabilior inveniantur in eis profanatio blasphemiae, quam in illis quos nondum constat purificatos esse regenerationis sacrae liquore.*²⁵⁴

²⁵³ Hieronymus, ep. 127, ed. Hilberg, 154f. Zu Hieronymus' Reaktion auf den Niedergang und Fall Roms siehe – aus der Fülle der verfügbaren Literatur – insb. Zwierlein, „Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter“; Feichtinger, „Glaube versus Aberglaube“; Heinzberger, *Heidnische und christliche Reaktionen* u. Rebenich, „Christian Asceticism and Barbarian IncurSION“. Weitere Beispiele für Unreinheitszuschreibungen gegenüber den noch arianischen Westgoten finden sich in der *Vita Mariani* (AASS April II), 758, als die Flucht des Heiligen aus Bourges nach Auxerre (nach 450) geschildert wird: [...] *pollutionem eorum evitans [...] a laribus propriis commigravit*. Dazu Mathisen u. Sivan, „Forging a New Identity“, 36; vgl. mit zusätzlichen Belegen auch Chadwick, „Conscience in Ancient Thought“, 61-63.

²⁵⁴ *Concilium VIII Toletanum. Tomus regius*, ed. Martínez Diez u. Rodríguez, 381; siehe hierzu Bronisch, *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich*, 56, 80f., 165; Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy*, 15; übergreifend Stocking, *Bishops, Councils and Consensus*, 138. Vgl. auch die unmittelbar auf die Rede Rekkesvinths bezogene Antwort der Bischöfe in c. 12 (ebd., 434):

Ähnlich äußerte sich der Metropolit Julian von Toledo Ende des 7. Jh.s in seiner *Historia Wambae regis*. Im Anschluss an die Niederschlagung der Rebellion des Paulus in Septimanie 673 berichtet er das Folgende über die weiterhin durch König Wamba getroffenen Maßnahmen:

*Ibi disrupta quaeque Narbonnensis provinciae [...] dispositione reformat, consiliis instruit; statum quoque rerum mira pace componit. Lecta illic praesidia bellatorum dimittit, radices ab ea omnis rebellionis detersit, Iudaeos abegit, clementiores urbibus rectores instituit, per quos utique tante mali placaretur offensa et constuprata tantis sordibus terra, novo iudiciorum baptismate depurgata, remitteretur ad veniam.*²⁵⁵

Deswarte berücksichtigt entsprechende Belege für eine Anwendung der rein-unrein-Dichotomie in westgotischer Zeit, die u.a. das biblische Konzept einer Heiligkeit und (damit verbunden) Reinheit des Landes aufgreifen²⁵⁶, nicht. Den Ursprung einer regelmäßigen Zuschreibung von Unreinheit bzw. (auf Sakralorte bezogen) einer verunreinigenden Wirkung im Kontext der Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel sieht er in den militärischen Unternehmungen der Amiriden an der Wende vom 10. zum 11. Jh.: „Les édifices dévastés par les musulmans à l’époque d’al-Mansur sont souvent décrits comme spirituellement impurs.“²⁵⁷ Problematisch scheint auf den ersten Blick die Qualifizierung jenes Zustandes als – das Obige umkehrend – ‚impureté spirituelle‘ (≈ spirituelle Unreinheit), die semantisch als Gegenstück einer ‚impureté corporelle‘ (≈ körperlich-materielle Unreinheit) zu verstehen wäre.²⁵⁸

Ideoque principali clementiae deuotissime praefauentes – quae ob hoc sui regni apicem a Domino solidari praeoptat si catholicae fidei pereuntium turmas acquirat, indignum reputans orthodoxae fidei principem sacrilegis imperare fideliumque plebem infidelium societate polluere – nihil aliud pro his ex nostra sentential definitur quam ut decreta Toletani quod diuae memoriae Sisenandi regis aggregatum est tempore, a nobis ac posteris omnimoda suppleantur intentione.

²⁵⁵ Julian von Toledo, *Historia Wambae regis* 28, ed. Levison (MGH SS rer. Mer. 5), 524. Vgl. dazu de Jong, „Adding insult to injury“, insb. 282. In der *Historia Wambae* erscheinen die Juden nur hier als Unterstützer des zunächst durch Ildericus von Nîmes, dann durch Wambas abtrünnigen Heerführer Paulus angeführten Aufstandes. Deutlicher werden sie in der *Insultatio in tyrannidem Galliae* 1-2, ed. Levison (MGH SS rer. Mer. 5), 526 mit den Ereignissen in Verbindung gebracht.

²⁵⁶ Einschlägige Bibelstellen listet Frevel, „Purity Conceptions in the Book of Numbers“, 404 mit Anm. 99; ausführlich dazu Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, u.a. 21f., 25, 40; vgl. Houston, *Purity and Monotheism*, 68-123; Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness*, 45-52. Zur Vorstellung einer Heiligkeit des Landes siehe Dubrau, „Heiligkeitskonzepte von Eretz Israel“; Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, 127-143; Ders., *The Gospel and the Land*; Halpern-Amaru, *Rewriting the Bible* sowie die Beiträge in *Das Land Israel in biblischer Zeit*, ed. Strecker.

²⁵⁷ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 299f.

²⁵⁸ Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Summa theologica* III, Q. LXXX, Art. 3, ed. Winzen, S. 236: *Magis est abominabilis Deo immunditia spritualis, quam corporalis: sed si quis projiceret corpus*

Möglicherweise geht Deswarte hier von den Vorarbeiten Alexander Pierre Bronischs aus, die er umfangreich rezipiert hat, ohne dessen Ergebnissen allerdings in jeder Hinsicht zuzustimmen. Die Nennung spiritueller Reinheit als „eine Voraussetzung für den militärischen Sieg“²⁵⁹ konnte Bronisch in der *Historia Wambae regis* Julians von Toledo ausmachen. Im Vorfeld der Kämpfe gegen den Usurpator Paulus wäre es demnach zu Übergriffen des westgotischen Heeres auf die lokale Bevölkerung gekommen: Neben Plünderungen und Brandschatzungen hätten sich die Truppen besonders der *fornicatio* schuldig gemacht, worunter laut David Bachrach im vorliegenden Fall Vergewaltigungen zu verstehen wären.²⁶⁰ Nach Bekanntwerden ihrer Vergehen habe Wamba daraufhin die Schuldigen strafweise beschneiden lassen.²⁶¹ Zur Erklärung seines Handelns legt Julian ihm die nachfolgend zitierte Rede an das Heer in den Mund:

*Dicebat [Wamba, Anm. d. Vf.s] enim: ‚Ecce! iam iudicium imminet belli, et libet animam fornicari? Et credo, ad examen pugnae acceditis; videte, ne in vestris sordibus pereatis. Nam ego, si ista non vindico, iam ligatus hinc vado. Ad hoc ergo vadam, ut iusto Dei iudicio capiar, si iniquitatem populi videns ipse non puniam. Exemplum mihi praebere debet Eli sacerdos ille in divinis litteris agnitus, qui pro immanitate scelerum filios, quos increpare noluit, in bello concidisse audivit, ipse quoque filios sequens fractis cerbicibus expiravit. Haec igitur nobis timenda sunt, et ideo, si purgati maneamus a crimine, non dubium erit, quod triumphum capiamus ex hoste‘.*²⁶²

Falls er, Wamba, die Urheber dieser Taten nicht bestrafe, würde ihn seinerseits der gerechte Richterspruch Gottes treffen.²⁶³ Exemplarisch verweist er auf das Schicksal des jüdischen Hohepriesters Eli: Dieser habe während der alttestamentarischen Richterzeit aus Nachsicht gegenüber den Sünden seiner Söhne nicht nur den Krieg gegen die Philister sondern zugleich auch die Bundeslade verlo-

Christi in lutum, vel sterquilinum, gravissimum reputaretur ejus peccatum; ergo gravius peccat, si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis; ergo hoc peccatum est gravissimum.

²⁵⁹ Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 119.

²⁶⁰ Julian von Toledo, *Historia Wambae regis* 10, ed. Levison (MGH SS rer. Mer. 5), 510; zur Deutung der Stelle siehe Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, 22f.

²⁶¹ McCormick (*Eternal Victory*, 312, Anm. 69) verweist auf Verbindungen zu judenfeindlichen Positionen in der westgotischen Gesellschaft. Zur Beschneidung als Strafe vgl. auch die späte Interpolation in *Lex Vis.* 12, 2, ed. Zeumer (MGH LL nat. Germ. I,1), 463, Z. 3f.

²⁶² Julian von Toledo, *Historia Wambae regis* 10, ed. Levison (MGH SS rer. Mer. 5), 510. Zu dieser Stelle siehe McCormick, *Eternal Victory*, 312 u. Teillet, *Des Goths à la nation gothique*, 594f.

²⁶³ Übergreifend zu providentialistischen Vorstellungen bei Julian von Toledo siehe Sánchez Salor, „El providencialismo en la historiografía cristiana-visigótica“, 185.

ren.²⁶⁴ Nur wenn sich das westgotische Heer derartiger Vergehen enthalte – wörtlich: von ihnen rein / gereinigt bleibe –, sei der Sieg gegen die Feinde gewiss.²⁶⁵ Militärische Auseinandersetzungen werden somit zum *examen pugnae*, als Strafe für ungesühnte Verfehlungen (hier: die *sordes* der Kämpfer) drohen Niederlage und Tod.²⁶⁶ Anders als Deswarte untersucht Bronisch aber Phänomene spiritueller Unreinheit im eigentlichen, d.h. personenbezogenen Sinn.²⁶⁷ Von einer Unreinheit christlicher Sakralorte als Begleiterscheinung oder Folge derselben ist dabei nicht die Rede.

Auf einen entsprechenden Zusammenhang – die Verunreinigung des Heiligtums als Konsequenz überbordender Sündenlast – war dagegen Jonathan Klawans in Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels gestoßen.²⁶⁸ Mehr noch, als deren ‚Überträger‘ konnten demnach gegebenenfalls feindliche Völker wirken, die das Heiligtum schändeten oder zerstörten und dadurch zum Werkzeug der Gottesstrafe wurden. Allerdings vermeindet es Klawans, der ansonsten dezidiert um die Identifikation von Belegen für das Auftreten moralisch-ethischer Unreinheitsvorstellungen bemüht ist, den Charakter der so herbeigeführten Verunreinigung näher zu bestimmen.²⁶⁹ Während für den Fall einer abstrakten Kontaminierung infolge massierter sündhafter Verfehlungen noch an eine zuvorderst moralisch-ethische Unreinheit des Sakralortes zu denken wäre, dürfte diese exklusive Lesart angesichts einer manifesten, gewaltsamen

²⁶⁴ McCormick, *Eternal Victory*, 312: „Like Heraclius’ prescriptions for the Byzantine army half a century earlier, Wamba’s purification of his tainted troops was considered the condition for victory.“

²⁶⁵ Vgl. McCormick, *Eternal Victory*, 250: „Thanks to the antique and medieval conviction that God intervened continuously, directly and explicitly in human affairs, the ethical and theological purity of an army were usually considered no less essential to success than its professional competence and size, a view which was only comforted by the Bible (e.g., 2 Chronicles 14; Psalm 177). As early as Eusebius, Christians stressed the ruler’s efforts to ensure the moral purity of victorious armies.“

²⁶⁶ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 59; siehe auch de Jong, „Adding Insult to Injury“, 382.

²⁶⁷ Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 119, 185, 230. McKnight, „Jesus and James on Israel and Purity“, 88: „[M]oral and ritual impurity are to be distinguished and carefully defined: (1) as to *source*, whereas ritual impurity results from bodily flows, corpses, and the like, moral impurity has its source in sins; (2) as to *effect*, ritual impurity leads to a temporary, but contagious condition whereas moral impurity effects the desecration of sinners, the Land, and the sanctuary; and (3) as to *resolution*, ritual impurity requires bathing and waiting whereas moral impurity requires atonement, punishment and even exile from the Land.“

²⁶⁸ Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, 58f.

²⁶⁹ Vgl. Haber, „Ritual and Moral Purity in Second Temple Judaism“, 44: „Klawans, however, views an ambiguity [...] with respect to one crucial point: Do the sins defile the sanctuary directly, or do the sins defile in some other way, resulting in divine punishment that includes the desolation of the sanctuary by Israel’s enemies?“

Schändung oder Zerstörung nur schwer aufrechtzuerhalten sein: Zumindest eine Verschränkung moralisch-ethischer mit physisch-materiellen und/oder rituell-kultischen Aspekten wäre hier zu erwarten.

Eine wichtige Modifikation der vorstehend für die Westgotenzeit referierten Befunde beobachtete Bronisch in einer Quelle des frühen 9. Jh.s, dem sogenannten *Testamentum Alfons' II.*, der angeblichen Stiftungsurkunde jenes Herrschers für die Kathedrale von Oviedo. Erscheint bei Julian von Toledo spirituelle Reinheit noch als eine (!) Vorbedingung für den Sieg in militärischen Auseinandersetzungen, finden sich hier mit Bronisch „Ursache und Wirkung in bestechender Konsequenz gewissermaßen vertauscht“.²⁷⁰ Das *Testamentum*, welches sich als Bestätigung und Erweiterung einer Schenkung König Fruelas I. aus der Mitte des 8. Jh.s ausgibt, liegt in drei auch formal signifikant unterschiedlichen Versionen vor, die alle auf den 16. November 812 datieren.²⁷¹ Zwar weisen paläographische und strukturelle Eigenheiten darauf hin, dass die einzelnen Fassungen (oder ihre jeweiligen Vorlagen) tatsächlich am Beginn des 9. Jh.s entstanden sein könnten.²⁷² Keines der inhaltlich weitgehend deckungsgleichen Stücke bietet jedoch den unmodifizierten Wortlaut einer Urkunde Alfons' II.

Auf dem Höhepunkt der Bittreden, welche dem eigentlich rechtserheblichen Teil des Textes vorangestellt sind, heißt es in der Fassung des *Testamentum regis Adefonsi cognomine Casti* (B):

*Clementie tue dono postmodum ita iustifices ut cuncti qui hic operantes ad recuperationem domus tue obedientes extiterint suorum omnium ablatione excipiant peccatorum quatenus et hic exclusa fame, peste, morbo et gladio defensi clipeo protectionis tue felices esse se gaudeant et futuro in seculo feliciores cum angelis celestia regna possideant.*²⁷³

²⁷⁰ Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 119.

²⁷¹ Vgl. die Übersicht bei Floriano Llorente, „El testamento de Alfonso II el Casto“, 595 und das Stemma ebd., 614. Es handelt sich um A, das *Testamentum Ecclesie Sancti Salvatoris* (Oviedo, Archivo de la Catedral de Oviedo, Cuadernillos, Carp. 1, Nr. 1, bestehend aus 7 [9] zusammengebundenen Pergamentblättern), eng verbunden ist damit die innerhalb des *Liber Chronicorum* von Oviedo (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 1513, 116^v-117^v) überlieferte Fassung C, sowie die als *Testamentum regis Adefonsi cognomine Casti* überschriebene Version B des *Libro Gótico la Catedral de Oviedo* (*Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*, Oviedo, Archivo de la Catedral de Oviedo, Cód. 1).

²⁷² So bereits Sánchez-Albornoz, „Autenticidad de la donación de Alfonso II“, 567-575; vgl. Fernández Conde, *El Libro de los Testamentos*, 118-125; Floriano Cumbreño, *Diplomática española del período astur* I, 132-141; David, *Études sur la Galice et le Portugal*, 324f.; Floriano Llorente, „El testamento de Alfonso II el Casto“, insb. 593-605 u. 614-617 sowie die Zusammenfassung durch Lucas Álvarez, *La documentación real astur-leonesa*, 98-101.

²⁷³ *Testamentum Regis Adefonsi cognomine Casti* (812, Nov. 16), in: *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, ed. García Larragueta, Nr. 3, S. 10.

Das Sprecher-Ich Alfons' II. verschränkt hier die Aussicht auf irdisches und jenseitiges Heil: Die spirituelle Reinheit der Kämpfer erscheint nicht länger nur als Vorbedingung dafür, dass Gott der eigenen Partei den Sieg in einer militärischen Auseinandersetzung gewährte. Vielmehr ist das individuelle Wirken „für die Wiedererlangung der Kirche Gottes, auch im Kampf gegen die Gegner des Glaubens“ zur notwendigen Voraussetzung für spirituelle Reinheit geworden.²⁷⁴

Bereits seit dem 8. Jh. weist das Bild, welches zeitgenössische ebenso wie spätere Quellen von der Eroberung des Westgotenreiches und den daran anschließenden Konfrontationen zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel entwarfen, eine religiöse Dimension auf. Es habe sich, so Deswarte, um Kämpfe unter dem Vorzeichen der Providenz gehandelt, die folglich nur mit dem Beistand Gottes gewonnen werden konnten:

„Dès le huitième siècle, les sources du nord développent une conception théologique de l'histoire; vécue de façon radicale, elle est poussée jusqu'à ses ultimes conséquences et est à l'origine d'une spiritualité très ascétique: puisque les péchés, et particulièrement celui de chair, ont provoqué la chute de l'Espagne, la victoire militaire ne peut venir qu'au terme d'une constante ascèse.“²⁷⁵

Providentialistische Deutungsmuster waren demnach nicht nur im Rahmen historischer Betrachtungen relevant, sie konnten und mussten (falls ernstgenommen) zugleich handlungsleitende Funktion für die Gegenwart der jeweiligen Akteure entfalten: Umso mehr sich die asturisch-leonesischen Monarchen institutionell und genealogisch als Nachfolger der Westgotenkönige begriffen, umso mehr sahen sie sich der Gefahr ausgesetzt, Gottes Zorn erneut und nun mit sich als Ziel zu erregen.²⁷⁶ Sobald die militärische Niederlage der Westgoten als manifester Beleg für den Verlust göttlicher Gnade im Spannungsfeld individueller (herrscherlicher) und kollektiver Verfehlungen gedeutet wurde²⁷⁷, konnte als Mittel zu ihrer Rückgewinnung und künftigen Sicherung aus der Perspektive der Zeitgenossen nur eine umfassende religiöse Erneuerung wirksam scheinen, deren Hauptträger der König selbst war.²⁷⁸

²⁷⁴ Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 119.

²⁷⁵ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 270; vgl. López Alsina, *Ciudad Santiago*, 119.

²⁷⁶ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 269, vgl. García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo*, 25.

²⁷⁷ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 270-275.

²⁷⁸ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 284 u. Ders., *Une Chrétienté romaine sans pape*, 313-326.

Fasst man jenen Argumentationsgang, welchen Deswarte in den Unterkapiteln „Une défaite providentielle“ (wiederum geteilt in die Abschnitte „Un châtiment“, „Une régénération spirituelle“ und „La victoire, don de Dieu“) sowie „Purifier les édifices“ (mit den Teilabschnitten „L’apparition d’un antagonisme religieux spécifique“ und „Al-Mansur et la radicalisation de l’antagonisme“) detaillierter entwickelt, in wenige Schlagworte, so träfen im Verlauf des 11. Jh.s spirituall-ethische und kultische Reinheit als Anliegen der nordiberischen Christen zusammen. Er verzichtet jedoch darauf, diese Konzepte ausführlicher zu erörtern bzw. sie in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu bestimmen. Als vorläufiges Beobachtungsergebnis verzeichnet Deswarte lediglich deren paralleles Auftreten („simultanément“²⁷⁹).

Die Verbindung beider Argumentationsstränge – militärische Misserfolge der Christen als Folge göttlichen Gnadenentzugs aufgrund eigener Sündhaftigkeit, (gegebenenfalls identifiziert als ethische Unreinheit) und gewaltsame Übergriffe realer oder imaginierter Heiden gegen christliche Sakralorte, die für selbige einen Zustand kultischer Unreinheit bedingen konnten (ohne dass in der Überlieferung entsprechende Zuschreibungen in jedem Fall vorgenommen würden) – während des 11. Jh.s lässt sich anhand einschlägiger Quellenstellen demonstrieren.²⁸⁰ Bronisch und vor ihm bereits Carlos Laliena Corbera verwiesen in diesem Zusammenhang etwa auf eine Urkunde Garcías III. Sánchez von Navarra aus dem März 1046, welche an die Eroberung Calahorras im Vorjahr erinnert²⁸¹:

Quia multa mole peccaminum pressi unclerisque viciorum male constricti parentes nostri, et ob id divina protectione nudati desiderabilem terram Hispania-

²⁷⁹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 301.

²⁸⁰ Bronisch, „El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana“, 41f.; Ders., „En busca de la guerra santa“, 108-113; vgl. auch Laliena Corbera, „Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra“, 107 u. 99: Vor allem mit Blick auf aragonesische und navarresische Herrscherurkunden, aber ebenso für diejenigen der katalanischen Grafen beobachtet Laliena Corbera „una impregnación creciente de la idea de que el enfrentamiento contra los musulmanes derivaba de un deseo divino, las victorias constituían el símbolo del apoyo de Dios y ambas cosas conjuntamente eran la demostración palpable de que estaba teniendo lugar un cambio trascendental en la relación de Dios con su pueblo.“

²⁸¹ Zur Eroberung von Calahorra jüngst Olcoz Yanguas, „Notas sobre la reconquista de Calahorra“ mit Überblick über den Forschungsstand; sie weiterhin Carl, *A Bishopric Between Three Kingdoms*, 13-15; Martín Duque, „Don García Sánchez III“, 34f. sowie Sáinz Ripa, „Los obispos de Calahorra en la Edad Media“, 40. In Bezug auf die Urkunde bemerkt Laliena Corbera, „Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra“, 100: „[L]e sirve al monarca para afirmar que, mucho tiempo atrás, sus antecesores dilapidaron la protección divina con sus pecados y vicios [...]“

*rum multo iam exacto tempore misere et orribiliter perdidierunt, quam nos nostro iam tempore simul cum Calagurritana urbe virtute miserationis divine magis quam nostro conamine vel nostra bona actione pagana impietate violentiaque aliquatenus repressa recuperare aliquatenus iam cepimus atque possidere.*²⁸²

Wie die am Beginn dieses Kapitels untersuchten Urkunden, welche im Kontext der Normannenüberfälle entstanden, operiert auch das vorliegende Stück ausgehend von zwei distinkten zeitlichen Ebenen: Zunächst derjenigen der Vorfäter, der *parentes nostri*, die, niedergedrückt vom Gewicht ihrer Sündenlast, den göttlichen Beistand und damit auch die *terra desiderabilis Hispaniarum* verloren hätten. Auf der anderen Seite steht die Gegenwart des Verfassers, in der es gelungen sei, große Teile des Verlorenen *simul cum Calagurritana urbe* zurückzugewinnen. Mehr durch Gottes Erbarmen als aufgrund eigener Leistungen habe man die Heiden (in diesem Fall die Muslime) zurückdrängen können, als deren charakteristische Eigenschaften *impietas* und *violencia* ausgewiesen werden.

Bereits im November 1044 hatte derselbe Herrscher in einer Urkunde für das Kloster San Julián de Sojuela zur Erklärung seines Handelns in ähnlicher Weise auf die Verfehlungen seiner Vorfahren und deren Fortwirken in der Gegenwart verwiesen. Diese hätten, *peccatis exigentibus*, dazu geführt, dass derart viele *loca sanctorum* besetzt oder, was demnach zutreffender wäre, *a barbaris nationibus* zerstört worden seien²⁸³:

*Ego Garsia [...] plerumque sapientum relatu audiens et audita secundum modum propria scientia perpendens et vera esse firmiter credens, dum mei regni in partibus plurimis in locis sancte Dei Matris Ecclesie desolationem prospicerem, et nostris vel parentum nostrorum peccatis exigentibus in tantum loca sanctorum occupata esse, seu quod verius est, destructa a barbaris nationibus viderem ut vix etiam posteris posset esset indictio ubi iam sancte ecclesie habuit priores legalis foret institutio, communi consilio dilecte coniugis Stephnie [sic!], decrevi in domo Domini aliquid tele laborare ut nostri nominis esset memoriale.*²⁸⁴

²⁸² Privileg Garcías III. Sánchez (1046, März 3) für die Bischofskirche von Calahorra, ed. Ubieta Arteta, „Documentos reales del Archivo Catedralico de Calahorra“, 213, Doc. 2. Zur wahrscheinlichen Interpolation des Stückes Fortún, „Monjes y obispos“, 231 u. 241.

²⁸³ Zum historischen Hintergrund der Urkunde siehe Zapater Cornejo, „El monasterio de San Julián de Sojuela y su entorno histórico“; Sánchez Candeira, *Castilla y León en el siglo XI*, 144f. u. Martínez Díez, *Sancho III el Mayor*, 193f.

²⁸⁴ Privileg Garcías III. Sánchez (1044, Nov. 2), *Colección documental de Santa María la Real de*

Laliena Corbera erörtert in diesem Zusammenhang auch, welche Bedeutung derartigen narrativen Elementen in zeitgenössischen Urkunden beizumessen sei: Die Stücke hätten eben nicht nur den engeren Kreis jener monastischen Gemeinschaften angesprochen, die von den Übertragungen direkt profitierten, sondern darüber hinaus – etwa durch öffentliches Verlesen während allgemeiner Zusammenkünfte – eine deutlich größere Zahl von Klerikern und Laien erreicht.²⁸⁵

Der gewaltsame Umbruch des Jahres 711 führte laut Deswarte dazu, dass die asturischen Christen dem Krieg eine „dimension religieuse particulière“ beimäßen. Die nach der Konsolidierung des asturischen Reiches erneut eintretenden militärischen Erfolge wären vor diesem Hintergrund als notwendige Konsequenz einer vorangegangenen spirituellen Erneuerung und zugleich als Beleg für deren Wirksamkeit gedeutet worden.²⁸⁶ Eine entsprechende Perspektivierung sei ursächlich für den „caractère unique“ der sogenannten *asturischen Chroniken* des ausgehenden 9. Jh.s, welchen zuvor schon Alexander Pierre Bronisch beobachtet hatte, ohne aber seine Parameter exakt bestimmen zu können:

„Die Chronik Alfonsos III. deutet die Geschichte der islamischen Eroberung des Gotenreiches und des asturischen Widerstandes nach biblischen Maßstäben als Folge der Sünde des gotischen Volkes und seiner Könige und Priester. [...] In keiner anderen westgotischen, mozarabischen oder asturischen Quelle finden sich so viele Zitate aus der Liturgie, der Bibel oder aus den Leidensgeschichten der Märtyrer. Allein dadurch ist der Fortgang der Ereignisse in der Chronik Alfonsos III. in ein sakrales Licht getaucht. Auf diese Weise knüpft der Chronist nicht nur an die herkömmlichen, westgotischen Deutungsmuster an, nach welchen die Goten als Volk Gottes, ihre Könige als Träger besonderer göttlicher Inspiration und ihre Kriege als Gotteskriege gesehen wurden, sondern erreicht durch diese Übersteigerung eine neue Qualität, die dieser asturischen Chronik ihren unverwechselbaren und einzigartigen Charakter verleiht.“²⁸⁷

Beide Autoren vertreten hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Krieg in der Wahrnehmung asturischer Christen des früheren Mittelalters allerdings signifikant divergierende Positionen: Während Bronisch dem Titel seiner Un-

Nájera I, ed. Cantera Montenegro, Nr. 7, S. 12. Dieselbe Formulierung findet sich erneut in einer Urkunde von 1052, Dez. 12 (ebd., Nr. 10, S. 19).

²⁸⁵ Laliena Corbera, „Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra“, 105.

²⁸⁶ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 269.

²⁸⁷ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 139.

tersuchung (*Reconquista und Heiliger Krieg*) gemäß vom Weiterleben bzw. der Übersteigerung einer westgotischen Tradition des Gotteskrieges in späterer Zeit ausgeht²⁸⁸, erkennt Deswarte in den Äußerungen nahezu derselben Quellen lediglich ein Bewusstsein für das Wirken der Providenz und die kriegsentscheidende Wichtigkeit göttlicher Gnade.

Die sich hier abzeichnende Kontroverse folgt – unbenommen weiterer, inhaltlicher Differenzen – nicht zuletzt aus der unterschiedlichen Konzeption beider Arbeiten: Bronisch geht bei seinem Versuch, Deutungsmuster des Krieges in der frühmittelalterlich-iberischen Überlieferung zu bestimmen, von den Gegebenheiten des Westgotenreiches und daher auch den westgotischen Quellen aus. Deswarte (und ähnlich die bereits angeführte ausführliche Rezension zu Bronischs Monographie von Patrick Henriët) bezieht die Situation vor 711 zwar ebenfalls in seine Betrachtungen ein, konzentriert sich aber auf die Auswertung jüngerer Materials. Während Bronisch also primär Kontinuitäten und Weiterentwicklungen herausarbeitet, widmet sich Deswarte stärker den Zäsuren, den kurz- oder auch langfristigen Folgen der muslimischen Eroberung und später der militärischen Unternehmungen al-Manşurs.

Gemein ist beiden Studien die große Bedeutung, welche sie dem Providentialismus als zeitgenössischem Muster der Geschichtsdeutung zuerkennen.²⁸⁹ Wie bereits ausgeführt, geht die Vorstellung von Gott als dem ‚Motor der Geschichte‘ im lateinischen Westen wesentlich zurück auf den spanischen Historiographen und Theologen Paulus Orosius. Dieser hatte in seinen um 418 abgeschlossenen *Historiae adversum Paganos* versucht, Augustinus’ Darlegung der geschichtlichen Rolle des Christentums in der *Civitas Dei* gegen heidnische Anfeindungen angesichts der Plünderung Roms durch die Westgoten zu verteidigen.²⁹⁰

²⁸⁸ Kritisch zur Tragweite dieser Interpretation Henriët, „L’idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique“, pointiert das Resümee auf S. 218: „*Reconquista und heiliger Krieg* met très justement en valeur la continuité du modèle wisigothique de la guerre, de même que l’apparition d’un certain nombre de thèmes constitutifs de la guerre sainte bien avant le tournant que représente, à partir de la fin du XI^e siècle, l’ouverture de la péninsule aux notions de croisade et d’universalité chrétienne. Il reste cependant difficile de soutenir, me semble-t-il, qu’il existe dès les années suivant l’invasion musulmane un discours cohérent, lequel formaliserait, dès les premiers balbutiements de la ‚Reconquête‘, une idéologie de guerre sainte.“

²⁸⁹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, insb. 7; Deswarte, *De la destruction a la restauration*, insb. 40; vgl. u.a. auch Sánchez Salor, „El providencialismo en la historiografía cristiana-visigótica“, 182.

²⁹⁰ Bodelón, „Orosio“, 60; vgl. García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo*, 22-24; Sán-

Der Fall Roms wird bei Orosius zum zentralen heilsgeschichtlichen Ereignis. Alarich und dessen Kämpfer erscheinen in diesem Zusammenhang, so Meier und Patzold, „weniger als autonom handelnde Individuen [...] sondern als Werkzeuge eines strafenden Gottes, der das ‚Sündervolk‘ Roms zur Ordnung ruft“.²⁹¹ Providentialistische Vorstellungen in der Tradition des Orosius finden sich auf der Iberischen Halbinsel früh, so etwa in der *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum* des Bischofs Hydatius von Aquae Flaviae (ca. 394–468).²⁹² Gerade die liturgischen Quellen erlauben es, was das Weiterleben providentialistischer Erklärungsmuster für militärische Niederlagen im Allgemeinen ebenso wie für erfolgreiche Übergriffe gegen christliche Sakralorte im Besonderen betrifft, Verbindungslinien zwischen der Zeit westgotischer Herrschaft über die Iberische Halbinsel und der gewandelten Situation im Anschluss an die muslimische Eroberung nachzuzeichnen.²⁹³ Zwar haben, wie Bronisch zu Recht be-

chez Salor, *Polémica entre cristianos y paganos*, u.a. 196f; Ders., *Historiografía latino-cristiana*, 138-144; Alonso-Nuñez, „La metodología histórica de Paulo Orosio“; Fink, *Paul Orose et sa conception de l'histoire*; Paschoud, „La polemica providencialistica di Orosio“; Sehmeyer, *Geschichtsbilder für Pagane und Christen*, 252f.; Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*. Zu seiner Motivation siehe Orosius, *Histoires (Contre les païens)* Prol., 9, ed. Arnaud-Lindet I, 8: *Praeceptas mihi uti aduersus uaniloquam prauitatem eorum qui alieni a ciuitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis paganis uocantur siue gentiles quia terrena sapiunt, qui cum future non quaerant, praeterita autem aut obliuiscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora ueluti malis extra solitum infestissima ob hoc solum quod creditor Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant [...]*. Vgl. auch Meier u. Patzold, *August 410: Ein Kampf um Rom*, 61.

²⁹¹ Meier u. Patzold, *August 410: Ein Kampf um Rom*, 64. Dazu Orosius, *Histoires (Contre les païens)* VII, 37, 8, ed. Arnaud-Lindet III, 107/9: *Itaque ineffabili iudicio Dei factum est uti, quoniam in permixto populo piis gratia, poena impiis debebatur, oportebatque permitti hostes qui insuadibilem in plurimis et contradicentem ciuitatem seuerioribus solito flagris coarguerent, non tamen eos qui indiscrete cunctos intemperata caede delerent, duo tunc Gothorum populi cum duobus potentissimis regibus suis per Romanas prouincias bacchabantur*. Zur unterschiedlichen Darstellung und Bewertung der Ereignisse vgl. Clark, „Augustine and the Merciful Barbarians“.

²⁹² Bodelón, „Orosio“, 60; García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo*, 23f.; zu Hydatius von Aquae Flaviae vgl. Bodelón, „Idacio: Prodigios y providencialismo“. In der *Chronik* des Hydatius wird dieser Zusammenhang z.B. deutlich, als er über den Einfall der *barbari* (er fasst darunter Alanen, Vandalen und Sueven) berichtet, Hydatius, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum* 46, ed. Mommsen (MGH Auct. ant. 11), 17: *Barbari, qui hispanis ingressi fuerant, caede depraedantur hostili. Pestilentia suas partes non segnius operatur*. Dazu Sánchez Salor, „El providencialismo en la historiografía cristiana-visigótica“, 182: „Al pecado, que en este caso es la invasión, sigue inmediatamente el castigo divino.“ Das Muster wiederholt sich für den Vandalenkönig Gunderich (Hydatius, *Continuatio* 89, ebd., 21) und den Sueben Ermenrich (Hydatius, *Continuatio* 90, ebd., 21).

²⁹³ Henriët, „L'idéologie de guerre sainte“, 176: „L'invasion sarrasine se retrouve [...], peinte sous des couleurs beaucoup plus dramatiques, dans la liturgie du VIII^e siècle. Le principal problème consiste alors à dater des pièces qui ne font pas allusion aux événements – si elles y font allusion – de façon aussi précise que les chroniques.“ Vgl. Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 270 u. insbesondere auch Henriët, ebd., 208, der auf wichtige Probleme bei der Behandlung liturgischer Quellentexte hinweist: „[C]omment les dater alors qu'elles se ressemblent beaucoup d'un siècle à l'autre, qu'elles sont souvent transmises par des manuscrits tardifs et ne comportent aucun nom de personne, voire aucune allusion à des événements précis? Ce qui semble être de la première moitié du VIII^e siècle ne peut-il être antérieur à l'invasion, ou au contraire renvoyer au IX^e, au X^e, voire au XI^e siècle?“

merkt, christlich-muslimische Konfrontationen nur in wenigen Texten der hispanischen Liturgie eindeutige Spuren hinterlassen.²⁹⁴ Eine Reihe von Messen und Hymnen, die sich der Zeit kurz vor oder nach dem Fall des Westgotenreiches zuordnen lassen, gewähren jedoch Einblicke in das Fortleben tradierter religiöser Vorstellungen und deren Anpassung an die geänderten Voraussetzungen.

VI. 6. 1 Der Hymnus *De tempore belli*

Der Hymnus *De tempore belli*, den zuerst Manuel C. Díaz y Díaz in die Jahre unmittelbar nach der muslimischen Eroberung datiert hat, bietet hierfür ein gleichermaßen frühes wie einschlägiges Beispiel.²⁹⁵ Als Opponenten der Christen erscheinen darin nicht näher spezifizierte *barbari* bzw. eine *gens effrena*. Auf die eher allgemein gehaltenen Klagen im ersten Teil des Hymnus (*Tristes nunc populi*, Z. 1-40) folgen im erkennbar abgesetzten zweiten Hauptabschnitt (*Saeuus bella serit barbarus horrens*, Z. 41-84) spezifischere Ausführungen zu den Ereignissen, welche mutmaßlich die Entstehung des heute vorliegenden Textes motivierten:

[41] *Seuus bella serit barbarus horres,*
frendens bella furor semper aceruat
ac respergit ouans cede recenti
multa strage super letus anhelans.

[45] *Terret continuo feruida bello*
gens effrena, suis uasta cateruis
findens innumeris equora ponti,

²⁹⁴ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 97. Lediglich ein Messtext der sich konkret auf dieses Thema bezieht, die *Missa dicitur de Cruce* (abgedruckt bei Berganza, *Antigüedades de España* II, 685) ist mit großer Sicherheit im christlich beherrschten Norden der Iberischen Halbinsel entstanden, Bronisch datiert selbige (ebd., 158) auf das erste Drittel des 10. Jh.s.

²⁹⁵ Díaz y Díaz, „Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos“, der Text findet sich abgedruckt S. 448-450, zur Datierung ebd., 451: „Fuera de todos estos lugares comunes queda, sin embargo, un detalle único y a mi entender significativo: después de haber mencionado la vecindad de los atacantes, se señala específicamente que han pasado sus numerosas tropas por mar, lo que excluye, aun suponiendo cierto sentido retórico a tales versos, que se pudieran aplicar a los usuales enemigos de la monarquía visigoda.“ Vgl. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 100f. u. die deutlich abweichende Datierung durch Raby, „On the Date and Provenance“, 3f. Weniger spezifisch ist diesbezüglich Pérez de Urbel, „Origen de los himnos mozárabes“, 235f., auch er nahm jedoch einen iberischen Ursprung an, vgl. die (vielleicht irrtümliche, s.u. Anm. 300, 308) Zuordnung parallel überlieferter Stücke zu Ambrosius durch Beda Venerabilis, *De arte metrica* 19, ed. Migne (PL 90), 172. Von einem Hymnus *de tempore belli* geht zuerst Díaz y Díaz, ebd., 450f. aus, Blume, *Die mozarabischen Hymnen* (AH 27), 281-283 hatte darin zwei thematisch verwandte Stücke gesehen, die er jedoch beide einem mozarabischen Ursprung zuordnete.

*perturbat rigidis aruaque telis.
Vertit terga suis hostibus, ecce,*

[50] *diris ipsa cohors chresticolarum
ac per prona tremens inuia perque
turpi pulsa fugit fessa pauore.
Gens impune ferox milia uexat
et crude lacerans milia truncat;*

[55] *limphis lota sacris corpora fedis
passim nuda iacent tradita coruis.
Edes inde sacras, templa dicata,
aras atque Deo sanctificatas,
exsultans ualido cuncto triumpho*

[60] *inuadit spolians predo superbus.
Urbes urit edax barbarus ignis,
communesque domos urit et almas;
uinctos predo senes ducit, ephebos,
nuptas et uiduas atque puellas.*

[65] *Casum uirgo ferum, uirgo sacrata,
casum uirgo suum deflet amarum,
amissumque dolet uirgo pudorem
leti ferre nolens uirgo laborem.*

Der ausführliche Zerstörungsbericht (Z. 41-68) stehe, so Díaz y Díaz, nicht isoliert, vielmehr verwende er Elemente, die sich regelmäßig in literarischen Darstellungen antiker und mittelalterlicher Kriege fänden.²⁹⁶ Gerade die Übergangspassage zwischen jenen Abschnitten, welche Díaz y Díaz als „furor enemigo“ und „derrota cristiana“ rubriziert hat (Z. 49ff.), lässt darüber hinaus anhand ihrer Eckpunkte – die Flucht vor den Angreifern und das Sich-Verstecken in einer unwirtlichen Umgebung – an die Situation der asturischen Christen nach 711 denken. Er selbst erwägt zwar keine derart unmittelbaren Bezüge, wertet aber das Stück insgesamt als Zeugnis für die Umwälzungen des beginnenden 8. Jh.s.²⁹⁷

²⁹⁶ Díaz y Díaz, „Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos“, 451. Vgl. das Schreiben des Bischofs Taius von Saragossa (ca. 600-683) an seinen Amtskollegen Quiricius von Barcelona (gest. 680, Bischof v. Toledo ab 667), entstanden um die Mitte des 7. Jh.s, in welchem dieser u.a. auf Kriegszüge der Basken eingeht, Taius von Saragossa, *Sententiarum libri V*, ed. Migne (PL 80), 727: *Innoxius quippe multorum Christianorum sanguis effunditur: alii jugulis, nonnulli missilibus, plerique diversis jaculis sauciantur, innumerabilis multitudo captivorum abducitur, immensa spolia subtrahuntur. Templis Dei infaustum bellum infertur, sacra altaria destruuntur; plerique ex clericatus officio ensibus obruncantur, atque inhumata canibus avibusque multorum exponuntur cadavera occisorum [...]*.

²⁹⁷ Díaz y Díaz, „Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos“, 452. Vgl. García Moreno, „Covadonga, realidad y leyenda“, 379f., der vorgeschlagen hat, in *Tempore belli* ein konkretes Zeugnis für die Schlacht von Covadonga im Jahr 718 (oder 722) auszumachen.

Die Vorstellung, jene im Text des Hymnus beklagte, gegenwärtig prekäre Situation der Christen sei auf deren frühere Verfehlungen zurückzuführen, findet sich direkt im Anschluss an die zuvor zitierte Passage ausformuliert:

[70] *Hoc peccata malum grande merentur
vere nostra, Deus, plurima, sancte;
sed nunc suppliciter poscimus, omnes,
iam clemens famulos aspice tristes.*

Unbenommen seiner Verankerung in älteren literarischen Traditionen und der stilisierten Darstellung der Ereignisse bildet der Hymnus *De tempore belli* laut Díaz y Díaz den wohl frühesten erhaltenen Beleg für die Anwendung providentialistischer Deutungsmuster auf die Niederlage der Westgoten und die anschließende muslimische Eroberung der Iberischen Halbinsel.²⁹⁸

Gerade die problematische Überlieferungssituation erlaubt jedoch auch alternative Lokalisierungen: Angesichts des Fehlens mozarabischer Textzeugen und der ausschließlichen Verzeichnung von *De tempore belli* in einigen italienischen Codices des 10. bis 15. Jh.s²⁹⁹ (dies immer in Verbindung mit den sogenannten ‚meteorologischen‘ Hymnen *De ubertate pluviae* und *De sterilitate pluviae*³⁰⁰) hatte bereits Frederic Raby die Komposition des Stückes in einem italienischen Kontext verortet.³⁰¹ Der laut Díaz y Díaz ursprünglich eigenständige zweite Textteil *Saevus bella serit* wäre demnach zwischen 437 und 457 entstanden. In diesen Jahren erreichten mehrfach Plünderungszüge der Vandalen von der nordafrikanischen Küste ausgehend Sizilien und den Süden Italiens, eine Zuordnung, die etwa den Hinweis auf die überseeische Herkunft der Angreifer (so in Z. 47ff.: *gens effrena [...] findens innumeris equora ponti*)

²⁹⁸ Díaz y Díaz, „Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos“, 452; vgl. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 99.

²⁹⁹ Vgl. eine erste Zusammenstellung in den Anmerkungen bei Blume, *Die mozarabischen Hymnen* (AH 27), 282 u. 283; darüber hinaus Raby, „On the Date and Provenance“, 3f. Der älteste Textzeuge (aus dem 10. Jh.) ist Vatikan, Bibl. Apost. Vaticana, Cod. Vat. Lat. 82 (dort fol. 223).

³⁰⁰ Vgl. Blume, *Die mozarabischen Hymnen* (AH 27), 282: „Übrigens wird ohne eingehenden Nachweis, der hier zu weit führen würde, es jedem handgreiflich sein, daß der vorliegende und der nächstfolgende Hymnus [*Tristes nunc populi* u. *Saevus bella serit*, Anm. d. Vf.s] einerseits mit den Hymnen: *Iram qua merito; Rex aeternae Deus; Huius supplicium*, und andererseits mit den beiden Hymnen *de sterilitate* und *de ubertate pluviae* in Metrum, Stil und charakteristischen Redewendungen aufs innigste verwandt sind [...].“ Vgl. Pérez de Urbel, „Origen de los himnos mozárabes“, 235f.

³⁰¹ Raby, „On the Date and Provenance“, insb. 2: „We can rule out at once any reference to the Vandal invasion of Africa or the Arab invasion of Spain, which were rapid, decisive, and overwhelming. The *only* sea-raids were those which the Vandals, when established in Africa, carried on against Sicily and Italy.“ Vgl. Henriot, „L’idéologie de guerre sainte“, 210f.

erklären könnte. Dasselbe träfe allerdings ebenso auf die muslimischen Eroberer der Iberischen Halbinsel zu. Der heute textchronologisch erste Teil des Hymnus, *Tristes nunc populi*, sei etwas jünger und möglicherweise aus *Saevus bella serit* abgeleitet, jedoch wahrscheinlich das Werk eines anderen Verfassers. Raby hat diesbezüglich eine Verbindung zu Wanderungsbewegungen und Einfällen germanischer Stämme aus der Region Noricum nach Italien in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s vermutet.³⁰²

Schon Clemens Blume hatte sich dagegen explizit für eine hispanische Provenienz des bzw. der Stücke ausgesprochen: So fänden sich die regelmäßig gemeinsam mit *De tempore belli* überlieferten meteorologischen Hymnen *De ubertate pluviae* und *De sterilitate pluviae* auch in einem heute in London befindlichen Psalter (11. Jh., British Library, Add. Ms. 30.851), der aus den Beständen des nordspanischen Klosters Santo Domingo de Silos stammt. In diesem Codex fehlen nach dem unvollständigen Text von *De ubertate pluviae*³⁰³ mehrere Manuskriptseiten, auf welchen sich mit einiger Sicherheit dessen abgeschnittene Schlussstrophe und möglicherweise auch der Text von *De tempore belli* befunden haben dürften. Dies wertet Raby aber wohl zu Recht als nicht hinreichend belastbares Indiz für eine hispanische Herkunft des Hymnus. Seines Erachtens wäre die Einschaltung der erhaltenen Text(teile) in eine auf der Iberischen Halbinsel angefertigte Handschrift – wenn überhaupt – als Beleg für die weite Ausstrahlung italienischer Liturgiepraxis in der fraglichen Zeit geeignet.³⁰⁴

Patrick Henriët hat in seiner umfangreichen Besprechung von Bronischs *Reconquista und Heiliger Krieg* (die Verknüpfung des Hymnus *De tempore belli*

³⁰² Raby, „On the Date and Provenance“, 2f. zu *Saevus bella serit*, ebd., 4 zu *Tristes nunc populi*; vgl. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 98.

³⁰³ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 98 irrt, wenn er annimmt, der Textverlust sei am Ende von *De sterilitate pluviae* eingetreten. In London, British Library, Add. Ms. 30.851 beginnt Letzterer auf fol. 159^r, Sp. 1 und zieht sich bis fol. 159^v, Sp. 1. Dort folgt dann der Auftakt des *Hymnus pro ubertate pluvie*, dessen Schlusspart abgeschnitten ist. Bronisch hat offenbar weder das Manuskript noch die Edition Gilsons, *Mozarabic Psalter* konsultiert, vielmehr folgt er der (ebenso falschen) Angabe bei Blume, *Die mozarabischen Hymnen* (AH 27), 282.

³⁰⁴ Dazu Raby, „On the Date and Provenance“, 3: „It is well known that, at an early date, the Spanish Church took over the main body of hymns in general use in Italy, and with them went the hymns *Obduxere polum* and *Squalent arva* [die genannten ‚meteorologischen‘ Hymnen, Anm. d. Vf.s].“ Ebd., 4 zu deren Auftreten in spanischen Liturgiehandschriften: „There is nothing strange in the appearance of these hymns in Mozarabic sources. They were taken from an Ambrosian hymnary, because occasions were likely to arise when they could be used. This was not the case with the hymn *Saevus bella serit*, which, as we have seen, was written for a special historical situation, though it continued to be copied in Italy in Ambrosian hymnals.“

mit der muslimischen Eroberung des Westgotenreiches liefert für dessen Argumentation einen wichtigen Ansatz) die zentralen Kritikpunkte Rabys zusammengefasst und partiell weiterentwickelt: Aus inhaltlicher Sicht spräche gegen eine Anlage von *De tempore belli* im genannten Kontext die rasche militärische Niederlage der Westgoten, verweise der Hymnus doch auf wiederholte Plünderungsunternehmen, die scheinbar nicht mit dem Ziel einer Eroberung durchgeführt worden seien, sondern um Sklaven zu erbeuten. Ebendies träfe auf die Vandalenzüge des mittleren 5. Jh.s zu.³⁰⁵ Andererseits musste auch Henriet konzedieren, dass gerade der topische Charakter der narrativen Passagen in *De tempore belli* eine eindeutige Zuordnung inhaltlicher Details wohl dauerhaft unmöglich machen dürfte. Schon Díaz y Díaz hatte außerdem die Komposition des Hymnus räumlich entweder in der Tarraconensis (also im äußersten Norden der Iberischen Halbinsel) oder der Narbonensis (auf der heute französischen Seite der Pyrenäen) verortet – „provincias a las que sólo en un segundo momento llegaron los conquistadores árabes“³⁰⁶ – um so, die Argumente Rabys gewissermaßen umkehrend, eine fehlende Verbreitung des Hymnus / der Hymnen in iberischen Liturgiehandschriften zu erklären. In der Tarraconensis und der Narbonensis gelang den Muslimen gerade keine dauerhafte Landnahme, dennoch stellte ihre Nähe auch langfristig eine potenzielle Bedrohung dar.

Hinsichtlich der Datierung des Stückes konzentriert sich Henriets Kritik auf die Erwähnung und partielle Zitation der parallel zu *De tempore belli* überlieferten Hymnen *De ubertate pluviae* und *De sterilitate pluviae* in Bedas pädagogischer Schrift *De arte metrica*. Doch auch hier bleiben die Befunde bestenfalls ambivalent: Während die ältere Forschung dieses Werk in das späte 6. oder die ersten Jahre des 7. Jh.s datiert hat – eine Entstehung von *De tempore belli* um oder kurz nach 711 würde so unmöglich – konnte zuletzt Carmela Franklin anhand von Textvergleichen nachweisen, dass *De arte metrica* erst später, etwa in der Zeit zwischen 709 und 716/731 entstanden sein dürfte.³⁰⁷ Zwar müsste man auch unter dieser Voraussetzung eine rasche Verbreitung des

³⁰⁵ Henriet, „L’idéologie de guerre sainte“, 210.

³⁰⁶ Díaz y Díaz, „Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos“, 452.

³⁰⁷ Franklin, „The date of composition of Bede’s *De schematibus et tropis* and *De arte metrica*“, 199-203; vgl. zuvor bereits Holder, „(Un)dating Bede’s *De arte metrica*“.

Hymnus annehmen, zumindest die theoretische Möglichkeit wäre jedoch gegeben.³⁰⁸

Der unbekannte Verfasser von *De tempore belli* beschränkt sich in seinem Werk nicht darauf, eine militärische Niederlage (gegebenenfalls der Westgoten) und das anschließende Leid der christlichen Bevölkerung als Sündenstrafe auszuweisen. Er entwirft gleichzeitig bereits initiale Strategien zur Behebung der seiner Meinung nach ursächlichen Missstände: Das Bekenntnis eigener Schuld müsse einhergehen mit der demütigen Bitte um Gnade trotz früherer Verfehlungen:

[25] *Hec tu, cunctipotens, omnia solus,
in cuius manibus sut [sic!] universa
in te nostra salus, gloria in te,
occidis iterum uiuificasque.
Maior quippe tua gratia, Iesu,*

[30] *quam sit flagitii copia nostri,
contritos nec enim mestaque corda,
clemens uel humiles spernere nosti.*

Dasselbe Motiv wird innerhalb des Hymnus mehrfach und dabei nur leicht variiert wiederholt³⁰⁹, mit Thomas Deswarte:

„Cette conception d’une histoire providentielle engage donc ce peuple chrétien dans un mouvement de purification religieuse, afin d’obtenir en premier lieu des bienfaits spirituels: la ‚paix‘, l’ ‚aide‘ de Dieu et son pardon [...]“³¹⁰

Auch die Art und Weise, wie der Text auf Ablauf bzw. Folgen der Angriffe eingeht, verdient in diesem Zusammenhang Beachtung. Die Darstellung legt

³⁰⁸ Vgl. Díaz y Díaz, „Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos“, 452; mit Henriët, „L’idéologie de guerre sainte“, 212 bleibt allerdings das Problem einer Zuschreibung der zitierten Stücke an Ambrosius von Mailand durch Beda: „En conséquence, si les hymnes météorologiques et, par contrecoup, *Tempore belli*, sont d’origine hispanique, elles ont dû gagner d’abord l’Italie, puis l’Angleterre, dans les années – une vingtaine au maximum – qui ont suivi l’invasion de 711. C’est possible. Est-ce probable?“ Insgesamt wendet sich Henriët nicht ausdrücklich gegen eine Verbindung zwischen *Tempore belli* und der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel. Sein Urteil bleibt diesbezüglich trotz aller Zweifel offen: „L’hypothèse ‚musulmane‘ reste donc possible. Mais toutes les difficultés ne sont pas pour autant balayées [...]“ Ungeeignet erscheint ihm *De tempore belli* lediglich als Beleg für die von Bronisch postulierte westgotische Tradition eines ‚heiligen Krieges‘: „Il témoignerait certes de l’immédiateté d’un discours ‚providentialiste‘, mais cela ne suffit pas à parler de guerre sainte.“

³⁰⁹ So etwa Z. 1-4: *Tristes nunc populi, Christe redemptor, / pacem suppliciter cerne rogantes, / threnos et gemitus, cerne dolorem, / mestis auxilium desuper adfer.* Zugespitzt wird dies noch einmal gegen Ende des Textes: Z. 69-72: *Hoc peccata malum grande merentur / uere nostra, Deus, plurima, sancete; / sed nunc suppliciter poscimus omnes, / iam clemens famulos aspice tristes.*

³¹⁰ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 276.

dabei besonderes Augenmerk auf vier Bereiche. In einem ersten Schritt widmet sich *De tempore belli* physischen Gewalthandlungen, die während der Kämpfe oder in deren Folge gegen die Christen verübt worden seien:

*Gens impune ferox milia uexat
et crude lacerans milia truncat;
[55] limphis lota sacris corpora f[o]edis,
passim nuda iacent tradita coruis.*

Tausende wären durch die wilde *gens* straflos gequält, tausende auf grausamste Weise niedergemacht worden; ihre im heiligen Wasser gereinigten (d.h. getauften) Körper schändlich zugerichtet lägen sie nun allenthalben und nackt den Raben ausgeliefert. Unterstellt man eine realistische Darstellungsabsicht, lässt der ungehinderte Zugriff der Aasfresser vermuten, dass sich die berichteten Gewalttaten unter freiem Himmel abgespielt haben. An die ihrer Ausrüstung beraubten Opfer der vorangegangenen militärischen Auseinandersetzungen wäre ebenso zu denken wie an die unmittelbar zuvor erwähnten Flüchtlingszüge. Hochmütig aufgrund ihrer Siege hätten sich die Angreifer in einem zweiten Schritt der Gotteshäuser, Kirchen und Gott geweihten Altäre bemächtigt und diese geplündert:

*Edes inde sacras, templa dicata,
aras atque Deo sanctificatas,
exultans ualido cuncta triumpho
[60] inuadit spolians predo superbus.*

Von ihren Übergriffen auf christliche Sakralorte wendet sich der Text dann dem Vorgehen der Angreifer gegen Siedlungszentren und die nichtkämpfende Bevölkerung zu:

*Urbes urit edax barbarus ignis,
communesque domos urit et almas;
uinctos predo senes ducit, ephebos,
nuptas et uiduas atque puellas.*

Städte würden einschließlich der öffentlichen Gebäude und Vorratslager niedergebrannt. Deren verbliebene Bewohner – Alte, Junge, Frauen, Witwen und Mädchen gleichermaßen – hätten die Angreifer als Beute verschleppt.

Der Verfasser kontrastiert hier zwei Beispielpaare, von denen jeweils eines der geistlichen und eines der weltlichen Sphäre zuzuordnen ist. Zunächst wer-

den Vergehen gegen Gotteshäuser Zerstörungen im weitesten Sinne säkularer Infrastruktur gegenübergestellt. Unmittelbar anschließend konfrontiert der Hymnus das Schicksal der schutzlosen Laienbevölkerung mit dem jener Sanktimonialen, welche den Angreifern in die Hände gefallen wären:

[65] *Casum uirgo ferum, uirgo sacrata,
casum uirgo suum deflet amarum,
amissumque dolet uirgo pudorem
leti ferre uolens uirgo laborem.*

Wenn sich denn die Verbindung zu den Ereignissen des Jahres 711 bekräftigen ließe, könnte der ausführliche Blick auf den gewaltsamen Missbrauch geweihter Jungfrauen am Schluss des Vergehenskatalogs ein Bindeglied zum wiederholt gegen die Muslime gerichteten Vorwurf ungezügelter Sexualität darstellen.

Fasst man die Gesamtheit dieser Eindrücke zusammen, so zeigt sich, dass der Hymnus *De tempore belli* unterschiedliche Felder berührt, in denen Zuschreibungen auf Basis der Leitdifferenz rein/unrein von Bedeutung sein könnten: ethische Unreinheit (die fundamentale Sündhaftigkeit der Angegriffenen, welche das Auftreten der Angreifer erst bedingt, umgekehrt aber auch deren eigenes – barbarisches – Fehlverhalten, insofern als sie nicht vor Vergehen gegen besonders schützenswerte Orte und Personengruppen zurückschrecken) und kultische ebenso wie körperlich-materielle Verunreinigung (als Folge von Gewaltakten an christlichen Sakralorten und der Übergriffe gegen die indigene Bevölkerung). Auf den ersten Blick scheinen diese Befunde geeignet, jene übergreifende Deutung zu untermauern bzw. sogar auszubauen, welche Deswarte speziell anhand des Hymnus *De tempore belli* entwickelt hat:

„Quelques textes liturgiques peut-être composés par les Mozarabes après l’invasion de 711 et repris par les chrétiens du nord, mettent constamment en relation l’impureté du peuple chrétien et la défaite.“³¹¹

Allerdings bedient sich der Text an keiner Stelle explizit des sprachlich-semantischen Feldes von Reinheit und Unreinheit. Wenn daher Deswarte das im Hintergrund des Hymnus stehende Anliegen als „purification religieuse“ identifiziert, handelt es sich dabei bereits um eine erste Stufe der Interpretation. Der

³¹¹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 270.

Verfasser von *De tempore belli* benennt als konkrete Maßnahmen lediglich das Schuldeingeständnis der Christen und die demütige Hinwendung zu Gott, ohne diese Schritte jedoch ausdrücklich in den Kontext einer Reinigungshandlung einzubetten.

VI. 6. 2 Die *Missa in diem sancti Clementis*

Auf einen ähnlichen Ereignishintergrund wie der zuvor untersuchte Hymnus *De tempore belli* geht wahrscheinlich die im Verlauf des 8. Jh.s entstandene *Missa in diem sancti Clementis* zurück.³¹² Der Text erbittet „en termes tout à fait classiques repris de l’Ancien Testament“³¹³ die Hilfe des Hl. Clemens und, vermittelt durch selbigen, den Beistand Gottes gegen die Heiden, unter deren Joch die derart flehenden Christen gegenwärtig leiden würden:

*Vt quia ueram pacem pacifici predicando, durissimum et sensuale a diuersis nationibus sufferimus iugum, per te, qui uera et firmissima pax es, peruenire mereamur ad paradysi gaudium sempiternum.*³¹⁴

Innerhalb der umfangreich ausgestalteten *Oratio Dominica* wird die zuvor angedeutete Bitte um Vergebung und Beistand wie folgt konkretisiert:

*Clemens, immense et admirabilis Deus [...] libera nos de aquis multis, et de manu filiorum alienorum [Ps. 143,7, Anm. d. Vf.s]. Vt qui per te renati sumus ex aqua et Spiritu Sancto [Joh. 3,5, Anm. d. Vf.s], non patiamur ab ethnicis et inregeneratis diuelli a sancto proposito. Sed arcum eorum inconuertibilem contere, sagittas destrue, pharetras retrude, gladios perime, lanceas diuelle, consilia que in nos agunt maligna confunde et in ipsos, si cedere noluerint, ea ipse retorquendo conuerte, atque semper fidei scuto nos protege.*³¹⁵

³¹² Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 105: „Die Messe für den Tag des hl. Papst Clemens gehört m. E. zusammen mit den Hymnen im Zeichen der Niederlage zu den wenigen Texten der hispanischen Liturgie, in denen die Situation zur Zeit der islamischen Invasion einen unmittelbaren Niederschlag gefunden hat.“ Der Text der *Missa* ist nur in einem Codex überliefert (Toledo, Biblioteca Capitular, Cod. 35.3), den Mundó, „La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos“, 14f. auf das 12. Jh. bzw. – als explizit provisorischen Ansatz – in die Zeit „hacia 1100“ datiert (entgegen der älteren Annahme Férotins, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, XXV bzw. XXVIII: dieser hatte dessen Entstehung in das 9. Jh. gesetzt, zu korrigieren wäre ebenso Bronisch, ebd., 106, der pauschal und ohne auf die Unsicherheiten hinzuweisen das 11. Jh. nennt), vgl. Janini u. González, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la catedral de Toledo*, Nr. 73, S. 97f.

³¹³ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 275.

³¹⁴ *Liber Mozarabicus Sacramentorum* IX, ed. Férotin, 39. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 91 bezieht dieses Stück allerdings auf einen westgotischen Kontext: „Nous y trouvons d’abord, dans une messe pour la fête de saint Clément, une prière qui demande non point la conversion des Juifs [...] mais la fermeté dans la foi des chrétiens pour savoir repousser les tentatives de mission des Juifs. Les fidèles demandent ici à Dieu de détruire, de détourner les armes dont païens et incroyants se servent pour attaquer la foi chrétienne.“ Pérez de Urbel, „Origen de los himnos mozárabes“, 115f. datiert dessen Entstehung in die Mitte des 9. Jh.s, für die Zeit kurz nach der muslimischen Eroberung optiert Porter, „The Mozarabic *Post pridie*“, 185.

³¹⁵ *Liber Mozarabicus Sacramentorum* IX, ed. Férotin, 41. Vgl. ebd. IX, 42: *Qualiter qui hic prop-*

Auch wenn sich für die Zeit vor 1100 kein Textzeuge erhalten hat, geht der *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, das mozarabische Messbuch, innerhalb dessen die *Missa in diem sancti Clementis* überliefert ist, in seiner Grundstruktur auf das Wirken des Bischofs Julian von Toledo zurück. Dieser hatte im späten 7. Jh. die hispanische Liturgie in weiten Teilen überarbeitet.³¹⁶ Eine Entstehung der *Missa in diem sancti Clementis* noch in westgotischer Zeit wird jedoch von Bronisch ausdrücklich abgelehnt, „[d]enn die Goten kannten die Namen ihrer heidnischen Feinde, Basken, Cantabrier, Asturier, die sie bestenfalls Barbaren, aber nicht *filii alienorum* oder *ethnices* nannten.“³¹⁷

Belastbarer als seine sprachgeschichtlichen Thesen scheint mir der Quellenbefund. So bietet u.a. die älteste erhaltene westgotischen Liturgiehandschrift, das heute in Verona aufbewahrte *Orationale visigothicum* (Verona, Biblioteca Capitolare, Cod. 89) aus der Zeit um 700 keine Hinweise auf eine *Missa in diem sancti Clementis*.³¹⁸ Bronisch zeigt allerdings selbst die inhärenten Schwächen auch dieses Arguments auf: Das Fehlen einer spezifischen Messe im *Orationale visigothicum* belegt nicht zweifelsfrei, dass jene erst zu einem späteren Zeitpunkt entstanden sein kann. An lokale oder regionale Abweichungen von einem Kernbestand der hispanischen Liturgie wäre ebenso zu denken wie an Auslassungen bei der Anfertigung des Messbuchs von Verona bzw. seiner unmittelbaren Vorlage(n).³¹⁹

ter nomen filii tui nouum quem in margaritam fulgidam, id est in calculum candidum scripsisti [Apoc. 2,17], *diuersa a gentibus sustinemus opprobria, portamus infanda ludibria* [...].

³¹⁶ Vgl. Janini, *Liber Ordinum episcopal*, 44f.; Ders., *Liber Missarum de Toledo* II, XXVIII; Pinell, *Liturgia hispánica*, 49f., 255f. u. Conrad, „Die altspanische Liturgie in Toledo“, 58.

³¹⁷ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 106. Dagegen aber (insbesondere mit Blick auf die zu Beginn des Textes genannten *diverses nationes*) Henriët, „L'idéologie de guerre sainte“, 177, Anm. 36: „Ce sont plusieurs ‚nations‘ qui font peser leur joug, dur et pervers, sur les chrétiens. Faut-il totalement écarter un contexte ancien, marqué par les multiples invasions germaniques?“ Vgl. Beltrán Torreira, „El concepto de barbarie en la Hispania visigoda“, der aber ebd., 58 auf ständig präsenre religiöse Konnotationen im Text hinweist. Vergleichbar äußert sich Julian von Toledo, *De comprobatione sextae aetatis* I, 21, ed. Hillgarth (CCSL 115), 168f. Ende des 7. Jh.s über den drohenden Fall von Byzanz: *Sicut enim in principio nihil Romano Imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis civilibus et aduersus diversas nationes aliarum gentium barbarorum videtur indigere auxilio*. Pérez de Urbel, „Origen de los himnos mozárabes“, 116f. setzt die Komposition der *Missa* in den Kontext der mozarabischen Märtyrerbewegung nach 843, da sich das Stück zwar nicht in der Gottesdienstordnung des Klosters Silos (noch aus dem 9. Jh.), sehr wohl aber im Passionar des Klosters Cardeña (aus dem Jahr 919) nachweisen lasse.

³¹⁸ Vives Gatell, *Oracional Visigótico*, XXIII., zur Entstehung und Datierung des Stückes Schiapparelli, „Note Paleografiche“.

³¹⁹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 106; dazu auch Janini, *Liber Missarum de Toledo* II, XXXVf.

Als ursprünglich wohl genuin römisches Fest zu Ehren Clemens' I., des zweiten (oder dritten) Nachfolgers Petri als Vorsteher der römischen Gemeinde, dürfte die *Missa in diem sancti Clementis* laut José Janini durch Vermittlung römischer *libelli* auf die Iberische Halbinsel gelangt sein. Zumindest Grundzüge des überlieferten Messformulars hätten demnach bei der Niederschrift des *Liber Mozarabicus Sacramentorum* vorgelegen.³²⁰ Selbige wären aber, so die Vermutung Bronischs, in späterer Zeit ergänzt oder erweitert worden:

„Auffallend ist [...], daß bis auf wenige Stellen im ersten Teil der Messe die kriegerische Bedrohung durch die Fremden nur im letzten Teil eine Rolle spielt. Denkbar wäre deshalb, daß die Messe bereits im 7. Jahrhundert entstanden ist und zur Zeit der muslimischen Invasion mit den entsprechenden Zusätzen versehen wurde.“³²¹

Die darüber hinaus von Bronisch ausgemachten inhaltlich-motivischen Verbindungen mit *De tempore belli* („auch im Hymnus wird Gott gebeten, die Waffen der Feinde zu zerstören und die Wildheit einer *gens* zu zügeln, die nicht davor zurückschreckt, Kirchen, Altäre und Nonnen zu schänden“³²²) wirken auf Anhieb stimmig. Der erste Eindruck relativiert sich zu einem gewissen Grad, berücksichtigt man, dass die genannten Elemente zwar allesamt umfangreich in *De tempore belli* ausgeführt werden, innerhalb der *Missa in diem sancti Clementis* jedoch kaum mehr als Andeutungen derselben zu finden sind. Auch ein paraphrasiertes Zitat aus Offb. 2,17 (dem Sendschreiben des Johannes an Pergamon) erlaubt es lediglich, vage Verbindungen zu einer apokalyptischen Bedrohung durch angreifende Heiden herzustellen. Ob dies belegen kann, dass die *Missa in diem sancti Clementis* zu einem Zeitpunkt entstand, als man über die Angreifer nur wusste, dass sie Angehörige unterschiedlicher Völker und (aus Sicht der zeitgenössischen Christen) Heiden waren – Bronisch verweist hier auf ihre Charakterisierung als *diversi nationes, filii alienorum* und *diversi*

³²⁰ Janini, *Liber Missarum de Toledo* II, XLIII. Eine *Missa in natale sancti Clementis episcopi* verzeichnet bereits das fränkische *Missale Gothicum*, entstanden vor ca. 732 – siehe hierzu die Neuedition Roses (*Missale gothicum e codice Vaticano Reginense latino 317 editum* [CCSL 159D], Nr. XV, S. 397-399), ebd., 282 zum Fehlen gallikanischer Einflüsse. Janini, *Liber Missarum de Toledo* I, l u. 329 geht für das Stück von einer Übernahme aus der hispanischen Liturgie aus. Beide Texte weisen zwar die unvermeidlichen thematischen Parallelen auf, ihre jeweilige Ausgestaltung ist jedoch grundverschieden.

³²¹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 106; der Text: *Die mozarabischen Hymnen*, ed. Blume (AH 27), Nr. 102, S. 145f.; dazu Castro Sánchez, „Himno mozárabe en honor de san Clemente“.

³²² Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 107, dort auch Anm. 298 mit den entsprechenden Referenzstellen, die zuvor bereits angeführt worden sind.

gentes –, muss fraglich bleiben. Bezieht man das Umfeld des Offenbarung-Zitats in die Betrachtungen ein, dann fällt auf, dass es dort um die Gefahr des Abfalls oder religiöser Vermischung geht (Mordbefehl gegen abtrünnige Israeliten, Ermordung eines interreligiösen Paares beendet grassierende Seuche). Dies aufnehmend könnte man für die *Missa in diem sancti Clementis* insgesamt oder zumindest für einzelne Textteile durchaus zum Datierungsvorschlag Justo Pérez de Urbels (Mitte 9. Jh.) zurückkehren. Alternativ wäre – mit Blick auf die Parallelen etwa zu Julian von Toledos *De comprobatione sextae aetatis* – ebenso gut ein westgotischer Ursprung (evtl. auf lokaler Ebene ohne sofortige breite Rezeption) denkbar.³²³

VI. 6. 3 Die *Missa omnium tribulantium*

Deutlicher lassen sich Verbindungslinien zur muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel oder ihren unmittelbaren Konsequenzen im Fall der *Missa omnium tribulantium* aufzeigen, die allerdings nur partiell überliefert ist.³²⁴ In den erhaltenen Textelementen sei, so Bronisch,

³²³ Siehe oben, Anm. 304. Bronischs Vorgehen an dieser Stelle scheint typisch für seine Argumentationsstrategie insgesamt; Henriot, „L'idéologie de guerre sainte“, 177 bemerkt dazu: „Alexander Pierre Bronisch recule ou avance, chaque fois que cela est possible ou nécessaire, les datations traditionnelles, de façon à les situer dans le contexte de la lutte entre musulmans et chrétiens.“ Dabei unterlaufen ihm eine Reihe logischer Fehler: So hält Bronisch für einen Teil der *Missa votiva omnimoda* – als Bestandteil einer Handschrift des *Liber Ordinum minor*, angelegt 1039 im Kloster Silos wohl für den Gebrauch an Pfarrkirchen – unter Berufung auf Janini, *Liber Ordinum sacerdotum*, 24f. fest: „Es könnte [...] als Schöpfung des Abtes des Klosters von Albelda, Salvo, ein Nachhall der schweren Bedrängnis unter Almanzor sein. Aber dies erscheint [mit Blick auf den allgemein gehaltenen Wortlaut der Passage, Anm. d. Vf.s] hypothetisch.“ Die Stelle nach Janini, ebd., 92: *Misere nobis, domine, misere nobis a cunctis malis preteritis, presentibus et futuris nos eripe. Furorem ire tue, gladium, captivitatem, pestilentiam, famem, tribulationem et insidias inimicorum nostrorum a nobis elonga*. Das Todesdatum des Salvus von Albelda ist anhand einer biographischen Notiz innerhalb des *Codex Albeldensis* (Madrid, El Escorial, Ms. d.I.2), fol. 343^r, Sp. 2 für den 10. Februar 962 gut belegt, vgl. Bishko, „Salvus of Albelda and Frontier Monasticism“, 575, der die entsprechende Passage vollständig abdruckt. Auf eine Erklärung dafür, wie der gut dreißig Jahre vor den ersten Angriffen al-Mansûrs verstorbene Abt – ein Faktum, das Bronisch selbst benennt – auf selbige habe reagieren können, bleibt er leider schuldig. Interessant ist allerdings die Fortführung der zitierten Textstelle: *gratia tua nos a sordibus peccatorum emunda et omnes in commune iustificata*.

³²⁴ Leider ist der entsprechende Band der kritischen *Vetus Latina*-Edition noch nicht verfügbar, es wäre aber eine interessante Überlegung, ob sich der Titel der *Missa* auf eine Passage aus Ri. 8,33f. (den Abfall der Israeliten nach dem Tod Gideons) bezieht (wobei aber alternative Zuordnungen möglich wären, da die einschlägige Wendung im Bibeltext mehrfach nachweisbar ist). Der Septuaginta-Text lautet: 33: καὶ ἐγένετο καθὼς ἀπέθανεν γεδεων καὶ ἐπέστρεψαν οἱ υἱοὶ ἰσραὴλ καὶ ἐξ-ἐπόρνευσαν ὀπίσω τῶν βααλμ καὶ ἔθηκαν ἑαυτοῖς τῷ βααλ διαθήκην τοῦ εἶναι αὐτοῖς αὐτὸν εἰς θεόν 34: καὶ οὐκ ἐμνήσθησαν οἱ υἱοὶ ἰσραὴλ κυρίου τοῦ θεοῦ τοῦ ῥυσαμένου αὐτοὺς ἐκ χειρὸς πάντων τῶν θλιβόντων αὐτοὺς κυκλόθεν. Die Vulgata übersetzt das Ende von 8,34 als *qui eruit eos de manu omnium inimicorum suorum per circuitum*, denn θλιβόντος entspricht nicht im wörtlichen Sinn dem lat. *inimici*, die stärkste Annäherung wäre *tribulantes*. Bezöge sich die Messe tatsächlich auf den Abfall der Israeliten und deren Hinwendung zu Baal, so hätte man evtl. die von Bronisch gesuchte Verbindung zur Situation der mozarabischen Christen, die sich im Verlauf des 9. Jhs. in großer Zahl zum Islam bekannten.

„[i]n verschiedenen, eindringlichen Wendungen [...] von der Zerknirschung der Christen aus dem Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit die Rede. Allerdings herrscht noch Ratlosigkeit über den verborgenen Richtspruch Gottes und wie man sich ihm gegenüber vor Gott verhalten soll.“³²⁵

Férotin hatte dieses Stück in die Zeit vor der Bekehrung der Westgoten zum katholischen Bekenntnis datiert.³²⁶ Einschlägig erschien ihm vor allem die nachfolgend zitierte Passage:

*[P]loramus et gemimus, suspiramus et nostra delicta nutibus tuis, misericordissime pandimus. Medellam sceleribus nostris exposcimus, et ut infidelibus uerissimum dones fidem expetimus: ut aut conuertantur et uiuant, aut confundantur et amplius de ruina nostra non gaudeant. Iamiam, Domine, respice supplices tuos uultu placabili et misericordia singulari. Emenda nos, Domine, in misericordia et non in ira: nequando dicant gentes: Vbi est Deus eorum? Et titubare amplius corda faciant infirmorum. Satis est, Domine, quod sibi hanc fortitudinem gloriantes adscribunt, et de se presumentes sancta secreta despicunt; in suo sperant arcu, et de tuo nil trepidant brachio. Cesset iam, Domine, ista usque nunc uana exultatio, ut congregatio tua fidelium, que usque nunc male duro suppressa est iugo, gaudeat se funditus a periculo liberatam, dum te Deum sine cuiusquam metu conlaudauerit iucunditer letabunda; ut segura mens tibi seruiat libertate, que in nullo modo hereticorum iam dominari senserit prauitatem.*³²⁷

Férotin zufolge wären mit *infideles* und *haeretici* die bis weit in das 6. Jh. arianischen Westgoten gemeint. Jene nahmen das katholische Bekenntnis unter Rekkared I. auf dem 3. Konzil von Toledo im Jahr 589 an. Bronisch hält dem entgegen, dass derart negativ besetzte Epitheta in Anbetracht einer toleranten Haltung der arianischen Gotenkönige gegenüber der hispanoromanischen, katholischen Bevölkerungsgruppe undenkbar gewesen wären.³²⁸ Auch nachdem der Westgotenkönig Leovigild in Reaktion auf den Aufstand seines gegen Ende der 570er Jahre zum Katholizismus übergetretenen Sohnes Hermenegild Maßnahmen zur Etablierung einer arianischen Reichskirche unternommen hätte,

³²⁵ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 108.

³²⁶ Férotin, *Liber ordinum*, 345, Anm. 1.

³²⁷ *Liber ordinum*, ed. Férotin, 345.

³²⁸ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 109. Auf eine tolerante Haltung der Westgoten gegenüber den katholischen Hispanoromanen verweist bereits Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, 89, 91f., 139, der ebd., 145-155 auch auf die religiöse Dimension des Aufstandes unter Hermenegild eingeht, zur geplanten Schaffung einer ‚arianischen Reichskirche‘ unter Leovigild ebd., 157-164, zu den Ereignissen unter Rekkared ebd., 198-233. Die bei Bronisch als eine Möglichkeit erörterte Spätdatierung der *Missa omnium tribulantium* wird von Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 275 übernommen.

sei es nicht zu den in der *Missa omnium tribulantium* geschilderten Unterdrückungen bzw. Verfolgungen gekommen.

Die Schwachstellen in Bronischs Argumentation sind rasch aufgedeckt: Im Textkorpus der *Missa omnium tribulantium* werden die Widersacher der Christen zweimal direkt angesprochen, erst als *infideles*, dann als *haeretici*. Beide Begriffe lehnt Bronisch zunächst als unpassend für eine Charakterisierung der Arianer in westgotischer Zeit ab, räumt dann aber wenig später selbst ein, katholische Hispanoromanen hätten die Arianer für Häretiker gehalten. Als weiteres Argument führt er an, in den *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (Bronisch bezieht sich speziell die Lebensbeschreibung des Masona von Mérida) sei zwar eine Darstellung Leovigilds – des *crudelissimus tyrannus* oder *saevissimus atque crudelissimus Visegotorum Leovigildus rex*³²⁹ – als negative Gegenfigur des Bischofs Masona erkennbar, doch werde diese Negativcharakterisierung wiederholt aufgebrochen.³³⁰ Bronisch wendet sich in der Folge ebenfalls gegen eine Spätdatierung der *Missa omnium tribulantium*: Zugegebenermaßen habe Rainer C. Schwinges nachweisen können, dass die im Umfeld der mozarabischen Märtyrerbewegung des 9. Jh.s agierenden Autoren die Muslime als Heiden und Häretiker bezeichneten, weiterhin entwickle der Verfasser der *Missa* Umkehr und Pönitentz als Perspektive gerade für jene Christen, die drohten, zum Islam zu konvertieren. Andere Elemente des Textes stünden dieser Deutung allerdings entgegen³³¹:

„Die Vorstellung etwa, die Muslime zum Christentum zu bekehren, kann nur in der Frühzeit der islamischen Herrschaft bestanden haben, als die Christen noch nicht die Erfahrung gemacht hatten, daß unter den Muslimen kaum Proselyten zu machen waren, und daß zudem ein Abfall vom Islam nach dem Gesetz der neuen Obrigkeit mit dem Tode bestraft wurde. Auch die Frage nach dem verborgenen Richtspruch Gottes, der zu dieser Situation geführt hat, [...] ist nach 150 Jahren muslimischer Herrschaft kaum vorstellbar. Der Hinweis auf das Vertrauen der Bedrucker in ihre militärische Stärke, der hier in Zusammenhang mit dem harten Joch erscheint, das die Christen erleiden, entbehrt ebenfalls Mitte des 9. Jahrhunderts, ja bereits in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, einer aktuellen Grundlage.“³³²

³²⁹ *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V, v, 1, ed. Sánchez (CCSL 116), 200 u. V, iv, 2, ebd., 298; zur Ausgestaltung der Akteure als Archetypen in der Konfrontation zwischen Arianern und Katholiken siehe Codoñer Merino, „Literatura hispano-latina tardía“, 459f.

³³⁰ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 110.

³³¹ Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, 88-90.

³³² Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 110.

In seiner Besprechung von *Reconquista und Heiliger Krieg* verweist Henriet dagegen speziell für die *Missa omnium tribulantium* auf das Fehlen jedweder Anhaltspunkte, welche eine verlässliche Datierung derselben erlauben würden.³³³ Während er einige der durch Bronisch entwickelten Überlegungen für durchaus plausibel hält, stellt Henriet andere vehement in Frage. Dies gilt bspw. für die Erwähnung militärischer Auseinandersetzungen im Lesetext der Messe. Lediglich an einer Stelle (*ut aut conuertantur et uiuant, aut confundantur et amplius de ruina nostra non gaudeant*³³⁴) ließen sich möglicherweise Bezüge auf den für die Christen negativen Ausgang militärischer Konflikte festmachen.³³⁵ Doch auch darüber hinaus bestehen Probleme, die weder Deswarte noch Bronisch berücksichtigen: *in suo sperant arcu* – wer auch immer das nicht näher benannte Gegenüber in der *Missa omnium tribulantium* ist, vertraute offenbar auf den Bogen als wesentliche Waffe. Was die Westgoten betrifft, finden sich hierfür in den Quellen aber keinerlei Belege.³³⁶ Dies heißt zwar nicht, dass sie gänzlich auf den Einsatz von Bögen verzichteten, jedoch dürften Bogenschützen in westgotischen Heeresformationen keine so wichtige Rolle gespielt haben, dass der Verfasser der *Missa omnium tribulantium* auf selbige als Kennzeichen ihrer militärischen Potenz hingewiesen haben würde.

Darüber hinaus ist auch das von Bronisch ursprünglich vorgebrachte Argument, die arianischen Westgoten würden von katholischer Seite niemals als *infideles* bezeichnet (ihre Charakterisierung als *haeretici* hatte er selbst belegt) mit Henriet nicht tragfähig.³³⁷ Er beschränkt sich als Gegenbeweis auf eine Passage aus der Rede König Rekkareds vor den Teilnehmern des 3. Konzils von Toledo 589, in welcher dieser seine katholischen Überzeugungen bekräf-

³³³ Henriet, „L'idéologie de guerre sainte“, 213.

³³⁴ *Liber ordinum*, ed. Férotin, 345.

³³⁵ Henriet, „L'idéologie de guerre sainte“, 213: „Dans ce qui est en fait la seule allusion du texte à des combats, il est seulement dit que les infidèles n'ont pas peur de Dieu et mettent tous leurs espoirs dans leurs arcs. Nous sommes en fait dans un contexte d'oppression plus de guerre. Et si la ‚confusion‘ n'est pas militaire, elle pourrait bien être, en revanche, dogmatique. Voilà qui donnerait force à l'interprétation initiale du dom Férotin.“

³³⁶ Wolfram, *Die Goten*, 448, Anm. 24: „Im sechsten Jahrhundert verstanden es die Ostgoten offenkundig überhaupt nicht, den Bogen als wesentliche Waffe einzusetzen [...]. Ähnliches dürfte auch von den Westgoten gelten [...]“. Vgl. den Bericht über die Schlacht von Vouillé 507 bei Gregor von Tours, *Historia Francorum* II, 37.

³³⁷ Henriet, „L'idéologie de guerre sainte“, 214: „C'est toute la littérature latine chrétienne relative aux hérésies antiques, et en particulier à l'arianisme, qui devrait être examinée d'un point de vue lexicologique, afin de déterminer si les ariens peuvent être infidèles.“

tigte und das arianische Bekenntnis verurteilte. Gegen Ende seiner Ausführungen heißt es über das Schicksal derjenigen, die sich weigerten, dem Arianismus abzuschwören:

*Si eorum aliqui hanc rectam et sanctam confessionem nostram minime credere voluerint, iram Dei cum anathemate aeterno percipiant, et de interitu suo fidelibus gaudium et infidelibus sint exemplum.*³³⁸

Verlässt man, wie von Henriet weiterhin vorgeschlagen, das engere Feld der hispanischen Überlieferung, so lassen sich bald zusätzliche Belege finden. Einen konkreten Zusammenhang zwischen Arianismus und *infidelitas* bzw. *haeresis* stellt etwa Ambrosius von Mailand in seiner Schrift *De fide ad Gratianum* her:

*Namque more Iudaico aures suas Arriani claudere solent aut serere tumultus, quotienscumque verbum salutis auditur. Et quid mirum, si humanis vocibus credere non soleant infideles qui non credunt divinis? Tales deserendos apostolus dicit, qui quaestiones serant: hos esse hereticos.*³³⁹

Mit Blick auf die Anwesenheit der Goten und ihrer Gefangenen in den Kirchen von Arles nach der Belagerung der Stadt 508 bemerkte Cyprian in seiner um die Jahrhundertmitte entstandenen *Vita* des Bischofs Caesarius:

*Fugatis denique obsidionibus et Arelato Gothis cum captivorum immensitate reversis, replentur basilicae sacrae, repletur etiam domus ecclesiae constipatione infidelium.*³⁴⁰

Der nordafrikanische Bischof Fulgentius von Ruspe (ca. 462-533) unterschied in seiner Schrift *Contra Sermonem Fastidiosi Ariani* zwischen Katholiken und Arianern u.a. wie folgt:

*Neque enim fieri potest ut alicui rei quae habet a Deo ut sit, ipse Deus per potentiam desit. Et tamen per misericordiam et iudicium, quo et cantare non desistit ecclesia, non incongrue dicitur, et fidelibus adesse, et infidelibus longe abesse.*³⁴¹

Sowohl einzeln als auch miteinander verbunden lassen sich also die von Bronisch für die Arianer in Abrede gestellten Epitheta nachweisen. Die Zahl der

³³⁸ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. Vives, 112; ebd., 110 zu Arianern als Häretiker.

³³⁹ Ambrosius von Mailand, *De fide (ad Gratianum)* 15.131, ed. Marksches (FC 47) II, 342; vgl. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, 21.

³⁴⁰ *Vitae Caesarii episcopi* I, 32, ed. Krusch (MGH SS rer. Merov. 3), 469.

³⁴¹ Fulgentius von Ruspe, *Contra Sermonem Fastidiosi Ariani* V,2, ed. Migne (PL 65), 515.

Belegstellen in einem iberischen Kontext bleibt dabei zwar begrenzt.³⁴² Angesichts ihrer ansonsten weiten Verbreitung kann eine Anwendung auf die arianischen Westgoten in der *Missa omnium tribulantium* jedoch nicht ohne Weiteres ausgeschlossen werden.

Betrachtet man die bislang untersuchten liturgischen Quellen insgesamt, dann fällt auf, dass sie immer wieder eine kausale Beziehung zwischen sündhaften Verfehlungen der Christen und der Ankunft bzw. den militärischen Erfolgen (real oder auch nur vermeintlich) heidnischer Angreifer herstellen. Diesen wiederum werden regelmäßig Übergriffe gegen christliche Sakralorte zur Last gelegt. Was in den bald nach 711 entstandenen Texten völlig fehlt, ist eine explizite Identifizierung des auslösenden Fehlverhaltens als ethische Unreinheit oder die Charakterisierung der Vergehen an und gegen Sakralorte(n) als Verunreinigung bzw. Schändung. In der westgotischen Überlieferung sind derartige Zuschreibungen zwar ebenfalls nicht omnipräsent, aber doch anhand konkreter Beispiele nachweisbar. Indizien für die Anwendung entsprechender Denk- und/oder Deutungsmuster finden sich dort außerdem nicht nur auf der Ebene der Sprache, sondern ebenfalls auf derjenigen performativer Akte. Bereits der *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur* als Teil des *Ritus pro rege observandus*, überliefert innerhalb des mozarabischen *Liber Ordinum* und in der heutigen Form wohl spätestens in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s entstanden³⁴³, verweist durch seine Handlungsanweisungen auf die ethische Reinheit des Königs als notwendige Voraussetzung für einen siegreichen Kampf.

³⁴² Vgl. Henriët, „L'idéologie de guerre sainte“, 214: „Il est vrai que par la suite, dans les conciles de Tolède, le terme *infidelis* est pratiquement réservé au peuple juif, mais c'est peut-être tout simplement car le problème arien appartient alors au passé. [...] Cette simple remarque, combinée à l'espoir d'une conversion des oppresseurs et à l'absence d'allusion à des combats militaires, suggère que l'hypothèse de dom Férotin pourrait bien s'avérer au moins aussi plausible que celle de l'après 711 [...]“

³⁴³ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 64-71. Grundsätzlich zum *Liber Ordinum* siehe Pinell, „Liturgia hispánica“, 1310; vgl. weiterhin die Einführung in Férotin (ed.), *Liber Ordinum*, CV. Der *Liber Ordinum mozarabicum* (LO) existiert in zwei Ausformungen, dem *LO minor* für den priesterlichen Gebrauch in Gemeindekirchen, der daher einen reduzierten Umfang aufweist, und dem vollständigen *LO maior*, welcher zusätzlich auch die für bischöfliche Amtshandlungen notwendigen Texte umfasst. Mit Heinz, „Die Bedeutung der Glocke“, 43: „Nach der römischen Terminologie könnte man den LO als eine Kombination aus Rituale und Pontifikale bezeichnen.“ Ergänzend zur oben genannten Edition Férotins liegt seit 1991 eine kritische Ausgabe des *LO maior* nach dem ältesten Manuskript (Silos, Archivo del Monasterio de Santo Domingo de Silos, Cod. 4) vor [= Janini (ed.), *Liber Ordinum episcopalis*]. Die Anordnung des (älteren) Materials geht auf die Neuredaktion durch den Bischof Julian von Toledo (680-690) zurück, vgl. Janini, ebd., 44f.; Ders., *Liber Missarum de Toledo* II, XXVIII; Pinell, *Liturgia hispánica*, 49f., 255f. sowie Conrad, „Die altspanische Liturgie in Toledo“, 58.

Nachdem der Herrscher die Kirche der Apostel Petrus und Paulus – gemeint ist aller Wahrscheinlichkeit nach die *basilica praetoriensis* des westgotischen Palastbezirks außerhalb von Toledo³⁴⁴ – betreten hatte, sollte er sich ausgestreckt auf den Boden werfen und beten. Sobald sein Gebet beendet war und er dazu ansetzte, sich zu erheben, würde folgender Vers aus dem alttestamentarischen Buch Tobit (5,21)³⁴⁵ an ihn gerichtet: *Sit Deus in itinere uestro, et angelus eius comitetur uobiscum.*³⁴⁶ Schon in dieser Aufforderung deutet sich an, was das anschließende Gebet noch einmal ausdrücklich formuliert. Gott agiert als der Herr der Heerscharen, als derjenige, der seine Getreuen vor ihren Feinden schützt³⁴⁷ und daher letztlich als der eigentliche Anführer des Heereszuges³⁴⁸: *Sit ductor idem uestri itineris, qui uia uoluit esse nostre salutis.*³⁴⁹ Ohne auf die Details dieses *ordo* eingehen zu können, welcher in der Folge eine direkte Verbindung zwischen dem westgotischen Heer und dem biblischen Volk Israel herstellt, ist doch bereits dessen oben referierter Beginn aufschlussreich. Laut Bronisch komme hier „[d]er Gedanke der spirituellen Reinheit als Vorbedingung für den Sieg [...] in der Prostration des Königs zum Ausdruck.“³⁵⁰ Die liegende Gebetshaltung, so Rudolf Suntrup, bilde die „eindrucksvollste Gebärde demütiger Selbstentäußerung vor Gott angesichts eigener Sündhaftigkeit und Nichtswürdigkeit“.³⁵¹ So wie in der am Beginn dieses Großkapitels untersuchten Urkunde Alfons’ V. von 1024 die wachsende Sündenlast der Menschen zur eigentlichen Ursache des Normannenangriffs und der daraus erwachsenden Niederlage wird, erweist sich die Freiheit von einem solchen Makel im *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur* als unabdingbare Voraussetzung für den militärischen Erfolg.

³⁴⁴ Dazu Puertas Tricas, *Iglesias hispánicas*, 31f. u. Férotin, *Liber ordinum*, XXI sowie 149-153 mit Anm. 1; siehe auch Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 66.

³⁴⁵ Mit Weeks u.a., *The Book of Tobit*, 172 folgt der Text hier am ehesten der Variante L4, dessen wichtigster Textzeuge der *Codex Reginensis 7* (heute Vatikan, Bibl. Apost. Vaticana, Cod. Reg. Lat. 7) ist. Die Handschrift wurde laut Weeks, ebd., 25f. mutmaßlich im Pariser Kloster St. Denis angefertigt.

³⁴⁶ *Liber ordinum*, ed. Férotin, 150, die voranstehende Handlungsanweisung: *In primis, cum ingressus fuerit rex in ecclesia et prostratus in orationem, quum ei uisum fuerit ut a terra se ab oratione erigere uelit, inponitur uersus iste [...].*

³⁴⁷ *Liber ordinum*, ed. Férotin, 150: *Deus exercituum, fortitudo uirtutum et uirtus potentium, propugnator hostium, uictoria humilium, propagator uictoriarum, sublimitas regum, administrator regnorum.*

³⁴⁸ So Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 66; seine Interpretation scheint unmittelbar angelehnt an McCormick, *Eternal Victory*, 309, der diesen *ordo* ausführlich behandelt.

³⁴⁹ *Liber ordinum*, ed. Férotin, 152.

³⁵⁰ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 68; vgl. Ders., „En busca de la guerra santa“, 101.

³⁵¹ Suntrup, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden*, 166-169; vgl. Ohm, *Gebetsgebärden*, 359-371.

VI. 7 Ethische Unreinheit als Begründung militärischer Niederlagen in erzählenden Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts?

Wendet man sich, ausgehend vom liturgischen Material, den frühen erzählenden Quellen iberischer Provenienz zu, dann fallen rasch eine Reihe konzeptioneller Unterschiede ins Auge. Bemerkenswert sei etwa, so José Luis Martín, dass Letztere zunächst nicht in einem solchen Umfang auf verbreitete Erklärungsmuster für die muslimische Eroberung der Iberischen Halbinsel zurückgriffen, wie es das oftmals stark verkürzende Urteil selbst neuerer Lehr- und Handbücher nahelegen würde: „[L]as primeras crónicas conocidas se limitan a levantar acta de la ocupación de Hispania por los musulmanes sin aludir para nada a causas humanas o divinas.“³⁵² Eine nähere Untersuchung der einschlägigen Texte ergibt allerdings, dass Martín den Befund ebenfalls nicht in allen Details erfasst hat. Dies betrifft auch und insbesondere die Frage nach der Einschaltung von Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfen.

VI. 7. 1 Die *Mozarabische Chronik* von 754 und die *Byzantinisch-arabische Chronik* von 741

Auf den ersten Blick beschränkt sich die Darstellung der Ereignisse des Jahres 711 bzw. der unmittelbaren Folgezeit sowohl innerhalb der *Mozarabischen Chronik* von 754 als auch in der wohl etwas früher entstandenen *Byzantinisch-arabischen Chronik* auf ein nacktes Referat der grundlegenden Fakten, ohne dass einzelne Handlungen und Geschehnisse begründet oder die Motivationslagen der Akteure bestimmt würden. Symptomatisch scheint diesbezüglich der Bericht über die Regierungszeit des Umayyadenkalifen al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik (705–715), den beide Texte passagenweise wortgleich bieten und folglich ausgehend von einer gemeinsamen Vorlage entwickelt haben dürften:

³⁵² Martín, „La pérdida y reconquista de España“, 9. Zu Julián siehe weiterhin Machado Mouret, „Los nombres del llamado conde Don Julián“; zum Komplex Vitiza-Rodrigo vgl. das von Aguado Bleye, *Manual de Historia de España*, Bd. 1: *Prehistoria, Edades Antigua y Media*, 357 in Anlehnung an Ménendez Pidal, *El rey Rodrigo en la literatura* formulierte Resümee: „La elaboración de esta leyenda [...] tiene tres formas principales [...], la *leyenda mozárabe*, que atribuye el estupro de la hija del conde a Witiza; la *leyenda entre los vitizanos y entre los historiadores árabes*, que culpa al rey Rodrigo, y la *leyenda entre los cristianos del Norte*, que destierra la de Rodrigo y hereda de la Witiza.“ Übergreifend dazu Pérez de Tudela Velasco, „El ejército cristiano“, 11-15.

Byzantinisch-arabische Chronik:

Sarracenorum Hult scepra regni, secundum quod exposuerat pater eius, succedit in regnum. Regnat annis VIII., uir totius prudentiae in exponendis exercitibus, tantum cum diuino expers fauore, ut paene omnium gentium sibimet proximarum uirtutem confregerit. Romaniamque inter omnia assidua uastatione debilem facit. Insulas quoque prope ad consummationem adduxit. Indiae fines uastando perdomuit. In occiduis quoque partibus regnum Gothorum antiqua soliditate firmatum apud Spanias per duces sui exercitus nomine Musae adgressus edomuit et regno abiecto uectigales fecit.

[Byzantinisch-arabische Chronik 36, ed. Gil, 13.]

Mozarabische Chronik:

Huius temporibus in era DCCLVII [...] Ulit scepra regni Sarracenorum, secundum quod exposuerat pater eius, quattuor per annos belligerando gentes, iam regno agendo multis honoribus pre[ditu]s triumphat per annos VIII, uir totius prudentie in exponendis exercitibus, in tantum, cum diuino expers fabore <ut> pene omnium gentium si[bimet proximi] marum uirtutem confregit Romaniamque inter omnia adsidua uastatione deuilem fecit. Insulas quoque prope ad consummationem adduxit, Indie fines uastando edomuit [...]. In occiduis quoque partibus regnum Gothorum antiqua soliditate pene per trecentos quinquaginta annos, ab era quadragesima ab exordio et principio sui firmatum, apud Spanias uero a Liuuigildo pene per CXL annos pacifice usque in era DCCL porrectum, per duces sui exercitus nomine Muze adgressum edomeuit et regno ablato uectigales fecit.

[Mozarabische Chronik 42, ed. Gil, 31.]

Während aber die *Byzantina-Arabica* über das Geschehen auf der Iberischen Halbinsel lediglich festhält, dass die Westgoten durch den arabischen Heerführer Mūsā ibn Nušair (640–715) militärisch besiegt, ihr *regnum* niedergeworfen und sie selbst tributpflichtig gemacht worden seien, berichtet die *Mozarabische Chronik* Näheres zu deren Niederlage in einem unmittelbar anschließend eingeschalteten Rückblick:

Rudericus [...] regnat anno uno. Nam adgregata copia exercitus aduersus Arabas una cum Maurois a Muze missos, id est, Taric Abuzara et ceteros, diu sibi prouinciam creditam incursantibus simulque et plerasque ciuitates deuasstantibus, anno imperii Iustiniani quinto, Arabum nonagesimo tertio, Ulit sexto, in era DCCL. Transductis promonturiis sese cum eis confligendo recepit eoque prelio fugatum omnem Gothorum exercitum, qui cum eo emulanter fraudulentem ob ambitionem regni aduenerant, cecidit. Sicque regnum simulque cum patriam male cum emulorum internicione amisit, peragente Ulit anno sexto.³⁵³

³⁵³ *Mozarabische Chronik* 43, ed. Gil, 31f. Zur Rolle Roderichs vgl. weiterhin Menéndez Pidal, „El rey Rodrigo en la literatura“ u. Ders., *Floresta de leyendas historicas*; Pérez de Tudela Velas-

In der Folge verortet die *Mozarabische Chronik* das Ende des Westgotenreichs und den damit einhergehenden Verlust weiter Teile der Hispania an die Muslime zudem in einem größeren Kontext. Die Geschehnisse finden sich dort in eine Reihe gestellt mit der Niederlage Trojas in archaischer Zeit, dem Sturz des biblischen Jerusalem, der Zerstörung Babylons und der Plünderung Roms 410:

Quis enim nar[rare que]at tanta pericula? [...] Sed ut in brebi cuncta legenti renotem pagella, relictis seculi innumerabilibus ab Adam usque nunc cladibus, quas per infinitis regionibus et ciuitatibus [crude]lis intulit [m]undus [iste im-mundus], quidquid historialiter capta Troia pertulit, quidquid Iherosolima predicta per prophetarum eloquia baiulabit, quidquid Babilonia per scriptuarum eloquia substulit, quidquid postremo Roma apostolorum nouilitate decorata martirialiter confecit, omnia et toth ut Spania condam deliciosa et nunc misera effecta tam in honore quam etiam in dedecore experibit.³⁵⁴

Die entsprechende Passage wird bereits innerhalb des ältesten Textzeugen, von dem nur die Fragmente London, British Library, Egerton Ms. 1934 und Madrid, RAH, Cod. 81 erhalten sind³⁵⁵, mit der Marginalnotiz *damna Spanie* versehen. Wie Ron Barkaï vermutet hat, handelt es sich dabei wohl um eine keineswegs zufällige Parallele zur rund ein Jahrhundert älteren *laus Spanie* am Beginn der *Historia Gothorum* Isidors von Sevilla.³⁵⁶ Die *Mozarabische Chronik* entwirft an dieser Stelle eine umfangreiche Kette des Niedergangs und der Zerstörungen, in der die *Spania* lediglich das jüngste, aus Sicht des Verfassers aber möglicherweise das am schwersten getroffene Glied darstellt. Wichtig scheint hier u.a. die tropische Figur *mundus iste immundus*, welche eine der Welt inhärente Unreinheit suggeriert und dafür auf Augustinus als Vorlage zurückgegriffen haben könnte (*Quid strepis o munde immunde?*³⁵⁷). Gleichzei-

co, „El erjército cristiano“, 10-15; de Ayala Martínez, *Sacerdocio y reino*, 93f.; Collins, *La conquista árabe*, 33 u. Montenegro, „Arcadio del Castillo, Le règne de Rodéric“; speziell mit Blick auf die muslimische Überlieferung siehe Chalmeta, *Invasión y islamización*, 113f.

³⁵⁴ *Mozarabische Chronik* 43, ed. Gil, 33. Vgl. auch die parallele Darstellung der Städte Babylon, Ninive und Toledo im sog. *Codex de Roda* (Madrid, RAH, Cod. 78), fol. 197^r-197^v aus dem 10. (oder 11.) Jh. Grundlegend dazu mit weiterer Literatur Díaz y Díaz, „Tres ciudades en el código de Roda“ und jüngst de Carlos Villamarín, „El código de Roda“; mit Blick auf das Konzept einer *translatio imperii* Dies., „À l’ombre de Rome“.

³⁵⁵ Beschrieben von Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos*, 147-150.

³⁵⁶ Barkaï, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, 30.

³⁵⁷ Augustinus, *Sermones de Scripturis* 105, 6, 8, ed. Migne (PL 38), 622. Vgl. Ders., *In Joannis Evangelium Tractatus* 38, 6, ed. Migne (PL 35), 1677: *Nemo ergo dicat, fratres, De hoc mundo non sum. Quisquis es homo, de hoc mundo es: sed venit ad te qui fecit mundum, et liberavit te de hoc mundo. Si delectat te mundus, semper vis esse immundus; si autem jam non te delectat hic mundus, jam tu es mundus*; Ders., *De civitate Dei* 7, 26, ed. Migne (PL 41), 216; Ders., *Sermones de Scripturis* 116, 3, 3, ed. Migne (PL 38), 658; Ders., *Sermones de Sanctis* 283, 2, 1, ed. Migne (PL 38),

tig handelt es sich bei den angeführten Kettengliedern um solche Orte, deren Niedergang in der Überlieferung, providentialistischen Denkmustern folgend, regelmäßig auf die Verfehlungen ihrer Bewohner zurückgeführt worden ist. Zumindest die Beispiele Jerusalems und Roms räumen darüber hinaus jedoch ebenfalls die Möglichkeit einer Erholung bzw. eines späteren Wiederaufstiegs ein.

In den nach 711 von iberischen Christen verfassten Geschichtsdarstellungen kommt diesem dualen Schema von Zerstörung und Wiederherstellung (mit Alain Milhou: „innocence, chute, châtement, rédemption“³⁵⁸), das zuvor anhand diplomatischer und liturgischer Quellen belegt werden konnte, fundamentale Bedeutung zu. Bereits Manuel C. Díaz y Díaz hatte dem Verfasser der *Mozarabischen Chronik* eine Geschichtsauffassung attestiert, die auf dem Grundmuster eines steten Wechsels von menschlicher Sünde und göttlicher Strafe, in deren Folge aber auch erneuter *misericordia*, basiere.³⁵⁹ Die Annahme, der Niedergang der Westgoten sei als Gottes Strafe für deren eigene Sündhaftigkeit zu verstehen, findet sich – sieht man von der, wie oben herausgearbeitet, oft nur schwer datierbaren liturgischen Überlieferung ab – zuerst außerhalb der Iberischen Halbinsel, nämlich als historisches Exempel in einem Brief des angelsächsischen Missionars Bonifatius:

Si enim gens Anglorum [...] spretis legalibus conubiis, adulterando et luxuriando ad instar Sodomitane gentis foedam vitam vixerit, de tali commixtione meretricum, aestimandum est, degeneres populos et ignobiles et furentes libi-

1286. Allerdings handelt es sich hierbei um ein seit antiker Zeit und durch das gesamte Mittelalter häufig belegbares Wortspiel. Siehe dazu Bähr, „Abgötterei stinkt“, 119 mit Anm. 1 u. 2. Zur Räumlichkeit der ‚unreinen Welt‘ vgl. Schumacher, *Sündenschmutz und Herzensreinheit*, 347-349 sowie Lefebvre, *The Production of Space*, 245.

³⁵⁸ Dazu Milhou, „De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand la restaurateur“, 365: „Les consciences nationales en formation, au Moyen Âge et à l’époque moderne, tendaient tout naturellement à considérer l’histoire de la partie de la Chrétienté dont elles étaient l’expression – cité ou royaume – à l’image de celle du peuple élu de l’Ancien Testament. Les tribulations, et notamment les invasions, étaient naturellement vécues comme des châtements dûs à l’infidélité; mais comme Dieu n’abandonne jamais son peuple, les sursauts étaient interprétés comme une restauration d’un ordre primordial [...]. Au-delà du modèle du peuple juif, il y avait là celui de l’histoire de salut: innocence, chute, châtement, rédemption.“

³⁵⁹ Díaz y Díaz, „Historiografía hispana“, 209: „[E]stos materiales quedan además tiranizados por su visión de la historia como conjunto casi alternativo de pecados y degeneración moral que Dios castiga de mil modos, tanto actuando sobre las personas como sobre los pueblos. La sumisión a los juicios de Dios, la necesidad de mantener la vida eclesíastica pese a la situación adversa, el gozo ante las virtudes de que pueden hacer gala los cristianos, el trágico destino final de los tiranos y perseguidores son los lugares comunes que parecen presidir los puntos de vista de este escritor.“ Vgl. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 96.

*dine fore procreandos, et ad extremum unversam plebem [...] nec in bello saeculari fortem nec in fide stabilem et nec honorabilem hominibus nec Deo amabilem esse venturam. Sicut aliis gentibus Hispaniae et Provinciae et Burgundionum populis contigit; quae sic a Deo recedentes fornicatae sunt, donec iudex omnipotens talium criminum ultrices poenas per ignorantiam legis Dei et per Sarracenos venire et saevire permisit.*³⁶⁰

Seine Kontextualisierung im Schreiben an König Aethelbald von Mercien (nach 745) erlaube es, so José Luis Martín, diesen Erklärungsansatz aus dem weiteren Kontext jener spektakulären Vorwürfe zu lösen, welche spätere Autoren gegen die letzten Westgotenkönige richteten:

„La inclusión en el texto de las gentes de Provenza y Borgoña permite excluir cualquier referencia a Vitiza-Rodrigo-La Cava (denominación árabe aplicada a las prostitutas con la que será conocida la hija del conde Julián) y la fornicación a la que alude Bonifacio no es la Fornicación con mayúsculas sino la vida escandalosa de Vitiza, de Rodrigo y de sus nobles tal como nos dirán ciento setenta años más tarde los redactores de las llamadas ‚Crónicas del Ciclo de Alfonso III‘ [...].“³⁶¹

Im Falle der eingangs zitierten *Byzantinisch-arabischen Chronik* sind die Darstellungsschwerpunkte eindeutig auszumachen: Obwohl der Text um die Mitte des 8. Jh.s wahrscheinlich im muslimisch beherrschten Teil der Iberischen Halbinsel entstand, widmet sich dessen unbekannter Verfasser – mit César Dubler wohl ein zum Islam konvertierter Christ³⁶² – hauptsächlich dem byzantinischen Osten und Ereignissen auf dem Gebiet des Kalifats. Spanien erscheint darin wie eine Region unter vielen, die Erwähnung findet, ohne jedoch besonders in den Vordergrund zu rücken. Auch die *Mozarabische Chronik* steht formal in derselben Tradition imperialer Universalgeschichtsschreibung, iberische Themen und Inhalte nehmen darin jedoch durchweg größeren Raum ein.³⁶³ Ihr Ansatzpunkt ist die Thronbesteigung des byzantinischen Kaisers Heraklius, wel-

³⁶⁰ Mahnschreiben des Bonifatius an König Aethelbald von Mercien (746f.), in: *S. Bonifatii et Lulli epistolae* 73, ed. Dümmler (MGH Epp. III), 343. Vgl. dazu Martín, „La pérdida y reconquista de España“, 9f.

³⁶¹ Martín, „La pérdida y reconquista de España“, 9.

³⁶² Dubler, „Sobre la crónica arábigo-bizantina de 741“, 330f. u. López Pereira, „La cultura del mundo árabe en textos latinos hispanos del siglo VIII“, 266. Für einen aktuellen Literaturüberblick siehe den Beitrag von Martín, „Los *Chronica Byzantia-Arabica*. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada“; darüber hinaus Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 205-209 u. Collins, *The Arab Conquest of Spain*, 53-57.

³⁶³ Dazu López Pereira, *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe*; Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 208; Cardelle de Hartmann, „Textual transmission of the Mozarabic chronicle“; Baltar, „Algunas observaciones a la Crónica Mozárabe de 754“; siehe ebenfalls Moure Casas, „En torno a las fuentes de la Crónica Mozárabe“.

che auf das Jahr 610 datiert wird.³⁶⁴ Am Beispiel des Heraklius demonstriert der (auch hier unbekannt) Verfasser schon in den Einleitungskapiteln die Wirksamkeit göttlicher Providenz. So heißt es dort über den Kampf desselben Kaisers gegen die Perser unter Chosrau II.:

*Cosdro more Philistinorum auctior spurium quendam, tanquam alterum Goliam, educit in prelio. Territi omnes Eraclii bellatores pedem subtrahunt retro. Tunc Eraclius de Domini confidens auxilio super eum descendens uno hostem perimit iaculo.*³⁶⁵

Im entscheidenden Zweikampf wäre es dem Kaiser angeblich gelungen, eigenhändig einen hühnenhaften Gegner (*tanquam alterum Goliam*) mit nur einem Lanzenwurf niederzustrecken. Anstatt dies aber als Zeichen göttlichen Beistandes zu deuten und entsprechend zu honorieren, habe Heraklius auf den Jubel des Volkes gehört, das nicht Gott, sondern ihn als Urheber des Sieges sehen wollte:

*Sicque Persarum irrupto diffugio usque ad Susam urbem, que caput et culmen eorum est, peruenit feriendo. At nunc Cosdro regno destructo et imperiali dominatu tradito, populus non Deo, sed ipsi Eraclio honorem reddendo et ille hoc aucto[re] receptando, Romam peruenit repedando.*³⁶⁶

Wenige Zeilen später wiederholt die *Mozarabische Chronik* denselben Vorwurf erneut in lediglich leicht variiertes Form:

*5. Hic Eraclius, ut praefati sumus, Persas rebellantes edomuit, imperiales patrias belligerando reformauit. Seductus a laudibus populi non Deo, sed sibi, ut ferunt, honorem uictorie exaggerando, increpationem per uisum non modicam grauitate presagando crebrem expauit.*³⁶⁷

Den Konsequenzen derartiger Hybris – obwohl im Text keine eindeutige kausale Verkettung entwickelt wird, liegt eine konzeptuelle Verbindung zumindest nahe – widmet sich der Chronist in den beiden anschließenden Kapiteln:

6. Huius temporibus, in era DCLIII, anno imperii eius quarto, Sclauu Greciam occupant.

³⁶⁴ Vgl. Christys, „The Transformation of Hispania after 711“, 222: „The ‚Chronicle of 754‘ [...] is structured by Byzantine imperial accessions and the author included material on the Byzantines, the Islamic conquest of Syria and the early caliphs. In general, the chronicler’s concern was not with these events as such. He used them to establish a chronological framework, on which he hung a history of the Visigothic kings, using eastern material to turn the history of Hispania into a universal chronicle.“

³⁶⁵ *Mozarabische Chronik* 3, ed. Gil, 17.

³⁶⁶ *Mozarabische Chronik* 4, ed. Gil, 17f.

³⁶⁷ *Mozarabische Chronik* 5, ed. Gil, 18.

7. Sarraceni in era DCLVI, anno imperii Eraclii VII, Siriam, Arabiam et Mesopotamiam furtim magis quam uirtute Mammet eorum ducatore rebellia adorante sibi uindicant atque non tantum publicis irruptionibus quantum clanculis incursionibus perseuerando uicinas prouincias uastant. Sicque quoquo modo, arte, fraude, uirtute cunctas adiacentes imperii ciuitates stimulant et postmodum iugum a ceruice excutientes aperte rebellant. Qui et in era DCLVI, anno imperii Eraclii VII, regnum inuadunt, quod crebro et uario euentu beligerantes fortiter uindicant.³⁶⁸

Folgt man der Einschätzung Bronischs, dann wird innerhalb der *Mozarabischen Chronik* vor allem im Kontext des Heraklius-Narrativs eine religiöse Deutung von Geschichte entwickelt.³⁶⁹ Die Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Muslime erschiene dagegen nicht als Straffaktion Gottes: „Die Goten verschulden ihre Niederlage und den Verlust des Reiches nach dieser Chronik selbst durch Thronstreitigkeiten, Neid und Verrat.“³⁷⁰ Entsprechend beruhe das Urteil des Chronisten über die militärischen und politischen Anführer der Westgoten und ebenso der Muslime auf ihren individuellen Taten bzw. den aus selbigen ableitbaren Eigenschaften. Im Text werde daher zwar Roderich eine Teilschuld an der Niederlage des westgotischen Heeres zugeschrieben, in diesem Zusammenhang fänden sich aber auch Hinweise auf Bruchlinien zwischen den westgotischen Großen, die schon bei seiner 710 angeblich *tumultuose* (also wohl durch nicht-einstimmigen Beschluss der Großen) erfolgten Wahl zu Tage getreten wären.³⁷¹

Nur einmal weiche der Verfasser der *Mozarabischen Chronik* Bronisch zufolge von diesem Muster ab: Es handelt sich dabei auffälligerweise um eben jenen Paragraphen, welcher die als *damna Spanie* ausgezeichnete Passage ein-

³⁶⁸ *Mozarabische Chronik* 6 u. 7, ed. Gil, 18.

³⁶⁹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 86. Vgl. Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, 39f.: „The chronicler’s decision to describe the initial defeat of the imperial army in the east as a scourge may have simply been an attempt to pin the blame for the Arab invasion on the empire. The sin of Heraclius opened the door to the Arabs who, unfortunately, did not confine their depredations to imperial territory.“

³⁷⁰ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 85f.; vgl. Barkaï, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, 31: „El cronista mozárabe ignora casi por completo el significado religioso del conflicto cristiano-musulmán en España, aunque percibe que la conquista de España es parte de la expansión del Islam por el mundo eterno.“

³⁷¹ *Mozarabische Chronik* 43, ed. Gil, 31: *Huius temporibus in era DCCXLVIII anno imperii eius quarto, Arabum LXLII, Ulit scepra regni quinto per anno retinente, Rudericus tumultuose regnum ortante senate inuadit.* Zur Zersplitterung und Flucht des westgotischen Heeres aufgrund innerer Spannungen in der Schlacht am Río Guadalete vgl. etwa Sánchez-Albornoz, „El senatus visigodo“; Gallego Blanco, „Los concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo“, 738, Claude, „Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreichs“, 340 sowie Martín, „La chute du royaume visigothique“, 211.

leitet, die „knappe, mit den biblischen Worten ‚*gladio, fame et captivitate*‘ unterlegte Schilderung der Verwüstung und Entvölkerung Spaniens“.³⁷² Allerdings widmet sich die *Mozarabische Chronik* bei näherem Hinsehen dem Niedergang des Westgotenreiches doch ein wenig ausführlicher, als es z.B. auch die eingangs referierten Bemerkungen José Luis Martíns vermuten lassen könnten³⁷³:

Huius temporibus in era DCCXLVIII, anno imperii eius quarto, Arabum LXLII, Ulit quinto, dum <per> supra nominatos missos Spania uastaretur et nimium non solum hostili, uerum etiam intestino furore confligeretur, Muze et ipse ut miserrimam adiens per Gaditanum fretum columnas Herculis perpendentes et quasi tomi indicio porti aditum demonstrantes uel clabas in manu transitum Spanie presagantes uel reserantes, iam olim male direptam et omnino impie adgressam perditans penetrat, atque Toletum urbem regiam usque inrumpendo adiacentes regiones pace fraudifica male diuerberans nonnullos seniores nobiles viros, qui utrumque remanserant, per Oppam filium Egiche regis a Toletum fugam arripientes gladio patibuli iugulat et per eius occasionem cunctos ense detruncat. Sicque non solum ulteriorem Spaniam, sed etiam et citeriorem usque ultra Cesaragustam antiquissimam ac floretissimam civitatem dudum iam iudicio Dei patenter apertam gladio, fame et captivitate depopulat [...].³⁷⁴

Selbst wenn die Formulierung *iudicium Dei* im Text der *Mozarabischen Chronik* nur an dieser Stelle Verwendung fände – eine These Alexander Pierre Bronischs, die nachfolgend noch zu überprüfen ist – bliebe doch die Rückführung der muslimischen Eroberung mit ihren weitreichenden Konsequenzen auf ein Strafurteil Gottes an einer solch zentralen Stelle keineswegs per se bedeutungslos. Wieso Bronisch später auf eben diese Passage verweist, um zu belegen, dass innerhalb der *Mozarabischen Chronik* eine religiöse Deutung des Geschehenen von nur geringer Relevanz sei, ist nicht nachvollziehbar.³⁷⁵ Tatsächlich zeigt die Textstelle insgesamt (ähnlich den darauf folgenden *damna Spaniae*) auffällige Parallelen zu Isidor von Sevillas *Historia Wandalorum*. Die angebliche Verwüstung der Iberischen Halbinsel durch die Vandalen im Jahre 406 wird von Letzterem wie folgt geschildert:

Aera CCCCLXVI Wandali, Alani et Suevi Spanias occupantes necesse vastationesque cruentis discursibus faciunt, urbes incendunt, substantiam direptam

³⁷² Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 85.

³⁷³ Martín, „La pérdida y reconquista de España“, 9

³⁷⁴ *Mozarabische Chronik* 45, ed. Gil, 32; dazu Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 85; Barkaï, *Cristianos y musulmanes*, 27.

³⁷⁵ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 85f.; vgl. Barkaï, *Cristianos y musulmanes*, 31.

*exhauriunt, ita ut humanae carnes vi famis devorarentur a populis. Edebant filios suos matres: bestiae quoque morientium gladio, fame ac peste cadaveribus adsuetae etiam in vivorum efferebantur interitum atque ita quattuor plagis per omnem Spaniam saevientibus divinae iracundiae per prophetas scripta olim praenuntiatio adimpletur.*³⁷⁶

Über den anderthalb Jahrzehnte später erreichten Friedensschluss zwischen den Eroberern und der indigenen Bevölkerung heißt es im nächsten Kapitel der *Historia Wandalorum*:

*Aera CCCCLVIII post plagarum diram perniciem, quibus Spania caesa est, tandem barbari ad pacem ineundam deo miserante conversi sorte in possessionem sibi eius provincias dividunt. [...] Spani autem per civitates et castella residua ‚plagis adflicti‘ barbarorum dominantium sese servituti subiciunt.*³⁷⁷

Unmittelbar darauf ist auch dort explizit von einem *iudicium Dei* die Rede. Dieses richtet sich allerdings nicht gegen die hispano-romanische Bevölkerung der Iberischen Halbinsel, sondern trifft den Vandalenkönig Gunderich: Nach einem gescheiterten Kriegszug gegen die Sueben habe selbiger u.a. die Stadt Sevilla in der *Baetica* zerstört und dabei mit fatalen Folgen Hand an die Kirche des Hl. Vincentius gelegt:

*Qui cum autoritate regiae potestatis irreverenter manus in basilicam Vincentii martyris civitatis ipsius extendisset, mox dei iudicio in foribus templi daemonio correptus interiit.*³⁷⁸

Darüber hinaus findet sich, anders als von Bronisch postuliert³⁷⁹, auch in der *Mozarabischen Chronik* zumindest eine weitere Bezugnahme auf das *iudicium Dei*. Der Text berichtet an der fraglichen Stelle über die Zeit des Statthalters ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh al-Gāfiqī, also die frühen 730er Jahre. Damals habe sich aus nicht genau rekonstruierbaren Gründen ein Berber namens Munnuza gegen den Gouverneur erhoben. ‘Abd al-Raḥmān intervenierte daher militärisch gegen diesen und seine Unterstützer, welche sich in der Stadt Cerdanya verschanzten:

Set non post multos dies expeditionem prelii agitans Abdirrama supra memoratus rebellem inmisericorditer insequitur conturbatus. Nempe [ubi] in Cerri-

³⁷⁶ Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum* 72, ed. Mommsen (MGH SS. Auct. ant. 11), 295f.

³⁷⁷ Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum* 73, ed. Mommsen (MGH SS. Auct. ant. 11), 296.

³⁷⁸ Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum* 73, ed. Mommsen (MGH SS. Auct. ant. 11), 296.

³⁷⁹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 85.

[*tanensem oppidum repperitur bellatus*], *obsidione oppressus et aliquamdiu inframuratus, iudicio Dei statim in fugam prosiliens cedit exauctoratus. Et quia a sanguine Christianorum quem ibidem innocentem effuderat, nimium erat crapulatus [et] Anambadi inlustris episcopi [decor]am i[ubentutis proceritatem quum igne cremauerat] [...]*.³⁸⁰

Als Auslöser des *iudicium* benennt der Chronist jene Vergehen, derer sich Munnuza gegenüber den Christen von Cerdanya schuldig gemacht habe, insbesondere aber die Ermordung des Bischofs Anambadus. Auffällig sind dabei Art und Umstände des göttlichen Eingreifens: Nicht das eigentliche Vorgehen ‘Abd al-Raḥmāns gegen Munnuza und seine Verbündeten erscheint dort als Konsequenz des *iudicium* – Gott, der sich eines Nichtchristen bediente, um den anderen zu strafen – sondern vielmehr die Flucht des Rebellen aus Cerdanya, die schließlich zu dessen Tod führte. Auch über die Natur der Intervention wird anschließend Näheres berichtet:

[...] *ualde exa[ustus atque a Deo] ob hoc iam satis damnatus, ciuitatis penitudine olim abundantia aquarum affluentis site preuentus, dum quo aufugeret non repperit, moriturus statim exercitu insequente in diuersis anfractibus manet elapsus.*³⁸¹

Es wäre demnach der Wassermangel in der belagerten Stadt gewesen, welcher Munnuza zur Flucht gezwungen hätte. Diese auf den ersten Blick vielleicht nebensächlich wirkende Information schließt einen Bogen zu jenem Deutungsansatz, den Bronisch für die erste Erwähnung des *iudicium Dei* in der *Mozarabischen Chronik* – als Ursache der gegenwärtigen Missstände, der Verwüstung und Entvölkerung der Iberischen Halbinsel – vorgeschlagen hatte: Die zur genaueren Bestimmung des göttlichen Strafurteils verwendete Formel (*gladio, fame et captivitate*) habe der Chronist demnach aus Jeremia 14,11f. entlehnt³⁸²:

*Et dixit Dominus ad me noli orare pro populo isto in bonum cum ieiunaverint non exaudiam preces eorum et si obtulerint holocaustomata et victimas non suscipiam ea quoniam gladio et fame et peste ego consumam eos.*³⁸³

³⁸⁰ *Mozarabische Chronik* 65, ed. Gil, 41f. Vgl. dazu Echevarría, „Obispos tiranos y rebeldes musulmanes“, 234-242; Collins, *The Arab Conquest of Spain*, 88f.; Chalmeta, *Invasión y islamización*, 280-283; Staudte-Lauber, „Zur Schlacht von Tours und Poitiers“, 83f. u. Martí, „Els Establiments Cerdans“.

³⁸¹ *Mozarabische Chronik* 65, ed. Gil, 42.

³⁸² So Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 85, Anm. 199. Die entsprechende Wendung wird in den unmittelbar folgenden Versen (13, 15, 16, 18) in diversen Variationen wiederholt.

³⁸³ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 85. Eine übergreifende Einschätzung des Jeremia-buches formuliert Sals, *Die Biographie der ‚Hure Babylon‘*, 331: „Der Text des Jeremia-buches

Der erweiterte Kontext dieser Passage ist die sogenannte Große Dürre, ein Element des Gotteszorns, dem sich das Königreich Juda in der Zeit des Königs Jojakim (ca. 609–598 v. Chr.) ausgesetzt sah.³⁸⁴ Geht man diesbezüglich von der Interpretation Bronischs aus, lassen sich die Eroberungs- und die Munnuzza-Episode neben der bloßen Erwähnung eines *iudicium Dei* auch motivisch verbinden: Das in der biblischen Vorlage wohl nur metaphorisch gebrauchte Bild der Trockenheit fände dann am Beispiel der Stadt Cerdanya seine konkrete Ausformung. Die einschlägige Textpassage (Jer. 14,11f.) ist mit Georg Fohrer der zweiten Tätigkeitsperiode des Propheten zuzurechnen:

„Abgesehen von den nicht wenigen Sprüchen zur geschichtlichen Lage, die sich überwiegend mit den jüdischen Königen der Zeit befassen, und von den Klageliedern oder Konfessionen Jeremias, griff der Prophet noch schärfer und umfassender als in der ersten Periode die Sünde Israels auf dem Gebiet des Kultus an. Es ging gewiss wieder um den Abfall von JHWH zu anderen Göttern, darüber hinaus aber lehnte Jeremia den Jerusalemer Opferkultus ab und drohte sogar den Untergang des Tempels an. Ungeachtet dessen äußerte er dennoch die Hoffnung auf Umkehr des Volkes, freilich viel seltener und in anderer Weise als in der ersten Periode.“³⁸⁵

Fraglich scheint in diesem Zusammenhang für den Propheten Jeremia offenbar weniger die Bereitschaft der Israeliten zu Umkehr und erneuerter Frömmigkeit als vielmehr, ob Gott ihre Reue auch akzeptieren und auf eine Bestrafung verzichten würde.³⁸⁶ Eben diese Konsequenz wird in Vers 14,2 bis 15,2 des Jeremiabuches dargelegt. Mit Fohrer handelt es sich bei der eindringlich gestalteten Klage über das Ausmaß der ‚Dürre‘ in Jer. 14,2-6 nicht um eine Art Zeugenbericht, sondern um einen Entwurf dessen, was der Prophet als Strafe Gottes erwartete und das er zunächst mit engerem Fokus auf die Stadt Jerusalem, dann für das Reich Juda insgesamt entwickelt hat.

wird gerahmt von einer Partie über die Beziehung zwischen Prophet und Gott (Kap. 1) und einer Chronik der Eroberungen und Zerstörung Judas und Jerusalems sowie dem Schicksal ihrer Könige (Kap. 52). Prophetietheologie und Geschichtstheologie rahmen das Buch Jeremia und füllen es auch: dahinein sind gigantische Lieder, Offenbarungen und Erzählungen von Untergang und Zerstörung, deren Drohung und Vollzug gewebt und wie es denen ergeht, die so schlechte Nachrichten überbringen. Das babylonische Exil [...] ist mit Erwähnungen in Jer 1,3; 52,27 Anfang und Ende des Jeremiabuches.“ Vgl. Herrmann, *Jeremia: Der Prophet und das Buch*, 187. Zu Aufbau und Struktur des Textes siehe Rofé, „The Arrangement of the Book of Jeremiah“. Bemerkenswert ist auf den ersten Blick das Nebeneinander thematischer und chronologischer Strukturierung sowie die Binnenverzahnung einzelner Textpassagen.

³⁸⁴ Dierx u. Garbrecht, *Wasser im Heiligen Land*, 105.

³⁸⁵ Fohrer, „Abgewiesene Klage und untersagte Fürbitte“, 45.

³⁸⁶ Fohrer, „Abgewiesene Klage und untersagte Fürbitte“, 47.

Auf die Ausgestaltung des Gottesgerichts folgt innerhalb des Bibeltextes das sogenannte Volksklagelied (Jer. 14,7-9), eine konventionelle, durch das Sündenbekenntnis, öffentliche Buße und Opferhandlungen vollzogene Hinwendung zu Gott, die das Sprecher-Ich Jeremias als Repräsentant des Volkes vorträgt.³⁸⁷ Diese Maßnahmen werden jedoch als rein äußerliche Umkehr verworfen. Ihre Ablehnung gipfelt im ausdrücklichen Verbot der Fürbitte durch den Propheten (Jer. 14,11): Brand- und Speiseopfer werden als Ausdrucksformen einer mechanischen Frömmigkeit zurückgewiesen, die Bestrafung durch Schwert, Hunger und Pest erscheint als unmissverständliches Signal göttlicher Ablehnung.

Bronisch übersieht (oder ignoriert) in diesem Zusammenhang jedoch, dass eine Verbindung von *gladius* und *fames* bei Jeremia nicht nur in Vers 14,12, sondern gleich 28 Mal und verteilt über die gesamte Länge des Buches belegbar ist.³⁸⁸ Mehr noch, während Jer. 14,12 lediglich Schwert und Hunger (mit Krankheit als alternativem dritten Glied) nennt, findet sich wenige Verse später (Jer. 15,1f.) eine Passage, die alle drei in der *Mozarabischen Chronik* angeführten Motive abdeckt, wenn auch in einer abweichenden Konstruktion:

Et dixit Dominus ad me si steterit Moses et Samuhel coram me non est anima mea ad populum istum eice illos a facie mea et egrediantur haec dicit Dominus qui ad mortem ad mortem et qui ad gladium ad gladium et qui ad famem ad famem et qui ad captivitatem ad captivitatem.

Mit Fohrer ist jene Passage innerhalb des Jeremiabuches Teil desselben Sinnabschnitts wie die zuvor zitierte und von Bronisch referenzierte Stelle:

„Jeremia beschreibt zuerst nur eine Dürre, später beklagt er die bevorstehenden Qualen einer viel größeren Not. Die erste Bitte des Volkes ist zuversichtlicher und handgreiflicher als die zweite, JHWH noch ganz der Nothelfer in der Dürre. Die zweite Bitte ist ehrfürchtiger und inbrünstiger. Und gegenüber der ersten Antwort JHWHs, die schon hart klingt, ist die zweite Antwort scharf und vernichtend. Die Steigerung ist vor allem darin begründet, daß Jeremia die augenblickliche Not der Dürre als Vorläufer und Ankündigung einer größeren Not versteht: derjenigen des vernichtenden Krieges. Während das

³⁸⁷ Vgl. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündung*, 162-164.

³⁸⁸ Die einschlägigen Stellen sind Jer. 5,12; 11,22; 14,12; 14,13; 14,15; 14,16; 14,18; 15,2; 16,4; 18,21; 21,7; 21,9; 24,10; 27,8; 27,13; 29,17; 29,18; 32,24; 32,36; 34,17; 38,2; 42,16; 42,17; 42,22; 44,12; 44,13; 44,18; 44,27. Erweitert man die Suche auf den Gesamttext der Bibel, steigt die Zahl der Belege auf 42, von denen 40 auf das AT und nur zwei auf das NT entfallen.

Volk nur das gegenwärtige Unglück beklagt, schaut Jeremia dahinter das göttliche Gericht, das durch den Krieg vollstreckt wird.³⁸⁹

Bereits der Hinweis auf das *iudicium Dei* an sich als Konsequenz des Gotteszorns innerhalb der *Mozarabischen Chronik* könnte als Bezugnahme auf Jeremia gedeutet werden.³⁹⁰ Ein diesbezüglich von Ron Barkai entwickelter Ansatz wird jedoch durch Bronisch zurückgewiesen: Während Ersterer in der Formulierung *iudicium Dei* einen Beleg für die Identifikation der Muslime als Geißel Gottes in biblischer Texttradition ausmachen wollte, erschien diese Interpretation Bronisch nicht hinreichend fundiert.³⁹¹ Seine Ablehnung ist wohl nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass er keine direkte Verbindung zwischen dem Konzept eines *iudicium Dei* und dem Text des Jeremiabuches ausmachen konnte. Mit Jörg Jeremias erweist sich dieser Zusammenhang aber als durchaus naheliegend: „Kein anderes Prophetenbuch, ja kein anderes Buch des Alten Testaments generell bietet so viele Belege für den Zorn Gottes wie das Buch Jeremia.“³⁹² So findet sich die einschlägige Wendung leicht modifiziert gleich mehrfach in Jer. 5,4f.:

*Ego autem dixi forsitan pauperes sunt et stulti ignorantes viam Domini iudicium Dei sui. Ibo igitur ad optimates et loquar eis ipsi enim cognoverunt viam Domini iudicium Dei sui et ecce magis hii simul confregerunt iugum ruperunt vincula.*³⁹³

Allerdings handelt es sich dabei um eine Textstelle, die der ersten, von einer insgesamt optimistischeren Erwartungshaltung des Propheten geprägten Tätigkeitsperiode zuzurechnen ist.³⁹⁴ Rückt man von einer ausschließlichen Fokussierung auf die Ebene sprachlicher Konstruktionen ab, so beinhaltet das Jere-

³⁸⁹ Fohrer, „Abgewiesene Klage und untersagte Fürbitte“, 55. Das Kriegsszenario in Jer. 14,17f wird ähnlich wie das der Dürre in Jer. 14, 2-6 entworfen: *Deducant oculi mei lacrimam per noctem et diem et non taceant quoniam contritione magna contrita est virgo filia populi mei plaga pessima vehementer si egressus fuero ad agros ecce occisi gladio et si introiero in civitatem ecce adtenuati fame propheta quoque et sacerdos abierunt in terram quam ignorabant.*

³⁹⁰ Zur alttestamentarischen Vorstellung des Gottesgerichts vgl. u.a. den Exkurs bei Konradt, *Gericht und Gemeinde*, 57-65; Brandenburger, „Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen“; Ders., „Gericht Gottes“; Müller, „Gott als Richter“; Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im AT*; Meador, *The Motif of God as Judge in the OT*; Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge* sowie Kensky, *Trying Man, Trying God*, 15-22.

³⁹¹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 85f., Anm. 199: „Das an dieser Formulierung festzumachen, halte ich jedoch für zu weitgehend.“

³⁹² Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament*, 90.

³⁹³ Auch diesbezüglich bietet sich eine vergleichende Gesamtbetrachtung an: Die exakte Wendung *iudicium Dei* (bzw. *Dei iudicium*) findet sich im Bibeltext an genau sieben Stellen (5. Mose 1,17; Ps. 81,5; Jes. 58,2; Jer. 5,4; Jer. 5,5; Röm. 2,2; Röm. 2,3).

³⁹⁴ Vgl. Albertz, „Frühzeitverkündigung“; Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung*.

miabuch darüber hinaus einen zentralen Erzählstrang, welcher inhaltlich mit der Situation der iberischen Christen nach 711 korrespondiert, die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer und die Gefangenschaft der Judäer im babylonischen Exil. Einleitend heißt es dazu in Jer. 38,2 („Jeremia in der Zisterne“) mit Blick auf das Treueversprechen, das Zedekia von Juda dem babylonischen König Nebukadnezar II. zunächst gegeben, später aber gebrochen hatte:

*Haec dicit Dominus quicumque manserit in civitate hac morietur gladio et fame et peste qui autem profugerit ad Chaldeos vivet et erit anima eius sospes et vivens. Haec dicit Dominus tradenda tradetur civitas haec in manu exercitus regis Babylonis et capiet eam.*³⁹⁵

Wie an der von Bronisch als Bezugspunkt angeführten Stelle Jer. 14,11f. (und ebenso ein halbes Jahrhundert später innerhalb des *Testamentum Alfons' II.*) findet sich hier eine Trias aus *gladius*, *fames* und *pestis* als den unmittelbar physisch wirksamen Konsequenzen göttlichen Zornes und des daraufhin ergehenden Gerichtsspruches. Auf die Gleichsetzung der Muslime mit den Chaldäern biblischer Zeit hat – für Quellen aus dem Umfeld der cordubensischen Märtyrerbewegung, den bereits genannten Werken des Eulogius von Córdoba und des Paulus Alvarus – u.a. John Tolan hingewiesen.³⁹⁶ Die weiteren Ausführungen über die muslimische Eroberung der Iberischen Halbinsel innerhalb der *Mozarabischen Chronik* erlauben es daher möglicherweise, eine frühe Stufe derartiger Identifikationen und/oder Projektionen zu verfolgen.³⁹⁷

Beachtenswert scheint mit Blick auf die in der vorliegenden Arbeit übergreifend behandelten Fragen außerdem, dass zur Begründung des göttlichen Zorns bei Jeremia auf das Konzept der Reinheit bzw. Unreinheit des Landes zurückgegriffen wird. Dies gilt etwa in Bezug auf den vermeintlichen Götzendienst der abgefallenen Israeliten, ausformuliert in Jer. 2,5ff.:

Haec dicit Dominus quid invenerunt patres vestri in me iniquitatis quia elongaverunt a me et ambulaverunt post vanitatem et vani facti sunt. [...] Induxi

³⁹⁵ Vgl. Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament*, 10: „Der Mehrzahl der alttestamentlichen Texte ist die Vorstellung vom Zorn Gottes eine wichtige, wenn nicht die entscheidende Hilfe, um die Zerstörung Jerusalems und das Exil als Handeln Gottes im Rückblick zu verstehen. Der Zorn Gottes ist das bedeutendste Interpretament zur Bewältigung der Katastrophenerfahrung.“

³⁹⁶ Tolan, *Saracens*, u.a. 103f.; vgl. das Kapitel, „Walls of Hatred and Contempt“ in Ders., *Sons of Ishmael*; kritisch dazu Valenzuela, „Christliche Wahrnehmungen vom Islam in Spanien“, 145-148.

³⁹⁷ Vgl. Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LXXXVI: „[...] termes comme *Chaldaei* et *pagani*, au sens péjoratif [...] n'apparaissent pas dans les textes avant la seconde moitié du IX^e siècle, et le mot *Chaldaei*, au sens de ‚musulmans d’Espagne‘, qui est un emprunt aux écrivains mozarabes de Cordoue, es tun vocable caractéristique de la terminologie alphoncine.“

vos in terram Carmeli ut comederetis fructum eius et optima illius et ingressi contaminastis terram meam et hereditatem meam posuistis in abominationem.

Weitgehend wortgleich wird derselbe Vorwurf noch einmal in Jer. 16,18 wiederholt:

Et reddam primum duplices iniquitates et peccata eorum quia contaminaverunt terram meam in morticinis idolorum suorum et abominationibus suis impleverunt hereditatem meam.

Ebenso finden sich im Jeremiabuch Zuschreibungen ethischer Unreinheit, die durch deviantes und daher (in der Logik des Textes) abzulehnendes Sexualverhalten begründet werden, so z.B. in Jer. 3,1:

Vulgo dicitur si dimiserit vir uxorem suam et recedens ab eo duxerit virum alterum numquid revertetur ad eam ultra numquid non polluta et contaminata erit mulier illa tu autem fornicata es cum amatoribus multis tamen revertere ad me.

Weiterhin sind, wie exemplarisch an Jer. 3,6ff. gezeigt werden kann, auch Verschränkungen beider Motivfelder belegbar:

Dixit Dominus ad me in diebus Iosiae regis numquid vidisti quae fecerit avertatrix Israhel? [...] Facilitate fornicationis suae contaminavit terram et moechata est cum lapide et cum ligno.

Eine umfassendere Kontextualisierung und Deutung derartiger Unreinheitszuschreibungen bietet erneut Jonathan Klawans. Götzenverehrung verunreinige demnach nicht nur die Anhänger eines solchen Kultes, sondern ebenso – wenn es sich dabei um abgefallene Gläubige handelte – das Heiligtum oder das Land Israel insgesamt. Die dahingehend in Lev. 17-26 ausformulierten Bestimmungen bildeten laut Klawans nur die sprichwörtliche Spitze des Eisbergs:

„[I]t appears that *all* acts of idolatry were viewed as morally defiling in ancient Israel. But again, there is no indication in these or any other passages that idolatry – or even idols – defile ritually. The defilement by idolatry is moral: the sinners, the sanctuary, and the land are rendered impure by such acts, but no contact-contagion is involved.“³⁹⁸

Bronisch vermutet, dass der Bericht über die Geschehnisse unter der Herrschaft des Heraklius am Beginn der *Mozarabischen Chronik*, welcher weithin parallel ebenfalls in der geringfügig früher einsetzenden *Byzantinisch-arabischen*

³⁹⁸ Klawans, *Impurity and Sin*, 28; vgl. auch Paschen, *Rein und Unrein*, 65f.

Chronik enthalten ist, als eine Art „Erklärungsmodell für die Niederlage christlicher Reiche gegen heidnische Aggressoren“ fungiere.³⁹⁹ Das Voranstellen eines solchen Musterbeispiels könnte es erlaubt haben, im weiteren Verlauf des Textes auf die explizite Einschaltung religiöser Interpretamente zu verzichten. Für eine Erklärung der muslimischen Erfolge auf der Iberischen Halbinsel würde dies bedeuten, „daß der Hochmut der Goten wie im Falle des Heraklios Gott beleidigte und zu einer harten Bestrafung führte“.⁴⁰⁰

Die Art und Weise, wie die *Mozarabische Chronik* über die Zeit des Heraklius berichtet, scheint geeignet, diese Annahme zu stützen: Anstatt wie im Verlauf des übrigen Textes das Geschehen im arabischen Osten und dem byzantinischen Reich zu nutzen, um die Narration insgesamt chronologisch zu strukturieren, bilden die Ereignisse zwischen 610/11 und 631 darin einen zusammenhängenden Erzählkomplex. Erst nach dessen Abschluss schaltet der Chronist einen Rückblick ein, um über Entwicklungen zu berichten, die sich zwischenzeitlich in der Hispania ergeben hatten.⁴⁰¹ Es wäre eine Überlegung wert, ob nicht das völlige Schweigen der *Mozarabischen Chronik* über die Rückgewinnung Jerusalems unter Heraklius und die Restitution des Kreuzes Christi 629/630 mit der modifizierten Textstruktur in Zusammenhang stehen könnte, hätten diese (zumindest temporären) Erfolge doch kein direktes Äquivalent auf dem westlichen Schauplatz aufzuweisen. Dagegen spräche aber, dass auch die *Byzantinisch-arabische Chronik* hierüber kein Wort verliert, obwohl deren Verfasser ansonsten durchweg bemüht ist, das Wirken des Heraklius positiv zu zeichnen und die Fehler seiner Nachfolger als Ursache für die Niederlagen der Byzantiner gegen die Muslime in den Vordergrund zu rücken.⁴⁰²

Bezieht man die zuvor umrissenen Parallelen zwischen der Eroberungsdarstellung der *Mozarabischen Chronik* und zentralen Stellen des biblischen Jeremiabuches in die Überlegungen ein, so bestärkt dies die Annahme Bronischs,

³⁹⁹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 86.

⁴⁰⁰ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 86.

⁴⁰¹ Eine gegensätzliche Deutung des Textbefundes hat Ann Christys (*Christians in Al-Andalus*, 33f.) vorgeschlagen: „His [gemeint ist der Autor der Chronik, Anm. d. Vf.s] manipulation of chronology underlined the parallel between events in Byzantium and Hispania. He showed how the peninsula flourished under a succession of Visigothic kings, starting with the pious and victorious Sisebut (612-21), until the kingdom was destroyed by the ambition of the usurper Rodrigo [...]“

⁴⁰² Christys, *Christians in Al-Andalus*, 50f.

dass dem Heraklius-Erzählstrang für die Konstruktion des Textes eine Art Modellcharakter zukommen dürfte. Gleichzeitig reduziert dieser Ansatz den scheinbaren Kontrast zwischen einer Deutung der Geschehnisse um Heraklius „ganz im Sinne der alttestamentlichen Erklärungsmodelle“ (Bronisch) und einer diesbezüglich eher zurückhaltenden Bewertung der muslimischen Eroberung Spaniens. Vor dem Hintergrund der akuten Bedrängnis des byzantinischen Reiches unter Heraklius findet sich dort gerade kein expliziter Hinweis auf ein *iudicium Dei*. Dieses Element wird erst eingeführt, als sich der Chronist dem Niedergang des Westgotenreiches zuwendet.

Es ist aus Gründen des Umfangs hier nicht möglich, die bereits skizzierten Befunde in einem zweiten Schritt auf das wenig entwickelte Islambild der *Mozarabischen Chronik* anzuwenden. Bronisch und (mit tendenziell abweichendem Ergebnis) Kenneth B. Wolf haben dazu wichtige Vorarbeiten geleistet.⁴⁰³ Was die Erzählstrategie des Chronisten betrifft, könnte Bronischs Vermutung, dass dieser sich darauf verlegt habe „Wichtiges und Gefährliches nur zwischen den Zeilen auszusprechen“, um so eventuelle Saktionen zu vermeiden, durchaus zutreffend sein: „Vielleicht hat der Chronist darauf spekuliert, daß den Arabern nicht klar war, daß einem Christen angesichts des ausführlichen byzantinischen Beispiels die Analogie zu Spanien sofort bewußt werden mußte [...]“⁴⁰⁴

Bronisch verweist außerdem auf Parallelen zwischen den in der *Mozarabischen Chronik* gegenüber Heraklius bzw. Roderich erhobenen Vorwürfen und den Ausführungen des *Testamentum* Alfons' II. aus dem Jahr 812. In der als *Testamentum Ecclesie Sancti Salvatoris* rubrizierten Fassung A, Pedro Floriano Llorente zufolge „*incipit y primera inscripción de un libro de donaciones*“ der Kirche von Oviedo⁴⁰⁵, heißt es mit Bronisch, „die ungeheure Anmaßung der Goten habe gerechterweise zum Untergang geführt“⁴⁰⁶:

Et quia tu es rex regum regens cęlestia simulque terrestria [...] cuius dono inter diuersarum gentium regna non minus in terminis Spanię clara refulsit Gotorum uictoria. Sed quia te offendit eorum prepotens iactantia in era dcc xl

⁴⁰³ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 86-97, Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, 35; vgl. auch Barkaï, *Cristianos y musulmanes*, 29.

⁴⁰⁴ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 94.

⁴⁰⁵ Floriano Llorente, „El testamento de Alfonso II el Casto“, 616.

⁴⁰⁶ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 86.

*viii^a simul cum rege Roderico regni amisit gloria merito etenim arabicum sustinuit gladium ex qua peste tua dextera Christe famulum tuum eruisti Pelagium [...].*⁴⁰⁷

Der Anlass der angeblichen Prätention wird darin zwar nicht genau bestimmt, Bronisch hält aber einen (erfolgreichen) Kampf Roderichs gegen die Basken, den die anonyme arabische Chronik *Ajbar Machmuâ* aus dem 11. Jh. erwähnt⁴⁰⁸, ebenso für denkbar wie seinen Sieg über die Partei Witizas im Kampf um die Krone.⁴⁰⁹ Auch in der Heraklius-Episode der *Mozarabischen Chronik* war es die Anmaßung des Herrschers, welche den militärischen Erfolgen der Muslime voranging und diese letztlich erst ermöglichte.⁴¹⁰ Was aber sowohl in der *Mozarabischen Chronik* als auch in der *Byzantina-Arabica* völlig fehlt, ist ein expliziter Rückgriff auf die Leitdifferenz rein/unrein: Mehr noch, auch wenn im biblischen Jeremiabuch, das zumindest der Verfasser der *Mozarabischen Chronik* umfangreich rezipiert hat, entsprechende Vorstellungen artikuliert werden, finden selbige dennoch keinen Eingang in den eigenen Text. Dies trifft auf Zuschreibungen kultureller, ethischer und physisch-materieller Reinheit oder Unreinheit gleichermaßen zu.

VI. 7. 2 Die *Chronica Prophetica*

Unter starker Verdichtung der zuvor schon identifizierten Motive und Deutungsstrategien entwickelte auf asturischer Seite die wohl Anfang des Jahres 883 abgeschlossene sogenannte *Chronica Prophetica* die Vorstellung, das Ende des Westgotenreiches sei als Strafhandlung Gottes auf den moralischen Niedergang der hispanischen Christen zurückzuführen.⁴¹¹ Ungeachtet seiner

⁴⁰⁷ *Testamentum Regis Adefonsi* (812, Nov. 16), in: *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, ed. García Larragueta, Nr. 2, S. 5f.

⁴⁰⁸ *Ajbar Machmuâ*, ed. Lafuente y Alcántara, 21: „Al saber el Rey de España la nueva de la correía de Tarif, consideró el asunto como cosa grave. Estaba ausente de la córte combatiendo á Pamplona, y desde allí se dirigió hácia el mediodía [...].“

⁴⁰⁹ *Mozarabische Chronik* 43, ed. Gil, 31: [...] *Rudericus tumultose regnum ortante senatu inuadit*. Vgl. auch hier *Ajbar Machmuâ*, hg. Lafuente y Alcántara, 19: „Murio en esto el rey de España, Gaitixa, dejando algunos hijos, entre ellos Obba y Sisberto, que el pueblo no quiso aceptar; y alterado el país, tuvieron á bien elegir y confiar el mando á un infiel, llamado Rodrigo, hombre resuelto y animoso, que no era de estirpe real, sino caudillo y caballero.“ Siehe dazu Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 86 sowie García Moreno, *Historia de España visigoda*, 189.

⁴¹⁰ Vgl. Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, 43f. u. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 92.

⁴¹¹ Dazu übergreifend Werckmeister, „Die Bilder der drei Propheten in der Biblia Hispalense“, 183: „Die *Chronica prophetica* gehört zur Tradition einer prophetischen Literatur der Christen im gesamten islamischen Herrschaftsgebiet des Mittelmeerraums vom 7. bis zum 13. Jahrhundert in syrischer, koptischer und arabischer Sprache, die in apokalyptischen Visionen den Sturz der Ara-

verbreiteten Benennung als Chronik handelt es sich bei diesem Werk eigentlich nicht um einen chronikalischen Text, sondern um eine Kompilation unterschiedlicher, zunächst möglicherweise eigenständiger Versatzstücke⁴¹², von denen ein Teil mozarabischen Ursprungs sein dürfte,

„einer Schilderung des Untergangs des Westgotenreiches und der Tributpflicht der verbleibenden Christen, einer Vita des Mohammed sowie arabischer Genealogien, die in eine Prophezie der baldigen Vertreibung der Sarazenen durch den asturischen König Alfonso III. (866–911) eingebettet sind.“⁴¹³

Während zuletzt Claudia Valenzuela die *Chronica Prophetica* ohne erkennbare Differenzierung als ‚Teil‘ des *Chronicon Albeldense* behandelt hat – wohl entsprechend ihrer Stellung innerhalb des frühesten Textzeugen, dem *Codex Aemilianensis* (Madrid, RAH, Cod. 39, 10. Jh.), wo beide Stücke direkt ineinander übergehen –, hatte bereits Bonnaz die ältere These einer identischen Verfasserschaft zurückgewiesen. Auch die Manuskripttradition deutet nicht auf einen derart unmittelbaren Zusammenhang beider Werke hin.⁴¹⁴ Neben mozarabischen und arabischen Textvorlagen dürfte der Verfasser auf Materialien zurückgegriffen haben, die gerade zu dieser Zeit im Norden der Iberischen Halbinsel kursierten.⁴¹⁵ Als Quelle seiner prophetischen Botschaft, dem heute

berherrschaft voraussagt.“ Analoge Beispiele bieten Becker, „Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch“; Abel, „L’Apocalypse de Bahira“ oder Bignami-Odier u. Levi della Vida, „Une version latine de l’Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira“. Vgl. Werckmeister, ebd., 182: „Häufig begegnet in der antiislamischen prophetischen Literatur der Gedanke der *Chronica prophetica*, die islamische Unterdrückung sei eine gottgesandte Strafe für die Sünden der Christen; er war auch im Westen im frühen Mittelalter verbreitet. Die Absicht dieser Literatur ist nicht nur Polemik, sondern zugleich Ermahnung der christlichen Minorität zur Standhaftigkeit im Glauben angesichts der Vernachlässigung der unterdrückten Religion, der Angleichung in Sprache und Sitten [...]“. Zu entsprechenden Reaktionen syrischer Christen siehe Reinink, „Apocalypitics to Apologetics“, 86 u. Ders., „Following the Doctrine“.

⁴¹² Wenig schmeichelnd beurteilt dies Tolan, *Saracens*, 98: „This chronicle [...] is a hodgepodge of prophecy, narrative history, and regnal lists of Spanish Muslim rulers.“

⁴¹³ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 145. Siehe ebenfalls den ausführlichen Überblick bei Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LX–LXIII. Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 226 benennt sechs Textbestandteile, 1. die rahmende Prophezeiung, 2. die arabischen Genealogien (die offenbar auf der Basis arabischer Quellen angefertigt wurden), 3. die Muḥammad-Vita, 4. der Bericht über die Eroberung des Westgotenreiches und deren Gründe, 5. die eigenständige Erzählung *de goti qui remanserint civitates Ispanienses* sowie 6. eine Übersicht über die muslimischen Gouverneure Spaniens, „que acredita en el autor buenos y serios conocimientos del mundo islámico, y en consecuencia su seguro origen mozárabe“. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch Bonnaz, ebd., LXIII. Gómez Moreno, „Las primeras crónicas“, 588 sowie Sánchez-Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo* II, 103f. u. Ders., „Dulcidio“, 730 identifizieren den Verfasser als den in Toledo wirkenden mozarabischen Priester Dulcidius, vgl. Bonnaz, ebd., LVIf.

⁴¹⁴ Valenzuela, „Christliche Wahrnehmungen vom Islam in Spanien“, 128; dagegen Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LIXf.: „Ajoutons néanmoins qu’il n’est past possible d’identifier l’auteur de la *Chronique d’Albelda* à l’un de ceux des autres chroniques asturiennes.“ Zeichne den Verfasser des *Chronicon Albeldense* „un esprit plus réaliste“ aus, sei die Sprache der *Chronica Prophetica* „acerbe, intransigeant et exalté“. Zur Manuskriptüberlieferung ebd., XXXVII.

⁴¹⁵ Zu Textübereinstimmungen mit der etwa zeitgleich entstandenen *Chronik Alfons’ III.* siehe Bro-

namensgebenden Element des Textes, worin eine Vertreibung der Muslime und die Erneuerung der westgotischen Herrschaft ankündigt wird⁴¹⁶, benennt der Autor einen *liber patricinus*, welcher angeblich eine ansonsten unbekannte Weissagung des Propheten Ezechiel enthalten habe. Falls dieser Referenztext jemals existiert hat, dürfte es sich dabei aber wohl eher um einen stark verdichteten und modifizierten Auszug aus dem biblischen Buch Ezechiel gehandelt haben, wie diverse inhaltliche Übereinstimmungen nahelegen.⁴¹⁷

Zur muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel – in der Fassung des *Codex Rotensis* (Madrid, Bibl. RAH 78, 2. Hälfte 10. Jh.) ist das entsprechende Kapitel rubriziert als *Ratio sarracenorum de sua ingressione in Spania*⁴¹⁸ – heißt es im Text der *Chronica Prophetica*:

*Ruderico regnante Gothis in Spania anno regni sui tertio ingressi sunt Sarra-
ceni in Spania die III^o idus nouembris, era DCCLII^o. [...] Tertio anno proelio
iam eodem Taric agente cum Ruderico, ingressus est Muza iben Nuzeir, et pe-
riit regnum Gothorum. [...] Quia non fuit in illis pro suis delictis digna paeni-
tentia, et quia dereliquerunt praecepta Domini et sacrorum canonum instituta,
dereliquit illos Dominus ne possiderent desiderabilem terram. Et qui semper
dextera Domini adiuti, hostiles impetus deuicebant telasque bellorum
prostrabant, iudicio Dei a paganis superati, paene ad nicilum sunt redacti, ex
quibus multi hucusque dinoscuntur manere humiliati. Vrbs quoque Toletana
cunctarumque gentium uictrix, Ismaeliticis triumphis uicta subcubuit, eiusque
subiecta deseruit. Sicque peccatis congruentibus Spania ruit, anno Gothorum
CCCLXXX.*⁴¹⁹

Wie in der *Mozarabischen Chronik* ist es auch hier ein *iudicium Dei*, auf des-
sen Grundlage die Westgoten von den Muslimen (*a paganis*) besiegt werden
konnten bzw. mussten. Abweichend davon beschränkt sich der Verfasser der

nisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 382-390, darüber hinaus ebd., 145 (mit Anm. 497) zu eben-
solchen mit dem älteren *Chronicon Alcobacense*, die jedoch nur anhand einzelner Handschriften der
Chronica Prophetica belegbar sind.

⁴¹⁶ *Chronica Prophetica* 1, ed. Bonnaz, 2: *Postquam possideris eos seruition CLXX tempora, red-
det tibi uicem qualem tu fecisti ei.* Vgl. die Deutung der Passage in Kap. 2,2 der *Chronik*, ebd., 3:
*Etiam et multorum christianorum reuelationibus atque ostensionibus, hic princeps noster, glorio-
sus dominus Adefonsus, proximiori tempore in omni Spania praedicetur regnaturus. Sicque prote-
gente diuina clementia, inimicorum terminus quotidie defecit et Ecclesiae Domini in maius et me-
lius crescit.*

⁴¹⁷ Die Existenz dieser Vorlage wird durch Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, 60, Nr. 2 bestritten
(„Livres apparemment imaginaires.“), eine Position, die – wie auch Bronisch, *Reconquista und Hei-
liger Krieg*, 145 bemerkt – ohne weitere Textfunde nie zu verifizieren sein wird.

⁴¹⁸ Die Fassungen des *Codex Aemilianensis* (Madrid, RAH, Cod. 39), des *Codex Albeldensis* (Madrid,
El Escorial, Ms. d.I.2, 10. Jh.) und des *Codex Complutensis* (Madrid, Biblioteca Nacional de España,
Ms. 1358, 12. Jh.) haben stattdessen (wiederum mit kleineren Varianten) *Ingressio sarracenorum
in spania ita est.*

⁴¹⁹ *Chronica Prophetica* 5, ed. Bonnaz, 6f., ebd., 64f. zu den problematischen Zeitangaben.

Chronica Prophetica aber nicht auf eine bloße Feststellung, er liefert unmittelbar zuvor eine ausführliche Begründung jenes Urteilspruches: Gott habe demnach den Westgoten seinen Beistand entzogen, da sie für ihre Sünden nicht in hinreichendem Maße Buße getan hätten und sich außerdem nicht länger an göttliche *praecepta* und die Beschlüsse der Konzilien hätten halten wollen. Daher befände sich das gelobte Land (analog zum biblischen Vorbild spricht auch die *Chronica Prophetica* von einer *terra desiderabilis*) nicht länger in ihrem Besitz. So hätten die Westgoten durch das Zusammenwirken ihrer Sünden die *Spania* selbst zu Grunde gerichtet.⁴²⁰

In seiner Arbeit zieht Bronisch die diversen Versatzstücke der *Chronica Prophetica* zu einem Untersuchungsobjekt zusammen, so als bildeten sie einen als solchen angelegten übergreifenden Argumentationszusammenhang.⁴²¹ Sicherlich spiegelt das Arrangement der einzelnen Elemente eine kompositorische Entscheidung des Verfassers (oder eines späteren Kompilators), jedoch muss auch der disparate Charakter der einzelnen Abschnitte berücksichtigt werden, die sich eben nicht zu einer *Chronik* im hergebrachten Sinne verbinden. Der Text beginnt mit einer weitgehend freien Ezechiel-Adaption, die in den beiden nächstfolgenden Teilkapiteln ausgelegt wird. Ob die dort entwickelten Motive allerdings zur Erschließung des Gesamttextes geeignet sind, wird von Bronisch nicht erörtert. Die aus dem angeblichen *liber patricinus* zitierte Stelle lautet wie folgt:

Factum est uerbum Domini ad Ezechiel dicens. Fili hominis, pone faciem tuam contra Ismael et loquere ad eos dicens: ‚Fortissimum gentibus dedi te, multiplicauit te, corroborauit te et posui in dextera tua gladium et in sinistra tua sagittas ut contereas gentes; et sternuntur ante faciem tuam sicut stipula ante faciem ignis. Et ingredieris terram Gog pede plano, et concides Gog gladio tuo, et pones pedem in ceruicem eius, et facies eos tibi seruos tributarios. Verumtamen, quia dereliquisti Dominum Deum tuum, circumagam te, et dereliquam te, et tradam te in manu Gog, et finibus Libyae peries, tu et omnia agmina tua, in gladio eius. Sicut fecisti Gog, sic faciet tibi. Postquam possideris eos seruitio CLXX tempora, reddet tibi uicem qualem tu fecisti ei.‘⁴²²

Als wahrscheinlichste biblische Referenz für diese Passage wäre an die Kapitel 38 und 39 des Ezechielbuches zu denken.⁴²³ Während der Prophet dort aber

⁴²⁰ Vgl. Tolan, *Saracens*, 98f.

⁴²¹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 146-153.

⁴²² *Chronica Prophetica* 1, ed. Bonnaz, 2.

⁴²³ Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, 60, Nr. 1.; Martín, „La chute du royaume visigothique“, 225f.

von Gott den Auftrag erhält, seine Weissagung an den Fürsten Gog aus dem Lande Magog zu richten (Ez. 38,2: *fili hominus pone faciem tuam contra Gog terram Magog principem*), welcher am Ende der Zeiten sein Heer gegen Israel führen würde, ist der Adressat hier *Ismael*, dessen Krieger gegen das Volk *Gog* vorgehen und sie zu seinen tributpflichtigen Dienern machen sollten.⁴²⁴ Die derart verkündete Entscheidung erweist sich von vornherein als in ihrer zeitlichen Gültigkeit beschränkt: Nach einer Frist von 170 Jahren würde Gott die Angreifer in die Hände Gogs geben: *Sicut fecisti Gog, sic faciet tibi*. Der skizzierte Gang der Ereignisse folgt, sieht man von der Benennung der Akteure ab, demjenigen in Ez. 39: Dort wird ebenfalls eine spätere Umkehrung der Verhältnisse, der Sieg Israels und die Vernichtung Gogs angekündigt.

Mehr noch, das biblische Buch Ezechiel gibt exakte Anweisungen darüber, wie anschließend mit den Besiegten zu verfahren sei. Demnach müssten diese in einem Massengrab im sogenannten *vallis Viatorum*, dem ‚Tal der Wanderer‘, welches zukünftig *vallis multitudinis Gog* heißen sollte, beigesetzt werden. Auch das Ziel dieses Vorgehens findet sich konkret bestimmt, nämlich als Teil einer Reinigungshandlung: *sepelient eos domus Israhel ut mudent terram septem mensibus*. Die mehrfache Wiederholung jener Anweisung in den folgenden Versen belegt⁴²⁵, dass es sich dabei keineswegs um eine nebensächliche Bemerkung handelt. Keines dieser Textstücke hat jedoch Eingang in das Anfangskapitel der *Chronica Prophetica* gefunden. Dasselbe trifft auf die modifizierte und erweiterte Paraphrase der zuvor schon formulierten Begründung für die durch Gog zu vollstreckende Strafe zu, welche in Ez. 39,23f. ausgeführt wird:

[S]cient gentes quoniam in iniquitate sua capta sit domus Israhel eo quod reliquerint me et absconderim faciem meam ab eis et tradiderim eos in manu

⁴²⁴ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 146. Die Herleitung der Bezeichnungen *Sarraceni*, *Agareni* u. *Ismaelitae* in Kap. 2,1 der *Prophetischen Chronik* knüpft mit Barkai, *Cristianos y musulmanes*, 34 an Hieronymus, *Commentariorum in Ezechielem* VIII,25,5, ed. Glorie (CCSL 75), 335 an. Die Identifikation der Goten mit dem biblischen Volk Gog – aber ohne auf dessen negative Konnotationen und seine eschatologische Bedeutung einzugehen – findet sich bereits in der *laus Spaniae* Isidors von Sevilla [*Historia Gothorum*, ed. Mommsen (MGH Auct. ant. 11), 268]. Vgl. Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 220; Gil Fernández, *Crónicas asturianas*, 104; Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LXI. Bronisch, ebd., 146, Anm. 1 gibt die Stelle in der Edition Mommsens irrig als S. 168f. an. Auch Isidor folgt in seiner Herleitung älteren Vorbildern, wahrscheinlich Augustinus und/oder der genannten Hieronymusstelle, dazu Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, 16f.

⁴²⁵ So in Ez. 39,14 für den Umgang mit den über das restliche Land verstreuten Gefallenen: *viros iugiter constituent lustrantes terram qui sepeliant et requirant eos qui remanserant super faciem terrae ut emudent eam post menses autem septem quaerere incipient*. Ez. 39,16 greift das Reinigungsanliegen noch einmal verkürzt auf.

hostium et ceciderint in gladio universi. Iuxta immunditiam eorum et scelus feci eis et abscondi faciem meam ab illis.

Als konkreter Auslöser des Gotteszornes erscheint somit die Sündhaftigkeit des Volkes Israel, hier ausdrücklich identifiziert als (ethische) Unreinheit. Die in ihrer Natur nicht näher bestimmte Verunreinigung des Landes durch Gog und die moralisch-ethische Unreinheit seiner Bewohner werden dabei parallel geführt, aber nicht in eine kausale Beziehung zueinander gesetzt, der Befund ähnelt den bereits referierten Ergebnissen Jonathan Klawans’.

Gerade diese Passagen übernimmt der Verfasser der *Chronica Prophetica* jedoch, wie gesagt, nicht in seinen Text.⁴²⁶ Vielmehr bietet er im Anschluss an die zuvor besprochenen Ausführungen eine Leseanleitung speziell für das modifizierte Ezechiel-Exzerpt (*explanatio huius a nobis edita*). Selbige bietet zunächst Erläuterungen und Verständnishilfen, die zwischen dem Text des biblischen Ezechielbuches und den vorgenommenen Anpassungen vermitteln sollen: *Gog quidem gens Gothorum est et sicut pro omne genus Ismaelitarum solus Ismael suprascribitur.*⁴²⁷ Nachdem diese Herleitung anhand einer Genealogie der Gotenherrscher belegt worden ist, wendet sich der Text der geographischen Verortung der Ereignisse, ihrer Erklärung und Einordnung mit Blick auf die eigene Gegenwart zu:

*Terra quidem Gog Spania designatur sub regimine Gothorum in qua Ismaelitae, propter delicta gentis gothicae, ingressi sunt, eos gladio conciderunt atque tributarios sibi fecerunt sicut et praesenti tempore patet.*⁴²⁸

Schon Werckmeister hatte enge formale und inhaltliche Abhängigkeiten zwischen der *Chronica Prophetica* und einer Gruppe prophetischer Texte ausgemacht, die seit dem späten 7. Jh. in den muslimischen Expansionsgebieten des Nahen Ostens und Nordafrikas Verbreitung fanden. In der spanischen Forschung wurden ähnliche Bezüge u.a. von Luis Vázquez de Parga und Juan Gil

⁴²⁶ Anklänge finden sich jedoch etwa bei Salvian von Marseille, *De gubernatione Dei* VII, 7, ed. Halm (MGH Auct. ant I,1), 88f. mit Blick auf die Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Vandalen: *Hispanias nonne vel eadem vel maiora forsitan vitia perdiderunt? Quas quidem caelestis ira etiamsi aliis quibuslibet barbaris tradidisset, digna flagitiorum tormenta toleraverant puritatis inimici. [...] Sed ideo ille infirmis hostibus cuncta tradidit, ut ostenderet scilicet non vires valere, sed causam, neque nos tunc ignavissimorum quondam hostium fortitudine obrui, sed sola vitiorum nostrorum impuritate superari.* Es folgt das entsprechende Zitat aus Ez. 39, 24.

⁴²⁷ *Chronica Prophetica* 2,1, ed. Bonnaz, 2; zur Identifikation der für die Abfassung dieses Kapitels benutzten Quellen siehe ebd., 61. Vgl. Martín, „La chute du royaume visigothique“, 225.

⁴²⁸ *Chronica Prophetica* 2,1, ed. Bonnaz, 3.

identifiziert.⁴²⁹ Bronisch versuchte in seiner Arbeit, jene bislang nur tentativ skizzierten Verbindungslinien, das Erscheinen eines „pseudobiblichen prophetischen Elements“ in der Tradition des *Pseudo-Methodios*⁴³⁰, zu konkretisieren. Besondere Aufmerksamkeit widmete er dabei einer von Otto Prinz edierten Variante der lateinischen Übersetzung dieses Textes, welche mutmaßlich Anfang der 730er Jahre im süddeutsch-alemannischen Raum entstanden ist.⁴³¹ Jene *Pseudo-Methodios*-Adaption bietet die folgende Erklärung für das erfolgreiche Vordringen der Muslime in vormals christlich beherrschte Gebiete:

*Tunc surgent filii Ismahel de herimo et resistent contra regnum Romanorum [...]. In novissimo autem sexto milliario seculi exierunt filii Ismahel de herimo et erit adventus eorum castigacio sine misericordia et tradit Deus in manibus eorum cuncta regna gentium propter peccata et scelera, que operatur sunt contra Dei praeceptum. Tradit nobis Deus in manus barbarorum, quia oblitus sumus praeceptum Domini, propterea tradit nobis Deus ad populos barbaris et facient christianis multa inlicita, quia inmaculant semetipsos, quod turpissimum est dicendum. Propterea tradit illos Deus in manus Sarracinarum.*⁴³²

Aufschlussreich ist es, diesen Passus mit der entsprechenden Stelle in der älteren lateinischen Fassung des *Pseudo-Methodios* zu vergleichen. Den Ausgangspunkt bilden dort sexuelle Ausschweifungen der Christen, auf die Gott mit einer gezielten und möglicherweise spiegelnden Verunreinigung durch die Angreifer reagierte:

„Non quia diligit vos dominus Deus, introducit vos in terram promissiones, ut hereditemini eam, sed propter peccata inhabitantium in eam.“ Sic etenim filios

⁴²⁹ Vázquez de Parga, „La Biblia en el reino astur-leonés“; Ders., „Algunas notas sobre el pseudo Metodius y España“; Gil, „Judíos y cristianos“, 65f.; vgl. Werckmeister, „Die Bilder der drei Propheten in der Biblia Hispalense“, 182f. Dagegen wendet sich Deswarte, „La prophétie de 883“.

⁴³⁰ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 147.

⁴³¹ Vgl. Prinz, „Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodios“, 18 und detaillierter dann 22: „Es spricht also vieles dafür, daß die Umarbeitung in St. Gallen erfolgt und der Verfasser ein Schwabe oder Bayer gewesen ist.“ Zur ‚Apokalypse‘ des Pseudo-Methodios siehe auch Tolan, *Saracens*, 46-50 mit weiterführenden Literaturangaben.

⁴³² Prinz, „Eine frühe abendländische Aktualisierung“, 11f. Zum Text auch Claude, „Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreichs“, 347 mit Anm. 70. Wichtig ist mit Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 147 hervorzuheben, dass diese Interpretation im Pseudo-Methodius-Text nicht auf die *Spania* begrenzt bleibt, sondern global angewendet wird: *Persida autem erit in captivitate et occisionem, Auranía in occisione et captivitate, Efficium erit in occisione et captivitate, Sicilia erit in iuculationem, terra Siria erit in solitudinem et habitatores eius captivi ducuntur, Cilicia similiter et habitatores eius gladio pereunt, Grecia in occisionem erit et captivitate, Egiptus et orientem et Assirii erunt sub tributum grave in argentum et aurum pondera immensa, Spania gladio perit et habitatores eius captivi ducuntur, Gallia, Iermania, Aquitania variis praeliis devorati et multi ex eis captivi ducuntur, Romania in occisione erit et convertitur in fuga et insulas maris erunt desolacione et obtinebunt, Italia parte vincitur, parte intacta erit, Montes Auriolis per loca oris devastatur et in longo lithore maris intacte erunt [...].*

Ismahel, non quod eos diligit dominus Deus. Dabit eis potentiam hanc, ut obteneat terram christianorum, sed propter peccatum et iniquitatem, quae ab eis committitur. Similia eis non sunt facta, sed neque fiunt in omnibus generationibus. Namque igitur induentur viri adulterinis muliercolis et meretricum indumenta et quemadmodum muliercolas semetipsos exornabant stantes in plateis et in foribus civitatum palam omnibus et ,inmutaverunt naturalem usum in eum, qui est contra natura', sicuti beatus quoque et sacratissimus apostolus inquit. Similiter et mulieres haec, quod et viri, agentes. Convenerunt itaque uni muliere pater simul et filius illius et frater et universi qui cognatione adiunti videntur. [...] Propter hoc igitur tradentur a Deo in manus barbarorum, a quibus cadent in omnem immunditiam et fetorum pollutionis, et contaminantur mulieres eorum a pollutis barbaris. Et mittunt sortes filii Ismahel super filios et filias eorum [...].⁴³³

Während die ältere lateinische Übersetzung des *Pseudo-Methodios* (und ebenso deren mutmaßliche, in griechischer Sprache verfasste Vorlage) das sündhafte Verhalten exakt benennen und es dem Feld sexueller Aberrationen zuordnen, ist die adaptierte Fassung aus dem süddeutsch-allemanischen Raum hier deutlich unspezifischer. Möglicherweise handelt es sich dabei um den Versuch, entsprechende Details angesichts ihrer obszönen Natur der Phantasie des Rezipienten zu überlassen. Denkbar wäre jedoch ebenfalls, dass die Eingriffe in den Wortlaut gezielte Modifikationen darstellen. Der Text würde so nur scheinbar paradoxerweise durch die Verallgemeinerung der Vorwürfe an eine spezifische Situation anpasst. Auch in den unmittelbar anschließenden Katalog der von den Angreifern eroberten oder bedrängten Gebiete hat der Bearbeiter des *Pseudo-Methodios* umfangreich eingegriffen und dabei nicht nur einige Bezeichnungen und Ortsnamen verändert, sondern diesen insgesamt nach Westen hin ausgedehnt.⁴³⁴

Über das prophetische Element hinaus ist es vor allem die erweiterte Rolle Gogs bzw. Magogs, welche die *Chronica Prophetica* mit späteren Adaptionen des *Pseudo-Methodios* verbindet. Allerdings stimmt deren Behandlung dort keineswegs überein: Während die *Chronica* sich zwar von der Vorlage des biblischen Ezechielbuches – Gog als Fürst von Mesech und Thubal, der im

⁴³³ *Pseudo-Methodius* 11, ed. Sackur, 90f.

⁴³⁴ Prinz, „Eine frühe abendländische Aktualisierung“, 18 u. ebd., 20: „Als neu eroberte oder bedrohte Gebiete kommen Spanien, Gallien, Germanien, Aquitanien und Italien hinzu.“ Siehe auch ebd., 3: „Dem Verfasser war es darum zu tun, einen den abendländischen Vorstellungen eher entsprechenden und der damaligen prekären politischen Situation besser angepassten Text zu erstellen, indem er die Vorlage nur auszugsweise übernahm und diese Passagen noch dazu stilistisch und grammatikalisch, bisweilen fehlerhaft, veränderte sowie Eigenes, teilweise mit Hilfe der Bibel, hinzufügte.“ Vgl. Desware, „La prophétie de 883“, 44.

Land Magog wohnt – gelöst hat und als ‚Gog‘ ein Volk, nämlich die Westgoten, bezeichnet, wird allein bei *Pseudo-Methodios* die Offb. 20,8 folgende Wandlung Gogs und Magogs zu zwei separaten *gentes* vollzogen. In der ursprünglichen griechischen Fassung des *Pseudo-Methodios* (ebenso wie in deren frühen lateinischen Übersetzungen) treten Gog und Magog außerdem nur im Kontext der Alexandersage sowie als Betroffene bei der Einschließung der 22 Völker in Erscheinung.⁴³⁵ Innerhalb der modifizierten Version aus den frühen 730er Jahren kommt ihnen signifikant größere Bedeutung zu. Anders als in der *Chronica Prophetica* wird Gog dort aber nicht mit den westgotischen Bewohnern der Iberischen Halbinsel in Verbindung gebracht. Gog und Magog agieren vielmehr – ihrer Rolle in der Offenbarung des Johannes gemäß – als Schrecken der gesamten Christenheit.⁴³⁶ Der *Chronica* verwandt scheint dagegen die Verheißung eines christlichen Königs, dem es obliegen sollte, die muslimischen Widersacher der Christen zu besiegen.⁴³⁷ Luis Vázquez de Parga hatte ausgehend hiervon auf eine Beeinflussung der *Chronica Prophetica* durch den adaptierten Text des *Pseudo-Methodios* geschlossen.⁴³⁸ Mit Bronisch bleibt die Möglichkeit einer direkten Einflussnahme durch die zuerst im alemannischen Raum belegte Methodios-Variante ein bislang ungelöstes Forschungsproblem. Der Text

⁴³⁵ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 148. Dazu *Pseudo-Methodius* 8, ed. Sackur, 74f: *In novissimis vero temporibus secundum Ezechielis prophetiam, que dicit: ‚In novissimo die consumptiones mundi exiet Gog et Magog in terra Israel.‘ Qui sunt gentes et reges, quos retrusit Alexander in finibus aquilonis? Gog et Magog [...].*

⁴³⁶ Prinz, „Eine frühe abendländische Aktualisierung“, 14f., Z. 194ff.: *Haec est illa pax et securitas, quam dedit beatus Paulus apostolus: [...] Erunt homines in diebus illis, sicut erant in diebus Noe <edentes>, bibentes et letantes, nubentes et nuptu trade[a]ntes et non erit in corde eorum timor. Ita erit in die adventus Gog et Magog. Cum fuerit ista pax, tunc deserrabuntur porte Caspie in lateribus aquilonis, trans opera aquilonis exient gentes illas cum Gog et Magog et concucietur omnis terra prae timore eorum et expavescent omnes homines, qui habitant super faciem totius mundi.* Diese Differenz bildet Deswarte, „La prophétie de 883“, 45–47 zufolge das wesentliche Argument dafür, eine direkte Verbindung zwischen der *Chronica Prophetica* und Pseudo-Methodius abzulehnen.

⁴³⁷ Prinz, „Eine frühe abendländische Aktualisierung“, 14, Z. 174ff.: *Tunc recordatus est Dominus Deus secundum magnam misericordiam suam, quam repromisit Deus diligentibus se et qui in Christo sunt credituri et liberavit eos de [de] manus Sarracinatorum in magna misericordia sua. Surgit autem rex christianorum et Romanorum super eos et preliavit cum eis et mittet eos in gladio et captivitas ducent mulieris eorum et infantes eorum gladio interficient et destruuntur Sarracini, filii Ismahel, in gladio, in tribulacionem et adfliccionem et reddit eis Deus mala, que ipsi abantea de aliis fecerunt.*

⁴³⁸ In einer ersten Arbeit („La Biblia en el reino astur-leonés“, 274) hatte Vázquez de Parga die *Chronica Prophetica* und den Pseudo-Methodius als Parallelentwicklungen in Ost und West präsentiert. Diesen Ansatz entwickelte er in einem späteren Beitrag („Algunas notas sobre el pseudo Methodius y España“, 153) signifikant weiter: „Hoy me inclinaria más bien a creer que este texto [die *Chronica Prophetica*, Anm. d. Vf.s], tan ajeno a la tradición historiográfica godo-asturiana, sólo puede explicarse como nacido bajo la inspiración, directa o indirecta, del escrito atribuido al supuesto obispo de Pátara.“ Vgl. Gil, „Judíos y cristianos“, 65f.; Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 148.

könnte durchaus auf der Iberischen Halbinsel entstanden und von dort in den südwestdeutschen Raum gelangt sein. Allerdings ließen sich die inhaltlich-motivischen Übereinstimmungen mit der *Chronica Prophetica* auch anderweitig erklären, als „späte[r] Nachhall pseudo-methodischer Prophezeiungen [...], die in Spanien nach der arabischen Eroberung kursierten“.⁴³⁹

Bisher nicht einleuchtend begründet wurde von der Forschung die in der *Chronica Prophetica* angekündigte Dauer der muslimischen Okkupation Spaniens.⁴⁴⁰ Juan Gil Fernández hatte diesbezüglich postuliert, der genannte Zeitraum von 170 Jahren – *postquam possideris eos seruitio CLXX tempora, reddet tibi uicem qualem tu fecisti*⁴⁴¹ – sei an jüdisch-apokalyptische Vorstellungen aus dem östlichen Mittelmeerraum angelehnt.⁴⁴² Bereits die Verortung des letzten Kampfes in Nordafrika (*et finibus Libyae peries*) könne demnach kaum der Phantasie eines mozarabischen oder asturischen Verfassers entsprungen sein, dasselbe gelte umso mehr für die zeitliche Vorhersage:

„Para los 170 años no encuentro apoyatura razonable en los cálculos occidentales; pero, como siempre, *ex Oriente lux*. En efecto, en una disputa antijudaica, atribuida a Anastasio Sinaíta se lee la siguiente diatriba: ‚Vuestros padres. Que hicieron el becerro, que atentaron muchas veces contra la Ley, que adoraron el ídolo de oro y ofrendaron al diablo a sus hijos y a sus hijas, volvieron a ser llamados después de haber sido castigados 170 años en Babilonia de Persia. Pero vosotros, los que habéis pecado contra Cristo, seréis desterrados no sólo por 70 y 100 años, sino hasta la consumación del siglo‘.“⁴⁴³

Da zu jenem Zeitpunkt, als die *Chronica Prophetica* verfasst wurde, die im Text des *Pseudo-Methodios* genannten 49 (oder 70) Jahre bereits verstrichen waren, habe laut Gil die Notwendigkeit bestanden, diesen Zeitraum zu erweitern,

„y esos 170 años que correspondían a la cautividad de Babilonia en su sentido más lato tenían la enorme ventaja, además, de proyectar un siglo más tarde la fecha fatídica de 70 años anunciada en la versión siríaca del vaticinio.“⁴⁴⁴

⁴³⁹ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 148; vgl. Vázquez de Parga, „Algunas notas sobre el pseudo Metodius y España“, 153 u. López Pereira, „La cultura del mundo árabe en textos latinos hispanos del siglo VIII“, 257.

⁴⁴⁰ Vgl. auch Henriët, „L’espace et le temps hispaniques“, 91f.

⁴⁴¹ *Chronica Prophetica* 1, ed. Bonnaz, 2.

⁴⁴² Gil, „Judíos y Cristianos“ II, 65; vgl. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 148.

⁴⁴³ Gil, „Judíos y Cristianos“ II, 66. Der Text, auf den er sich hier bezieht, ist Anastasios Sinaites, *Disp. adv. Iud.* II, ed. Migne (PG 89), 1237 aus der zweiten Hälfte des 7. Jh.s. Gil verweist ebd., 57, Anm. 168 auf die Bedeutung desselben Zeitraums in den Schriften des in Barcelona geborenen jüdischen Mathematikers und Philosophen Abraham bar Hiyya aus dem späten 11. oder frühen 12. Jh. (*Llibre revelador*, ed. Millás i Vallicrosa, 175f.). Die in Dan. 12,11 genannten 1290 Tage (bzw. Jahre) werden von ihm in zwei Abschnitte zu je 560 und einen zu 170 Tagen/Jahren geteilt.

⁴⁴⁴ Gil, „Judíos y Cristianos“ II, 58.

Auch Bronisch geht davon aus, dass es für die prophezeiten 170 Jahre keine eindeutige biblische Vorlage gibt. Luis García Moreno hat mit Blick auf diese Angabe und die Rolle des Volkes Gog im Text jüngst noch einmal den Ursprung jener in der *Chronica Prophetica* aktualisierten Vorstellungen „en la cristiandad del Mediterráneo oriental“ verortet.⁴⁴⁵ Georges Martin bediente sich diesbezüglich wie schon Juan Gil Fernández einer Hilfskonstruktion: Es handele sich demnach bei der Angabe des Chronisten um eine Adaption der in Jer. 25,11f. für die Dauer der babylonischen Gefangenschaft genannten 70 Jahre.⁴⁴⁶

Anders als es die bislang vorgeschlagenen Konstruktions- und Erklärungsversuche vermuteten lassen könnten, gibt es jedoch sehr wohl ein biblisches oder zumindest deuterokanonisches Vorbild für den im Eingangskapitel der *Chronica Prophetica* angegebenen Zeitraum von 170 Jahren. In 1. Makk. 13,41 heißt es unmittelbar nach der Bestätigung Simons als Hohepriester durch den Seleukidenherrscher Demetrius II.: *Anno centesimo septuagesimo ablatum est iugum Gentium ab Israel*. Die Loslösung Judäas aus dem Seleukidenreich unter dem Ethnarchen und Strategen Simon Makkabäus markiert den Herrschaftsbeginn der Hasmonäerdynastie. Das Jahr 143/2 v. Chr. wird damit im wörtlichen Sinn zum Anfangspunkt einer neuen Zeitrechnung: *Et coepit populus Israel scribere in tabulis et gestis publicis, Anno primo sub Simone, summo sacerdote, magno duce et principe Iudaeorum*.⁴⁴⁷ Nicht nur die genannte Zahl von 170 Jahren, auch der Inhalt der Passage – Befreiung von Fremdherrschaft – stimmt mit den Anliegen der *Chronica Prophetica* überein. Interessanterweise dient die zitierte Stelle im ersten Makkabäerbuch zugleich als zeitlicher Anker für die Schilderung verschiedener Reinigungshandlungen: Zur fraglichen Zeit

⁴⁴⁵ Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 148; García Moreno, „Literatura antimusulmana“, 43f., Anm. 144: „Indudablemente la profecía en su redacción actual tiene una exclusiva referencia hispánica – el cálculo de los 170 años de dominación de Ismael a partir de la invasión agarena de España – y una localización africana (*finis Libie*), que malamente se trataría luego de acomodar a la topografía más o menos legendaria de la batalla de Covadonga (*in Libana* [...]). Si se tomara como principio del cálculo una fecha que fuera significativa para la dominación musulmana del Magreb ciertamente las más apropiadas serían las del 670, data de la gran expedición de Uqba que llevó a la fundación de la plaza fuerte y ciudad santa islámica de Qairuan, o la de la caída de Cartago en poder islámico en el 695; lo cual situaría la creación de la profecía en tierras africanas entre 835-860 aproximadamente [...].“ Siehe auch Besga Marroquín, *Orígenes hispanogodos del reino de Asturias*, 39; Bonch-Bruevich, *Invasiones musulmanas en la historiografía Hispano-Latina*, 175.

⁴⁴⁶ Martín, „Un recit (la chute du royaume wisigothique d’Espagne)“, 32; vgl. Flori, *El islam y el fin de los tiempos*, 142-144.

⁴⁴⁷ Zu 1. Makk. 13,41 siehe Martola, *Capture and liberation*, 234; Fuller, *The restoration of Israel*, 119-127; zu den historischen Hintergründen Habicht, „The Seleucids and their Rivals“, 324-256 u. Schwartz, „Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem“.

habe Simon die Stadt Gazara angegriffen und eingenommen. Nach dem Abzug der Bewohner sei dann eine Reinigung Gazaras von den Residuen des dort zuvor geübten Kultes erfolgt (1. Makk. 13,47f.):

Simon non debellavit eos eiecit tamen eos de civitate et emundavit aedes in quibus fuerant simulacra et tunc intravit in ea cum hymnis benedicens Dominum. Et eiecta ex ea omni immunditia conlocavit in ea viros qui legem facerent et munivit eam et fecit sibi habitationem.

Anschließend berichtet der Text über die Einnahme und Reinigung der von Anhängern des seleukidischen Usurpators Antiochus VI. gehaltenen Zwingburg *Akra* in Jerusalem (1. Makk. 13,50): *mundavit arcem a contaminationibus.*

Keine dieser Passagen hat jedoch wiederum Eingang in den Text der *Chronica Prophetica* gefunden. Man könnte argumentieren, dass für einen zeitgenössischen Leser, anders als für moderne Historiker, die genannten 170 Jahre Signalwirkung entfaltet hätten und ihm auch der Kontext der Makkabäerpassage bekannt gewesen wäre. Dies lässt sich aber nicht verifizieren. Wenn außerdem der Verfasser des fraglichen Teils der *Chronica Prophetica* dem Reinigungsanliegen zentrale Bedeutung beigemessen hätte, wäre es doch problemlos möglich gewesen, weitere Versatzstücke aus dem Makkabäertext zu entnehmen und sie für das prophetische Anliegen nutzbar zu machen. Stattdessen scheinen wiederholt unterschiedliche Ausformungen der Leitdifferenz rein/unrein im Hintergrund der *Chronica Prophetica* – und dem diverser anderer, hier zuvor schon untersuchter Texte – zu stehen. Sie gelangen allerdings nicht an die Oberfläche, werden bestenfalls impliziert und eben nicht (gerade was Fragen kultureller Reinheit bzw. Verunreinigung betrifft) explizit verbalisiert.

VI. 7. 3 Die *Chronik Alfons' III.*

Das zuvor für die *Chronica Prophetica* belegte narrative Grundmuster – eine angeblich überbordende Sündhaftigkeit der Westgoten führt zum Verlust ihres Reiches und der militärischen Niederlage gegen die Muslime – findet sich ganz ähnlich ausgeführt in einer weiteren erzählenden Quelle des späten 9. Jh.s, der sogenannten *Chronik Alfons' III.*⁴⁴⁸ Ihr Aufbau wird Deswarte zufolge durch

⁴⁴⁸ Einen ausführlichen Überblick zur Entstehung und Tradierung der unterschiedlichen Redaktionen der *Chronik Alfons' III.* sowie der diesbezüglich umfangreich geführten Forschungsdiskussion bieten die Einleitungskapitel der beiden jüngsten Editionen von Jan Prelog u. Yves Bonnaz. Als ge-

die Strukturelemente „infidélite / châtiment de Dieu“ und „miséricorde / bénédictione divine“ bestimmt.⁴⁴⁹ Deutlicher als die bereits behandelten Texte weist die *Chronik Alfons' III.* (mit abweichender Gewichtung in ihren unterschiedlichen Fassungen) punktuelle Ursachen für den Niedergang des Westgotenreiches aus, „los pecados sexuales y de otro tipo de Vitiza y de Rodrigo“.⁴⁵⁰

Während die *Chronica Prophetica* in einem separaten Kapitel, das ursprünglich einen eigenständigen Text gebildet haben oder zumindest auf einen solchen zurückgehen könnte, zu erklären versucht, wieso es den Muslimen gelang, auf die Iberische Halbinsel vorzudringen (in der Fassung des *Codex Rotensis* wird dies übertitelt als *Ratio sarracenorum de sua ingressione in Spania*) findet sich eine analoge Argumentation im Falle der *Chronik Alfons' III.* an zentraler Stelle in den Haupttext integriert. Innerhalb der Version *Ovetense*, die im Anschluss an das Widmungsschreiben unmittelbar mit dem Tod Rekkeswinths 672 einsetzt, heißt es nach wenigen knappen Bemerkungen über die Herrschaft des Königs Wamba (672–680):

*Illius namque tempore ducente septuaginta naves Sarracenorum Hispaniae litus sunt adgresse, ibique omnia eorum agmina ferro sunt deleta, et clases eorum ignibus concremate; et ut tibi causam introitus Sarracenorum in Hispaniam plene notesceremus, originem Ervigii regis exponimus.*⁴⁵¹

In expliziter Hinwendung an den Leser – vielleicht handelt es sich um einen Versuch, den Duktus des Widmungsschreibens aufzugreifen, dessen Adressat *Sebastianus* damit zum Prototypen aller späteren Rezipienten würde – formuliert der Verfasser des Chroniktextes hier das Anliegen seines Werkes⁴⁵²: Um ihm den Grund für den Einfall der Muslime auf die Iberische Halbinsel gänz-

sichert kann heute gelten, dass die verschiedenen Textfamilien über eingeschaltete Zwischenstufen auf eine Urfassung der Chronik zurückgehen, die frühestens im Jahre 877 abgeschlossen worden sein kann (die in diesem Jahr begonnene Wiederbesiedlung Viseus – vgl. den durch das *Chronicon Albeldense* 47,2 gegebenen zeitlichen Referenzrahmen – wird in der *Chronik Alfons' III.* noch erwähnt). Auf eine wohl zwischen 910 und 914 entstandene Neufassung des Urtextes gehen die hier betrachteten älteren Redaktionen der *Chronik Alfons' III* zurück: die lange Zeit im Kathedralarchiv von Roda aufbewahrte Version *Rotense* (*Codex de Roda*, Madrid, Bibl. RAH 78, 10. Jh.) sowie die Fassung *Ovetense / Ad Sebastianum* (letztere Bezeichnung greift einen dem Chroniktext vorangestellten Widmungsbrief Alfons' III. auf), deren ältester, ursprünglich im Kathedralarchiv von Oviedo befindlicher Textzeuge heute verloren ist; vgl. Prelog, *Die Chronik Alfons' III.*, LXXX-CXXXI sowie Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, insb. VIII-XXIX u. XLVIII-L.

⁴⁴⁹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 134.

⁴⁵⁰ Martín, „La pérdida y reconquista de España“, 9.

⁴⁵¹ *Chronik Alfons' III.* (A – *Ovetense*) 3, ed. Prelog, 6.

⁴⁵² Laut Prelog, *Die Chronik Alfons' III.*, CXLIV handelt es sich bei dieser Anrede um einen Rest der verlorenen *Urfassung*.

lich bekannt zu machen, würde er dem Leser nun die Herkunft Erwigs erläutern.⁴⁵³ Dieser hatte im Jahre 680 Wamba zur Abdankung gezwungen und war ihm als Herrscher der Westgoten nachgefolgt. Wie Jan Prelog demonstriert hat, spiegelt sich bereits in jenen einleitenden Bemerkungen die Ausrichtung des Textes insgesamt:

„Die in A und B [den Fassungen *Ovetense* und *Rotense* der *Chronik Alfons' III.*, Anm. d. Vf.s] erhaltene Überlieferung ist fanatisch antiwitizianisch. [...] Nicht nur als Enkel eines Thronräubers, sondern dazu noch als Sohn einer verstoßenen Frau, als Sprößling aus einer zumindest de facto geschiedenen Ehe sollte Witiza erscheinen. [...] In der antiwitizianischen Überlieferung erscheint nicht nur Witiza selbst als Verbrecher, sondern auch sein ganzes Geschlecht als unheilbringend, gewissermaßen als fluchbeladen.“⁴⁵⁴

Mit Deswarte wäre als Charakteristikum der *Chronik Alfons' III.* über ihre unterschiedlichen Fassungen hinweg festzustellen, dass dort stärker als in der älteren Überlieferung die Reihe der Westgotenkönige in den Fokus rückt und eine ganze Erblinie als Urheber jener Missstände identifiziert wird, die letztlich zum militärischen Erfolg der Muslime führten.⁴⁵⁵ Eine Zusammenschau dieser mit der Elterngeneration Erwigs beginnenden Kette bietet wiederum Prelog:

„Die ehrenvolle Aufnahme, die Erwigs Vater, der aus Byzanz verbannte Flüchtling Ardabastus, bei König Chindasvinth gefunden hat, wird zum Ausgangspunkt allen Unheils. Erwig selbst ist ein heimtückischer Thronräuber; sein Enkel Witiza wird zum Verderber der Kirche und stiftet Unheil, das noch bis in die Zeit des asturischen Königs Fruela I. hinein nachwirkt; Witizas Söhne rufen aus Eifersucht die Ungläubigen zum Krieg gegen das Vaterland auf und tragen die Schuld am Verlust der Entscheidungsschlacht, einer von ihnen, Oppa, macht sich bei Covadonga zum Sprachrohr der Sarazenen.“⁴⁵⁶

Während Prelog so die einseitig negative Präsentation der Witiza-Erblinie in den Vordergrund rückt, macht Deswarte eine stärker gewichtete Darstellungsweise aus: Wie in einem Diptychon stelle die *Chronik Alfons' III.* vermeintlich gute und schlechte Könige einander gegenüber. So zeige der Bericht

⁴⁵³ In der *Rotense*-Fassung – *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotensie*) 3, ed. Prelog, 7 – findet sich keine äquivalente Bemerkung, dort heißt es: *In illius namque tempore CCLXX nabes Sarracenorum Spanie litus sunt adgresse, ibique omnes pariter sunt delete et ignibus concremate. Hic rex* [der zuletzt genannte König ist hier immer noch Wamba, Anm. d. Vf.s] *sinoda Toletu sepius adere ordinavit, sicut et in canonica sententia plenissime declaravit.*

⁴⁵⁴ Prelog, *Die Chronik Alfons' III.*, CXLIII f.

⁴⁵⁵ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 271.

⁴⁵⁶ Prelog, *Die Chronik Alfons' III.*, CXLIV

über die Zeit Wambas, der klar erkennbar auf die *Historia Wambae* Julians von Toledo zurückgreift, diesen als ‚guten‘ Herrscher par excellence. Nachdem er seine Wahl anfangs ganz im Sinne gängiger Bescheidenheitstopik nur widerwillig akzeptiert hat, wird schon die anschließende Salbung von günstigen Vorzeichen begleitet.⁴⁵⁷ Später entspricht Wamba etwa im Hinblick auf die Durchführung von Konzilien kirchlichen Forderungen und beschließt sein Leben im Kloster.⁴⁵⁸ Anhand alternativer Quellen durchaus belegbare Negativentwicklungen (z.B. seine Eingriffe in die Neubesetzung diverser Bistümer) werden ausgespart, dafür stilisiert die *Chronik Alfons' III.* Wamba wohl ohne historische Grundlage zum Sieger im Kampf gegen die Muslime. Er erscheint diesbezüglich wie ein positives Spiegelbild Roderichs.⁴⁵⁹ Insgesamt lässt sich der Bericht über die Zeit seiner Herrschaft als Gegenentwurf zur Biographie Witizas (698–710) lesen. Auch die *Mozarabische Chronik* hatte Letzteren als Unterdrücker der Kirche gezeichnet, dennoch blieb das Urteil über ihn dort eher ambivalent.⁴⁶⁰ In der *Chronik Alfons' III.* rücken seine Verfehlungen und damit die Unterschiede zu Wamba überdeutlich in den Vordergrund:

⁴⁵⁷ *Chronik Alfons' III.* (B – Rotense) 2, ed. Prelog, 5: *Ea hora presentibus cunctis visa est apis ex caput eius exilire et ad celis volitare; et hec signum fatum est a domino, ut futuras victorias nuntia- ret, quod postea provavit ebentus.*

⁴⁵⁸ *Chronik Alfons' III.* (B – Rotense) 2, ed. Prelog, 9.

⁴⁵⁹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 271.

⁴⁶⁰ *Mozarabische Chronik* 44, ed. Gil, 32: *Per idem tempus diue memorie Sinderedus urbis regie metropolitanus episcopus sanctimonie studio claret longebos et merito honorabiles uiros, quos in supra fatam sibi commisam ecclesiam repperit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat, adque instinctu iam dicti Uuittize principis eos sub eius tempore conuexare non cessat. Qui et post modicum incursus Arabum expabescens non ut pastor, sed ut mercennarius Christi oues contra decreta maiorum deserens Romanie patrie sese aduentat. Vgl. dagegen seine einleitende Charakterisierung und die Schilderung seines Verhaltens gegenüber einer Gruppe von hohen geistlichen und weltlichen Würdenträgern, welche sich Anfang der 690er Jahre gegen seinen Vater Egica erhoben hatten, *Mozarabische Chronik* 37, ebd., 29f.: *Hic patris succedens in solio quamquam petulanter, clementissimus tandem quindecim per annos extat in regno. Qui non solum eos quos pater damnauerat ad gratiam recepit temtos exilio, uerum etiam clientulus manet in restaurando. Nam quos ille graui oppresserat iugo, pristino iste reducebat in gaudio et quos ille a proprio abdicabat solo, iste pio reformans reparabat ex dono. Sicque conuocatis cunctis postremo cautiones, quas parens more subtraxerat subdolo, iste in conspectu omnium digne cremat incendio et non solum quia innoxios reddet, si uelle<n>t, ab insoluiuli uinculo, uerum etiam rebus propriis redditus et olim iam fisco mancipatis palatino restaurat officio.* Zu den Maßnahmen Egicas gegen die Aufständischen siehe die Beschlüsse des 16. Konzils von Toledo im Jahr 693 (*Concilios visigóticos*, ed. Vives, insb. 509f.). Auch das Urteil jenes Schreibers, welcher die *Mozarabische Chronik* im Verlauf des 9. Jh.s mit Marginalnotizen versah, scheint nicht durchweg negativ (z.B. *Mozarabische Chronik* 39, ebd., 30: *Era DCCXL Uuittiza deceden<te> patre nimia quietudine eius in solio sedit omni populo reclamante annis XIII.*). Vgl. Martín, „La chute du royaume visigothique“, 210: „C’est sans ambiguïté que le chroniqueur marque son camp: en généralisant les effets des mesures répressives, en couvrant les victimes d’une indétermination qui les préserve des jugements de la postérité, en blâmant celui qui les a prises et en louant celui qui les a levées, il se fait le défenseur des proscrits et le dénonciateur d’un débordement de l’autorité royale, de la *crudelitas regis*. C’est cela qui importe. Du reste, à sortir des limites de l’épisode, on constate que l’évocation de Vitiza*

Post Egicanis discessum Witiza ad regni solium revertitur Toletus. Iste quidem probrosus et moribus flagitiosus fuit. Concilia dissolvit, canones siggillavit, huxores et concubinas plurimas accepit, et ne adversus eum concilium fieret, episcopis, presbiteris seu diaconibus huxores abere precepit. Istut namque Spanie causa pereundi fuit [...] et quia reges et sacerdotes domino delinquerunt, ita cuncta agmina Spanie perierunt. ⁴⁶¹

Der Chronist betont nicht nur Witizas eigene, illegitime Sexualität, vielmehr habe dieser Andere – und besonders schwerwiegend: geweihte Kleriker – dazu angestiftet oder gezwungen, sich gleichermaßen schuldig zu machen.⁴⁶² Die Argumentation des Chronisten geht an dieser Stelle von 2. Mos. 19,22 aus: Er stellt eine Verbindung her zwischen der Sündhaftigkeit der Geistlichen und einer Zurückweisung des gesamten Volkes der Westgoten durch Gott.⁴⁶³ Dieselbe Vorstellung wird noch einmal in der unmittelbar darauffolgenden Textpassage artikuliert, die ihrerseits an 2. Mos. 19,20-24 angelehnt ist: *Quum accedunt ministrare ad altare sanctum, non adducant in se delictum, ne forte moriantur.*⁴⁶⁴ Darauf, dass die Konsequenzen eines Fehlverhaltens seiner Geistlichen das ganze Volk treffen würden, verweist in der Fassung *Rotense* auch die folgende Stelle, welche wiederum der Regierungszeit Witizas zugeordnet ist: *Si peccat populus, orat sacerdos; si peccat sacerdos, plaga in populo.*⁴⁶⁵ Auch wenn die Herkunft dieser scheinbar festgefügten Wendung nicht sicher auszumachen ist⁴⁶⁶, zeigt sie doch inhaltliche Übereinstimmungen mit 3. Mos. 4,3.

In der Tradition des Alten Testaments steht ebenfalls die Darstellung der muslimischen Angreifer, welche sich gegen Toledo wandten, und die der Chronist als *Ismaelitici* oder *Caldei*, Gefolgsleute des *rex Baulonicus* identifiziert.⁴⁶⁷

n'est pas sans susciter quelques réserves. Ainsi, le ‚très clément‘ fait également preuve d'insolence, d'effronterie [...]“ Mit Valenzuela, „Christliche Wahrnehmungen vom Islam in Spanien“, 157, Anm. 184 werden neben Witiza auch Rekkewinth (653-672), Wamba (672-680), Erwig (680-687) und Egica (687-702) in der *Mozarabischen Chronik* zumindest in Einzelaspekten durchaus positiv gezeichnet: „Gerade das Einberufen von Konzilien sowie die Teilhabe des Klerus an der Macht war bei den Vorgängern Witizas von den Autoren lobend erwähnt worden.“

⁴⁶¹ *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 5, ed. Prelog, 13.

⁴⁶² Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 272, vgl. ebd., 271f.: „Le tableau global de son règne est cependant considérablement noirci par rapport au récit de la *Chronique de 754*. [...] [D]ans la *Chronique d'Alphonse III*, son règne entraîne la décadence complète de l'Espagne.“

⁴⁶³ *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 5, ed. Prelog, 13: *Sacerdotes qui accedunt ad Dominum Deum sanctificentur, ne forte derelinquat illis Dominus*. Dazu Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 134f.; vgl. ebenfalls Valenzuela, „Christliche Wahrnehmungen vom Islam in Spanien“, 157.

⁴⁶⁴ *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 5, ed. Prelog, 13.

⁴⁶⁵ *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 5, ed. Prelog, 13.

⁴⁶⁶ Bronisch, „Die westgotische Reichsideologie“, 184.

⁴⁶⁷ *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 6, ed. Prelog, 17, 19, 21.

Der Narrationslogik der *Chronik Alfons' III.* folgend beruft sich daher Pelagius im Vorfeld der Schlacht von Covadonga auf ein Versprechen Gottes an die Israeliten in Ps. 88:

*Pelagius dixit: ‚Spes nostra Christus est quod per istum modicum monticulum quem conspicis sit Spanie salus et Gotorum gentis exercitus reparatus. Confido enim quod promissio domini impleatur in nobis quod dictum est per David: Visitauo in virga iniquitates eorum et in flagellis peccata eorum; misericordiam autem meam non auferam ab eis.‘*⁴⁶⁸

Wie für König Witiza scheint in *Chronik Alfons' III.* auch die Schuld seines unmittelbaren Nachfolgers Roderich unstrittig: So wird in der Fassung *Ovetense* die Zeit seiner Herrschaft als Fortsetzung oder sogar Steigerung der Witiza angelasteten Negativentwicklungen präsentiert: *Iste nempe in peccatis Vitizani ambulabit, et non solum zelo iustitie armatus huic sceleri finem imposuit, sed magis ampliavit.*⁴⁶⁹

Umgekehrt deutet zumindest die Version *Rotense* Roderichs offenbar durchaus vorhandene militärische Qualitäten an (*vir vellator fuit*⁴⁷⁰) und erwähnt, anders als die *Mozarabische Chronik*, keinerlei Unregelmäßigkeiten bei seiner Herrschaftsübernahme.⁴⁷¹ Weiterhin wird in beiden Redaktionen die konkrete Verantwortung für das Übergreifen der Muslime auf die Iberische Halbinsel nicht ihm, sondern den Söhnen Witizas zugewiesen. Letztere hätten sich mit den Muslimen in Verbindung gesetzt und sie zur Intervention aufgefordert, um dadurch ihre Rachegeleüste befriedigen zu können, so in der Version *Rotense*: *Cuius in tempore adhuc in peiori nequitia crevit Spania. Anno regni illius tertio ob causam fraudis filiorum Vitizari Sarrazeni ingressi sunt Spaniam [...].*⁴⁷² Die Schuld für die eigentliche militärische Niederlage bleibt dessen ungeachtet auch hier bei Roderich:

Quumque rex ingressum eorum cognovisset, statim cum exercitu egressus est eis ad vellum. Sed suorum peccatorum classe oppressi et filiorum Vitizani

⁴⁶⁸ *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 6, ed. Prelog, 25.

⁴⁶⁹ *Chronik Alfons' III.* (A – *Ovetense*) 6, ed. Prelog, 14/16.

⁴⁷⁰ *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 6, ed. Prelog, 15.

⁴⁷¹ *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 6, ed. Prelog, 15: *Quo Vitizane defuncto Rudericus a Gotis eligitur in regno. [...] Postquam Vitiza fuit defunctus, Rudericus in regno est perhunctus.*

⁴⁷² *Chronik Alfons' III.* (B – *Rotense*) 6, ed. Prelog, 15/17. Näher ausgeführt wird dies in der *Ovetense*-Fassung, die gleichzeitig die Fruchtlosigkeit dieses Verrats betont, *Chronik Alfons' III.* (A – *Ovetense*) 6, ed. Prelog, 14/16: *Filii vero Vitizani invidia ducti, eo quod Rudericus regnum patris eorum acceperat, callide cogitantes missos ad Africam mittunt, Sarracenos in auxilium petunt, eosque navibus advectos Hispaniam intromittunt. Sed ipsi qui patrie excidium intulerunt simul cum gente Sarracenororum gladio perierunt.*

*fraude detecti Goti in fuga sunt versi. Quo exercitus fugatus usque ad internicionem pene est deletus; et quia dereliquerunt dominum, ne servirent ei in iustitia et veritate, derelicti sunt a domino, ne avitarent terram desideravilem.*⁴⁷³

Wie in den zuvor bereits behandelten erzählenden Quellen spielen auch in den unterschiedlichen Fassungen der *Chronik Alfons' III.* explizite Zuschreibungen ethisch-moralischer Unreinheit oder Verunreinigungsverwürfe keine signifikante Rolle. Dies ist umso auffälliger, als für die Konstruktion des Textes das Problem sündhafter Verfehlungen bzw. die providentialistische Erklärung muslimischer Erfolge von zentraler Bedeutung ist. Ebenso geht die Chronik mehrfach auf eine Schädigung christlicher Sakralorte durch Letztere ein. Auf der Ebene des Wortlauts kommt dabei die Leitdifferenz rein/unrein jedoch nicht zur Anwendung.

VI. 7. 4 Die *Chronik von Albelda*

Die älteste, im letzten Drittel des 9. Jh.s entstandene Überlieferungsschicht chronikalischer Quellen aus dem christlichen Norden der Iberischen Halbinsel hatte zuerst Manuel Gómez-Moreno Anfang der 1930er Jahre als „Zyklus Alfons' III.“ bezeichnet.⁴⁷⁴ Neben der *Chronik Alfons' III.* und der *Chronica Prophetica* rechnet die Forschung angesichts diverser inhaltlicher und formaler Parallelen auch die *Chronik von Albelda*⁴⁷⁵ dieser Textgruppe zu. Ursprünglich angelegt wohl im Verlauf des Jahres 881 wurde deren Textbestand in der Folgezeit mehrfach aktualisiert und erweitert, als abgeschlossen kann die *Chronik von Albelda* dann gegen Ende des Jahres 883 gelten.⁴⁷⁶ Schon Zacarías García Vil-

⁴⁷³ *Chronik Alfons' III.* (B – Rotense) 6, ed. Prelog, 17. Inhaltlich weitgehend analog interpretiert das Geschehen die Ovetense-Fassung, *Chronik Alfons' III.* (A – Ovetense) 6, ebd., 16: *Itaque quum Rudericus ingressum eorum cognovisset, cum omni agmine Gotorum eis preliaturus occurrit. Sed dicente scriptura: ‚In vanum currit, quem iniquitas precedit‘, sacerdotum vel suorum peccatorum pondere oppressi vel filiorum Vitizani fraude detecti omne agmen Gotorum in fugam sunt versi et gladio deleti.*

⁴⁷⁴ Gómez-Moreno, „Las primeras crónicas“; vgl. Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 216; die Übertragung dieser Sammelbezeichnung ins Deutsche hat zuerst Prelog, *Chronik Alfons' III.*, vorgenommen, sie wird bald aufgegriffen durch José Orlandis u. Domingo Ramos-Lissón, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel*, 244; auch Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* II, 545 verwendet denselben Begriff.

⁴⁷⁵ Gómez-Moreno, „Las primeras crónicas“, 581f.; David, „Annales portugalenses veteres“, 317-325; Menéndez Pidal, „La historiografía medieval sobre Alfonso II“, 13f.; Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 221 u. ausführlich Prelog, *Chronik Alfons' III.*, CXLIII-CLVI.

⁴⁷⁶ Sánchez-Albornoz, „Una crónica asturiana perdida“, 724; Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 218f.; aber Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LVII u. LXIII; vgl. Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 140 mit Anm. 463.

lada hatte 1918 zahlreiche Übereinstimmungen zwischen den Fassungen *Ovetense / Rotense* der *Chronik Alfons' III.* und der *Albeldense* indentifiziert, diese aber nicht auf eine direkte Übernahme, sondern auf die Existenz einer älteren gemeinsamen Vorlage zurückgeführt.⁴⁷⁷ Jan Prelog vermutete dahinter den verschollenen Urtext der *Chronik Alfons' III.* aus dem späten 9. Jh. Von Letzterem seien die weiteren Redaktionen jener Chronik ebenso wie die übrigen Texte des *Zyklus* abgeleitet worden.⁴⁷⁸ Zuletzt hat sich Yves Bonnaz für eine gemeinsame Quellengrundlage der *Chronik Alfons' III.* und der *Chronik von Albelda* ausgesprochen, als solche aber weder den ‚Urtext‘ Prelogs noch eine einzelne Schrift aus der Zeit Alfons' II. – so der von Sánchez-Albornoz geäußerte Vorschlag – gelten lassen wollen. Vielmehr hätten sich deren Verfasser einer ganzen Reihe gemeinsamer Quellentexte in jeweils unterschiedlichem Umfang bedient.⁴⁷⁹

Die *Chronik von Albelda* schreibt ihrer Grundstruktur nach Universalgeschichte in der Tradition Isidors von Sevilla, setzt dabei aber einen deutlichen Schwerpunkt auf die Iberische Halbinsel und später Asturien, mit Juan Gil Fernández: „[L]a historia particular del Reino astur se articula, como caso único en el ciclo cronístico de esta época, en una historia de proyección universal.“⁴⁸⁰ Ähnlich

⁴⁷⁷ García Villada, *Crónica de Alfonso III.*, 43f. u. mit zahlreichen Beispielen Ders., „Notas sobre la ‚Crónica de Alfonso III‘“, 259-266. Dagegen Barrau-Dihigo, „Remarques sur la Chronique dite d'Alphonse III“, 349 mit Anm. 71, der ebd., 360-363 von einer direkten Bezugnahme auf die *Chronik von Albelda* ausgeht. Sánchez-Albornoz, *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval*, 45f., 56-61 hielt zunächst beide Ansätze für denkbar, ging dann aber in *En torno a los orígenes del feudalismo* II, 100f. mit Anm. 161; in *Historia de la historiografía española* I, 104 (mit Anm. 16) u. 107f.; in „Sobre la autoridad de las Crónicas de Albelda y de Alfonso III“ u. in „Una crónica asturiana perdida“ von einer gemeinsamen Vorlage aus, die der Verfasser der *Chronik Alfons' III.* als Quelle heranzogen habe und deren Entstehung er in die Zeit Alfons' II. (791-842/843) setzte; ähnlich David, „Fontes latinas da história da Península Ibérica“, 668f.; David, „Annales portugalses veteres“, 321f. sowie Díaz y Díaz, „La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000“, 215f.

⁴⁷⁸ Prelog, *Die Chronik Alfons' III.*, CXLIII-CLV, vgl. das Fazit ebd., CLV: „Die Chroniken des Zyklus Alfons' III. hängen alle von der verlorenen Urfassung der Chronik Alfons' III. ab. Diese basiert in erster Linie auf mündlicher Tradition, stellenweise ergänzt aus schriftlichen Quellen, von denen zwei (die *Historia Wambae regis* und die Akten der westgotischen Konzilien) erhalten und drei (Isidorfortsetzung, Königsliste und Mirakelbericht) verloren sind. Sie ist die älteste nachweisbare chronikalische Aufzeichnung aus dem asturischen Reich und nimmt in dessen Geschichtsschreibung eine zentrale Stellung ein. [...] Spätestmöglicher Abfassungszeitpunkt der Urfassung ist das Jahr 881, in dem der größte Teil des *Chronicon Albeldense* geschrieben worden ist.“ Vgl. Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, XXVIII., dessen Kritik sich zunächst auf die Annahme einer gegen Ende des 9. oder zu Beginn des 10. Jh.s angelegten Zwischenstufe konzentriert.

⁴⁷⁹ Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LXXX-LXXXIII.

⁴⁸⁰ Gil, *Crónicas Asturianas*, 34; vgl. Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 217f.; Menéndez Pidal, *Historia de España* VI, 10; Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LVII-LIX und Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 140.

wie die *Chronica Prophetica* ist auch die *Chronik von Albelda* in ihrem Aufbau ein höchst disparates Werk. Der eigentlich chronikalische Teil wird mit ergänzendem Material (topographischen Beschreibungen, Herrscherbiographien etc.) angefüllt, ohne dass es zu einer organischen Verbindung der unterschiedlichen Elemente kommt.⁴⁸¹

Auch der Verfasser der *Chronik von Albelda* führt militärische Erfolge und Misserfolge auf das Einwirken Gottes zugunsten der letztlich siegreichen Partei zurück. Exemplarisch belegt dies ein gegen Ende des Herrscherkatalogs eingefügtes Lobgedicht auf Alfons III.:

*Rex quoque clarus omni mundo factus / Iam suprafatus Adefonsus uocatus, /
Regni culmine datus, belli titulo aptus, / Clarus in Astures, fortis in Vascones,
/ Vliscens Arebens et protegens ciues: / Cui principi sacra sit uictoria data; /
Christo duce iuuatus, semper clarificatus, / Polleat uictor saeculo, fulgeat ipse
caelo; / Deditus hic triumpho, praeditus ibi regno. Amen.*⁴⁸²

Vergleicht man jedoch die Anwendung providentialistischer Argumentationsmuster innerhalb der *Chronik von Albelda* mit deren Stellenwert bspw. in der *Chronik Alfons' III.* oder der *Chronica Prophetica*, so zeigen sich Unterschiede. Entsprechende Begründungen werden hier keineswegs im selben Umfang herangezogen, um den Niedergang des Westgotenreiches oder das militärische Versagen der westgotischen Großen zu erklären. Allerdings zeichnet die *Chronik von Albelda* zumindest in einer Textvariante, welche nur der *Codex Albedensis* (Madrid, El Escorial, Ms. d.I.2, fol. 239^r-242^r, ca. 974-976) bietet, ein

⁴⁸¹ Eine detaillierte Aufschlüsselung einzelner Bestandteile bietet Juan Gil Fernández, *Crónicas Asturianas*, 34: „Al cuerpo textual de historia universal corresponde una miscelánea de materiales (ilustraciones geográficas, monumentales, etc.), sin conexión directa con la crónica propiamente dicha, y una serie de sucintas biografías de los emperadores romanos hasta Tiberio II, de principios del siglo VIII. Se inicia luego, bajo la rúbrica ‚Ordo gentis gotorum‘, la historia ya propiamente nacional, con la referencia a los monarcos visigodos hecha, hasta Wamba, también en forma muy concisa. A partir de este monarca y hasta la invasión y ocupación de la Península por los musulmanes, se hace un poco más detenida la relación de los reinados que cubren la última etapa de la España visigoda. Se abre finalmente el capítulo más extenso [...] de la crónica: el dedicado a la serie de reyes asturianos que se inicia bajo el epígrafe ‚Ordo gotorum obetensium regum‘. Vgl. Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 140f.

⁴⁸² *Chronicon Albeldense* 47, 6, ed. Bonnaz, 27f.; vgl. insb. zu dieser Stelle Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 143: „Das überragende Zeugnis für ein im westgotischen Sinne verstandenes Königtum, das von Gott mit irdischem Sieg gegen die Araber bedacht wird, stellen allerdings die hymnischen Verse dar, die Alfonso III. in der Form eines Gebetes verherrlichen. Darin wird der König als kriegstüchtiger Kämpfer gegen die Araber und Beschützer seines Volkes gepriesen.“ Während aber Bronisch, ebd., 144 zu dem Ergebnis gelangt, hier werde „der Krieg offenkundig mit einer Aura der Heiligkeit umgeben“ handelt es sich laut Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 324 gerade bei der zitierten Stelle eben nicht um einen Beleg für die Heiligung des Krieges in westgotischer Zeit, „il ne fait que reprendre l'idée antique d'une victoire fruit du jugement de Dieu“.

einschlägiges Bild der bis in die Gegenwart des Verfassers andauernden Konfrontationen. Unmittelbar im Anschluss an den Bericht über die Eroberung der Iberischen Halbinsel zur Zeit Roderichs heißt es dort:

*Rudericus regnavit annis III. Istius tempore, era DCCLII, farmalio terrae, Sarraceni euocati Spanias occupant, regnumque Gothorum capiunt quod adhuc usque ex parte possident, et cum eis christiani die noctuque bella iniunt et cotidie confligunt, dum predestinatio usque diuina dehinc eos expelli crudeliter iubeat. Amen.*⁴⁸³

Die Ausführungen der *Chronik von Albelda* ähneln denen der *Rotense*-Fassung der *Chronik Alfons' III.* und der *Chronica Prophetica* besonders dahingehend, dass eine unmittelbare Verbindung zwischen den bürgerkriegsähnlichen Zuständen nach bzw. im Umfeld der Krönung Roderichs (oder einem anderen, weitreichenden Dissens unter den Westgoten) und der muslimischen Eroberung hergestellt wird.⁴⁸⁴ Dabei scheint der unbekanntere Verfasser der *Albeldense* jedoch weniger um eine Schuldzuweisung zuungunsten einer der beteiligten Parteien bemüht, als vielmehr um die Verzeichnung des Konfliktes an sich. Es ist der hier zu beobachtende Verzicht auf emotionale Wertungen und die Verknappung des Textes zum Tatsachenbericht (womit noch nichts über die historische Validität jener vermeintlichen Fakten gesagt ist), welcher verschiedentlich als Charakteristikum der *Chronik von Albelda* ausgemacht wurde.⁴⁸⁵

Gerade diese Grundtendenz, auf eine offen zur Schau gestellte Anteilnahme zu verzichten, rückt die Einschaltung bestimmter Deutungs- und Erklärungsmuster in den Vordergrund, welche in anderen Texten möglicherweise als Versatzstücke einer affektorientierten oder emotionalisierenden Schreibstrategie abgetan würden. Dies trifft etwa auf jenes Kurzkapitel zu, das der Regierungszeit des Westotenkönigs Agila I. (549-555) gewidmet ist:

Agila regnavit annis V. Iste, dum a Cordobam urbem pugnaret in contemptu Christi, sepulcrum Sancti martyris Aciscli quadam horrore pollueret; filium,

⁴⁸³ *Chronicon Albeldense* 35, ed. Bonnaz, 23. Die übrigen Textzeugen haben anstatt der oben hervorgehobenen Passage *sed eis ex toto Spaniam auferre non possunt, finit*, allerdings scheint die Variante des *Codex Albeldensis* Bonnaz näher an der verlorenen gemeinsamen Vorlage. Bonnaz sieht ebd., 80 in der gängigeren Lesart den Belag für ein der *Chronik von Albelda* eigenes Moment der Resignation im Unterschied zur einer eher optimistischen Grundhaltung der übrigen Texte des *Zyklus Alfons' III.*; vgl. Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 142.

⁴⁸⁴ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 272.

⁴⁸⁵ Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 141; Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LX; Ruiz de la Peña, „Cultura en la Corte Ovetense“, 34f.

*ibi, cum multa copia interfectum et omne thesaurum regium amisit, et Emeritam fugiit, ibique, sui eum interfecerunt et tyranni Atanagildi regimini Hispali se dederunt sub imperatore Iustiniano.*⁴⁸⁶

Agila scheiterte demnach katastrophal bei dem Versuch, Córdoba einzunehmen, da er – dies bildet den argumentativen Kern der Passage – während der Kämpfe das Grab des Märtyrers Acisclus geschändet hätte. Letztlich habe er so, wie der Richter Eli in alttestamentarischer Zeit, nicht nur eine einzelne Schlacht, sondern zugleich das gesamte Heer, den Königsschatz und seinen eigenen Sohn verloren.⁴⁸⁷ Bis zur Regierungszeit Suinthilas (621–631) orientiert sich der Verfasser der *Albeldense* an den einschlägigen Kapiteln in Isidors *Historia Gothorum* und gibt deren Wortlaut in meist nur geringfügig veränderter, häufig aber signifikant verkürzter Form wieder.⁴⁸⁸ Dies gilt auch hier: Während die *Chronik von Albelda* den genauen Kontext der Schändung offen lässt (*quadam horrore*), bietet die *Historia Gothorum* nähere Informationen:

*Aera DLXXXVII [...] extincto Theudisclō Agila rex constituitur [...] iste adversus Cordubensem urbem proelium movens dum in contemptu catholicae religionis beatissimi martyris Aciscli iniuriam inferret hostiumque ac iumentorum horrore sacrum sepulchri eius locum ut profanator pollueret, inito adversus Cordubenses cives certamine poenas dignas sanctis inferentibus meruit. Nam belli praesentis ultione percussus et filium ibi cum copia exercitus interfectum amisit et thesaurum omnem cum insignibus opibus perdidit.*⁴⁸⁹

Indem der Verfasser der *Chronik von Albelda* den Hinweis auf die Gottesstrafe als Konsequenz der Schändung eines christlichen Sakralortes ausspart, tritt auf den ersten Blick die providentialistische Erklärung der folgenden Ereignisse in den Hintergrund. Selbige Argumentation ließe sich allerdings auch umkehren: Gerade aufgrund einer weiten Verbreitung entsprechender Deutungsmuster könnte es bei der Anlage der *Albeldense* für unnötig erachtet worden sein, den

⁴⁸⁶ *Chronicon Albeldense* 16, ed. Bonnaz, 20.

⁴⁸⁷ Vgl. Panzram, *Stadt und Elite*, 208; Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, 100f.; García Rodríguez, *El culto de los santos*, 220f., 424; Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, 74 sowie Orselli, *L'immaginario religioso della città medievale*, 128.

⁴⁸⁸ Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, LXVIII. Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 140f. gibt weiterhin an, der gesamte *Ordo gentis Gothorum* als Geschichte der Gotenherrscher zwischen Athanarich und Rodrigo sei mittlerweile als ein „älteres, eigenständiges historiographisches Werk“ ausgemacht worden. Hierauf deutet das Vorliegen einer weitgehend textidentischen *Chronologia regum Gothorum* in einem (mittlerweile leider verlorenen) Codex aus Moissac und einer vatikanischen Handschrift (12. Jh.), ediert bei Migne (PL 83), App. V, 1115–1118 (die Varianten werden aufgenommen in der Edition Gils, *Crónicas Asturianas*, vgl. ebd., 82f.). Unter dieser Voraussetzung hätte bereits deren Verfasser auf Isidors *Historia Gothorum* als Vorlage zurückgegriffen.

⁴⁸⁹ Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum* 45, ed. Mommsen (MGH Auct. ant. 11), 285.

Zusammenhang zwischen Schändung und Strafe explizit auszuführen. Unbenommen dieser Möglichkeit ist darüber hinaus ein Negativbefund zu verzeichnen: Die Anwendung der rein-unrein-Dichotomie bleibt innerhalb der *Chronik von Albelda* singulär. Mehr noch, als Urheber der attestierten (kultischen) Unreinheit erscheinen nicht die Muslime oder andere Nichtchristen: Es handelt sich um eine Zuschreibung in einem binnerchristlichen Kontext – wobei der Urheber der Schändung Arianer ist –, die zudem einer westgotischen Vorlage entnommen wird.

VI. 7. 5 Reinheit und Unreinheit in erzählenden Quellen des 11. Jh.s

Trotz zahlreicher inhaltlicher ebenso wie formaler Übereinstimmungen setzen die Texte des *Zyklus Alfons' III.* unterschiedliche Schwerpunkte und bedienen sich abweichender Perspektivierungen.⁴⁹⁰ Gemein ist ihnen, dass sie (mit partieller Ausnahme der *Chronik von Albelda*, die meist auf eine weiter gefasste Interpretation des Berichteten zu verzichten scheint) den Niedergang des Westgotenreiches und die Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Muslime auf die Sündenlast ihrer Bewohner zurückführen:

„La relación causa-efecto entre los pecados y la destrucción del Reino es clara en todas las versiones de las crónicas del ciclo alfonsino, y junto al providencialismo podríamos hablar de una historia concebida en torno a individuos concretos, al rey, pero los cronistas no olvidan que hubo otras causas y que junto al monarca pecaron otros miembros del pueblo godo.“⁴⁹¹

Noch Jahrhunderte später wird das etablierte Muster, militärische Niederlagen im Allgemeinen und das gewaltsame Ende des Westgotenreiches im Besonderen als Strafe für eine vorausgegangene/fortgesetzte Sündhaftigkeit der christlichen Bevölkerung zu deuten, regelmäßig bemüht.⁴⁹² Beispielhaft sei hier auf

⁴⁹⁰ Vgl. Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 153f.: „Die Chronik Alfons III. glorifiziert die mystischen Ursprünge des asturischen Reiches, die Chronik von Albelda betont die Vorstellungswelt ihrer eigenen Zeit hinsichtlich der Auseinandersetzung mit den Sarazenen und die Prophetische Chronik projiziert auf der Basis des Konzepts von Schuld, Sühne und Gnade Gottes die Hoffnungen der Zeitgenossen in eine nahe Zukunft und prophezeit den baldigen Sieg König Alfonsos III. und die Befreiung der Kirche von der muslimischen Bedrückung.“

⁴⁹¹ Martín, „La pérdida y reconquista de España“, 10; vgl. Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 273: „Tous les récits postérieurs interprètent l'invasion selon ce schéma providentiel. [...] La plupart du temps, la culpabilité des derniers rois demeure essentielle.“ Siehe dazu auch Bronisch, *Reconquista und heiliger Krieg*, 154 u. Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, 133, Anm. 7: „L'idée biblique d'un Dieu justicier, qui abandonne son peuple parce que celui-ci n'a pas observé ses préceptes et l'a délaissé, est exprimée avec insistance dans nos chroniques.“

⁴⁹² García Moreno, *Fin del reino visigodo*, 22-29.; vgl. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 59

den Bericht der um 1063 verfassten *Translatio sancti Isidori* über die Geschehnisse am Beginn des 8. Jh.s hingewiesen:

*Anno igitur septuagesimo .v^o. post transitum gloriosissimi presulis Ysidori omnis gens Gotorum occulto Dei iudicio gentili gladio ferienda est tradita. Transmarini namque Sarraceni mare illud, quod Yspalensi urbi alludit, transfretantes primum eandem urbem ceperunt, dein Beticam et Lusitaniam provinciam occuparunt. Quibus Rudericus rex, aggregato exercitu Gotorum, armatus occurrit. Sed quia prefatus rex neglecta religione diuina uitiorum se domino mancipauerat protinus in fugam uersus et omnis exercitus fere ad internitionem usque gladio deletus est.*⁴⁹³

Eindeutig ist es hier Roderich, dessen Nachlässigkeit in religiösen Angelegenheiten in Verbindung mit seinen weiteren Vergehen die Niederlage der Westgoten besiegelte, derart, dass das Heer sich von ihm abwandte und floh, so wie er selbst Gott verlassen hatte. Dieses Narrativ baut die zu Beginn des 12. Jh.s entstandene *Historia Silense*, ursprünglich wohl angelegt als *vita et gesta* Alfons' VI. von León (1040–1109), als solche aber nie vollendet⁴⁹⁴, dezidiert weiter aus. Die muslimische Eroberung der Iberischen Halbinsel bildet dort den Nexus der gesamten Erzählung, welche mit biographischen Notizen über die großen Herrscher vergangener Jahrhunderte (Konstantin, Hermenegild, Rekka-red und Wamba) einsetzt, um sich dann den Ereignissen des Jahres 711 und ihrer Überwindung durch die späteren asturischen Könige zuzuwenden.⁴⁹⁵ Besonderes Augenmerk legt der Text auf die beiden letzten Westgotenkönige, Witiza und Roderich.⁴⁹⁶ Insbesondere die Kritik an Witiza ist umfassend, sie

u. grundsätzlich Cram, *Iudicium belli*, 5-8; Martín, „La chute du royaume visigothique d'Espagne“ sowie Milhou, „De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur“.

⁴⁹³ *Translatio s. Isidori* 2f., ed. Martín, 246. Dazu Henriët, „Perte et récupération de l'Espagne“, 125 u. Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 33. Allgemein über die *Translatio s. Isidori* und ihr Verhältnis zur *Historia Silense* aus dem ersten Viertel des 12. Jh.s, die insb. in Kap. 95ff. umfangreiche Auszüge aus der *Translatio* enthält, West, „La ‚Traslación del cuerpo de san Isidoro‘ como fuente de la historia llamada Silense“; Henriët, „Les miracles d'Isidore de Séville“; Barton u. Fletcher, *The World of El Cid*, insb. 15f.; McCluskey, „The Early History of San Isidoro de León“; Martín, „La *Translatio s. Isidori Legionem anno 1063*“; Viñayo González, „Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de san Isidoro“ u. Pérez-Embid Wamba, *Hagiología y sociedad*, 40f.

⁴⁹⁴ Fletcher, „A Twelfth-Century View of the Spanish Past“, 147 u. 153f.; zum Aufbau des Textes siehe auch Ders. u. Barton, *The World of El Cid*, 9-13; zu seinen Vorbildern Wreglesworth, „Salust, Salomon and the *Historia Silense*“ u. Alvarez Maurin, „Reminiscencias literarias en las crónicas medievales hispánicas“. Laut Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, 129 sei die *Historia Silense* „unfinished and unordered in the form of a series of unreconciled notices and overlapping drafts“; vgl. auch Montaner Frutos, „Presencia y ausencia de Alfonso VI en la *Historia Legionensis*“.

⁴⁹⁵ Diese Deutung folgt Deswarte, „Le viol commis par Rodrigue“, 78.

⁴⁹⁶ Deswarte, „Le viol commis par Rodrigue“, 78f. Die scheinbaren Parallelen zwischen Witiza und

konzentriert sich nicht auf ein einziges, klar umrissenes Feld – auch wenn dessen angebliche sexuelle Verfehlungen besondere Aufmerksamkeit erfahren – sondern betrifft vielmehr seine Herrschaftsfähigkeit als solche:

*Igitur tempore Victice Gotorum regis, de quo superitus memini, ex bono et equo multa nefanda et orribilia flagitia in Yspaniis sunt rursus multiplicata. Cum enim isdem Vitica militaribus armis aliisque bonis artibus, quibus regnum libere paratur, male abuteretur, et ad inertiam et voluptates carnis soluto inpuuditie freno pessundatus esset, simul omnes gens Gotorum laxo imperio animum ad lasciuam et superbiam flectere cepit.*⁴⁹⁷

Weiterhin betont die *Historia Silense*, analog zur *Chronik Alfons' III.*, den ansteckenden Charakter der Sünden Witizas: Seine Raublust, in materieller wie sexueller Hinsicht, hätte auf die Westgoten insgesamt übergegriffen. Auch Kirche und Klerus seien hiervon betroffen gewesen. Geistliche wären ihren Amtspflichten nicht länger nachgekommen, vielmehr habe Witiza diese ebenfalls zu einer unzüchtigen Lebensführung bewegt und so von einem Aufbegehren abgehalten:

*Namque, postposita omni religione diuina, spretis animarum medicamentis, alienas prosperas res inuadendi, rapiendi domique trahendi, velud tabes, exercitus Gotorum libido inuasit. Sed et episcopi ceterique Dey cultores aspernabantur, sacrosante ecclesie, clausis foribus, pro nichilo habebantur, synodalia concilia dissoluuntur, santi canones sigilantur, postremo quidquid pudicum, quidquid sobrium, quidquid honestum videtur, ea tempestate ludibrio ducebatur. Et quod lacrimabile relatu uidetur, ne aduersus eum pro tanto scelere santa ecclesia insurgeret, episcopis, presbiteris, diaconibus atque omnibus sacri altaris ministris carnales vxores lasciuus rex habere precepit.*⁴⁹⁸

Die *Translatio sancti Isidori* stellt jenen Westgoten, die wie Roderich aufgrund ihrer Verfehlungen von den Muslimen niedergemacht worden seien, das weitere Schicksal derjenigen gegenüber, welche – allen voran Pelagius, der semimythische Sieger der Schlacht von Covadonga – angesichts der überbordenden Zerstörungen von ihren Verfehlungen abgesehen und sich erneut Gott zugewandt hätten.⁴⁹⁹ In der Rahmenerzählung der *Historia Silense* dient die Beset-

Roderich nach *Historia Silense* 15, ed. Pérez de Urbel u. González Ruiz-Zorrilla, 127: *Vir beliger et durus et ad omne negotium exercendum satis expeditus, sed vita et moribus Victice non dissimilis.*

⁴⁹⁷ *Historia Silense* 14, ed. Pérez de Urbel u. González Ruiz-Zorrilla, 125.

⁴⁹⁸ *Historia Silense* 14, ed. Pérez de Urbel u. González Ruiz-Zorrilla, 125f.

⁴⁹⁹ *Translatio s. Isidori* 3-6 ed. Martín, 246f.: *Sed quia prefatus rex [Roderich, Anm. d. Vf.s], neglecta religion diuina uitiorum se dominio mancipauerat protinus in fugam uersus et omnis exercitus fere ad internitionem usque gladio deletus est. [...] Ea tempestate omnis Yspania luxit monasteria in*

zung der Iberischen Halbinsel durch die *barbares gentes* einer Eindämmung des von Witiza ausgehenden Übels, um damit ein Übergreifen auf die Gesamtheit des Menschengeschlechts (wörtlich: deren Befleckung) zu verhindern:

*Cum tandem diuina prouidentia Victicam, Gotorum regem, inter christicolos quasi lupum inter oues diu latere prospiciens, ne tota soboles prisco voluptabro rursus macularetur, more temporum Noe ut diluuium terram paucis christianorum reseruatis, barbares gentes Yspaniam ocupare permisit.*⁵⁰⁰

Gottes Urteilsspruch über die Westgoten scheint damit bereits vor der Thronbesteigung Roderichs unwiderruflich gefällt: *Deus autem tantum facinus tantamque hominum malitiam aborrens, huic insanabili vulneri nisi cum ruyna medicari noluit.*⁵⁰¹ Zum ‚Katalysator‘ des Niedergangs wird innerhalb der *Historia Silense* der *comes* Julian, welcher in Nordafrika mit den in die Verbannung gesandten Söhnen Witizas zusammentrifft. Julian, ein wichtiger Verbündeter des verstorbenen Königs, stand demnach fest auf der Seite der Gegner Roderichs, da dieser angeblich seine Tochter entehrt hätte:

*Sed et isti [die Söhne Witizas, Anm. d. Vf.s] ad Tingitanam prouintiam transfretantes, Iuliano comitti, quem Victica rex in suis fidelibus familiarissimum habuerat, adheserunt, ibique de illatis contumeliis ingemiscentes, Mauros introducendo, et sibi et totius Ispanie regno perditum iri disposuerunt. Preterea furor violatae filiae ad hoc facinus peragendum Iulianum incitabat, quam Rodericus rex non pro uxore, sed eo quod sibi pulchra pro concubina videbatur, eidem calice subripuerat.*⁵⁰²

Die Roderich zur Last gelegten Verfehlungen gegen die Tochter des *comes* Julian bilden in der Metarealität der *Historia Silense* allerdings nicht die alleinige

*se euersa, episcopia destructa, libros sacre legis igne combustos, thesauros ecclesiarum direptos, omnes incolas ferro, flama, fame consumptos. Tandem pietas illa que non est solita eos, quos corripit, ad internitionem usque delere, sed flagellando misericorditer corrigere, animos Pelagii cuiusdam, qui regia traduce extitit oriundus, corroborauit et contra Sarracenos loco, qui dicitur Coua sancte Marie, rebellando eis bellum indixit. Qualiter autem in conflictu illo diuina manus pro nostris pugnauerit ex hoc potest aduerti quod armorum spicula a Sarracenis missa in eos ipsos uis diuina retrorsit et rupes quedam Dei nutu precisa corruit et ex Sarracenis non minimam multitudinem opprimendo extinxit. Ähnlich bemerkt die Chronik Alfons' III. (B – Rotense) 9, ed. Prelog, 25 (mit den Worten von Ps. 88, 33f.): *Visitauo in uirga iniquitates eorum et in flagellis peccata eorum; misericordia autem meam non abertam ab eis.* Vgl. Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 277: „La victoire de Covadonga est donc précédée d’une profonde rupture spirituelle. La défaite de 711 et la réaction de Pélage constituent bien le noeud de toute l’histoire asturo-léonaise.“*

⁵⁰⁰ *Historia Silense* 6, ed. Pérez de Urbel, 118. Vgl. ebd. 20, S. 131: *Igitur, post tantam Yspaniarum ruynam, opere pretium est referre qualiter diuina pietas, que percutit et sanat, velud ex rediuiua radice virgultum, gentem Gotorum resumptis uiribus pullulare fecerit.* Ebd. 23, 133f.; *Sed in hoc turbine lapidum iaculorumque qualiter diuina uirtus pro Christianis diminicauerit subtiliter perpendere debes, nec enim humana fragilitas, diuinam uirtionem representando beati Job exemplo, sustinere posset, nisi eiusdem qui percutit et sanat pium moderamen ad consolandum occurrisset.*

⁵⁰¹ *Historia Silense* 15, ed. Pérez de Urbel u. González Ruiz-Zorrilla, 126f.

⁵⁰² *Historia Silense* 15, ed. Pérez de Urbel u. González Ruiz-Zorrilla, 127.

Ursache oder den konkreten Auslöser der muslimischen Eroberung. Sie treten lediglich als besonders anschauliches Einzelement innerhalb einer ganzen Reihe von Faktoren, die letztlich zur Gottesstrafe führen, in Erscheinung.⁵⁰³ Im Vordergrund stehen dabei immer wieder die Person und das unsittliche Handeln des Herrschers, der mit Deswarte seiner Rollenfunktion als moralisches Vorbild nicht länger nachgekommen sei:

„Cette interprétation providentielle est conforme à la doctrine du pouvoir développée par saint Grégoire le Grand puis Isidore. En effet, le roi doit être d'une moralité exemplaire, car il est au service de Dieu et du peuple, qu'il doit mener vers le salut; en outre, sa mission l'expose tout particulièrement au péché. Il y a bien une étroite solidarité entre gouvernants et gouvernés: un roi perverti corrompt son peuple, tandis qu'un peuple indigne appelle un mauvais souverain.“⁵⁰⁴

Sündhaftigkeit und deren Konsequenz, göttliche Bestrafung, werden auch über die Endphase der westgotischen Herrschaft hinaus in den Quellen als akute Bedrohung für die asturisch-leonesischen Christen ausgewiesen. Neben den bereits angeführten Texten identifiziert z.B. die *Chronik Sampiros*⁵⁰⁵ (entstanden an der Wende vom 10. zum 11. Jh.) die Niederlage Ordoños II. bei Valdejunquera 920 als unmittelbare Folge – *peccato impediante* – seiner Verfehlungen:

*Rex vero perrexit cum magno presidio, et obuiauuerunt sibi in valle que dicitur Iuncaria, et vt adsolet, peccato inpediente, multi corruerunt ex nostris; eciam duo episcopi, Dulcidius et Ermogius, ibidem sunt comprehensy, et Cordubam sunt aducti.*⁵⁰⁶

Die muslimischen Militäroffensiven seit der Zeit Sanchos I. (956–966) führt wiederum die *Historia Silense* auf die *iniquitas* der asturisch-leonesischen Herrscher zurück, darunter besonders prominent Ramiro II. (930–950), der angeblich mehrere seiner Verwandten habe blenden lassen. Gleichzeitig sieht der Chronist deutliche Parallelen zwischen der damaligen Bedrückung der

⁵⁰³ Deswarte, „Le viol commis par Rodrigue“, 79.

⁵⁰⁴ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 273; dazu Isidor, *Etymologien* IX, 3, 4; vgl. Reydellet, *La royauté dans la littérature*, 462-503 u. 571-593.

⁵⁰⁵ Zur *Chronik Sampiros* siehe Carriedo Tejedo, „Claves cronológicas de la crónica de Sampiro“; Fernandez Vallina, „Sampiro y el llamado Silense“; Isla Frez, „La monarquía leonesa según Sampiro“; Monsalve Figueiredo, „Sampiro: un cronista y una época de la monarquía astur-leonesa“; Pérez de Urbel, *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*; Ruiz Asencio, „La inclusión del Chronicon de Sampiro en la Historia Silense“.

⁵⁰⁶ *Chronik Sampiros* (Red. Sil.) 18, ed. Pérez de Urbel, 313f. Zur Schlacht von Valdejunquera siehe in diesem Zusammenhang Martínez Díez, *El condado de Castilla* I, insb. 254 u. Thieulin-Pardo, „Modelos y contramodelos en la *Historia legionensis*“, 12.

nordiberischen Christen durch die Muslime und der Unterwerfung des Volkes Israel durch seine Widersacher in biblischer Zeit, die ebenfalls auf deren Verfehlungen zurückgeführt wird.⁵⁰⁷ Demselben Muster folgt die *Chronik Sampiros*, wenn sie die erst wenige Jahre zurückliegenden Angriffe al-Manšūrs mit christlicher Sündhaftigkeit begründet: *In diebus uero regni eius* [gemeint ist Vermudo II., Anm. d. Vf.s] *propter peccata populi christiani creuit ingens multitudo sarracenorum* [...].⁵⁰⁸

Auch in der urkundlichen Überlieferung lässt sich eine erneut zunehmende Verwendung entsprechender Interpretamente gerade seit dem Beginn der Kampagnen al-Manšūrs nachweisen. Einen frühen Beleg bietet eine Besitztransaktion des Abtes von San Pedro de Eslonza aus dem Jahr 988, die angeblich getätigt wurde, um die in jüngster Zeit von den Muslimen verursachten Schäden beseitigen zu können:

*Quodam tempore excitavit Dominus Deus furorem et bellum adversus christianos et fuit super eos tempestas validissima qualis non fuit ab inicio seculi; surrexerunt barbari et belligeraverunt contra eos et propter peccata populi huius venit super eos furor Domini tanta ut neque civitatis neque ecclesia neque monasterium ubi servi Dei commorarent non remansit.*⁵⁰⁹

Urheber der gegen die Christen gerichteten Kriegshandlungen wäre demnach Gott selbst gewesen, der auf diesem Wege deren Sünden habe strafen wollen. Als Ziele des göttlichen Zornes nennt die Urkunde neben den Städten dezidiert Kirchen und Klöster, so dass in der fraglichen Zeit kein Siedlungszentrum, aber auch kein Ort des christlichen Gottesdienstes verschont geblieben sei.

Ein Privileg Alfons' VI. von 1068 zeichnet gerade das frühe 11. Jh. als Periode der Ungerechtigkeit und abnehmender Barmherzigkeit: *surgente in omnibus iniquitate et refrigecente multorum caritate.*⁵¹⁰ Die hier schon angedeutete Entwicklung wäre, so Deswarte, durch die nahezu zeitgleich erfolgenden Angrif-

⁵⁰⁷ *Historia Silense* 69, ed. Pérez de Urbel, 173: *Siquidem tempore Sancii, comemorati Raymiri regis filii, pro quorundam iniquitate que regnauerant, quia expulerant alii socios regno, alii efoederant, ut pater istius, fratribus oculos, sicuti gentes pro diuersis flagitiis ysrraelitico populo, Maurus Ispaniis diuina permissio dominari rursus permisit.*

⁵⁰⁸ *Chronik Sampiros* (Red. Sil.) 30, ed. Pérez de Urbel, 344. Interessant ist, was diesem als Anliegen Vermudos II. entgegengestellt wird: *reprobare malum studuit et eligere bonum*, vgl. Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 274 u. dagegen Isla Frez, „La monarquía leonesa“, 56.

⁵⁰⁹ *Colección diplomática de Sahagún I*, ed. Mínguez Fernández, Nr. 340, S. 411.

⁵¹⁰ *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, Bd. 2: *Colección diplomática*, ed. Gamba, Nr. 6, S. 15.

fe der Normannen noch verstärkt worden.⁵¹¹ Nicht ohne Grund erweisen sich die in der Überlieferung verwendeten Argumentations- und Deutungsmuster vielfach als nahezu deckungsgleich. Pointiert, wenn auch mit einigem zeitlichen Abstand, zeichnet die Verhältnisse zu Lebzeiten Vermudos II. (984–999) eine Urkunde, die im Zuge eines gegen Mitte des 11. Jh.s vor Ferdinand I. von Kastilien-León (1038–1065) zwischen einem Laien und Vertretern des Klosters Sahagún geführten Prozesses entstand: *peruenit terra sine rege et ecclesia sancta non habebat ueritatem*.⁵¹² Belege für eine explizite Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein bleiben aber auch in diesen Quellentexten die seltene Ausnahme.

VI. 8 Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe im Kontext der Kampagnen al-Manşurs

Ganz ähnlich den unmittelbar zuvor betrachteten Quellentexten äußerte sich die Präambel zu den Statuten des Konzils von Coyanza, das derselbe Ferdinand I. gemeinsam mit seiner Gattin Sancha für das Jahr 1055 in Valencia de Don Juan (ca. 20km südlich von León) zusammengerufen hatte, laut Francisco Fernández Conde „para restaurar la vieja disciplina canónica de tradición visigoda [...], olvidada o caída en desuso, y para introducir realidades religiosas nuevas, características de ambientes ultrapirenaicos“.⁵¹³ Die ungünstigen Entwicklungen der zurückliegenden Jahre – Hunger, Krankheit und militärische Niederlagen – werden in direkter Rede auf die eigenen sündhaften Verfehlungen zurückgeführt:

Nunc vero in presens amplius proficiscentes peccato quo erant ob<t>durate aures nostrae, ne audiremus Legem et ne audiremus Apostoli doctrinam,

⁵¹¹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 274.

⁵¹² *Colección diplomática de Sahagún* II, ed. Herrero de la Fuente, Nr. 514, S. 191.

⁵¹³ Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España*, 41; vgl. Soto Rábanos, „La práctica de la pastoral en la Península Ibérica“, 268-274 und zuletzt Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 338-344. Grundlegend zu Coyanza weiterhin García Gallo, „El concilio de Coyanza“, den Text der Konzilsbeschlüsse in der Fassung der *Tradición portuguesa* sowie der *Tradición ovetense pelagiana* (mit späteren Eingriffen des Bischofs Pelagius von Oviedo) druckt García Gallo, ebd., 286-302. Zur Verschränkung unterschiedlicher Motive auf Seiten Ferdinands Isla Frez, *Realezas hispánicas del año mil*, 158-169; keine transpyrenäischen Einflüsse (Kirchenreform) hatte zuvor García Gallo gesehen (dagegen Sanz Sancho, „Notas sobre la política religiosa en tiempos del rey Fernando I“); ambivalent bleibt hierzu das Urteil Linage Condes, *Los orígenes del monacato benedictino* II, 743. Siehe auch die programmatische Bemerkung der *Historia Silense* 85, ed. Pérez de Urbel u. González Ruiz-Zorrilla, 188: *Fernandus rex, postquam mortuo fratre et cognato omne regnum sine obstaculo ditioni sue subactum videt, iam securus de patria, reliquum tempus in expugnandos barbaros et ecclesias Cristi corroborandas agere decreuit.*

*neque quod hi sacri canones docent, sed involve<ba>mur in peccatis nostris cotidie, propter quod, multa mala venerunt in terra. [...] Hec quidem precipimus ut hoc concilium, quod per omnem orbem terrarum regni nostri statutum <est> observemus. Aspeximus etenim et vidimus nefanda miracula. Quantum esuriem, inediem, pestilenciam, cladem et magnam inediem, propter peccata nostra, retroactis annis, in terra nostra <passi sumus>!*⁵¹⁴

Folgt man José María Soto Rábanos, so richtete sich die dort formulierte Klage nicht gegen Missstände, wie sie manifest in der Mitte des 11. Jh.s auftraten, *retroactis annis* wäre vielmehr auf übergreifende Entwicklungen zu beziehen: Die Militäroperationen al-Manšūrs und seiner Söhne um die Jahrhundertwende hätten die christliche Einflussphäre auf der Iberischen Halbinsel nahezu auf den Stand des 8. Jh.s reduziert, Bischofssitze ebenso wie Kirchen wären notgedrungen aufgegeben worden und bis in die Gegenwart des Textes sei keine völlige Wiederherstellung des Verlorenen oder Beschädigten gelungen.⁵¹⁵

Zumindest für das Königreich León konnte Thomas Deswarte eindrucksvoll belegen, wie die Kriegszüge der Amiriden zwischen 981 (erste Kampagne al-Manšūrs gegen Kastilien) und 1009 (in diesem Jahr starb dessen zweiter Sohn ‘Abd ar-Raḥmān Sanchuelo) die Wahrnehmung der Muslime durch die nordiberischen Christen maßgeblich prägten: „Ces destructions et massacres produisent un traumatisme durable chez les chrétiens, qui perçoivent de plus en plus clairement la spécificité de la religion musulmane.“⁵¹⁶ Allerdings wandelte sich das Islambild nicht punktuell, vielmehr hätten die Geschehnisse des späten 10. und frühen 11. Jh.s katalytische Wirkung entfaltet und so einen längerfristigen Prozess beschleunigt bzw. diesen in eine bestimmte Richtung gelenkt.⁵¹⁷

Angaben über das Ausmaß der Zerstörungen, welche die Militäroperationen al-Manšūrs hinterließen, hat anhand der diesbezüglich ausführlicheren muslimischen Überlieferung und besonders der einschlägigen Kapitel des *Dīkr bilād al-Andalus*⁵¹⁸ zuletzt María Isabel Pérez de Tudela y Velasco zusammenge-

⁵¹⁴ Hier zitiert nach der neuesten mir zugänglichen Edition in *Livro preto. Cartulario da Sé de Coimbra*, ed. Rodrigues u. da Costa, Nr. 567, S. 753f.

⁵¹⁵ Soto Rábanos, „La práctica de la pastoral en la Península Ibérica“, 269f.

⁵¹⁶ Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 293-301, das Zitat ebd., 295.

⁵¹⁷ Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 301, vgl. auch Flori, „Réforme, reconquista, croisade“, insb. 322-325, 331-334.

⁵¹⁸ Die relevanten Passagen des *Dhīkr bilād al-Andalus* ediert und übersetzt Molina, „Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto“. Es handelt sich bei dieser Quelle um eine anonyme Kompilation, die nach Ansicht Molinas (ebd., 214) zwischen dem späten 14. Jh. und dem Fall Granadas

stellt.⁵¹⁹ Die so gewonnenen Befunde ließen sie hinter den diversen, über gut zweieinhalb Jahrzehnte hinweg geführten Kampagnen neben dem Streben nach materiellem Gewinn und politischem Pragmatismus eine religiös aufgeladene Strategie al-Manšūr vermuten: „En efecto, el saqueo metódico y dirigido trataba no sólo de empobrecer a los enemigos, sino de humillarles en lo que hasta el momento había sido el soporte de la resistencia: la confianza en el Credo religioso.“⁵²⁰ Den Erfolg eines solchen Vorgehens unterstreicht aus muslimischer Sicht wiederum der anonyme Verfasser des *Dīkr bilād al-Andalus*. Er zitiert dazu wörtlich aus einem selbst nicht erhaltenen Werk Ibn Ḥayyān (ca. 987–1075):

„Dice Ibn Ḥayyān: Durante toda su vida al-Manšūr b. Abī ‘Āmir no dejó nunca de atacar los cristianos, asolar su país y saquear sus bienes, tanto los adquiridos como los heredados, hasta el punto de que llegaron a temerle como a la muerte y se tuvieron que contentar con las cosas más viles para su religión.“⁵²¹

Die Argumentation Deswartes (und zu einem gewissen Teil auch diejenige Sotto Rábanos’) kann allerdings nur dann als tragfähig gelten, wenn in der christlichen Überlieferung aus der Amiridenzeit bzw. den unmittelbar folgenden Jahrzehnten zumindest Ansätze einer entsprechenden Positionsverschiebung belegbar sind. Diesbezüglich gelangte Michel Zimmermann in seiner detaillierten Untersuchung katalonischer Quellen, welche über die Plünderung Barcelonas durch al-Manšūr 985 berichten, zu einem zwiespältigen Ergebnis: Das einschlägige Material sei zwar durchaus reichhaltig, „mais [...] c’est moins de l’effroi collectif ou du désastre matériel que des implications juridiques et patrimoniales sur une société volontiers procédurière et maniaque du droit écrit“.⁵²²

1492 entstanden sein müsste. Der Text (soviel lässt sich anhand parallel überlieferter Stellen im *Tarṣī’ al-ajbār al-‘Udrīs* rekonstruieren) dürfte (direkt oder indirekt) auf Werken des Cordubenser Hofgeschichtsschreibers Ibn Ḥayyān beruhen. Vgl. aber den kritischen Überblick bei Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 368f. mit Anm. 743.

⁵¹⁹ Pérez de Tudela y Velasco, „Guerra, violencia y terror“, insb. 22-24. Eine weniger stark systematisierende Übersicht findet sich bei Molina, „Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto“, 238-263; vgl. mit engerem Fokus auf Galizien und speziell Santiago de Compostela Fernández Rodríguez, „La expedición de Almanzor“; für León Ruiz Ascencio, „Campañas de Almanzor“; sowie die älteren Arbeiten Dozys, *Histoire des musulmans d’Espagne* III, 111-258 und Lévi-Provençal, *Histoire de l’Espagne musulmane* II, 222-259.

⁵²⁰ Pérez de Tudela y Velasco, „Guerra, violencia y terror“, 22; vgl. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 368.

⁵²¹ *Dhīkr bilād al-Andalus*, übers. Molina, „Las campañas de Almanzor“, 230.

⁵²² Zimmermann, „La prise de Barcelone par Al-Mansūr“, 217.

Ausgehend von den Arbeiten Zimmermanns beobachtete Deswarte für das asturisch-leonesische Material eine tendenziell divergierende Gewichtung: „Le souvenir de cette triste époque demeure alors profondément ancré dans la mémoire chrétienne durant tout le onzième siècle.“⁵²³ Dies treffe besonders auf die urkundliche Überlieferung zu, wo sich vielfach Hinweise auf die Kampagnen oder deren Folgen fänden, insofern als jene z.B. in späterer Zeit Dispute über den legitimen Besitz einzelner Liegenschaften nach sich zogen.

Was das Ausmaß betrifft, in dem sich die Militäroperationen der Amiriden bzw. ein Negativbild al-Mansûrs in zeitgenössische lateinische Quellen eingeschrieben und zur Intensivierung des christlich-muslimischen Antagonismus beigetragen hätten, gelangte bald darauf Philippe Sénac – bezeichnenderweise in einem gemeinsam mit Deswarte herausgegebenen Sammelband – zu abweichenden Ergebnissen: „[D]e manière très paradoxale au regard de la fréquence des combats, les sources sont peu nombreuses à citer al-Mansûr avant la *Primera Crónica General de España* de 1344 et les *cancioneros castellans* du XV^e siècle.“⁵²⁴ Die, wo nicht gegensätzlichen, so doch auffallend divergenten Befunde Deswartes und Sénacs lassen sich keineswegs allein durch die Wahl ihres jeweiligen Untersuchungsgegenstandes erklären: Zwar beschränkt sich Ersterer in seiner Arbeit weitgehend auf die Auswertung asturisch-leonesischen Materials, Letzterer behandelt jedoch die nordiberische Überlieferung insgesamt und widmet dabei dem Königreich León ebenfalls besondere Aufmerksamkeit.⁵²⁵

⁵²³ Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 297.

⁵²⁴ Sénac, „Al-Mansûr et la reconquête“, 41. Seine umfangreichen Ausführungen (ebd., 38-41) können hier nur in Auszügen wiedergegeben werden: „Il ne fait aucun doute que les offensives amirides menées pendant plus de vingt ans ont beaucoup détruit. [...] Sans minimiser l'ampleur de la catastrophe, plusieurs éléments conduisent toutefois à nuancer l'impact des raids. On relèvera d'abord qu'à l'exception de Coimbra en 985 et 987, et de quelques places fortes de la vallée du Duero, ces attaques n'aboutirent pas à des annexions territoriales suivies d'une colonisation, ni à un déplacement conséquent de la frontière. [...] L'important était de soumettre les chrétiens à tribut [...]. On observa également que l'historiographie a principalement retenu des relations entretenues par les amirides et les chrétiens que des traités et des alliances matrimoniales imposées par les musulmans [...]. Si ces échanges furent souvent imposés par la menace amiride, in n'empêche qu'al-Mansûr entretint des rapports privilégiés avec certains dignitaires chrétiens et qu'il noua souvent des alliances avec eux. [...] En résumé, sans négliger le traumatisme causé par les agressions et le sentiment d'insécurité qu'elles suscitérent, il serait excessif d'imaginer un antagonisme religieux opposant alors deux groupes parfaitement homogènes. [...] En d'autres termes, privilégier les raids amirides pour en faire le détonateur de la *reconquista* serait excessif. Il semble plutôt que les agressions confortèrent dans certains milieux une animosité déjà sensible dans la *Chronique Mozarabe de 754* ou les chroniques asturiennes.“ Vgl. Echevarría Arsuaga, „Almazor, según las crónicas cristianas“, 92 bzgl. der von ihr untersuchten erzählenden Quellen: „El primer hecho que destaca es la escasez y parquedad de las fuentes en lo que respecta a la participación de los musulmanes en los terrores del milenio y sus consecuencias.“

⁵²⁵ Sénac, „Al-Mansûr et la reconquête“, 41f., 45f. Allein 32 Kampagnen al-Mansûrs gegen Gali-

Der früheste von Deswarte angeführte Beleg ist die oben schon kurz besprochene Urkunde des Abtes Ordoño von San Pedro de Eslonza aus dem Jahr 988.⁵²⁶ Angesichts einer akuten Notlage (*nos [...] nihil remansit super nos preter animas nostras neque bovem neque ovem neque equum neque asinum neque potum, sed neque cibum*⁵²⁷) sah sich das rund 20 Kilometer nördlich von León gelegene Kloster gezwungen, eine umfangreiche Liegenschaft an die Erben des vorherigen Besitzers zurückzueräußern.⁵²⁸ Das Stück beginnt mit einer aus-

cien stünden nur wenige Belege in den lateinischen Quellen gegenüber. Nach Sénac, ebd., 42-46 (hier eingeschränkt auf solche Texte, die vor dem Ende des 12. Jh.s verfasst worden sind) für Kastilien und León: Angeblich indirekter Beleg in einer Schenkung Pedros von Iria-Compostella an das Kloster Santa Eulalia de Curtis aus 995 (Loscertales, *Tumbos del monasterio de Sobrado* I, Nr. 137, das Stück bezieht sich aber, wie oben diskutiert, auf einen Angriff der Normannen!); 1015 erwähnt eine Urkunde Kg. Alfons' V. Verschleppungen im Zuge der Angriffe al-Mansûrs (*Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 737); im *Fuero de León* (ed. Vázquez de Parga, 464) erinnert derselbe König an die Entvölkerung der Stadt unter Vermudo II.; 1023 thematisiert das Testament der Äbtissin Flora von Santa Christina (*Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 803) dasselbe Geschehen. Innerhalb der erzählenden Quellen erwähnen die militärischen Unternehmungen der Amiriden (zunächst wenig detailliert) am Beginn des 11. Jh.s die *Chronik Sampiros* (Kap. 30, ed. Pérez de Urbel, 344-346, dort u.a. in Bezug auf die Plünderung Santiagos); Anfang des 12. Jh.s dann in größerem Umfang und mit eindeutiger Negativcharakterisierung al-Mansûrs die *Historia Silense* (Kap. 69-72, ed. Pérez de Urbel u. González Ruiz-Zorrilla, 173-176); ausführlich widmet sich diesem Thema erst die *Chronik von Nájera* aus der Jahrhundertmitte (insb. II, 32-41, ed. Estevez Sola [CCCM 71A], 138-148). Für Navarra und Aragon: In den *Genealogien* des *Codex de Roda* wird zwar nicht al-Mansûr namentlich, aber doch dessen Vorgehen gegen García Sánchez II. (994-1004) und Sancho III. (1004-1035) erwähnt (Lacarra, „Textos navarros del Códice de Roda“); eine Urkunde aus den Beständen des Klosters San Martin de Cillas (spätes 10. Jh.) nennt dann al-Mansûr selbst (*Cartulario de San Juan de la Peña*, ed. Ubieto Arteta, Nr. 31); ebenso eine Urkunde aus 1057 (ebd., Nr. 144), die sich konkret auf eine Kampagne Abd al-Maliks während des Jahres 1006 bezieht; 1008 verweist ein *comes* Sunier bei der Übertragung der *villa* Raluy an das Kloster Santa María de Obarra auf dessen Verwüstung durch die Muslime; ein später Bezug könnte sich darüber hinaus in einer Urkunde Alfons' I. für die Bewohner von Ejea aus dem Dezember 1124 (*Colección diplomática de Obarra*, ed. Martín Duque, Nr. 9 bzw. 10) finden. Deutlich umfangreicher sind diesbezüglich die Angaben der katalanischen Quellen, welche insbesondere auf die Plünderung Barcelona 985 eingehen, siehe hierzu die Arbeiten von Zimmermann, „La prise de Barcelona par Al-Mansûr“; Ders., „Naissance d'une principauté“ u. Ders., „L'image du musulman“; in einer Urkunde aus 986 bestätigt der westfränkische König Lothar darüber hinaus die Besitzungen des Klosters San Cugat des Vallès, da alle älteren Dokumente *per infestationem paganorum* vernichtet worden seien (*Cartulario de Sant Cugat de Vallès*, ed. Rius y Serra, Nr. 173). Die unterschiedliche Überlieferungsdichte begründet Henriot, ebd., 44f. wie folgt: „En fait, loin de traduire la moindre volonté de vengeance, l'importance que la documentation catalane accorde à l'événement s'explique par une toute autre raison, à savoir l'éloignement progressif des comtes catalans à l'égard de la monarchie franque. Une fois le raid passé, le comte Borrell s'adressa au roi franc, son protecteur naturel. [...] Après 988, les rois francs n'expédièrent plus de diplôme au sud des Pyrénées et toute allusion à des préceptes royaux disparaît de la documentation locale. Le raid de 985, a posteriori, constitue donc bien l'événement fondateur de la Catalogne, l'acte non écrit de l'indépendance face à un pouvoir lointain [...]“

⁵²⁶ Aus einem so nicht nachvollziehbaren Grund spricht Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 296 von diesem als „L'abbé Pierre du monastère de San Pedro de Eslonza“, dabei ist im Text der Urkunde (*Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 340, S. 411f.) mehrfach von selbigem als *ego Ordonius abba* die Rede.

⁵²⁷ *Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 340, S. 411.

⁵²⁸ Zaragoza i Pascual, *Los Generales de la Congregación de San Benito* I, 266. Ausführlich zur Geschichte dieses Klosters siehe Calvo, *San Pedro de Eslonza*, zur Gründung gegen Ende des 9. Jh.s ebd. 36f.; vgl. Zaragoza Pascual, „Abadologio del monasterio de San Pedro“; De la Granja Alonso, „El dominio del monasterio de Eslonza“; Fita Colomé, „San Miguel de Escalada. Inscripciones y documentos“ sowie Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 142f.

föhrlichen historischen Narratio, welche die gegenwärtige Notsituation detailliert begründet und in einem größeren Kontext – demjenigen der jüngsten Angriffe der Muslime – verortet:

Quodam tempore excitavit Dominus Deus furorem et bellum adversus christianos et fuit super eos tempestates validissima qualis non fuit ab inicio seculi; surrexerunt barbari et belligeraverunt contra eos et propter peccata populi huius venit super eos furor Domini tanta ut neque civitas neque ecclesia neque monasterium ubi servi Dei commorarent non remansit. Erat quoque monasterium edificatum et cenaculum constructum inter ripam fluminis Estula et ex inde alteram ripam fluminis Porma et est ibidem vocabulo et ecclesia fundata in honorem Sancti Petri apostoli. Dum ergo ingressi sunt sarrazeni in terram istam et pergerent ad civitatem legionensem ut destruerunt eam sicut et fecerunt; tunc perrexerunt ad ipsum monasterium quem diximus de Sancto Petro ubi vocitant Eslonza et destruxerunt ipsum monasterium et omnia substantia eius abstulerunt et ignem eum combusserunt. [...] Fuerunt quoque et alia decania in ripam amne vocitato Ceia inter castello quod dicunt de Foracadas et alium Castrum Abduzi que concederat domno Frunimio episcopo cuius beata memoria sit in eternum. Et dum sarrazeni pergunt ad Domnos Sanctos ut destruerunt eum sicut et destruxerunt tunc ipsam decaniam destruxerunt et omnia substantia eius abstulerunt et non remansit in eodem loco nisi ipsa hereditate et illa ecclesia de Sancta Eugenia que est super ipsa decania; nichil ibi remansit ex toto pene nichil, excepta hereditate.⁵²⁹

Nachdem es José Manuel Ruiz Asencio gelungen ist nachzuweisen, dass die zweite Kampagne al-Manşurs gegen León nicht, wie weithin angenommen, in das Jahr 988 fiel, sondern mit al-'Uđrī in den Sommer 986 gesetzt werden kann⁵³⁰, müsste auch die Zerstörung von San Pedro de Eslonza neu datiert werden. Die Schilderung der Ordoño-Urkunde legt nahe, dass das Kloster vor dem Angriff auf León geplündert worden ist (*dum [...] sarrazeni [...] pergerent ad civitatem legionensem et destruerunt eam*), dies passt zu einer anfänglichen Bewegung der Truppen al-Manşurs in Richtung Nordwesten (entlang der Route Carrión – Sahagún [= *Domnos Sanctos*] – Cea – San Pedro de Eslonza).⁵³¹ Die Muslime (im Wortlaut der Urkunde: *barbari*⁵³²) attackierten die Christen

⁵²⁹ *Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 340, S. 411.

⁵³⁰ Eine Übersetzung der relevanten Stellen bietet Ruiz Asencio, „Campañas de Almanzor contra el reino de León“, 63, dort Nr. XXIII; vgl. Ders., „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 223 mit Anm 20. Die Kampagne dauerte demnach vom 19. Juni bis 1. August des Jahres, als Stationen werden Salamaca, Alba (de Tormes), León und Zamora genannt.

⁵³¹ Siehe dazu Ruis Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 224; vgl. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 368f.

⁵³² Dazu auch Isla Frez, „La Historia y el discurso sobre la guerra“, 26.

demzufolge aufgrund des *furor domini*, Gott selbst habe ihr Vorrücken *adversus christianos* initiiert und zwar *propter peccata populi huius*. Die von den Angreifern hinterlassenen Zerstörungen wären nach Ausweis der Urkunde umfassend gewesen, *neque civitas neque ecclesia neque monasterium [...] non remansit*.

Als weiteren Beleg verweist Deswarte auf ein *testamentum*, welches die Äbtissin des Leoneser Klosters Santa Cristina, Flora, im Jahr 1023 zugunsten der Abtei Santiago de León ausgestellt hatte. „[I]l retrace le récit des vicissitudes subies par son abbaye [...] et, ainsi, rend compte des dévastations de cette époque“.⁵³³ In der Urkunde bilden diese Ereignisse den Endpunkt einer Gründungserzählung des Klosters, welche gleichzeitig eine Familiengeschichte der Ausstellerin ist⁵³⁴:

*Sub Dei misericordia sub unum idem remorante sic inruerunt gens sarrazenorum, semine hysmaelitarum, propter peccata christianorum, super omnem prouinciam accidentalem [sic!] ad deuorandam terram et omnes in gladio percutere, captiuos ducere, sic dedit illis insidiator noster antiquissimus serpens uictoria, proiecerunt ciuitates in terra, destruxerunt parietes et nos posuerunt in conculcatione; ciuitates dimiserunt in pavimento, capita hominum truncauerunt, in gladio percutere ut non ciuem, non uicus, non kastellis, eis non remansit ad eius deuastatione; et in ipsa conculcatione / captiuas duxerunt hanc supra taxatas in terram suam.*⁵³⁵

Ähnlich wie die Ordoño-Urkunde zeichnet auch dieses Stück ein Bild umfassender Zerstörung. *Propter peccata christianorum* wäre die *gens sarrazenorum* über den Westen der Iberischen Halbinsel gekommen und hätte die dortigen Siedlungszentren verheert, sich damit aber nicht begnügt, sondern außerdem zahlreiche Christen in Gefangenschaft und Sklaverei gezwungen.

Eine Urkunde König Alfons' V. aus 1015 berichtet über die Vergabe bzw. Weitergabe zweier Weinberge im Gebiet von Monte Aurio/Kastrello (wenige Kilometer nordöstlich von León⁵³⁶), die sich zunächst im Besitz eines gewissen Munio befunden hätten, dessen Söhne Salvador und Juliano aber während einer

⁵³³ Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 297. Vgl. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino*, 236; Gutiérrez González, „El Páramo Leonés“, 78; Lagunas, „Abadesas, sorores y presbíteros en el monasterio dúplice de Santiago de León“, 826f. u. Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, 142.

⁵³⁴ Ruis Asencio, *Colección doc. del archivo de la catedral de León III*, 393.

⁵³⁵ *Colección doc. del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruis Asencio, Nr. 803, S. 394.

⁵³⁶ Zur Verortung siehe Guerra, „Una iglesia excavada altomedieval de propiedad real“, 81.

der Kampagnen al-Manšūrs gegen León verschleppt worden seien und daher das Erbe ihres Vaters nicht dauerhaft antreten konnten.⁵³⁷ Die Informationen über das Geschehene bleiben allerdings spärlich:

*Mortuus est autem ipse Munnio et ereditauit filios suos. Et post morte de Munnio a paucis temporis uenerunt filiis hysmaelitarum in Legionem et capti sunt ipsos filios de Munnio et ducti sunt Cordoue. Remansit autem ipsa hereditate in desolacione; prendiderunt eam maiordomos et parauerunt eam post parte de rege.*⁵³⁸

Wenig spezifisch äußert sich auch der *fuero* von León aus dem Jahr 1017 (in der Fassung des *Liber Testamentorum Ecclesie Ouentensis*) über die ‚Entvölkerung‘ der Stadt zur Zeit des Königs Vermudo II., die doch erst den Anlass für Neuansiedlungen und damit die Aufzeichnung jenes Rechtstextes gab:

*XXI. Constituimus etiam ut Legionensis ciuitas que depopulata fuit a sarracenis in diebus patris mei Ueremudi regis repopuletur per hos foros subscriptos et nunquam uiolentur isti fori in perpetuum.*⁵³⁹

Erweitert man mit Sénac das Untersuchungsgebiet über den leonesischen Raum hinaus, ergeben sich für die zeitgenössische Überlieferung nur geringfü-

⁵³⁷ Detailliert zu den geschilderten Transaktionen Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, 135; vgl. Ders., *Alfonso V y Vermudo III*, insb. 158 u. das ausführliche Regest bei Ruis Asencio, *Colección doc. del archivo de la catedral de León III*, 303.

⁵³⁸ *Colección doc. del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruis Asencio, Nr. 737, S. 304.

⁵³⁹ Zitiert nach der Edition bei Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, Appendixe documental, Nr. 19b, S. 199. Vgl. die Inschrift des Epitaphs Alfons' V. in der Basilika San Isidoro (León), welche zumindest in ihrer heute erhaltenen (Schrift-)Form aus dem 13. Jh. stammt, dazu Martín López, „Las inscripciones del Panteón de San Isidoro de León“, 942f., 951f., der Abdruck der Inschrift ebd., 953, Anm. 46: *Hic iacet rex Adefonsus, qui populauit Legionem, post destructionem Almanzor, et dedit ei bonos foros, et fecit ecclesiam hanc de luto et latere, habuit praelia cum sarracenis, et interfectus est sagita apud Viseum in Portugal, fuit filius regis Verremundi Ordonii. Obiit era M sexagesima quinta, tertio nonas mai.* Martín López betont diesbezüglich ebd., 964 die Textparallelen zum *Cronicon Mundi* Lucas von Túys. Dectot, „Tombeaux et pouvoir royal“, insb. 89f. (mit Abbildung des Epitaphs ebd., 95) verweist auf ein ansonsten wenig berücksichtigtes Detail der Inschrift: Die oben unterstrichene Passage ist interlinear, also in den Zwischenraum der vorangehenden und folgenden Zeile eingefügt. Dazu ebd., 89: „La présence d'un texte ajouté dans l'interligne n'est pas une spécificité de cette tombe mais se retrouver au contraire sur la plupart d'entre elles. [...] Il est ainsi peu probable qu'ils aient été faits au moment même de la réalisation de ces sépultures, et ils semblent attester d'une remaniement des inscriptions, peu de temps après leur installation à en juger par la similitude des écritures. Nous ne puons avancer d'explication satisfaisante à ces ajouts. Mais il est un point important qui doit être constaté: ces ajouts apportent des informations qui, dans les textes, apparaissent chez Lucas de Tuy [...]“. Während er hinsichtlich der Beeinflussung – hat Lucas von Túy die modifizierten Inschriften bei der Abfassung des *Chronicon Mundi* rezipiert? (den umgekehrten Fall berücksichtigt er scheinbar nicht) – unentschlossen bleibt, so stellt er doch (ebd., 90) wichtige Überlegungen zu den Gründen bzw. Konsequenzen der Einfügung an: „Le sens de l'épitaphe s'en trouve profondément modifié. A l'origine, celle-ci insistait sur deux caractéristiques d'Alphonse V: il était bon administrateur (*populauit* étant, à notre sens, à mettre en relation avec les *bonos foros* afin de souligner qu'Alphonse V sut attirer des habitants pour León) et combattait pour sa foi. Après l'ajout, *populauit* prend un sens beaucoup plus littéral. La ville semble comme dépeuplée et rasée. Dès lors, l'acte de fondation de la future église de San Isidoro apparaît comme un acte de refondation de la ville.“

gig veränderte Befunde: Innerhalb der Genealogien des *Codex de Roda* (ursprünglich angelegt gegen Ende des 10. Jh.s im Königreich Pamplona), mit Díaz y Díaz möglicherweise das Grundgerüst einer nie als solche vollendeten Chronik⁵⁴⁰, identifiziert Sénac zwar verschiedentlich Bezüge auf die Kampagnen al-Manšūrs, diese bleiben jedoch für sich genommen wenig aussagekräftig. Über García I. Sánchez (931–970) heißt es in dem als *Initium regnum Pampilonam* rubrizierten Text *benignus fuit et occisiones multas egit contra sarrazenos*, für dessen Urenkel Sancho III. Garcés (1004–1035) analog *benignus fuit in omnibus et belligerator apud sarrazenos*.⁵⁴¹

Sénac verwechselt in seiner Untersuchung García I. Sánchez mit dessen Enkel, García II. Sánchez (König von Pamplona u. Navarra sowie Graf von Aragón 994–1000/4)⁵⁴², der jedoch in den Genealogien des *Codex de Roda* (ebenso wie dessen Vater, Sancho II. Garcés [970–994]) nicht genannt wird. Der Eintrag zu García I. Sánchez scheidet bereits aus chronologischen Gründen als Beleg für die 976 einsetzenden Operationen al-Manšūrs aus, wollte man nicht eine absichtliche Rückprojektion auf die Aktivitäten ‘Abd ar-Raḥmāns III. (912–961) annehmen. Darüber hinaus bietet sich ein Blick auf dasjenige an, was die Genealogien unmittelbar zuvor für Sancho I. Garcés (905–925), den Vater Garcías I. Sánchez berichtet hatten: *belligerator aduersus gentes Ismaelitarum, multipliciter strages gessit super sarrazenorum*. Die semantischen Unterschiede zu den seinen Sohn bzw. Ur-Ur-Enkel betreffenden Einträgen scheinen somit deutlich begrenzt, allein der ‚aktivere‘ Charakter der Kriegshandlungen sticht hier vielleicht hervor.⁵⁴³ Auf eine konkrete militärische Bedrängnis (hier offenbar durch die Almoraviden), wie sie eigentlich auch für die Amiridenzeit anzunehmen wäre, verweist innerhalb der Genealogien des *Codex de Roda* zuerst der Alfons VI. von León und Kastilien betreffende Eintrag:

⁵⁴⁰ Díaz y Díaz, „La historiografía hispana“, 231; vgl. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg*, 156f.; siehe auch Ubieto Arteta, „La elaboración de las ‚Genealogías de Roda‘“ u. Collins, *Caliphs and Kings*, 209.

⁵⁴¹ Zitiert nach der Edition durch Lacarra, „Textos navarros del Códice de Roda“, 259.

⁵⁴² Vgl. Lacarra, „Textos navarros del Códice de Roda“, 257: „[E]l cronista del texto rotense continuó su narración omitiendo dos generaciones reales – Sancho Garcés II *Abarca* y García Sánchez el *Trémulo* –, pasando de García Sánchez I (925-970) a Sancho Garcés III el *Mayor* (1000-1035); la omisión se explica fácilmente por repetirse alternativamente los nombres de Sancho y García a lo largo de siete generaciones.“ Folgerichtig gibt der Text für Sancho III. Garcés eine Herrschaftsdauer von 65(!) Jahren an: *Item filius eius Sancius rex regnavit annos LXV*.

⁵⁴³ Lacarra, „Textos navarros del Códice de Roda“, 259: *Idem cepit per Cantabriam a Nagerense urbe usque ad Tutelam omnia castra. Terram quidem Degense cum opidis cuncta possidebit. Urbam namque Pampilonensem suo iuri subdidit. Necnon cum castris omne territorium Aragonense capit.*

[*In era TCXXIII, X^o kalendas nobembris*] *congregate sunt genes barbarorum tam Spanis quam ultra maris innumerum ut uen-[irent ad deuorandam terram] christianorum.*⁵⁴⁴

In aragonesischen Quellen fällt der Name al-Manşūr erstmalig im Rahmen einer Übereinkunft (*convenientia*) zwischen dem Abt von San Martin de Cillas im Ansó-Tal (nordwestlich von Jaca) und mehreren in dieser Region begüterten *seniores*, die wohl noch vor Ende des 10. Jh.s geschlossen worden ist. Die Narratio des Stückes berichtet, wie ein gewisser Filgolo, Sohn eines der Unterzeichner mit Namen Aznar Manciones, als Kind auf der Flucht vor den Truppen al-Manşūr gestürzt und, da fortan körperlich versehrt, dem Kloster anvertraut worden wäre: *in illis diebus quando fugiebat Almozorr nutrix eius cum eo et cecidit infans, clavolus effectus est, et posuerunt illum in Sancto Martino.*⁵⁴⁵ Genannt wird al-Manşūr ebenfalls in der Schenkung eines gewissen Garcia Aznar an das Kloster San Juan de la Peña aus der Mitte des 11. Jh.s⁵⁴⁶, in welcher dieser seine freie Abstammung bis in dessen Zeit zurückführt:

*Et quia ex regibus et principibus nullum est aliud michi censui, nisi sola libertas et ingenuitas, et quia non solum ego, set et pater meus et abus meus et omnes reges liveri et absque fiscalia fuerunt, tam de christianis quam etiam de paganis, et quia libertas nostra antiqua est, et hoc notum et scitum est omnibus hominibus probincie nostre. Et quia ex quo tempore aduc paganis regnabant super nos, nec non Almanzor antiquus rex Cordobensis usque nunc iam parentes nostri liveri fuerunt; et dum regnare ceperunt nos christiani sibi in tempus regni sui Santius rex, quando castellum de manibus sarrazenorum tulimus et ad christianis eum reddimus similiter, et in regnum Ranimiri eius filio nullum nobis subiugavit dominio, et neque serbitio set est libertas.*⁵⁴⁷

Tatsächlich war das *castrum* Buil, das zu den von Garcia Aznar dem Kloster übertragenen Gütern gehört, wohl 1006 von Truppenkontingenten unter der Führung ‘Abd al-Maliks erobert worden.⁵⁴⁸ Auch wenn Buil und möglicherweise das gesamte Tal des Río Cinca für einige Jahre unter muslimischer Kontrolle blieben⁵⁴⁹, scheinen die unmittelbaren Folgen der Militäroperationen al-

⁵⁴⁴ Lacarra, „Textos navarros del Códice de Roda“, 260.

⁵⁴⁵ *Cartulario de San Juan de la Peña* I, ed. Ubieto Arteta, Nr. 31, S. 92.

⁵⁴⁶ Siehe Larrea, *Navarre du IV^e au XII^e siècle*, 417f. u. Menéndez Pidal, *España del Cid* I, 90.

⁵⁴⁷ *Cartulario de San Juan de la Peña* II, ed. Ubieto Arteta, Nr. 144 (1057), S. 165.

⁵⁴⁸ Dazu unter anderem Durán Gudiol, *De la Marca Superior de Al-Andalus al Reino de Aragón*, 193; Lacarra, *Historia política del reino de Navarra*, 98; Laliena u. Sénac, *Musulmans et Chrétien*, 143-145 sowie der Überblick bei Galtier Martí, *Ribagorza, condado independiente*, 86f.

⁵⁴⁹ Zur Rückgewinnung Buils, die sich nur tentativ in die Zeit vor 1035 setzen lässt, siehe eine in-

Manşurs und seiner Söhne für diese Region doch ähnlich begrenzt wie ihr Niederschlag in der schriftlichen Überlieferung, mit Sénac:

„Dans le royaume de Pampelune et l’Aragon, les allusions aux dévastations commises par al-Mansûr sont encore plus minces puisque trois ou quatre allusions seulement peuvent être décelées sur plusieurs dizaines de milliers de documents.“⁵⁵⁰

Obwohl einzelne Stücke in unterschiedlichen regionalen Kontexten und dabei abweichender Überlieferungsdichte auf Zerstörungen verweisen, welche sich den Kampagnen al-Manşurs und seiner Söhne zuordnen lassen – so erwähnen z.B. gleich zwei Urkunden des Klosters Santa María de Obarra aus dem frühen 11. Jh. die Zerstörung der *villa* Raluy durch die Muslime⁵⁵¹ –, bleibt doch die absolute Zahl an Referenzstellen begrenzt. Ebenso wenig sind die dahingehend einschlägigen Stücke durchweg dazu geeignet, die von Deswarte beobachtete Radikalisierung eines religiösen Antagonismus zu untermauern.

Bei der Beurteilung einer derart geringen Belegdichte dürfen sicherlich nicht die umfangreichen Überlieferungsverluste in späterer Zeit oder die anhand der schriftlichen Quellen kaum fassbaren mündlichen Austauschprozesse übersehen werden. Dennoch scheinen die Befunde mit Sénac auffällig: In der katalanischen Überlieferung findet sich an keiner Stelle der Name al-Manşurs. Leonensische Quellen des 11. Jh.s versuchen offenbar nicht, das Geschehene auszugestalten, zu überzeichnen oder anderweitig neu zu deuten. In Aragón und Navarra wird kaum an die Kampagnen der Amiriden erinnert, auch die Chronik von San Juan de la Peña aus der Mitte des 14. Jh.s hüllt sich diesbezüglich weitgehend in Schweigen. Der Umfang, in dem zeitgenössische oder spätere Autoren überhaupt auf die Militäroperationen an der Wende vom 10. zum 11. Jh. eingehen, korreliert scheinbar positiv mit deren räumlicher Nähe zu den Ereignissen: „[C]e furent les zones les plus profondément affectées qui conservèrent la mémoire de l’événement, à commencer par les moines des abbayes sacca-

nerhalb des Kopiers von San Urbez de Serrablo überlieferte Urkunde aus diesem Jahr, die Canellas López, „El monasterio de San Urbez de Serrablo“, App. IV, 31f. ediert hat, vgl. Pérez de Urbel, *Sancho el Mayor*, 37f. u. Laliena u. Sénac, *Musulmans et Chrétiens*, 146.

⁵⁵⁰ Sénac, „Al-Mansûr et la reconquête“, 43; vgl. Ders. u. Laliena, *Musulmans et Chrétiens*, 144: „Sans remettre en cause l’effet psychologique causé par les raids amirides, on observa pourtant que rien ne permet d’assurer que le comté aragonais ait été profondément touché.“

⁵⁵¹ *Colección diplomática de Obarra*, ed. Martín Duque, Nr. 9, S. 13: *gens paganorum destruxerunt*; ebd., Nr. 10, S. 14: *erat erema de mauros*.

gées ou détruits.“⁵⁵² Auch von neuartigen oder zumindest signifikant deutlicher ausgeprägten Negativcharakterisierungen der Muslime bzw. einer verbreiteten Aufladung narrativer Texte mit apokalyptischen Motiven und Attributen könne, so Sénac, für die fragliche Zeit – mit Ausnahme der *Historia Silense* – kaum die Rede sein.⁵⁵³ Vergleichsweise selten finden sich die Muslime etwa explizit als ‚Werkzeuge des Teufels‘ bezeichnet. Ein Privileg des leonesischen Königs Vermudo II. spricht von ihnen angeblich im September 998 als *filii perditiones*⁵⁵⁴, 1002 identifiziert sein Sohn und Nachfolger Alfons V. selbige in einer Urkunde für das Kloster Celanova als *filii Belial*⁵⁵⁵ und im zuvor besprochenen *testamentum* der Äbtissin Flora von Santa Cristina wird der Sieg der Muslime über die Christen auf eine Intervention des Teufels (*insidiator noster antiquissimus serpens*) zurückgeführt.⁵⁵⁶

Diese Zusammenstellung kann keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Allerdings fördert bereits die kursorische Lektüre der zeitgenössischen und späteren Überlieferung zahlreiche Abweichungen von einem vermeintlichen Muster und teils auch konträre Positionen zu Tage: „À l’inverse, au fil des années, al-Mansûr fit même l’objet de remarques élogieuses célébrant ses qualités guerrières selon un procédé qui s’appliquera également à Saladin dans la littérature médiévale.“⁵⁵⁷ So zeichnet die leonesische *Passio Sancti martyrum Claudii, Lupercii et Victorici* aus dem späten 12. Jh. al-Mansûr zwar zunächst als skrupellosen Plünderer und Tyrannen: *Christianorum terminos ferro flammaque passim pervagans, urbes stragi credentes neci: res Ecclesiasticas cineri, cuncta consumptioni dare non destitit.*⁵⁵⁸ Als jedoch bei dem Versuch, das Kloster San Claudio in León zu betreten, das Pferd seines literarischen Ichs auf der Stelle tot zusammenbricht, unterbindet selbiger nicht nur jede Plünderung, sondern lässt dem Heiligen darüber hinaus Geschenke darbringen:

⁵⁵² Sénac, „Al-Mansûr et la reconquête“, 45.

⁵⁵³ Sénac, „Al-Mansûr et la reconquête“, 45.

⁵⁵⁴ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 581, S. 98.

⁵⁵⁵ Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, Nr. 2, S. 230: *Uenerunt filii Belial et adrapinauerunt domos monasterii sui et plebem que erat ex suo debito dissipauerunt usque ad interitum, et preserunt suas pennas et suos castellos et fecerunt sicut gentes quem Deum non nouerunt.*

⁵⁵⁶ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 803, S. 394.

⁵⁵⁷ Sénac, „Al-Mansûr et la reconquête“, 46.

⁵⁵⁸ *Passio Sancti martyrum Claudii, Lupercii et Victorici*, ed. Risco (ES 34), 410.

*Nam ut praedicti Martyres poenas mitigarent emeritas, ipsorum Ecclesiae praefatus tyrannus tentorium suum cum illis insigniis, quae hodie in apice turris Sancti Claudii erecta cernuntur et duodecim pretiosi panni cappas devotione, qua potuit, offere curavit.*⁵⁵⁹

Obwohl sich Deswartes Ergebnisse nicht in vollem Umfang widerlegen lassen – Negativbeweise sind angesichts einer fragmentierten Überlieferung so gut wie nie erfolgreich zu führen –, ergibt die neuerliche Durchsicht der relevanten Quellentexte mit Sénac ein in wichtigen Details abweichendes Bild:

„On relèvera par ailleurs que les raids amirides ne semblent pas avoir joué de rôle déterminant dans la genèse de la reconquête et il n’est même pas sûr que la diabolisation de l’adversaire ait été nécessaire pour engager la lutte. Le vocabulaire désignant les musulmans vers l’an mil reste semblable à celui que l’on employait auparavant puisqu’à côté de *Maures*, *Ismaélites* et *Sarrasins* figurent encore *Agareni* et *Barbari*. De la sorte, l’idée d’une radicalisation soudaine à l’égard des musulmans paraît excessive et rien ne permet de voir dans les raids l’élément qui déclencha les offensives chrétiennes.“⁵⁶⁰

Auch die *Passio Sancti martyrum Claudii, Lupercii et Victorici* bleibt in ihrer Rahmenerzählung hergebrachten Deutungsmustern verpflichtet. So wird der Erfolg der Militäroperationen al-Manşurs auf ein Strafurteil Gottes zurückgeführt, welches angesichts der Verfehlungen der leonesischen Christen und insbesondere ihres Herrschers ergangen sei:

*Cum itaque Rex Veremundus Hispanis longe lateque dominaretur Regalis vitae virtute parum pollens, regnandi potentiam vitiorum vecordia plurimum polluens, totum regnum suae pravitatis et corruptionis exemplis nephande vivendo resperserat. Hujus criminum exigentia populus sibi subditus Deum sensit offensum.*⁵⁶¹

Im Fokus steht hier die – explizit als solche ausgewiesene – ethische Unreinheit des leonesischen Königs Vermudo II. (982–999), die von ihm ausgehend auf dessen gesamtes Herrschaftsgebiet übergreifen habe. Eine Verunreinigung christlicher Sakralorte durch die Muslime spielt dagegen zumindest in denjenigen Quellen, welche unmittelbar an der Wende vom 10. zum 11. Jh. über die Kampagnen al-Manşurs berichten, auf den ersten Blick keine erkennbare Rolle. Folgerichtig erweist sich auch Deswartes Ansatz bei genauerem Hinsehen als

⁵⁵⁹ *Passio Sancti martyrum Claudii, Lupercii et Victorici*, ed. Risco (ES 34), 411.

⁵⁶⁰ Sénac, „Al-Mansûr et la reconquête“, 49.

⁵⁶¹ *Passio Sancti martyrum Claudii, Lupercii et Victorici*, ed. Risco (ES 34), 410.

(bewusst ?) offen formuliert: „Les édifices dévastés par les musulmans à l’époque d’al-Mansur sont souvent décrits comme spirituellement impures.“⁵⁶² Er äußert sich nicht über die zeitliche Verortung derartiger Zuschreibungen, sondern bewertet nur deren Häufigkeit („souvent“).

VI. 9 Unreine Christen in Quellen aus der Zeit der Kampagnen al-Manṣūrs

Auch wenn für das frühe 11. Jh. anhand erzählender und diplomatischer Quellen Vorwürfe einer kultischen Verunreinigung christlicher Sakralorte durch die Muslime nicht belegt werden können, heißt dies nicht, dass im Kontext der Militärunternehmungen al-Manṣūrs Unreinheitsvorstellungen oder Zuschreibungen auf der Basis der Leitdifferenz rein/unrein per se irrelevant wären. Hierauf deutet bereits die Charakterisierung Vermudos II. im oben zitierten Auszug aus der *Passio Sancti martyrum Claudii, Lupercii et Victorici* hin, die aber ihrerseits deutlich nach dem berichteten Geschehen entstanden sein dürfte. Was die zeitgenössische Überlieferung betrifft, findet sich ein erster Ansatzpunkt in der zuvor erwähnten Urkunde Alfons’ V. von León für das galicische Kloster Celanova aus dem Jahr 1002. Laut Sénac seien es konkret die Muslime, welche innerhalb des Urkundentextes als *fili Belial* bezeichnet würden.⁵⁶³ Diese Lesart bedarf allerdings einer zumindest partiellen Revision.

Rechtserheblicher Kern des Stückes ist die Restituierung der zuvor entfremdeten *villa* Domés (einige Kilometer südlich von Celanova) und ihrer Bewohner an das gut 30 km südwestlich der Stadt Ourense gelegene Kloster, welches vor Alfons V. durch den Abt Manilán vertreten wurde. Die einleitende Narratio schildert zunächst, wie Sancho Ordóñez (König von Galicien 925/26–929) gemeinsam mit seiner Gattin Goto jene *villa*, die er seinerseits von einem ansonsten unbekanntem Anuario erhalten hatte, mitsamt der ortsansässigen Bevölkerung an den Bischof Rudesind von Mondoñedo (907–977) übertrug. Der Bischof schlug Domés dann dem Besitz des von ihm gegen Mitte der 930er

⁵⁶² Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 299f. Auffälligerweise ist der erste von Deswarte angeführte Beleg die eingangs zitierte Übertragung des Bistums Tuy an Iria-Compostella durch Alfons’ V. im Jahr 1024, in der zwar explizit von einer kultischen Verunreinigung die Rede ist, als deren Urheber aber nicht die Muslime, sondern die Normannen erscheinen.

⁵⁶³ Sénac, „Al-Mansūr et la reconquête“, 45.

Jahre gegründeten Klosters Celanova zu.⁵⁶⁴ Während sich Letzteres zu Lebzeiten Rudesinds wohl in einem geordneten Zustand befand – soviel lässt die Urkunde Alfons’ V. aus 1002 vermuten –, erlebte der Konvent bald nach dem Tod des Gründers eine längere Krisenperiode. Laut der vorangestellten historischen Narratio hatte der Bischof als seinen Sachwalter in Celanova den oben genannten Manilán, einen vermeintlich besonders geeigneten Mönch, bestimmt. Dieser hätte zwar anfangs die Geschicke des Klosters nach dem Vorbild Rudesinds gelenkt, sich dann aber mit Zustimmung Ramiros III. (König von León 966–982) in ein Leben als Einsiedler zurückgezogen und Celanova weitgehend sich selbst überlassen. Angesichts der wenig günstigen Entwicklung des Klosters in jener quasi abtlosen Zeit wären nach der Thronbesteigung Vermudos II. (982–999) die Beschlüsse seines Vorgängers revidiert worden⁵⁶⁵, eine programmatische Abkehr, die vor dem Hintergrund des konfliktträchtigen Herrschaftsübergangs zwischen beiden Monarchen durchaus plausibel sein könnte:

Ad contra de quo dicimus nostrum patrem et dominum simul et spiritalis patres dum enim in concilio et per plures concilios elegerunt eum ut in monasterio Christi uicem habere teneretur causam et actio istam quod fecit clam et occulte de omnibus fratribus suis et nos scimus quia uoluntas et illa bona, sed ideo omnes dicimus, quia si uoluntas bona ideo non bona quia propria. Dimisit oves in aperto et irruerunt lupi rapaces infra terminum et debitum monasterii sui. Uenerunt filii Belial et adrapinauerunt domos monasterii sui et plebem que erat ex suo debito dissipauerunt usque ad internitionem, et preserunt suas pennas et suos castellos et fecerunt sicut gentes que Deum non nouerunt. Inter quos unde mentionem facimus presit Hosorius Didaci et sessore suo

⁵⁶⁴ Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, Apéndice Documental, Nr. 2, S. 229: [...] *conuenit ad ipsum Principem domnum Santionem et ad illam reginam suam uxorem domna Goto et dederunt ipsas uillas et ipsas hereditate in ipsam cartam quam Anuario fecerat, simul et omnes illos homines de uilla de Domenci. Ut dicimus, concesserunt omnia in iure et sub manu Pontificis congermano suo domno Rudesindo episcopo qualiter in memoria eorum obtinisset omnia usque in eternum ad perhabendum. Applicauit ipse Pontifex ipsos homines sub iure monasterii sui quod nouelle nomen imposuit sciterio Cellenoue [...].*

⁵⁶⁵ Siehe dazu Díaz de Bustamante, „De pastores e ovelas“, 447f. mit Anm. 23 u. explizit die folgende Textstelle (Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, Apéndice Documental, Nr. 2, S. 230): *Ex industria quod de ipso acceperunt, qui sunt rationem capaces, uenerunt ad ipsam ciuitatem Legionum et facientes synodum et exquirentes sanctas canonicarum sententias, statim serenissimus rex domnus Ueremundus, qui erat in regno fultus, cum eorum collegas regni sui palatio hortodoxorum et omnes uiros illustres reuertere eum ad proprium monasterium, et cum magno honore fratrum et discipulorum suorum reuertatur ad cathedram suam usque ad diem nouissimum, et unusquisque in qua uocatione uocatus est, in ea permaneat. Ego uero frater Manillanem abbas, una cum consensu fratrum eorum, agnosco me in ueritate quia quos relinqui constructus et instabilis dum ueni ad proprium monasterium et inueni omnia indecenter pro proprio merito omnia destructa et delictis plena, per hordinem regularem posuimus ordinem ut maior seruiat minorem, et stultus obediat sapienti.*

*Moneo Oueccoz homines quos dicimus de iuxta prope monasterii uillam quam inquit Domenzi, et depredauerunt et arrapinauerunt et babtiderunt usque ad necem, et parauerunt ad honera et tulerunt eos de iuri monasterii quod sanctus dominus noster concesserat ibi ad deseruiendum, et plicauerunt iure iniquitatis et maledictionis, et ermauerunt illas uillas et eiecerunt illos homines foris de ipsas villas.*⁵⁶⁶

Die Schuld am (zeitweiligen) Niedergang Celanovas treffe demnach den Abt Manilán: Angesichts der Ordnungs- bzw. Schutzlosigkeit des Konvents in seiner Abwesenheit hätten gewisse *fili* *Belial* den Klosterbesitz geplündert und die abhängige Bevölkerung vertrieben. Wie in einem Zwischenfazit bewertet der Text anschließend das Handeln jener Angreifer: *fecerunt sicut gentes que Deum non noverunt*. Der Verfasser folgte bei der Komposition dieser Passage offenbar dem Vorbild von 2. Thess. 1,8. Ps.-Paulus kündigte dort die Schonung der bedrängten Gläubigen vor Gottes Zorn und himmlische Vergeltung gegenüber denjenigen an, *qui non noverunt Deum et qui non oboediunt evangelio Domini nostri Iesu*. Auffällig ist auf den ersten Blick, dass die Urkunde Alfons' V. keine wie auch immer geartete gentile Zuordnung der Angreifer vornimmt. Sie werden lediglich als *fili* *Belial* identifiziert und durch das paraphrasierte Thesalonicher-Zitat näher bestimmt. Diese Elemente stehen allerdings in einem engen motivischen Zusammenhang. So hat Fritz Rocker auf semantische Parallelen zwischen dem bald darauf in 2. Thess. 2,3 eingeführten ‚Menschen der Gesetzlosigkeit‘ und dem biblischen Belial bzw. den im AT mehrfach erwähnten *fili* *Belial* hingewiesen und deren „funktionale Äquivalenz“ belegen können.⁵⁶⁷ Das zuvor Gesagte partiell revidierend ist zunächst festzuhalten, dass die Identifikation der *fili* *Belial* als Muslime innerhalb der Urkunde nur durch den Zeitpunkt ihrer Abfassung und den weiteren ereignisgeschichtlichen Kontext begründet werden kann. Im Text selbst finden sich keine ergänzenden Angaben, welche diese Zuordnung stützen würden. Ebenso wenig werden dort Signalworte oder charakteristische Wendungen eingeschaltet. Namentlich separiert der Urkundenverfasser lediglich zwei Individuen aus der größeren Gruppe der *fili* *Belial* (bzw. derjenigen, die *sicut gentes que Deum non noverunt* agierten). Dabei handelt es sich um *Hosorius Didaci* und *Moneo Oueccoz*, beide

⁵⁶⁶ Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, *Appendice documental*, Nr. 2, S. 230,

⁵⁶⁷ Rocker, *Belial und Katechon*, 520; vgl. den ausführlichen Literaturüberblick ebd., 1-19.

dem Namen nach mutmaßlich christlicher Abstammung. Die ihnen gegenüber erhobenen Vorwürfe lenken den Blick von der grundsätzlich krisenhaften Situation des Klosters Celanova speziell auf Domés: Osorio Díaz und Munio Ovecoz hätten jene *villa* demnach geplündert und dabei nahezu ausgelöscht, die abhängige Bevölkerung vertrieben und eine Gewaltherrschaft etabliert.

Für eine umfassende Einordnung des Berichteten wichtig, aber nicht unproblematisch ist die Identifizierung der genannten Akteure: Munio Ovecoz wird in der Urkunde als *essor*, also als Ritter oder Reiter bezeichnet. Während man folglich mit einiger Sicherheit davon ausgehen kann, dass es sich bei ihm um einen Dienstmann des Osorio Díaz handelt⁵⁶⁸, lässt sich letztgenannter Name mit gleich zwei historisch verbrieften Personen in Verbindung bringen. Ein Osorio Díaz offenbar galicischer Herkunft tritt in einer Urkunde Vermudos II. aus dem März 997 in Erscheinung, welche den Ausgang eines Besitzstreits um die *villa* Framil (etwa 10 km südöstlich von Lugo) fixierte. Als Konfliktparteien benennt das Stück den Konvent von Santa Eulalia de Fingoy und die Angehörigen des verstorbenen Diego Adefonsi, der Framil dem Kloster geschenkt hatte, nämlich seine Witwe Jimena mit den Söhnen Pelayo und Osorio Díaz.⁵⁶⁹ Es war José Manuel Ruiz Asencio, der zuerst davon ausgegangen ist, dass es sich bei Letzterem um jenen Osorio Díaz handelt, der von Alfons' V. im April 1002 zum Feind des Klosters Celanova erklärt wird.⁵⁷⁰ In der zeitgenössischen Überlieferung fanden sich bislang keine weiteren Belege für diesen ‚galicischen‘ Osorio Díaz.

Der zweite, deutlich bekanntere Träger jenes Namens gehörte dem kastilisch-leonesischen Adelsgeschlecht der Banú Gómez an. Dessen Vertreter sind seit der ersten Hälfte des 10. Jh.s mehrfach als *comites* im Gebiet von San Román

⁵⁶⁸ Derselbe Munio Ovecoz erscheint in einer weiteren Urkunde des Tumbo von Celanova (Madrid, AHN, Sección de Códices, L. 986[B], fol. 89^v), in der es um den Verkauf einer Liegenschaft im Jahr 981 oder 991 geht, *O Tumbo de Celanova* I, ed. Andrade Cernadas, 350: *Ego Munio Ovekiz in Domino Deo eternam salutem. Obinde placuit mihi spontanea mea voluntate ut facerem tibi frater Cresconio cartulam venditionis de villa mea propria, quam ego in villa Orga discurrente rivulo Sorice.*

⁵⁶⁹ Ediert ist das Stück bei López Sangil u. Vidán Torreira, „Tumbo viejo de Lugo“, Nr. 135, S. 277. Ein Pelagius Díaz ist in den Quellen unter Alfons V. nachweisbar, er firmiert als Zeuge in Urkunden des Königs von 1012, September 19 (*Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 707, S. 265: *Pelagius Didaci conf.*); 1013, April 23 (*Colección diplomática del monasterio de Sahagún* II, ed. Herrero de la Fuente, Nr. 400, S. 45: *Similiter Pelagio Didaci dominatrix urbis Zamora cum Campo de Tauro*) u. November 22 (*Colección de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 719, S. 282: *Pelagio Didaci confirmans*).

⁵⁷⁰ Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contre Vermudo II“, 232, Anm. 46.

de Entrepeñas, Saldaña und Carrión nachweisbar.⁵⁷¹ Osorio, ein Sohn des Diego Muñoz⁵⁷² und der Tegridia⁵⁷³, wird in den Quellen erstmals zu Beginn der 940er Jahre erwähnt.⁵⁷⁴ Während der Minderjährigkeit Ramiros III. firmierte selbiger dann mehrfach als Zeuge in Urkunden des jungen Königs.⁵⁷⁵ Nach der Thronbesteigung Vermudos II. 985 findet sich sein Name nicht länger im Umfeld des Königs. Mit Ruiz Asencio hatte Osorio in den Auseinandersetzungen zwischen Vermudo und Ramiro wohl bis zum Schluss auf der Seite des Letzteren gestanden.⁵⁷⁶ Aus dem September 986 ist dann die Schenkung der *villa Arcello* (etwa 25 km südlich von Sahagún) durch Osorio an das Kloster Sahagún überliefert. Der Text der hierüber ausgestellten Urkunde macht einige Angaben zur Abstammung und familiären Situation Osorios: *Ego exiguus serbusque uester Osorio ibidem Didaci, genetricis mee Tegridie tam et uxor meae diue memorie nomine Sanze, filie Sanctionis et Ildonze, non sumus nos digni talem gratiam, ut ad celum oculos nostros erigamus [...]*.⁵⁷⁷ Eindeutig ist damit belegt,

⁵⁷¹ Siehe unter anderem Martínez Díez, „Los condados altomedievales“, 119; Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 366; eine Übersicht der unterschiedlichen Thesen zur Herkunft des Geschlechts hat jüngst Carvajal Castro, „Superar la frontera“, 615, Anm. 69 zusammengestellt. Einen Stammbaum der Familie druckt Torres, *Linajes nobiliarios*, 248.

⁵⁷² Gegen eine Abstammung Osorios von Diego Muñoz hat sich Grassotti, „Ira regia“, 60 mit der Begründung ausgesprochen, Osorio sei ein galicischer, kein kastilischer Name. Diese These ist so nicht zu halten, da Osorio mehrfach als Zeuge gemeinsam mit seinen mutmaßlichen Brüdern Gómez und Fernando Díaz in Erscheinung tritt, vgl. García Pellegrín, *Studien zum Hochadel der Königreiche León und Kastilien*, 35.

⁵⁷³ Ihre Abstammung bleibt unklar, Pérez de Urbel, *Historia del Condado de Castilla*, 451 hatte eine Verbindung zu den Grafen von Kastilien angenommen, und dies auf die enge Kooperation beider Häuser im weiteren Verlauf des 10. Jh.s zurückgeführt. Vgl. aber de Salazar y Acha, „Uracca. Un nombre egregio“, 37f., der in direkter Umkehrung der Argumente Pérez de Urbels ein Eindringen des Namens Tigridia in das kastilische Grafenhaus über eine Heiratsverbindung mit den Bánú Gómez annimmt.

⁵⁷⁴ Er wird gemeinsam mit seinen Brüdern Munio, Gómez und Fernando in einer Schenkung seines Vaters Diego Muñoz und seiner Mutter Tegridia an das Kloster San Róman de Entrepeñas genannt (*Colección documental del monasterio de San Román de Entrepeñas*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1; vgl. auch Martínez Díez, *El condado de Castilla* I, 388).

⁵⁷⁵ Die Zusammenstellung nach Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contre Vermudo II“, 231. 1.: 970, Juli 12, Schenkung des Grafen García Fernández von Kastilien an San Pedro der Arlanza, (*Cartulario de San Pedro de Arlanza*, ed. Serrano, Nr. 21, Echtheit infrage gestellt von Zabalza Duque, *Colección diplomática de los condes de Castilla*, Nr. 36, vgl. Martínez Díez, *El condado de Castilla* II, 459); 2.: 976, Mai 11, Bestätigung eines *testamentum* zugunsten von Sahagún durch Ramiro III. (*Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 284); 3.: 977, Juni 10, Schenkung Ramiros III. an Sahagún (ed. Barrau-Dihigo, „Chartes royales léonaises“, Nr. 26); 4.: 978, April 23, Bestätigung einer Schenkung an Sahagún durch Ramiro III. (*Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 293); 5.: 980, Mai 19, Schenkung Ramiros III. an Sahagún (ed. Barrau-Dihigo, „Chartes royales léonaises“, Nr. 28); 6.: 982, Januar 18, Schenkung Ramiros III. (ed. Barrau-Dihigo, „Chartes royales léonaises“, Nr. 29); 7.: 983, Schenkung des Archidiakons Jimeno Tructínez an das Kloster San Salvador de Samos (*El Tombo de San Julian de Samos*, ed. Lucas Álvarez, Nr. 156).

⁵⁷⁶ Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contre Vermudo II“, 231.

⁵⁷⁷ *Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 331, S. 398. Der Text benennt ebd., 399 mit Blick auf die Herkunft des Besitzes weitere Mitglieder der Familie Sanchas: *Offero atque concedo ad sancto altario vestro [...] villa que vocitant Arcello que fuit de abio uxoris mei*

dass die als Gattin Osorios genannte Sancha im Jahr 986 bereits verstorben war. Gut ein Vierteljahr später bezeugte derselbe Osoario Díaz außerdem eine Schenkung seiner Schwester Guntroda und ihres Gatten Ablavel Godestoiz, die wiederum dem Kloster Sahagún zugute kam.⁵⁷⁸ Ein letztes Mal findet sich Osorio Díaz dann im Dezember 986 als Unterzeichner einer Urkunde aus dem Umfeld Sahagúns: Elvira, die Tochter König Ramiros II. von León, Äbtissin von San Salvador und Regentin für Ramiro III. bis 975, übertrug darin dem Konvent die *villa* Galleguillos (diese lag ca. 10 km südlich des Klosters am Ufer des Cea) sowie weitere Liegenschaften in deren Umgebung.⁵⁷⁹

Obwohl Osorio Díaz nach dem Jahr 986 nicht mehr als Zeuge oder handelnde Partei in der urkundlichen Überlieferung nachweisbar ist, verschwindet sein Name doch nicht sofort aus den Quellen. Ähnlich der Domés betreffenden Verfügung Alfons' V. aus dem Jahr 1002 hatte 996 Vermudo II. Celanova den Besitz der *villa* Laraya (das heutige Laroá ca. 30 km südöstlich von Ourense) bestätigt. In der darüber ausgestellten Urkunde heißt es:

Dubium non est sed plerisque manet cognitum quod temporibus vite Froila Guterriz et uxor eius Flamule, habitantes Galletie, fuit quidam monachus, Teodericus nomine [...]. Transducto tempore, migrarunt ipsi comites Froila et Flamule; ad cuius successu prolis remansit Ildontie, qui reliquit filia Santia, qui et in coniugo vir accepit Osorius Didaci. Dum introirent in Galletiam ad possidendum hereditatem parentum et aborum suorum, inquisierunt capitales de omnia quicquid supradicta consistit, et invenerunt capitales de omnia quicquid supradicta consistit, et invenerunt ipsos capitales multum minoratus, et omnem hereditatem, quam ganavit ipse Rodericus, invenerunt eam in iure de episcopo Pelagio. Propter summam damnationem et naufragio de ipsa cibaria et ipso bibere, adprendidit Osoiro Didaci ipsa villa qui fuit de Teoderico monaco et adplicavit iuri suo proprio et possedit. Revelatus est autem ipse Osoiro Didaci ad parti nostre et quodunavit se cum Sarracenis adversus gentem et patriam nostram; propter qua eiecimus eum de terra ipsa, et caruit nobis omnia quantum in cunctis.⁵⁸⁰

nomine Munnio Didaci [...]. Pérez de Urbél, *El condado de Castilla* II, 391 hatte ihren Vater als Sancho Fernández identifiziert.

⁵⁷⁸ *Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 333, S. 402.

⁵⁷⁹ *Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 334, S. 404.

⁵⁸⁰ Barrau-Dihigo, „Chartes royales léonaises“, Nr. 36, S. 442. Vgl. ebd., 443: *Nonnulli etiam idiote homines et imperiti qui nesciunt legis, principum decreta quasi reprehendunt, talem a principem ordinata [...], iam sepe dictus Osorius quantus vobis villas cremabit quantasque possessiones depredavit et diruit ut merito suo, sicut olim iam dictum est, omnia caruit et de hanc terram heradicatum est, ut etiam exinde pro anime nostre damus et confirmamus quod summeam continet scriptuarum, ut sit stabilita per secula cuncta.* Die Urkunde wird von García Pellegrín, *Studien zum Hochadel der Königreiche León und Kastilien*, 36 irrig in das Jahr 986 gesetzt. Seine Ableitung – „König Vermudo II. berichtet im Jahre 986 vom Aufstand eines Osorio Díaz; dieser sei mit Sancha, einer Enkelin des Grafen Fruela Gutiérrez verheiratet. Es handelt sich also um zwei zeitgenössische Oso-

Die Erwähnung Sanchas und ihrer Abstammungslinie belegt unzweifelhaft, dass es sich bei dem hier genannten Osorio Díaz um eben jene Person handelt, die im September 986 die *villa* Arcello an das Kloster Sahagún übertragen hatte. Die bisher vorliegenden Informationen lassen sich somit ergänzen: Sancha war offenbar galicischer Herkunft und die einzige Nachfahrin des Ildoncia Fróilaz, der selbst einer in der Region begüterten Grafenfamilie entstammte. Als Osorio Díaz nun zusammen mit seiner Gattin ihr galicisches Erbe habe antreten wollte, hätten sie feststellen müssen, dass dieser Besitz in seinem Umfang deutlich vermindert worden war. Daraufhin hätte sich Osorio der *villa* Laraya bemächtigt, welche eigentlich der Familie Teoderichs, eines Mönchs aus Celanova gehörte.

Da gesichert scheint, dass Sancha im September 986 bereits verstorben war, müsste das Geschehen um Laraya zeitlich signifikant früher angesetzt werden, eine genaue Eingrenzung bleibt aber unmöglich. Die Verfügung Vermudos II. ergänzt jedoch in anderer Hinsicht jene Informationen, welche die Urkunde Alfons' V. aus 1002 über das Leben des Osorio Díaz bietet. Neben die Aneignung fremden Besitzes (hier Laraya, dort Dómes) tritt eine zweite Handlungskette, die zeitlich abgegrenzt werden muss: Osorio habe sich demnach zu einem ungenannten Zeitpunkt (aber offenbar nach der Besetzung Larayas) gegen Vermudo II. erhoben. Hierfür sei er ein Bündnis mit den Muslimen eingegangen und habe so sein Handeln gleichermaßen gegen *patria* und *gens* gerichtet. Aus diesem Grund hätte der König Osorio schließlich verbannt.

Abgesehen von den ereignisgeschichtlichen Verflechtungen spricht auch die geographische Situation dafür, dass es sich bei *Hosorius Didaci* und *Osoiro Didaci* um dieselbe Person handelt: Beide Urkunden stehen in enger Verbindung mit dem Kloster Celanova, die betreffenden Liegenschaften, Domés und Laroá, trennen nicht mehr als 20 km Luftlinie voneinander. Der ‚galicische‘ Osorio Díaz lässt sich dagegen nur in der Umgebung von Lugo nachweisen, dies wiederum ist von Celanova gut 100 km entfernt.⁵⁸¹

rios Díaz.“ – bleibt unbegründet und damit so nicht nachvollziehbar. Er beruft sich unmittelbar zuvor auf Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 231f., der aber keine dahingehenden Überlegungen anstellt.

⁵⁸¹ Ein dritter annähernd zeitgenössischer *Osorius Diez* unterzeichnete im Mai 1010 eine Schenkung Alfons' V. an das Kloster San Miguel de Bárcena (ed. Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey

Der zuvor skizzierte Fall des Osorio Díaz bzw. seiner Auflehnung gegen Vermudo II. mit Unterstützung muslimischer Kräfte – *revelatus est autem ipse Osoiro Didaci ad parti nostre et quodunavit se cum Sarracenis adversus gentem et patriam nostram* – ist keineswegs singulär: Adelserhebungen gegen die Könige von León, zumeist als Konsequenz eines Aufeinanderprallens zentrifugaler und zentripetaler Kräfte⁵⁸², lassen sich für das gesamte 10. und das beginnende 11. Jh. überall im Reich in unterschiedlicher Dichte nachweisen.⁵⁸³ Besonders um die Jahrtausendwende standen viele der Aufständischen in Kontakt mit Córdoba, sei es als Ergebnis vorausschauender strategischer Planung, infolge bereits längerfristig bestehender Verbindungen oder als Begleiterscheinung der intensivierten muslimischen Militäraktivitäten seit den Tagen ‘Abd ar-Raḥmāns III. (912–961). Die Grundmuster jener Konflikte können, so Mariel Pérez, zumindest bis in das frühe 10. Jh. – die Zeit Ordoños II. – zurückverfolgt werden.⁵⁸⁴ Unter Vermudo II. (985–999) und Alfons V. (999–1028), d.h. parallel zu den Kriegszügen al-Mansūrs und seiner Söhne in den Norden der Iberischen Halbinsel, erreichten diese binnerchristlichen Konflikte ihren Höhepunkt.⁵⁸⁵ Innere und äußere Bedrohung fielen also nicht nur zeitlich zusammen, sie waren auch auf der Ebene der Akteure miteinander verbunden:

de León“, Appendice documental Nr. 8, S. 179). Neben dem zeitlichen macht es auch der räumliche Abstand – das Kloster liegt etwa 50 km westlich von Oviedo – unwahrscheinlich, dass dieser mit den hier behandelten Personen identisch ist.

⁵⁸² Vgl. für Vermudo II. Martínez Sopena, „Aristocracia y *alfetana* en el reino de León“, 114: „El rey Vermudo II aspiró a restaurar el orden gótico incluso en aspectos tan concretos y rituales como la fecha de la unción regia. Las noblezas gallega, leonesa y castellana –distintas unas de otras y divididas dentro de cada región–, se enfrentaron a tales pretensiones.“

⁵⁸³ Siehe dazu ausführlich Pérez, „Insumisión política y poder aristocrático en el reino de León“, 361: „Hacia el año 910, la naciente monarquía que acaba a establecer su capital en León se hallaba en pleno proceso de construcción, sobre la base de la recuperación de la tradición gótica, de una estructura político-administrativa capaz de controlar un territorio en rápida expansión. No obstante, sería éste un desarrollo complejo y sinuoso, a lo largo del cual los monarcas debieron enfrentar situaciones de conflictividad de variados caracteres y diversos grados de violencia con los *optimates* del reino.“ Weiterhin ebd., 375: „Es necesario observar [...] que la efervescencia nobiliaria que se desarrolla a lo largo del siglo X y se acentúa hacia el reinado de Vermudo II se encuentra íntimamente vinculado con un proceso de desarrollo de poder de los grupos aristocráticos. Los protagonistas de las revueltas resultan ser prominentes magnates del reino [...] cuyo poder se encontraba anclado, en algunos casos desde algunas generaciones atrás, en el disfrute de prerrogativas políticas en importantes condados.“ Ebd., 277: „Por tanto, creemos que al margen de las causas inmediatas de cada uno de los conflictos, que representan meras contingencias históricas, las revueltas nobiliarias traducen una realidad social caracterizada por la emergencia de poderes políticos crecientemente autónomos y con una base de reproducción social independiente de la institución monárquica, es decir, con la génesis de un sistema que puede calificarse como feudal.“ Vgl. die Ergebnisse von Carvajal Castro, „Mecanismos de integración territorial entre el Cea y el Pisuerga en el siglo X“.

⁵⁸⁴ Pérez, „Insumisión política y poder aristocrático en el reino de León“, 361; vgl. Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 215–218 u. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 356–367.

⁵⁸⁵ Dazu Martínez Sopena, „Aristocracia y *alfetana* en el reino de León“, 137: „En efecto, el rei-

„El objeto principal de sus [al-Manşürs, Anm. d. Verfassers] campañas, el reino de León, atravesaba en estos momentos una acusada crisis dinástica. La minoría de Ramiro III (966-985), el turbulento reinado de Vermudo II (982-999), marcado por las revueltas nobiliarias y una nueva minoría durante la infancia de Alfonso V (999-1028) son el marco ideal para el fortalecimiento del poder andalusí en el límite de Duero.“⁵⁸⁶

Für eine aktive Beteiligung des genannten Osorio Díaz an den Erhebungen gegen Vermudo II. bleibt die Laraya-Urkunde von 996 der einzig belastbare Beleg. Was Domés betrifft, lässt sich ein vergleichbarer Zusammenhang nur vermuten.⁵⁸⁷ Gesicherte Ableitungen werden durch die geringe Überlieferungsdichte bzw. die Natur der vorliegenden Quellentexte unmöglich gemacht, ein Problem, dass die Untersuchung der Adelserhebungen des 10. und beginnenden 11. Jh.s insgesamt betrifft: Über die Akteure, deren Beweggründe und den Verlauf einzelner Aufstände informieren oft nur die narrativen Elemente späterer Urkunden, in denen ein Aussteller auf konkrete Schäden Bezug nimmt oder der Herrscher eingezogene Besitzungen der Rebellen neu vergibt.⁵⁸⁸ Solche Reaktionen dürften aber in der Regel immer in einem gewissen zeitlichen Abstand zu den auslösenden Ereignissen erfolgt sein, eine Differenz, die in keinem der bekannten Fälle exakt benannt wird und nur selten (z.B. anhand prosopographischer Informationen) verlässlich zu rekonstruieren ist.

Mit Blick auf Osorio Díaz hat Ruiz Asencio vermutet, dass er in die Erhebungen seines Neffen García Gómez verwickelt war, der ab Mitte der 980er Jahre mehrfach versuchte, die Stadt León unter seine Kontrolle zu bringen.⁵⁸⁹ Noch

nado de Vermudo II se vio sacudido por una sucesión de rebeliones cuya secuencia, articulación y fundamento, así como la personalidad de alguno de sus participantes más destacados, están sometidos a discusión desde hace tiempo.“ Vgl. Baliñas, *Defensores e traditores*, 77-80 u. Isla Frez, *Realezas hispanicas*, 59f.

⁵⁸⁶ Echevarría Arsuaga, „Almazor, según las crónicas cristianas“, 92; vgl. ebenfalls Deswarte, *De la destruction à la restauration*, 176.

⁵⁸⁷ Ebenso wie sich Osorio die Kontrolle über Laraya verschafft hatte, könnte er auch Domés entfremdet haben, ohne dass dieses Vorgehen in unmittelbarer Verbindung zu einem der Aufstände gegen Vermudo stehen muss. Für die Laraya-Urkunde wurde bereits der zeitliche Abstand zweier narrativer Schichten herausgearbeitet. In diesem Zusammenhang scheint es geboten, auf eine Erhebung der Bewohner Zacoys hinzuweisen, die ebenfalls in den Kontext der Abwesenheit Maniláns gehört; eine Urkunde aus dem Mai 987 (*O tombo de Celanova* I, ed. Andrade Cernadas, Nr. 150, S. 213; vgl. Carzolio de Rossi, „Cresconio, preposito de Celanova“, 249) enthält ein Schuldbekennnis der ‚Aufständischen‘, deren Vorgehen allerdings nicht mit demjenigen zu vergleichen ist, was die Urkunde von 1002 über die *fili* *Belial* berichtet.

⁵⁸⁸ Siehe dazu bereits die Beispiele bei Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“; vgl. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 357.

⁵⁸⁹ Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 233; vgl. Torres Sevilla-Quiñones de León, *Linajes nobiliarios*, 260. Alternativ wird eine Verbindung zur Erhebung des Gonzálo Vermúdez in den 990er Jahren diskutiert.

im November 985 findet sich dessen Name unter den Zeugen zweier Urkunden Vermudos II. für die Kirche von León. Der Rechtsinhalt des zweiten, auf den 16. November datierenden Stückes dürfte maßgeblich mit den Gründen für die Auflehnung Garcías zusammenhängen, wenn dort nicht sogar der konkrete Auslöser für dessen Vorgehen zu suchen ist. Vermudo II. bestätigte in dieser Urkunde der Kirche von León den Besitz mehrerer Liegenschaften, welche ihr jüngst infolge der Auseinandersetzungen zwischen Ramiro III. und Vermudo II. um die Königsherrschaft entfremdet worden wären.⁵⁹⁰ Aus der Gruppe jener Adligen, die damals usurpierten Besitz zurückgeben mussten, wird namentlich lediglich der Vater des García Gómez mit Namen Gómez Díaz genannt.⁵⁹¹ Dieser hatte, wie die Banu Gómez insgesamt, bis zu dessen Tod auf der Seite Ramiros III. gestanden. Ob García schon 986 aktiv an der Eroberung Leóns durch al-Mansūr mitwirkte oder er diese begünstigt hat, ist nicht rekonstruierbar. Ausgehend von der gewählten Anmarschrouten über Carrión bzw. Sahagún und damit durch die Kernterritorien der Banu Gómez⁵⁹² scheint dies zumindest denkbar.

Hinweise auf ein eigenständiges Vorgehen jenes García Gómez gegen Vermudo II. liegen erstmals Ende des Jahres 988 vor. Nachdem der König bereits im Anschluss an die Eroberung Leóns und Zamoras im Sommer 986 mehrere Monate in Galicien verbracht hatte⁵⁹³, belegen Quellen aus der zweiten Jahres-

⁵⁹⁰ Laut Isla Frez, *Realezas hispánicas*, 45f. begann die Auflehnung Vermudos gegen Ramiro III. 981, am Ende des Jahres wird er erstmals als ‚galicischer‘ König titulierte. Der Tod Ramiros lässt sich nur ungefähr zwischen 983 und 985 verorten, laut der vorliegenden Urkunde setzten zu dieser Zeit die Entfremdungen ein, vgl. Martínez Sopena, „Aristocracia y *alfetana*“, 137 mit Anm. 49.

⁵⁹¹ *Colección documental del archivo de la catedral de León* II, ed. Saez u. Saez, Nr. 508, S. 320f.: *Ego quidem Sabaricus aepiscopus [...] testis dixi coram populo in conspectu regis et feci querimonia apud Gomez Didaz et aliorum qui regebant ipsas uillas [...]. Iestas uillas ab omni integritate et omnes habitantes in eas per locis et terminis suis antiquis, secundum in scripturas priores resolat, secundum eas concesserunt omnes reges et commites pro animabus suis et qui Deum timuerunt post partem Sancte Marie; et tenuerunt ipsas uillas ex integras omnes aepiscopi qui presulatum habuerunt in ipsa sede usque obitum domnissimi principis Ranemiri iuniori prolis regis Sentioni. Post dicessum uero illius intrauerunt comites et omnes qui non hauerunt Deum, in ipsas uillas per uim et tulerunt iure de ipsas uillas et de habitantes in eas usque modo. Vgl. zu diesem Stück Martínez Sopena, „Aristocracia y *alfetana* en el reino de León“, 137.*

⁵⁹² Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 224; vgl. Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, 44 u. Martínez Sopena, „Aristocracia y *alfetana* en el reino de León“, 138.

⁵⁹³ So unter anderem Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 225. Belegen lässt sich dies anhand zweier Urkunden: ein Güterverkauf an das Kloster San Cosme y Damián (Abellar bei León) im Februar 987 datiert *Facta kartula uendicionis notum die X kalendas marcias in era millessima XXV. Uermute regnante in Galicia* (*Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 517, S. 10); eine Schenkung an denselben Konvent aus dem April 987 hat dagegen explizit *Nodum die quod erit III kalendas maii era millesima XX^a 1^a. Regnante atque permanente rex Uermundus in Legione* (ebd., Nr. 520, S. 14). Vgl. Martínez Díez, *El condado de Castilla* I, 513.

hälfte die neuerliche Präsenz Vermudos in dieser Region. Als mögliche Gründe nennt Ruiz Asencio „una campaña de Almanzor o una revuelta interna, o ambas al mismo tiempo“.⁵⁹⁴ Tatsächlich dürfte mit Rodríguez Fernández die Erhebung des Grafen von Lugo, Suero Gudemáriz, in das Jahr 987 fallen.⁵⁹⁵ Als Vermudo II. im August 994 (also mit deutlichem zeitlichen Abstand) dem Kloster Celanova entfremdete Besitzungen zurückerstattete, bemerkte er darüber, wie die *villa* von San Paio de Veiga in seinen Besitz gelangt sei:

*Fecit ipsam villam Suarius Gondemariz extra mea iussione vel voluntate in mandatione quam ego iam antea multis diebus Deo meo testaveram ad domnum Domini Salvatoris et monasterio Cellenove. Postea ipse Suarius superbia elatus et spiritu malicie ductus, revelavit mihi et disturbavit meam terram et meum debitum pariter et meos castellos etiam et alios sibi complices fecit, et mihi contrarios duxit. Et Deo volente et ipso Suario nolente, dedit mihi Deus ipsam terram et omne meum debitum quod ille male abstulerat in meo iure, et sicut canones sancti et lex gotica de talibus ordinat et iudicat, omnia que ille abere videbatur per veram sententiam et rectum iudicium iuri meo cuncta tradenda erant, faciendi de ea quod mihi placuisset.*⁵⁹⁶

Unabhängig von der Frage, ob die neuerliche Abwesenheit des Königs mit einer Erhebung des Suero Gudemáriz in Verbindung stand, nennt die oben angeführte Urkunde des Abtes Ordoño von San Pedro de Eslonza aus dem November 988 García Gómez als *Rapseani proconsul dux eminentior*.⁵⁹⁷ Schon im Februar 989 lässt sich Vermudo II. dann erneut in León nachweisen, von einer zwischenzeitlichen Auseinandersetzung des Königs mit García Gómez berichten die Quellen nichts. Unwahrscheinlich ist aber, dass dem Herrscher ein dauerhafter Ausgleich mit dem Grafen von Saldaña gelungen sein sollte.

Zumindest bis zum Dezember 989 befand sich Vermudo II. dann in oder in der Nähe von León, auf den 25. dieses Monats datiert eine Schenkung an Mu-

⁵⁹⁴ Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 226; vgl. Pérez, „Insumisión política y poder aristocrático en el reino de León“, 365.

⁵⁹⁵ Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 359.

⁵⁹⁶ *O tomo de Celanova* I, ed. Andrade Cernadas, Nr. 104, S. 165. Zu dieser Erhebung siehe auch die Schenkung Aguilar an die Bischofskirche von Lugo im September 998 (*Documentos reales referentes a Galicia*, ed. Sánchez Belda, Nr. 110, S. 64); die nicht datierte Übertragung der *villa* Gumilani (ebd., Nr. 112, S. 65) und eine Schenkung Vermudos III. an das Bistum Lugo aus 1032 (*Colección diplomática de Vermudo III*, ed. Núñez Contreras, Nr. 12).

⁵⁹⁷ *Colección diplomática de Sahagún* I, ed. Mínguez Fernández, Nr. 340, S. 412; vgl. Pérez, „Insumisión política y poder aristocrático en el reino de León“, 265 u. Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 225f., der die von Pérez de Urbel, *Historia del condado de Castilla* II, 708, vertretene Annahme wiederlegt, mit *Rapseani* wäre García Fernández von Kastilien (970–995) gemeint.

nio Fernández⁵⁹⁸, der wenige Jahre später selbst an einem Aufstand gegen den König beteiligt sein sollte. Die Ereignisse der nächsten Wochen bleiben völlig unklar⁵⁹⁹, Anfang März 990 bezeugt die Datierungsformel einer für das Kloster San Salvador de León ausgestellten Urkunde neuerliche Umwälzungen: *Facta scriptura testamenti notum die quod erit kalendas marcias in era xxviii^a post millesima. Imperantem Garsea Comize in Legione.*⁶⁰⁰ Eine nahezu identische Angabe – ergänzt um die Erwähnung des in Toro residierenden *ṣāhib al-ṣurṭa* Ibn Abū l-Ḥawz – bietet ein am selben Tag ausgefertigtes Stück, welches die Entscheidung eines Besitzstreits zugunsten des Klosters Sahagún durch García Gómez fixiert.⁶⁰¹ Die Gegenwart des cordubensischen Beamten macht eine militärische Intervention al-Manṣūrs in dieser Zeit wahrscheinlich.⁶⁰² Allerdings scheint die eigenständige Herrschaft des García Gómez nicht von langer Dauer gewesen zu sein: Bereits für den 25. Juni 990 liegt wiederum eine Urkunde vor, deren Inhalt nicht nur belegt, dass Vermudo die Kontrolle über León zurückgewonnen hatte. Darüber hinaus macht das Stück nähere Angaben zu den vorausgegangenen Erhebungen. Mit dem Ziel, die bewährte Treue eines gewissen Fernando Núñez zu belohnen, übertrug der König selbigem die *villa* Oncina, welche sich zuvor im Besitz eines Conanzo (oder Conancio) befunden hatte. Nach Ausweis der einleitenden Narratio hätte dieser schon zu einem früheren Zeitpunkt, als sich Vermudo in Galicien aufhielt – der Text dürfte sich hier auf die Geschehnisse der Jahre 986 oder (mit Ruiz Asencio) 988 beziehen – Gerüchte über dessen Ableben verbreitet.⁶⁰³ Daraufhin habe Vermudo zunächst

⁵⁹⁸ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 530, S. 27f. Die Datierung auf 989, Dezember 25 ist dort eindeutig, zuvor hatte Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 226 abweichend 989, September 25 vorgeschlagen, innerhalb desselben Textes aber auch den Dezember erwogen.

⁵⁹⁹ Die über einen Güterverkauf an das Kloster San Cosme y Damián in Abellar Anfang Januar 990 ausgestellt Urkunde datiert weiterhin *Veremudis principem regnante* (*Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 532, S. 31), ohne den Aufenthaltsort des Königs jedoch näher zu bestimmen.

⁶⁰⁰ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 535, S. 34.

⁶⁰¹ *Colección diplomática de Sahagún I*, ed. Mínguez Fernández, Nr. 356. Am Beginn des Protokolls heißt es dort (S. 431): *Hec est agnicio veritatis facta sub era MXXXVI^a, anno imperii domni nostri Garseani Gomiz comite et Zahbascorta ven Abolhauz sedente in Toro ipsas kalendas marcias.* Im Eschatokoll weiter: *Notum die quod erit ipsas kalendas marcias, era suprascripta. Garsea Gomiz confirmat; Zabascorta confirmat [...].* Die Jahresangabe müsste eigentlich zu 998 aufgelöst werden – so bei Mínguez Fernández –, Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 219 korrigiert dies allerdings auf 990.

⁶⁰² Vgl. Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 227; Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 361.

⁶⁰³ Zu den Motiven für die Verbreitung entsprechender Gerüchte Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 226: „Con ello facilitaba la obediencia de los leoneses al conde de Saldaña.“

beschlossen, Conanzos Besitz einzuziehen, gegen die Ableistung eines Treueschwurs aber von diesem Schritt abgesehen:

*Dubium quidem non est [sed multis declaratu m]anet quod, transactis temporibus, quum egressus fuisset Gallecie partibus et ibi commoratus essem, surgens quidem profanus et de nobis malectrans, nomine Conanzo, qui peruasor et impuris [exitat populus] clamor et uocem de neci nostre, et cum hanc uocem uolubabit populum abitatores suburbium Legionensem uel omnium circuitu eius, et mutabit conscientiarum omnium abitantium, et aduersabit [eos, et fecit] multa mala et peruersa, quod euenit auditui nostro; propter quam, postea in nostro reuerso, adpreensum eum tenuimus in uinculis conligatum, sicut decet his qui talibus sceleribus comittit; deinde fecerunt nobis pro eo sugessionem ex officio nostro una cum uxor sua et mater illius ut prendidissimus omnem ereditatem et facultatem eius et solberemus eum a ligamine ipso; denique talis et tantis obsecrationibus fecit nobis placitum quod uoluntarie rouoraberunt presentie nostre ipse Conanzo et uxor eius seu et mater ipsius, ut amplius non fieret tumultum neque esset contrario aut aduersantem partibus nostris, et si mentitus fuisset ut caruissent nobis quicquid uisi fuissent abere, tam ereditates quam et cunctis facultatibus suis.*⁶⁰⁴

Erstmals findet sich hier das Handeln eines jener Rebellen explizit bewertet, auch wenn Conanzo nur ein Akteur von nachrangiger Wichtigkeit gewesen sein dürfte. Der Text bezeichnet ihn als *profanus*, im ursprünglichen Wortsinn also als gottlosen, ruchlosen oder schändlichen Menschen, der Vermudo übel mitgespielt habe, als Dieb (ein *pervasor* ist derjenige, welcher in fremdes Eigentum eindringt) und unrein. Hatte Vermudo nach Conanzos erster Auflehnung noch Gnade walten lassen, bestrafte er ihn nun mit der zuvor angekündigten Härte, als dieser sich – im Kontext der jüngsten Erhebung des García Gómez – ein weiteres Mal gegen den König wandte:

*Post non multum temporis, mentiti sunt ipsum placitum et reuocabit ab infidelitate et cum aduersariis nostris uastabit et depredabit et latrocinabit amplius quam dudum; in populis nostris sceleribus comisit multis et supra modum multis, propter quam a nobis concessum [et per ues]trum scriptum est, ut res tamen uius omnes tam nefarie transgressoris in regis ad intecrum potestate persistat, et cui donate fuerint ita perpetim secure posside[at talis et non traditis] nobis.*⁶⁰⁵

Während aber Conanzo für seine Beteiligung an jenem Aufstand mit umfassendem Besitzverlust bestraft wurde, blieben García Gómez anscheinend derart

⁶⁰⁴ Colección documental de la catedral de León III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 541, S. 42f.

⁶⁰⁵ Colección documental del archivo de la catedral de León III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 541, S. 43.

harte Sanktionen erspart: Zumindest datiert eine Schenkung an das Kloster San Vicente de Potes aus dem Juli 990 wie folgt: *factum pactum uel testamentum sub die II feria id est III idus Iulias, era MXXVIII sub rege Uermudo et comite Garcias Gomet in Leuena*.⁶⁰⁶ Als Begründung für dieses uneinheitliche Vorgehen verweist Justiniano Rodríguez Fernández auf die schwache Stellung Vermudos: „la debilidad del reino no le permitiría, pese a su acusada proclividad legalista, enfrentarse duramente contra él“.⁶⁰⁷

Eine aktive Beteiligung des García Gómez an den Adelserhebungen gegen Vermudo II. zu Beginn der 990er Jahre lässt sich nicht belegen. Vielmehr findet sich selbiger spätestens im Oktober 996 erneut im Umfeld des Königs, so unterzeichnete er an zweiter Stelle eine Schenkung Vermudos an die Eremitengemeinschaft von Pardomino (nördlich der Stadt León).⁶⁰⁸ Sein Verhältnis zu Córdoba erwies sich in der Folgezeit offenbar als signifikant getrübt, da eine der nächsten Kampagnen al-Manšūrs unmittelbar gegen die Machtbasis der Banu Gómez gerichtet war.⁶⁰⁹ Auch in den nächsten Jahren stand García Gómez auf Seiten der Gegner der Amiriden, über die Niederlage eines christlichen Heeres im Juli 1000 berichten die *Annales Castellanes Segundos: In era mxxxviii fuit arrancada de Cervera super conde Sancium García et García Gómez*.⁶¹⁰

Wenige Jahre nach dem Herrschaftsantritt Alfons' V. (999–1028) wechselte er jedoch ein weiteres Mal die Seiten: Im April 1005 findet sich García Gómez

⁶⁰⁶ *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, ed. Sánchez Belda, Nr. 76, S. 91.

⁶⁰⁷ Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 362.

⁶⁰⁸ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 574, S. 90. Laut Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, 45 kann die Erwähnung des García Gómez im Umfeld Vermudos II. 996 lediglich als Indiz für eine kurzfristige Annäherung gewertet werden. Diese Annahme wird bestätigt durch das Fehlen vergleichbarer Belege bis zum Tod des Königs. Auch am Beginn der Herrschaft Alfons' V. ist er – anders als andere Rebellen früherer Zeit – in den königlichen Urkunden nicht nachweisbar. Erst nach dem Tod al-Manšūrs und den folgenden Auseinandersetzungen innerhalb des Kalifats erscheint García Gómez zumindest im erweiterten Umfeld Alfons' V., so unterzeichnete er im Dezember 1002 an prominenter Stelle eine Urkunde des Bischofs Froila II., welche eine Rückerstattung verschiedener Liegenschaften an die Kirche von León bestätigte, die ihr – zuvor war bereits die Zeit Vermudos II. als Referenzrahmen eingeführt worden – entfremdet worden waren (*Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 629, S. 164): *Notum sit pontificibus atque omnibus magnatis palatii eo quod in diebus antecessoris mei Sauarici episcopi quidam ducis quadam artis ingenii ignorans sacros canones et lex gotica non Deo sed sibi placente ualido posse ad hanc sedem subtraxit [...]*. Fernández del Pozo vermutet ebd., 45f. dass es sich bei dem genannten *dux* um den Vater des García Gómez, Gómez Díaz, gehandelt haben dürfte.

⁶⁰⁹ Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 362; über die Kampagne informiert der *Dhikr bilād Al-Andalus*, übers. Molina, „Las campañas de Almazor“, 202. Laut Martínez Sopena, „Aristocracia y *alfetana*“, 138 diene das Vorgehen al-Manšūrs gegen Carrion dazu, García Gómez durch eine Drohgeste erneut in eine Koalition mit Córdoba einzubinden; vgl. Torres Sevilla-Quiñones, „Un rebelde en la corte de Vermudo II“, 699f.

⁶¹⁰ *Anales Castellanos*, ed. Gómez-Moreno, 26.

noch als Gewährsmann einer Schenkung an das Kloster Sahagún, auch die Datierung des Stückes deutet keine neuerliche Kontroverse an: *Facta kartula testamenti viii idus aprilis, era milesima xli^a iii^a. Regnante Adefonso principi in solio abum suorum. Et Garcea comite in Zeia et in Graliare.*⁶¹¹ Zwei Jahre später, am 1. April 1007, datiert dann eine Privaturkunde abweichend von diesem Muster *Regnante Adefonsus rex. Comite in Legione Garsea Gomez.*⁶¹² Ein weiteres Stück verwendet nur acht Tage später nahezu dieselbe Formulierung.⁶¹³ Zur fraglichen Zeit befand sich Alfons V. in Galicien⁶¹⁴ – dies belegt eine Besitzbestätigung für das Kloster San Pedro de Rocas, welche der König in Celanova ausstellte –, wo er noch im August 1007 nachgewiesen werden kann.⁶¹⁵ Auch diesmal schmälerte seine Beteiligung an einem Aufstand die Stellung des García Gómez allem Anschein nach nicht längerfristig: Zumindest bestimmte im Juni 1009 eine Urkunde für die Kirche von San Salvador de Perameno die Lage diverser Liegenschaften im Valle de Mansilla wie folgt:

*Et ipsa terra qui ibidem iustas ipsas kassas per termino de comite Carcia Comec et per carrale qui discurre uale iussu ad uila affige ad ipsa corde et ipsa terra medietate ex intecra. Ibidem loco alia terra per termino de Carcia Comeci et per termino de Carcia presbiter et per termino de comite domno Fafilla et per ilo ualatare et afige unde primitur diximus; ipsa terra ex integra.*⁶¹⁶

Nähere Informationen zu den Ereignissen des Jahres 1007 bietet rückblickend eine Urkunde Alfons' V. aus dem September 1012, die anlässlich einer umfangreichen Schenkung an die Kirche von León ausgestellt worden ist. Über kriegerische Auseinandersetzungen nach dem Tod des Leonenser Bischofs Froilán II., der in der Überlieferung zuletzt für August 1006 belegt ist, heißt es dort:

⁶¹¹ *Colección diplomática del monasterio de Sahagún* II, ed. Herrero de la Fuente, Nr. 384, S. 29; vgl. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 379.

⁶¹² *Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 666, S. 209.

⁶¹³ *Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 667, S. 211. Vgl. dagegen die Datierung einer weiteren Urkunde aus dem Februar 1008, ebd., Nr. 670, S. 214: *Facta kartula uendicionis uel confirmationis nodum die quod erit v kalendas marcii in era xli^a vi^a post millesima. Regnante Adefonso rex in ciuis Legione.* Ein weiteres, wahlweise in 1007 oder 1008 zu setzendes Stück, ebd., Nr. 676, S. 220 hat: *Facta kartula uindicionis uel confirmationis notum die quod erit mediato aprile, regnante Adefonso rex in ciuis Legione [...].*

⁶¹⁴ Fernández del Pozo, „Alfonso V, rey de León“, Nr. 6, S. 175: *Facta firmitati scriptura uel agnitio viii^a kalendas maii era tunc discurrante post millesimam xli^a, in monasterio de Cellanoua.*

⁶¹⁵ Der König tritt als Gewährsmann einer Übereinkunft zwischen dem Grafen von Abecanos, Diego González, und dem Bischof von Compostela in Erscheinung. Das auf 1007, August 22 datierende Stück ist ediert bei López Ferreiro, *Iglesia de Santiago* II, Nr. 83, S. 101f.

⁶¹⁶ *Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 679, S. 226; vgl. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 380 mit Anm. 774.

*Post ouitum uero illius euenit bellum inter christianos, et mentitus fuit uir qui ipsum castrum tenebat de manibus pontifex iam nominatus et erexit super se domno Garsea Gomiz qui cum gens hismahellitarum erat.*⁶¹⁷

Erneut scheint García Gómez also in dieser Zeit enge Verbindungen mit Córdoba gepflegt zu haben.⁶¹⁸ Noch 1023 rief Alfons V. in einer Schenkung an den königlichen *Mayordomo* Sampiro – besser bekannt vielleicht als Verfasser der nach ihm benannten Chronik und in seiner späteren Funktion als Bischof von Astorga – die Geschehnisse des Jahres 1007 in Erinnerung. Der damalige Besitzer der betreffenden Liegenschaften in Villaturiel (ca. 10 km südöstlich von León), ein gewisser Eicta Fosátiz, sei an dieser Erhebung beteiligt gewesen: *caruit eam ipsae Eicta Fosatz pro que erexit se in superbia aduersum nos et erexit sibi inimicos Dei et nostros patronos qui erant cum infidelissimo nostro et Cit Gomez, domno Santio.*⁶¹⁹ Die Urkunde macht darüber hinaus genauere Angaben zu den rechtlichen Hintergründen des Besitzentzuges:

*Propter hanc rem adprehendimus ipsam hereditatem de iure illius propter ipsam infidelitatem uel scandalum quam misit in finibus nostris, sicut nos lex abtorigat atque canit in liber secundus uel in titulis eius: ‚ut tam nefarius sceleratores qui contra principem, gentem uel patriam nostram mentientes atque contradictores extrant in principis potestate permaneant ipsi et omnia bona illorum ut quid de illis uel de rem suam facere uoluerit sui fuisit incostanter arbitri‘.*⁶²⁰

Ob derselbe García Gómez oder ein anderes Mitglied der Familie der Banu Gómez auch in einer Erhebung gegen Vermudo II. Anfang der 990er Jahre verwickelt war, muss offen bleiben.⁶²¹ Zumindest indirekte Verbindungen lassen sich jedoch belegen: Eine Urkunde aus dem Jahr 993 verweist darauf, dass ein gewisser Salvador sowohl an der Auflehnung des García Gómez (mutmaßlich 990) als auch an den Unternehmungen des Gonzalo Vermúdez, Pelayo Rodríguez und Munio Fernández⁶²² beteiligt gewesen wäre:

⁶¹⁷ *Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 707, S. 264.

⁶¹⁸ Pérez, „Insumisión política y poder aristocrático en el reino de León“, 267.

⁶¹⁹ *Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 802, S. 392.

⁶²⁰ *Colección documental del archivo de la catedral de León* III, ed. Ruiz Asencio, Nr. 802, S. 392.

⁶²¹ Vgl. die quellenkritischen Überlegungen von Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 227 mit Anm. 31. Torres Sevilla-Quñones, „Un rebelde en la corte de Vermudo II“, sieht García Gómez als treibende Kraft hinter den Erhebungen der 990er Jahre, vgl. Martínez Sopena, „Aristocracia y *alfetena*“, 138.

⁶²² Mit Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 229 stammte Gonzalo Vermúdez nicht aus León, vielmehr sind für ihn familiäre Verbindungen nach Pamplona und Kastilien

*Orta fuit intemptio inter Saluatorem et magistro Menendo quia dedit rex domno Ueremudo ad magistro Menendo ereditatem in Ieroncana, locum predictum Uilla Guntini, quando fuit Saluatorem reuellem cum Garsea Commezi et tenui magistro Menendo ipsa ereditatem in suo iurem. Et quando sacarunt illo regem de ista terra Gundisaluo Ueremudizi et Pelagio Roderiquizi et Monnio Fredenandizi et fuit in Calletia, tunc surexit Saluatorem et presumpsit ipsa ereditatem et tollibi illam ad magistro Menendo.*⁶²³

Eindeutig ist erkennbar, dass es sich bei den genannten Erhebungen um distinkte Ereignisse handelte, die Nicht-Erwähnung des García Gómez in Verbindung mit Gonzalo Vermúdez bestätigt die zuvor gewonnenen Befunde.⁶²⁴ Genauer bestimmen lässt sich das Geschehen anhand einer Schenkung Elviras (der Witwe Vermudos II.) aus dem August 1017, in welcher sie der Kirche von Santiago die *villa* Genestacio (ca. 50 km südwestlich von León) übertrug. Diese hatte sich zuvor im Besitz des Gonzalo Vermúdez befunden. Über seine Aktivitäten heißt es dort:

*Ipse Gundisalbus rebellauit uiro meo regi domno Uermudo et nobis cum nostro castello nomine Luna, et cum nostro ganato, quod in nostro casamento duxeramus, et dedit nobis proinde ipsam uillam iam dictam Genestario cum opibus et prestacionibus suis uel aiancentiis earum [...].*⁶²⁵

Die im Text erwähnte Heirat Vermudos mit Elvira, einer Tochter des kastilischen Grafen García Fernández, fiel in den November 991.⁶²⁶ Einen ungefäh-

nachweisbar. Laut Pérez de Urbel, *Sancho el Mayor de Navarra*, 16-20. ist Gonzalo bereits in den letzten Lebensjahren Sanchos I. (gest. 966) in der Nähe des Herrschers anzutreffen. Seit Anfang 986 findet er sich kontinuierlich unter den einflussreichsten Personen im Umfeld Vermudos II. Vgl. Ruiz Asencio, ebd., 229f.: „El favor regio lo había encumbrado hasta el punto de encabezar su nombre la lista de los confirmantes de la donación del rey a la iglesia de León en 26 de noviembre de 991, con prioridad sobre el conde Garci Fernández que estuvo presente en el acto. La confianza del monarca en el vasallo debía ser ilimitada pues le había confiado la defensa del inexpugnable castillo de Luna, una de las plazas fuertes que no consiguieron conquistar los amiríes, donde, para mayor seguridad, estaba depositado el tesoro de la corona.“ Pelayo Rodríguez ist in León erstmals im Dezember 989 unter den Zeugen einer Schenkung Vermudos II. nachzuweisen, er firmiert dort gemeinsam mit Gonzalo Vermúdez, der Empfänger der Urkunde ist niemand anderes als ihr späterer Verbündeter Munio Fernández (*Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 530, S. 28), auch für ihn handelt es sich um den ersten greifbaren Beleg. Eine weitere Erwähnung in einer Urkunde aus Sahagún ist nur ungefähr auf die Zeit zwischen 988 und 992 zu datieren. Mit Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 229 handelt es sich bei ihm um einen jungen Adligen. Munio Fernández findet sich neben den bereits genannten Stellen auch unter den Zeugen einer Schenkung des Aricaus, genannt Ecta Sarracíniz, an San Cosme y Damián in Abellar aus dem Mai 990 (*Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 540, S. 41).

⁶²³ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 559, S. 70; vgl. Pérez, Insumisión política y poder aristocrático“. 266. Für alle drei siehe die Überlegungen von Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 363.

⁶²⁴ Vgl. Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 227.

⁶²⁵ *La documentación del Tumbo A*, ed. Álvarez, Nr. 90, S. 230.

⁶²⁶ So Sánchez Candeira, „La reina Velasquita“, 476f., genauer herausgearbeitet von Ruiz Asencio,

ren terminus ante quem für die Rebellion des Gonzalo Vermúdez liefert eine Schenkung konfiszierter Güter, darunter die Kirche von San Miguel de Almazcara (bei Congosto, etwa 90 km westlich von León), durch Vermudo II. an den schon genannten Sampiro, die wohl im September des Jahres 992 erfolgte.⁶²⁷ Die hierüber ausgestellte Urkunde bietet gleichzeitig die mit Abstand detailliertesten Informationen zu jener Erhebung, welche demnach in die erste Hälfte des Jahres 992 gesetzt werden müsste.⁶²⁸ Das Stück beginnt mit einer überaus negativen Bewertung des Aufstandes an sich:

*Scire adque nosse facere curauimus fideli concilio regni nostri ut presentes et qui postea ad sinodum potestati nostre nascendo uenturi sunt, et uere sciant et intellegant adque certe agnoscant quanta et qualia filiu perditionis, superuetuentes et cum iurgio inuidentes, prauo corde et astu peruerso, inito zabuli consilio, in ecclesiam catholicam et in regno principis serenissimi et dominissimi domni Ueremundi egerunt, et eum de solio auorum et parentum suorum expulere et alienare non pepercerunt, et proprium regnum suum in manibus satellitarum tradere non ueritis sunt, et super ganatum et propriam facultatem regis sorte mittentes partiti sunt, et, prout diabolus eys imperauit, unusquisque ex eis homo iniquus partes siui deditas acceperunt et quum nota confusionis in facie et marenata anathemate sibi inuicem contulerunt et, quod peius et malum, amplius et deterius est, seipsos ad regem muzlemitarum transtulerunt ut regnum christianorum dextruerent, sicut et oculis hominum factum uidetur, et pars maxima christianitatis in captiuitate per se mittentes, alius in occisione, cuius est ferro uinctus, carceribus mancipauerunt et adhuc multa nefanda et rem inaudita perfere egerunt male agentes et incese operantes, de quorum miserrima eorum facta melius iam silere est quam loqui.*⁶²⁹

Von dieser eher allgemein gehaltenen Bestimmung ausgehend wendet sich der Verfasser konkret der Rolle des Gonzalo Vermúdez im Rahmen der jüngsten Ereignisse zu:

Ex quibus unus horum satellitum princeps et complicem nequityarum ipsorum Gundesalbus, Ueremudi filius, qui atuenam huius terre nostre fuerat, non colonus nec hereditarius, set, ut uidit bona nostra a nobis sibi dedita, super se erecto collo et pinqui ceruice, contradicendo Deo et nobis adque ueritati, re-

„Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 228. In den November 992 setzt die Heirat Carriedo Tejedro, „Las campañas de Almazor contra la ciudad de León“, 71.

⁶²⁷ Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 227. Alternativ und mit einsichtiger Begründung wurde das Stück zwischenzeitlich nach 998 datiert, so zunächst von Carriedo Tejedro, „El diploma 3-4 del Archivo de la Catedral de León“, vgl. Pérez, „Insumisión política y poder aristocrático“, 266 u. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 363.

⁶²⁸ Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 363 nimmt einen Beginn derselben noch im November 991 an.

⁶²⁹ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 581, S. 98.

*uellauit nobis cum nostro castello que uogatur Luna et quum multa bona nostra que intus ad custodiendum a nobis posita erant.*⁶³⁰

Auch die Folgen seines Handelns und die rechtlichen Grundlagen der durch Vermudo II. verhängten Sanktionen werden detailliert angeführt:

*Ille in hoc malum et peruersa dispositione stantem, diuina fuit prouidentia, qui quoddidie humiles exaltat et gradientes in superuia humiliare potest, ut ad nostris fidelibus captus, confusus et ueregundus presentaretur; sicut Domino placuit, ita factum est [...]. Nos uero celum ueritatis eligentes et orum talium superuia prosternentes ferro uinctus eum, ut ceteris de hac opinione in exemplo fiat, in munita custodia posuimus et, ut aliquid ex facto suo presenti in uita recipiat et post hec quomodo Domini fuerit prouidentia yta cepta perficiat, disponimus etiam de bonis, et que sub manus genti nostre, qui in huius regni nostri factigium anticiparunt uel constituti fuerunt etiam et de dato nostro adque sub manus nostras ganabit uel adquisiuit, ut exinde eligeremus quiquid in sacratissimum canonem et godicam legem inuenitur de reuellionibus uel contradictoribus regis siue de fagultatibus eorum, sicut in libro secundo et in eius titulis constitutum uel exaratum a prioribus sanctis patribus scriptus ecce decernitur.*⁶³¹

Bedeutsam scheint in diesem Fall die Frage nach der Motivation der Aufständischen, da weder Gonzálo Vermúdez noch die beiden anderen namentlich bekannten Rebellen, Munio Fernández und Pelayo Rodríguez, direkt mit den früheren Aktivitäten z.B. eines García Gómez oder dessen muslimischen Verbündeten in Verbindung gebracht werden können.⁶³² Als mutmaßlicher Auslöser der Auflehnung lässt sich ein in der Urkunde Elviras erwähnter Referenzpunkt, ihre Heirat mit Vermudo Ende November 991 ausmachen.⁶³³ Allerdings finden sich noch bis Ende April 992 in der urkundlichen Überlieferung Belege für die Anwesenheit Vermudos II. in León, wo er danach erst wieder im Januar 993 nachweisbar ist.⁶³⁴ Dass die Aufständischen des Jahres 992 mit Vermudos kastilischer Heirat nicht einverstanden waren, scheint gesichert, umso mehr, als dessen erste Gemahlin Velasquita galicischer Herkunft gewesen war und sich gerade in Galicien daraufhin auch der Widerstand gegen den König konzentrierte.

⁶³⁰ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 581, S. 98f.

⁶³¹ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 581, S. 99.

⁶³² Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 228.

⁶³³ Vgl. Sanchez Cadeira, *La reina Velasquita de León*, 476f.; García Alvarez, „¿La reina Velasquita, nieta de Muniadomna Diaz?“, 224f.

⁶³⁴ Eine Privaturkunde vom 24. April diesen Jahres (*Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 553, S. 61) datiert: *Facta kartula uendicionis VIII kalendas mai era XXXª post millesima. Regnante rex Ueremudo in Legione*. Ein am 3. Januar 993 ausgestelltes Stück (ebd., Nr. 555, S. 66) hat: *Regnante principe nostro Ueremudo in Legione*, auf die Angabe folgt dessen Zeichen. Vgl. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 363.

Die königliche Heirat dürfte keineswegs eine ad-hoc-Entscheidung gewesen sein. Wenn sich also Widerstand gegen diese Verbindung formierte – zumal Vermudo seine erste Ehefrau bereits einige Zeit zuvor verstoßen hatte – bleibt fraglich, wieso die drei ‚Köpfe‘ der anschließenden Erhebung, Gonzálo Vermúdez, Munio Fernández und Pelayo Rodríguez noch am 26. November 991 eine Schenkung des Herrschers an die Kirche von León bezeugten.⁶³⁵ Anders als im Falle des Gonzálo Vermúdez lässt sich für seine Mitverschwörer außerdem keine wie auch immer geartete Bestrafung nachweisen.⁶³⁶ Auch Gonzálo Vermúdez scheint nicht dauerhaft in Ungnade gefallen zu sein: Zumindest findet er sich bald erneut im Umfeld des Königs, im Jahre 994 bezeugte er gleich drei von diesem ausgestellte Urkunden.⁶³⁷

Interessant sind im Rahmen der vorliegenden Arbeit weniger der exakte Ablauf oder die Ursachen der einzelnen Erhebungen. Erst deren Rekonstruktion erlaubt es allerdings, Verbindungslinien zwischen den unterschiedlichen Quellentexten aufzuzeigen. Wichtiger scheint, welche Konsequenzen ihr jeweiliges Handeln für die Darstellung der Aufständischen in der zeitgenössischen Überlieferung hatte. Bereits der eigentliche Akt der Auflehnung gegen den Herrscher erweist sich als schwerwiegende Verfehlung, die betreffenden Akteure werden daher mit eindeutig negativ konnotierten Epitheta belegt. Für vorausgegangene Erhebungen unter Alfons III., also während des späten 9. Jh.s, bemerkte Thomas Deswarte: „Comme à l’époque wisigothique, toute révolte est explicitement assimilée à une crime contre la *patria*, le peuple et le roi [...]“.⁶³⁸ So hatten die auf dem 4. Konzil von Toledo (633) versammelten Bischöfe das Anathem für jeden verfügt, der es wagen würde, das dem König gegebene Treueversprechen etwa durch Teilnahme an einer Verschwörung zu brechen:

⁶³⁵ *Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 550, S. 58.

⁶³⁶ Ruiz Asencio, „Rebeliones leonesas contra Vermudo II“, 228; Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 365; vgl. eine Urkunde von 993, Januar 13, die Munio Fernández in Ausübung seiner richterlichen Funktion zeigt (*Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 556, S. 66f.).

⁶³⁷ Schenkung an Fernando Núñez, 994, Juni 2 (*Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 565, S. 79); an das Kloster Celanova, 994, August 8 (*O Tumbo de Celanova I*, ed. Andrade Cernadas, Nr. 104, S. 164-166); an den Abt Salvato/Hilar, 994, Dezember 23, unter den Zeugen findet sich auch Munio Fernández (*Colección documental del archivo de la catedral de León III*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 567, S. 81). Vgl. Rodríguez Fernández, „La monarquía leonesa“, 365.

⁶³⁸ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 116.

Quiquumque igitur a nobis vel totius Spaniae populis qualibet coniuratione vel studio sacramentum fidei suae, quod patriae gentisque Gothorum statu vel observatione regiae salutis pollicitus est, temptaverit aut regem nece adtrectaverit aut potestatem regni exuerit aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit, anathema sit in conspectu Dei Patris et angelorum, atque ab ecclesia catholica quam periurio profanaverit efficiatur extraneus et ab omni coetu christianorum alienus cum omnibus impietatis suae sociis [...].⁶³⁹

Im Hintergrund des 4. Konzils von Toledo stand die Machtübernahme Sisenands, der 631 mit fränkischer Unterstützung den seit 10 Jahren regierenden König Suinthila aufgrund angeblicher Verfehlungen abgesetzt hatte. Unter dem Eindruck tiefgreifender gesellschaftlicher Unruhen, welche in der Überlieferung den letzten Jahren der Herrschaft Suinthilas zugeordnet werden, zielten die Bestimmungen des Konzils von 633 auf die Herstellung von Einheit und Uniformität. Während sich die meisten Kanones diesem Anliegen auf binnerkirchlicher Ebene – etwa durch Maßnahmen zur Verbesserung der klerikalen (Aus-)Bildung und die Kriminalisierung liturgischer Devianz – widmeten, erfasste c. 75 die Bevölkerung des Westgotenreiches insgesamt.⁶⁴⁰ Um ihr Vorgehen zu begründen, bedienten sich die Konzilsväter einer providentialistisch gefärbten Rhetorik der Angst vor göttlicher Bestrafung⁶⁴¹:

*Inde est quod multa regna terrarum coelestis iracundia ita permutavit, ut per impietatem fidei et morum alterum ab altero solveretur: unde et nos cavere oportet casum huiusmodi gentium, ne similiter plaga feriamur praecipiti et poena puniamur crudeli.*⁶⁴²

Abzuwenden sei das Strafurteil Gottes, welches in der Vergangenheit zur Zerstörung zahlreicher Königreiche geführt habe und als dessen Ursachen religiöse Devianz, Verrat und Verschwörung identifiziert werden.

Der in c. 75 geäußerte Vorwurf einer *profanatio* der Kirche Christi ist, die Ergebnisse Klawans für die Überlieferung aus der Zeit des zweiten Tempels aufgreifend, sicherlich als moralisch-ethisches Vergehen zu verstehen. Wenn sich Quellentexte des späteren 10. und beginnenden 11. Jh.s angesichts zahlreicher Erhebungen gegen die Könige von León nahezu identischer Formulierung

⁶³⁹ *Concilios visigóticos* 21, ed. Vives, c. 75, S. 218f.

⁶⁴⁰ Ausführlich besprochen wird c. 75 von Orlandis u. Ramos-Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, 292-296 sowie von Gallego Blanco, „Canon LXXV of the Fourth Council of Toledo“.

⁶⁴¹ Stocking, *Bishops, Councils, and Consensus*, 149.

⁶⁴² *Concilios visigóticos* 21, ed. Vives, c. 75, S. 218.

gen bedienten, dürften dabei, wie Deswarte vermutet hat, aus westgotischer Zeit tradierte Vorstellungen zur Anwendung kommen. Gestützt findet sich diese Annahme dadurch, dass im Falle einer Bestrafung der Aufständischen mit (partiell) Besitzentzug das herrscherliche Urteil wiederholt durch wörtliche oder sinngemäße Zitate aus einschlägigen Rechtstexten untermauert wird. Ob aber das Handeln der Rebellen, das für selbige eine Zuschreibung ethischer Unreinheit nach sich ziehen konnte, durch individuelle Verbindungen mit den Muslimen eine besondere Qualität erhielt, ist nicht eindeutig auszumachen. Zu unsicher bleibt meist, in welchem Verhältnis die Akteure jeweils zu Córdoba standen, denn nur in Einzelfällen finden sich entsprechende Kontakte in den Quellen erwähnt. Ähnliches gilt für die oben zitierten Unreinheitszuschreibungen, auch diese werden nur in wenigen Texten explizit formuliert. Unberechtigt wäre es daher wohl, von einer Art ‚Kontaminierung‘ der Auständischen durch eine den Muslimen eigene Unreinheit auszugehen. Verunreinigend wirkte in diesen Fällen bereits der Akt der Auflehnung, drohte selbiger doch – das Argumentationsmuster der Konzilsväter von 633 aufgreifend – ein Strafurteil Gottes auszulösen und damit den Fortbestand des gesamten Reiches zu gefährden.

VI. 10 Liturgische Formen der *restauratio basilicae* als Konsequenz der Kampagnen al-Manṣūrs?

Folgt man Thomas Deswarte, so wären jene Kirchengebäude, die im Zuge der Kampagnen al-Manṣūrs zerstört worden waren, häufig („souvent“) als unrein bzw. verunreinigt charakterisiert worden.⁶⁴³ Allerdings macht er selbst in der zeitgenössischen Überlieferung hierfür nur vereinzelte und zudem in der Regel problematische Belege aus. Umgekehrt gewannen derartige, auf Basis der rein-unrein-Dichotomie entwickelte Interpretamente gerade dann an Verbreitung, als nach dem Tod ‘Abd ar-Raḥmān Sanchuelos im März 1009 die offensiven Militäroperationen der Amiriden faktisch zum Erliegen gekommen waren und die Christen begannen, ihrerseits muslimisch kontrollierte Gebiete zu erobern (oder, im Duktus der Quellen, zu befreien: „[L]a libération des territoires s’accompagne alors nécessairement de la purification religieuse de tous les édifices

⁶⁴³ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 299f.

cultuels, souillés par une religion désormais explicitement associée aux forces du mal.“⁶⁴⁴

Durch die Wiederherstellung zerstörter oder anderweitig genutzter (Kirchen-) Bauten und die Reetablierung (vermeintlich) älterer kirchlicher bzw. politischer Organisationsstrukturen versuchten die Christen des 11. Jh.s, an eine westgotische Vergangenheit anzuknüpfen. Diese schien den Zeitgenossen durch die muslimische Eroberung des Westgotenreiches und die Ereignisse der folgenden Jahrhunderte nicht abgeschlossen, sondern lediglich unterbrochen. Was Kirchenbauten betrifft, erforderte die Umsetzung jenes Anliegens nach Ausweis zahlreicher Quellen eine Durchführung von Reiningunshandlungen, „lors d’une cérémonie de consécration que certains documents désignent parfois par le terme de *restauratio*“.⁶⁴⁵ Deswarte umfangreiche Ausführungen zu dieser „politique de restauration“⁶⁴⁶, welche ab der Mitte des 11. Jh.s überall in den christlichen Eroberungsgebieten auf der Iberischen Halbinsel zur Anwendung gekommen sei, sollen zu einem späteren Zeitpunkt behandelt werden. Vor dem Hintergrund der Kampagnen al-Manšūrs scheint es allerdings verwunderlich, dass Deswarte eine Gruppe liturgischer Texte unberücksichtigt lässt, die den Begriff der *restauratio* bereits in ihrem Titel tragen und eindeutig eine Wiederherstellung geschädigter Sakralorte zum Ziel haben.

Diverse mozarabische Liturgiehandschriften enthalten Belege für die Existenz eines ausgeformten Ritus der *restauratio basilicae*, welcher analog dem Kirchweihritual⁶⁴⁷ dazu gedient haben dürfte, einen auf nicht näher bestimmte Art beeinträchtigten Sakralort zu restituieren, d.h. seine Eignung zum christlichen Gottesdienst in vollem Umfang wiederherzustellen.⁶⁴⁸ Dennoch bleibt das Wissen über die liturgische Ausgestaltung der *restauratio basilicae* – wie im Fall des mozarabischen Kirchweihritus auch⁶⁴⁹ – fragmentarisch. Für beide ist kein

⁶⁴⁴ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 301.

⁶⁴⁵ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 311.

⁶⁴⁶ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 303.

⁶⁴⁷ Zum mozarabischen Kirchweihritus siehe die Rekonstruktionsversuche von Prado, *Textos inéditos de la liturgia mozárabe*, 149-178; Férotin, *Le Liber ordinum*, 506-515 sowie Kozachek, *The Repertory of Chant für Dedicating Churches*, 174-236; vgl. auch Flores Arcas, „La liturgia de la dedicación de Iglesias según los manuscritos de Silos“; Henriët, „L’espace et le temps hispaniques“, insb. 115-122 sowie (für Katalonien) Zimmermann, „Les actes de consécration d’églises“.

⁶⁴⁸ Zumindest angedeutet wird diese Zielsetzung der *restauratio basilicae* bereits von Serrano, „Introducción“ (zum *Antiphonarium mozarabicum*), XXIf.

⁶⁴⁹ Vgl. Henriët, „L’espace et le temps hispaniques“, 116.

mittelalterlicher *ordo* überliefert, in den Handschriften finden sich lediglich Versatzstücke der verbalen, nirgendwo aber Hinweise auf die zugehörigen non-verbalen Handlungselemente.

Ähnlich unklar bleibt zumindest auf den ersten Blick der lebensweltliche Hintergrund einer solchen liturgischen Wiederherstellung. Weder in den Textzeugen für einzelne Elemente der *restauratio basilicae* noch in anderen Quellen werden explizit Kriterien für die Anwendbarkeit des Rituals benannt. Denkbar wären als solche etwa die Natur der Schäden, deren Sekundäreffekte zu beseitigen sind (altersbedingter Verfall, eine unangemessene Nutzung des Kirchengebäudes, physische Gewaltakte etc.), ihr maximal oder auch minimal bewältigbares Ausmaß, der Urheber des Schadereignisses ebenso wie die temporäre Distanz zwischen dessen Eintreten und seiner Ausräumung.

Was schließlich die zeitliche Einordnung des Ritus bzw. seiner überlieferten Versatzstücke betrifft – da liturgische Praktiken Teil eines organischen Entwicklungsprozesses sind, stimmen die Ergebnisse nicht zwingend überein – liegen lediglich Einzelbeobachtungen vor. Erschwert werden weitergehende Datierungsversuche nicht zuletzt dadurch, dass alle wichtigen Textzeugen nahezu zeitgleich und weit nach dem Ende einer ersten Formierungsphase der westgotischen Liturgie angelegt wurden: Eine wenige Manuskripte entstanden während des (späteren) 9., der Großteil aber im Verlauf des 10. und 11. Jh.s.

Exakt zwei Belege – im *Psalterium, Liber canticorum, Liber hymnorum* Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 10001 (zuvor Toledo, Bibl. capit., ms. 35.1, ursprünglich wohl im Besitz der Parrochialkirche Santa Eulalia) aus dem 9.-11. Jh.⁶⁵⁰ und im *Liber psalmorum, canticorum et hymnorum* London, British Library, Add. Ms. 30.851 (spätes 11. Jh., aus den Beständen von Santo Domingo de Silos)⁶⁵¹ – finden sich für den Wortlaut eines Hymnus *in restoratione basilicae* (beginnend als *O beata Iherusalem*)⁶⁵². Der Text weist eine Reihe

⁶⁵⁰ Zur Datierung zuletzt Castro Sánchez, „Himnos de antigua liturgia hispánica“, 126; für das 9. Jh. hat sich u.a. Díaz y Díaz, „Estudios sobre la antigua literatura“, 629 ausgesprochen; Millares Carlo, „Manuscritos visigóticos“, 379 setzt das Stück in das 9-10. Jh.; eine ausgesprochene Spätdatierung (Mitte 11. Jh. oder noch später) bietet Mundó, „La datación de los códices litúrgicos visigóticos“, 20; vgl. Ruíz García, „*Psalterium, Liber canticorum, Liber hymnorum*“, 310.

⁶⁵¹ Die Handschrift wurde ediert u. beschrieben von Gilson (*The Mozarabic Psalter*); zur Datierung zuletzt Vivancos, „*Liber psalmorum, canticorum et hymnorum*“, 272.

⁶⁵² Ediert u. kommentiert von Castro Sanchez, *Hymnodia Hispanica* (CCSL 167), Nr. 188, S. 676f., dort auch eine Übersicht der Textzeugen, zur Datierung vgl. die Anmerkungen ebd., 852.

biblischer Reminiszenzen und Anklänge an patristisches Schriftgut auf, eine konkrete Vorlage konnte allerdings bislang nicht identifiziert werden. José Amador de los Ríos hatte das Stück (gemeinsam mit den Hymnen *in sacratione basilicae* und *in anniversario sacrationis basilicae*) auf das 6. Jh. datiert⁶⁵³, er vermutete eine Verbindung zur Konversion Rekkareds I. im Jahr 587. Der Hymnus *in restauratione basilicae* wäre demnach Teil eines Maßnahmenkatalogs zur Rekatholisierung zumindest temporär von den Arianern genutzter Kirchen.⁶⁵⁴ Eine spätere Entstehung des Textes wurde von de los Ríos zwar in Erwägung gezogen, letztlich aber nicht näher erörtert. Diesen Ansatz griff dann der Datierungsvorschlag Justo Pérez de Urbels auf: Ausgehend von der zeitlichen Verteilung der Quellenbelege – „¡tantos recuerdos tenemos de consagraciones de basilicas en el siglo vii!“⁶⁵⁵ – setzte er die Entstehung aller drei Hymnen in das 7. Jh.

Als Verfasser der Hymnen *in sacratione* und *in anniversario sacrationis basilicae* vermutete Pérez de Urbel aufgrund sprachlich-stilistischer Eigenheiten den 657 verstorbenen Erzbischof Eugenius von Toledo.⁶⁵⁶ Obwohl er für den Text des Hymnus *in restauratione basilicae* keine vergleichbare Zuordnung vornehmen konnte, war Pérez de Urbel doch überzeugt, auch dieser sei „indubablemente antes de la ruina del imperio visigodo“ entstanden.⁶⁵⁷ Weiterhin verwies er auf inhaltlich-motivische Parallelen zwischen *O beata Iherusalem* und dem Hymnus *Urbs beata Iherusalem* (die wörtlichen Übereinstimmungen gehen nicht über den Auftaktvers hinaus), der anders als die zuvor betrachteten

⁶⁵³ De los Ríos, *Historia crítica de la literatura española* I, 481: „Todos tienen sin duda una fecha conocida; pues aunque tal vez pudiera sospecharse que se compusieron para ser cantados en la consagración de la basílica de San Pedro y San Pablo, llamada también pretoriense, en la cual se ungió a los reyes visigodos; aunque yendo más adelante, se quisiera suponer que se hicieron para solemnizar la fundación de la basílica de Santa Leocadia, debida a Sisebuto en 618, lo cual no carecería en verdad de algún fundamento, tenemos por más acertado el atribuirlos al primer año del reinado de Recaredo [587], en que se consagra por vez primera de una manera pública y solemne un templo católico.“ Vgl. auch die umfangreiche Besprechung des Werkes durch Ferdinand Wolf im Jahresband 1864 (Nr. 5) des „Jahrbuch[s] für Romanische und Englische Literatur“, 91.

⁶⁵⁴ Insbesondere macht er dies an folgender Textstelle fest: *Hic tui altaris aram cum decoris gloria / rite rursus reparatam, rex superne, uisita, / hic tua uirtus redundet, hic honor refulgeat* – zitiert nach *Hymnodia Hispanica*, ed. Castro Sanchez (CCSL 167), Nr. 188, S. 677.

⁶⁵⁵ Pérez de Urbel, „Origen de los himnos mozárabes“ III, 237; vgl. die Zusammenstellung durch Férotin, *Le Liber ordinum*, 506-515.

⁶⁵⁶ Pérez de Urbel, „Origen de los himnos mozárabes“ III, 236.

⁶⁵⁷ Pérez de Urbel, „Origen de los himnos mozárabes“ III, 237; ihm folgt bezüglich der Datierung Díaz y Díaz, *Index scriptorum*, Nr. 356, S. 96.

Stücke auch jenseits der Pyrenäen Verbreitung fand. Als Teil des gallo-fränkischen Kirchweihordos ist der Hymnus erstmals um die Wende vom 8. zum 9. Jh. belegt.⁶⁵⁸

José Castro Sanchez bot jüngst in seiner kritischen Rekonstruktion des mozarabischen Hymnars keinen eigenen Datierungsvorschlag für *O beata Iherusalem*, er referierte lediglich die älteren Positionen, ohne selbige zu kommentieren. Allerdings ging auch er aufgrund linguistischer Spezifika von einer hispanischen Provenienz des Hymnus aus.⁶⁵⁹ Inhaltlich lässt der Text von *O beata Iherusalem*, sieht man vom wiederkehrenden Rekurs auf das sprachliche Feld baulicher Erneuerung ab – Gott wird darin bspw. zum *sanctissimus conditor* –, kaum fundierte Ableitungen zu. Auch das Friedensmotiv, das im Textarrangement des Hymnus die Grundlage der anstehenden *restauratio* bildet⁶⁶⁰, scheint angesichts seiner Verortung im Spannungsfeld zwischen dem himmlischen Jerusalem und dessen Konkretisierung im Kirchengebäude weitgehend unbestimmt. Dies gilt umso mehr, führt man sich vor Augen, dass gerade hier die deutlichsten motivischen Parallelen zum Hymnus *Urbs beata Iherusalem* bestehen: Dessen erster Vers wird fortgeführt mit den Worten *dicta pacis visio*.⁶⁶¹ Beide zuvor genannten Handschriften (Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 10001 und London, British Library, Add. Ms. 30.851) enthalten außerdem den Text eines Canticum – beginnend als *Luce clara fulgebis* –, das dem Wortlaut von Kap. 13,11f. des deuterokanonischen Buches Tobit in einer Fassung der Vetus Latina folgt.⁶⁶² Während der Londoner Codex das Stück seinem biblischen Ursprung gemäß als *canticum de libro tobi* einführt⁶⁶³, ist es in der

⁶⁵⁸ Vgl. Szövérfy, *Annalen der lateinischen Hymnendichtung* I, 152: „Es ist nicht sicher, daß er [der Hymnus *Urbs beata Iherusalem*, Anm. d. Vf.s] wirklich westgotisch-spanisch ist.“ Norberg, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, 119 gelangte für diesen Text zu keiner eindeutigen Datierung.

⁶⁵⁹ José Castro Sanchez, *Hymnodia Hispanica* (CCSL 167), 852.

⁶⁶⁰ *Hymnodia Hispanica*, ed. José Castro Sanchez (CCSL 167), Nr. 188, S. 676: *Fulgidum gestas honorem, plena mater filiis / pacis almae gloriosas letabunda finibus, / rite restaurata claro sanctitatis lampade*.

⁶⁶¹ *Die Hymnen des 5.-11. Jahrhunderts*, ed. Blume (AH 51), 110. Während sich die Wendung *pax alma* zuerst in der klassischen Literatur findet (etwa bei Tibull, *Elegiae* I, 10, 67) ist *visio pacis* die wohl gängigste mittelalterliche Etymologie für Jerusalem, so bei Isidor von Sevilla, *Etymologiae* VIII, 1, 6; ähnlich bereits Augustinus, *De civitate Dei* XIX, 11.

⁶⁶² Bis zum Erscheinen der kritischen Ausgabe von Auwers siehe dazu die Synopse bei Weeks u.a., *The Book of Tobit*, 310f.; der Wortlaut des Canticum *in restauratione baselice* ebd., 792, kommentiert ebd., 53.

⁶⁶³ *The Mozarabic Psalter*, ed. Gilson, Cant. LIII, S. 173.

Handschrift aus Madrid (fol. 97^r) rubriziert als *in restauratione baselice*. Der *liber canticorum* Madrid, RAH, Cod. 64^{bis} (dorthin gelangt aus San Millán de la Cogolla)⁶⁶⁴, welcher gegen Ende des 10. Jh.s angelegt wurde, verbindet beide Rubriken zu *in restauratione baselice canticum de libro tobi*.⁶⁶⁵

Das 13. Kapitel des Tobitbuches enthält den sogenannten ‚Lobgesang Tobits‘, bei dem es sich laut Merten Rabenau um eine spätere Ergänzung oder Erweiterung des ursprünglichen Tobit-Narrativs handeln dürfte. Dessen Text gliedert sich in zwei distinkte Hauptabschnitte, der erste Teil blickt in prophetischem Gestus auf die Eroberung und anschließende Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar I. 587/86 v. Chr.⁶⁶⁶, darauf folgt als zweites Element ein „eschatologisch gestimmtes Lied über die Herrlichkeit Jerusalems in der künftigen Heilszeit“⁶⁶⁷, also nach dem Ende des babylonischen Exils. Auf der Ebene der Grammatik fungiert als dessen Adressat die Stadt selbst in der 2. Pers. Sg., prophezeit wird (in leichter Abwandlung von Jes. 2,1-5) die Völkerwallfahrt zum Zion. An die Beschreibung derselben schließt sich eine dreifache, parallel gestaltete Fluchandrohung in alttestamentlichem Duktus an, die wiederum in eine spiegelbildliche Segensverheißung übergeht:

*maledicti omnes qui spernunt te. et omnes qui blasphemant te.
maledicti omnes qui oderunt te. et omnes qui dixerunt in te uerbum durum.
maledicti omnes qui deponunt te et omnes qui dextruunt muros tuos. et omnes
qui subuertunt turres tuas. et omnes qui succendunt habitationes tuas.
et benedicti erunt in te omnes. qui edificant te in eternum.*⁶⁶⁸

Mit Blick auf die eingangs gestellte Frage nach den Kriterien für die Durchführung einer *restauratio basilicae* könnte die Folge der Fluchworte erste Indizien liefern. Im weitesten Sinne sprachliche und physische Gewaltakte werden dabei parallel geführt. Interessant scheint aber auch, was das *canticum de libro tobi* durch seine Beschränkung auf den zweiten Hauptteil des Lobgesangs auspart. Mit Rabenau wird in den ersten Versen von Tob. 13 ein Spannungsgefüge „zwischen Schuld und Strafe und der Hoffnung auf Erbarmen und Heil“

⁶⁶⁴ Volldigitalisat der Handschrift http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000106&interno=S&presentacion=pagina&posicion=252, der Text des Hymnus ebd., fol. 124^v-125^v (zuletzt eingesehen am 20.11.2014)

⁶⁶⁵ Eine Übersicht weiterer Textzeugen bietet Porter, „Cantica mozarabici officii“, Nr. 52, S. 136.

⁶⁶⁶ Dazu ausführlich Rabenau, *Studien zum Buch Tobit*, 69-88.

⁶⁶⁷ Rabenau, *Studien zum Buch Tobit*, 68.

⁶⁶⁸ *The Mozarabic Psalter*, ed. Gilson, Cant. LIIII, S. 173.

entwickelt⁶⁶⁹, der Verlust Jerusalems und die Vertreibung aus dem gelobten Land also providentialistisch gedeutet.

Vergleichbare Erklärungsmuster konnten hier bereits mehrfach als Charakteristikum späterer Reflexionen über den Niedergang des Westgotenreiches und die muslimische Eroberung der Iberischen Halbinsel identifiziert werden. Die in Tob. 13,11f. vorgeführte Wendung der Geschicke, mithin die Rückgewinnung des einst Verlorenen, untermauert noch eine Antiphon, welche dem *canticum de libro tobi* in der Handschrift London, British Library, Add. ms. 30.851 und verschiedenen anderen Textzeugen⁶⁷⁰ vorangestellt ist: *Anima mea benedicit dominum regem magnum qui liberauit Iherusalem et edificabitur iterum domus eius.*⁶⁷¹ Die weite Verbreitung (und prinzipielle Offenheit) entsprechender Deutungsansätze lässt allerdings hinreichende Vorsicht bei jedem Versuch einer historisierenden Lektüre des Hymnus *in restauratione basilice* geboten erscheinen.

Eine umfassende Zusammenstellung der Gesangselemente eines *officium de restauratione basilice* – darunter auch der Hymnus *O beata Iherusalem*, das Canticum *Luce clara fulgebis* und die Antiphon *Anima mea benedicit* – bietet das sogenannte Antiphonar von León (Arch. cathed., ms. 8, dort fol. 28-306). Laut Justo Pérez de Urbel wurde die Handschrift im Verlauf des 10. Jh.s angelegt; der bzw. die Verfasser griffen dafür auf eine ältere Vorlage zurück, möglicherweise war diese während des 9. Jh.s in Beja (im Süden des heutigen Portugal) entstanden. Über Letztere oder eventuell auch weitere Zwischenstufen steht die wohl in einem Leoneser Kloster angefertigte Abschrift⁶⁷² in Verbindung mit dem westgotischen Ursprungstext eines *liber antiphonarum*. Aufgrund seines Detailreichtums und der daher notwendigen umfangreichen Kom-

⁶⁶⁹ Rabenau, *Studien zum Buch Tobit*, 79.

⁶⁷⁰ Zusammengestellt bei Porter, „Cantica mozarabici officii“, Nr. 52, S. 136.

⁶⁷¹ *The Mozarabic Psalter*, ed. Gilson, Cant. LIIII, 173.

⁶⁷² Pérez de Urbel, „Antifonario de León“, 118-122, 129-131, 142-144; Ders., „Antifonario de León y su modelo de Beja“; Vives, „En torno a la datación del Antifonario Legionense“; vgl. Linehan, *History and Historians of Medieval Spain*, 150. Sánchez-Albornoz, „La *Ordinatio principis*“ bemerkt mit Blick auf das ebenfalls enthaltene *Officium in ordinatione sive in natalico regis*, dieser Text bilde die lebensweltliche Realität des 10. Jh.s und nicht die der westgotischen Zeit ab. Eine abweichende Datierung des Antiphonars von León auf das 11. Jh. wird u.a. vertreten von Gómez Moreno, *Catálogo monumental de España I*, 155-158. Vgl. den Überblick über die gesamte Diskussion bei Pilar Yañez Cifuentes, *El monasterio de Santiago de León*, 37f. Díaz y Díaz, „Some Incidental Notes on Music Manuscripts“, 95 datiert die Hand des maßgeblichen Schreibers, der den Text ab fol. 28 verantwortet, in das frühe 10. Jh.

mentare soll das *officium de restauratione basilice* in einem eigenen Unterabschnitt behandelt werden.

Ein weiteres Teilkapitel widmet sich dem letzten bekannten Element der *restauratio basilicae*: Der *liber commicus* (alternativ *comicum*)⁶⁷³ – das mozarabische Lektionar, welches sowohl die für die Messfeier als auch eine Reihe der für das Offizium benötigten Perikopen bereitstellt⁶⁷⁴ – bietet in einigen Textzeugen den Wortlaut zweier *lectiones de restauratione basilicae* (*ad missam*). Ihrer Abfolge in den Manuskripten entsprechend handelt es sich um eine *lectio libri maccabeorum* (1. Makk. 4,36-58), darauf folgen mehrere kürzere Versatzstücke, rubriziert als *epistola Pauli apostoli ad Corintios secunda*. Tatsächlich stammt nur die erste Perikope aus 2. Kor. 5,1f., die übrigen sind dem Epheserbrief entnommen: Eph. 3,14-17 u. 4,23f. Überliefert werden beide Textblöcke lediglich durch das umfangreiche *liber commicus*-Fragment aus León (Archivo de la Catedral, Cod. 2, im Folgenden „L“, dort eingeleitet als *item lecciones de restauracione basilice*) und die Pariser Handschrift (B.N., Ms. n.a. lat. 2171, nachfolgend „S“, hier rubriziert als *legendum in restauratione basilice*), nicht aber in den Codices aus Toledo (Biblioteca Capitular, Cod. 35.4 u. 35.8), Madrid (RAH, Cod. 22) sowie den übrigen, nur fragmentarisch erhaltenen Textzeugen (u.a. Paris, B.N., Ms. lat. 2269).

Auf die Möglichkeit, eine Verbindung zwischen den *lectiones de restauratione basilicae* des mozarabischen Lektionars und dem Formular des *officium de restauratione basilice* herzustellen, hatte bereits 1928 Luciano Serrano im einleitenden Kommentar zur Edition des Antiphonars von León hingewiesen. Allerdings dürfte Serrano die inhärenten Schwierigkeiten eines solchen Vorgehens unterschätzt haben, das bei ihm als reine Rekombination („lo que a unos sobra y a otros falta“⁶⁷⁵) erscheint. Dass die überlieferten Versatzstücke etwa unter-

⁶⁷³ Zu den unterschiedlichen Bezeichnungen ausführlich Baldwin, „On the meaning of the term *Liber Commicus*“ u. Gamber, *Sakramentarstudien*, 20; grundsätzlich über dessen Geschichte und Komposition Pinell, *Liturgia hispánica*, 41f., ebd. 41: „El *commicus* reproduce, siguiendo el orden del calendario, las tres lecturas de la misa: *prophetia, apostolus y evangelium*. Habitualmente, se limita a estas tres.“; vgl. Remley, *Old English Biblical Verse*, 211f. mit Anm. 113; Vogel, *Medieval Liturgy*, 277f. u. 333f.; Rivera Recio, „El *Liber Comicus* de Toledo Ms. 35.8“; Mundó, „El *commicus* palimpsest Paris lat. 2269“ sowie die einführenden Bemerkungen in den beiden vorliegenden Editionen, *Liber comicus, sive lectionarius missae quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebantur*, ed. Morin sowie *Liber comicus*, ed. Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla.

⁶⁷⁴ McConnell, *Baptism in Visigothic Spain*, 177.

⁶⁷⁵ Serrano, „Introducción“ (zum *Antiphonarium mozarabicum*), XXI.

schiedlichen Entwicklungsschichten eines Ritus der *restauratio basilicae* angehören könnten, ist nur einer jener Punkte, die dabei unberücksichtigt bleiben.

VI. 10. 1 Das *officium de restauratione basilice* im Antiphonar von León

Was die Entstehung des Antiphonars von León betrifft, hat zuletzt 2007 Manuel C. Díaz y Díaz das Urteil der älteren Vorarbeiten präzisiert und zumindest partiell revidiert.⁶⁷⁶ Demnach reproduziert der auf fol. 2^r der Handschrift León, Archivo de la Catedral de León, Cod. 8 enthaltene *computus* eine ältere Vorlage, deren *annus praesens* als 806 bestimmt werden kann.⁶⁷⁷ Ausgehend hiervon hat Díaz y Díaz dasselbe Jahr als Abfassungszeitpunkt jenes Antiphonars vorgeschlagen, welches den Leoneser Schreibern als Vorlage diente.⁶⁷⁸ Die Entstehung des Manuskripts in seiner heutigen Form rekonstruiert er wie folgt:

„[I]t can be deduced that there are two main codicological periods [...] in the León manuscript. On the one hand, the date of the body of the manuscript itself, which I conclude, on paleographic grounds, to be from the first third of the 10th century [...]. On the other hand, there is a following period when they prepared and put the finishing touches on the prefaces to the work [fol. 4-11, 12-19, Anm. d. Vf.s.]. Despite a certain consistency in the artistic style and basic decorative features, I do not think that they are strictly contemporary or were written by the same hands as the main part of the manuscript.“⁶⁷⁹

Eine in zentralen Punkten völlig konträre Entstehungsgeschichte des Antiphonars von León legte Ende der 1990er Jahre der (Kunst-)Historiker Ricardo López Pacho vor.⁶⁸⁰ Schon 1984 hatte dieser versucht, im Text der Handschrift Verbindungen zum Jakobuskult – über den Nachweis eines auf selbigen bezogenen *officium in diem sancti Iohannis apostoli* – nachzuweisen.⁶⁸¹ Anderthalb Jahr-

⁶⁷⁶ Eine weiterer, von Thomas Deswarte angekündigter Beitrag mit dem Arbeitstitel „L’Antiphonaire et ses prologues: analyse codicologique“ (so Ders., *Une Chrétienté romaine sans pape*, 443, Anm. 1) ist bislang nicht erschienen.

⁶⁷⁷ Díaz y Díaz, „Some Incidental Notes“, 99; vgl. Cordoliani, „Les Textes et figures de comput de l’Antiphonaire de León“, 286f.

⁶⁷⁸ Díaz y Díaz, „Some Incidental Notes“, 98 u. 100.

⁶⁷⁹ Díaz y Díaz, „Some Incidental Notes“, 99. Auf diese beiden Grundstufen folgten spätere Eingriffe und Ergänzungen, etwa diejenigen des Arias, die im Text auf die Jahre 1062-1069 datiert sind, vgl. ebd., 97, 102.

⁶⁸⁰ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León“, vgl. ebd., 29: „Mi interés por el Antifonario Visigótico-Mozárabe [...] de la catedral León viene de lejos. Nunca intenté descifrar sus melodías; pero durante muchos años estuve preguntándome si los textos latinos a los cuales esas melodías transmiten vida [...] tendría algo que ver con sucesos ocurridos en nuestra España [...]“

⁶⁸¹ López Pacho, „El Oficio de Santiago Apóstol“.

zehnte später sah er sich dann dazu in der Lage, seinen ursprünglichen Deutungsansatz signifikant zu erweitern:

„No creo equivocarme lo más mínimo al afirmar que sus compositores [die Verfasser des Antiphonars, Anm. d. Vf.s] tuvieron casi como exclusiva preocupación, cuando en los últimos cuatro años del siglo X llenaban los pergaminos de latines y neumas, la propagación y defensa del culto a Santiago Apóstol: culto dependiente en todo momento del conocimiento del mausoleo romano, lugar de descanso del cuerpo del Apóstol; de la iglesia o BASÍLICA, la levantada por Alfonso III en las postrimerías del siglo IX y medio destruida por Almanzor en 997, que cobijaba el mausoleo; y de la ciudad, COMPOSTELA, custodio de esa iglesia.“⁶⁸²

Aus den ersten Belegen für eine Jakobusverehrung innerhalb des Antiphonars von León – er fügt seine früheren Ausführungen nahezu vollständig in den jüngeren Beitrag ein – leitet López Pacho eine direkte Verbindung der Handschrift zu Santiago de Compostela ab: „Que en Compostela – la JERUSALÉN DE LOS CONFINES DE LA TIERRA – se escribiera el Antifonario, lo tengo por seguro.“⁶⁸³ So möchte er bspw. aus dem in der Widmung auf fol. 1^r des Manuskripts genannten Ikila oder Ikilanus einen Abt des Klosters San Martín Pinarío machen. Ein solcher tritt in den Quellen allerdings nicht in Erscheinung, ganz im Gegensatz zum gleichnamigen Abt von Santiago de León, welcher bis weit über die Mitte des 10. Jh.s hinaus in der urkundlichen Überlieferung nachweisbar ist.⁶⁸⁴ Weiterhin scheint inzwischen anhand kodikologischer Untersuchungen gesichert, dass gerade das *officium in diem sancti Iohannis apostoli* eine Ergänzung des Manuskripts aus dem frühen 11. Jh.s darstellt.⁶⁸⁵

Kann also bereits der Ansatzpunkt seiner Argumentation nicht überzeugen, ist nun in einem zweiten Schritt deren Relevanz in Hinblick auf das *officium de restauratione baselice* zu prüfen, das López Pacho ausführlich behandelt. Er geht dazu textchronologisch vom Anfang des *officium vespertinum* über das of-

⁶⁸² López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 29. Vgl. ebd., 40: „Soy de parecer que, fundamentalmente, en esos dos oficios titulados, como queda dicho, ‚De Sacratione Baselice‘ y ‚De Restauratione Baselice‘, a los que se debe añadir este otro ‚In Anniversario Sacrationis Baselice‘, colocado entre uno y otro, se contienen, por lo menos, cien años de historia de la ciudad de Compostela y de su basílica principal, la anterior a la actual, la románica.“

⁶⁸³ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 29.

⁶⁸⁴ Allerdings ist auch die Person des Ikilanus in Anbetracht seiner auffällig langen Lebensdauer – er findet sich in den Quellen zwischen 916 und 960 – nicht unproblematisch, dazu ausführlich Díaz y Díaz, „Some Incidental Notes“, 100-102.

⁶⁸⁵ Díaz y Díaz, „Some Incidental Notes“, 102.

ficium matutinum zur heiligen Messe vor. Der antiphonale Gesang zur Vesper setzt mit drei Auszügen aus Ps. 90 ein:

[I. (Ps. 90, 5/11-12):] *Scuto circumdabit te veritas eius, non timebis a timore nocturno. / Non accedunt a te mala, et flagellum non adpropiabit tabernaculo tuo, quia angelis suis mandabit de te ut custodiant te. a ti.* [II. (Ps. 90, 6/5?):] *A sagitta volante per diem, a negotio perambulans in tenebris. non time.* [III. (Ps. 90, 4/5):] *In scapulis suis obumbrabit tibi, et super pinis [sic!] eius sperabis. non time.*⁶⁸⁶

Während der Wortlaut der Psalmverse, sieht man von begrenzten Varianten ab, weitgehend dem Text der Vulgata entspricht, verweist López Pancho auf eine seiner Ansicht nach bedeutsame Auslassung am Ende von Ps. 90,11. Die Stelle müsste vollständig lauten: *Quoniam angelis suis mandabit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis*. Indem hier der Schlusspart des Verses ausgespart wird, verlagere sich der Bezugspunkt von der angesprochenen Person auf den zuvor im Fokus stehenden Sakralort.⁶⁸⁷ Diese Beobachtung dient López Pacho als Basis für eine historische Interpretation des *officium vespertinum* insgesamt:

„Sobra una ciudad ha sobrevenido una gran calamidad ocasionada de súbito por un agente humano. La calamidad – *clades*, en latín – se ha cebado, especialmente, en su iglesia principal, una *básilica*, aunque lo más representativo de ella, el **tabernáculo**, se ha librado de la destrucción por intervención divina.“⁶⁸⁸

Bei dem genannten „agente humano“ könne es sich demnach nur um den „enemigo de la fe cristiana“ par excellence, die Muslime handeln. Als ‚Beleg‘ führt López Pacho ihre Charakterisierung innerhalb des zeitgenössischen *liber ordinum* an: *De se presumentes sancta secreta despiciunt; in suo sperant arcu et de tuo, domine, nil trepidant brachio.*⁶⁸⁹ Bis hierhin kann die von López Pacho entwickelte Lesart zwar in ihren Grundzügen überzeugen, speziell die ereignisgeschichtliche Zuordnung bringt allerdings einige Schwierigkeiten mit sich. Seine Annahme einer räumlich-materiellen Umdeutung von Ps. 90, 11f. ist

⁶⁸⁶ *Antiphonarium mozarabicum*, ed. Serrano, 212. Bei der Numerierung der Elemente und den Hinweisen auf biblische Referenzstellen (in eckigen Klammern) handelt es sich hier und im Folgenden um Ergänzungen d. Vf.s]

⁶⁸⁷ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 41.

⁶⁸⁸ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 41.

⁶⁸⁹ Er zitiert hier die *missa omnium tribulantium vel pressuram sustinentium sive mare transmeantium* (*Liber ordinum*, ed. Férotin, Nr. 21, Sp. 345). Eben diese Stelle hatte etwa Bronisch auf die Westgoten bezogen, s.o. Kap. IV. 6. 3.

dagegen einsichtig, darüber hinaus stimmt sie mit der liturgischen Funktion des *officium de restauratione baselice* überein. Dieses zielt eben nicht auf Personen, sondern primär auf das Kirchengebäude und hier konkret dessen heiligen Kern, das Tabernakel. Auffällig ist die wohl absichtsvoll strategische Einführung des Begriffs *clades*: Dieser wurde im lateinischen Text zuvor nicht verwendet, auch im weiteren Verlauf des *officium* fallen weder er noch verwandte Termini, selbiger spielt jedoch eine durchaus zentrale Rolle in López Pachos Argumentation:

„Los ayes se han multiplicado por todas partes: *Quanta mala fecit inimicos in sanctis tuis et gloriati sunt omnes qui te oderunt domine. Incenderunt igni sanctuarium tuum; polluerunt in terra tabernaculum nominis tui: el tabernáculo se libró de la destrucción, pero quizá no de la profanación en el exterior.*“⁶⁹⁰

Als biblische Referenz für das Anwachsen der Klagen bzw. des Leides zitiert er Ps. 73,3f. und 7. Mit Blick auf die in der vorliegenden Arbeit behandelten Vorstellungen von Reinheit bzw. Unreinheit wäre eine Instrumentalisierung jener Textstelle(n) sehr interessant. Allerdings bleibt völlig unklar, wie López Pacho in diesem Zusammenhang überhaupt auf Ps. 73 gestoßen sein könnte, denn er wird weder im Wortlaut noch in den Marginalnotizen des *officium de restauratione baselice* erwähnt, geschweige denn zitiert. Die oben wiedergegebene Passage versieht er lediglich mit folgender Anmerkung: „Estos ayes y lamentos para ser cantados pueden verse en las RESPONSURIA DE LETANIAS DE CLADE DICENDI.“⁶⁹¹ Die Auswahl exakt dieses Referenztextes könnte ebenfalls erklären, warum er zuvor den Terminus *clades* eingeführt hat. Doch auch hier erweist sich seine Vorgehensweise als nicht wirklich konsistent, denn in den unter jener Rubrik versammelten Responsorien findet sich ebensowenig eine Stelle, die – sieht man von gewissen, im Bibeltext höchst gängigen Wendungen oder thematischen Parallelen ab – Ps. 73 zugeordnet werden könnte.

Die weitere Analyse des *officium vespertinum* durch López Pacho bietet interessante Ansatzpunkte, so man gewillt ist, sich von einer einseitigen Fokussierung auf Santiago de Compostela zu lösen. Wichtig scheint hier speziell die von ihm hervorgehobene sakralräumlich-materielle Dimension des Textes:

⁶⁹⁰ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 41.

⁶⁹¹ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 41, Anm. 9.

„[E]n la misma hora de Vísperas, después de resumir en tres antífonas cuanto de malo había ocurrido a la basílica, se anuncian los días de la recuperación; de la basílica y también de la ciudad donde se encuentra: las ruinas se han convertido en lugar de solaz y consuelo, en un huerto de placer. La promesa de una restauración completa la ven cumplida cuantos se entristecieron por el paso de la calamidad. Se utilizan frases de la Sagrada Escritura para recordar la ruina del templo de Jerusalén y su restauración. La ciudad vuelta ahora a la vida también lleva el nombre de *Jerusalén*.“⁶⁹²

Leider verzichtet López Pacho auf eine Herleitung der einzelnen Textelemente, welche innerhalb des Antiphonars von León dem *officium de restauratione basilice* zugeordnet sind. In den meisten Fällen lassen sich diese aber anhand der lateinischen Vulgata-Bibel und liturgischer Textsammlungen tentativ bestimmen. Auf die dreigeteilten Auszüge aus Ps. 90 folgen drei Antiphonen, die zugleich Bestandteil des *officium de sacratione basilice* sind:

[IV. (Num. 24,5f.⁶⁹³):] *Quam pulcra [sunt tabernacula tua, Domine, concupibit et deficit anima mea in atria tua, alleluia, Erg. d. Vf.s].* [V. (Dan. 9,24f.):] *Deleatur iniquitas [, et adducatur iustitia sempiterna, et iterum haedificetur Iherusalem in latitudinem templi sui, Erg. d. Vf.s].* [VI. (Hag. 2,10):] *Magna est claritas [domus huius novissime magis quam prime dicit Dominus; et in isto loco pacem et gaudium dabo, alleluia, alleluia, Erg. d. Vf.s].*⁶⁹⁴

Alle drei Antiphonen vermitteln in ihrem Wortlaut die Aussicht auf die Pracht des wiederherzustellenden Kirchengebäudes, Träger des Bildes ist jeweils das biblische Jerusalem bzw. der Jerusalemer Tempel. In Richtung auf das Ende der Vesper hin wird diese Perspektive immer weiter konkretisiert:

[VII. (Ez. 36,33f.):] *Haec dicit Dominus: ecce dies in qua instauravi ruinosa et que condam erant desolata, in oculis viatoris culta facta sunt in ortus voluntatis.* [VIII. (Ps. 49,1):] *Deus deorum [Dominus locutus est et vocavit terram a solis ortu usque ad occasum].* [IX. (Sach. 2,10/Tob. 13):] *Gaude et laetere filia Syon, quia omnes colligentur in te, et benedicent te in eternum; felices qui diligunt te, et felices omnes qui contristabuntur in omnibus flagellis tuis, quoniam gaudebunt et videbunt omne gaudium tuum in saeculum saeculi, alleluia, alleluia.*⁶⁹⁵

⁶⁹² López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 41.

⁶⁹³ Die angegebenen Referenzstellen sind hier und im Folgenden diejenigen mit der größten wörtlichen und/oder inhaltlichen Übereinstimmung. Die Fortführung des Textes folgt – wo vorhanden – Textvorlagen im Antiphonar von León, sonst der entsprechenden Vulgata-Stelle

⁶⁹⁴ *Antiphonarium mozarabicum*, ed. Serrano, 212.

⁶⁹⁵ *Antiphonarium mozarabicum*, ed. Serrano, 212.

Auch das *officium matutinum* und die hier verzeichneten Elemente der heiligen Messe folgen weitgehend dem zuvor skizzierten Muster, mit dem Unterschied, dass sich der narrative Fokus kontinuierlich von der Klage über die Aussicht auf eine zukünftige Erneuerung des zerstörten Kultortes zu deren Realisierung verschiebt. Folgerichtig beginnt das *officium matutinum* mit dem Versprechen einer Wiederherstellung (Sach. 1,16): *Revertar ad Iherusalem, dicit Dominus, et domus mea restaurabitur*. Dasselbe Motiv wird in den anschließenden Versatzstücken mehrfach variiert.⁶⁹⁶ Die Bitte um bzw. die Ankündigung der Wiederherstellung kulminiert dabei im Bild des zu erreichenden Zustands: „Se vaticina una época de ventura, de paz; las puertas de la basílica estarán abiertas día y noche. Se pronostica la humillación de cuantos humillaron la basílica, la ciudad y a sus habitantes.“⁶⁹⁷ Denjenigen, die der Kirche oder ihrer Gemeinde in der Vergangenheit Schaden zugefügt hätten, eröffnet das *officium matutinum* ein gespiegeltes Schicksal: *Haec dicit Dominus: venient ad te incurbati qui humiliaverunt te, et adorabunt vestigia pedum tuorum omnes qui detraebant tibi, et vocabunt te domum Domini sancti Israhel*.⁶⁹⁸ Abschließend stellen auch die antiphonalen Elemente der heiligen Messe eine Dychotomie von Furcht und Hoffnung sowie von Zerstörung und Wiederherstellung in den Mittelpunkt⁶⁹⁹:

[I. (Baruch 3,24f./38):] *Audi Israhel quia magna est domus Dei tui et ingens locus possessionis eius; magna est et non habet finem; altus et immensus qui cum hominibus conversatus est, ipse est Deus noster, alleluia*. [II. (Baruch

⁶⁹⁶ Vgl. López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 41: „Con versos de la Sagrada Escritura, transformados las más de las veces, un oráculo anuncia la restauración de la casa de Dios. Un segundo oráculo tiene en cuenta la ciudad que, como se acaba de decir, lleva el nombre de Jerusalén.“ So in folgenden Passagen [*Liber Antiphonarum de toto anni circulo (Antiphonarium mozarabicum*, ed. Serrano, 212f.): [Ant.:] *In caritate perpetua dilexi te, Iherusalem, dicit Dominus; et ideo restaurabo te et hedificaberis*. [Vr. (Ps. 136, 5):] *Si oblitus [fuer]o tui Hierusalem oblivioni detur dextera mea*, Erg. d. Vf.s]. [Ant.:] *Templum meum, dicit Dominus, iuxta ordinem suum restaurabitur, alleluia, alleluia*. [Resp. (Tob. 13, 10):] *Hierusalem benedic Domino saeculorum, et iterum haedificatur tabernaculum tuum cum gaudio, et laetos faciat in te omnes captivos tuos, alleluia, et dirigat miseros in te, alleluia*. In letzterem sieht López Pacho, ebd. 42 einen (so nicht zu untermauernden) Hinweis auf jene Bewohner Santiagos, die von den Muslimen gefangenengenommen oder verschleppt worden waren.

⁶⁹⁷ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 42. Die entsprechende Stelle in der Quelle (*Antiphonarium mozarabicum*, ed. Serrano, 213): [Ant. (Jes. 60, 10-12.):] *Haec dicit Dominus: in indignatione mea percussi te, et in reconciliatione mea misertus sum tui. Aperientur porte tuae iugiter die ac nocte, et non erunt clause, ut adferatur ad te fortitudo gentium, et reges eorum adducantur; agens enim et regnum quod non serbierit tibi peribit; et gentes in solitudine vastabuntur*.

⁶⁹⁸ *Antiphonarium mozarabicum*, ed. Serrano, 213.

⁶⁹⁹ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 42.

4,21f.):] *Constantes estote populi omnes; clamemus ad Dominum ut cripiat [sic!] nos de manu inimicorum nostrorum, et veniet nobis cito gaudium magnum ab aeterno salvatore nostro. qui cum.* [III. (Tob. 13,11/15/19):] *Hierusalem civitas Dei summi, invocabunt te gentes in universam terram, magnificantes verba testamenti eius in tempore opportuno, clamantes et benedicentes Dominum Deum nostrum. qui cum.*⁷⁰⁰

Offen bleibt trotz des inhaltlichen Detailreichtums – sieht man von den zuvor für einzelne, separat überlieferte Elemente durchgeführten Untersuchungen ab – der historische Kontext, vor dessen Hintergrund es zur Komposition einer Gesangsausstattung des *officium de restauratione baselice* in der vorliegenden Form gekommen sein könnte. Zwar lässt sich das Antiphonar von León, wie eingangs ausgeführt, vergleichsweise exakt datieren und hinsichtlich seiner Entstehung lokalisieren. Das Fehlen einer Parallelüberlieferung macht es jedoch unmöglich zu bestimmen, wann etwa einzelne Elemente in die Sammlung eingefügt worden sind. Das *officium de restauratione baselice* könnte in seiner vorliegenden Form demnach tatsächlich erst während des 10. Jh.s ergänzt worden sein. Ebenso gut könnte es aber auch schon Bestandteil der mutmaßlichen Vorlage aus dem Jahr 806, des noch älteren mozarabischen Ursprungstextes oder ein Zusatz zu den in nahezu beliebiger Zahl denkbaren Zwischenstufen gewesen sein. Sicher ist angesichts der jüngst von Díaz y Díaz noch einmal bestätigten Frühdatierung des Antiphonars nur, dass es sich bei der Komposition des *officiums* nicht um eine direkte Reaktion auf die Kampagnen al-Manṣūr's (sei es gegen Santiago oder einen anderen Ort) gehandelt haben kann, da diese erst ein halbes Jahrhundert später einsetzten. Doch auch die an Schärfe zunehmenden Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen in der ersten Hälfte des 10. Jh.s mit Eckpunkten wie Valdejunquera (920) und Simancas (939) böten einen – in den Quellen allerdings deutlich schlechter greifbaren – Rahmen für die Entwicklung des *officium de restauratione baselice* in der vorliegenden Form.

Zuzustimmen ist López Pachó hinsichtlich seiner Rekonstruktion der allgemeinen Entstehungsumstände des Textes: Entsprechende liturgische Formen wurden in der Regel aus einem konkreten Anlass heraus und nicht mit Blick auf

⁷⁰⁰ *Antiphonarium mozarabicum*, ed. Serrano, 213. Vgl. Pinell, „Ripertorio del ‚sacrificium‘ (canto ofertorial del rito hispánico)“, 109f.

einen eventuell zukünftigen Bedarf hin entwickelt.⁷⁰¹ Größere Schwierigkeiten bereitet die von ihm vorgeschlagene Verengung des Entstehungskontextes auf einen Ort und eine konkrete Kirche.⁷⁰² López Pacho verweist darauf, dass zwischen der Konversion Rekkareds im Jahre 587 und der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel 711 keine Belege für die Zerstörung von Kirchen durch Andersgläubige existierten. In der Folgezeit wären von den Muslimen dann zwar zahlreiche Städte mitsamt ihrer Gotteshäusern beschädigt worden, Letztere habe man aber erst nach längerer Zeit wiederherstellen können, „cuando ya nadie se acordaba del paso del invasor y no había lugar a lamentos“.⁷⁰³ Ohne allerdings die Kriterien für eine Anwendung des Rituals der *restauratio basilicae* zu kennen, müssen solche Ableitungen reine Vermutungen bleiben.

VI. 10. 2 Die *lectiones de restauratione basilice des liber commicus*

Während für das Antiphonar von León keine zeitgenössische Parallelüberlieferung existiert, ist der *liber commicus* in mehreren Handschriften(fragmenten) erhalten. Ein Vergleich der Manuskripte und somit auch die Identifikation von Unterschieden und Veränderungen im Zeitverlauf ist für das mozarabische Lektionar daher möglich. Bevor dies versucht werden soll, zunächst ein Blick auf die durch den *liber commicus* überlieferten *lectiones de restauratione basilicae*. Die *lectio libri Maccabeorum* zeichnet sich durch jene Eindeutigkeit aus, welche López Pacho im Falle des Antiphonars von León zu (re-)konstruieren bemüht war. Bei den zu lesenden Stellen aus dem ersten Makkabäerbuch (1. Makk. 4,36-58) handelt es sich um einen Ausschnitt aus dem Bericht über die Taten des Judas *maqqabay* (abgeleitet von aramäisch *maqqaba* = Hammer), dessen Beinamen sowohl für sein gesamtes Geschlecht als auch für die deutero-kanonischen Bücher prägend werden sollte, deren Schilderung mit den Taten seines Vaters Mattatias einsetzt. Den historischen Hintergrund der darin versammelten Texte bilden die Kämpfe der Juden gegen die Seleukiden während des 2. Jh.s v. Chr., in deren Verlauf die Makkabäer eine Führungsrolle einnahmen.

⁷⁰¹ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 42.

⁷⁰² López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 43.

⁷⁰³ López Pacho, „El culto a Santiago en el antifonario visigótico-mozárabe“, 43.

Die im Rahmen der *lectiones de restauratione basilicae* zu lesenden Passagen entstammen dem zweiten Hauptabschnitt des ersten Makkabäerbuches, der sich den Geschehnissen nach dem Tod des Mattatias 166 v. Chr. widmet. Im Mittelpunkt steht dort der erfolgreiche Kampf des Judas Makkabäus gegen die Seleukiden. Die Schilderung setzt nach der Rückeroberung Jerusalems durch Judas und seine Mitstreiter ein. Sie konzentriert sich auf die Reinigung und Wiederherstellung des Tempels und umfasst damit jenen Teil des ersten Makkabäerbuches, der auf jüdischer Seite zum Fundament des Channukafestes werden sollte. Wohl im Verlauf des Jahres 167 v. Chr. hatte Antiochus IV. Epiphanes versucht, den Jerusalemer Tempel zum Zentrum eines heidnischen Kultes zu machen. Er befahl dazu die Errichtung einer neuen Opferstätte über oder anstelle des Brandopferaltars im Tempelvorhof (*mizbach ha'olah*, 1. Makk. 1,54).⁷⁰⁴ Nach der Niederlage der seleukidischen Truppen in Jerusalem 165 v. Chr. ließ Judas Makkabäus die heidnischen Einbauten entfernen und – parallel zur Reinigung und Neuweihe des Tempels – einen neuen Brandopferaltar errichten (1. Makk. 4,52ff.). Eine schrittweise Rekonstruktion seines Vorgehens entwickelt Richard Bauckham:

„From the point of view of the cultic acts involved, what Judas Maccabaeus had done to the temple entailed three processes: (1) the purification of the temple from defilement; (2) the (re-)consecration of the temple to YHWH, after its profanation; and (3) the restoration of sacrificial worship in the temple. The account in 1 Maccabees 4:36-59 (the fullest we have) includes all three of these elements, and uses the standard vocabulary for each. [...] The Gentiles had both profaned (4:38, 44, 54) and defiled (4:45) the altar. The Jews purified (4:36, 41, 43) the sanctuary and (re-)consecrated (4:48) the courts of the temple. It is notable that the emphasis is on the profaned and defiled altar.“⁷⁰⁵

Die *lectio libri Maccabeorum* folgt mit minimalen Differenzen, bei denen es sich um unabsichtliche Fehler handeln dürfte, dem Text der lateinischen Vulgata. Lediglich der Beginn von 1. Makk. 4,36 und das Ende von 4,58 weichen umfangreicher ab. In der Fassung des *liber comicus* lautet erstgenannte Stelle: *In diebus illis: Dixit Iudas ad filios populi sui: Contriti sunt inimici nostri: ascendamus nunc mundare sancta, et renouare.*⁷⁰⁶ Diese Textvariante legt das

⁷⁰⁴ Vgl. Portier-Young, *Apocalypse against Empire*, 176-215.

⁷⁰⁵ Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple*, 257f.

⁷⁰⁶ 1. Makk. 4, 36 (Vulgata): *Dixit autem Iudas et fratres eius ecce contriti sunt inimici nostri ascendamus nunc mundare sancta et renovare.*

Augenmerk stärker auf Judas Makkabäus, an die Stelle des ‚Wir‘ – *Iudas et fratres eius* – tritt die pastorale Anrede an das jüdische Volk. 1. Makk. 4,58 ist in der Version des *liber comicus* weniger verändert als vielmehr verkürzt, es fehlt die zweite Hälfte des Verses (in der Vulgata: *et aversum est obprobrium gentium*). Zwei unterschiedliche Erklärungen böten sich hierfür an: Entweder würde eine solch finale Feststellung der Position dieser Perikope innerhalb der Messe widersprechen oder die Ausgangssituation wäre eine andere, insofern als vielleicht die erwähnte ‚Schande‘ (hier möglicherweise die Bedrückung der iberischen Christen durch die Muslime) zur Abfassungszeit nicht vollständig getilgt war.

Bei der folgenden Lesung, die eben nicht (nur) der *Epistola Pauli apostoli ad Corintios secunda* entnommen ist, handelt es sich um das im Rahmen der mozarabischen Messordnung zu erwartende zweite Glied: Auf eine Perikope aus dem AT folgt ein Text aus den Apostelbriefen. Die Anordnung der Stücke ist insofern besonders interessant, als sich durch den Austausch des Referenztextes zugleich ein Perspektivwechsel einstellt: Hatte die Lesung aus dem ersten Makkabäerbuch ganz eindeutig die Kirche als materielle Struktur in den Blick genommen, widmen sich die Perikopen aus dem zweiten Korinther- und dem Epheserbrief dem himmlischen Haus Gottes:

*Fratres scimus, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolbatvr, quod edificationem ex Deo habemus, domum non manufactam aeternam in caelis. Nam et qui sumus in tabernaculo, in hoc ingemescimus, habitationem nostram, quae de caelo est, superindui cupientes. Huius rei gratia fleto genua mea ad Patrem Domini nostri Ihesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur, ut det vobis secundum diuitias regni gloriae suae, virtute corroborari per Spiritum eius in interiori homine, habitare Christum per fidem in cordibus vestris: in karitate radicati, et fundati. Renovamini igitur spiritu mentis vestrae, et induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, et sanctitate veritatis. Amen.*⁷⁰⁷

Die Evangeliumsparikope als drittes Element der Gottesdienstlesung ist im Falle der *lectiones de restauratione basilicae* nur angedeutet. In der Handschrift L folgt auf die Epistelauszüge der knappe Hinweis *torna ista folia et inuenes Euangelium: Omnis omo*. S hat an selber Stelle: *Euangelium supra quere in cathedra*

⁷⁰⁷ *Liber comicus*, ed. Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, 531f.

*Sancti Petri. Lectio Sancti Euangelii secundum Matheum: In illo tempore: Venit Ihesus in partes Cesareae Filippi, et interrogabat.*⁷⁰⁸ Den einzigen Beleg innerhalb der Evangelien für die im übrigen Bibeltext häufiger begegnende Wendung *omnis (h)omo* bietet Joh. 2,10: *omnis homo primum bonum vinum ponit et cum inebriati fuerint tunc id quod deterius est tu servasti bonum vinum usque adhuc*. Der Bezug zur *restauratio basilicae* erschließt sich für diese Perikope – ein Ausschnitt aus der Erzählung über die Hochzeit zu Kana, genauer der Vorwurf des Festordners an den Bräutigam, den guten Wein zurückgehalten zu haben, der aber tatsächlich erst durch Jesu Wirken aus Wasser gewandelt worden war – nicht unmittelbar.⁷⁰⁹ Bei näherem Hinsehen ergeben sich aber zumindest zwei Ansatzpunkte: Zunächst handelt es sich hier um das erste von Jesus gewirkte Zeichen (Joh. 2,11: *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilææ*), die Lesung dieser Perikope transportiert somit das Moment des Neubeginns, die Offenbarung der Herrlichkeit Christi. Weiterhin ist auch für die *restauratio basilicae* das Motiv der Transformation von zentraler Bedeutung. Wie im Evangelium das Wasser (das zudem für Reinigungshandlungen vorbereitet war – Joh. 2,6: *erant autem ibi lapideæ hydriæ sex positæ secundum purificationem Judæorum*) in guten Wein verwandelt wird, erscheint analog das wiederhergestellte Gotteshaus in seiner Qualität als Ort der Heilsvermittlung nicht geschmälert.

Alternativ wird in der Pariser Handschrift S eine Passage aus dem Matthäusevangelium als dritter Teil dieser Gottesdienstlesung vorgeschlagen. Mt. 16,13 ist der Auftakt zum Bekenntnis des Petrus und der folgenden Verheißung Jesu Christi an ihn. Die Wahl jener Stelle ist im Kontext der *lectiones de restauratione basilicae* insofern naheliegend, als sich dort nicht nur die programmatische Antwort des Petrus auf die Frage nach dem Wesen Christi (Mt. 16,16: *tu es Christus Filius Dei vivi*), sondern ebenso das von Letzterem daraufhin geleistete Versprechen (Mt. 16,18: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*) findet. Weniger die pontifikale Machtübertragung (*Tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in*

⁷⁰⁸ *Liber comicus*, ed. Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, 532, Anm. 2.

⁷⁰⁹ Auf den ersten Blick wesentlich logischer erschiene ein Verweis auf die in Joh. 2,13 direkt anschließende Tempelreinigungs-Episode.

caelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis) als das zuvor angekündigte ‚Bauvorhaben‘ – Petrus als Grundstein der Kirche – dürften für diese Wahl maßgeblich gewesen sein.

Eine historische Deutung der *lectiones de restauratione basilicae* scheint angesichts dieser Befunde vor allem für die *lectio libri Maccabeorum* erfolgversprechend. Letztere stellt auch hinsichtlich ihres Umfangs die Epistel- und Evangeliumsparikopen deutlich in den Hintergrund. Wie bereits für das *officium de restauratione basilicae* des Antiphonars von León soll im Folgenden auch für die *lectiones de restauratione basilicae* des mozarabischen *liber commicus* eine zeitliche Einordnung versucht werden. Das Urteil der beiden vorliegenden Editionen erweist sich diesbezüglich als wenig eindeutig.⁷¹⁰ Morins Ausgabe basiert ausschließlich auf der Pariser Handschrift S (B.N., Ms. n.a. lat. 2171), er setzt in seiner knappen Einführung die Anlage des Lektionars in die Westgotenzeit, genauer das mittlere 6. Jh.⁷¹¹ Eventuelle spätere Ergänzungen des ursprünglichen Textbestandes werden von Morin nicht erörtert.⁷¹² Justo Pérez de Urbel und Atilano González y Ruiz-Zorrilla boten rund ein halbes Jahrhundert später eine sehr viel umfangreichere Einordnung des *liber commicus*, ihrer Edition lagen dafür neben den Handschriften aus Paris und León (S u. L) auch die Texte oder Textfragmente aus Madrid (E) und Toledo (T u. T₂) zugrunde. Anders als Morin betonen sie eine fortdauernde Vielfalt der liturgischen Formen auch über den Kulminationspunkt der Vereinheitlichungsbestrebungen hinaus, welchen die westgotische Kirche mit dem 4. Konzil von Toledo 633 erreichte:

„La liturgia está sometida a las leyes de la evolución; evolución que ha de seguir derroteros distintos, si carece del control y la vigilancia de una autoridad permanente. Los cuatro manuscritos que tenemos de nuestro Liber Commicus son una prueba de esta afirmación.“⁷¹³

Einem ursprünglichen *commicus toledano*, dessen Spuren Pérez de Urbel und González y Ruiz-Zorrilla am ehesten in der Handschrift T (Toledo, Biblioteca

⁷¹⁰ *Liber comicus, sive lectionarius missae quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utantur*, ed. Morin (erschienen 1893) sowie *Liber comicus*, ed. Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla (erschienen 1950).

⁷¹¹ Morin, *Liber comicus*, I-XIV. Vgl. die Vereinheitlichungsbemühen des Hl. Martin von Dumio auf dem ersten Konzil von Braga 561, c. 2, ed. Migne (PL 84), Sp. 566: *Ut per solemnum dierum vigiliis vel missas omnes easdem et non diversas lectiones in Ecclesia legerent.*

⁷¹² Morin, *Liber comicus*, XI: *Sincerior in eo, nisi quid me fallit, atque integrior antiquitatis nota servata est: nihil de industria mutilum, nihil quod certo probetur additicium [...] sed multa adhuc minime praesensa, et quae ad liturgiae occidentalis primordia enucleada haud parum conducant.*

⁷¹³ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber comicus* I, LXXVI.

Capitular, Cod. 35.8) aus dem späteren 9. Jh. sahen, stünden größere Modifikationen in den Manuskripten E, S und möglicherweise L (da die erhaltenen Textstücke nicht deckungsgleich sind, ist dies nicht exakt zu verifizieren) gegenüber: „No solamente se diferencian las perícopes bíblicas, sino también las costumbres litúrgicas.“⁷¹⁴ Der *commicus* T aus Toledo gehört damit einer anderen Überlieferungsschicht an als etwa E und S, doch auch die beiden Letztgenannten sind keineswegs identisch.⁷¹⁵

Was Anordnung und Struktur der Lesungen betrifft, stimmen E, S und L in den erhaltenen Textabschnitten häufig überein. Erkennbar gehen alle drei Handschriften auf eine gemeinsame Vorlage zurück – erneut mit einer unbekanntem Zahl an Zwischenstufen –, die Pérez de Urbel und González y Ruiz-Zorrilla als X bezeichnet haben. Letztere bildet das direkte oder indirekte Bindeglied zum *commicus toledano* (A). Während A dem 5. oder 6. Jh. zuzuordnen wäre, dürfte X nicht vor dem 7. Jh. entstanden sein.⁷¹⁶ Weiterhin scheinen die Parallelen zwischen L und S, soweit angesichts der Überlieferungsverluste auszumachen ist, tendenziell ausgeprägter als solche zwischen wahlweise L und E oder S und E. Ein sprachlicher und inhaltlicher Vergleich der Handschriften E und S bestätigt, dass diese trotz aller Ähnlichkeiten nicht in einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen können: „Tienen ciertamente un origen común lejano, pero el examen del texto nos lleva a la misma conclusión que hemos sacado del análisis comparativo de su contenido.“⁷¹⁷ Aber auch für L und S sprechen die nichtsdestoweniger vorhandenen Unterschiede gegen eine direkte Filiation.⁷¹⁸ Das Bindeglied zwischen beiden Textfamilien sollte auf der Entwicklungsebene X zu suchen sein, während S und L zusätzlich über die hypothetische Zwischenstufe X₂ in einer engeren Beziehung zueinander stehen.

Auch um die Identifikation eines *terminus ante quem* waren Pérez de Urbel und González y Ruiz-Zorrilla bemüht, sie gelangten diesbezüglich aber zu Befunden, die nicht widerspruchsfrei sind. Zunächst stellten sie fest:

⁷¹⁴ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, LXXVI.

⁷¹⁵ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, LXXIX.

⁷¹⁶ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, LXXXVI.

⁷¹⁷ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, CIV.

⁷¹⁸ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, CVIII.

„[N]ada en los texto de E, S y L alude a sucesos o costumbres posteriores a la invasión musulmana, ni podemos imaginarnos que los respectivos copistas, escribiendo independientemente el uno en la Rioja, el otro en Castilla y el tercero en León, coincidan en los rasgos fundamentales. Seguían indudablemente un texto que les venía de la España visigoda, y que había nacido al impulso del movimiento reformador y unificador provocado por el Concilio del 633.“⁷¹⁹

Wenig später bemerkten Pérez de Urbel und González y Ruiz-Zorrilla dann allerdings unter der Überschrift „Lecciones de las misas votivas“, die Zerstörung und Profanierung zahlreicher Kirchen infolge der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel sei der Grund für die Entwicklung einer Votivmesse *in restauratione basilicae*, deren Spuren – hier irrten sie, wie einleitend gezeigt – nur in den *liber commicus*-Handschriften S und L nachgewiesen werden könnten.⁷²⁰

Die Tatsache aber, dass zumindest die *lectiones de restauratione basilicae* nur in den genannten Manuskripten vorhanden sind, wäre schon für sich genommen eine interessante Beobachtung. Es kommt jedoch noch mehr hinzu: Folgt man der entsprechenden Aufstellung bei Pérez de Urbel und González y Ruiz-Zorrilla, so handelt es sich bei dieser Lesung um die einzige unter den in den drei Handschriften enthaltenen Stücken⁷²¹, welche S und L gemeinsam bieten, die sich aber nicht zugleich auch in E findet.⁷²² Es ist daher unwahrscheinlich, dass die *lectiones de restauratione basilicae* bereits Bestandteil der nicht durch einen erhaltenen Textzeugen belegten Entwicklungsstufe X waren, welche mutmaßlich allen drei Varianten zugrunde liegt. Es könnte sich folglich um eine Ergänzung in X₂ gehandelt haben, unter dieser Voraussetzung ergäbe sich eine tentative Datierung in das 9. oder 10. Jh.

⁷¹⁹ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, LXXXVI.

⁷²⁰ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, XCVI.

⁷²¹ Die Aufstellung bei Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, XCVIII-CII.

⁷²² Die umfangreichen Textverluste in L machen hier allerdings ein definitives Urteil unmöglich, weitere denkbare Fälle wären die *Lectio de mirabilibus Sancti Stephani* sowie die Lesungen *In diem sancti Torcuati et comitum* und *Sancti Cipriani epi.*, welche sich nicht in E, aber in S finden und bei denen die entsprechenden Abschnitte in L verloren sind.

VI. 10. 3 Der Entstehungskontext der *liber commicus*-Handschrift „S“

Das ausschließliche Vorkommen der *lectiones de restauratione basilicae* in den Textzeugen L (aus León, *commicus legionense*) und S (nachweisbar zunächst im Besitz des Klosters Santo Domingo de Silos, heute in den Beständen der Bibliothèque nationale de France, *commicus silense* oder *parisiense*) lässt ausgehend von den zuvor angestellten Überlegungen eine Beschäftigung mit der Geschichte und insbesondere, soweit ermittelbar, den Entstehungs- bzw. Verwendungskontexten der Handschriften geboten erscheinen. Erstmals erwähnt wird ein *liber commicus*, bei dem es sich höchstwahrscheinlich um das hier als S siglierte Manuskript handelt, in der Silenser Überlieferung durch ein Urkundenfragment, welches auf das Jahr 1067 datiert. Dessen Wortlaut findet sich auf fol. 26f. des Codex Paris B.N., MS. n.a. lat. 2171, eben jener Handschrift, die auch den *commicus silense* selbst beinhaltet:

*Ego duen Sanzo de Tablatiello antiquo trado atque concedo meos codices ad Sancti Sabastiani et comitum ejus, et tibi abbas Munnio et sociis tuis, pneumatoto Antifunario, et Orationum, et Manuale, et Comicum, et Ordinum, et Imnorum, et Oralium, in meos dies ut teneam illos, et postea meo subrino duen Sango; et si postea abuerit duen Sango de sua radice, ut teneat illos; et si tu gaberit sua radice, ut veniant ad Sancti Sabastiani. Et ego, abbas Dominico inveni illos libros in manus de duen Nunno. Et ego, Nunno confirmo illos, et si de mea radice si aliquis abuerit ut sedeat monaco, teneat illos, et si non, veniant ad Sancti Sabastiani.*⁷²³

Es handelt sich bei dem vorliegenden Stück offenbar um eine nur fragmentarisch erhaltene oder ausgeführte Schenkung, in die Teile einer älteren Urkunde inseriert worden sind. Ein gewisser Sancho de Tabladillo – eine Person dieses Namens ist in der zeitgenössischen Überlieferung ansonsten nicht fassbar – übertrug darin mehrere Handschriften, unter anderem die eines *liber commicus*, an den Hl. Sebastian, vertreten durch den Abt Munnio und den unter dessen Führung stehenden Konvent. Der Schenker behielt sich den Nießbrauch der liturgischen Bücher vor, nach seinem Tod sollten sein Vetter Sango und dessen Nachkommen dieselben Rechte haben. Im Falle eines Aussterbens seiner Erblinie würden die genannten Schriften dann vollends in den Besitz des Hl. Sebastian übergehen. Domingo, das zweite Aussteller-Ich, fand selbige Schriften dem-

⁷²³ *Documentación del Monasterio de Santo Domingo de Silos I*, ed. Vivancos Gómez, Nr. 16, S. 19.

nach im Besitz des Klerikers Nuño. Dieser greift als dritter Akteur in der ersten Person die Verfügung des Sancho de Tabladillo auf: Falls einer seiner Nachfahren das Mönchsgelübde ablegen würde, könne er die vorab genannten Schriften bei sich behalten, ansonsten sollten sie endgültig an San Sebastián fallen.⁷²⁴

Julio Escalona Monge hat vermutet, dass der vorliegende Text zwei zeitlich voneinander geschiedene Handlungsebenen in starker Raffung zusammenführt:

„El texto se inscribe en la línea anterior de donaciones a San Miguel por personajes de los grupos dominantes de las zonas cercanas. Pero en el propio diploma aparece ya como receptor el monasterio de San Sebastián y el abad Domingo recibe los libros de manos de don Nuño. En mi opinión, no hay que descartar que el diploma contenga dos acciones separadas en el tiempo: la donación de don Sancho de Tabladillo al abad Nuño y la cesión de los libros por éste al abad Domingo. Ambos actos se habrían refundido en uno solo con algunas incoherencias de redacción.“⁷²⁵

Leider ist es angesichts der lückenhaften Überlieferung kaum möglich, für die erste Hälfte des 11. Jh.s sauber zwischen Nennungen der beiden benachbarten Klöster San Sebastián und San Miguel de Silos zu unterscheiden.⁷²⁶ Was San Miguel de Silos betrifft, reißen die Quellen in den 1060er Jahren völlig ab, auf das Jahr 1056 datiert bereits eine Übertragung des Klosters *post obitum* an San Sebastián.⁷²⁷ Die darüber ausgestellte Urkunde zeichnen für San Miguel der damalige Abt Nuño de Gete und ein Priester namens Muño, für San Sebastián der Abt Domingo Manso, besser bekannt als der Hl. Domingo, welcher dem Konvent seit den frühen 1040er Jahren vorstand.⁷²⁸

Auffällig ist, klammert man Sancho de Tabladillo aus, die namentliche Übereinstimmung zwischen den jeweils genannten Akteuren. Ob es sich dabei um eine zufällige Koinzidenz handelt – zur Zeit der Bücherschenkung (laut Esca-

⁷²⁴ Vgl. Gutiérrez Bernardo, *Santo Domingo de Silos*, 28.

⁷²⁵ Escalona Monge, *Transformaciones sociales y organización del espacio en el Alfoz de Lara en la Alta Edad Media*, 442, Anm. 462.

⁷²⁶ Laut Ferotín, *Histoire de l'abbaye de Silos*, 24 könnte es sich um ein Doppelkloster mit San Sebastián als Sitz des Männer- und San Miguel als Sitz des Frauenkonvents gehandelt haben; vgl. Boylan, *Manuscript illumination at Santo Domingo de Silos*, 150.

⁷²⁷ *Documentación del Monasterio de Santo Domingo de Silos I*, ed. Vivancos Gómez, Nr. 11, S. 13f.

⁷²⁸ Domingo ist als Abt von San Sebastián urkundlich erstmals im Juli 1044 belegt (*Colección diplomática de Fernando I*, ed. Blanco Lozano, Nr. 22, S. 84), war aber wohl bereits seit 1041 in dieser Stellung, vgl. z.B. Plötz, „San Domingo de la Calzada“, 210 u. Boylan, *Manuscript illumination at Santo Domingo de Silos*, 153f.

lona Monge um das Jahr 1020) also ein gewisser Muño Abt in San Miguel de Silos war, auf den (mittelbar oder unmittelbar) der zu 1057 belegte Nuño de Gete folgte, dem wiederum ein Priester mit Namen Muño zur Seite stand⁷²⁹ – oder ein simpler Schreibfehler vorliegt (*Munnio* anstelle von *Nunno* bzw. *abbas Munnio* statt dem gleichnamigen Priester), ist mangels korrespondierender Quellen nicht auszumachen. Ähnlich problematisch scheint die Frage nach der Herkunft der damals tradierten Schriften.⁷³⁰

Escalona Monge nimmt an, dass der ursprüngliche Besitzer der Handschriften, Sancho de Tabladillo, – „por el tratamiento de don y la naturaleza de su donación“ – ein Kleriker aus der näheren Umgebung des Klosters gewesen sein dürfte.⁷³¹ Unweit von Silos befand sich zu dieser Zeit der Ort Tabladillo, von dessen Existenz heute lediglich noch die am Ufer des Río Ura gelegene Kapelle Santa Cecilia zeugt. Den Flur- bzw. Siedlungsnamen *Tablatiello antique/-co* bietet analog eine Silenser Urkunde aus dem Jahre 1076⁷³², laut Escalona Mogne spiegelt die wiederkehrende Auszeichnung als *antiquus* den Niedergang des Ortes, der im Verlauf des 11. Jh.s gegenüber San Sebastián de Silos zunehmend an Bedeutung verlor.⁷³³ Eine abweichende Deutung des Herkunftsnamens haben Pérez de Urbel und González y Ruiz-Zorrilla vorgeschlagen: Demnach würde es sich bei Sancho um einen Mönch des 924 gegründeten Klosters San Juan de Tabladillo handeln, das wie San Sebastián im Tal des Río Ura gelegen

⁷²⁹ Vgl. Escalona Monge, *Transformaciones sociales y organización del espacio en el Alfoz de Lara*, 441f., Anm. 461 u. die Abtliste bei Férotin, *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos*, XXI.

⁷³⁰ Für den *liber commicus* vgl. die Überlegungen von Boylan, *Manuscript illumination at Santo Domingo de Silos*, App. H., S. 282-287.

⁷³¹ Escalona Monge, *Transformaciones sociales y organización del espacio en el Alfoz de Lara en la Alta Edad Media*, 436f., Anm. 442: „[S]e puedo sospechar que en esa donación o en otra acción relacionada con ella y no documentada, ha comprometido con Silos el futuro de su templo, puesto que entrega siete libros litúrgicos (verosíblemente todos los que posee) con la condición de disfrutarlos durante su vida y que pasen a miembros de su familia que continúen con el curato; en caso contrario entrarán en poder de Silos. Parece claro que, en virtud de esta donación se establece una dependencia (original y peculiar) entre un linaje de posición destacada en Tabladillo, algunos de cuyos miembros ocupan recurrentemente cargos religiosos y el monasterio.“

⁷³² *Documentación del Monasterio de Santo Domingo de Silos I*, ed. Vivancos Gómez, Nr. 18, S. 22: [...] *istas villas sic offerimus ad integro [...] et cum suos terminos: de una pars, Tablatiello antico, et de secunda pars, Duennos Sanctos, et de tertia pars, Monte Molare, et de quarta pars, Karazo.*

⁷³³ Escalona Monge, *Transformaciones sociales y organización del espacio en el Alfoz de Lara en la Alta Edad Media*, 437, vgl. ebd., Anm. 443: „Esta denominación debe ser puesta en relación con la mencionada costumbre de la cancillería silense de ubicar el monasterio de Silos en el *valle de Tabladillo*, sin hacer referencia a la existencia del alfoz, tal y como se documenta reiteradamente desde 1076 en adelante. Hay razones para pensar que desde el comienzo del ascenso de Silos existe una voluntad de minimizar la importancia territorial de Tabladillo, lo cual encaja en el proceso de sustitución que se cierra en 1125.“

war: „Los dos habían sido fundados casi al mismo tiempo; los dos habían sufrido los efectos de las campañas de Almanzor y luego los trastornos consecuentes al desorden que ocasionó en Castilla la larga minoría del infante García.“⁷³⁴

Im Dezember 1041 übertrug Ferdinand I. von León San Juan de Tabladillo an das Kloster San Pedro de Arlanza⁷³⁵, möglicherweise war es aber schon vorher de facto zum Status einer Grangie herabgesunken, die nun als *Tabladillo el Nuevo* bezeichnet werden konnte; hierfür existieren allerdings wiederum keinerlei belastbare Belege. Pérez de Urbel und González y Ruiz-Zorrilla vermuteten hinter Sancho de Tabladillo einen Mönch jenes Klosters, der mit der Übernahme durch San Pedro de Arlanza nicht einverstanden gewesen wäre und daher Zuflucht in einem benachbarten Konvent, demjenigen von San Sebastián de Silos, gesucht hätte.⁷³⁶

Egal welchem dieser Deutungsansätze man zuneigt, die Quellen für den Entstehungskontext der *liber commicus*-Handschrift S versiegen jeweils mit der Person Sanchos de Tabladillo. Keinesfalls lassen sich deren Spuren über die Jahrtausendwende hinaus verfolgen, allerdings deuten auch Schrift und Ausgestaltung des Textes auf eine Anlage nicht vor der zweiten Hälfte des 10. Jh.s hin.⁷³⁷ Wie von Pérez de Urbel und González y Ruiz-Zorrilla zuvor postuliert, würde somit die Entstehung des *commicus silense* S in ein zeitliches Naheverhältnis zu den Kampagnen al-Manšūrs rücken.

Weder für San Sebastián de Silos noch für andere Klöster oder Ansiedlungen in der näheren Umgebung (wie etwa San Juan de Tabladillo) sind die Auswirkungen der Angriffe al-Manšūrs direkt zu verfolgen. In Silos reißt die ohnehin bereits spärliche Überlieferung gegen Ende des 10. Jh.s für mehrere Jahrzehnte völlig ab⁷³⁸, was San Juan de Tabladillo betrifft, lässt eine Urkunde aus dem Sommer 981 immerhin vermuten, dass bis zu diesem Moment kein Angriff auf das Kloster durchgeführt worden war, zumindest werden keinerlei Beschädi-

⁷³⁴ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, XLVI.

⁷³⁵ *Cartulario de San Pedro de Arlanza*, ed. Serrano, Nr. 34, S. 73-75.

⁷³⁶ Pérez de Urbel u. González y Ruiz-Zorrilla, *Liber commicus* I, XLVIf.

⁷³⁷ Boylan, *Manuscript illumination at Santo Domingo de Silos*, App. H., S. 285f.

⁷³⁸ Boylan, *Manuscript illumination at Santo Domingo de Silos*, 149f.; vgl. Ferotín, *Histoire de l'abbaye de Silos*, 24: „Le résumé qui nous a été conservé de quelques chartes de la première moitié du onzième siècle semble même indiquer clairement que le monastère et l'église de Saint-Sébastien étaient alors à peu près complètement détruits et abandonnés.“

gungen erwähnt, dann jedoch versiegen auch hier die Quellen.⁷³⁹ Am nächsten kamen al-Mansūrs Truppen dem Valle de Tabladillo wahrscheinlich Anfang des Jahres 1000. Während des Vormarschs auf Kastilien stellte sich ihnen das Heer Sancho Garcías (Graf von Kastilien 995–1017) in den Bergen von Cervera (ca. 10 km südlich des Klosters San Sebastián de Silos) entgegen.⁷⁴⁰ Auf muslimischer Seite berichten ausführlich Ibn al-Jatib und in geringerem Umfang der *Dhikr bilād al-Andalus* über die Schlacht in der Umgebung des heutigen Espinosa de Cervera.⁷⁴¹ Von den christlichen Quellen gehen lediglich die *Anales Castellanos Segundos* und die mit diesen eng verbundenen *Anales Toledanos Primeros* auf jene Ereignisse ein.⁷⁴² Ob aber infolge der für die Muslime letztlich siegreichen Kämpfe auch weiter nördlich gelegene Gebiete geplündert wurden, ist nicht mit Bestimmtheit auszumachen. Ibn Abi-l-Fayyad erwähnt gegen Mitte des 11. Jh.s, dass die Christen nach der Schlacht über eine Strecke von rund zehn Meilen verfolgt worden seien, was die Gegend um Silos einschließen würde. Gesichert ist in diesem Zusammenhang jedoch ausschließlich die Zerstörung der ca. 70 km nord-nordwestlich gelegenen Stadt Burgos.⁷⁴³ Unabhängig davon dürfte aber schon die Lage des Gebietes zwischen den Festungen von Clunia und Carazo eine fortgesetzte Bedrohung durch die Muslime bedingt haben. Auch die gegen Ende des 11. oder am Beginn des 12. Jh.s entstandene *Vita Sancti Dominici Silensis*, die Lebensbeschreibung des namengebenden Abtes Domingo Manso, bei der es sich möglicherweise um ein Werk seines Schülers Grimaldo handelt, berichtet in der Liciano-Passage (einer Bittrede, welche in der Metarealität des Textes letztlich zur Ankunft des Heiligen führt) über den Niedergang von San Sebastián de Silos in der ersten Hälfte des

⁷³⁹ *Cartulario de San Pedro de Arlanza*, ed. Serrano, Nr. 22, S. 55f.

⁷⁴⁰ Vgl. Martínez Díez, *Sancho III el Mayor*, 31; Ders., *El condado de Castilla I*, 563-568., ebd., 568: „Este ataque significa para Castilla el final del sosiego del que venía gozando desde que el conde Sancho García había asumido el gobierno del condado; significa el abandono por el conde de la política pacifista y la asunción frente al Islam de la misma actitud combativa, que habían adoptado su abuelo Fernán González y su padre García Fernández.“

⁷⁴¹ Übersetzung der relevanten Stellen aus dem *Kitab amal al-alam* Ibn al-Jatibs bei Machado Mouret, „Las batallas de Simancas y de Cervera“, 391-395.; für den *Dhikr bilād al-Andalus* siehe Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus II*, 204.

⁷⁴² *Anales Castellanos*, ed. Gómez-Moreno, 26: *In era MXXXVIII fuit arrancada de Cervera super conde Sancium Garcia et Garcia Gomez*. Die Formulierung der *Anales Toledanos Primeros* (siehe *Anales Toledanos I y II*, ed. Porres Martín-Cleto) ist nahezu identisch, allerdings ohne Jahresangabe.

⁷⁴³ Martínez Díez, *El condado de Castilla I*, 570.

11. Jh.s, allerdings ohne die Kampagnen al-Mansûrs explizit als auslösendes Moment zu benennen.⁷⁴⁴

Die Entstehungsumstände der *liber commicus*-Handschrift S sind angesichts der grundsätzlichen und durch die Kämpfe des späten 10. bzw. frühen 11. Jh.s noch verstärkten Quellenarmut nicht näher bestimmbar. Mit einiger Sicherheit können der Text und somit auch die darin enthaltenen *lectiones de restauratione basilicae* allerdings in einem Umfeld verortet werden, welches von den Kampagnen al-Mansûrs stark betroffen war. Mehr noch, einschlägige Passagen innerhalb der *Vita Sancti Dominici Silensis* verweisen auf denselben ereignisgeschichtlichen Hintergrund und artikulieren verwandte Vorstellungen. Sie greifen zu diesem Zweck zwar nicht explizit auf die Leitdifferenz rein/unrein zurück, allerdings wird auch dort⁷⁴⁵ eine dreigliederige Entwicklung von der Weihe eines christlichen Sakralortes über seine Zerstörung aufgrund menschlicher Sündhaftigkeit hin zu dessen Wiederherstellung nachgezeichnet.

VI. 10. 4 Der Entstehungskontext des *commicus legionense* und das *testamentum Pelagius' II*.

In einem zweiten Schritt soll nun auf analoge Weise versucht werden, den historischen Hintergrund des *liber commicus*(-Fragments) L aus León zu bestimmen. Anders als im Fall der heute in Paris befindlichen Silenser Handschrift ist

⁷⁴⁴ Grimaldus, *Vita Dominici Exiliensis* I, 6, ed. Valcárel, 228/230: *In illis igitur diebus in monasterio Exiliensi fundatum in honore beatissimi Sebastiani martiris Christi erat quidam monachus uenerabilis uite Licianus nomine [...]. Qui uidens uarios casus et euerisiones ac desolationes prefati monasterii ac recordatus antique illius dignitatis ac nobilitatis affligebatur magna cordis contritione [...]. Ysraeliticum populum immitatus, qui, de Ierusalem in Babiloniam in captiuitatem ductus, super flumina Babilonis sedit et fleuit et recordatus glorie montis Syon ac nobilitatis templi Domini, cum ingenti tristitia organa sua in salicibus suspendit et canticum de canticis Syon cantare noluit; et quia in ipsa captiuitate Deo sacrificium contribulati spiritus offere studuit, nec idolatrie se subdidit, sed pro posse diuine Legis precepta obseruauit post LXX annos captiuitatis sue ad terram repromissionis et ad gloriam montis Syon et ad nobilitatem templi Domini redire promeruit. Hoc exemplo hunc uenerabilem uirum, Licianum, non dubitamus esse exauditum. Et certe orationis eius affectum et effectum insimul uidemus esse completum, nam cenobium Exiliense, pro cuius plorauit destructione et orauit restitutione, operante Diuina Maiestate que flectitur uera et non dubitatiua oratione, ad pristinum statum nobilitatis ac prisce religionis corporalibus oculis uidemus redisse. Et hoc accipere meruit quia in fide et sine hesitatione Iacobi apostoli ammonitione orauit. [...] Benedictus ergo uir, Licianus, in fide pro recuperatione Exiliensis monasterii orauit [...]. Huic orationi addebat: ‚Sebastiane, martir Dei gloriose, adesto orationi mee et que postulo, pete ut impleatur a Domino et impetra ab eo ut domus in honorem nominis tui fundata atque consecrata et nunc peccatis ac negligenciis inhabitantium destructa ac desolata, denuo restauretur et ad pristinum decorem reuocetur et pastor in ea bonus constituatur [...].‘ Zu den unterschiedlichen Überlieferungsschichten der Vita vgl. Boylan, *Manuscript illumination at Santo Domingo de Silos*, App. A, 191-197 u. Valcárel, *La ‚Vita Dominici Silense‘*, 39. Die fragliche Stelle würde demnach dem ursprünglichen, zwischen 1088/91 und 1109 angelegten Kern des Textes angehören.*

⁷⁴⁵ Siehe oben Anm. 744.

für den *commicus legionense* die Frage nach seiner Entstehungs- und Besitzgeschichte vergleichsweise einfach zu beantworten: Eine auf den 16. Dezember 1071 datierende Urkunde des Bischofs Pelagius II. (1065–1085) verzeichnet die Übertragung eines in seinem Auftrag angefertigten *liber commicus* an die Kathedrale von León.⁷⁴⁶ Seit den Untersuchungen Pérez de Urbels und Ruiz-Zorillas besteht hinreichende Sicherheit, dass es sich bei dem derart benannten Stück um die bis heute im Besitz der Leoneser Kirche befindliche Handschrift handelt, die zwischenzeitlich aber rund drei Viertel ihres einstigen Umfangs eingebüßt haben dürfte.⁷⁴⁷ Mutmaßlich derselbe *liber commicus* findet ebenfalls Erwähnung im sogenannten *testamentum* Pelagius' II. aus dem November 1073⁷⁴⁸ Diese nur in einer Abschrift des *Tumbo Legionense*⁷⁴⁹ überlieferte Urkunde verdankt ihre Entstehung der Weihe der im romanischen Stil neu errichteten oder zumindest umfassend erneuerten Kathedrale von León. Das Stück ist allein schon insofern von besonderer Bedeutung, als sich darin eine umfangreiche (Bau-)Geschichte des Leoneser Bischofssitzes findet. Darüber hinaus könnte der Text Spuren einer Anwendung des Ritus der *restauratio basilicae* verzeichnen, Grund genug, sich hier ausführlicher mit dem *testamentum* Pelagius' II. zu beschäftigen.

Während die ältere Forschung scheinbar überwiegend von der Authentizität des Stückes ausgegangen ist⁷⁵⁰, hat zuletzt Thomas Deswarte postuliert, dass es

⁷⁴⁶ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1178, S. 421: *Ego [...] Pelagius aepiscopus hunc libellum comicum de to[to] anni circulo ad perfectum facere decreui et Deo iuuante compleui*. Vgl. Fernández Flórez, „Escribir, en León-Castilla, en la época medieval“, 168. Das Stück ist heute Teil jenes Codex, der auch die *liber comicum*-Handschrift enthält, wurde diesem aber offenbar erst gegen Ende des 19. Jh.s auf Veranlassung Rudolf Beers (erneut?) beigelegt, vgl. Beer, „Handschriftenschatze Spaniens“ IV, 33: „Die Schenkungsurkunde auf den ersten beiden Blättern wurde von übelwollender Hand abgeschnitten, von uns zufällig aufgefunden und der Handschrift wieder einverleibt.“ Siehe dazu weiterhin Beer u. Díaz Jiménez, *Noticias bibliográficas y Catálogo de los códices de la Santa Iglesia Catedral de León*, 8.

⁷⁴⁷ Pérez de Urbel und Ruiz-Zorilla, *Liber Commicus I*, LVI, denen allerdings die Geschichte der auf den Fragmenten A^{1v} und A^{2v} befindlichen Abschrift (s.o.) offenbar unbekannt war.

⁷⁴⁸ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190. Zu Bischof Pelayo II. (ca. 1065-1085) siehe mit weiterführender Literatur u.a. Carriedo Tejedo, „El gallego Pelayo Tedóniz: monje de Celanova (desde 1040), diácono compostelano (desde 1056) y obispo de León (desde 1065)“; Ders., „Pelayo Tedóniz, obispo de León“; Recuero Astray, „Relaciones entre la monarquía y la iglesia de león durante la Alta Edad Media“, 104f. u. Linehan, „León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII“, 438-440.

⁷⁴⁹ Fernández Catón, „El ‚Tumbo Legionense‘“; zur Überlieferungssituation der Leoneser Quellen vgl. übergreifend del Ser Quijano, *Documentación de la catedral de León*, 9-34.

⁷⁵⁰ Keinen Fälschungsverdacht äußert z.B. Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España II*, 256, vgl. ebd., Anm. 166: „El documento tiene un extraordinario interés por su dilatada *narratio*, relativa a la primera historia de la diócesis leonesa.“ Die Bedeutung des Stückes als Quelle für die Baugeschichte der Kathedrale von León betont Bango Torviso, „Catedral de León“.

sich dabei um eine Fälschung handeln müsse, die vor der Aufnahme der Abschrift in den *Tumbo Legionense* am Beginn der 1120er Jahre entstanden sei:

„Elle comporte une longue narration, au contenu historique très général, qui est un indice sûr de falsification comme l’estiment de nombreux historiens; ce récit ne correspond en effet ni au préambule, qui énonce des considérations religieuses ou morales, ni à l’exposé, qui expose les raisons concrètes de l’acte. Or, cette narration passe sous silence la fondation de l’évêché par Ordoño I^{er} et l’attribue à Ordoño II, dans un ancien ‚palais royale‘ ou un ancien temple païen [...].“⁷⁵¹

Deswarte Herangehensweise an das *testamentum* Pelagius’ II. entspricht seinem Vorgehen in anderen, ähnlich gelagerten Fällen. Allerdings konnte bereits zuvor gezeigt werden, dass dieses durchgängige Eintreten für Spätdatierungen – ebenso wie Bronischs entgegengesetzter Versuch, wo irgend möglich Frühdatierungen zu etablieren – nicht immer hinreichend begründet ist.

Ohne in einem ersten Schritt auf den Inhalt des Stückes eingehen zu wollen, muss zunächst die zeitliche Anordnung bedacht werden: Wenn, so Deswarte, ein gefälschtes *testamentum* Pelagius’ II. bei der Abfassung des *Tumbo Legionense* als Vorlage für die darin eingefügte Abschrift gedient hätte⁷⁵², so sollte selbiges spätestens gegen Anfang der 1120er Jahre, wahrscheinlich aber eine gewisse Zeit vorher entstanden sein. Während die temporäre Distanz zwischen den Fixdaten 1073 und 1124 wohl ausgereicht haben dürfte, um sicherzustellen, dass keiner der im *testamentum* genannten Akteure noch am Leben war, den man in Bezug auf dessen Inhalte hätte befragen können, verringert sich die Unangreifbarkeit des Textes umso stärker, je weiter die Entstehung einer gefälschten Vorlage den darin berichteten Ereignissen angenähert wird. Deswarte stellt die von ihm postulierte Fälschung darüber hinaus in einen größeren Kontext, die Rückeroberung des westgotischen Primatssitzes Toledo 1085 und den nachfolgenden Bedeutungsverlust Leóns, das nicht mit einer vergleichbaren Tradition bzw. Legitimation aufwarten konnte.

Um dieser Entwicklung entgegenzuwirken, erprobte man auf Leonenser Seite alternative Legitimationsstrategien, etwa eine Rückbindung der eigenen Autori-

⁷⁵¹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 175.

⁷⁵² Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 175: „Des faux documents sont confectionnés, parmi lesquels la dotation de l’évêché par son évêque Pélage en 1073, réalisée avant son incorporation dans le *Tumbo* de la cathédrale en 1124.“

tät an die Präsenz des Hl. Isidor, dessen Gebeine im Jahr 1063 aus Sevilla dorthin überführt worden waren.⁷⁵³ Demselben Zweck diene es wahrscheinlich, wenn Leoneser Quellen an der Wende vom 11. zum 12. Jh. um eine Parallelführung der Bistumsgründung in León und der Entwicklung der Stadt zum Sitz des asturischen Königtums seit Ordoño II. (die [Re-]Etablierung des Bistums schon unter Ordoño I. wird dabei ausgeblendet) bemüht waren:

„[L]’accession de León au rang de capitale du royaume, implicitement légitimée par son ancien passé de ville royale, justifie donc la fondation épiscopale. Les clercs de León reçoivent en outre le soutien du clergé de l’ancienne capitale, Oviedo: la rédaction pélagienne de la *Divisio Wambae* prétend que l’évêché de León n’est soumis à aucune métropole.“⁷⁵⁴

Auf dieser Grundlage war es Bischof Pedro von León (1087–1112) 1104/05 gelungen, ein Exemptionsprivileg Papst Paschalis’ II. zu erlangen, welches den angestrebten Zustand fixierte und damit einen älteren Beschluss Urbans II. aus dem Jahr 1099 zeitweilig unterminierte.⁷⁵⁵

Zumindest Bischof Gonzalo von Mondoñedo, der als Zeuge das *testamentum* Pelagius’ II. von 1073 unterzeichnete, lebte etwa bis 1109.⁷⁵⁶ Auch der *comes* Pedro Ansurez ist in der urkundlichen Überlieferung bis in das Jahr 1117 nachweisbar.⁷⁵⁷ Bei den im Text aufeinanderfolgend genannten *Fredenandus Gomis*, *Pelagius Gomis* und *Garcia Gomis* dürfte es sich um drei Brüder aus dem Grafenhaus von Carrión handeln. Einer von ihnen, Pelagius, findet sich bis 1105 in anderen Quellen.⁷⁵⁸ Insbesondere die an späterer Stelle gelisteten (und entsprechend wohl weniger bedeutenden) Zeugen können nur in den seltensten

⁷⁵³ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 175; für die Bedeutung Isidors in diesem Zusammenhang siehe mit weiterer Literatur Henriët, „Un exemple de religiosité politique“.

⁷⁵⁴ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 175f. Die entsprechende Stelle in der Pelagius-Fassung (*Liber Itacii*) der *Divisio Wambae*, ed. Vázquez de Parga, 114: *Tunc predictus rex surgens in concilio dixit Lugo que in Asturiis Guntamundus catholicus euandalorum rex edificauit episcopiumque in ea statuit que nunquam subdita ulli metropoli fuit sicut ille auctoritate romana et cum consensu omnium ecclesiasticorum siue et laycorum uirorum yspanorum in legionense concilio stabiliuit terminosque posuit ita eam permanere mandamus atque confirmamus.* Dazu Panera Burón, „Diez siglos de exención de la iglesia legionense“, insb. 372f. u. Fernández Conde, „Espacio y tiempo en la construcción ideológica de Pelayo de Oviedo“, 141f.

⁷⁵⁵ Vgl. Servatius, *Paschalis II.*, 124-126.

⁷⁵⁶ Tatsächlich befanden sich in den Jahren 1103 und 1104 Gesandte des weiterhin amtierenden Bischofs Gonzalo von Mondoñedo bei Paschalis II. in Rom, vgl. Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 154-156.

⁷⁵⁷ Vgl. die Zusammenstellung durch Rubio García, *Realidad y fantasía*, 130-140. Bei dem ebenfalls genannten *Didacus Assuriz* könnte es sich um dessen in der Zeit von 1073 bis 1107 (so Quintana Prieto, „Jimena Muñiz“, 237) nachweisbaren Bruder Diego Ansurez handeln.

⁷⁵⁸ Rubio García, *Realidad y fantasía*, 128.

Fällen mit hinreichender Sicherheit identifiziert werden. Es ist aber davon auszugehen, dass bei einer Fälschung der Pelagius-Urkunde vor 1104/05 – zwingende Voraussetzung, sollte das Stück tatsächlich, wie Deswarte vermutet hat, in den Verhandlungen mit Paschalis II. zum Einsatz gekommen sein – noch weitere der angeblichen Unterzeichner am Leben gewesen sein dürften: 30 Jahre bilden diesbezüglich keinen unüberbrückbaren Zeitabstand. Ohne die Erfolgsaussichten einer solchen Fälschung zu Lebzeiten zumindest einiger der darin angeführten Zeugen hier erörtern zu können, muss doch gefragt werden, wieso zeitgenössische Leonenser Kleriker diese Vorgehensweise gewählt haben sollten. Schließlich hätte ein potenzieller Fälscher, so er nicht auf eine authentische Vorlage zurückgriff und selbige nur partiell modifizieren wollte, die zu benennenden Akteure frei wählen können. Eine Entscheidung für lebende und daher befragbare Zeugen ließe sich wohl am ehesten noch über deren Komplizenschaft oder mangelnde Sorgfalt eines ansonsten aber durchaus fähigen Fälschers erklären.

Untersucht man darüber hinaus die von Deswarte zur Untermauerung seiner Fälschungshypothese vorgebrachten Argumente, so muss diese vielleicht insgesamt revidiert werden: Der erste Kritikpunkt betrifft das Vorliegen einer ungewöhnlich langen Narratio von allgemein historischem Inhalt.⁷⁵⁹ Bereits ein Blick auf den Text zeigt, dass Deswartes Beobachtung grundsätzlich zutreffend ist. Bevor sich das Meta-Ich Pelagius' II. den rechtserheblichen Inhalten zuwendet, entwirft es eine umfangreiche historische Hinführung. Inwiefern dies jedoch isoliert als hinlängliches Indiz für das Vorliegen einer Fälschung gewertet werden kann, lässt sich wohl weniger exakt bestimmen, als Deswarte zu suggerieren bemüht ist. Sein Gewährsmann Andrés Gamba Gutiérrez identifiziert an der fraglichen Stelle die Einschaltung einer langen, allgemein gehaltenen historischen Herleitung lediglich als ein ‚mögliches‘ Indiz für das Vorliegen einer Fälschung; er ist weit davon entfernt, dies als absolutes Kriterium gelten zu lassen.⁷⁶⁰ Auch die von Deswarte pauschal erwähnten weiteren Ar-

⁷⁵⁹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 175.

⁷⁶⁰ Gamba, *Alfonso VI.*, Bd. 1: *Cancilleria, curia e imperio*, 219: „Puede comprobarse que con frecuencia los discursos expositivos extensos y detallados coinciden con diplomas que, por razones diversas, han sido caracterizados como falsos. No cabe establecer una regla fija al respecto puesto que se registran bastantes desarrollos en diplomas de autenticidad segura, pero debe insistirse en

beiten, welche sein Urteil angeblich stützen würden, machen in der Realität meist ähnliche Beobachtungen wie von Gamba Gutiérrez: Einen konkreten Fälschungsverdacht hat für das Stück vor Deswarte in jüngerer Zeit lediglich Peter Linehan geäußert.⁷⁶¹

Weiterhin erweist sich die Annahme einer unproportionierten Länge der vorangestellten historischen Herleitung für das *testamentum* Pelagius' II. als höchst relativ: Innerhalb der Edition Ruiz Asencios umfasst jener Teil der Urkunde gut zwei Druckseiten, dem steht ein Gesamtumfang von ca. fünf Druckseiten gegenüber. Darüber hinaus lässt sich die Schilderung weiter unterteilen: Sie beginnt mit einem umfassenden Rückgriff, der sich bis in die heidnische Vergangenheit Leóns erstreckt (< 1 Seite [442]), daran knüpfen eine Zustandsbeschreibung der Kathedrale in der Zeit nach den Kampagnen al-Manšurs (~ 0,5 Seiten [442f.]) und schließlich der Bericht über die von Pelagius II. zur Wiederinstandsetzung bzw. Neuerrichtung des Kirchengebäudes getroffenen Maßnahmen an (ca. 1 Seite [443f.]). Insbesondere dieser Teil besticht durch seinen extremen Detailreichtum, einzelne Bauschritte sowie gestiftete Gerätschaften werden exakt benannt und beschrieben. Wenn Deswarte also diesbezüglich einen „contenu historique très général“ ausmacht, kann er sich eigentlich nur auf den ersten, weit ausgreifenden Teilabschnitt der Schilderung beziehen. Selbiger nimmt allerdings weniger als ein Fünftel der Gesamtlänge ein.

Es bleibt an dieser Stelle, einen genaueren Blick auf die Argumentation Linehans zu werfen, der, was die Echtheit der Pelagius-Urkunde betrifft, trotz zahlreicher kritischer Anmerkungen einem definitiven Urteil letztlich doch ausweicht. Auffällig ist, wie stark er das *testamentum* von der Warte der Kirchenreform aus liest, so erscheint ihm Pelagius als ein „obispo de la vieja escue-

el dato de que las *expositiones* extensas son, con frecuencia, un elemento sospechoso, indicio de manipulación o de falsedad.“ Zu beachten ist auch die ebd., Anm. 140 vorgenommene Spezifizierung: „Todos los diplomas falsos que incorporan *narraciones* extensas son, casi sin excepción, privilegios. Este dato guarda relación con la preferencia de los falsificadores por ese tipo documental.“ Als Gamba ebd., 617f. explizit auf das *testamentum* Pelayos II. eingeht, stellt er dessen Authentizität nicht in Frage: „El obispo *Pelayo* (1065-1085) figura en treinta y cinco diplomas reales, como confirmante y destinatario de las munificencias reales. Dos importantes dádivas le concedió Alfonso VI [...]. A ellas se allude expresamente en el detallado texto del acta de consagración de la renovada catedral legionense, con fecha de 10-XI-1073, confeccionada por orden del obispo, y se señala expresamente que habían facilitado, junto con otros donativos realizados por la madre y hermanas del rey, la restauración de la iglesia de Santa María.“

⁷⁶¹ Siehe Linehan, „León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII“, 439-457.

la.“⁷⁶² Den Ansatzpunkt seiner Ausführungen über die Echtheit des Stückes bildet der darin eingeschaltete Rückblick auf die erste Errichtung oder vielmehr Einrichtung einer Kathedrale in León unter Ordoño II., also am Beginn des 10. Jh.s: *Tunc istud hedifitium quia congruum uidebatur et mirabile, in honorem Dei et Sancte Marie pro sede abtauit, urbem quoque hanc caput regni sui esse constituit.*⁷⁶³ Es ist hier speziell der Hinweis auf die Stellung der Stadt als *caput regni*, welcher das Misstrauen Linehans erregte. Ausgehend von ihrer Bezeichnung als *civitas regia* bei Lucas von Túy⁷⁶⁴ hatte er zuvor nachweisen können, dass sich in Quellen aus jener Zeit, als die Stadt Hauptort und Sitz des leonesischen Königums war, eben keine weiteren Belege für diese oder eine äquivalente Titulatur finden lassen.⁷⁶⁵ Deren Einschaltung in spätere Texte führt Linehan auf einen neuartigen Umgang mit bzw. die Entdeckung der eigenen Vergangenheit gegen Ende des 11. Jh.s zurück:

„Los españoles reclamaban su pasado. Su interés por títulos de propiedad y fechas no iba acompañado de excesivo refinamiento: el rey Pedro de Aragón calculaba en 1097 que ya habían pasado 460 años desde la invasión árabe de España. Pero las ventajas de ese tipo de especulación quedaron en evidencia cuando Toledo, aparte de recordar que había sido elevada a *caput regni* antes de la llegada de la ‚gens perfida hismahelitarum‘, intentó alzarse con la prima-

⁷⁶² Linehan, „León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII“, 440. Dagegen Bango Torviso, „Catedral de León“, 51, der das Handeln Pelagius' II. gerade im Kontext ausgreifender Reformanliegen verortet.

⁷⁶³ *Colección documental del archivo de la catedral de León* IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442; vgl. zur Baugeschichte der Kathedrale von León Rodríguez, „La ciudad de León y sus catedrales“.

⁷⁶⁴ Für die Krönung Ordonös II. 914: *Omnes siquidem Yspanie magnates, episcopi, comites et barones facto conuentu sollempniter generali, eum aclamando sibi regem constituunt imposito que illi diademate a duodecim pontificibus in solium regni Leone regia ciuitate perunctus est.* (Lucas von Túy, *Chronicon Mundi* 4,25, ed. Falque Rey [CCCM 74], 251). Linehan geht nicht auf weitere, vergleichbare Stellen im Text des *Chronicon Mundi* ein, die aber durchaus vorhanden sind. So heißt es ebd., 4, 27, S. 255 über die Inhaftierung kastilischer Rebellen durch Ordoño II.: *Et cepit eos rex Ordonius et catheratos duxit ad ciuitatem regiam Legionem et in carcere illos necari iussit.* Vgl. die Beschreibung Leóns unter der Herrschaft Ferdinands II. (1157-1188), ebd., 4, 79, S. 317: *Est autem in ipsa terra quedam ciuitas regia, que Legio uocatur.* In dieser Zeit scheint León nicht einzigartig, das ‚königliche‘ Attribut findet sich auch für andere Städte. So resümiert Lucas von Túy ebd., 4, 84, S. 324 die Baumaßnahmen Alfons' IX. (1188-1230) in Burgos wie folgt: *Tunc ipsa ciuitas Burgensis, ciuitas regia uocata est et in regni solium sublimata.* Über das Geschehen nach dem Tod Ferdinands (ein Sohn Alfons' IX., der 1214 im Alter von 10 Jahren starb) heißt es ebd., 4, 89, S. 329, diesmal mit Blick auf Toledo: *Confluebant populi multi Christianorum apud regiam ciuitatem Toletum [...].* Ihren Ursprung findet diese Bezeichnung möglicherweise in Lucas von Túys Darstellung biblischer Ereignisse, so berichtet er über die militärischen Erfolge des Mose ebd., 1, 28, S. 32: *Tandem preuentos Ethiopes expugnans post fugam inclusit eos in Sabba regia ciuitate, que post Meroe dicta est.* Auch der Ausdruck *caput regni* findet sich bei Lucas von Túy, allerdings nur in seiner Schrift *De altera uita* 3, 9 (ed. Falque Rey, 204), dort für das Auftreten häretischer Strömungen unter anderem in León: *consueuerant oriri leges iustitiae, eo quod esset ciuitas caput regni, inde haeresis pullulabat.*

⁷⁶⁵ Linehan, „León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII“, insb. 415-438.

cía eclesiástica. Y Toledo no era la única. [...] Pero en ninguno de estos relatos aparece el uso clásico de *caput*, excepción hecha del citado *testamentum*.⁷⁶⁶

Den ersten gesicherten Beleg für die Benennung Leóns als *sedes regia* bietet eine Urkunde des Bischofs Diego aus dem Jahr 1120, welche nicht nur in der Abschrift des *Tumbo*, sondern parallel dazu in ihrer originalen Ausfertigung erhalten ist.⁷⁶⁷ Trotz der offenkundigen semantischen Parallelen sollte man aber nicht vorschnell *caput regni* und *sedes regia* ineins setzen. So handelt es sich bei Ersterem um einen seit antiker Zeit gängigen und vielfältig belegten Ausdruck.⁷⁶⁸ Für letztere Wendung existieren ebenfalls zahlreiche Nachweise, sie scheint allerdings auf der Iberischen Halbinsel während der Spätantike und des früheren Mittelalters nicht verbreitet gewesen zu sein.⁷⁶⁹ Umso auffälliger ist es, dass Lucas von Túy León nicht nur, wie von Linehan herausgestellt, als *civitas regia*, sondern darüber hinaus auch als *sedes regia* tituliert. In jener Passage, welche sich auf ein angeblich im Jahre 569 unter dem Suebenkönig Teodemir in Lugo abgehaltenes Konzil und die Anlage des wohl in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s gefälschten⁷⁷⁰ *Parrochiale Suevum* (ebenfalls bekannt als *Divisio Teodemiri*) bezieht⁷⁷¹, heißt es für León:

⁷⁶⁶ Linehan, „León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII“, 441f.

⁷⁶⁷ *Colección documental del archivo de la catedral de León V*, ed. Fernández Catón, Nr. 1367, S. 86: *CVM A TEMPORIBVS PRIMI CONCILII LIBERRITANI ECCLESIA LEGIONENSIS QVEE SEDES REGIA NVNCVPATVR, EO QVOD ANTIQVO MORE REGES IN EA CORONANTVR et a regibus Yspanie et a principibus plurimas dignitates obtineret, nulli etenim metropolitano, sed tantum romano pontifici subdita*. Vgl. ebd., 83f. zum (Text-)Verhältnis von Original und kopialer Abschrift sowie zur Frage der Authentizität.

⁷⁶⁸ Die *Library of Latin Texts* weist in den antiken und mittelalterlichen Quellen 37 Treffer allein für diese exakte Wendung aus, darunter Titus Livius, *Ab urbe condita* 30, 12, 4; Q. Curtius Rufus, *Historia Alexandri Magni* 4, 5, 8; Plinius d. Ä., *Naturalis historia* 6, 115; in den patristischen Texten Apponius, *In canticum canticorum expositio* 12, ed. de Vregille u. Neyrand (CCSL 19), 194: *Quae plebs Israhel, caput regni, templum uel altare ritum que caerimoniarum in Hierusalen habuisse probatur*; Sulpicius Severus, *Chronicorum libri II* I, 48, 1; Ders., *Dialogorum libri II*, Dial. 2, 14, 2; Orosius, *Historiarum aduersum paganos libri VII*, I, 2, 3, 1 oder auch Hieronymus, *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, ed. de Lagarde (CCSL 72), 16.

⁷⁶⁹ Einschlägig ist hier der Sammelband *Sedes regiae ann. 400-800*, ed. Ripoll López u. Gurt. Zumindest der darin enthaltene Beitrag von Ripoll López, „*Sedes regiae* en la *Hispania* de la antigüedad tardía“ beinhaltet keinen Quellenbeleg für exakt diese Wendung in westgotischer Zeit, ebensowenig derjenige von Díaz, „El reino suevo de *Hispania* y su sede en *Bracara*“, das Gleiche gilt für die Aufsätze von Gurt u. Godoy, „*Barcino*, de sede imperial a *urbs regia* en época visigoda“ sowie Velázquez u. Ripoll López, „*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*“; vgl. auch Ewig, „*Residence et capitale pendant le Haut Moyen Age*“.

⁷⁷⁰ Dazu zuletzt López Alsina, „El *Parrochiale Suevum* y su presencia en las cartas pontificas del siglo XII“, 110-127; vgl. David, „L’organisation ecclésiastique du royaume suève“, 19-21; Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, 128f. u. García Moreno, „La iglesia y el cristianismo en la Gallecia de época Suevo“, jeweils mit weiterführender Literatur.

⁷⁷¹ Lucas von Túy, *Chronicon Mundi* 3,12, ed. Falque Rey (CCCM 74), 173: *Quo mortuo Theodomirus regnauit pro eo. Rex iste catholicus fuit et fecit celebrare concilium in Gallecia apud Lucensem urbem*.

*Legio quam condiderunt Romane legiones, que antiquitus Flos fuit uocata, et per Romanum Papam gaudet perpetua libertate, et a nostris predecessoribus extat sedes regia, atque alicui metropoli nunquam fuit subdita, teneat per suos terminos antiquos [...].*⁷⁷²

Vergleicht man diese Angabe mit dem überlieferten Text des *Parrochiale Suevorum*, so ergibt sich eine auffällige Diskrepanz: León erscheint dort nur an nachgeordneter Stelle, nämlich als eine der dem Bischof von Astorga unterstehenden Kirchen.⁷⁷³ Es existiert ein weiterer Beleg für den Ausdruck *sedes regia* im *Chronicon Mundi*, dieser findet sich in dem unmittelbar auf die zuvor zitierte Stelle folgenden Textabschnitt. Das Vorangegangene wird dort explizit als Derivat der (an der Wende vom 11. zum 12. Jh. gefälschten) *Divisio Wambae* identifiziert⁷⁷⁴:

*Rex Bamba, ut supra scriptum est, diuisionibus episcopatum confirmatis ceteras imperii sui sedes diuisit, sic dicens: Toletum metropolis, regia sedis, inter ceteros Yspanie, quandiu huic sancto cetui placuerit, metropolitanos teneat primaciam.*⁷⁷⁵

Über León und Lugo heißt es wenig später im Text, erneut unter Bezugnahme auf das *Parrochiale Suevorum*:

*Legio, ciuitas sacerdotalis et regia, et Lucus quam Euandali edificauerunt in Asturiis, teneant per suos terminos antiquos, sicut eis diuisit Theodemirus rex Sueuorum, et nulli unquam subdantur archiepiscopo uel primati.*⁷⁷⁶

Eindeutig ist erkennbar, dass der Rückbezug auf das *Parrochiale Suevorum* im *Chronicon Mundi* Lucas von Túys lediglich inszeniert wird. Wie er selbst ein-

⁷⁷² Lucas von Túy, *Chronicon Mundi* 3,12, ed. Falque Rey (CCCM 74), 173.

⁷⁷³ *Parochiale Sueuum*, ed. Glorie (CCSL 175), 418: X. 1. *Ad Asturicensem sedem: ipsa Astorica / 2. Legio / 3. Bergido / 4. Petra speranti / 5. Conianca / 6. Uentosa / 7. Maurelos superiores et inferiores / 8. Senimure / 9. Fraucelos / 10. Pesicos [sunt haec XI].*

⁷⁷⁴ Vgl. Jerez Cabrero, *El Chronicon Mundi de Lucas de Tuy*, 129: „En cualquier caso, la incorporación de la *Divisio Wambae* al *Chronicon mundi* no es en absoluto mimética. Don Lucas organiza la información de modo muy distinto a como lo habían hecho el *Liber Itacii* y el *Liber cronicorum*, con toda probabilidad a partir de un modelo similar al del primero, dada su mayor proximidad en la selección del material.“

⁷⁷⁵ Lucas von Túy, *Chronicon Mundi* 3,13, ed. Falque Rey, 176. Zur *Divisio Wambae* siehe Vázquez de Parga, *La División de Wamba*; Vones, *Die ‚Historia Compostellana‘ und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes*, 186f. und mit Blick auf die Versuche der Leonenser Kirche, sich durch Berufung auf selbst zu legitimieren Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 175f.

⁷⁷⁶ Lucas von Túy, *Chronicon Mundi* 3,16, ed. Falque Rey, 179. Die Wendung *civitas sacerdotalis et regia* bietet wortwörtlich das Lobpreis des christlichen Rom durch Leo den Großen, *Sermo* 82,2, ed. Migne (PL 54), Sp. 422f. Eine Entsprechung findet die oben zitierte Stelle aus dem *Chronicon Mundi* am ehesten in den Lugo und Braga (nicht aber León) betreffenden Verfügungen des *Parochiale Sueuum*, ed. Glorie (CCSL 175), 413: *Dum hanc epistolam episcopi legerunt, elegerunt in sinodo ut sedes lucensis esset metropolitana sicut et bracara, quia ibi erat terminus de confinitimis episcopis, et quia ad ipsum locum lucensem grandis semper erat conuencio sueuorum.*

räumt, sind die León betreffenden Angaben mehr oder weniger wörtlich der von ihm ausgewerteten – und gerade hinsichtlich der hier interessierenden Wendungen möglicherweise absichtlich modifizierten⁷⁷⁷ – Fassung der *Divisio Wambae* entlehnt.

Die Urkunde des Bischofs Diego aus dem Jahre 1120 und die oben zitierten, León betreffenden Passagen aus der Chronik Lucas von Túys verbindet mehr als die Verwendung eines regalen Epithetons. Beide betonen darüber hinaus die Exemption Leóns von jeder Metropolitangewalt. Im *testamentum* Pelagius' II. aus dem Jahr 1073 wird dagegen kein vergleichbarer Anspruch formuliert. Dieser musste jedoch, die vorausgegangenen Bemerkungen zum problematischen Verhältnis von León und Toledo am Ende des 11. Jh.s aufgreifend, nach 1085 von existenzieller Bedeutung sein. Mehr noch, das Stück negiert geradezu die Möglichkeit einer über das frühe 10. Jh. zurückreichenden Geschichte des (eigenständigen) Bistums León⁷⁷⁸, nicht unbedingt die aussichtsreichste Strategie für einen Akteur, der sich gegen drohenden Bedeutungsverlust und Konkurrenten mit unstrittiger historischer Legitimation zur Wehr setzen musste.

Rudolf Beer hatte das *testamentum* Pelagius' II. 1892 als die „res gestae Pelagii, ein kleines Monumentum Ancyranum, das der Bischof sich selbst errichtete“⁷⁷⁹ bezeichnet; es würde sich demnach um eine Art Leistungs- oder Rechenschaftsbericht handeln. Diesbezüglich operiert der Text auf unterschiedlichen Ebenen: Er beginnt mit einem biographischen Abriss über Pelagius II., der in wenigen Zeilen dessen Herkunft und seinen Aufstieg unter Ferdinand I. sowie Alfons VI. behandelt. Die eigentliche Leistungsschau setzt dann mit der Erhebung zum Bischof von León ein:

Ego itaque Pelagius, pontificali iam cathedra sublimatus, cum sanctorum uitas patrum studiose requirerem et considerarem quibus laboribus uel quibus

⁷⁷⁷ Eine detaillierte Untersuchung jener Fassung der *Divisio Wambae*, auf welche das *Chronicon Mundi* zurückgreift, nahm Jerez Cabrero, *El Chronicon Mundi de Lucas de Tuy*, 127-140 vor. Der Verweis auf León als *sedes regia* findet sich demnach nur bei Lucas von Túy, nicht aber in den weiteren Textzeugen.

⁷⁷⁸ Linehan, „León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII“, 443. Siehe dazu die folgende Stelle im Text der Urkunde, *Colección documental del archivo de la catedral de León* IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442: *Hic primus regum* [unmittelbar zuvor wurde *Ordonio rex legionensis* genannt, aus dem Kontext der Stelle kann erschlossen werden, dass der zweite Herrscher dieses Namens gemeint ist, Anm. d. Vf.s] *istius prouintie fertur in hac ciuitate episcopum promouisse cum usque ad hec tempora sine episcopo et sine sede fuisset.*

⁷⁷⁹ Beer, „Handschriftenschatze Spaniens“ IV, 33, Anm. 1.

*uirtutibus unusquisque illorum Deo placere satagisset, inueni alios ieiuniis, alios elemosinis, alios castitate atque alios humilitate summo opifici placuisse et uite premia obtinuisse. Tunc placuit mihi ut inter pauca bona quibus minus desudabam pro remedio anime mee domum Dei decorem qui defecerat et locum sedis cui preeram in melius reformarem.*⁷⁸⁰

Deswarte identifiziert das Stück als *carta dotationis*⁷⁸¹, eine zu weihende Kirche wird darin mit dem zu ihrem Unterhalt und Betrieb nötigen (Land-)Besitz, den liturgischen Büchern und Gerätschaften etc. versehen.⁷⁸² Wenn das *testamentum* daher umfassend über die von Pelagius II. zur (Neu-)Ausstattung der Kathedrale von León getroffenen Maßnahmen, die Gründe für deren Notwendigkeit und die hierzu gewonnene Unterstützung berichtet, so ist dies keine „longue narration [...] au contenu historique très général“. Die narrativen Elemente stehen vielmehr in enger Verbindung zum rechtserheblichen Kern der Urkunde und bereiten diesen vor, es handelt sich also um eine *Narratio* im eigentlichen Sprachgebrauch der Diplomatie.

Bango Torviso zufolge dürfte Pelagius II. schon bald nach seiner Erhebung zum Bischof von León im Jahre 1065 damit begonnen haben, auf die Neugestaltung der Kathedrale hinzuwirken, wenn er damit nicht ohnehin ein Vorhaben seines Amtsvorgängers Jimeno (ab 1063) realisierte.⁷⁸³ Ihren vorläufigen Abschluss erreichten die Bautätigkeiten mit der Weihe der Kirche am 10. November 1073, dem Tag der Ausstellung des *testamentum*. Allerdings umschließt die darin eröffnete narrative Klammer nicht nur die fraglichen acht Jahre, sondern geht bis in die Zeit der heidnischen Antike zurück und entwirft die Geschichte des späteren Kathedralbaus im Rahmen einer Dichotomie von Gedeih und Verfall, von Wachstum und Niedergang:

Hoc quippe edifitium quod nunc apparet a quibusdam estimati fuiset regale palatium, a quibusdam uero fanum gentilium et antiquis idolorum cultibus inseruisse diutius, postea, cum iam idola defecissent et ydolis homines renuntiantes signum fidei accepissent, uacuum permansisse usque ad tempora digne

⁷⁸⁰ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442.

⁷⁸¹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 175.

⁷⁸² Dazu bspw. Zimmermann, „Le pèlerinage romain d’un Catalan“, 33; Ders., „Les actes de consécration d’églises“, Ders., *Écrire et lire en Catalogne I*, 523-526; vgl. ebd., 524: „La dotation consiste d’abord – et, pendant longtemps, exclusivement – en ouvrages liturgiques.“ Siehe auch Lauwers, „Consécration d’églises“, 147-152 u. Méhu, „Historiae et imagines de la consécration de l’église“.

⁷⁸³ Bango Torviso, „Catedral de León“, 51. Die großräumige Umgestaltung der Kathedrale von León könnte nicht zuletzt eine Reaktion auf die Synode von Compostela 1063 und die in deren Rahmen formulierten Reformziele sein, welche bereits Pelagius’ Vorgänger Jimeno aufgegriffen hatte.

*memorie Ordonii regis Legionensis. Hic primus regum istius prouintie fertur in hac ciuitate episcopum promouisse cum usque ad hec tempora sine episcopo et sine sede fuisset. Tunc istud hedifitium quia congruum uidebatur et mirabile, in honorem Dei et Sancte Marie pro sede abtauit, urbem quoque hanc caput regni sui esse constituit [...].*⁷⁸⁴

Zunächst ist festzuhalten, dass die Frühgeschichte jenes Baukomplexes, aus dem die Kathedrale Santa María hervorgehen sollte, in der Urkunde keineswegs eindeutig bestimmt wird. Dem Meta-Ich des Erzählers folgend waren die Meinungen diesbezüglich geteilt, einige hielten das Gebäude für einen ehemaligen Königspalast, andere vermuteten, es sei einst als heidnisches Heiligtum oder Tempel errichtet worden und nach der Christianisierung der Iberischen Halbinsel verwaist geblieben.

Der Urkundenverfasser dürfte hier zwar mehrere Entwicklungsschichten jener Anlage vermengen – bzw. die ihrerseits verzerrte Erinnerung seiner Zeitgenossen mehr oder weniger getreu wiedergeben – insgesamt scheint er allerdings überraschend gut informiert⁷⁸⁵: Archäologische Untersuchungen belegen, dass sich auf dem Gelände der mittelalterlichen Kathedrale seit der Mitte des 2. Jh.s n. Chr. ein Thermenkomplex befunden haben muss.⁷⁸⁶ Für dessen Weiterbestehen oder eine alternative Verwendung der Gebäude in westgotischer und muslimischer Zeit fehlen bislang leider eindeutige Grabungsbefunde. Es wäre daher durchaus vorstellbar, dass die Anlage tatsächlich brach lag, als Ordoño I. selbige nach der Einnahme Leóns 856 als königliche Residenz beanspruchte. Allerdings könnten die einstigen Legionärsthermen auch zuvor schon in anderer Funktion, etwa als lokales Herrschafts- und Verwaltungszentrum genutzt worden sein.

Wenn das *testamentum* Pelagius' II. in Hinblick auf die erstmalige Einsetzung eines Bischofs in León nicht ausdrücklich zwischen den Aktivitäten Ordoños I. und Ordoños II. unterscheidet (für die Existenz mozarabischer Bischöfe von

⁷⁸⁴ *Colección documental del archivo de la catedral de León* IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442.

⁷⁸⁵ Zur Geschichte der Kathedrale von León und ihrer Vorgängerbauten siehe neben den bereits zitierten Arbeiten von Rodríguez Fernández, „La ciudad de León y sus tres catedrales“ u. Bango Torviso, „Catedral de León“ auch Valdés Fernández u.a., *Una historia arquitectónica de la catedral de León*; Boto Varela, *La memoria perdida. La catedral de León*; Carrero Santamaría, *Santa María de Regla de León. La Catedral medieval y sus alrededores* sowie übergreifend García Marcos, Campomanes Alveredo u. Hernández, „El solar y el entorno urbano de Santa María de Regla“.

⁷⁸⁶ Der aktuelle Forschungsstand wird zusammengefasst von García Marcos, Campomanes Alveredo u. Miguel Hernández, „El solar y el entorno urbano de Santa María de la Regla“.

León unter muslimischer Herrschaft finden sich zwar vereinzelte Belege, diese sind jedoch ihrerseits problematisch⁷⁸⁷), so handelt es sich ebenfalls um eine nachvollziehbare Vermischung: Zumindest seit der Eroberung der Stadt unter Ordoño I. und bis in das frühe 10. Jh. diente als Sitz der Leoneser Bischöfe das Kloster San Pedro y Pablo außerhalb der Stadtmauern.⁷⁸⁸ Erst Ordoño II. stellte weite Teile des königlichen *palatium* für die Einrichtung einer Kathedrale zur Verfügung.

Obwohl die Rekonstruktion der entsprechenden Vorgänge durch den Verfasser der 1073 ausgestellten Urkunde fehlerhaft ist, handelt es sich doch um eine hinreichende Approximation an das historische Geschehen. Dies gilt umso mehr, bedenkt man, dass römische Thermenanlagen in der Regel über angegliederte Heiligtümer, eine Schmuckausstattung mit Götterstatuen oder zumindest Weihesteine verfügten, also durchaus Übereinstimmungen mit Tempelbauten aufwiesen. Noch besser informiert als das *testamentum* Pelagius' II., zumindest was die Frühgeschichte der Leoneser Kathedrale betrifft, zeigt sich die *Chronik Sampiros* in ihrer Bearbeitung durch Bischof Pelagius von Oviedo (1098/1102–1130 u. 1142/43). Selbige berichtet über die Vorgänge unter Ordoño II.:

*Tunc temporis episcopalis sedes in honore sanctorum apostolorum Petri et Pauli, extra muros memorate erat urbis; et intus municione muri erant tres domos, que terme fuerant paganorum, et in tempore christianitatis facte sunt aula regalis. Sed predictus rex Ordonius misericordia motus, iussit Legionensi episcopo Frunimio [...] translacionem facere iam dicte sedis in domos illas, que erant aula regalis.*⁷⁸⁹

An die erste Einrichtung einer Kathedrale in León und den Aufstieg der Stadt zum *caput regni* unter Ordoño II., also in der ersten Hälfte des 10. Jh.s, habe sich dann – dem *testamentum* Pelagius' II. zufolge mit gewissem zeitlichen Abstand – eine Krisenperiode angeschlossen:

⁷⁸⁷ Bango Torviso, „Catedral de León“, 45f.; dagegen Sánchez Alborno, *Una ciudad de la España cristiana*, 31f. mit Anm. 13.

⁷⁸⁸ Bango Torviso, „Catedral de León“, 47. Vgl. diesbezüglich die Schilderung der Taten Ordoños I. durch die *Historia Silense* 45, ed. Pérez de Urbel u. Ruiz Zorrilla, 156: *At ubi Legionem ventum fuerat, pro tantis victoriis immensas Deo grates referens, eius genitrici beate Marie virgini ex proprio palatio ecclesiam fieri iussit, cathedramque episcopalem in ea statuens, que prius, extra murum civitatis perparua diocesis compta, in honore sancti Petri apostolorum principis ambiebatur. Hanc ergo profecto pontificalem sedem, in nominis veneratione beate Marie nouiter sancitam, ampliori diocesis magnisque honoribus regali auctoritate catholice locupletavit.*

⁷⁸⁹ *Chronik Sampiros* (Red. Pelagiana) 17, ed. Pérez de Urbel, 311.

Post cuius mortem, non paucis annis transactis, gens perfida hismahelitarum et pene similis antiquis cultoribus idolorum insurrexit contra christicolas, destruxit ecclesias, subuertit altaria, contaminauit sancta; depopulata est et redegit in suum ius totam prouintiam; interea contigit hanc sedem deprauari et contaminari et fuit sine honore multis annis, id est, usque ad tempora regis Adefonsi et regis Santii, patris dompni Fredenandi superius nominati, qui me ibidem preposuit.⁷⁹⁰

Die *gens perfida hismahelitarum*, d.h. die Muslime, welche in ihrer Kultpraxis den Götzendienern alter Zeit gleichgesetzt werden – somit schließt sich der Kreis zu den oben erwähnten Ursprungslegenden – habe sich gegen die Christen erhoben, Kirchen zerstört, deren Allerheiligstes geschändet, Altäre umgerissen, die Region insgesamt nahezu entvölkert und faktisch unter ihre Kontrolle gebracht. Der Bischofssitz von León wäre dabei geschmälert und verunreinigt worden, die Urkunde spricht hier mehrfach von einer *contaminatio*, in diesem Zustand sei die Kathedrale dann über Jahre hinweg verblieben. Offensichtlich bezieht sich der Verfasser des *testamentum* damit auf die Kapagnen al-Manšūr während der 980er und 990er Jahre.⁷⁹¹ Erst in der Zeit Alfons' V. (König von Asturien und León 999–1028) und Sanchos III. Garcés (König von Navarra 1004–1035), Vater und Schwiegervater Ferdinands I., der Pelagius II. 1065 als Bischof von León eingesetzt hatte, sei es zu einer neuerlichen Verschiebung der Machtverhältnisse gekommen:

Tunc placuit Deo ut populum suum eriperet qui iam flagellatus pro peccatis suis et eruditus uidebatur, et quia iam uenerat tempus miserendi eius, nec mora insurgentes christicole contra infideles excusserunt ceruices de sub iugo illorum, persecuti sunt eos et expulerunt a finibus suis, liberauerunt prouintiam, sedem non ualuerunt ad perfectum mundare sancta que polluta fuerant neque diem consecrationis siue restorationis instituere, sicut mos est pre multitudine bellorum, usque ad presens tempus.⁷⁹²

Wiederum findet sich hier die aus der älteren (und eben nicht nur) iberischen Überlieferung geläufige Rückführung militärischer Niederlagen auf sündhafte Verfehlungen der Christen. Die Dominanz der Muslime wird so als Strafe Gottes gedeutet, welche aber nach einer angemessenen Zeitspanne und eingetretenem ‚Lernerfolg‘ (*eruditus uidebatur*) verbüßt gewesen sei. Die Christen hät-

⁷⁹⁰ *Colección documental del archivo de la catedral de León* IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442.

⁷⁹¹ Vgl. die ausführliche Rekonstruktion von Molina, „Las campañas de Almazor“.

⁷⁹² *Colección documental del archivo de la catedral de León* IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442.

ten daraufhin erneut mit göttlichem Beistand rechnen können, so wäre es ihnen gelungen, sich gegen ihre Unterdrücker zu erheben und selbige zu vertreiben. Allerdings sei es den Zeitgenossen angesichts der vielfältigen kriegerischen Auseinandersetzungen (*pre multitudine bellorum*) unmöglich gewesen, die geschändeten Heiligtümer vollständig zu reinigen (*non ualuerunt ad perfectum mundare sancta que polluta fuerant*) und einen Tag zu deren *restauratio* oder *consecratio*, also ihrer Wiederherstellung bzw. Weihe festzusetzen, so wie es Sitte (*mos*) sei. Die genannten Alternativen – *restauratio* und *consecratio* – lassen sofort an die entsprechenden liturgischen Formen denken, umso mehr, als das nur wenige Jahre zuvor entstandene Antiphonar von León, wie oben gezeigt, wichtige Teile des Formulars für beide Rituale bereitstellte. Ein verbreitetes Wissen um unterschiedliche Möglichkeiten, die temporäre Unreinheit eines christlichen Sakralortes auszuräumen, wird auch innerhalb des *testamentum* vorausgesetzt: Die skizzierten Handlungsoptionen erscheinen dort nicht als Neueentwicklung vor dem Hintergrund der Kampagnen al-Manṣūr's, sondern als etablierte Praxis.

Bis zur Bischofserhebung Pelagius' II., also über gut 70 Jahre hinweg, hätten Witterungsfolgen und Vernachlässigung den Zustand der Kathedrale weiter verschlechtert, quasi spiegelbildlich wäre es auch zu einem Niedergang klerikaler Disziplin und des Gottesdienstes gekommen:

*Nunc autem cum siluisset terra in diebus nostris et domnus rex Adefonsus in sede paterna conualuisset, et uidissem ego Pelagius hunc locum mihi a Deo comendatum malitia hostium non solum contaminatum sed etiam disrutum, adsidibus interruptis, aris et altaribus inconpositis, parietibus nudis et inundatione pluuiarum corruptis siue domibus et officinis canonicis, sine libris et ornamentis ecclesiasticis, sine forma discipline regularis, timens iram Dei mihi imminere et beatae Marie si ea que corrigenda erant non corrigerem et que restauranda erant non restaurarem, laboraui facere de meo et adquirere de aliis probatis personis hec omnia que secuntur et que audituri estis.*⁷⁹³

Nun aber, also in der Gegenwart des Textes, der Zeit Alfons' VI. von Kastilien-León (1065/72–1109), sei das Land zu neuer Blüte gelangt und dadurch, so muss man wohl ergänzen, auch die Möglichkeit gegeben gewesen, das zuvor Versäumte nachzuholen. Pelagius habe sich sofort nach seiner Weihe dieser

⁷⁹³ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442f.

Aufgabe angenommen, um nicht seinerseits durch Untätigkeit den Zorn Gottes auf sich zu ziehen.

Die Leistungen des Bischofs waren schon am Beginn der Urkunde kurz umrissen worden: *Tunc placuit mihi ut inter pauca bona quibus minus desudabam pro remedio anime mee domum Dei decorem qui defecerat et locum sedis cui preeram in melius reformarem.*⁷⁹⁴ In der Folge lenkt der Verfasser den Blick immer wieder auf den persönlichen Anteil Pelagius' II. an den von ihm initiierten Wiederherstellungsmaßnahmen; in der Metarealität des Textes wird er selbst zum Ausführenden diverser Arbeitsschritte in der ersten Person. Besondere Aufmerksamkeit erfährt dabei die Umgestaltung des Kircheninneren: So habe der Bischof u.a. einen prächtigen Hochaltar zu Ehren Mariens sowie einen weiteren Altar *in medio basilice in honorem sancti Saluatoris et omnium apostolorum*⁷⁹⁵ errichten lassen, die Seitenapsiden umgebaut und am Ort des früheren Refektoriums ein Baptisterium eingerichtet. In direkter Nachbarschaft zur Kathedrale seien darüber hinaus weitere Funktionsbauten, *palatia, claustra et receptacula seruorum Dei*, entstanden, *in quibus simul conuenirent ad prandendum, ad dormiendum, ad spiritalis uite incitamentum ut orationi uacarent et sub canonica institutione uiuerunt.*⁷⁹⁶ Außerdem habe Pelgus *ad honorem Sancti Saluatoris et beate Marie* eine ganze Reihe wertvoller Bücher angeschafft, darunter einen *liber comicus*, bei dem es sich um das bereits 1071 fertiggestellte Stück, den *comicus legionense* L handeln dürfte:

*Post hec conparaui ad honorem Sancti Saluatoris et beate Marie librum magni precii quem bibliotegam dicimus et vii libros quos misticos uocamus, qui sufficerent ecclesie usque ad annum recurrentem, et librum in ecclesia necessarium de prophetiis, epistolis et euangeliis qui comicus dicitur, et cum his duos libros orationum et alium librum missarum et duos libros ordinum et alium librum in quo continentur corundam uite sanctorum et alium librum qui dicitur textum euangeliorum et unum psalterium, et reparaui quoscunque inueni disruptos et dispersos, quorum infinitus est numerus.*⁷⁹⁷

Die Aufstellung seiner Leistungen setzt sich über mehr als eine Druckseite fort, jedoch ist es aus Gründen des Umfangs hier nicht möglich, im Einzelnen auf

⁷⁹⁴ Colección documental del archivo de la catedral de León IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442.

⁷⁹⁵ Colección documental del archivo de la catedral de León IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 443.

⁷⁹⁶ Colección documental del archivo de la catedral de León IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 443.

⁷⁹⁷ Colección documental del archivo de la catedral de León IV, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 443. Zur Identifikation der Handschrift vgl. Fernández Flórez, „Escribir, en León-Castilla, en la época medieval“, 167f.

die von Pelagius II. erworben oder erneuerten Ausstattungsgegenstände – hierzu zählen liturgische Gerätschaften und Gewänder ebenso wie Elemente der Innendekoration – einzugehen. Dieses erste Protokoll geht über in eine ähnlich ausführliche Auflistung der für das Unterfangen gewonnenen Helfer mitsamt der von ihnen jeweils zur Verfügung gestellten Sachmittel: *Iam nunc aditio et subpono nominatim ereditates et possessiones quas adquisiui.*⁷⁹⁸ Eine detaillierte Prüfung der hier aufgeführten Liegenschaften und Pretiosen würde ebenfalls den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Aber bereits ein cursori-scher Abgleich mit den weiteren, von Ruiz Asencio für die Leoneser Kirche im Zeitraum zwischen 1065 und 1073 edierten Urkunden ergibt, dass zahlreiche dieser Übertragungen auch abseits des *testamentum* belegt werden können.⁷⁹⁹

Den Abschluss des im November 1073 ausgefertigten Stückes bildet die (li-turgische) Instandsetzung der Kathedrale von León als Komplement einer vo-rangegangenen baulichen Erneuerung, bei der es sich, wie architekturhistori-sche und archäologische Untersuchungen gezeigt haben, de facto um die Neu-errichtung umfangreicher Gebäudeteile im romanischen Stil handelte:

*Hec et alia multa que longum est enarrare cum perfecisssem bonis uiris et Deum timentibus mihi et consentientibus et obedientibus grauis anxietas in meo corde uersabatur, quia in habundantia auri et argenti, multitudine panis et uini, in possessione multarum uillarum, in frequentia clericorum et Dei ser-uorum qui in hac sede positi sunt, illud deerat quod magis necessarium et congruum uidebatur, id est, dies dedicationis et restorationis tanto loci. Vi-dens igitur quia mihi licebat facere quod meis decessoribus non licuit propter tempus persecutionis, sicut iam dictum est, conuocaui inprimis regem dom-num Adefonsum, cuius patrocínio post Deum uiuimus et quo iuuante operatus sum et adquisiui hec omnia que iam dixi; deinde conuocaui eius germanas que me plurimum in hoc loco sustinuerunt et consolante sunt; postea conuocaui omnes conprouintiales episcopos, et statui presentem diem dedicationis uel restorationis istius sedis in qua mudentur sancta sanctorum, consecrentur altaria et uasa et uestimenta et omnia utensilia ordinis ecclesiasticis, discedat omne quod malum est et intromittatur quod bonum est.*⁸⁰⁰

⁷⁹⁸ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 444.

⁷⁹⁹ 1066, Juni 27: Velasco – u.a. Kirche in Celada (*Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1143, S. 369); 1066, September 28/1070, Oktober 1: Mumadonna – ¼ ihres Besitzes in Fontihoyuelo (ebd., Nr. 1144, S. 370-372 u. Nr. 1171, S. 411); 1067, Juli 24: Alfons VI. – villa Palanquinos (ebd., Nr. 1150, S. 379-381); 1069, April 9: Pedro Fernández – Kirche im Valle de Fontecha (ebd., Nr. 1163, S. 399-401); 1071, Februar 19: Justa – (anteilige) Übertragung verschiedener Liegenschaften (ebd., Nr. 1175, S. 416-418); 1071, September 17: Abt Fortes – villa Secos (ebd., Nr. 1177, S. 419f.); 1073, März 30: Alfons VI. – Zehnt der Salinen in Lamperana (ebd., Nr. 1185, S. 430-432). Einschränkend muss man jedoch festhalten, dass kein einziges der genannten Dokumente im Original erhalten ist.

⁸⁰⁰ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 445f.

Bedrückt von der Aussicht, trotz aller materiellen Verbesserungen bislang nicht dasjenige nachgeholt zu haben, was seine Vorgänger als Bischöfe von León in Anbetracht der fortdauernden kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Muslimen nicht hätten realisieren können, habe Pelagius schließlich den desiderierten *dies dedicationis et restorationis* anberaumt und hierzu neben dem König und seinen bischöflichen Amtskollegen weitere weltliche und geistliche Große nach León gerufen. Am festgesetzten Tag sollte das Allerheiligste der erneuerten Kathedrale gereinigt (*mundentur*) und die Altäre mitsamt aller liturgischen Gerätschaften geweiht werden (*consecrentur*), damit – hier greift der Text den gedanklichen Kontext des Kirchweihrituals auf – alles Böse aus dem Kirchengebäude vertrieben und alles Gute hineingelassen werde.

Was die Instandsetzung der Kathedrale von León betrifft, bedient sich das *testamentum* Pelagius' II. eines charakteristischen Begriffsrepertoires: Unterscheiden lassen sich zunächst *reformare*, im Text bezogen auf den physischen Zustand des Kirchengebäudes sowie dessen ästhetische Qualität (*domum Dei decorem qui defecerat et locum sedis qui preeram in melius reformarem*), und *reparare*, das der Urkundenverfasser verwendet, um die Restaurierung beschädigter Codices zu bezeichnen. Hierbei handelt es sich allerdings um Einzelbelege. Wiederholt findet sich innerhalb des *testamentum* dagegen der Terminus *restaurare* bzw. das hiervon abgeleitete Substantiv *restauratio*, einerseits als Globalbegriff für die zu realisierende / bereits realisierte Wiederherstellung, andererseits aber auch bezogen auf Einzelvorgänge, etwa die Instandsetzung liturgischer Gewänder (*restauravi plurima indumenta que erant uetustate consumpta*) oder – und dies gleich mehrfach – antonymisch als Teil zweigliedriger Begriffspaare: So verbindet sich *restaurare* mit *corrigere*, während Ersteres offenbar auf die materielle bzw. kultische Wiederherstellung des geschändeten Sakralortes zielt, betrifft Letzteres die Behebung von Missständen im Bereich klerikaler Disziplin und der richtigen Ausführung des *ordo cathedralis*. Weiterhin fungiert *restaurare* als Komplement zu *dedicare* und *consecrare* in der formelhaft wiederholten und dabei nur leicht variierten Wendung *dies consecrationis sive restorationis* respektive *dies dedicationes et / vel restorationis*. Bleibt der Bedeutungsumfang jener Begriffe bei ihrer ersten Nennung noch un-

deutlich⁸⁰¹ – es wird das Unvermögen der Christen beklagt, unmittelbar nach der Vertreibung der Muslime jene (liturgischen) Handlungen durchführen zu können, welche Sitte und Tradition unter den gegebenen Umständen erforderlich machten (*sicut mos est*) – finden sich beide angesichts der von Pelagius II. initiierten Wiederherstellung mit spezifischen Inhalten gefüllt:

[P]ersecuti sunt eos et expulerunt a finibus suis, liberauerunt prouintiam, sedem non ualuerunt ad perfectum mundare sancta que polluta fuerant neque diem consecrationis siue restorationis instituere, sicut mos est pre multitudine bellorum, usque ad presens tempus.⁸⁰²

[I]llud deerat quod magis necessarium et congruum uidebatur, id est, dies dedicationis et restorationis tanto loci.⁸⁰³

[C]onuocauit omnes conprouintiales episcopos, et statui presentem diem dedicationis uel restorationis istius sedis in qua mundentur sancta sanctorum, consecrentur altaria et uasa et uestimenta et omnia utensilia ordinis ecclesiasticis, discedat omne quod malum est et intromittatur quod bonum est.⁸⁰⁴

Dedicatio und *consecratio* als Termini technici für die Kirchweihe werden, obwohl nicht grundsätzlich identisch, auf beiden Seiten der Pyrenäen weitgehend synonym verwendet.⁸⁰⁵ Entsprechend nimmt auch das *testamentum* hier keine erkennbare Differenzierung vor. Als ähnlich unbestimmt erweist sich auf den ersten Blick deren Verhältnis zur *restauratio*. Die Einschaltung der Disjunktivpartikel *sive* deutet zunächst eine grundsätzliche Unterscheidung an – entweder ein Tag der *restauratio* oder ein solcher der *consecratio* –, die Verwendung des polyfunktionalen *vel* im zweiten und schließlich der Kopulativkonjunktion *et* im dritten Beispiel signalisiert dagegen deren Verbundenheit. Statt alternativer Vorgehensweisen wäre vielleicht sogar an konsekutive Praktiken zu denken: Auf die Reinigung der *sancta sanctorum*⁸⁰⁶ folgt die Weihe des Altars bzw. der

⁸⁰¹ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442: *Tunc placuit Deo ut populum suum eriperet qui iam flagellatus pro peccatis suis et eruditus uidebatur, et qui iam uenerat tempus miserendi eius, nec mora insurgentes christicole contra infideles excusserunt ceruices de sub iugo illorum, persecuti sunt eos et expulerunt a finibus suis, liberauerunt prouintiam, sedem non ualuerunt ad perfectum mundare sancta que polluta fuerant neque diem consecrationis siue restorationis instituere, sicut mos est pre multitudine bellorum, usque ad presens tempus.*

⁸⁰² *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 442.

⁸⁰³ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 445.

⁸⁰⁴ *Colección documental del archivo de la catedral de León IV*, ed. Ruiz Asencio, Nr. 1190, S. 445f.

⁸⁰⁵ Zimmermann, „Les actes de consecration d’églises“, 31; vgl. Ders., „Les actes de consecration d’églises du diocese d’Urgell“; Ordeig i Mata, „La consagració I la dotació“; García Lobo, „Epigrafía medieval de Palencia“, 73.

⁸⁰⁶ *Sancta sanctorum*, die biblische Bezeichnung für das heilige Zentrum zunächst des *Mischkan*, also des *tabernaculum* bzw. – mit Luther – der ‚Stiftshütte‘ und später dann des Jerusalemer Tem-

Altäre, der liturgischen Gerätschaften, Gewänder etc. Allerdings gehören Reinigungshandlungen ohnehin zum Prozedere des Kirchweihrituals. Die Aufgliederung in distinkte Schritte könnte somit ebensogut den Ablauf der eigentlichen *consecratio* bzw. *dedicatio* abbilden. Eindeutig ist jedoch erkennbar, dass innerhalb des *testamentum* Pelagius' II. der Terminus *restauratio* unter bestimmten Voraussetzungen – er bleibt auch hier grundsätzlich ambiguitär – eine liturgische Praxisform analog zur Kirchweihe bezeichnet. Deren Kenntnis ist für die Leonenser Kirche wohl vorauszusetzen, sind mit dem Antiphonar von León und dem *commicus legionense* L doch gleich zwei Handschriften erhalten, die Versatzstücke eines Ritus der *restauratio basilicae* überliefern und 1073 vor Ort verfügbar waren.

Wenn der Verfasser des *testamentum* in seinem Text mit *restauratio* – *consecratio* bzw. *restauratio* – *dedicatio* zwei komplementäre, auf liturgischer Ebene eigentlich inkompatible, da Handlungsalternativen bezeichnende, Begriffspaare verwendet, könnte dies der zuvor ausgeführten spezifischen Situation der Kathedrale von León geschuldet sein: Infolge der Kampagnen al-Manşurs hätte mutmaßlich eine liturgische *restauratio* des Kathedralbaus (in Verbindung mit dessen materieller Instandsetzung) erfolgen müssen, die umfangreichen Eingriffe unter Pelagius II. – etwa die Errichtung eines neuen Hauptaltars – hätten dagegen eine Neuweihe der Kirche erforderlich gemacht. Unbestreitbar scheint für das *testamentum* Pelagius' II. aus dem Jahr 1073 die Relevanz von Reinheits- bzw. Unreinheitsvorstellungen: Die Zerstörungen an der Wende vom 10. zum 11. Jh. hätten das Allerheiligste der Kathedrale unrein zurückgelassen, ein Zustand der durch Vernachlässigung in der Folgezeit noch verschlimmert worden wäre. Die Ausräumung des schadhaften Zustands, die Reinigung der Kirche und ihrer liturgischen Einbauten von jener kultischen Unreinheit, bildeten den notwendigen Abschluss der vorausgegangenen physisch-materiellen Wiederherstellung. Ein weiterer Faktor sei hier abschließend bemerkt: Das *testamentum* Pelagius' II. belegt die massive Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein gerade für einen Akteur, der mit Linehan jeder Romnähe unverdächtig, nämlich ein ‚Bischof der alten Schule‘ gewesen wäre.

pels; in der Kirchenarchitektur bezeichnet dieser Terminus Tabernakelimitationen bzw. die Aufbewahrungsorte der Reliquien. Siehe hierfür Bango Torviso, „La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo“, 84-92 u. Lauwers, „Sanctuaires“, liturgie et rayonnement du sacré“.

VI. 10. 5 Der problematische Begriff der *restauratio*

Selbst wenn man den Blick zunächst lediglich auf das *testamentum* Pelagius' II. aus dem November 1073 richtet, erweist sich der Begriff der *restauratio* bereits dort als problematisch, da er ambiguitär mit differierenden Sinninhalten gefüllt wird. Der Verfasser der Urkunde verwendet das Verb *restaurare* sowie dessen substantivische Derivate zur Bezeichnung spezifischer Handlungen und Handlungskomplexe, denen gemein ist, dass sie dem semantischen Feld der Wiederherstellung zugeordnet sind, die dabei jedoch auf unterschiedliche situative Kontexte verweisen. Vergleicht man eine materiell-physische mit der liturgischen *restauratio*, so sind beide zwar hinsichtlich des wiederherzustellenden Objekts verbunden, aufeinander bezogen und möglicherweise konsekutiv, es handelt sich allerdings um Vorgänge, die auch ein uninformierter Beobachter ohne Schwierigkeit differenzieren konnte: Die Erneuerung beschädigter Mauern innerhalb einer Kirche erforderte z.B. gänzlich andere Handlungen als die feierliche Wiederherstellung derselben im Rahmen eines Gottesdienstes. Nicht zuletzt werden beide von distinkten Personengruppen durchgeführt.

Der Befund einer funktionalen Polyvalenz des Lexemfeldes *>restaurare<* ist keineswegs neuartig, er lässt sich außerdem auf eine ganze Reihe sinnverwandter und in ihrem Bedeutungsgehalt zumindest partiell deckungsgleicher Begrifflichkeiten übertragen. Entsprechende Beobachtungen wurden, teils unter Hervorhebung regionaler Spezifika, für die während des frühen und hohen Mittelalters diesseits wie jenseits der Pyrenäen entstehende Überlieferung gemacht, so u.a. durch Carlos Manuel Reglero de la Fuente:

„El verbo *renovare*, junto con otros como *restaurare*, *reformare*, *restituere*, etc., fueron muy utilizados por los eclesiásticos reformistas de la segunda mitad del siglo xi para definir su objetivo de rejuvenecer la Iglesia, volviendo a una edad de oro perdida. En el reino leonés la idea de restauración de la Iglesia tenía otro significado añadido: la vuelta al orden visigodo, destruido por la invasión musulmana.“⁸⁰⁷

Übergreifend bemerkte Alfons Becker, dass sich schriftsprachliche Repräsentationen der Rückgewinnung einstmals christlicher Städte und Gebiete in den lateinischen Quellen regelmäßig Begriffen wie *restituere*, *revocare*, *restaurare*

⁸⁰⁷ Reglero de la Fuente, „Restauración diocesana y memoria regia en León y Castilla“, 96f.

oder *reformare* bedienten⁸⁰⁸, ein lexikalisches Feld, das sicherlich, wie Thomas Deswarte gezeigt hat, noch erweitert werden könnte.⁸⁰⁹ Die (Rück-)Übertragung der Herrschaft von den realen oder auch nur imaginierten Heiden auf die Christen erschiene demnach als *restitutio* früherer Verhältnisse. Selbige umfasste mit Becker neben ihrer politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Dimension vor allem auch eine *restauratio* kirchlicher Strukturen, „die Wiederherstellung der *antiqua auctoritas* und *dignitas* der Bischofskirchen“.⁸¹⁰ Eine besondere Bedeutung des zuletzt genannten Punktes bezeugt für den iberischen Raum die Anlage einschlägiger Quellentexte, darunter das oben schon erwähnte *Parrochiale Suevum* oder die *Divisio Wambae*. In Anbetracht ihres Fälschungscharakters rekonstruieren diese Stücke weniger ältere Gegebenheiten, als dass sie gegenwärtige Ansprüche in die Vergangenheit projizieren und dadurch zu legitimieren versuchen. Die Polyvalenz der in der Überlieferung diesbezüglich verwendeten Lexeme betonte u.a. Lawrence McCrank:

„In twelfth-century Hispanic ecclesiastical usage *restauratio* meant much more than rebuilding a church edifice; it also envisioned the aim of reviving the Church with its rights, territory and welfare system where it had once flourished in Roman-Visigothic Hispania and had disappeared after the Muslim intrusion.“⁸¹¹

⁸⁰⁸ Becker, *Urban II.*, Bd. 2, 356; vgl. u.a. Torr6, „L’occupation chr6tienne d’al-Andalus“, 82 u. Maravall, „La idea de Reconquista“, 180.

⁸⁰⁹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 303: „La r6organisation qui suit a la conqu6te de nouveaux territoires est caract6ris6e par un effort de reconstruction et de restauration des anciennes structures d’encadrement. [...] Mais l’6tude de cette politique de restauration ne peut se limiter 6 l’analyse du verbe *restaurare* – avec les substantifs *restauratio* et *restaurator* – ou des seules sources diplomatiques. En effet, cette 6uvre est d6peinte dans l’ensemble des documents par une riche vocabulaire, qui comprend les verbes *renovare*, *restituere*, *resurgere*, *reedificare* et *reparare*.“ Belege finden sich z.B. f6r *reedificare* in einer heute verlorenen und nur fragmentarisch entzifferten Inschrift am Hauptportal der Casa de los Arg6elles in Cia6o (Sama): *me Ismael delev(it) / Acbala me re(a)edificabit / [e]iusde[m]...* (Diego Santos, *Inscripciones medievales de Asturias*, Nr. 203, S. 192). Vergleichbar ist eine Weiheinschrift aus Siero: *In n(o)m(in)e Dni n(o)stri Ih(es)u XPI / in era DCC / CCLXXXVIIIa / restaurabit / Dominigus pr(e)s(b)iter / baselica(m) [...]* (ebd., Nr. 219, S. 200). F6r *restituere* eine ebensolche (wohl 11. Jh.) aus der Kirche von Santianes (wenige Kilometer von Oviedo): *Pelagi(us) prolis Garcie p(re)s(b)iter / istum restituit / templum caro D(omi)ni / dedicatum cum studio populi / magno simul atq(ue) labore* (ebd., Nr. 88, S. 112). F6r *renovare*, laut Deswarte, ebd., 306 „particulierement fr6quent dans la documentation diplomatique de cette 6poque“ und h6ufig in Verbindung mit *restaurare* oder *amplificare* auftretend, siehe die Schenkung der zerst6rten Kirche Santa Mar6a de Ti6ana an den Priester Sisenandus durch Alfons III. aus dem April 869: *Per hujus nostrae praeceptionis jussionem donamus atque concedimus tibi Ecclesiam vocabulo Sanctae Mariae [...] quae prolixa tempora [...] pene [...] destructa esse videtur, sancta devotione restaurares et melius renovas* (*Diplom6tica espa6ola del periodo astur II*, ed. Floriano Cumbre6o, Nr. 93, S. 48). F6r *recreare* die Schenkung der *villa Mazariegos* an das Kloster Arlanza durch Ferdinand I. aus dem M6rz 1039: [...] *damus uobis licencia, ut de odie die uel tempore in uestro arbitrio maneat usque in seculo uiuituro, abeat is potestate edificare, plantare et recreare uobis abba Auriolo uel successoris, qui ibidem fuerint* (*Colecci6n diplom6tica de Fernando I*, ed. Blanco Lozano, Nr. 12, S. 67). Vgl. dazu Rucquoi, *Histoire m6di6vale de la P6ninsule ib6rique*, 162-173.

⁸¹⁰ Becker, *Urban II.*, Bd. 2, 356, vgl. Torr6, „L’occupation chr6tienne d’al-Andalus“, 82f.

⁸¹¹ McCrank, „The Foundation of the Confraternity of Tarragona“, 158f.

Aber auch die Wiederherstellung verlorener kirchlicher Organisationsstrukturen erweist sich in den Quellen oft nur als Teilaspekt eines umfassenderen Anliegens, welches letztlich auf die Restitution des am Beginn des 8. Jh.s untergegangenen Westgotenreiches zielte.⁸¹² Ein „schlüssiges Ideologem“, das dessen Erneuerung „mittels eines gottgefälligen, sogar ‚Deo auctoritate‘ geführten Krieges propagierte“⁸¹³, vermittelten an der Wende vom 9. zum 10. Jh. die hier schon behandelten Chroniken des *Zyklus Alfons' III*. Das im näheren Umfeld des asturisch-leonesischen Königshofes formulierte Konzept einer „Wiederherstellung durch Rückeroberung“ wurde bis zur Mitte des 11. Jh.s jedoch nur in begrenztem Umfang aufgegriffen. Hierzu dürfte nicht zuletzt die militärische Schwäche verschiedener der auf Alfons III. folgenden Herrscher beigetragen haben. Erst während der zweiten Jahrhunderthälfte fanden ‚neogotizistische‘ Argumentationsmuster in der Überlieferung breiteren Niederschlag.⁸¹⁴

Ungeachtet ihrer grundsätzlichen Polyvalenz, so Deswarte, seien Begriffe aus der Wortfamilie *>restaurare<* im Zuge der asturisch-leonesischen (Rück-)Eroberung weiter Teile der Iberischen Halbinsel insbesondere verwendet worden, um die Wiederherstellung von Baustrukturen römisch-westgotischen Ursprungs zu bezeichnen, die im Verlauf der zurückliegenden Auseinandersetzungen beschädigt oder zerstört worden waren.⁸¹⁵ Er beruft sich hierbei auf Vorarbeiten Michel Zimmermanns für Katalonien:

„Les termes *restauratio*, *restaurare*, sont couramment employés aux IX^e siècle, d’abord dans un sens précis et concret: restauration de bâtiments ou de cultures, d’abbayes ou de patrimoines que les décennies antérieures *destruxerunt*, *dissipaverunt*.“⁸¹⁶

Allerdings betont auch Zimmermann wenig später die zumindest situative Offenheit jener Begrifflichkeiten innerhalb eines weiter gefassten Bezugsrahmens: „les mots s’élèvent parfois à une signification plus globale et abstraite: doit être

⁸¹² Vgl. Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne* II, 993f.: „Le mot et le concept de *restauratio* appartiennent au vocabulaire ecclésiastique, mais leur signification est variable. Plus ou moins extensive, elle échappe aux contraintes d’une définition strictement matérielle.“

⁸¹³ Jaspert, „‚Reconquista‘. Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmusters“, 453.

⁸¹⁴ Vgl. Jaspert, „‚Reconquista‘. Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmusters“, insb. 446-457; siehe auch Torró, „L’occupation chrétienne d’al-Andalus“, 82f.

⁸¹⁵ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 303.

⁸¹⁶ Zimmermann, „Conscience gothique et affirmation nationale“, 54.

restauré un ordre politique et moral que les péchés des hommes ont bouleversé“. Zu ähnlichen Ergebnissen war Mitte der 1970er Jahre Lawrence McCrank gelangt. In seinem Aufsatz „La restauración eclesiástica y reconquista en la Cataluña del siglo xi“ hatte er darauf hingewiesen, dass die Termini *recuperare* und *restaurare* im Rahmen der Forschungsdiskussion über das Phänomen der Reconquista vielfach synonym und dabei verkürzend als ‚zurückerlangen‘ oder ‚zurückerobern‘ übersetzt würden. Gerade für *restaurare* lasse sich aber ein spezifischer Bedeutungsschwerpunkt ausmachen:

„[E]l [...] se reservaba para asuntos eclesiásticos, que suponían a la vez reconstruir una iglesia destruida, o generalmente rehacer la configuración geográfica y estructura gubernamental de la antigua comunidad de la Iglesia en territorio reconquistado a los musulmanes.“⁸¹⁷

Hiervon ausgehend erörterte McCrank die im Verlauf des 11. Jh.s zur Wiederherstellung des Erzbistums Tarragona unternommenen Schritte. Besonderes Augenmerk legte er dabei auf die politisch-militärische Ausgangssituation und deren weitere Entwicklung bis zur Einnahme der Stadt durch Raimund Berengar III. im Frühjahr 1118: „¿Cuál fue [...] la relación entre la restauración y la reconquista de Tarragona?“⁸¹⁸ Die Frage nach dem Umgang mit präexistenten sakralen Baustrukturen oder deren Überresten – auf den desaströsen Zustand der Bischofskirche von Tarragona verweist z.B. der normannische Geschichtsschreiber Ordericus Vitalis⁸¹⁹ – wird von McCrank nicht weiter verfolgt. Dabei bietet die katalanische Überlieferung dahingehend durchaus einschlägige Belege, so etwa die im November 1058 anlässlich der Weihe der Kathedrale von Barcelona durch Raimund Berenguer I. und dessen Gattin Almodis ausgestellte Urkunde. Darin heißt es über die erste Zerstörung jener Kirche und ihre Wiederherstellung zur Zeit Ludwigs des Frommen:

Hoc videns [die Ausbreitung des christlichen Glaubens und die Errichtung von Kirchen per omnem mundum, Anm. d. Vf.s] invidus humani generis inimicus, suasit suis ministris paganis ac gentilibus ut persequerentur et occiderent fideles Christi gladiis et multis cruciatibus et destruerent ecclesias tam in ur-

⁸¹⁷ McCrank, „La restauración eclesiástica y reconquista en la Cataluña del siglo XI“, 5.

⁸¹⁸ McCrank, „La restauración eclesiástica y reconquista en la Cataluña del siglo XI“, 9.

⁸¹⁹ Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica* XIII, 5, ed. Chibnall, 402: *In episcopali quippe basilica quercus et fagi aliaque proceræ arbores iam creuerant, spaciumque interius intra muros urbis a priscis temporibus occupauerant, habitatoribus per immanitatem Sarracenorum peremptis seu fugatis qui eandem dudum incoluerant.* Vgl. Capdevila, „La Seu de Tarragona“, 1-4.

*bibus quam in aliis mundi partibus quod et factum est in Barchinonensi civitate antiquis temporis a barbaris Hispaniam intransitibus peccatis christianorum exigentibus. Set Christus quamvis peccatricem miseratus christianam plebem excitavit Ludovicum, pium regem, qui expulit hismaeliticam gentem et liberavit Barchinonensem urbem, et christianus populus sic reparavit destructam Barchinonensis ecclesie sedem.*⁸²⁰

Das Vorgehen der als Heiden ausgewiesenen Muslime gegen die Christen scheint hier doppelt motiviert, einerseits durch die Missgunst teuflischer Mächte, welche die Ausbreitung des christlichen Glaubens über den gesamten Erdkreis neideten, und andererseits – jetzt bezogen auf die Hispania und Barcelona im Besonderen – *peccatis christianorum exigentibus*, also durch deren eigene Verfehlungen. Jesus Christus höchstselbst habe schließlich, bewegt durch das Leid der christlichen Bevölkerung, den Frankenkönig angeregt, die *gens hismaelitica* zu vertreiben und Barcelona zu befreien, woraufhin der *populus christianus* die zerstörte Kathedrale instand gesetzt hätte. ‚Bald‘ nach dem Tode Ludwigs habe sich das Geschehen dann aber auf ganz ähnliche Weise wiederholt:

*[I]terum propter hominum peccata gens invaluit pagana et capta est Barchinona et interfecti sunt habitatores ejus et destructa sanctuaria, et cum sacri ordinis ministris eversa sunt altaria. Set etiam Christus misereri paratus predictam urbem postea recuperavit fidelibus, expulsis pestiferis gentilibus, et per successionem hereditatis tradidit christianis comitibus de quorum linea vel genealogia naturali venit gloriosus comes ac marchio Reimundus Berengarii [...] et per ejus victoriam cum adjutorio Christi facti sunt ei tributarii pagani christianorum adversarii, quos plusquam omnes antecessores sui comprimens et faciens profugios multos victorie fecit triumphos et christianorum amplificavit terminos.*⁸²¹

Erneut sind es die Verfehlungen der christlichen Bewohner Barcelonas, welche zur Einnahme der Stadt durch die Muslime führen. Stärker als zuvor richtet der Urkundenverfasser seinen Fokus nun auf die Begleiterscheinungen der Eroberung: Viele Menschen seien getötet, Sakralorte zerstört und Kleriker ebenso wie die Altäre geschändet worden. Aber auch in diesem Fall kommt es nach einer gewissen Karenzzeit zur Umkehrung der Verhältnisse, die Christen können Barcelona zurückgewinnen und die *pestiferi gentiles* aus der Stadt vertreiben. Über eine unbestimmte Zahl von Erbgängen sei die Grafschaft Barcelona schließ-

⁸²⁰ *Les dotalies de les esglésies de Catalunya* II, 2, ed. Ordeig i Mata, Nr. 205, S. 183.

⁸²¹ *Les dotalies de les esglésies de Catalunya* II, 2, ed. Ordeig i Mata, Nr. 205, S. 183.

lich an den *gloriosus comes ac marchio* Raimund Berenguer I. gelangt, dieser habe mit Gottes Hilfe die ‚heidnischen‘ Widersacher der Christen unterworfen und die christliche Einflussosphäre weiter als alle seine Vorgänger ausgedehnt.

Auffällig ist, in welchem Umfang die Urkunde Raimund Berenguers I. trotz signifikanter Unterschiede in den Details gerade hinsichtlich der verwendeten Argumentationsmuster und der zu ihrer Darlegung gewählten sprachlichen Gestaltungsmittel dem *testamentum* Pelagius’ II. ähnelt.⁸²² Dieser Eindruck intensiviert sich noch, berücksichtigt man, welche Überlegungen den Grafen von Barcelona nach Ausweis des Textes zu den in der Folge skizzierten Handlungen als dem rechtserheblichen Kern des Stückes bewogen hätten:

Unde in principali trono sui honoris, intra moenia Barchinonensis civitatis, cum vidisset aulam episcopalis sedis jam deficere vetustate operis et ex parte destructam a barbaris, indoluit causa divini amoris et eam renovari et restaurari fecit et annuit a fundamentis ad honorem Christi et nomen sancte Crucis sancteque Eulalie, indigene martiris et virginis, et in renovatione et restauratione predictae sedis habuit consortem cooperatorem et factorem pium atque benignum Guilabertum, prefate presulem urbes. Postquam autem [...] vidissent desideratam perfectionem coepti operis pro premiis eterne retributionis, coeperunt cogitare de die consecrationis, ut perfectius potuissent Deo placere de perfectione laboris et de comuni voto dedicationis. Igitur tantus princeps et tam nobilis comitissa tamque pius et benignus episcopus constituerunt consecrationis insigne opus et quartus decimus dies kalendarum decembrium est constitutus et facta est ipso die dedicatio ad millesimi quinquagesimi octavi ab Incarnatione Dei [...].⁸²³

Anders als das *testamentum* Pelagius’ II. in Bezug auf die Wiederstellung der Kathedrale von León operiert die Urkunde Raimund Berenguers I. aus dem November 1058 lediglich mit dem Phraseologismus *dies consecrationis*⁸²⁴, obwohl gleichzeitig von einer *restauratio* bzw. *renovatio* des angeblich teils altersbedingt, teils aufgrund von Übergriffen der Muslime in schlechtem Zustand be-

⁸²² Dies betrifft insbesondere die Einschaltung einer umfangreichen einleitenden Narration, „particulièrement insistante dans le cas de consécration d’églises abbatiales [...]“. Mais elle sert aussi à introduire la consécration de simples églises paroissiales“ (Zimmermann, „Les actes de consécration d’églises“, 45). Er liefert ebd. auch eine näherungsweise Bestimmung dieser Textelemente: „Les ‚actes de consécration‘ se dotent souvent de préambules importants qui résument l’histoire de salut dans une perspective diachronique, avant de présenter la consécration du jour comme une nouvelle conquête chrétienne et une victoire sur les ennemis de la foi.“

⁸²³ *Les dotales de les esglésies de Catalunya* II, 2, ed. Ordeig i Mata, Nr. 205, S. 183.

⁸²⁴ Man beachte außerdem die Wendungen *votum consecrationis* – zur Bezeichnung des (öffentlichen) Weiheaktes – und *opus consecrationis*. Letztere umschließt die Gesamtheit der in diesem Zusammenhang erfolgenden Handlungen, hierfür steht im Text alternativ der Begriff *dedicatio*.

findlichen Kirchengebäudes die Rede ist. Es fehlt außerdem ein expliziter Hinweis auf vorangegangene oder als Teil des Kirchweihrituals durchgeführte Reinigungshandlungen, auch wenn den hier als *pestiferi gentiles* gekennzeichneten Muslimen eine unbestimmt kontagiöse Wirkung zugeschrieben wird. Was den Bedeutungsgehalt der Begriffe *restauratio* und *renovatio* im Kontext der vorliegenden Urkunde betrifft, stehen diese eindeutig für die materielle Wiederherstellung des beschädigten oder in Verfall geratenen Kathedralbaus. Dies ist umso auffälliger, als sich im weiteren Verlauf des Textes neben detaillierten Ausführungen zur Sicherung der Diözesanrechte des Bistums Barcelona auch Eventualbestimmungen für den Fall einer zukünftigen Rückgewinnung Tarragonas finden⁸²⁵ – aber ohne dass dabei von einer strukturell-organisatorischen *restauratio* im Sinne McCranks oder Michel Zimmermans⁸²⁶ die Rede wäre.

Unabhängig von einem im Einzelfall variablen (engeren oder weiteren) Bedeutungsrahmen des Begriffs bildet die *restauratio* nach Zimmerman das dritte Glied in einem zyklischen, letztlich auf die Parusie zielenden Verständnis menschlicher Zeit, dem *constructio* und *destructio* – „rendue possible par le péché“ – als weitere Etappen vorangehen.⁸²⁷ Allerdings wird dieses vermeint-

⁸²⁵ *Les dotalies de les esglésies de Catalunya* II, 2, ed. Ordeig i Mata, Nr. 205, S. 185: *Nam et providencia nostra illud solerter providere curavit, ut si Tarrago que diu elanguit adhuc per nos principes aut per successores nostros largiente Deo vires convalescendi habuerit et in pristini honoris statum Deus reduxerit, per nos et successores nostros non perdat quod juste habuit et habere debebit et debite recuperare poterit.*

⁸²⁶ Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne* II, 993f.: „*Restaurare*, c’est d’abord reconstruire une église détruite, c’est ensuite réorganiser l’encadrement juridictionnel de la communauté des fidèles, comme dans le cas de la métropole de Tarragone, qui a préoccupé les Catalans pendant trois siècles; ce peut être enfin la volonté de faire resurgir dans son intégrité l’ancien ordre politique [...]“. Vgl. McCrank, „La restauración eclesiástica y reconquista en la Cataluña del siglo XI“ u. die Definition bei Coromines, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* III, 1099: „*Restaurare* no abunda en la Edad Media, lo cual sugiere se emplearía sólo en ambientes eclesiásticos, como consecuencia sobre todo de su frecuente uso en relación con iglesias durante la Reconquista.“

⁸²⁷ Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne* II, 994. Vgl. auch Ders., „Les actes de consécration d’églises“, 46: „Les préambules de nombreux actes justifient la consécration dans une vision tripartite du temps; au temps des fidèles a succédé celui des infidèles, qui appelle celui des restaurateurs; après le temps de la construction est venu celui de la destruction, qui laisse aujourd’hui la place à celui de la restauration.“ Ausgeführt wird dieser Dreischritt z.B. in der angeblich im November 819 (oder 839, je nach Lesart) durch den Bischof Sisebut anlässlich der Wiederherstellung der Kathedrale von Urgel ausgestellten Urkunde (*Les dotalies de les esglésies de Catalunya* I, 1, ed. Ordeig i Mata, Nr. 1a, S. 1): *que antiquitus a fidelibus constructa et ab infidelibus destructa atque a parentibus nostris temporibus domni et piissimi imperatoris Karoli augusti restaurata esse videtur*. Trotz umfangreicher Forschungsdiskussionen scheint weder die Frage nach der richtigen Datierung noch die nach der Authentizität des in der Urkunde Berichteten letztgültig geklärt. Ordeig i Mata setzt die Anlage des in zwei unterschiedlichen Ausfertigungen überlieferten Stückes anhand inhaltlicher und formaler Gesichtspunkte in die Zeit zwischen 952 und 1024, ausführlich zur gesamten Problematik Baraut, „La data de consagració de la catedral carolíngia de la Seu d’Urgell“ und mit neuerem Ansatz Garsaball Rivasés, „Sobre la pretesa data de dotació de la Seu d’Urgell“. Zur Abfolge der Bischöfe von Urgell in der ersten Hälfte des 9. Jh.s (ein für die Datierung des Stückes

lich festgefügte Schema im praktischen Sprachgebrauch mittelalterlicher Quellentexte wiederholt durchbrochen. Thomas Deswarte konnte z.B. nachweisen, dass Dotationsurkunden des 10. und 11. Jh.s die Termini *restauratio* / *fundatio* (bzw. äquivalente oder abgeleitete Formulierungen) oft unterschiedslos verwenden, so etwa eine Schenkung an das Kloster Santa María de Piasca aus dem Jahr 930:

*Domne gloriosae ac [...] patrone nostrae Sancte Mariae virgini [...] et sancto apostolo Iacobo [...] sive sanctis martiribus Iuliano et Baselisse quorum basilica in locum Piasca territorio levanensi fundata sive restaurata est.*⁸²⁸

Entsprechende Befunde lassen sich möglicherweise dadurch erklären, dass auch im Falle einer Wiederherstellung, wie oben am Beispiel der Kathedrale von León gezeigt worden ist, das Ausmaß der Schäden oder ein im Zuge der *restauratio* durchgeführter Umbau eine erneute Weihe der Kirche bzw. einzelner Altäre erforderlich machen konnten. Dies gilt umso mehr, wenn zwischen dem Eintreten des Schadereignisses und der Ausräumung der Missstände ein größerer Zeitraum verstrichen, die Erinnerung an den einstigen Weihezustand der Kirche oder die Natur des auslösenden Geschehens also möglicherweise bereits verblasst war.

Umgekehrt erscheint die Erneuerung zerstörter oder beschädigter Kirchenbauten in den Quellen regelmäßig zugleich als Schritt auf dem Weg hin zur Reetablierung übergreifender kirchlicher Ordnungs- und Organisationsstrukturen, „[I]a restauration des bâtiments ecclésiastiques soutient et prépare la *restauratio Ecclesiae* [...]“.⁸²⁹ Aber auch jede Neuerrichtung einer Kirche bedeutete in den Augen der Zeitgenossen einen Beitrag zu diesem Ziel; d.h. die Verwendung des Begriffs *restaurare* oder einer seiner Derivatformen in der Überlieferung erlaubt es nicht, zwingend auf die Wiederherstellung älterer Bausubstanz zu schließen, genausowenig wie eine *fundatio* in jedem Fall ohne Anschluss an ältere Traditionen erfolgen musste.

wichtiger Faktor) siehe Bauer, „Die *Vita canonica* der katalanischen Kathedralkapitel“, 85. Ähnlich strukturiert die Vergangenheit eine anlässlich der Weihe der durch die Muslime zerstörten Kirche des Klosters Sant Cristòfol de Salinoves ausgestellte Urkunde Guisads I. von Urgel: *veniensque vir reverentissimus Wisadus urgellitane sanctae Mariae sedis episcopus ad consecrandam ecclesiam Dei qui est in aiacentias de castro Salinuas, que vocatur sancti Xpistophori, qui fuit antiquitus constituta et propter infestationem paganorum fuit destructa, quam corde contrito et nutu divino restaurare conati sunt* (Villanueva, *Viage literario*, Bd. 10: *Viage a Urgel*, Nr. 17, S. 257).

⁸²⁸ *Colección diplomática de Sahagún I*, ed. Mínguez Fernández, Nr. 39, S. 73. Zum Dossier der Piasca-Urkunden vgl. insb. Kosto, „Documentary practices in Cristian Iberia“, 276-278.

⁸²⁹ Zimmermann, *Écrire et lire en Catalogne II*, 994.

Deswarte ist sich darüber hinaus einer spezifischen Verwendung des Terminus *restauratio* im Kontext der liturgischen Instandsetzung beschädigter oder zerstörter Kirchen bewusst: „La restauration des édifices ecclésiastiques entraîne leur nécessaire purification, lors d’une cérémonie de consécration que certains documents désignent parfois par le terme de *restauratio*.“⁸³⁰ Um dies zu belegen, verweist Deswarte gerade auf das seiner Meinung nach an der Wende vom 11. zum 12. Jh. gefälschte *testamentum* Pelagius’ II.: „[C]ette cérémonie succède à une période d’abandon temporel et spirituel de la cathédrale, dû aux dévastations, au dépeuplement et aux souillures causés par les musulmans.“⁸³¹ Er sieht also einen Zusammenhang zwischen der Proklamation einer Wiederherstellung der Kathedrale von Léon und der (liturgischen) Reinigung des beschädigten oder partiell zerstörten Kirchengebäudes, nimmt hier aber lediglich eine metonymische Verbindung zwischen der *restauratio* und dem liturgischen Akt der Kirchweihe an. Die Existenz eines dezidierten Ritus der *restauratio basilicae* zieht Deswarte nicht in Betracht. Diese Auslassung muss insofern überraschen, als er an anderer Stelle sowohl auf das Antiphonar von León als auch auf den *liber comicus* in seinen unterschiedlichen Fassungen zurückgreift⁸³² und er sich darüber hinaus speziell mit der Verwendung der Begriffe *restaurare* und *reparare* in der westgotisch-mozarabischen Liturgie beschäftigt hat.⁸³³

Eine weitere Beobachtung dürfte vor diesem Hintergrund relevant sein: Innerhalb des iberischen Materials findet sich vor Beginn des 12. Jh.s kein belastbarer Beleg für die Verwendung des in liturgischen Quellen fränkischer Provenienz seit dem frühen 9. Jh. regelmäßig nachweisbaren Begriffs *reconciliatio*, der dort die Wiederherstellung geschändeter oder anderweitig verunreinigter Kirchen anzeigt. Das Fehlen von Hinweisen auf eine *reconciliatio ecclesiae* nach fränkischem Muster ist besonders für die insgesamt gut aufgearbeitete katalanische Überlieferung auffällig, wurden dort doch transpyrenäische Einflüsse in der Regel zunächst wirksam, bevor sie die übrige Iberische Halbinsel erfassten.

⁸³⁰ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 311.

⁸³¹ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 311.

⁸³² Etwa Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 184-186 mit Blick auf die *ordinatio regis*.

⁸³³ Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 313f.

Lediglich eine einzige Belegstelle, eine knappe Notiz über die Wiederherstellung und Weihe der Kirche Sant Boi de Lluçanes (in der heutigen Comarca Osona nördlich von Barcelona), ließ sich hier bislang für die Zeit vor 1100 ausmachen:

Qualiter postquam terra illa Sancti Baudili a manibus infidelium sarracenorum fuit liberata per Gifredum comitem et marchionem et dum ecclesie Sancti Baudili fuit dedicata in honore ipsius sancti et de certis proprietatibus cum suis adjacensibus dotata et in posse reverendi pontificis Vicensis qui tunc erat tradita et per ipsum pontificem postmodum reconciliata et consecrata.⁸³⁴

Das Stück selbst weist keine Datierung auf, über die Nennung des *comes et marchio Gifredus* – für selbigen kommen der (Mark-)Graf Wifred el Pelós (878–895) sowie dessen Sohn Wifred Borrell (895–911) in Frage – kann das berichtete Geschehen etwa in das späte 9. oder frühe 10. Jh. gesetzt werden. Problematisch ist allerdings, dass sich die zuvor zitierte Notiz ausschließlich in einem Aktenvermerk aus dem Jahr 1452 findet.⁸³⁵ Ob der Schreiber hier wortgetreu eine ältere Vorlage wiedergibt oder den Sachverhalt in das sprachliche Register seiner Gegenwart transponiert, dürfte angesichts der fehlenden Parallelüberlieferung nicht zu klären sein. Bedeutsam scheint jedoch vor dem Hintergrund des *testamentum* Pelagius' II. die Verbindung von *reconciliatio* und *consecratio*.

Der Hinweis auf den Bischof von Vic in der oben angeführten Aktennotiz ist, unbenommen aller Überlieferungsprobleme, auch insofern interessant, als sich der früheste Beleg für einen *ordo ad reconciliandam violatam aecclesiam*, welcher die euchologischen Texte der *missa in reconciliatione ecclesiae* in jener Form beinhaltet, wie sie etwa das in dieser Arbeit ausführlich besprochene Pontifikale aus Tours (Tu2) bietet⁸³⁶, für den iberischen Raum innerhalb des *Pontificale Romano de Vic* (Vic, Arxiu Capitular de Vic, Ms. 103 [CXIII]) findet. Zuletzt hat Miquel dels Sants Gros i Pujol dessen Entstehung zwischen 1040 und 1060 angesetzt, ohne diesbezüglich aber eine definitive Festlegung zu treffen.⁸³⁷

⁸³⁴ *Les dotalies de les esglésies de Catalunya* I, 1, ed. Ordeig i Mata, Nr. 38, S. 102f.

⁸³⁵ Vic, Arxiu Capitular de Vic, Callaix 24, llig. 31. Die Notiz bildet einen Teil des Aktenkonvoluts zum Prozess zwischen dem Kanoniker Antoni(o) de Prat und einem gewissen Codinach(s).

⁸³⁶ Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien*, Nr. 4179-4181.

⁸³⁷ Gros i Pujol, „El Pontifical Romà de Vic“, insb. 190-194. Speziell zum „libellus de l'ordre per a

Die faktische Durchführung einer *reconciliatio ecclesiae* nach transpyrenäisch-fränkischem Vorbild kann innerhalb des katalanischen Materials erstmals zu 1132 mit einiger Sicherheit belegt werden. Auf dieses Jahr datiert eine Erweiterung der ursprünglich 1105 ausgestellten *carta dotationis* für die Kirche Sant Andreu de Palomar (heute im Stadtgebiet von Barcelona). Das Inserat berichtet Folgendes über die Wiederherstellung des 1115 während der Belagerung Barcelonas durch die Almoraviden stark beschädigten Gotteshauses:

*Sequenti, vero, tempore, exercitus magnus moabitorum quibiduo Barchinonam civitatem obsedit, ipsam ecclesiam violavit et altare suffodit et fregit. Unde Dompnus Ollegarius, terrachonensis archiepiscopus, anno CXXXII post millesimo Dominice incarnationis, II idus ianuari, eadem ecclesiam omni spurcitia emundatam reconciliavit et novo titulo novam imposuit aram, reconditis ibi reliquiis Sancti Cucuphatis Sancteque Eulalie Emeritensis et Sancta Masse et ex petra gloriosi Sepulcri Domini Nostri et consecravat ad laudem Domini Nostri Ihesu Christi et Beati Andree apostoli.*⁸³⁸

Die *carta dotationis* für Sant Andreu de Palomar weist darüber hinaus eine zweite Besonderheit auf, werden dort doch – anders als in den bislang gesichteten früh- und hochmittelalterlichen Quellen iberischer Provenienz scheinbar üblich – die Auswirkungen muslimischer Militäroperationen auf eine Kirche als *spurcitia* charakterisiert.⁸³⁹ Der Befund für die transpyrenäische Überlieferung weicht hiervon signifikant ab: In frühmittelalterlich-fränkischen Quellen findet sich der Terminus *spurcitia* regelmäßig im Kontext gewaltsamer Übergriffe gegen christliche Sakralorte ebenso wie zur grundsätzlichen Qualifizierung heidnischer Praktiken, etwa im Rahmen der Gesetzgebung.⁸⁴⁰ Das dahin-

la reconciliació d'una església violada“ ebd., 200; die Edition ebd., 227-229, Nr. 142-161. Die hier relevanten Stellen sind ebd., 228, Nr. 152-157. Vgl. insbesondere auch die Handlungsanweisung ebd., 228, Nr. 151: *His omnibus ita expletis, preparat se pontifex ad missa cum offitium pertinente ad hoc sicut in prima dedicatione, et vadit cantor ad introitum cum scolare militia.*

⁸³⁸ Zitiert nach Busqueta u.a., „El document de dotalia de l'església de Sant Andreu de Palomar“, 12; vgl. *Les dotalies de les esglésies de Catalunya* III, 1, ed. Ordeig i Mata, Nr. 346, S. 104f.

⁸³⁹ Tatsächlich findet sich auch in den übrigen von Ordeig i Mata zusammengetragenen Stücken bis 1150 kein weiterer Beleg. In der ersten Hälfte des 12. Jh. sprechen insgesamt nur drei weitere Urkunden explizit von der Wiederherstellung einer zerstörten oder beschädigten Kirche. Die entsprechenden Stücke nach *Les dotalies de les esglésies de Catalunya* III, 1, ed. Ordeig i Mata: Nr. 299, S. 32-34 (Wiederherstellung dreier Kirchen durch den Bischof von Osmá, 1105, Januar 29?); Nr. 321, S. 64 (Weihe der Kirche von Sant Martí/Biert durch den Bischof Berenguer von Girona, 1116, Dezember 27); Nr. 374, S. 149 (Wiederherstellung des Bistums Lleida unter Raimund Berenguer IV., 1149, Oktober 30). Das Gros der Texte verwendet stattdessen Begrifflichkeiten, die für eine völlige Neuerrichtung zu erwarten wären.

⁸⁴⁰ Filotas, *Pagan survivals, superstitions and popular cultures*, 173: „The term *spurcitia* gentilitatis found in eighth- and ninth-century legislation, should be understood as to mean ‚filthy pagan practices‘ in general (sacrifices to the dead, consultation of soothsayers, charms, dancing in front of churches, and the Needfire).“

ter stehende Denkmodell verdeutlicht eine Stelle aus dem *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* Walahfrid Strabos (ca. 808–849), entstanden wohl zu Beginn der 840er Jahre. Die entsprechenden Ausführungen sind Teil der Erörterung *de sacris aedibus, in quibus ipsa celebrantur sacra*, sie werden rubriziert als *de profectu religionis christianae*.

Walahfrid geht dort zunächst allgemein auf die Ausbreitung der christlichen Religion und die daraus resultierende Suche nach *loca munda* als den zum Vollzug des christlichen Kultes geeigneten Orten ein.⁸⁴¹ Vom Tempel als dem eigentlichen Raum des Zusammentretens der Gemeinde hätten bereits die Apostel den Gottesdienst bald in Privathäuser oder an weiter entfernte Orte (z.B. solche außerhalb des umbauten Raumes) verlegt. Auch die frühen Heiligenviten berichten mit Wahlafrid über die Umwandlung privater Wohnräume in Kirchen. Während der Christenverfolgungen habe sich dann die Erschließung ganz anderer, auf den ersten Blick weniger geeigneter Örtlichkeiten (*in criptis et cymiteriis et speluncis atque desertis montibus et vallibus conventicula faciebant*) als notwendig erwiesen.⁸⁴² Zentral für die hier anzustellenden Überlegungen ist, was Walahfrid dann zur weiteren Ausbreitung des Christentums in der Zeit nach dem Ende der Verfolgungen und die im Zuge dessen praktizierte Aneignung vormals heidnischer Sakralorte bemerkt:

*Deinde magis magisque proficiente christianae religionis miraculo et per lucra Christi damno succedente diaboli non solum novae ad orandum domus constructae sunt, sed etiam templa deorum abiectis et exterminatis idolis cum spurcissimis cultibus suis in Dei mutantur ecclesias.*⁸⁴³

Wie in der fränkischen Gesetzgebung wird auch hier der Götzendienst als unreiner Kult gekennzeichnet, dessen Spuren rituell zu beseitigen waren. Orte, an denen sich bislang heidnische Heiligtümer befunden hatten, konnten so nach

⁸⁴¹ Walahfrid Strabo, *Libellus de exordiis et incrementis* 3, ed. Boretius u. Krause (MGH Capit. II), 477: *Postquam [...] coeperunt fideles loca munda quaerere et a tumultibus ac negotiis carnaliter conversantium semota, in quibus orationes mundas et sacrosancta mysteria et mutuae aedificationis solatia celebrarent.*

⁸⁴² Vgl. Harting-Correa, *Wahlafrid Strabo's Libellus de exordiis et incrementis*, Kommentar, 209: „Chapter three continues the straightforward historical account of the spiritual development of the Christian religion and the construction of places for worship. The pessimism of chapter two [hier ist speziell der Ausblick an dessen Ende gemeint. Über die Kaiser Tiberius, Caligula (= *Gaius Caesar*) und Julian Apostata erreicht Wahlafrid folgenden Schlussgedanken: *ipse diabolus a Christo se pro Deo voluit adorari*. Anm. d. Vf.s] is counterbalanced by the growth of Christianity seen in new buildings for worship and the adaption of pagan buildings and rituals for Christian use.“

⁸⁴³ Walahfrid Strabo, *Libellus de exordiis et incrementis* 3, ed. Boretius u. Krause (MGH Capit. II), 477.

einer vorausgegangenen Reinigung als christliche Kirchen weiterverwendet oder zur Errichtung ebensolcher genutzt werden. Ganz ähnlich, aber unter Verwendung von *sordes* anstatt *spurcitita* (oder dessen adjektivierter Form), wird diese Vorgehensweise am Beginn des folgenden Paragraphen erneut skizziert:

*Et quia diversitas idolatriae diversis modis templa construxerat, non magnopere curabant illius temporis iusti, quam in partem orationis loca converterent, dum tantum viderent, ubi eliminatae sunt daemonum sordes, ibi Deum omnium creatorem, qui ubique est, coli et adorari.*⁸⁴⁴

Gegen Ende des 11. bzw. zu Beginn des 12. Jh.s findet sich der Terminus *spurcitia* in dem zuvor herausgearbeiteten Zusammenhang dann auch in (liturgischen) Quellen, die eindeutig auf der Iberischen Halbinsel entstanden sind. Einen frühen Beleg bietet die Prose *Festivum psallat* als Teil des Offizium *In vincula Sci. Petri*, welche nur durch ein *Prosarium-Troparium* – eine Sammlung von Sequenzen und Tropen mit Notation der zugehörigen Melodien – aus dem späten 11. oder frühen 12. Jh. überliefert ist. Diese Handschrift befindet sich heute im Besitz des Kathedralarchivs von Huesca (Archivo Histórico Diocesano de Huesca, Cod. 4) und ist wohl auch ursprünglich dort angelegt worden⁸⁴⁵:

*Festivum psallat nunc ecclesia. Christo votiva solvens cantica. Qui sibi maxima misertus est gratia. Cum Petrum a dira eductu in custodia. Restituit ad roboranda fidelium agmina. Que presulis exinanita fuerant absentia. Cuius demum praeclara virtute animata. Sumunt arma fidei currentes spaciosa. Orbis itinera spurcissimis ritibus dedita. Atque simulacris tunc pro dolor vanis consecrata. Datoque signo cohors beatissima temptat prelia gnaviter herilia nec morte nec vita cedere nescia.*⁸⁴⁶

Bereits Joseph Szövérfy hatte eine Verbindung zwischen *Festivum psallat* und der Einnahme Huescas durch Peter I. von Aragon 1096 postuliert.⁸⁴⁷ Zugleich ging er davon aus, dass die textliche Ausgestaltung der Prose durch die Eroberung Jerusalems drei Jahre später beeinflusst und vielleicht sogar maßgeblich

⁸⁴⁴ Wahlafrid Strabo, *Libellus de exordiis et incrementis* 4, ed. Boretius u. Krause (MGH Capit. II), 477.

⁸⁴⁵ Vgl. Zapke, „Prosary, Tropary“, 356. Zum Prosarium-Troparium von Huesca siehe übergreifend Arco y Garay, „El Archivo de la Catedral de Huesca“; Ders., „Archivos históricos del Alto Aragón“; Durán Gudiol, „Los manuscritos de la Catedral de Huesca“; Castro, *Tropos y troparios hispánicos*, 141-154, 284-291; del Carmen Gómez Muntané, *La música medieval en España*, 45-53.

⁸⁴⁶ Zitiert nach der Transkription in Zapke, „Prosary, Tropary“, 356.

⁸⁴⁷ Vgl. Zapke, „Prosary, Tropary“, 356: „The prose [...] has an exceptional text based on an account of the reconquest of Huesca in 1096. This detail, together with the installation of the second Bishop of Huesca, Esteban, in 1099, offers a terminus *post quem* for dating the codex.“

geprägt worden sei. *Festivum psallat* wäre ihm zufolge wohl am Beginn des 12. Jh.s entstanden, zu einer Zeit, als die Erinnerung an die erst wenige Jahre zurückliegenden Geschehnisse noch nicht verblasst war.⁸⁴⁸

Die Ergebnisse Szövérfy für die Prose *Festivum psallat* sind in jüngerer Zeit durch Susana Zapke grundsätzlich bestätigt und zudem partiell weiterentwickelt worden: „The text contains traces of the Crusades and introduces propagandistic elements. It does not specifically refer to the recapture of Huesca by Pedro I in 1096; it could be applied to any recaptured city.“⁸⁴⁹ Die Rettung Petri aus dem Kerker des Herodes (Apg. 12,6f.) nimmt in der Prose typologisch die Befreiung der besetzten Stadt vorweg. Als ihr zentrales thematisches Element erscheint der Kampf zwischen Christen und den (vermeintlichen) Heiden, mit Zapke:

„Its core motif is [...] the warlike confrontation between Christians and Moors on occupied territory. Apart from the composition's stereotypical formulae, the text is also comprised of a number of metaphors and terms derived semantically from the descriptions and accounts of the war.“⁸⁵⁰

Erst in der lokalen Memoria werde der prinzipiell offene Deutungshorizont von *Festivum psallat* auf einen konkreten Bezugspunkt, die Befreiung Huescas 1096, verengt. Laut Zapke lässt sich die Entstehung der Prose außerdem mit übergreifenden Entwicklungen in Verbindung bringen: Während des späten 11. und frühen 12. Jh.s habe das Königreich Aragón angesichts der christlichen Gebietsgewinne auf der Iberischen Halbinsel, der Erfolge des Ersten Kreuz-

⁸⁴⁸ Szövérfy, „Huesca et les hymnes de Saint Pierre“, 106. Eine konkrete Verbindung zu Jerusalem hatte Szövérfy zuvor für die Prose *cuncta regem* ausgemacht (der Text ebd., 89, zum Bezug auf den Ersten Kreuzzug ebd., 94f.): *His coniuncta turba multa reddat vota debita. Cum sanctorum nobis festa refert solis orbita. Super muros Hierosalem vigilans custodia. Imminere iam diei clamat exordia*. Siehe dazu auch ebd., 106: „Nous répétons que cette allusion est une peinture symbolique: l'aurore est l'arrivée du Christ, de la foi propagée par les apôtres et l'avancement de l'Église chrétienne, *mais* l'image actuelle avait été empruntée et inspirée de la mémoire récente de la première croisade. Une génération préoccupée de la reconquête d'Espagne a du s'intéresser aux événements de la croisade. Une telle association d'idées symboliques n'était pas étrangère aux hommes de cette génération.“

⁸⁴⁹ Zapke, „History, Passion Stories, and Legend in the Liturgical Poetry“, 224. Szövérfy, „Huesca et les hymnes de Saint Pierre“, 107 hatte auf die außergewöhnlich große Zahl an militärischen Begrifflichkeiten und Anspielungen hingewiesen. Trotz ihrer überwiegend symbolischen Natur reflektiere der kriegerische Charakter der verwendeten Sprache den ausgeprägten „enthousiasme idéologique“ des Investiturstreits und, „peut-être, plus clairement la disposition générale d'une grande génération de la reconquête espagnole“. Vgl. ebd.: „Nous n'oublions pas que des symboles militaires de ce genre se trouvent de temps en temps dans les hymnes de saint Pierre, par exemple dans la prose attribué à Notker. Mais une grande concentration similaire à cette prose se trouve dans les hymnes de saint Pierre à peine avant la lutte au sujet d'investitures.“

⁸⁵⁰ Zapke, „History, Passion Stories, and Legend in the Liturgical Poetry“, 224.

zugs, der Herausbildung neuer Heiligenkulte und einer allgemeinen Erweiterung und Festigung kirchlicher Strukturen einen deutlichen Aufschwung musikalisch-poetischer Kompositionen in Form von Prosen, Tropen und Hymnen erlebt,

„the texts of which reflect both the preponderating socio-political conditions and the burgeoning literary tendencies of those times. The new compositions broke through the traditional boundary between *libri divini* (ecclesiastical) and *spiritales* and *libiri seculares*.“⁸⁵¹

Mit Blick auf die Kompositions- bzw. Konstruktionsprinzipien von *Festivum psallat* – dasselbe gilt analog für eine ganze Reihe von hagiographischen und musikalisch-liturgischen Quellentexten – macht Zapke ein „interweaving of historical and apocryphal discourse“ aus.⁸⁵² Die Texte bedienten sich einerseits aus dem Fundus älterer liturgisch-poetischer *topoi*, andererseits schöpften sie aus den Wissensbeständen der Chroniken und weiterer Formen historischer Überlieferung: „Thus the musical-liturgical breviaries, Passion accounts, readings, and the *prosaria-troparia* together constitute complementary sources for reconstructing historical facts.“⁸⁵³

Erweitert man das Betrachtungsfeld über die liturgischen Texte und die *cartae dotationis* hinaus auf die erzählenden Quellen, so finden sich auch dort etwa zeitgleich erste Belege für einen Gebrauch des Terminus *spurcicia* in einschlägigen Kontexten: So resümiert die zuvor bereits zitierte *Vita Dominici Siliensis* die Herrschaft Garcías III. Sánchez von Pamplona wie folgt:

*Igitur in eo tempore Garsias rex, filius Sancii regis Maioris, frater Fredelandi regis tenentis imperium prouincie Legionensium, obtinebat regnum prouincie Nagarensis; uir certe corpore decorus, actibus clarus, sermone directus, armis strenuus et usu milice bellicosus, ut testantur frequentes et nobiles ac memorabiles ipsius uictorie super spurcissimam gentem Agarenorum, facte et in super restitutio Calagurritane ciuitatis, que quondam fuit, auctoritate scripturarum, sedes pontificalis.*⁸⁵⁴

⁸⁵¹ Zapke, „History, Passion Stories, and Legend in the Liturgical Poetry“, 210. Für ein konkretes Beispiel siehe d’Olwer, „L’escola poètica de Ripoll en els segles X-XII“.

⁸⁵² Zapke, „History, Passion Stories, and Legend in the Liturgical Poetry“, 211.

⁸⁵³ Zapke, „History, Passion Stories, and Legend in the Liturgical Poetry“, 225.

⁸⁵⁴ Grimaldus, *Vita Dominici Exiliensis* I, 5, ed. Valcárcel, S. 216-218. Vgl. die – einer späteren, mit Lappin, *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos*, 9 aber wohl vor 1120 abgeschlossenen Bearbeitungsstufe der *Vita* entstammenden – Ausführungen über den Kult der Muslime ebd. II, 25, S. 374: *Ergo hic dies sextus ebdomade errore infidelium paganorum est Veneri consecratus et a nomine ipsius dies Veneris uocatus. In quo die infausta et insana religione et nefanda atque abhominabili traditione uacat inreligioso ocio et execrabili cultura omnis atra gens Ysmaelitarum; hanc nempe inutilem et omnino uituperabilem legem tradiderunt eis pseudoprophete eorum. Denique,*

Eine identische Formel zur Charakterisierung der Muslime verwendet auch die an der Wende vom 11. zum 12. Jh. im Kloster San Millán de la Cogolla entstandene *Translatio sancti Felicis*. Der unbekannte Verfasser bezieht sich dort auf die Zeit Alfons' VI. von León (1040–1109):

*[C]um igitur gloriosus rex Aldefonsus, filius Ferdinandi regis, strenuissimi vir, apud Hispaniam arcem teneret imperii et undique resistentes sibi numerosis, praeclarisque victoriis suo subjugasset dominatui, inter suos nobilissimos frequentissimosque triumphos etiam Toletum urbem regiam retinentem, totiusque Hispaniae monarchiam a spurcissima gente Agarenorum dudum impugnatam et expugnatam et usque ad tempora sui regni eorum turpissima violentia subactam, captivatam et oppressam, concedente misericordia Domini et insuadente viriliter manu militari, pristinae libertati nobilitatiue restituit.*⁸⁵⁵

Ich möchte mit Blick auf die *spurcitia gentilitatis* an dieser Stelle noch eine weitere mögliche Verbindung zwischen der Iberischen Halbinsel und dem transpyrenäischen Europa aufzeigen: Im zweiten Buch seiner *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* aus dem dem ersten Drittel des 8. Jh.s schildert Beda Venerabilis (672/673–735) die Umwandlung des Pantheons in Rom von einem ursprünglich heidnischen Tempel in eine christliche Kirche zu Ehren Mariens und der Gesamtheit der Heiligen 609/610⁸⁵⁶:

iuxta ueracem Scripturarum relationem, scimus Venerem fuisse impudicam meretricem; et quia illa spurcissima Ysmaelitarum gens omnino est soluta a iugo omnis pudicie, idcirco ipsius nomine uocauerunt sextam feriam septimane; quam diem colunt suo miserrimo errore cessando inutiliter ab omni opere. Qui dies sexta sabbati uocatur hebraica ueritate. Sed omissis omnibus inutilibus, ad ordinum redeamus.

⁸⁵⁵ *Translatio sancti Felicis*, ed. Risco (ES 23), 440f. Zur Datierung des Textes siehe de Gaiffier, „Les Sources de la ‚Translatio Sancti Aemiliani‘“, 166f.

⁸⁵⁶ Zur Umwandlung heidnisch-römischer Tempel in christliche Kirchen grundlegend Hanson, „The transformation of pagan temples“. Bereits Gregor von Nazianz (ca. 329-390) bemerkte in der Totenklage für seinen Vater (*Orationes* 18, 10, ed. Migne [PG 35], Sp. 996) lobend, seine Mutter habe niemals einen heidnischen Tempel betreten. Gregor verwendet an dieser Stelle den Begriff *μυροῦ οἴκος*. Sokrates Scholastikos berichtet in seiner *Historia Ecclesiastica* (III, 2f.) über den durch Bischof Georg von Kappadokien in der Mitte des 4. Jh.s unternommenen Versuch, ein Mithrasheiligtum in Alexandria zu reinigen, um es als Kirche nutzbar zu machen. Unter den Akt der Reinigung subsumiert er dabei das Entfernen heidnischer Baudekoration und funktionspezifischer Einbauten. Vgl. das Verbot heidnischer Kulte durch Kaiser Theodosius II. aus dem November 435 (*Cod. Theod.* XVI, 10, 25), wonach alle noch verbliebenen Tempel geschlossen und in Kirchen umgewandelt, die Gebäude aber durch das Kreuzeszeichen gereinigt werden sollten: *Omnibus sceleratae mentis paganae execrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquorum sanctionum auctoritate prohibitis interdiciamus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus, scientibus universis, si quem huic legi apud competentem iudicem idoneis probationibus illuisse constiterit, eum morte esse multandum*. Hierzu hält Hanson, ebd., 263 fest: „We may reasonably assume that this was the period from which began the practice of converting or transforming pagan temples into Christian churches.“ Vgl. Caseau, „La désacralisation des espaces et des objets religieux païens“, 105: „La grande majorité des transformations de temples non détruits en églises date du VI^e et plus encore du VII^e siècle alors que le souvenir des sacrifices et des cérémonies païennes s’est effacé.“ Speziell für Rom siehe Guyon, „La marque de christianisation“.

*Hic est Bonifatius quartus a beato Gregorio Romanae urbis episcopo, qui in-
petrauit a Focate principe donari ecclesiae Christi templum Romae, quod
Pantheon uocabatur ab antiquis, quasi simulacrum esset ,omnium deorum‘;
in quo ipse, eliminata omni spurcitia, fecit ecclesiam sanctae Dei genetricis
atque omnium martyrum Christi, ut, exclusa multitudine daemonum, multitudo
ibi sanctorum memoriam haberet.⁸⁵⁷*

Die Transformation des stadtrömischen *Pantheions* in die Kirche *Sancta Maria ad martyres* und damit letztlich die Substitution des Kollektivs der heidnischen Götter durch dasjenige der christlichen Heiligen (im Text die *multitudo sanctorum*) erscheint bei Beda als absichtsvolles, geradezu strategisches Vorgehen.⁸⁵⁸ Seine Kirchengeschichte hat über das gesamte Mittelalter hinweg weite Verbreitung erfahren und zahlreiche spätere Autoren zum Teil wesentlich beeinflusst. Die zitierte Passage findet sich laut Tilmann Buddensieg weitgehend textidentisch in der Regensburger Kaiserchronik, dem *Pantheon* Gottfried von Witerbos und Martin von Troppaus *Chronicon Pontificum et Imperatorum*, eine Liste, die sich schon für diese eine Stelle umfangreich fortsetzen ließe.⁸⁵⁹ Wortgleich berichtet über die Umwandlung des Pantheons außerdem ein zweiter, lange Zeit (wohl fälschlicherweise) Beda zugeschriebener Text, die Homelie *Legimus in ecclesiasticis historiis* aus der ersten Hälfte des 9. Jh.s⁸⁶⁰:

⁸⁵⁷ Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* II, 4, ed. Colgrave und Mynors, 148. Sehr ähnlich – aber mit abweichender Formulierung (*sordes* statt *spurcitia*) – ist eine Stelle in Bedas *De temporum ratione liber* 66, ed. Jones (CCSL 123B), 310: [Focas, Anm. d. Vf.s] *papa Bonifatio petente iussit in ueteri fano, quod pantheon uocabatur, ablatis idolatriae sordibus ecclesiam beatae semper uirginis mariae et omnium martyrum fieri, ut, ubi quondam omnium non deorum, sed daemoniorum cultus agebatur, ibi deinceps omnium fieret memoriae sanctorum*. Die entsprechende Wendung (*nullis idolatrie pollutantur*) verwendet bereits Hieronymus, ep. 85, ed. Hilberg (CSEL 55), 137, dort aber in Bezug auf durch ihre Heiligkeit ausgezeichnete Personen. Vgl. den eher sachlich anmutenden Bericht des *Liber pontificalis* 69, ed. Mommsen (MGH Gesta pont. Rom. 1), 165: *Eodem tempore petiit [Bonifaz IV., Anm. d. Vf.s] a Focate principe templum qui appellatur Pantheon, in quo fecit ecclesiam beatae Mariae semper uirginis et omnium martyrum [...]*.

⁸⁵⁸ De Blaauw, „Das Pantheon als christlicher Tempel“, 14; vgl. Walraff, „Pantheon und Allerheiligen“, 140: „Die kirchenpolitische Absicht war es dabei offensichtlich, durch diese aufsehenerregende Kirchweihe das Allerheiligenfest in Rom zu etablieren, das bislang nur im christlichen Osten verbreitet war.“

⁸⁵⁹ Buddensieg, „Criticism and praise of the Pantheon in the Middle Ages“, 259f.

⁸⁶⁰ Eine Einordnung unter die *Homiliae subdititiae* (als H III, 71) suggeriert z.B. der (unvollständige) Abdruck des Textes durch Migne (PL 94), 452–455. Leclercq, „Le IIIe livre des homélies de Bède le Vénérable“, 216, Anm. 28 bemerkte noch 1947, „ce texte [...] paraît ancien et pourrait être contemporain de Bède“. Hierzu Cross, „A Sermon for All Saints“, 127: „Clearly a text which abstracts from Bede’s *Historia ecclesiastica* is somewhat later than Bede’s work.“ Winandy, „L’œuvre littéraire d’Ambroise Autpert“ spekulierte 1950 über eine Verfasserschaft des 784 verstorbenen Abtes von San Vincenzo al Volturno, Ambrosius Autpertus, was 1976 Weber, „Les Sermons d’Ambroise Autpert“ verneinte. Dieser sprach sich für eine Datierung in das 9. Jh. und eine mögliche Autorschaft Helisachars, des Abtes von St. Maximin in Trier aus (ähnlich bereits Barré, „La lettre du Pseudo-Jérôme sur l’Assomption“, 211f., der aber ebd., 221 auch den vor 837 verstorbenen Abt Helisachar von Saint-Riquier in Betracht zog). Alle diese Zuschreibungen hat Cross (ebd., 127f.) plausibel widerlegen können, bis heute bleiben zur Datierung des Stückes seine Beobachtungen aktuell:

*Legimus in ecclesiasticis historiis quod Sanctus Bonifatius, qui quartus a beato Gregorio Romane urbis episcopatum tenebat, suis precibus a Foca cesare impetraret donar[i] ecclesie Christi templum Romae quod ab antiquis Panteon ante uocabatur quia hoc quasi simulacrum omnium uideretur esse deorum. In quo, eliminata omni spurcitia, fecit ecclesiam sanctae dei genetricis atque omnium martyrum Christi ut, exclusa multitudine demonum, multitudo ibi sanctorum in memoria haberetur, et plebs uniuersa, in capite kalendarum Nouembris sicut in die natalis domini, ad ecclesiam in honore omnium sanctorum consecratam conueniret, ibique, missarum solemnitate a presule sedis apostolice celebrata omnibusque rite perfectis, unusquisque in sua cum gaudio remearet.*⁸⁶¹

Auf die weite Verbreitung jenes Textes, der Bestandteil nahezu aller hochmittelalterlichen Homiliarien ist, hatte bereits Henri Barré hingewiesen.⁸⁶² Dies belegen ebenfalls die weit gestreuten Entstehungs- und Aufbewahrungsorte der von Cross versammelten Textzeugen.⁸⁶³ In einem iberischen Kontext lässt sich die Homilie (Ps.-)Bedas zuerst für das 11. Jh. nachweisen, überliefert ist der Text etwa durch eine Handschrift aus Santo Domingo de Silos.⁸⁶⁴ Ein ebendort

„The only dating at present possible for the composition of the sermon is a time before the writing of the earliest manuscript, Munich clm 6314, in the second quarter of the ninth century.“ Dies erweiterte er (ebd., 135) ausgehend von einem nach Abschluss des eigentlichen Manuskripts erfolgten Textfund in Verona (die beinhaltende Handschrift muss spätestens 844 angelegt worden sein) wie folgt: „[...] it could mean that there were two copies of the sermon written before the mid-century in places as far apart as Freising and Verona, and presumably an exemplar could be extant nearer the quarter- than the half-century.“

⁸⁶¹ Cross, „A Sermon for All Saints“, 105f.

⁸⁶² Barré, „La lettre du Pseudo-Jérôme sur l’Assomption“. Für die britischen Inseln hat Cross die Ausbreitung dieses Textes in unterschiedlichen Arbeiten verfolgt („The literate Anglo-Saxon“; „Blickling Homily XIV“, 152f.; „A Sermon for All Saints“); vgl. den Überblick bei Hofstra, „Zur volkssprachlichen Allerheiligenhomilie“.

⁸⁶³ München (2. Viertel des 9. Jh.s, Freising), Aachen (frühes 10. Jh., Reichenau), Phillips collection (2. Hälfte 10. Jh., Südfrankreich), Turin (11. Jh.), Lincoln (11. Jh.), Pembroke College (11. Jh., Bury), British Museum (spätes 11. Jh., wohl Rochester), Durham Cathedral (spätes 11. Jh.), Luxemburg (1051-1081, Echternach), Auxerre (11. Jh.), München (11. Jh., St. Emmeram), Rom (11.-12. Jh.), München (Mitte 12. Jh., wahrscheinlich Schäftlarn), Rom (11.-12. Jh.), Rouen (12. Jh.), Vatikan (12. Jh.), Rom (12.-13. Jh.), Paris, Lyon (drittes Viertel 9. Jh.).

⁸⁶⁴ Siehe Étaix, „Homiliaires wisigothiques provenant de Silos a la Bibliothèque Nationale de Paris“; die Homilie *Legimus in ecclesiasticis* findet sich (mit größeren Verlusten am Ende des Textes) unter der Rubrik *Lectiones de omnium sanctorum* auf fol. 557^v der Handschrift, heute im Besitz der Pariser B.N. (Ms. n.a. lat. 2176). Diese wird auf der Basis paläographischer Befunde in das 11. Jh. datiert (ebd., 213). Nicht aufgenommen ist die Homilie z.B. in ein Homiliarium des 11. Jh.s, heute in Sheffield (Ruskin Museum, Ms. 7), das insgesamt 54 Beda zugeschriebene Homilien enthält, vgl. die Aufstellung durch Brou, „Un nouvel homiliaire en écriture wisigothique“, 155-169. Ebd., 147f. zur Charakterisierung des Stücks: „en dépit de son élégante écriture wisigothique, la série des rubriques liturgiques annonçant les homélies – pour ne rien dire des autres détails – indiquait clairement que l’homiliaire n’avait pas été conçu pour le service de la liturgie mozarabe, mais bien pour celui de la liturgie romano-carolingienne. On se trouvait donc devant une copie, relativement tardive (XI^e siècle), d’un homiliaire étranger au pays [...]“. Enthalten ist *Legimus in ecclesiasticis historiis* zwar in einem Homiliar des 10. Jh.s, das sich heute in der Biblioteca Nacional in Madrid befindet (Ms. 194 [olim B. 3], fol. 235^v), angesichts der verwendeten langobardischen Schrift dürfte der Band aber wohl nicht auf der Iberischen Halbinsel angelegt worden sein (Löwe u. von Hartel, *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis* I, 367: „Der Charakter der Schrift ist der von Monte-

wohl bald nach der Jahrhundertmitte angelegter Festkalender verzeichnet darüber hinaus (und anders als vergleichbare ältere Stücke iberischer Provenienz) die Feier des Allerheiligens am 1. November, d.h. an dem durch Ludwig den Frommen und Papst Gregor IV. (827–844) für das europäische Festland fixierten Termin.⁸⁶⁵ All dies konzentriert sich auf Silos, jenen Ort, wo annähernd zeitgleich auch die oben angeführte *Vita Dominici Siliensis* mit ihrer Charakterisierung der Muslime als *spurcissima gens Agarenorum* entstand.

Es bietet sich in diesem Zusammenhang an, noch einmal auf Miquel Barcelós eingangs besprochenen Beitrag „La spurcicia paganorum que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d.C.“ und das Beispiel Corias zurückzukommen. Schon Simon Barton hatte in den Anmerkungen zu seiner Edition der *Chronica Adefonsi Imperatoris* vermutet, dass die Schilderung der Einnahme Corias und damit verbunden der Weihe einer Kirche *in honore sancte Marie semper uirginis et omnium sanctorum*⁸⁶⁶ dem Vorbild der biblischen Makkabäerbücher folge, genauer 1. Makk. 13,47f.⁸⁶⁷ Dieser Ansatz wurde von Barceló aufgegriffen und ergänzt: „Es interesante, creo, precisar que se trata, en efecto, del asedio, primero, y toma, después, de Gaza por Simón. Pero la rendición fue pacífica. Sólo la frase ‚et eiecta ab ea omni inmunditia‘ puede

Cassino.“), vgl. das *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* 1, 152. Auch die Homeliensammlungen Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 10 [olim B. 2] u. Ms. 78 [olim A. 8] aus dem 12. Jh. verzeichnen diese Homilie (siehe ebd., 15 u. 81).

⁸⁶⁵ So der Kalender am Beginn der Silenser *Liber ordinum*-Handschrift (Silos, Archivo del Monasterio de Santo Domingo de Silos, Cod. 3, ca. 1052): *Tra[n]slatio corporis sci saturnini uel om[n]i- u[m] scor[um]*, zitiert hier nach Vives u. Fábrega, „Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII“ II, 361. Nicht vorhanden ist ein entsprechender Eintrag im ältesten, mit Vives u. Fábrega wohl gegen Ende des 10. Jh.s begonnenen Kalender aus Silos (fol. 1-6 der Handschrift Silos, Archivo del Monasterio de Santo Domingo de Silos, Cod. 4).

⁸⁶⁶ *Chronica Adefonsi Imperatoris* I, 61, ed. Sánchez Belda, 125; vgl. Barceló, „La spurcicia paganorum que había en Coria“, 67. Die von Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 159f. mit Anm. 9 vertretene Position, wonach die eingangs zitierte Stelle die Zerstörung der Hauptmoschee von Coria auf Befehl Alfons' VII. belege, wird nicht ausreichend durch den Text der Chronik gedeckt. Auch Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 213 zieht einen ‚materiellen‘ Fokus der Passage *destructa omni spurcicia [...] templi sui* in Erwägung, entscheidet sich schlussendlich aber dagegen: „The phrase [...] could mean that the mosque itself was destroyed, or simply that the ‚filth‘ of the mosque was exorcised. It seems probable that the mosque was not destroyed but was used as a church.“ Eines der seltenen Gegenbeispiele bietet die erste Kampagne Alfons' VII. in der Region von Sevilla, Córdoba und Carmona, siehe hierzu erneut die *Chronica Adefonsi Imperatoris* I, 36, ebd., 33: *Sed et omnes synagoge eorum, quas inueniebant, destructe sunt; sacerdotes vero et legis sue doctores, quoscumque inueniebant, gladio trucidabant, sed et libri legis sue in synagogis igne combusti sunt.* Der Unterschied liegt m.E. in der Natur der militärischen Operation: Während Coria 1142 dauerhaft erobert wurde, handelt es sich bei der zuletzt genannten Unternehmung um einen Überfall ohne längerfristigen Territorialgewinn oder auch nur entsprechende Absichten.

⁸⁶⁷ Barton u. Fletcher, *The World of the Cid*, 231 mit Anm. 136.

considerarse copiada.“⁸⁶⁸ Die fragliche Stelle aus dem 1. Makkabäerbuch lautet wörtlich:

Simon non debellavit eos eiecit tamen eos de civitate et emundavit aedes in quibus fuerant simulacra et tunc intravit in ea cum hymnis benedicens Dominum et eiecta ex ea omni immunditia conlocavit in ea viros qui legem facerent et munivit eam et fecit sibi habitationem.

Beide Konjekturen Barcelós scheinen mir problematisch: So wurde Coria 1142 zwar belagert und letztlich nicht erstürmt, sondern von den muslimischen Verteidigern übergeben. Aber auch die Bewohner Gazaras in Judäa (anders als Barceló vermutet, ist hier nicht das antike Gaza gemeint) ergaben sich, nachdem es den Angreifern gelungen war, in die Stadt vorzudringen, woraufhin Simon Makkabäus ihnen freies Geleit einräumte. Die Übereinstimmungen der zitierten Textstelle mit 1. Makk. 13,47f. erweisen sich, wie Barceló völlig zu recht bemerkt hat, als begrenzt. Auch die verbleibende, ihm zufolge möglicherweise entlehnte Passage – *et eiecta ab ea omni immunditia* – findet sich innerhalb der *Chronica Adefonsi Imperatoris* keineswegs wörtlich. Die beste Annäherung böte wohl noch das folgende Versatzstück: *mundata est ab immunditia barbaricae gentis et a contaminatione Mahometis, et destructa omni spurcitia paganorum civitatis illius et templi sui.*⁸⁶⁹ Selbst in diesem Fall läge allerdings nicht mehr als eine motivisch-typologische Verbindung zwischen den Texten vor.⁸⁷⁰ Sucht man primär nach Überschneidungen auf der Ebene des Wortlauts, so würde sich die zu den *lectiones de restauratione basilicae* des *liber commicus* gehörende *lectio libri Maccabeorum* (1. Makk. 4,36-58) gleichermaßen als Referenz anbieten, aber auch in diesem Fall wären die Parallelen eher motivischer Natur. Weder dort noch an der durch Barton vorgeschlagenen Stelle ist explizit von einer *spurcitia paganorum* die Rede. Nicht nur das, der Terminus *spurcitia* bzw. eine damit verwandte oder davon abgeleitete Form findet sich nirgendwo in den Makkabäerbüchern, die gesamte Vulgata bietet lediglich vier Belege (4. Mose 19,13⁸⁷¹; 5. Mose 7,26⁸⁷²; Mt. 23,27⁸⁷³). Eine weitere Beobachtung drängt

⁸⁶⁸ Barceló, „La spurcitia paganorum que había en Coria“, 67.

⁸⁶⁹ *Chronica Adefonsi Imperatoris* I, 61, ed. Sánchez Belda, 125.

⁸⁷⁰ Vgl. Barceló, „La spurcitia paganorum que había en Coria“, 67.

⁸⁷¹ *Omnis qui tetigerit humanae animae morticinum, et aspersione hac commistione non fuerit pollutet tabernaculum Domini et peribit ex Israhel, quia aqua expiationis non est aspersione: immundus erit, et manebit spurcitia eius super eum.*

sich auf: Die Weihe der neuen – oder, aus Sicht der christlichen Eroberer, in einer älteren Tradition stehenden – Kathedrale von Coria erfolgte *in honore sancte Marie semper uirginis et omnium sanctorum*. Laut der Kirchengeschichte Bedas wurde das römische Pantheon im Mai 609 der Gottesmutter *atque omnium martyrum Christi* geweiht, *ut [...] multitudo ibi sanctorum memoriam haberet*. Die Homelie *Legimus in ecclesiasticis historiis* ergänzt hierzu, die Gläubigen kämen jedes Jahr am 1. November *ad ecclesiam in honore omnium sanctorum consecratam*.⁸⁷⁴ Anders als die biblischen Makkabäerbücher verweisen sowohl Beda als auch (Ps.-)Beda in diesem Zusammenhang auf die Ausräumung älterer heidnischer *spurcitia*. Diese Beobachtungen schließen keineswegs grundsätzlich die Folgerung Barcelós aus, wonach der Verfasser der *Chronica Adefonsi Imperatoris* dem isolierten *inmunditia* aus 1. Makk. 13,48 für seinen Text erläuternde Zusätze beigefügt habe.⁸⁷⁵ Im Gegenteil: Mit Blick auf die Weihe des römischen Pantheons wäre die Herkunft zumindest einer solchen Ergänzung möglicherweise genauer bestimmbar.

Wichtig scheint in diesem Zusammenhang auch der einleitend bereits ausführlich diskutierte zeitliche Ansatz Barcelós. Das Aufkommen von Unreinheitszuschreibungen respektive Verunreinigungsverwürfen gegenüber den Muslimen datiert er in die 1090er Jahre. Nur wenig vorher war es im muslimischen al-Andalus zu folgenschweren Umwälzungen gekommen: Die Einnahme Toledos im Mai 1085, so Richard Fletcher, habe bei den verbliebenen Taifen-Herrschern große Furcht ausgelöst⁸⁷⁶ und sie damit in die Arme der Almoraviden getrieben. Diese nordafrikanische Berberdynastie hatte seit der Mitte des 11. Jh.s weite Teile des Maghreb unter ihre Kontrolle gebracht und dort eine streng mālikitisch-orthodoxe Reformströmung des Islam etabliert.

⁸⁷² *Nec inferes quippiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est. Quasi spurcitiam detestaberis, et velut inquinamentum ac sordes abominationi habebis, quia anathema est.* Diese Stelle wird von Harris, „Mosque to Church Conversions“ nicht gelistet, sie widerlegt konkret ihre Annahme, alle Nennungen von *spurcitia* in der Bibel bezögen sich auf den Kontakt mit Leichen.

⁸⁷³ *Vae vobis scribae et Pharisei hypocritae, quia similes estis sepulchris dealbatis, quae a foris parent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum, et omni spurcitia!*

⁸⁷⁴ Nicht unwichtig scheint in diesem Zusammenhang auch eine Beobachtung, die Julio González, *El repartimiento de Sevilla I*, 355-358 gemacht hat: Die Patrozinien der ab 1248 in Sevilla neu eingerichteten Parrochialkirchen folgen demnach den Nennungen in der Allerheiligenlitanei.

⁸⁷⁵ Barceló, „La spurcitia paganorum que había en Coria“, 67.

⁸⁷⁶ Fletcher, *Moorish Spain*, 110, das Folgende ebd., 105 passim.

Die militärisch bedrängten und den Tributforderungen christlicher Großer – darunter insbesondere Alfons VI. von Kastilien-León – ausgelieferten Taifen-Herrscher wandten sich in den frühen 1080er Jahren mehrfach an die Almoraviden, um Unterstützung gegen die nordiberischen Christen zu erhalten. Der Fall Toledo dürfte hier zu einer nochmaligen Intensivierung der Hilfeersuchen geführt haben.⁸⁷⁷ 1086 setzte daher Yūsuf ibn Tāšufīn (1062-1106), der zu Beginn der 1070er Jahre seinen Vetter Abū Bakr ibn ʿUmar als Anführer der Almoraviden verdrängt hatte, erstmals auf die Iberische Halbinsel über. Noch im selben Jahr besiegte er Alfons VI. in einer Schlacht bei az-Zallāqa (dem heutigen Sagrjas in der Provinz Badajoz). In den folgenden zwei Dezennien gelang es den Almoraviden, sämtliche Taifen-Reiche unter ihre Kontrolle zu bringen, als letzte verloren 1102 Valencia und 1110 Zaragoza ihre Unabhängigkeit.

In der älteren Forschung, zu nennen sind hier etwa die Arbeiten Reinhart Dozys und Francisco Javier Simonets⁸⁷⁸, wurde oft einseitig versucht, den religiösen Fanatismus der Almoraviden als maßgebliche Ursache für das Ende einer zuvor stabilen *convivencia* auszumachen.⁸⁷⁹ Obwohl derart verkürzende Erklärungsversuche inzwischen überholt sein dürften⁸⁸⁰, kommen auch neuere Arbeiten nicht umhin, für das ausgehende 11. Jh. eine verschlechterte Behandlung der christlichen, aber ebenso der jüdischen Bevölkerungsgruppen in al-Andalus zu konstatieren.⁸⁸¹ Einen leider kaum verifizierbaren Beleg für die Pro-

⁸⁷⁷ Herbers, *Geschichte Spaniens*, 169f.

⁸⁷⁸ Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*; Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, insb. Bd. 3: *Desde las guerras civiles [...] hasta la conquista de Toledo* u. 4: *Desde la invasión de los almorávides hasta los últimos tiempos de la dominación sarracena*.

⁸⁷⁹ Vgl. auch Castro, *España en su historia*, 48.

⁸⁸⁰ Siehe dazu die Arbeiten von Fierro, „Christian success and Muslim fear in Andalūsī writings“; Dies., „La Religión. Judíos, Cristianos y Musulmanes“; Dies., „La Religión. Capítulo III: Su relación con otras religiones“; Molénat, „Point de vue sur la permanence et l'extinction de la minorité chrétienne dans l'occident musulman médiéval“. Die weiterhin bestehenden Forschungsdefizite skizziert etwa Deimann, „Die christliche Minderheit in al-Andalus“, 111: „Eine übergreifende und gleichzeitig detaillierte Untersuchung zur Geschichte der Mozaraber nach dem Ende des Kalifats unter Berücksichtigung aller überlieferten Zeugnisse und über die Epochengrenzen zwischen den Taifen, den Almoraviden und Almohaden hinweg fehlt bislang. Sie böte die Möglichkeit, anhand von Vergleichen Kontinuitäten und Veränderungen festzustellen und diese in den größeren Zusammenhang der innerislamischen ebenso wie der christlich-islamischen Auseinandersetzungen auf der Iberischen Halbinsel einzuordnen.“ Als Beispiel für das Weiterleben überholter Positionen siehe in jüngerer Zeit noch Döhla, „Almohad Persecution“.

⁸⁸¹ Ausführlich dazu Deimann, „Die christliche Minderheit in al-Andalus“, 113-115: „Der fortschreitende Gebietsverlust auf der Iberischen Halbinsel an die Christen war eine der islamischen Gesellschaft unbekannt Situation, die Unsicherheiten hervorrief und in der Folge die Wahrnehmung des Christentums veränderte, welches nunmehr eine existentielle Bedrohung für den hispanischen Islam darstellte. [...] Bemerkenswert ist hierbei, dass die zunehmende christliche Bedrohung und die Verschärfung des Gegensatzes zwischen den Religionen während der Taifenzeit keine nachweis-

bleme mozarabischer Christen unter der Herrschaft der Almoraviden bietet eine Urkunde Alfons' I. von Aragón und Navarra aus dem Mai 1124.⁸⁸² Der König räumte darin dem Klerus von Alagón (ca. 25 km nordwestlich der 1118 eroberten Stadt Zaragoza) Kirchen, Zehntrechte und freien Zugriff auf den Besitz der Moscheen im Gebiet zwischen den Orten Monzalbarba und Gallur ein.⁸⁸³ Über die Situation der Christen und im Speziellen der christlichen Kirchen heißt es dort weiter: *sarraceni maletractabant ecclesias Christi sub potestate sua*.⁸⁸⁴

Leider bietet Lacarra nur diesen Ausschnitt, der offensichtlich einem größeren, isoliert aber nicht eindeutig bestimmbareren Sinnzusammenhang entnommen ist. Mit Blick auf den zuvor referierten dispositiven Kern der Urkunde dürfte es sich um einen Teil der historisch-narrativen Begründung für die Vergabe der nachfolgend verzeichneten Rechte handeln. Offen bleiben muss neben der Frage nach der Authentizität des Stückes, das nur durch die *Historia Eclesiástica de la Santa Iglesia Metropolitana de Çaragoça* Diego de Espés' aus den Jahren 1575/78 überliefert ist, auch diejenige nach dem historischen Rahmen jener Aussage: Bezieht sich der Text hier dezidiert auf Ereignisse des frühen 12. Jh.s, wie Lacarra vermutet hat – 1110 war Zaragoza, das städtische Zentrum jenes Taifenreiches, in dessen Territorium auch Gallur lag, an die Almoraviden gefallen, 1118 wurden diese dann durch Alfons I. vertrieben – oder handelt es sich

lichen Konsequenzen für den Umgang mit der christlichen Minderheit im Lande selbst hatten. [...] Dass sich die Lage der Mozaraber unter den Almoraviden veränderte, ist unbestritten und äußert sich beispielsweise in Zwangsumsiedlungen von Christen aus dem Andalus nach Nordafrika. Schwieriger zu beantworten ist die Frage, wie dieser Wandel zu definieren ist und worin seine Ursachen lagen.“ Vgl. García Sanjuán, „Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí“, 276; Harrison, *The survival of indigenous Christian communities*, 371-390; Rubiera Mata, „El enemigo en el espejo“; López de Coca Castañer, „Cristianos en el al-Andalus“; Fierro, „Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí“ sowie Vones, „Reconquista und convivencia“.

⁸⁸² Das Stück ist nur aus einer (Teil-)Abschrift in Diego de Espés' bislang unedierter *Historia Eclesiástica de la Santa Iglesia Metropolitana de Çaragoça* [...] bekannt. Identifiziert hat es zuerst José María Lacarra („La restauración eclesiástica en las tierras conquistadas por Alfonso el Batallador“, 187f. mit Anm. 2, vgl. Ders., „La repoblación de Zaragoza por Alfonso el Batallador“, 218), alle späteren Erwähnungen beziehen sich auf einen der beiden Aufsätze. Im Itinerar Alfons' I., das Lema Pueyo, „El itinerario de Alfonso I, el Batallador“ aufgearbeitet hat, klafft für die Zeit zwischen Ende April und September 1124 eine Lücke, in welche die Urkunde passen würde, in seiner *Collección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona* listet er unter der Nr. 159 zu 1125 ein darauf bezogenes Exzerpt aus de Espés' *Historia*.

⁸⁸³ Ausführlichen Zitation in Lacarra, „La restauración eclesiástica“, 198: „En 1124 Alfonso I dotaba las iglesias de Alagón con los diezmos de las rentas reales, y además les concedía *omnes meschitas et cimiteriis earum postquam ab uno anno adermate fuerint, medietatem furnis, tendis, alfondachis et algobcis quos antea meschitas possidere solebant*“ und ebd., 205, Anm. 82: *Omnium meorum redditum quos ibi habeo vel in omnibus terminis eius, id est, a villa que dicitur Gallur, decimam dono. Dono inquam decimam panis et vini et molendis et balneis et quicquid ad ius regium pertinet, et per unumquemque mensem V solidos portatici, sive augeantur sive minuantur.*

⁸⁸⁴ Lacarra, „La restauración eclesiástica“, 187f.

um eine als solche intendierte zeitlich übergreifende Feststellung?⁸⁸⁵ Belegbar ist lediglich, dass wiederum Alfons I. 1123 in einer Schenkung an den Bischof Miguel von Tarazona – auch diese Stadt gehörte zuvor zum Einflussgebiet Zaragozas, erneut geht es darin um die Übertragung von Zehntrechten, die Gebäude früherer Moscheen und den zugehörigen Besitz – auf die *spurcitia* Satans und seines Gefolgsmanns Muhammad Bezug genommen hatte:

Ego Aldefonsus, Dei gratia rex, dono [...] dompno Michaeli [...] decimas et primicias omnium ecclesiarum quas in episcopatu suo sub proprio iure tenet uel in antea tenebit. [...] Concedimus quoque ei omnes mezquitas que in ipsa Tirazona sunt cum omnibus hereditatibus quas habebant temporibus saracenorum, prout melius intus et [extra] noscuntur posedise. Similiter, concedimus ei ut in omnibus uillis ipsius episcopatus omnes mezquitas et omnes hereditates omnium illarum mezquitarum in suum ecclesieque ius uendicet, quatinus eliminata ab eisdem omni spurcicia Sathane et sequacias ipsius Mahomet, Ihesus Christus, Dominus Dominus [sic!] noster, in eis adoretur, glorificetur simul et santificetur.⁸⁸⁶

Auf die u.a. von Deswarte herausgearbeitete Zunahme einer Dämonisierung bzw. Diabolisierung der Muslime und ihres Propheten in der nordiberisch-christlichen Überlieferung des 11. Jh.s wurde hier bereits mehrfach Bezug genommen.⁸⁸⁷ Ähnlich wie in der eingangs behandelten Huesca-Dotation ging es auch in diesem Fall um die Ausräumung ortsbezogener, kultischer Unreinheit, als deren Ursache die Ausübung der islamischen Religion benannt wird. Nach der Beseitigung jener *spurcitia* konnten dieselben Räume als christliche Sakralorte genutzt werden. Anders als im Falle Huescas bezieht sich das vorliegende Stück nicht auf einen prominenten Einzelfall, vielmehr erfasst die Urkunde Alfons' I. pauschal eine größere Zahl auch nachrangiger Moscheen. Die verunrei-

⁸⁸⁵ Vgl. Lacarra, „La restauración eclesiástica“, 187f. Als Beleg für verschlechterte Lebensumstände der Christen verweist er auf den Fall des Bischofs Vicente II. von Zaragoza, der laut einer (heute verlorenen) Inschrift 1111 die in christlichem Gebiet befindliche Kirche von Luna geweiht haben soll. Dazu Lacarra, ebd., 187: „[D]e ser exacto este dato, pensaríamos que el prelado había emigrado de su sede a consecuencia de la nueva situación política, y que murió antes de 1118 en que se designa nuevo prelado para la sede de Cesaraugustana que se pensaba liberar.“ Allerdings weist er selbst (ebd., Anm. 1) auf die zweifelhafte Authentizität der u.a. durch Simonet, *Historia de los mozárabes de España* I, 740 abgedruckten Inschrift hin: „En el lugar de Luna, repoblado por Sancho Ramirez, el monasterio de San Juan de la Peña había levantado una iglesia, que el obispo de Pamplona –a cuya diócesis pertenecía entonces– cedió (1092) con todos sus derechos al expresado monasterio [...]. Después hubo largas contiendas entre el obispo de Zaragoza y el de Pamplona sobre la jurisdicción de la Iglesia de Luna, y con este motivo pudo fraguarse la inscripción para justificar unos derechos que hasta la toma de Zaragoza, correspondieron sin disputa a la sede de Pamplona.“

⁸⁸⁶ *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona*, ed. Lema Pueyo, Nr. 122 (o. S.).

⁸⁸⁷ Vgl. Deswarte, *De la destruction a la restauration*, 298-300.

nigende Wirkung scheint dabei von konkreten Ursachen losgelöst, sie wird (zumindest implizit) als Begleiterscheinung muslimischer Religionspraxis ausgewiesen. Das Fehlen jedweder Bemerkungen, welche den Prozess der avisierten Umwandlung näher bestimmen würden, legt nahe, dass diese in den 1120er Jahren einem etablierten Muster folgte, in dessen Rahmen Reinigungsakte von zentraler Bedeutung waren.

Ohne Beschränkung auf abgegrenzte (Sakral-)Orte findet sich die Vorstellung einer (unbestimmt) kontaminierenden Wirkung muslimischer Herrschaft in der *Historia Silense*, verfasst während der ersten beiden Dezennien des 12. Jh.s. So heißt es in der summarischen Einführung über die Leistungen Alfons' VI. von Kastilien-León:

*Huic uero in regnum Yspanorum ampliando, in barbaros exercendisque bellis, quanta animositas fuerit, prouintias ab eorum sacrilegis manibus retractas et in Christi fidem conuersas singilatim enumerando, vt mee capacitas dederit eundo profabor.*⁸⁸⁸

Bereits die Wirksamkeit Alfons' I. (König von Asturien 739–757) wird im weiteren Verlauf des Textes an dessen Erfolgen bei der Verdrängung der Muslime aus den von ihnen bedrückten Städten und der (neuerlichen) Umwandlung ihrer Kultstätten in christliche Kirchen gemessen:

*Sed Adefonsus [...] exercitum cum Froyla fratre sepius mouens, quamplurimas a barbaris oppressas ciuitates bellando cepit, ecclesias nefando Mahometis nomine remoto in nomine Christi consecrari fecit, episcopos vniciuque preponere, atque eas auro, argento lapidibusque preciosas ac sacre legis libris ornare deuote studuit.*⁸⁸⁹

Auch der anonyme Verfasser der *Historia Silense* beleuchtet nicht die Einzelheiten des Transformationsprozesses. Allerdings zeichnet er eine Abfolge distinkter Handlungsschritte nach: Der König habe zahlreiche der zuvor von den Muslimen kontrollierten Städte erobert, aus den dortigen Kirchen den „gottlosen Namen Muḥammads“ entfernen und diese dann im Namen Christi weihen lassen. Weiterhin habe er sich bemüht, allenthalben Bischöfe einzusetzen und die Gotteshäuser mit Gold, Silber, Edelsteinen sowie heiligen Schriften zu schmücken.

⁸⁸⁸ *Historia Silense* 8, ed. Pérez de Urbel u. Ruiz-Zorrilla, 119.

⁸⁸⁹ *Historia Silense* 26, ed. Pérez de Urbel u. Ruiz-Zorrilla, 136. Zur Interpretation dieser Stelle im weiteren Kontext der hispanischen Historiographie siehe Escalona Monge, „Inventing Alfonso I of Asturias“, 248

Wurden hier zuvor primär okkasionelle Verfehlungen realer oder imaginierter Heiden gegen christliche Sakralorte, Reaktionen der Christen auf selbige und die zur Ausräumung einer möglicherweise residuellen Unreinheit angewandten Strategien behandelt, lenken die Beispiele Tarazonas, Huescas und Corias den Blick auf ein alternatives oder zumindest graduell differentes Untersuchungsfeld. Jene Städte hatten vor ihrer Einnahme durch die Christen über Jahrhunderte unter muslimischer Herrschaft gestanden, in dieser Zeit änderte sich neben ihrer Bevölkerungsstruktur auch die örtliche Sakraltopographie. Angesichts der umfangreichen Territorialgewinne, welche nach dem Zerfall des Kalifats von Córdoba zu Beginn der 1030er Jahre einsetzten, stellte sich für die nordiberischen Christen während des weiteren 11. Jh.s in zuvor ungekanntem Ausmaß die Frage nach dem Umgang mit muslimischen Gotteshäusern in den eroberten Gebieten, Baustrukturen für die zum Teil westgotische Ursprünge (re-)konstruiert wurden. Der Verfasser der *Historia Silense* dürfte diesbezüglich in der eigenen Schreibgegenwart etablierte Handlungsmuster auf das 8. Jh. zurückprojiziert haben. Seinen Bericht über den erfolgreichen Widerstand des *princeps* Pelagius gegen die muslimischen Eroberer hatte er unmittelbar zuvor mit einem Blick auf die unter dessen Herrschaft etablierten *ordines* der asturischen Christen (gleichermaßen die aus ihrem Schlaf neu erwachende *gens Gotorum*) geschlossen. Einer Wiederherstellung zerstörter oder in Verfall geratener kirchlicher Baustrukturen wäre demnach zentrale Bedeutung als Aktivität in Friedenszeiten zugekommen:

*Ceterum Gotorum gens, velud a sompno surgens, ordines habere paulatim consuefacit: scilicet in bello sequi signa, in regno legitimum obseruare imperium, in pace ecclesias et eorumdem deuote ornamenta restaurare, postremo Deum, qui ex paucissimis de multitudine hostium uictoriam dederat, toto mentis affectu colaudare.*⁸⁹⁰

Während der Beginn jener Passage – es geht dort um die (erneute) Gewöhnung der asturischen Christen an eine grundlegende militärische bzw. politische Ordnung – Sallusts *Bellum Iugurthinum* entlehnt und in seinem Sinngehalt deutlich modifiziert ist⁸⁹¹, findet sich für das Folgende kein direktes Vorbild. Unüberseh-

⁸⁹⁰ *Historia Silense* 25, ed. Pérez de Urbel u. Ruiz-Zorrilla, 135f.

⁸⁹¹ Sallust, *Bellum Iugurthinum* 80,2, ed. Lindauer, 222: *Iugurtha postquam amissa Thala nihil satis firmum contra Metellum putat, per magnas solitudines cum paucis profectus peruenit ad Gaetu-*

bar artikuliert der Verfasser der *Historia Silense* hier jedoch neogotizistische Vorstellungen, welche in seinem Text auch ansonsten prominent zu Tage treten.

Die gerade zitierte Stelle ist darüber hinaus insofern wichtig, als es sich um den einzigen Beleg für eine Verwendung des Lexemfelds >restaura*< in der *Historia Silense* handelt. Was die (Re-)Transformation erobelter Moscheen in christliche Kirchen betrifft, spricht der Verfasser ansonsten (etwa in der oben angeführten, auf das Wirken Alfons' I. zielenden Passage) von *consecrare* oder *dedicare*, wobei auch hierfür innerhalb des Textes nicht mehr als ein halbes Dutzend Beispiele anzuführen sind. Die mit der Wahl der entsprechenden Begrifflichkeiten potenziell langfristig verbundenen Probleme verdeutlicht der Bericht der im letzten Drittel des 13. Jh.s entstandenen *Primera Crónica General* über das Geschehen nach der Eroberung Córdobas durch Ferdinand III. im Juni 1236. In Bezug auf die wohl unmittelbar nach Einnahme der Stadt erfolgte Umwandlung der vormaligen Hauptmoschee heißt es dort:

[M]as ese obispo Johan con los otros obispos dichos, echada fuera la suziedad de Mahomad, çercaron a derredor toda aquella mezquita, esparziendo agua benedicha por ella como deuie; et otras cosas annadiendo y que el derecho de sancta yglesia manda, restolaronla desta guisa, et restolarla es tanto como ,conbralla a seruiçio de Dios'.⁸⁹²

Indem er die Transformation der Hauptmoschee von Córdoba in die zukünftige Kathedrale mithilfe des Verbs *restolar* resümiert, greift der Verfasser der *Primera Crónica General* den Kapiteltitel seines (an dieser Stelle) wichtigsten Gewährsmanns Rodrigo Jiménez de Rada auf: In dessen *Historia de Rebus Hispaniae* ist der entsprechende Abschnitt überschrieben als *De restauratione et dote ecclesie Cordubensis*.⁸⁹³ Darüber hinaus sah er sich allerdings genötigt, den verwendeten Begriff näher zu bestimmen. Offenbar war also in der zweiten Hälfte des 13. Jh.s das Lexem >restaurare< bzw. dessen volkssprachlich-romanische Derivatform im Kontext der Umwandlung einer Moschee in eine christliche Kirche nicht (mehr?) allgemeinverständlich.⁸⁹⁴

los [...]. *Eorum multitudinem in unum cogit ac paulatim consuefacit ordines habere, signa sequi, imperium observare, item alia militaria facere.*

⁸⁹² *Primera Crónica General* c. 1047, ed. Menéndez Pidal, Bd. 1, S. 734.

⁸⁹³ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispaniae* IX, 17, ed. Fernández Valverde, 299.

⁸⁹⁴ Dass hier von einer *restauratio* im Sinne einer Wiederherstellung die Rede ist, lässt sich möglicherweise darauf zurückführen, dass in der Hauptmoschee von Córdoba schon während der kurzzeitigen Okkupation durch Alfons VII. 1146 christliche Gottesdienste durchgeführt worden waren, dazu Lucas von Tuy, *Crónica de España* c. 79, ed. Puyol, 396, ausführlicher wiederum die *Primera*

VI. 10. 6 Die Transformation von Moscheen in christliche Kirchen

Während die liturgische *restauratio basilicae* durch die Forschung bislang kaum berücksichtigt worden ist, haben sich – vor dem Hintergrund einer erneut wachsenden Ausdehnung des christlichen Einflussgebietes auf der Iberischen Halbinsel seit dem zweiten Drittel des 11. Jh.s – in jüngerer Zeit verschiedene Arbeiten mit der Transformation von Moscheen in Kirchen beschäftigt.⁸⁹⁵ Der diesbezüglich erreichte Kenntnisstand soll in der Folge zusammengefasst und abschließend, ergänzt durch die Ergebnisse eigener Quellenlektüre, in Hinblick auf die Relevanz von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen ausgewertet werden.

Eine umfassende Rekonstruktion jenes Prozederes, das nordiberische Christen während des hohen Mittelalters anwandten, um eine Moschee in eine christliche Kirche zu verwandeln, wäre aus naheliegenden Gründen wünschenswert. Allerdings müsste hierfür zunächst die bislang meist vernachlässigte Frage nach den in diachronischer und diatopischer Hinsicht stabilen bzw. variablen Aspekten einer solchen Transformation beantwortet werden: Es ist nicht ohne weiteres vorauszusetzen, dass die Umwandlung eines islamischen Gotteshauses zu unterschiedlichen Zeiten und/oder an unterschiedlichen Orten auf identische Weise realisiert wurde. In der liturgischen Überlieferung finden sich keine Instruktionen für einen solchen Fall, weder in Form eines spezifisch anlassbezogenen Rituals, noch als Ergänzung zu anderen *ordines*. Ebenso wenig verzeichnen die normativen Quellen bis in die 1260er Jahre Vorschriften für die Umwandlung einer Moschee in eine christliche Kirche. Erst die *Siete Partidas* Alfons' X. von Kastilien sehen dafür eine Anwendung des Kirchweihrituals ohne erkennbare Modifikationen vor.

Es soll damit keineswegs angezweifelt werden, dass auch vor der Mitte des 13. Jh.s die in den Räumen ehemals islamischer Gotteshäuser neu eingerichteten Kirchen geweiht wurden. Nicht von vornherein auszuschließen ist dagegen, dass zu diesem Zweck situativ angepasste oder erweiterte Formen des Weiheri-

Crónica General c. 977, ed. Menéndez Pidal, Bd. 1, S. 655: *Estonces don Remond, que era primas et arçobispo de Toledo, et yua y con ell emperador, entro luego con ell a la villa, et fueronse para la meçquita mayor, et dixo y don Remont la missa et las otras oras onrradamientre a la costumbre de sancta elesia.*

⁸⁹⁵ Baron, „Conversion de l'espace sacré“: http://cle.ens-lsh.fr/36126639/0/fiche__pagelibre/ (zuletzt eingesehen am 20.11.2014) betont völlig zu Recht, dass sich derselbe Prozess vielerorts am Beginn des 8. Jh.s bereits in umgekehrter Richtung vollzogen hatte.

tuals Anwendung fanden. Hinweise auf begrenzte Modifikationen wären in den erzählenden und dokumentarischen Quellen zu suchen, welche regelmäßig auf die Umwandlung von Moscheen in christliche Kirchen Bezug nehmen. Sie würden aber wohl bei dem Versuch, das idealtypische Muster einer solchen Transformation zu bestimmen, übergangen werden, da die Suche nach einem gemeinsamen Nenner zwangsläufig den Blick auf individuelle Besonderheiten verstellt.

Ein drittes Problem gilt es zu berücksichtigen: Bei der Transformation einer Moschee in eine christliche Kirche wären nicht in jedem Fall identische Voraussetzungen gegeben gewesen. Unterscheiden lassen sich auf den ersten Blick drei Ausgangssituationen: Eine von den Christen eingenommene Moschee könnte als solche nach der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel errichtet bzw. unter Rückgriff auf im weitesten Sinne säkulare Vorgängerbauten eingerichtet worden sein. In diesem Fall wäre eine Reinigung der Bausubstanz vom Makel kultischer Unreinheit zu erwarten, welcher aus deren bisheriger Nutzung resultierte. Ein entsprechender Handlungskomplex ist integraler Bestandteil des Kirchweihrituals. Für eine ganze Reihe insbesondere der bedeutenden städtischen Moscheen lässt sich allerdings rekonstruieren, dass zu ihrer Einrichtung Kirchenbauten aus westgotischer Zeit zweckentfremdet wurden. Informierten Beobachtern könnte sich deren ursprünglicher Nutzungskontext möglicherweise auch noch nach Jahrhunderten erschlossen haben, wenn selbiger nicht ohnehin durch schriftliche Überlieferung oder Formen spezifisch lokaler Memoria verbrieft war. Dieses Beispiel leitet über zum letzten, mit dem vorigen eng verwandten Fall: Eine erste Umwandlung von einer Kirche in eine Moschee würde hier von den Zeitgenossen lediglich imaginiert, sei es, dass ein christlicher Vorgänger- bereits durch einen neuerrichteten Funktionsbau ersetzt worden war oder dass vor Ort keinerlei materiell-räumliche Kontinuitäten existierten. Unabhängig davon, ob jene ‚Vorgeschichte‘ als christlicher Sakralort den Tatsachen entsprach oder die Zeitgenossen eine solche irrigerweise postulierten, wäre es vorstellbar, dass bei der (erneuten) Transformation des Bauwerks in eine Kirche ebendarauf Bezug genommen wurde, etwa durch die Verbindung der Kirchweihe mit dem Ritus der *restauratio basilicae*.

Den zuletzt angeführten Punkt aufnehmend, müsste als weiterer Faktor auch der Wandel übergreifender Voraussetzungen berücksichtigt werden. Das spätere 11. Jh. ist nicht nur der Zeitraum, in dem auf der Iberischen Halbinsel erstmals in größerer Zahl Moscheen in christliche Kirchen umgewandelt wurden. Annähernd zeitgleich, aber mit unterschiedlichen Latenzen in den einzelnen Gemeinwesen, erfolgte der Übergang vom westgotisch-mozarabischen zum römischen Ritus. Mit Blick auf die Transformation eines ausgewählten muslimischen Gotteshauses wäre daher zu fragen, ob dieser Übergang vor Ort bereits vollzogen war bzw. welche Interessen die daran jeweils beteiligten Akteure verfolgten. Eine einleitende Bemerkung scheint darüber hinaus angebracht: Obwohl sich die jüngere Reconquista-Forschung intensiv mit der Umwandlung von Moscheen in christliche Kirchen, den zugehörigen Handlungsmustern sowie deren liturgisch-theologischen Grundlagen beschäftigt hat und dabei wiederholt auf die Einschaltung der Leitdifferenz rein/unrein in die Überlieferung aufmerksam geworden ist, bedienen sich nur wenige Arbeiten aktiv der entsprechenden Analysekatoren.

Was die Beweggründe für die Transformation von Moscheen zu christlichen Kirchen in den Eroberungsgebieten auf der Iberischen Halbinsel betrifft, betonte jüngst Wiebke Deimann das Nebeneinander einer pragmatischen und einer ideologisch-symbolischen Handlungsdimension. Während unter praktischen Gesichtspunkten die Umwandlung und anschließende Weiternutzung vormals islamischer Gotteshäuser eine kostenintensive Neuerrichtung von Kirchen in den eroberten Städten bis auf weiteres unnötig gemacht habe, sei diesem Vorgehen darüber hinaus eine expressive Funktion zugekommen, die sich gleichermaßen nach innen wie nach außen gerichtet habe: „Insbesondere in der Weihe der ehemaligen Freitagsmoscheen, die im Islam wichtige gesellschaftliche und politische Funktionen erfüllten, zu christlichen Gotteshäusern wurde der Sieg von Christen über Muslime manifest.“⁸⁹⁶ Analog hatte Mathilde Baron 2008 ihren nur online publizierten Beitrag „Conversion de l’espace sacré: entre contraintes théologico-rituelles et impératifs architecturaux“ mit der Feststellung eröffnet, die Umwandlung von Moscheen in Kirchen sei Ausdruck eines zuvorderst po-

⁸⁹⁶ Deimann, *Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla*, 194. Vgl. Crites, „Churches Made Fit for a King“; Buresi, „Les conversions d’églises et de mosques en Espagne“ u. Harris, „Mosque to Church Conversions“, insb. 160f. ebenso wie Tolan, *Saracens*, 186.

litischen Anliegens, „de reprise en main du territoire musulman par les monarques chrétiens“.⁸⁹⁷ Auch für Baron verbindet sich im Handeln der christlichen Eroberer eine pragmatische Dimension – die Überführung der von den zahlreichen Nachbarschaftsmoscheen ausgehenden städtischen Organisationsstrukturen muslimischer Zeit in eine modifizierte, aber grundsätzlich verwandte und teils deckungsgleiche Ordnung, deren Eckpunkte nun die Pfarrkirchen bildeten⁸⁹⁸ – mit ideologisch-symbolischen Aspekten:

„Dans le contexte guerrier de la Reconquête [...], l'enjeu est, pour les chrétiens qui prennent une ville organisée autour de ses mosquées, de déconstruire mentalement l'espace musulman et de lui substituer un univers virtuellement chrétien, en attendant que les circonstances permettent ou exigent une déconstruction et une reconstruction matérielle. Exprimer la foi chrétienne dans une forme inadéquate: tel est le pari à relever avant tout dans les lieux de culte, dans la mesure où ils structurent l'espace urbain.“⁸⁹⁹

Die Weiternutzung der zu christlichen Kirchen umgewandelten islamischen Gotteshäuser erweist sich in vielen Fällen allerdings als zeitlich befristete Lösung. Entsprechend unterteilte Pascal Buresi den Prozess der Aneignung von Moscheebauten in den nun christlich beherrschten Siedlungszentren, welcher letztlich zu ihrem Verschwinden aus dem Weichbild führte, in zwei Etappen: Unmittelbar nach der Einnahme einer Stadt seien gezielt einzelne Moscheen in Kathedralen oder Pfarrkirchen transformiert worden. In einem zweiten Schritt, oft erst nach mehreren Jahrzehnten oder gegebenenfalls auch Jahrhunderten, habe man dann vielerorts die ältere Bausubstanz niedergerissen und an deren statt eine Kirche im zeitgenössischen Stil neu errichtet.⁹⁰⁰

Ähnlich wie Baron und Deimann hatte bereits 1997 Julie Harris die Entscheidung, Moscheen in den eroberten Städten zunächst in christliche Gotteshäuser umzuwandeln, anstatt diese sofort durch Kirchenneubauten zu ersetzen, auf finanziell-wirtschaftliche ebenso wie politisch-propagandistische Erwägungen zurückgeführt. Einerseits band die Fortführung der Eroberungskriege zumindest kurzfristig umfangreiche Mittel, die ansonsten z.B. für den Kirchenbau verfüg-

⁸⁹⁷ Baron, „Conversion de l'espace sacré“: http://cle.ens-lsh.fr/36126639/0/fiche___pagelibre/ (zuletzt eingesehen am 20.11.2014).

⁸⁹⁸ Dazu ausführlich Ecker, „How to Administer a Conquered City“.

⁸⁹⁹ Baron, „Conversion de l'espace sacré“: http://cle.ens-lsh.fr/36126639/0/fiche___pagelibre/ (zuletzt eingesehen am 20.11.2014).

⁹⁰⁰ Buresi, „Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne“, 333.

bar gewesen wären.⁹⁰¹ Andererseits transportierte die Bewahrung einer baulichen Struktur, welche auch noch längere Zeit nach der (Rück-)Eroberung der fraglichen Stadt als diejenige einer früheren Moschee erkennbar war, eine wirkmächtige Botschaft: „Made a church, a single congregational mosque proclaimed Christian victory more effectively than a treasury of Andalusian ivories.“⁹⁰²

Außerdem hätten nordiberische Christen der baukünstlerischen Gestaltung der Moscheen durchaus Bewunderung entgegengebracht⁹⁰³, was nicht zuletzt dadurch begünstigt wurde, dass die Gebäude selbst – „aniconic and therefore inoffensive to Christians as far as religious imagery was concerned, architecturally neutral and adaptable“⁹⁰⁴ – mit überschaubarem Aufwand an ihre neue Nutzungsform angepasst werden konnten. Hinzu kommt, dass die Bewohner von al-Andalus über Jahrhunderte hinweg islamische Bauformen als Ausdruck der dominanten Macht auf der Iberischen Halbinsel zu erkennen gelernt hatten. Neben die Demonstration von Überlegenheit wäre mit Amy Remensnyder daher ein Substitutionsprozess getreten: „Like the churches and palaces built in Islamic style for Christian patrons during this period, the mosques made into churches employed that vocabulary for Christian ends.“⁹⁰⁵

Als weiteren Aspekt gilt es, die Konsequenzen vertraglicher Übereinkünfte mit den muslimischen Verteidigern eingenommener Städte zu berücksichtigen:

⁹⁰¹ Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 164f.

⁹⁰² Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 165; vgl. Burns, „The significance of the Frontier in the Middle Ages“, 326.

⁹⁰³ Vgl. zum Beispiel die Bemerkung Peters I. von Aragón und Navarra zur besondere Qualität der Moschee von Huesca in der bereits mehrfach zitierten Dotationsurkunde (*Colección diplomática de la catedral de Huesca* I, ed. Durán Gudiol, Nr. 64, S. 90: *Devicto namque Cesaragustano rege [...] urbem Oscam cepimus, anno dominice Incarnationis M^o.XC.^oVII.^o, in qua ad restaurandum antiqui pontificatus apicem, Pedro Aragonensi episcopo, omnibus Ispanicarum urbium mezchitam contuli excellentiorem*. Allerdings handelt es sich dabei nur um eine relationale, nicht um eine absolute Aussage. Für weitere Beispiele siehe Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 166 mit den Anm. 42 u. 43.

⁹⁰⁴ Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 165.

⁹⁰⁵ Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 194 und die verdichtende Zusammenstellung der überwiegend bereits von Harris aufgezeigten Argumente ebd., 193: „In the case of the mosque of Córdoba at least, aesthetic admiration played a part: Christians recognized the extraordinary beauty of this building. There were practical reasons, too. Building a church, especially a cathedral, was a costly and labor-intensive process that could take many years. The mosques were ready-made places of worship. The practical advantages of converting a mosque into a church were accompanied by less tangible but equally important ones. Using the extant Islamic structures as churches actually offered Christians an opportunity to proclaim symbolically their dominion.“ Die Aneignung byzantinischer Bauwerke durch die Venezianer auf Kreta behandelt unter ähnlichen Gesichtspunkten Georgopoulou, „Late Medieval Crete and Venice“. Zur Übernahme muslimischer Form- und Gestaltungselemente in der christlichen Architektur vgl. Dodds, „The Mudejar Tradition in Architecture“; siehe auch Paulino Montero, „Islamic Elements in the Velasco Palaces“ u. Raizman, „The Church of Santa Cruz and the Beginnings of Mudejar Architecture in Toledo“.

Besonders wenn es zur (mehr oder weniger) friedlichen Übergabe eines belagerten Siedlungszentrums kam, versuchten die Christen regelmäßig, Teile der muslimischen Bevölkerung zum Verbleib vor Ort oder in der näheren Umgebung zu bewegen. Dies setzte von Seiten der Belagerer aber zwingend gewisse Zugeständnisse voraus, darunter speziell den Verzicht auf eine sofortige Aneignung sämtlicher Moscheen.⁹⁰⁶

Diverse Faktoren wirkten folglich in jedem Einzelfall auf unterschiedliche Weise zusammen und beeinflussten das Handeln der Akteure vor Ort, den Umgang mit Moscheen aber ebenso mit anderen Baustrukturen, die als genuin islamisch identifizierbar waren bzw. denen anhand äußerer oder innerer Merkmale eine einschlägige Nutzungsgeschichte zugeschrieben werden konnte. Das Spannungsfeld, in dem sich die Handlungsoptionen der christlichen Eroberer bewegten, bestimmte Baron wie folgt:

„Les actes transformateurs mis en jeu montrent globalement une volonté de ré-appropriation de certains éléments symboliques, pratiques ou esthétiques délibérément conservés. Ces éléments sont intégrés dans un discours architectural propre qui naît d’un triple conditionnement du chantier, entre ce que l’on peut faire (budget, contraintes d’espace, du terrain, matériaux à disposition), ce que l’on sait faire (connaissances techniques) et ce que l’on doit faire (exigences des commanditaires, impératifs essentiellement religieux, liturgiques et contexte politique).“⁹⁰⁷

Unbenommen des Nutzens, welchen kurz- bis mittelfristig eine Bewahrung der Bausubstanz islamischer Gotteshäuser in den nunmehr christlich beherrschten Städten mit sich bringen konnte, wurden selbige meistenorts auf längere Sicht durch Kirchenneubauten ersetzt. Zum Teil lässt sich dieser Schritt auf manifeste Ursachen zurückführen, wenn bspw. ältere Grundstrukturen in Verfall geraten oder schlicht zu klein geworden waren. Auch diesbezüglich finden sich Zwischenstufen, so hat man häufig versucht, Elemente des Vorgängerbaus in die neuerrichteten Kirchen zu integrieren. In einigen Fällen veränderte sich mit

⁹⁰⁶ Echevarriá, „La transformación del espacio islámico“, 57: „Sobre todo [...] si la conquista del territorio se ha realizado por capitulación, la conversión de la mezquita mayor no se realiza inmediatamente, dejándose términos de hasta un año (como en los casos de Toledo y Zaragoza) para que los musulmanes desocupen su templo, y mientras se lleva a cabo la ocupación de las infraestructuras militares: castillo, murallas, etc.“ Vgl. Orlandis, „La conversión de mezquitas en iglesias“, 600f.: „Las condiciones en que tuvo lugar la capitulación de las ciudades del valle medio de Ebro hacían que las mezquitas existentes dentro del casco urbano perdieran su función propia en el plazo de un año, a consecuencia de la obligada evacuación de los habitantes de religión islámica.“

⁹⁰⁷ Baron, „Conversion de l’espace sacré“: http://cle.ens-lsh.fr/36126639/0/fiche___pagelibre/ (zuletzt eingesehen am 20.11.2014).

der Zeit auch die Wahrnehmung des überkommenen Bauwerks. Dies konnte bis zu einem Punkt fortschreiten, an dem es den Zeitgenossen nicht länger angemessen erschien, eine transformierte Moschee als Kathedrale zu nutzen.⁹⁰⁸ Eine solche Zäsur markiert exemplarisch der Bericht über die Grundsteinlegung der neuen Kathedrale von Toledo 1227 innerhalb der zeitgenössischen *Historia de rebus Hispaniae* Rodrigo Jiménez de Radas: *tunc iecerunt primum lapidem rex et archiepiscopus Rodericus in fundamento ecclesiae Toletane, que in forma mezquita a tempore Arabum adhuc stabat.*⁹⁰⁹

Bislang nur angedeutet wurde hier die zentrale Frage nach dem Ablauf der Transformation einer Moschee in eine christliche Kirche. Zunächst ist festzuhalten, dass es sich dabei um einen Prozess mit historischen Vorbildern handelte. So waren nach der Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Muslime am Beginn des 8. Jh.s vielerorts Kirchen in Moscheen umgewandelt worden.⁹¹⁰ Gerade diese (realen oder auch bloß imaginierten) westgotischen Wurzeln islamischer Kultgebäude wurden von christlicher Seite nach der Rückgewinnung einer Stadt in späterer Zeit regelmäßig aufgenommen.⁹¹¹

Eingriffe in die architektonische Struktur der Gebäude scheinen in jener ersten Phase einer Aneignung nur in geringem Umfang durchgeführt worden zu sein. Archäologische und baugeschichtliche Untersuchungen legen nahe, dass selbige sich auf das Gebäudeinnere konzentrierten und dazu dienten, den Raum den Erfordernissen des christlichen Gottesdienstes entsprechend umzugestalten, ohne die Spuren der vorherigen Nutzung auslöschen zu wollen.⁹¹² Gerade an-

⁹⁰⁸ Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 166.

⁹⁰⁹ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispaniae* IX, 13, ed. Fernández Valverde (CCCM 72), 294. Vgl. ähnlich die *Primera crónica general de España*, ed. Menéndez Pidal, Bd. 2, 272.

⁹¹⁰ Dazu u.a. Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 190 u. Baron, „Conversion de l’espace sacré“. Ebenso wie nach der christlichen Eroberung nicht alle Moscheen (sofort) in Kirchen umgewandelt wurden, nutzten die Muslime keineswegs alle westgotischen Kirchenbauten weiter. Dies belegt etwa das gut untersuchte Beispiel der Basilika auf dem Tolmo de Minateda (bei Hellín in der heutigen Provinz Albacete), die gemeinsam mit dem sie umgebenden Ort gegen Ende des 9. Jh.s aufgegeben, aber schon zuvor nicht mehr als christliche Kirche genutzt worden ist, vgl. Gutiérrez Lloret, „De espacio religioso a espacio profano“ sowie Ders., Abad Casal u. Gamo Parras, „La Basílica el Baptisterio de Tolmo de Minateda“.

⁹¹¹ Buresi, „Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne“, 339; vgl. ebd., 348: „La conservation de l’architecture des mosquées converties étaient ainsi en soi la reconnaissance d’une continuité avec l’époque wisigothique, par-delà la période de domination musulmane.“

⁹¹² Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 193: „To be sure, the Christian conquerors often introduced the architectural modifications necessary for a mosque to function as a church – typically hanging bells in the minaret, changing the orientation by placing an altar on the east wall, and in the case of some very important mosques, adding chapels to the interior. But such alterations were hardly radical.“ Vgl. Buresi, „Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne“, insb. 338f.; Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 165 u. Eche-

gesichts ihres offenbar begrenzten Ausmaßes dürften derartige bauliche Veränderungen nur einen Teilaspekt der Transformation einer Moschee in eine christliche Kirche dargestellt haben. Große Bedeutung wäre laut Remensnyder den vorbereitenden und begleitenden liturgischen Handlungen zugekommen, welche darauf zielten, eine frühere Unreinheit des nunmehr christlichen Sakralortes auszuräumen.⁹¹³ Bei den von ihr so benannten „symbolic means“ habe es sich um das Kirchweihritual gehandelt, „by its nature a purificatory ritual [...] it also transformed profane space into sacred“.⁹¹⁴

Während in einigen Quellen explizit von der Kirchweihe als dem Medium jener Transformation die Rede sei, böten andere Texte Remensnyder zufolge lediglich Andeutungen oder Umschreibungen. Häufig werde das komplexe Geschehen dabei auf Teilaspekte reduziert, indem z.B. nur der *adventus* des siegreichen Herrschers in Verbindung mit einer ersten Messfeier in der nun der Jungfrau Maria geweihten Kirche – gegebenenfalls identifiziert als frühere (Haupt-) Moschee – Erwähnung fände.⁹¹⁵ Zwar ist die Wahl Mariens als Schutzpatronin eines christlichen Gotteshauses keineswegs ungewöhnlich, zumindest in einigen Teilen Europas dürfte es sich um das seit dem 11. Jh. am häufigsten verwendete Patrozinium handeln. Im vorliegenden Fall scheint allerdings der Kontext entscheidend: „In medieval Spain, the Christian Conquerors ascribed particular importance to the Virgin Mary as a symbol of the transformation of sacred space.“⁹¹⁶

Zentrale Aspekte des eigentlichen Transformationsprozesses identifiziert Ana Echevarría. Sie unterscheidet dabei, wie zuvor schon Baron, Deimann

varría, „La transformación del espacio islámico“, 58. Beispieluntersuchungen (auch zu einzelnen Baudetails) bieten für Tudela Gómez Moreno, „La Mezquita Mayor de Tudela“, insb. 12; für Toledo Delgado Valero, *Toledo islámico*, insb. Kap. 6 u. Dodds, „The Mudéjar Tradition in Architecture“ (speziell mit Blick auf die Kirche El Cristo de la Luz); für Zaragoza Peña Gonzalvo, „La Seo de Salvador de Zaragoza“; für Badajoz Torres Balbás, „La mezquita de la Alcazaha de Badajoz“; für Mertola Ders., „El mihrab almohade de Mértola“; zu späteren baulichen Veränderungen in den ehemaligen Moscheen von Almería sowie Granada siehe Torres Fernández u. Nicolás Martínez, „Una aportación a la arqueología medieval almeriense“ u. Torres Balbás, „La mezquita mayor de Granada“. Mit den Auswirkungen auf das städtische Umfeld der früheren Moscheen beschäftigen sich de Epalza, „Mutaciones urbanísticas debidas a la transformación de mezquitas en iglesias“ sowie Echevarría, ebd., 60-66.

⁹¹³ Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 194.

⁹¹⁴ Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 194; zur Kirchweihe als Reinigungs- und Transformationsritual siehe außerdem Dies., *Remembering Kings Past*, 30-37.

⁹¹⁵ Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 194f.: „Here the dedication to Mary serves as a form of shorthand expressing the process of the mosque’s transformation.“

⁹¹⁶ Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, 195.

oder auch Harris⁹¹⁷, zwischen den materiell-physisch wirksamen und den geistig-symbolischen Komponenten der Umwandlung:

„Dentro la propia mezquita se lleva a cabo una serie de acciones destinadas a devolver la pureza ritual al edificio. El primero de ellos es la aspersión con agua bendita para consagrar y purificar los espacios, mediante un rito dispuesto en el *Pontifical* de Gregorio VII y Urbano II, recogido también en las *Partidas*. [...] Junto a los cambios físicos se produce otro de orden más bien simbólico, pero fundamental para la percepción de este nuevo espacio de oración: se precisa la advocación del nuevo santuario.“⁹¹⁸

Die Ergebnisse Remensnyders aufgreifend, vermutete auch Echevarría eine Verbindung zwischen der Wahl des Marienpatroziniums und der vorausgegangenen rituellen Reinigung („que debía servir para limpiar las inmundicias de Mahoma“) der zu weihenden Kirche: Durch die Schutzherrschaft der Gottesmutter, Paradigma der *puritas* und Schirmerin Christi, sei die Reinheit des Sakralortes bekräftigt und gleichsam für die Zukunft festgeschrieben worden.⁹¹⁹

Auf die abgestufte Relevanz einzelner Elemente des Reinigungsgeschehens zielt der Bestimmungsversuch Mathilde Barons. Eine materiell-physische Dekonstruktion der Moschee als islamisches Gotteshaus, etwa durch das Entfernen kultbezogener Gegenstände oder Bauelemente, wäre demnach von untergeordneter Wichtigkeit gewesen und nicht zwingend sofort erfolgt. Die eigentliche Transformation in eine christliche Kirche sei vielmehr durch den Vollzug jener rituellen Handlungen und Sprechakte erreicht worden, die ebenso bei der Weihe einer neuerrichteten Kirche zur Anwendung kamen.⁹²⁰ Wie Echevarría verweist auch Baron hinsichtlich der (liturgischen) Ausgestaltung des Transformationsprozesses auf den ersten Teil der *Siete partidas* Alfons' X. von Kastilien und darin insbesondere Titel 10, *De como se deben facer las eglesias*. Obwohl der Text selbst nicht vor der zweiten Hälfte des 13. Jh.s entstanden ist, böte er laut Baron doch im Fall der Kirchweihe eine hinreichend gute Annäherung an jene liturgischen Formen, die in den nordiberischen Reichen an der Wende vom 11. zum 12. Jh zur Anwendung kamen. Die entsprechenden Vorschrif-

⁹¹⁷ Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 165: „Having been cleansed by lustration, given altars, clergy, and dedicated, generally, to the Virgin, the mosque became a church. Despite a necessary change in orientation, there was generally little change in the structure's appearance.“

⁹¹⁸ Echevarría, „La transformación del espacio islámico“, 57f.

⁹¹⁹ Echevarría, „La transformación del espacio islámico“, 58.

⁹²⁰ Baron, „Conversion de l'espace sacré“.

ten würden, so Teresa Laguna Paúl, auf das von den Reformpäpsten des 11. Jh.s – und hier speziell Gregor VII. und Urban II. – unter Rezeption älterer römischer *ordines* und regionaler Weiterentwicklungen fixierte Ritual zurückgehen.⁹²¹

Notwendige Voraussetzung für den erfolgreichen Vollzug des Weiherituals war die (kultische) Reinheit des betreffenden Ortes. Um diese herzustellen – mit Baron: „purifier l’espace pour délimiter une zone sacrée, séparée de l’impur, dans laquelle pourra être célébré le culte“⁹²² –, wurde das Kirchengebäude zunächst mit gregorianischem Wasser besprengt: *tomar ceniza et sal, et vino et agua, et volverlo todo en uno con las oraciones que dice el obispo, et esparcerlo por la iglesia para lavarla*.⁹²³ Die einzelnen Schritte des Weiheritus mitsamt der zugehörigen Reinigungshandlungen untersucht anhand der *Siete partidas* María Luisa Bueno Sánchez.⁹²⁴ Ein spezifisches (Reinigungs-)Ritual für die Umwandlung ehemaliger Moscheen in christliche Kirchen habe demnach, so Bueno Sánchez und Baron übereinstimmend, nicht existiert.⁹²⁵ Tatsächlich unterscheiden die *Siete partidas* nicht zwischen Gotteshäusern, die (unbenommen möglicher früherer Transformationen) zuvor als Moschee fungiert hatten und solchen, die dezidiert zu diesem Zweck errichtet worden waren. Ebenso wenig geht der Text auf konkrete Ursachen der im Rahmen des Kirchweihrituals zu beseitigenden Unreinheit, etwa die zeitweilige Nutzung des Gebäudes als Moschee, ein.

Eine tentative Unterscheidung nimmt dagegen Pascal Buresi in seinem hier schon mehrfach angeführten Beitrag „Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne“ vor. Die Re-Transformation einer zuvor als christliche Kirche genutzten Moschee bezeichnet er als *restauratio* bzw. *reconciliatio*, eine

⁹²¹ Laguna Paúl, „La aljama cristianizada“, 42; Bueno Sánchez, „El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros“, 262; vgl. Hamilton, *The Power of Liturgy and the Liturgy of Power*, der jedoch davor warnt, das in dieser Zeit erreichte Maß an Vereinheitlichung zu überschätzen (ebd., 20, 23).

⁹²² Baron, „Conversion de l’espace sacré“.

⁹²³ *Las siete partidas de rey Don Alfonso el Sabio* I, x, 14, S. 366. Vgl. ebd. I, x, 15, S. 367: *el agua demuestra que se debe el pecador doler et llorar; et la ceniza que debe haber temor de la justicia de Dios; et este temor da á conocer al que face penitencia que se tenga por ceniza [...]: home conoce que ceniza eres et en ceniza has de tornar; et por el vino entiéndese la esperanza que todo cristiano debe haber de la misericordia de Dios que alegra la voluntad del pecador asi como el vino el corazon del home; et sal ponen en aquella agua con las otras cosas que dice desuso por dar á entender quel pecador debe ser mesurado en la tristeza que hobiere doliéndose de sus pecados*.

⁹²⁴ Bueno Sánchez, „El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros“, 262-266.

⁹²⁵ Bueno Sánchez, „El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros“, 261f., 273.

Begriffswahl, die eingedenk der vorausgegangenen Erörterungen zum Bedeutungsgehalt und weiteren Auftreten jener Termini von besonderem Interesse wäre. Diesbezüglich stellt sich allerdings rasch Ernüchterung ein, denn Buresi verzichtet darauf, die Begriffe näher zu bestimmen oder Quellenbelege zu benennen. Ganz im Gegenteil: Er konstatiert vielmehr das Fehlen entsprechender Hinweise in der einschlägigen Überlieferung:

„Le *Liber Ordinum* codifie la coutume et les rites de l'Église wisigothique en usage chez les mozarabes d'al-Andalus. Ce code, en vigueur dans les églises de la Péninsule jusqu'à ce que soient introduits au xi^e siècle les *ordines* du Pontifical romain, décrit bien les rites de consécration, mais reste pratiquement muet sur le problème des réconciliations, pour des raisons historiques.“⁹²⁶

Explizit von einer *reconciliatio* („reconciliación“) spricht für die (Re-)Transformation der bisherigen Hauptmoschee und möglicherweise einstigen westgotischen Kathedrale von Toledo⁹²⁷ in eine christliche Kirche im Jahr 1086 Juan Francisco Rivera Recio.⁹²⁸ Allerdings konzidiert er selbst unmittelbar nach Einführung des Begriffs, dass dieser in den relevanten Quellen keine Verwendung fände. Dort sei stattdessen von einer *consecratio* bzw. *dedicatio* („consagración“) die Rede.⁹²⁹ Folgerichtig stimmen auch die von ihm in aller Kürze aufgeschlüsselten Handlungsschritte weitgehend mit jenem Muster überein, das anderthalb Jahrhunderte später die *Siete partidas* Alfons' X. zeichneten.⁹³⁰ Was aber bewegte Rivera Recio dazu, in diesem Zusammenhang überhaupt eine „reconciliación“ der Hauptmoschee / Kathedrale zu erwägen? Entscheidend dürfte gewesen sein, wie die *Historia de rebus Hispaniae* Rodrigo Jiménez de Radas aus Sicht der späten 1230er oder frühen 1240er Jahre über das Geschehene berichtet. Immerhin bemerkte Julie Harris ausgehend von seiner Darstellung, es handle sich um „the earliest mosque to church conversion related to us in a detailed manner“.⁹³¹

⁹²⁶ Buresi, „Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne“, 338.

⁹²⁷ Vgl. zur Identifikation der westgotischen Kathedrale, bei der es sich auch um die zu Lebzeiten Alfons' VI. noch existierende mozarabische Kirche Santa María de Alficén gehandelt haben könnte, Hernández, „La cathedrale, instrument d'assimilation“; Porres Martín-Cleto, „La iglesia mozarabe de Santa María de Alficén“ u. Pavón Maldonado, „Arte Islámico y Mudéjar en Toledo“, 434f.

⁹²⁸ Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, Bd. 1, 70f.; Bd. 2, 13-16 u. Ders., *El Arzobispo de Toledo Don Bernardo de Chuny*, 26 mit Anm. 18.

⁹²⁹ Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, Bd. 1, 70, Anm. 18; Bueno Sánchez, „El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros“, 267.

⁹³⁰ Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, Bd. 1, S. 71; vgl. Bueno Sánchez, „El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros“, 267.

⁹³¹ Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“, 159.

Im 6. Buch der *Historia de rebus Hispaniae* finden sich gleich mehrere auf den ersten Blick einschlägige Passagen. Nachdem Rodrigo zuvor über einen zwischen Alfons VI. und den muslimischen Verteidigern von Toledo geschlossenen Vertrag und die auf dessen Grundlage erfolgte kampflose Übergabe der Stadt im Mai 1085 berichtet hatte – neben ihrem beweglichen und unbeweglichen Besitz sollte demnach auch die Hauptmoschee unangetastet bleiben⁹³² – ging er in c. 23 auf die *dotatio* der *ecclesie Toletane* ein. Alfons hätte demnach auf den 18. Dezember eines nicht genannten Jahres die weltlichen und geistlichen Großen seines Reiches nach Toledo zusammengerufen und gemeinsam mit ihnen Bernhard von Sauvetat, einen fränkischstämmigen Cluniacenser, der seit 1080 Abt von Sahagún war, zum Erzbischof gewählt.⁹³³ Außerdem habe er bei dieser Gelegenheit der Kirche von Toledo neun namentlich angeführte Städte mitsamt umfangreicher Liegenschaften und Einkünfte übertragen.⁹³⁴

Das nächstfolgende Kapitel (c. 24) beginnt mit einer knappen Notiz darüber, dass Alfons VI. auf Betreiben seiner Gattin Konstanze⁹³⁵ eine Gesandtschaft nach Rom geschickt habe, um die Unterstützung Gregors VII. bei der Einführung des römischen Ritus in seinem Herrschaftsgebiet zu erlangen.⁹³⁶ Hieran schließt ein Abriss der Biographie Bernhards von Sauvetat bis zu seiner Wahl zum Erzbischof von Toledo an. Besonderes Augenmerk legt der Text dabei auf dessen enge persönliche Verbindung zu Abt Hugo von Cluny. Recht unvermittelt wendet sich der Text dann erneut dem Geschehen in Toledo zu:

Cumque rex ad partes Legionis iuisset, ipse electus, regina Constancia adhortante, de nocte ascitis militibus christianis maiorem mezquitam ingressus est

⁹³² Der Wortlaut dieser Übereinkunft ist nicht erhalten, einzelne Inhalte überliefern neben der *Historia de rebus Hispaniae* die anonyme *Chronica latina regum Castellae* und der *Kitāb al-iktifā* 'Ibn al-Kardabūs', die alle während des 13. Jh.s entstanden, siehe dazu Ecker, *From Masjid to Casa-Mezquita*, 20, 31. Nur bei Rodrigo findet sich eine Bestimmung, die den Besitz der Hauptmoschee garantiert, eine ähnliche Zusicherung impliziert außerdem der Bericht Ibn Bassāms. Letzterer schrieb am Beginn des 11. Jh.s, mit Ecker (ebd., 33) hat Rodrigo möglicherweise seine Darstellung rezipiert.

⁹³³ Zu ihm siehe weiterhin Rivera Recio, *El Arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny*; Ders., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, Bd. 1, S. 127-196 sowie zuletzt Holndonner, *Kommunikation – Jurisdiktion – Integration*.

⁹³⁴ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus hispaniae* VI, 23, ed. Fernández Valverde (CCCM 72), 205: *dedit ei Briocam, quam sibi retinuerat a tempore Almemunis, Barciles, Cabannas de Sagra, Couexa, Rodiellas, Alcoleam sub Talauera, Azecuch, que nunc dicitur Melgar, Almonecir, Alpo-brega, et in ciuitate omnes stationes quas uulgariter tendas uocamus, necnon domos, molendina, furnos, uiridaria, uineas et ortos [...]*.

⁹³⁵ Sie war eine Tochter Roberts I. von Burgund und Nichte Hugos von Cluny, dazu u.a. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, 230f.

⁹³⁶ Hier verknüpft Rodrigo eine durchaus konflikthafte Auseinandersetzung, in der neben Alfons VI. und Gregor VII. auch Hugo von Cluny eine zentrale Rolle zukam, vgl. Holndonner, *Kommunikation – Jurisdiktion – Integration*, 48-64 mit der dort ausführlich besprochenen Literatur.

*Toletanam, et eliminata spurcicia Machometi erexit altaria fidei christiane et in maiore turri campanas ad conuocationem fidelium collocauit.*⁹³⁷

Während sich Alfons VI. auf dem Weg nach León befunden habe, sei der Elekt, ermuntert durch die Königin Konstanze und in Begleitung christlicher Kämpfer, des Nachts in die Hauptmoschee eingedrungen. Nachdem er diese von der *spurcicia Machometi* gereinigt hätte, habe Bernhard einen Altar im Inneren des Gebäudes errichtet und im höchsten Turm, gemeint ist wohl das bisherige Minarett, Glocken zur Herbeirufung der Gläubigen aufhängen lassen.

Sobald er von den Ereignissen in Toledo erfahren hätte, habe sich Alfons umgehend dorthin zurückbegeben und seine Absicht verkündet, sowohl die Königin als auch den Elekten wegen ihres Verstoßes gegen den Friedensvertrag dem Feuer zu übergeben. Daraufhin sei es zur Flucht zahlreicher Muslime aus Toledo gekommen, durch den König zur Rede gestellt entwickelt sich ein quasi szenischer Dialog, an dessen Ende die Geflohenen Alfons VI. um des Friedens willen davon abbringen, die angekündigte Bestrafung Konstanzes und Bernhards von Sauvetat tatsächlich zu vollziehen.

Am Beginn von c. 25 (*De commutatione officii Toletani*) knüpft Rodrigo an die im vorausgegangenen Abschnitt erwähnte Gesandtschaft des Königs zu Gregor VII. an. Der Papst habe daraufhin den Kardinallegaten Richard von Marseille beauftragt, die in Unordnung geratenen spanischen Kirchen erneut zu ordnen. In direkter Folge wird über eine Romreise Bernhards von Sauvetat berichtet⁹³⁸: Dort habe selbiger aus der Hand Urbans II. die Bischofsweihe (*consecratio*) sowie seine Bestätigung als Primas der *Hispania* empfangen. Dieses erste Weihegeschehen spiegelt sich dann in der *dedicatio* der *ecclesia Toletana* zu Ehren Mariens, der Apostel Petrus und Paulus, des Heiligen Kreuzes und des Protomärtyrers Stephan durch den aus Italien zurückgekehrten Erzbischof am Festtag der Hll. Crispin und Crispianus – dem 25. Oktober – eines wiederum ungenannt bleibenden Jahres:

[S]tatuto die in festo, scilicet, sanctorum Crispini et Crispiniani, VIII^o kalendas Nouembris, in honore beate Marie semper Virginis et beatorum apostolo-

⁹³⁷ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus hispaniae* VI, 24, ed. Fernández Valverde (CCCM 72), 206. Vgl. die Schilderung des Geschehens in der *Primera Crónica General* II, 871, ed. Menéndez Pidal, 540-542.

⁹³⁸ Zu deren Verlauf siehe Holndonner, *Kommunikation – Jurisdiktion – Integration*, 110-120.

*rum Petri et Pauli et sancte Crucis et beati Stephani prothomartiris, Toletanam ecclesiam conuocatis episcopis dedicauit [Subjekt des Satzes ist Bernhard, Anm. d. Vf.s] et in maiori altari multas et preciosas reliquias, quas a sede apostolica atulerat et quas rex et regina de suis et patrum suorum thesauris optulerant, collocauit, quorum hodie beneficiis letatur populus christianus.*⁹³⁹

Dass die eigentliche (Re-)Transformation der Hauptmoschee von Toledo in den Dezember 1086 fiel, untermauert eine in diesem Zusammenhang ausgestellte und ebenfalls überlieferte *carta dotationis* Alfons' VI. Deutlich wortreicher als in c. 23 der *Historia de rebus Hispaniae* Rodrigo Jiménez de Radas wird dort über die Geschehnisse und ihre Hintergründe das Folgende berichtet⁹⁴⁰:

Ego [...] Adefonsus Esperie imperator, concedo sedi metropolitane, scilicet Sancte Marie urbis Toletane, honorem integrum ut decet abere pontificalem sedem secundum quod preteritis temporibus fuit constitutum a sanctis patribus. Que ciuitas abscondito Dei iudicio ccc^{tis} lxxvi annis possessa fuit a mauris, Christi nomen comuniter blasphemantibus; quod ego intelligens esse opprobrium ut, despecto nomine Cristi abiectisque christianis atque quibusdam eorum gladio seu fame diuersisque tormentis mactatis, in loco ubi sancti nostri patres Deum fidei intencione adoraberunt maledicti Mahometh nomen inuocaretur, postquam parentum meorum, uidelicet patris mei regis Fredenandi et matris meę Sancie regine, Deus mirabilli ordine michi peccatum tradidit imperium, bellum contra barbaras gentes asumsi. A quibus, post multa prelia et post innumeras hostium mortes, ciuitates populosas et castella fortissima, adiubante Dei gratia, cepi. Sicque, inspirante Dei gracia exercitum contra istam urbem mobi, in qua olim progenitores mei regnaberunt potentissimi atque opulentissimi, existimans fore acceptabile in conspectu

⁹³⁹ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus hispaniae* VI, 25, ed. Fernández Valverde (CCCM 72), 207-208.

⁹⁴⁰ Die Echtheit des Stückes wird in der jüngeren Forschung lediglich durch Reilly, „The chancery of Alfonso VI of León-Castile“, 13 bestritten, vgl. den Überblick in *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, Bd. 2: *Colección diplomática*, ed. Gamba, 226. Demnach wäre das Original der Urkunde (Toledo, Archivo Capitular, Act. O.2.N.1.1) erhalten. Doch auch Gamba mahnt ebd. zu einer gewissen Vorsicht: „Sin embargo, su nómina de confirmantes presenta anomalías llamativas que obligan a cuestionar tal valoración: en efecto, tres de los obispos que suscriben no lo eran todavía en 1085 (Pedro de Nájera, cuyo pontificado empezó en 1089; Pedro de Orense, también desde 1087 o 1088; y Cresconio de Coimbra, desde 1092).“ In der Folge resümiert er weitere (mögliche) Anachronismen, dennoch bleibt sein abschließendes Urteil vorsichtig optimistisch: „Podría tratarse de un instrumento apócrifo o manipulado, fruto de la interpolación de una primitiva donación a la restaurada sede de Toledo. Sin embargo, su fisonomía externa se adecuía muy exactamente a la propia de los originales de Sisnando Astráriz, de modo que cabe la posibilidad de que nos hallemos ante un instrumento auténtico que habría sido elaborado por la cancillería real después de 1086, con inexactitudes en el catálogo de los confirmantes difíciles de explicar, para dejar constancia de la actuación real en Toledo a finales de ese año.“ Nicht erwähnt wird das Stück durch Harris, „Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest“. Buresi, „Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne“, zitiert die Urkunde an zwei Stellen (S. 336 u. 343), geht jedoch nicht näher darauf ein. Remensnyder, „The Colonization of Sacred Architecture“, verweist auf das Stück (S. 218 u. 192), wertet selbiges aber nicht inhaltlich aus. Keine Zweifel an dessen Echtheit äußerte zuletzt Holindoner, *Kommunikation – Jurisdiktion – Integration*.

Domini si hoc, quod perfida gens sub malefido duce suo Mahometh christianis abstulerat, ego Adefonsus imperator duce Christo eiusdem fidei cultoribus reddere possem. [...] Tunc ego, residens in imperiali aula atque a profundo cordis mei gracias Deo reddens, summa curare cepi diligencia quomodo Sancte Marie, genitricis inuiolate, que olim fuerat preclara recuperaretur ecclesia. Cui rei constituens diem, conuocabi episcopos et abbates necnon et primates mei imper[ri] ut essent mecum Toledo die xv^o kalendarum ianuarii, ad quorum consensum ibi dignus Deo eligeretur arciepiscopus, hactibus probus et sapiencia clarus et quorum officio domus erepta diabolo [ecclesia] sancta dedicaretur Deo. Quorum consilio et prouidencia est electus arciepiscopus nomine Bernardus et die prenotato consecrata ecclesia sub honore sancte Dei genitricis Marie et sancti Petri apostolorum principis et sancti Stefani proto-martiris et omnium sanctorum, ut sicut actenus fuit abitacio demonum abinc permaneat sacrarium celestium uirtutum et omnium christicolarum.⁹⁴¹

Gleich am Beginn Stückes steht der Vowurf, die Muslime hätten kollektiv den Namen Christi verhöhnt. Bezugspunkt ist dabei zunächst nicht die (angeblich) ursprüngliche Kathedrale und jetzige Hauptmoschee, sondern die Stadt Toledo insgesamt. Dort aber, wo durch die christlichen Vorväter einst mit frommer Absicht Gott verehrt worden wäre, sei von den Muslimen – nachdem sie zunächst die Christen mit Schwert, Hunger und Folter drangsaliert hätten – der Name des lästerlichen Muḥammad angerufen worden. Sein eigenes militärisches Vorgehen gegen Toledo stellt Alfons VI. anschließend in eine doppelte Tradition: Nach dem Vorbild seiner Eltern habe er begonnen, Krieg gegen die *barbares gentes* zu führen und mit Gottes Hilfe sei es ihm gelungen, zahlreiche bedeutende Städte und Befestigungen zu erobern. Erst danach habe er, *inspirante Dei gracia*, sein Heer gegen Toledo als dem Sitz seiner Vorgänger auf dem Königsthron in Marsch gesetzt, wissend, dass es Gott wohlgefallen würden, wenn er das, was jene *perfida gens sub malefido duce suo Mahometh* entfremdet hätte, Christus und seinen Getreuen zurückerstatten könne.

Bis zu dieser Stelle deckt die historische Narratio ausschließlich die Zeit vor der Einnahme Toledos ab. Allerdings übte Alfons VI. schon damals bedeutenden Einfluss auf das toledanische Taifenreich aus: Anfang der 1070er Jahre war er noch selbst dorthin geflohen, um den Nachstellungen seines Bruders Sancho II. zu entgehen. Nach dessen Tod und seiner alleinigen Herrschafts-

⁹⁴¹ Alfonso VI. *Cancillería, curia e imperio*, Bd. 2: *Colección diplomática*, ed. Gamba, Nr. 86, S. 226f.

übernahme 1072 pflegte Alfons VI. zwar weiterhin intensive Kontakte zum dortigen Machthaber al-Ma'mūn, forderte von diesem aber hohe Tributzahlungen ein. Sein Nachfolger al-Qādir (1075–1085) konnte sich nur mit Unterstützung Alfons' VI. auf dem Thron halten, Toledo gelangte dadurch immer stärker in ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem kastilisch-leonesischen Königtum.⁹⁴² Für eine erneute Verschiebung der Machtkonstellationen in der Region sorgte dann die Ankunft almoravidischer Truppen unter Yūsuf ibn Tāšufīn im Jahr 1086.

Es dürfte wohl kaum ein Zufall sein, dass die Ausstellung der *carta dotationis* und damit mutmaßlich auch die Transformation der Hauptmoschee von Toledo keine zwei Monate nach der Niederlage Alfons' VI. gegen die Almoraviden bei az-Zallāqa erfolgte. Die in der Urkunde angeführte Begründung für den Niedergang des Taifenreiches – und ebenso für die Eroberung Toledos durch die Muslime in westgotischer Zeit –, das Strafurteil bzw. der Zorn Gottes, erhält vor dem Hintergrund dieses militärischen Misserfolges einen gewissen ironischen Beigeschmack: *Quippe ipsi indurati ad sui desiderii maliciam iram Domini super se publica infestacione prouocaberunt.*⁹⁴³

Im Anschluss an die Rückgewinnung der Königsstadt (*ego residens in imperiali aula*) habe sich Alfons VI. der gegenwärtigen Hauptmoschee und angeblich früheren Kathedrale von Toledo angenommen. Die zwischen dem Einzug des Königs in die Stadt am 25. Mai 1085 und der Ausstellung der *carta dotationis* am 18. Dezember des Folgejahres verstrichene Zeit wird hier ebenso ausgeblendet wie der mit den Verteidigern geschlossene Friedensvertrag und die erst wenige Monate zurückliegende Niederlage bei az-Zallāqa. Als Motor der folgenden Geschehnisse inszeniert die Urkunde eindeutig den König selbst und nicht, wie die *Historia de rebus Hispaniae* Rodrigo Jiménez de Radas, den designierten Erzbischof Bernhard von Sauvetat. Alfons habe demnach überlegt, wie die einstige westgotische Kathedrale (die *eclesia Sancte Marie*) restituiert werden könne und zu diesem Zweck eine Versammlung der geistlichen und weltlichen Großen seines Reiches in Toledo für den 18. Dezember 1086 anbe-

⁹⁴² Vgl. Herbers, *Geschichte Spaniens*, 140f.; Ders., „Alfons VI., ein König für die Pilger?“, 231.

⁹⁴³ *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, Bd. 2: *Colección diplomática*, ed. Gamba, Nr. 86, S. 227.

raumt. Schon aufgrund des identischen Tagesdatums dürfte es sich dabei um eben jene Zusammenkunft handeln, über die auch Rodrigo in c. 23 der *Historia de rebus Hispaniae* berichtet. Mit Zustimmung der Anwesenden sollte ein neuer Erzbischof für Toledo gewählt werden, dem die Aufgabe zufallen würde, die frühere Hauptmoschee, nachdem er selbige den ‚teuflischen Mächten‘ entrissen hätte, erneut als Kirche zu weihen (*dedicare*). Am festgesetzten Termin sei dann im Konsens Bernhard von Sauvetat als Erzbischof bestimmt worden. Dieser habe die Weihe (*consecratio*) der Kirche zu Ehren Mariens, des Apostelfürsten Petrus, des Protomärtyrers Stephan und aller Heiligen vollzogen, damit, was bislang eine ‚Wohnstätte der Dämonen‘ gewesen wäre, dauerhaft als christliches Heiligtum fortbestehen könne.

Geht man davon aus, dass die Anordnung der Kapitel innerhalb der *Historia de rebus Hispaniae* versucht, die realzeitliche Abfolge der Ereignisse abzubilden, so ließe sich anhand der *carta dotationis* Alfons' VI. Rodrigos Bericht über die nächtliche Reinigung der Hauptmoschee von Toledo durch Bernard von Sauvetat als bloße Erfindung entlarven. Zu diesem Zeitpunkt wäre das Gebäude bereits als Kathedrale geweiht gewesen. Aber auch wenn man annimmt, dass Rodrigo diese Episode vielleicht nur falsch positioniert hat, bleibt die Darstellung des Reinigungsaktes in der *Historia de rebus Hispaniae* eine Leerstelle: Dort wird lediglich dessen Vollzug gemeldet. Darüber, wie Bernhard die Moschee von der *spurcicia Machometi* befreit hätte, schweigt der Text.

Vielleicht war Rodrigo tatsächlich bemüht, durch seine Aufgliederung der Transformation in ein mehrschrittiges Geschehen und die Verlagerung der Initiative auf Bernhard von Sauvetat bzw. die Königin Konstanze Alfons VI. vom Vorwurf der Schwäche oder umgekehrt des Vertragsbruches zu entlasten. Entsprechende Anschuldigungen hatte bspw. Anfang des 12. Jh.s Ibn Bassām in seiner Schrift *Ad-Dahīra fī mahāsīn ahl al-Ġazīra* geäußert.⁹⁴⁴ Möglicherweise gewann die Frage einer Vertragsverletzung durch den Herrscher auch gerade zur Abfassungszeit der *Historia de rebus Hispaniae* – den 1230er/1240er Jahren – zusätzliche Aktualität: Ferdinand III. von Kastilien schloss eine Reihe von Abkommen mit muslimischen Statthaltern, welche gegen die zunehmend

⁹⁴⁴ Ecker, *From Masjid to Casa-Mezquita*, 32 mit Anm. 45.

geschwächten Almohadenkalifen rebellierten.⁹⁴⁵ Etwaige Zweifel an der Stabilität eines mit ihm geschlossenen Vertrages von vornherein zu zerstreuen, musste daher im Sinne des Königs sein.⁹⁴⁶

Es dürfte die scheinbare Doppelung, wenn nicht gar Trippelung des Weihegeschehens in der *Historia de rebus Hispaniae* (Dotation am 18. Dezember 1086, Reinigung durch Bernhard von Sauvetat zu einem unbekanntem Zeitpunkt, Weihe am 25. Oktober eines nicht genannten Jahres) sein, durch welche Rivera Recio zu seiner Unterscheidung von ‚reconciliación‘ und ‚consagración‘ angeregt wurde. Offen bliebe hier noch der Anlass für die vermeintlich zweite Weihe an einem 25. Oktober, wenn eine solche doch nach Ausweis der *carta dotationis* Alfons’ VI. bereits am 18. Dezember 1086 vollzogen worden wäre. Diesbezüglich hat María Luisa Bueno Sánchez vermutet, dass es sich um zwei kausal ebenso wie inhaltlich distinkte Vorgänge handelte:

„Habría que delimitar dos momentos: ceremonia de consagración del templo, reinstalando el culto y la aplicación de la liturgia romana en una ciudad donde el rito hispánico se utilizaba en las iglesias mozárabes, con un trascendente valor político y propagandístico, recogido por todos los cronistas posteriores. Ceremonia de dedicación de la Sede cuando ya ha sido reconocida por Urbano II, 25 de Octubre 1092 o 1097 (fechas en las que el 25 de Octubre cae en domingo), junto con la deposición de las reliquias en el altar mayor, desvinculándola de la fecha del 18 de Diciembre de gran tradición en la iglesia visigótica.“⁹⁴⁷

Allerdings fiel die zweite Romreise Bernhards von Sauvetat, auf der er u.a. die Anerkennung der Primatsrechte für Toledo erwirkte, bereits in das Jahr 1088.⁹⁴⁸ Auch in der Folgezeit befanden sich mehrfach Vertreter des Erzbischofs in Rom, zumindest bei zwei Gelegenheiten (1099, 1101?⁹⁴⁹) suchte dieser den Papst persönlich auf und empfing jeweils wichtige Privilegien. Keine dieser Gesandtschaften oder Reisen passt aber zu den von Bueno Sánchez genannten Jahren (1092/1097), in denen der 25. Oktober auf einen Sonntag – dem für eine Kirchweihe üblichen Wochentag – fiel. Dies war andererseits 1086 sowohl für den 18. Dezember als auch für den 25. Oktober der Fall. Mehr noch, auf Freitag,

⁹⁴⁵ Herbers, *Geschichte Spaniens im Mittelalter*, 186.

⁹⁴⁶ Dazu und zu weiteren Erklärungsversuchen für das Vorgehen Rodrigos siehe Ecker, *From Masjid to Casa-Mezquita*, 33.

⁹⁴⁷ Bueno Sánchez, „El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros“, 267.

⁹⁴⁸ Holndonner, *Kommunikation – Jurisdiktion – Integration*, 110-120.

⁹⁴⁹ Rivera Recio, *El Arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny*, 54, 58f.

den 23. Oktober 1086, wird üblicherweise die Niederlage Alfons' VI. bei az-Zallāqa datiert.⁹⁵⁰ Der 25. Oktober wäre somit der auf die Schlacht nächstfolgende Sonntag gewesen. Mehr als die Feststellung einer auffälligen zeitlichen Koinzidenz lassen die erhaltenen Quellen jedoch nicht zu.

Betrachtet man die Ereignisse in Toledo ausgehend von der *carta dotationis* Alfons' VI., so drängen sich zwei Beobachtungen auf. Erstens: In der Urkunde spielt die Vorgeschichte der (Re-)Transformation um Konstanze und den Elekten Bernhard, welche in der *Historia de rebus Hispaniae* geschildert wird, keine Rolle, wenn es sich dabei nicht ohnehin um eine Erfindung Rodrigo Jiménez de Radas handelt. Eine Bestätigung für die aktive Rolle Bernhards von Sauvetat – demzufolge unterstützt durch den in der *Historia de rebus Hispaniae* auffallend abwesenden König – bietet lediglich die Schilderung des muslimischen Geschichtsschreibers al-Maqqārī aus dem frühen 17. Jh.⁹⁵¹ Dies soll keineswegs die Bedeutung Bernhards von Sauvetat für eine Romanisierung der Toledaner Kirche und die Verbreitung kirchlicher Reformanliegen auf der Iberischen Halbinsel in Frage stellen: Wie zuletzt Andreas Holndonner bemerkt hat, habe der neugewählte Erzbischof umgehend damit begonnen, „Mönche und Kleriker in beachtlicher Zahl aus seiner alten Heimat auf verfügbare Posten in der Diözese von Toledo, im Kathedrankapitel und auf die Bischöfsstühle der umliegenden Diözesen zu setzen“.⁹⁵² In diesem Zusammenhang dürfte es außerdem wichtig sein, dass die *Historia de rebus Hispaniae* und die *carta dotationis* beide den Apostel Petrus als einen der Schutzpatrone der Kathedrale von Toledo benennen und somit einen erkennbaren Rombezug etablieren. Zweitens – und im Kontext der vorliegenden Arbeit wohl wichtiger: Nur Rodrigo Jiménez de Rada geht explizit auf eine Verunreinigung des zunächst angeblich christlichen Sakralbaus durch die über mehrere Jahrhunderte (dem Text zufolge exakt 376 Jahre) währende Nutzung als Moschee ein.

Doch obwohl in der *carta dotationis* nicht von einer spezifischen Unreinheit der einstigen (oder zumindest als solche imaginierten) Kathedrale die Rede ist, welche auf die islamische Religionsausübung am jenem Ort zurückgeführt

⁹⁵⁰ Siehe Reilly, Art. „Zallāhqa, Battle of“, 859; Ders., *Alfonso VI*, 187-191; Linehan, *History and the Historians*, 204f. sowie Molénat, *Campagnes et monts de Tolède*.

⁹⁵¹ Al-Maqqārī, *Nafh at-ṭīb min ġuṣn al-Andalus*, ed. Dozy u.a., Bd. 2, 748.

⁹⁵² Holndonner, *Kommunikation – Jurisdiktion – Integration*, 80.

würde, scheint selbigem auch dort eine unbestimmt negative Qualität anzuhaf-
ten. Bevor die Kirche durch Bernhard von Sauvetat habe geweiht werden kön-
nen, hätte sie erst ‚dem Teufel entrissen‘ werden müssen. Allerdings gibt es kei-
nerlei Hinweise auf ein spezifisches Ritual, dass bei der (Re-)Transformation
der Moschee zur Anwendung gekommen wäre. Mit María Luisa Bueno Sán-
chez dürfte es sich realiter um eine Kirchweihe nach jenem Muster gehandelt
haben, das anderthalb Jahrhunderte später die *Siete partidas* Alfons’ X. verzeich-
neten:

„No se ha encontrado en la revisión de *ordines* litúrgicos, ni en la legislación
castellana, un ceremonial especial que responda a la transformación de iglesias
en mezquitas. Se aplican los contenidos litúrgicos unificados después de la re-
forma gregoriana, que empiezan a calar poco a poco en los usos litúrgicos his-
pánicos.“⁹⁵³

Eine aktiv gestaltende Rolle des Herrschers in religionspolitischen und -strate-
gischen Fragen, wie sie bezeichnenderweise die *carta dotationis* Alfons’ VI.
für die Kathedrale von Toledo zum Ausdruck bringt, ist von Thomas Deswarte
als charakteristisch für das asturisch-leonesische Königtum in der Zeit nach der
muslimischen Eroberung identifiziert worden.⁹⁵⁴ Gerade das 11. Jh., während
dessen es zu einer Intensivierung der Wechselbeziehungen zwischen den nord-
iberischen Reichen und dem transpyrenäischen Europa im Nachgang der Kam-
pagnen al-Mansûrs kam, brachte diesbezüglich einen graduellen Wandel. Sel-
biger könnte seine Spuren auch in der *Historia de rebus Hispaniae* Rodrigo
Jiménez de Radas aus der ersten Hälfte des 13. Jh.s hinterlassen haben könnte:
Der König – und dies gilt besonders für Alfons VI. von Kastilien-León, der
sich dahingehend wohl größere Spielräume bewahrte als andere politische Ak-
teure seiner Zeit⁹⁵⁵ – wird in kirchlichen Angelegenheiten zwar nie zum unbe-
teiligten Zuschauer, jedoch erweist er sich zunehmend als in größere Handlungs-
gefüge eingebunden. Diese Zusammenhänge verkörpert in der *Historia de rebus
Hispaniae* Bernard von Sauvetat, mit Holdonner „ein Mann, [...] der die guten
Beziehungen zu Cluny und zum Papsttum aufrecht zu erhalten versprach, ein
Mann, der für Kirchenreform und Romanisierung der Toledaner Kirche stand“.⁹⁵⁶

⁹⁵³ Bueno Sánchez, „El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros“, 273.

⁹⁵⁴ Deswarte, *Une Chretienté romaine sans pape*, 313-328.

⁹⁵⁵ Deswarte, *Une Chretienté romaine sans pape*, 407-434.

⁹⁵⁶ Holdonner, *Kommunikation – Jurisdiktion – Integration*, 81f.

VI. 10. 7 Das Beispiel von San Salvador de Oña

Besondere Bedeutung, was die Öffnung des nördlichen Spanien gegenüber transpyrenäischen Einflüssen betrifft, kommt trotz zahlreicher Unsicherheiten in Fragen der Überlieferung dem navarresischen König Sancho III. Garcés („el Mayor“, ca. 990–1035) zu, der im ersten Drittel des 11. Jh.s eine Art „Hegemonialstellung“⁹⁵⁷ über den christlich dominierten Norden der Iberischen Halbinsel erreichen konnte:

„In seinem Königreich“, so Klaus Herbers, „stand man römisch bestimmten Liturgiereformen aufgeschlossen gegenüber; er förderte die Übernahme der Benediktsregel anstelle der ansonsten zumeist noch befolgten westgotischen Mönchsregeln und lehnte sich zugleich an das burgundische Reformkloster Cluny an.“⁹⁵⁸

Wenn Herbers diesbezüglich von nicht mehr als einer „Anlehnung“ an Cluny spricht, so dürfte seine Wortwahl der zuvor erwähnten Überlieferungsproblematik geschuldet sein. Obwohl als gesichert gilt, dass Sancho III. mit verschiedenen Akteuren in Kontakt stand, welche ihrerseits – wie etwa der aus dem katalanischen Hochadel stammende *comes* Oliba, Abt von Cuxa-Ripoll (seit 1008) und Bischof von Ausona-Vich (seit 1018)⁹⁵⁹ – die Anliegen der Klosterreform unterstützten⁹⁶⁰, besteht keineswegs Klarheit über das erstmalige Ausgreifen der von Cluny geprägten monastischen Reformbewegung auf die Iberische Halbinsel, immer mit der Ausnahme Kataloniens. Wahrscheinlich ist, dass Sancho III. gegen Ende der 1020er Jahre das aragonesische Kloster San Juan de la Peña nach dem Vorbild der cluniacensischen Gewohnheiten reformieren ließ⁹⁶¹ und dort den in Cluny geschulten Mönch Paternus als Abt einsetzte⁹⁶². Derselbe Paternus stand auch später in brieflichem Kontakt mit Odilo von Cluny, er wirkte möglicherweise auf Konzilien in San Juan de la Peña (1057) bzw. San Salvador de Leire (1068) für eine Popularisierung der Reformanlie-

⁹⁵⁷ Segl, „Cluny in Spanien“, 561.

⁹⁵⁸ Herbers, *Geschichte Spaniens*, 119, vgl. u.a. auch Martínez Díez, *Sancho III el Mayor*, 203.

⁹⁵⁹ Zu seiner Rolle Segl, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, 27-30.

⁹⁶⁰ Vgl. Martínez Díez, *Sancho III el Mayor*, 213-217.

⁹⁶¹ Diesbezüglich konzentrierte sich der Dissens in jüngerer Vergangenheit auf den Zeitpunkt der Reform: 21. April 1028 (Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino* II, 891-897 bzw. Segl, *Königtum und Klosterreform*, 33-37); ca. 1025 (so noch bei Fletcher, *Saint James' Catapult*, 30); 1071 (noch bei Durán Gudiol, „San Juan de la Peña“).

⁹⁶² Als Abt von San Juan de la Peña ist Paternus laut Ubieto Arteta, „San Juan, hagiotopónimo del Alto Aragón“, 192 bis zum Jahr 1043 belegt.

gen⁹⁶³ und „höchstwahrscheinlich“ – so Segl – reformierte er weitere navarresische (Santa María de Hirache, San Millán de la Cogolla, San Pedro de Albel-da) und kastilische Klöster (San Pedro de Cardeña, San Salvador de Oña).⁹⁶⁴

Im Hinblick auf das hier maßgeblich untersuchte Auftreten von Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfen möchte ich mich abschließend mit dem Fall des soeben genannten Klosters San Salvador de Oña beschäftigen, welcher in der Forschung intensiv diskutiert worden ist. Peter Segl hat zu Recht bemerkt, dass die in Oña angeblich Mitte des Jahres 1033 durchgeführte Reform „eine Fülle von quellenkritischen Fragen aufwirft“.⁹⁶⁵ Wiederholt sei das darüber am 30. Juni 1033 ausgestellte Diplom⁹⁶⁶ als Fälschung identifiziert worden, eine Ansicht, der allerdings noch ihre schlüssige diplomatische Untermauerung fehle.⁹⁶⁷ Letzteres gilt umso mehr, wenn man berücksichtigt, dass zumindest einige Autoren dieses Stück für authentisch hielten. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist das Diplom Sanchos III. für San Salvador de Oña aus gleich zwei Gründen von besonderer Bedeutung: Es handelt sich um die erste nicht unübersehbar ge- bzw. verfälschte Urkunde, innerhalb derer während des frühen 11. Jh.s Unreinheitsvorwürfe gegenüber den Muslimen geäußert werden. Außerdem stimmt das Stück gerade hinsichtlich der Art und Weise, wie darin die Leitdifferenz rein/unrein eingeschaltet wird, teils wörtlich, zumindest aber motivisch mit einer Reihe späterer Urkunden überein, deren Authentizität ebenfalls umstritten ist. Ein Blick auf selbige, durch den zugleich eine Brücke in das späte 11. und frühe 12. Jh. geschlagen wird, soll daher dieses Kapitel abschließen.

Die Gründung Oñas, möglicherweise auf den Ruinen eines gegen Mitte der 930er Jahre zerstörten Vorgängerbaus⁹⁶⁸, erfolgte im Februar 1011 auf Betrei-

⁹⁶³ Allerdings ist sowohl fraglich, ob der zwischen 1040 und 1077 amtierende Erzbischof Paternus von Zaragoza mit dem namensgleichen Abt identisch ist, als auch, ob die genannten Konzilien jemals stattgefunden haben.

⁹⁶⁴ Segl, „Die Cluniacenser in Spanien“, 540; Ders., „Cluny in Spanien“, 564; Ders., *Königtum und Klosterreform in Spanien*, 36f.

⁹⁶⁵ Segl, „Die Cluniacenser in Spanien“, 540.

⁹⁶⁶ Zu dessen Inhalt zuletzt in aller Kürze Iogna-Prat, „Les moines et la ‚blanche robe d’églises‘ à l’âge roman“, 319

⁹⁶⁷ Segl, „Die Cluniacenser in Spanien“, 540f.

⁹⁶⁸ Siehe dazu Ibn Ḥayyān, *Crónica del califa Abdarraḥman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, übers. Viguera u. Corriente, 257, der für 934 die Zerstörung der Festung Oña und eines Klosters mit gleichem Namen erwähnt; vgl. Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 155: „No sabemos si la edificación se recompuso y si el monasterio actual está levantado sobre sus ruinas. Es muy probable, puesto que su riqueza en materiales haría factible una pronta reparación y cierta recuperación de la comunidad.“

ben des Grafen Sancho García von Kastilien (965–1017) und seiner Gattin Uracca, den Schwiegereltern Sanchos III. Garcés. Zu deren Motivation bemerkte Amancio Isla Frez: „Es en el contexto de exaltación de una época – con la expedición andalusí, la recuperación de las plazas [der infolge der Angriffe al-Manşurs zerstörten/verwaisten Orte im Duerotal, Anm. d. Vf.s] y el nacimiento de un heredero varón – cuando el conde Sancho funda Oña.“⁹⁶⁹ Für den Verfasser der überlieferten (und möglicherweise authentischen) Gründungsurkunde konnte er anhand inhaltlicher Parallelen, die teils eine wörtliche Übernahme einzelner Wendungen einschließen, eine Kenntnis der Benediktsregel wahrscheinlich machen. Auf das Vorliegen vergleichbarer Einflüsse in anderen zeitgenössischen kastilischen Quellen hatten zuvor schon Bishko und Linage Conde hingewiesen.⁹⁷⁰ Eine explizite Festlegung auf die *Regula Benedicti* enthält das Stück jedoch nicht. Die Gründer konzipierten Oña als dynastische Grablege, zunächst handelte es sich wohl um ein reines Frauenkloster, denkbar wäre auch ein Doppelkonvent, als erste Äbtissin fungierte ihre mittlere Tochter Tegrida.⁹⁷¹ Eine mutmaßlich 1030 ausgestellte Urkunde, deren Echtheit und Entstehungszeitpunkt allerdings gleichermaßen umstritten sind, nennt Tegrida weiter in dieser Funktion.⁹⁷² Unabhängig von der Frage nach der Historizität der angeblich 1033 auf Veranlassung Sanchos III. realisierten Reformen muss es

⁹⁶⁹ Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 156-161, das Zitat 161; siehe ebenfalls Serrano, *El obispado de Burgos y la Castilla primitiva* I, 198 sowie die hierüber am 12. Februar 1011 ausgestellte Urkunde, *Colección diplomática de San Salvador de Oña* I, ed. del Álamo, Nr. 8, S. 11-21. (laut Isla Frez ist allerdings die Edition durch Zabalza, *Colección diplomática de los condes de Castilla*, Nr. 64 vorzuziehen). Ausführlich zur Gründung und Frühgeschichte des Klosters del Álamo, ebd., XVI-XXV und Isla Frez, ebd., 152-162.

⁹⁷⁰ Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 163: „Lo que hallamos en el diploma oniense es un verdadero pronunciamiento en esta línea. Este influjo es formal, pero de ello podemos deducir una impronta quizá más relevante que la mera aparición en una escritura de una rotunda afirmación de seguir la *regula*.“ Zu Bezügen auf die Benediktsregel in der zeitgenössischen kastilischen Überlieferung siehe Bishko, „Salvus of Albelda and Frontier Monasticism“ u. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* II. Eine Gegenposition vertritt Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 304: „Oña representaba la observancia religiosa tradicional, prebenedictina, ya que era una comunidad dúplice protegida y mediatizada por el pratonato condal y dotado con una extraordinaria riqueza.“ Tatsächlich erweist sich auch die Zahl der von Isla Frez, ebd., 163 zusammengestellten Einzelbelege als überschaubar, er hält seine Ableitungen jedoch für durchaus fundiert: „No son muchos elementos, pero, ciertamente, constituyen una muestra relevante, dado el escaso volumen dispositivo de la carta fundacional oniense.“

⁹⁷¹ Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 164: „En Oña, pues, se combinaba la tradición de los ‚infantados‘ para las mujeres de familia condal con la creación de un panteón que recibiera los restos de los condes y sus descendientes, una voluntad de continuidad dinástica que se manifestaba poco después del nacimiento de su heredero.“ Zum *infantado* vgl. Henriot, „Deo votas“, der ebd., 192f. konkret auf San Salvador de Oña eingeht.

⁹⁷² *Colección diplomática de San Salvador de Oña* I, ed. del Álamo, Nr. 19, S. 41-44. Obwohl das Stück im Text auf das Jahr 1017 datiert, deuten verschiedene temporale Marker (s. u. Anm. 974) auf die frühen 1030er Jahre.

etwa zeitgleich in San Salvador de Oña zu tiefgreifenden strukturellen Veränderungen gekommen sein: Als nunmehr reines Männerkloster stand Oña spätestens im Jahr 1035 unter der Führung eines Abtes Iñigo, möglicherweise handelt es sich bei ihm um den unmittelbaren Nachfolger des in der Urkunde aus dem Juni 1033 genannten García.⁹⁷³

Obwohl er in diesem Zusammenhang eine Reform des Klosters vermutet, hält Amancio Isla Frez sowohl das Diplom Sanchos III. aus dem Juni 1033 als auch die zuvor erwähnte und Ersterem in Textgestalt sowie -struktur sehr ähnliche Übertragung von Santa María de las Muelas an Oña aus dem Jahr 1030 für spätere Fälschungen.⁹⁷⁴ So hätte sich Anfang des 11. Jh.s zwar eine Gruppe hispanischer Mönche um Paternus, den späteren Abt von San Juan de la Peña, in Cluny aufgehalten.⁹⁷⁵ Auch mache die wiederholte Erwähnung entsprechender Maßnahmen in den Quellen eine gewisse Ausstrahlung cluniacensischer Reformanliegen auf die Iberische Halbinsel wahrscheinlich. Wie im Fall von San Salvador de Oña wären die diesbezüglich einschlägigen Stücke jedoch allesamt in späterer Zeit gefälscht bzw. interpoliert worden oder zumindest verdächtig. Für 1033 sei daher eine Annahme der Benediktsregel und die Umwandlung Oñas in ein reines Männerkloster wahrscheinlich, nicht aber eine Reform nach dem Vorbild Clunys.⁹⁷⁶

⁹⁷³ Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 168.

⁹⁷⁴ *Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 19, S. 106-109. Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 168 sieht, was den Fälschungscharakter beider Stücke angeht, einen „consenso entre los especialistas“ und verweist diesbezüglich auf Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, insb. 306-308; siehe dagegen Mañarićúa, *Obispados en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, 81. Sánchez Candeira, *Castilla y León en el siglo XI*, 71 identifiziert lediglich die Urkunde aus 1033 explizit als Fälschung; die auf das Jahr 1030 datierende Schenkung von Santa María de las Muelas habe bei deren Anlage vielmehr als Vorlage gedient. In ihrem Kommentar verweisen Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano (wie bereits Faci Lacasta, ebd., 306) zunächst auf die problematische Datierung des Stücks: Im Text (ebd., 108) findet sich *Era .TLV^a*, d.h. 1017, die als Anlass der Schenkung genannte Ermordung des Infanten García ereignete sich aber 1029. Sie setzen die berichteten Ereignisse daher (übereinstimmend mit Menéndez Pidal, *El elemento histórico en el Romanz del infante García*, 54, doc. 12) tentativ in die Zeit zwischen 1030 u. 1033, tragen aber verschiedene Indizien für eine Fälschung zusammen (u.a. Titulatur Sanchos als *rex Hispaniarum*, problematische Einträge in der Zeugenliste, Art der Strafe bei Zuwiderhandeln). Ob das Stück allerdings ohne Vorlage gefälscht ist oder es sich um das Ergebnis einer massiven Interpolation handelt, wollen sie nicht letztgültig entscheiden (ebd., 109): „En definitiva, si el documento no es falso [...] al menos está muy interpolado“; ähnlich auch Faci Lacasta, ebd., 307: „Es evidente que Santa María de las Muelas dependió de Oña por lo menos hasta 1229 [...]. También parece claro que la escritura tiene retoques e incorporaciones en varios puntos. Debe de tratarse de un documento con una base cierta, aunque parcialmente interpolado.“

⁹⁷⁵ Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 169; vgl. dazu ausführlich Bishko, „Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny“.

⁹⁷⁶ Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 169.

Francisco Faci Lacasta hat die Urkunde Sanchos III. für San Salvador de Oña weniger in ihrer Bedeutung für das Kloster selbst als in Hinblick auf ihren Quellenwert für die Situation der kastilischen Kirche insgesamt während der ersten Hälfte des 11. Jh.s gewürdigt.⁹⁷⁷ Was die Glaubwürdigkeit des überlieferten Textes betrifft, fällt sein Urteil ähnlich eindeutig aus wie dasjenige von Isla Frez: „Consideramos este documento como una falsificación clara, ya que ninguno de sus aspectos fundamentales resiste una crítica rigurosa.“⁹⁷⁸ Auch wenn es wiederholt Versuche gegeben habe, dessen (partielle) Authentizität zu belegen, stehe doch letztlich schon seit den Forschungen Juan Francisco Masdeus (1744–1817) fest, dass es sich bei dem Stück in seiner vorliegenden Form um eine Fälschung handele⁹⁷⁹: „La historiografía más reciente, con alguna excepción, ha seguido la línea rigurosa.“⁹⁸⁰ Zwar erwägt Faci Lacasta die Existenz einer authentischen Urkunde, welche dem Fälscher als Vorlage gedient haben könnte, diese hätte ihm zufolge aber wohl kaum mehr als eine Annahme der Benediktinsregel und keinesfalls die Übernahme cluniacensischer Gewohnheiten oder gar eine dauerhafte Verbindung zu Cluny begründet. Hierfür spräche ebenfalls, dass vor Mitte des 11. Jh.s keine belastbaren Informationen über eine Präsenz der Cluniacenser auf der Iberischen Halbinsel jenseits Kataloniens vorliegen. Für Oña im Speziellen verweist Faci Lacasta außerdem auf ein beiderseitiges Schweigen der Quellen, „de Oña con respecto a Cluny y de la de Cluny con respecto a Oña, inconcebible en el caso de una verdadera reforma y vinculación“.⁹⁸¹

⁹⁷⁷ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 307: „La trascendencia de este documento va más allá del estudio aislado del monasterio y alcanza a cuestiones que afectan a la iglesia castellana de la primera mitad del siglo XI.“

⁹⁷⁸ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 307. Vgl. Isla Frez, „Oña, innovación monástica y política en torno al año mil“, 168. Allerdings hatte sich noch 1968 Moral, „Revisión crítica de los estudios sobre monasterios burgaleses“ für eine zumindest teilweise Echtheit des Stückes ausgesprochen.

⁹⁷⁹ Masdeu, *Historia crítica de España y de la cultura española* XIII, 352. Suspekt erschien das Stück auch de la Fuente, *Historia eclesiástica de España* II, 202; kritisch zum vermeintlichen Niedergang des Doppelklosters Oña äußerte sich im ersten Viertel des 20. Jh.s Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* I, 563f.; zur Frage der Echtheit ebd.: „[E]s por muchas razones sospechoso: la elegancia relativa de su latinidad; el decir D. Sancho que había acabado con los herejes de su reino, como si entonces los hubiese [...].“

⁹⁸⁰ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 308. Beispielfhaft zu nennen wäre hier Balparda, *Historia crítica de Vizcaya y de sus fueros* II, 150f. (Fälschung zur Untermauerung vermeintlich alter Ansprüche Clunys in Spanien). Pérez de Urbel hatte das Stück zunächst als echt angesehen (*Los monjes españoles en la edad media* II, 423), diese Position aber später revidiert (*Sancho el Mayor*, 315). Für eine Fälschung der Mönche von San Salvador de Oña aus der Mitte des 12. Jh.s hielt die Urkunde Serrano, *El obispado de Burgos* I, 227.

⁹⁸¹ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 309f.

Bevor weitere Überlegungen zur Authentizität des Stückes angestellt werden sollen, scheint es geboten, zunächst einen Blick auf dessen Inhalt und besonders auf jene Textpassagen zu werfen, welche für die in der vorliegenden Arbeit behandelten Fragen relevant sind. Eine ausführliche Zusammenfassung der historischen Rahmenerzählung hat Peter Segl in seiner Studie über die Cluniazenserklöster in Kastilien-León zwischen 1000 und 1150 vorgelegt:

„Er, König Sancho, habe sich Gedanken gemacht, wie er den Tiefstand des monastischen Lebens in seinem Land beheben könne, worauf er durch göttliche Eingebung und den Rat frommer Männer zu der Erkenntnis gelangt sei, daß nirgends größere Regeltreue herrsche als in Cluny, das unter der Leitung des Abtes Odilo alle anderen Benediktinerklöster überstrahle. Deshalb habe er sich entschlossen, den Mönch Paternus und einige Begleiter dorthin zu schicken, damit sie sich diese Vollendung des klösterlichen Lebens aneigneten und dann an das dürstende Vaterland weitergäben. So sei es auch geschehen. Er habe dem zurückkehrenden Paternus das Kloster San Juan de la Peña zur Reform übergeben, und der habe dort so großen Erfolg gehabt, daß die Bischöfe und Großen ihn, den König, gebeten hätten, Paternus nun auch nach San Salvador de Oña zu schicken. Wie wir aus der Urkunde weiter erfahren, führte Paternus dort die Reform durch und kehrte dann nach San Juan zurück, worauf der König mit Zustimmung der Mönche García zum Abt von Oña ernannte.“⁹⁸²

⁹⁸² Segl, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, 37f. Die entsprechende Passage in der Urkunde aus dem Juni 1030/33 nach der *Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 71, S. 249f. im Ausschnitt: *Tandem itaque respectu divine miserationis, omnibus occursibus malis et cunctis adversitatibus remotis, omniumque sacrilegorum hereticorum, quondam religiositatem patrie pestifere opprimentium, versuciis canonicali disciplina rescatis, incidit mee menti summa christiane perfectionis quam Dominus iuveni salvationem anime sue querenti demonstrans ait: ‚si vis perfectus esse valde et vende omnia que habes, et da pauperibus et habebis thesaurum in celo et veni sequere me‘. Quam perfectionem dum imperio michi a Deo comiso deesse comperi, vehementer dolui. Nam ordo monasticus omnium ecclesiasticorum ordinum perfectissimus, tunc temporis omni nostre patrie erat ignotus. Dum ergo assiduis precibus Deum exposcere ut michi dignaretur auxilium prebere, ut id quod mente retinebam possem ad effectum perducere et perfectione monastice ordinis tenebras nostre patrie illuminare; tandem, inspirante [sic!] Deo a prudentibus ac religiosis viris salubre repperi consilium quibus referentibus didici quia perfectionem huius sancte quam requirebam professionis nemo perfectius ostendere poterat, quam congregatio monasterii [sic!] Cluniacensis, que eodem tempore clarius ceteris monasteriis Benedicti perfecta florebat regulari religione, auxiliante Deo et venerando abbate Odilone amministrante. Igitur super hoc negotio accepi consilium ab omnibus episcopis nostris et obtinatus, et unum ex nostris patriotis virum quantum hominibus possibile est ad cognoscendum religiosum et timoratum, vocatum Paternum cum devoto comitatu religiosorum sociorum misimus ad predictum Cluniacense cenobium ut in ipso perfectionem monastice vite cognosceret ac disceret qua sufficienter imbutus ad patriam nostram rediret et sitiens patria nostre potum monastice professionis propinaret. Die Vorstellung einer Degeneration der in westgotischer Tradition stehenden Kirche Spaniens formulierte Anfang des 17. Jh.s auch der Abt von San Juan de la Peña, Juan Briz Martínez, in seiner *Historia de la fundación y antigüedades de San Juan de la Peña*. Mit Blick auf die zunächst zögerliche Annäherung an Rom heißt es dort (Briz Martínez, *Historia de la fundación y antigüedades de San Juan de la Peña III*, c. 15, S. 515): *Porque preualecia la voz del pueblo, aficionado a la antigüedad de sus ritos Góticos: los quales andauan mezclados, con muy grandes imperfecciones, y degenerauan mucho de su antigua pureza, en que fueron instituydos por los Prelados santos de España, con permission de la santa Iglesia de Roma.**

Wichtig ist hier neben dem zuvor paraphrasierten Teilabschnitt jedoch auch der von Segl zunächst ausgesparte Beginn des Kontextes. Das vergangene, gegenwärtige und zukünftige Handeln Sanchos III. wird dort aus der Ich-Perspektive in seinen zeitlichen und überzeitlichen Konsequenzen gefasst⁹⁸³:

*Dum, nullo meo merito sed solo gratuito dono et misericordia Dei ad regni gubernacula perveni, regimen et curam, sollicitudinem et vigilantiam, tam ecclesiasticarum rerum quam secularium michi esse commissas intellexi. De quibus omnibus Deo immortalis regi et equissimo iudici, rationem redditurum esse cognovi, pro bene dispositis premia recepturum, pro neglectis vero penas luiturum, et propter hoc ingenti timore pressus anxietateque magna sollicitatus ad exorandam Domini misericordiam, me omni cordis intentione converti, pondus enim honeris michi impositi vires meas, intellectum et sapientiam excedere vidi, et idcirco quod michi deese sensi hoc a Deo fore impetrandum dignum duxi et in corde meo optimum iudicavi, et quoniam ammonente apostolo in fide postulavi, et in oratione mea non esitavi effectum mee iste petitionis, Domino concedente accipere promerui et dispositionem totius regni, preeunte misericordia Dei, nobiliter ordinavi; et ut totum est universo orbi magna ex parte oppressa et expugnata spurcissima gente agarenorum, decentissime fines nostrarum provinciarum ampliavi.*⁹⁸⁴

Auch im Fall des Oña-Diploms lassen sich einige Elemente des Urkundenformulars nur schwer differenzieren: Während die vorausgegangene (und hier nicht zitierte) *Invocatio*, die *Intitulatio* und eine knappe *Salutatio* noch deutlich auszumachen sind, verwischen bereits die Grenzen zwischen *Arenga* und *Narratio*. Aus einer Relativierung der eigenen Stellung und Lebensleistung erwächst für das Meta-Ich Sanchos III. das Wissen um die Notwendigkeit, sein persönliches Handeln in weltlichen wie kirchlichen Angelegenheiten letztendlich vor dem Gericht Gottes verantworten zu müssen: Ebenso wie eine gute Herrschaftsführung ihm dabei zum Vorteil gereichen würde, seien für Nachlässigkeit Strafen zu erwarten. Seiner Einsicht folgt die flehende Hinwendung zu Gott. So dies nicht von Beginn an der Fall war, schlägt der Text spätestens jetzt in das performative Genre des Gebets um: Das ihm auferlegte Maß an Verantwortung scheint dem Meta-Ich Sanchos nicht auf der Basis individueller Fähigkeiten, sondern allein mit göttlichem Beistand zu bewältigen.

⁹⁸³ Vgl. hierzu Iogna-Prat, „Les moines et la ‚blanche robe d’églises‘ à l’âge roman“, 319: „En préambule, le souverain insiste sur les devoirs des princes en contexte de reconquête chrétienne. Il déplore la négligence dans laquelle se trouve l’ordre monastique dans son royaume alors que les moines sont une incarnation de la perfection chrétienne.“

⁹⁸⁴ *Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 71, S. 249.

Die bisherigen Leistungen des Herrschers kontrastiert der Text mit weiterhin bestehenden Defiziten. Sancho habe *preeunte misericordia Dei* die Geschicke seines Reiches rühmlich gelenkt; während weite Teile des Erdkreises von der *spurcissima gens agarenorum* unterdrückt oder erobert worden seien, habe er die Grenzen seiner Provinzen erweitern können. Diesen Erfolgen in weltlichen Dingen stehen allerdings ungelöste Probleme bei der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten gegenüber. So sei er zwar entschieden gegen alle devianten oder häretischen Strömungen vorgegangen⁹⁸⁵, die Missstände im Bereich des Klosterwesens habe er jedoch nicht völlig ausräumen können: *Quam perfectionem dum imperio michi a Deo comiso deese comperi, vehementer dolui. Nam ordo monasticus omnium ecclesiasticorum ordinum perfectissimus, tunc temporis omni nostre patrie erat ignotus.*⁹⁸⁶

Eine Zusammenfassung des folgenden Textabschnitts – die Urkunde nähert sich hier allmählich ihrem dispositiven Kern an – wurde oben bereits zitiert, daher erinnere ich nurmehr kurz an die wichtigsten Inhalte: In beständigem Gebet habe Sancho Gott um Hilfe bei dem Versuch angefleht, die *tenebras nostre patrie* durch eine Vervollkommnung des monastischen Lebens zu erhellen. Von klugen und frommen Ratgebern hätte er schließlich erfahren, dass der gesuchte Grad an Vollkommenheit nirgendwo eher anzutreffen sei als in Cluny. Daher habe er Paternus mit einigen Begleitern dorthin gesandt *ut in ipso perfectionem monastice vite cognosceret ac disceret*. Das Gelernte (hiermit schließt sich der Kreis zur Gegenwart des Textes) sollte nun nach einer ersten Umsetzung in San Juan de la Peña auch in Oña implementiert werden.

Den weiterhin für San Salvador de Oña getroffenen Verfügungen – und damit auch dem eigentlich rechtsetzenden Teil des Urkundentextes – kommt hier aus inhaltlicher Sicht lediglich untergeordnete Bedeutung zu. Bei der Fortführung der Echtheitsdiskussion wird es allerdings notwendig sein, auf Einzelaspekte des übrigen Kontextes sowie des Eschatokolls einzugehen. Als wichtig erweist sich die zuvor beobachtete Zuschreibung von *spurcitia*: Wäre das Stück (oder zumindest der entsprechende Teilabschnitt) in der Tat 1033 entstanden, so läge

⁹⁸⁵ Die entsprechenden Textteile sind oben unter Anm. 982 ausführlich zitiert.

⁹⁸⁶ Vgl. Segl, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, 181f.; ebd., 182 Anm. 1041 zur Bedeutung von *ignotus* an dieser Stelle.

damit ein für den iberischen Kontext außergewöhnlich früher Beleg vor. Es kommt jedoch noch mehr hinzu: Die Rahmenerzählung des Oña-Diploms berichtet nicht über aggressive Verunreinigungshandlungen oder abzulehnende religiöse Praktiken, auf welche sich eine Charakterisierung der Muslime als *spurcissima gens agarenorum* zurückführen ließe. Eben diese Formulierung erreichte in späterer Zeit die Qualität eines stabilen Phraseologismus und wird auch hier offenbar bereits als solcher, d.h. ohne weitere Erläuterung, verwendet. Was auf den ersten Blick wie ein erfreulicher Fund anmuten mag, muss in Anbetracht der fragwürdigen Authentizität des Stückes zur Vorsicht mahnen.

Bemerkenswert ist darüber hinaus die Scharnierstellung, die der Zuschreibung von Unreinheit gegenüber den Muslimen im Text zukommt: Deren *spurcitia* als ‚äußere‘ Gefahrenquelle bildet den Gegenpart einer ‚inneren‘ Bedrohung durch die Häretiker, welche ehemals die Frömmigkeit der *patria* niedergedrückt hätten. Unklar bleibt, wer an dieser Stelle dem Häresievorwurf ausgesetzt werden soll. Mit Blick auf die Fälschungshypothese wäre sicherlich an die nicht völlig konfliktfreie Ablösung des mozarabischen Ritus in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s zu denken, den etwa Gregor VII. als *superstitio toletana* brandmarkte.⁹⁸⁷ Aber auch ältere Häresievorwürfe, die – etwa im Rahmen des Adoptianismusstreits – gegen iberische Christen gerichtet worden waren, könnten hier von Bedeutung sein. Es wäre außerdem zu fragen, ob die im Urkundentext erwähnten häretischen Strömungen überhaupt einer realen Entsprechung bedurften oder ob dort nicht vielleicht eine generische Komponente des Herrscherlobes, die Durchsetzung gegen innere wie äußere Feinde, ihre Spuren hinterlassen hat.

Die Entscheidung in den oben angeführten Punkten hängt maßgeblich von der Frage nach der Echtheit des Oña-Diploms ab, ebenso wie der Befund selbst in der entsprechenden Diskussion berücksichtigt werden sollte. Zumindest ein Argument, das u.a. Faci Lacasta gegen die Authentizität des Stückes vorgebracht hatte, kann sofort widerlegt werden: So ist im Text der Urkunde nirgendwo explizit von einer Übernahme der Gewohnheiten Clunys oder gar einer Eingliederung Oñas in die *ecclesia cluniacensis* die Rede. Die Verfügungen San-

⁹⁸⁷ Vgl. Walker, *Views of Transition*, 26, 32; Zapke, „Introduction (*Hispania Vetus*)“, 24; Vones, „The Substitution of the Hispanic Liturgy“, 49-51.

chos III. beschränken sich auf das, was auch Faci Lacasta für durchaus plausibel gehalten hatte: eine Neuordnung des Konvents auf der Grundlage der Benediktsregel.⁹⁸⁸ Andere gegen die Echtheit des Diploms vorgebrachte (oder möglicherweise zu dessen Verteidigung vorzubringende) Argumente bedürfen einer ausführlicheren Herleitung. Vielfach bleibt dabei ein letztgültiges Urteil unmöglich, lassen sich nur Plausibilitäten gegeneinander abwägen. Doch auch wenn es hier nicht zu einer definitiven Entscheidung für oder gegen die Authentizität des Stückes kommt, die Beweislage ist insgesamt weniger eindeutig, als es oft suggeriert wird.

Das Gros der Arbeiten, in denen die Frage nach der Echtheit des Oña-Diploms gestellt wurde, führen als zentrales Argument die Titulatur Sanchos III. Garcés innerhalb des Textes an: Sowohl in der Intitulatio als auch in der Corroboratio wird dieser benannt als *Sancius, gratia Dei Hispaniarum rex*. Man vergleiche damit jene Formulierungen, welche sich in der zuvor erwähnten Schenkung des Klosters Santa María de las Muealás an San Salvador de Oña, datierend auf das Jahr 1030, finden. Die Intitulatio des Stückes benennt Sancho als *rex Hispaniarum*, in der Corroboratio erscheint er dann als *Sancius rex Dei gratia*.⁹⁸⁹ Rolán Jimeno Aranguren und Aitor Pescador Madrano werteten erstere Wendung als Beleg für eine nachträgliche Interpolation des Textes: „La referencia a Sancho el Mayor como *rege Hispaniarum* marca una cronología posterior a la muerte del monarca, pues en vida nunca se intituló así.“⁹⁹⁰

Auf zumindest eine weitere ähnliche Titulatur, welche jedoch ebenfalls problematisch ist, gehen die beiden nicht ein – und das, obwohl sie das betreffende Stück selbst ediert haben: So bietet die Intitulatio einer (angeblich) im Mai 1030 anlässlich der Überführung der Gebeine des Hl. Aemilianus von San Millán de Suso in das ‚untere‘ Kloster San Millán de Yuso ausgestellten Urkunde *Sancius, gratia Dei Yspaniarum rex*, in der Corroboratio steht dagegen *regnante Santio*

⁹⁸⁸ *Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 71, S. 250: *Hoc ergo monasterio regulari dispositione decenter ordinato, omnes episcopi et principes totius regni communiter consilium inierunt, et ad me venientes, unanimiter petierunt ut sicut cenobium Sancti Iohannis Bapstiste de Penna decoraveram monastica religione, sic etiam honestarem eadem regulari beati Benedicti professione Oniensem monasterium [...]*.

⁹⁸⁹ *Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 19, S. 107 bzw. 108.

⁹⁹⁰ Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, *Colección documental de Sancho Garcés III*, S. 109.

*rege in Nagera et in Castella et in Legione.*⁹⁹¹ Zur Echtheit dieses Stückes bemerken die Herausgeber:

„Todo parece indicar que este diploma es una falsificación basada en el documento anterior [die Schenkung der *villa* Madriz in der Region La Rioja an das Kloster San Millán de la Cogolla im April 1030, Anm. d. Vf.s] y que fue aprovechado en las disputas generadas a mediados del siglo XIII con el obispo de Calahorra sobre las tercias episcopales. Lo más llamativo del caso es que el texto no se encuentra copiado en ninguno de los dos Berceiros de San Millán de la Cogolla, sino sólo en el Bulario redactado a fines del siglo XIII.“⁹⁹²

In der Jimeno Aranguren und Pescador Madrano zufolge wohl authentischen Madriz-Schenkung aus dem April 1030 erscheint Sancho lediglich als *gratia Dei Sancio rex* (Intitulatio), *ego rex Sancius* (Dispositio) und *ego Sancius rex* (Unterschriftenliste). Ein weiterer, bisher unbeachteter Beleg bringt keine Vereinfachung der Befundsituation: Schon 1894 hatte Julián Paz y Espeso im *Boletín de la Real Academia de la Historia* ein im Besitz der Biblioteca Nacional de España in Madrid befindliches Pergament (Altsignatur *Papeles varios en fol. C. 36, núm. 8*) vorgestellt und transkribiert.⁹⁹³ Möglicherweise angelegt als Beweismittel in einem Gerichtsprozess finden sich darauf Abschriften dreier Urkunden, die auf den 14. März 929, den 13. April 1030 und den 29. Mai 1053 datieren. Sie könnten dazu gedient haben, die Befreiung des Klosters von bestimmten Steuerlasten und die Einschränkung bischöflicher Zugriffsrechte zu belegen. Entsprechende Auseinandersetzungen führten die Mönche von San Millán im Verlauf des 11. Jh.s gleich mehrfach, so 1065/1067 auf den Konzilien von Nájera bzw. Llantadilla und im Jahr 1100 auf dem Konzil von Palencia.⁹⁹⁴

In der weiteren Forschung ist diese Miscelle scheinbar unberücksichtigt geblieben. Ohne hier eine ausführliche Echtheitsdiskussion führen zu können, erlaubt bereits eine kursorische Durchsicht der von Julián Paz y Espeso transkri-

⁹⁹¹ *Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 53, S. 211 bzw. 212.

⁹⁹² Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, *Colección documental de Sancho Garcés III*, S. 212. Das wichtigste Argument dürfte hier sein, dass die Erreichung des Klosters San Millán de Yuso nach allgemeiner Überzeugung erst zu Beginn der 1050er Jahre unter García III., dem ältesten Sohn Sanchos III., erfolgte.

⁹⁹³ Paz y Espeso, „El pergamino más antiguo de la Biblioteca Nacional, referente al monasterio de San Millán“.

⁹⁹⁴ Fita Colomé, „Documento insigne del archivo de San Millán“, 246.

bierten Texte interessante Beobachtungen. So weist die Datierung des ‚mittleren‘ Stückes (*Facta carta donacionis uel confirmacionis era 1.^a, LX.^a VIII.^a idibus aprilis*⁹⁹⁵) Parallelen sowohl zur Translationsurkunde aus dem Mai 1030 wie zur Madriz-Schenkung aus dem April desselben Jahres auf.⁹⁹⁶ Auch inhaltlich lassen sich Berührungspunkte feststellen: Im Fokus des von Paz y Espeso vorgestellten Textes steht die Überführung der Gebeine des Hl. Aemilianus aus dem älteren Kloster San Millán de Suso nach San Millán de Yuso, allerdings findet sich darin auch der rechtserhebliche Kern der Madriz-Schenkung weitgehend wörtlich eingearbeitet. Die fragliche Stelle lautet:

ad usus dei seruorum ibi deo seruiencium [Urprung nicht eindeutig identifizierbar, Anm. d. Vf.s] *placuit mi et omnibus primatibus mei regni* [Translatio, Anm. d. Vf.s] *possessionem unius uille quae uocatur matrice cum omnibus redditibus ad se pertinentibus perpetuo possidendam cum omni ingenuitate tradere* [Madriz-Schenkung, Anm. d. Vf.s] (*subdens perpetuae maledictioni omnes uiolutores mee spontanee donacionis [...]*).⁹⁹⁷

Eine weitere Auffälligkeit: Die Intitulatio der auf den 13. April 1030 datierenden ‚mittleren‘ Urkunde benennt den Herrscher als *eg[o] Sancius Rex hispaniarum*, die gewählte Formulierung ähnelt derjenigen in der Translatio – *ego Sancius gratia Dei Yspaniarum rex* –, ohne aber völlig mit selbiger übereinzustimmen. Die Signatur des Königs ist in beiden Fällen identisch (*regnante Sancio rege in Nagera et in Castella et in Legione*) und weicht signifikant von derjenigen in der Madriz-Schenkung (*ego Sancius rex, qui hec fieri iussi, manu mea signum hoc [...] super scripsi*) ab. Blickt man allerdings weiter auf die Zeugenliste, so entspricht deren Anordnung tentativ dem Muster der Madriz-Urkunde, Paz y Espesos Transkription bleibt hier lückenhaft. Die Art der Ausführung – etwa die Nennung der Bischöfe ohne ihr jeweiliges Bistum – ähnelt dagegen der Translatio. Aber auch hier ist keine völlige Deckung festzustellen: Roldán

⁹⁹⁵ Paz Espeso, „El pergamino más antiguo de la Biblioteca Nacional, referente al monasterio de San Millán“, 243.

⁹⁹⁶ Die Madriz-Schenkung (*Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 52, S. 208) hat als Datierung: *Facta carta donationis et confirmationis in era .M^o.LX^o.VIII^o., notum die idus aprilis*. Die anlässlich der Translatio der Gebeine des Hl. Aemilianus ausgestellte Urkunde (ebd., Nr. 53, S. 212) bietet: *Facta carta donationis uel confirmationis in era .M^o.LX^o.VIII^o., .II. idus mai*. Im ersten Fall stimmt das konkrete Datum überein, im zweiten Fall scheint der gewählte Stil ähnlicher.

⁹⁹⁷ Paz y Espeso, „El pergamino más antiguo de la Biblioteca Nacional, referente al monasterio de San Millán“, 243.

Jimeno Aranguren und Aitor Pescador Madrano hatten an der Zeugenliste der Translationsurkunde kritisiert, dass die dort gebotenen Titel (*consul Muni Gundissalui, princeps Furtunius Sancii*⁹⁹⁸) auf eine „recreación tardía“ hinweisen würden. Der von Julián Paz y Espeso transkribierte Text hat an dieser Stelle abweichend *comite Monnio Gundissalvez* und *Sancius Furthum Sangez* (ohne Erweiterungen), zumindest einer der angezeigten Anachronismen würde damit hinfällig.⁹⁹⁹

Die zuvor referierten Beobachtungen betreffen das Oña-Diplom nur mittelbar, insofern nämlich, als die dort für Sancho III. Garcés verwendete Titulatur (*Sancius, gratia Dei Hispaniarum rex*) eines der wesentlichen, immer wieder gegen deren Echtheit angeführten Argumente darstellt. Sie zeigen ebenfalls, wie komplex das Abhängigkeitsgeflecht zwischen den scheinbar authentischen und den meist als Fälschungen identifizierten Urkunden Sanchos III. ist. Dieser Umstand wurde in der Forschung bislang kaum berücksichtigt. Insbesondere die zuletzt analysierten Zeugenlisten erlauben jedoch auch in anderer Hinsicht einen neuartigen Blick auf das Oña-Diplom. So hat etwa Javier Faci Lacasta die Nennung eines *Iohannes, Alavensis ecclesie episcopus* unter den Zeugen des Rechtsaktes als Indiz für den Fälschungscharakter des Stückes angeführt¹⁰⁰⁰:

„[L]a lista de confirmantes, que sólo aparece en algunas versiones del documento, es la misma, con muy pequeñas variantes de la donación de Santa María de las Muelas, lo que nos lleva a pensar en una simple copia. Comete, incluso, los mismos errores que en la anterior, pues también aparece un obispo de Alava llamado Juan, cuando toda la documentación contemporánea nos da el nombre de Munio. Parece obvia la conclusión de Balparda de que el falsificador de 1033 había tomado diversos elementos del documento de 1030, como la lista y el pretencioso título del rey.“¹⁰⁰¹

Schon 1953 hatte Antonio Ubieto Arteta die älteren Bischofslisten von Álava nachdrücklich korrigiert: Diese¹⁰⁰² verzeichneten zu 1033 (unter Berufung auf

⁹⁹⁸ *Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 53, S. 212.

⁹⁹⁹ Paz y Espeso, „El pergamino más antiguo de la Biblioteca Nacional, referente al monasterio de San Millán“, 243.

¹⁰⁰⁰ Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, *Colección documental de Sancho Garcés III*, Nr. 71, S. 252.

¹⁰⁰¹ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 311f.; vgl. bereits Balparda, *Historia crítica de Vizcaya II*, 152.

¹⁰⁰² *Catalogo de los obispos de Alaba*, in: Risco (ES 33), 237-271; de Floranes, *La supresión del obispo de Alaba*; de Landázuri, *Historia eclesiástica de la Provincia de Álava*.

das Oña-Diplom und die Schenkung von Santa María de las Muelas) einen Bischof Juan, de Florantes (aufgrund seiner abweichenden Datierung beider Stücke) sogar einen Juan I. für das Jahr 1027, dann Munio IV. (1028–1032) und schließlich Juan II. zu 1033. Laut Ubieto Arteta handelt es sich bei dem genannten Bischof bzw. den Bischöfen mit Namen *Io[h]annes* lediglich um ein Phantasieprodukt späterer Fälscher.¹⁰⁰³ Da diesbezüglich in den letzten 50 Jahren keine ergänzenden Quellenfunde zu verzeichnen waren, bleibt die Ausgangssituation unverändert. Ein Bischof Munio – Antonio Ubieto Arteta zufolge der zweite dieses Namens – ist in Álava zwischen 1024 und 1037 belegbar.¹⁰⁰⁴ Auf ihn folgte noch im selben Jahr García (1037–1053). Die alternative Bischofsliste, welche zuvor de Florantes (re-)konstruiert hatte, demonstriert in ihrer Komplexität jene Probleme, die entstehen, möchte man dort einen Amtsinhaber *Io[h]annes* einschalten: Sowohl dessen Vorgänger als auch sein Nachfolger hätten dann den Namen Munio tragen müssen. Völlig undenkbar wäre dies allerdings nicht, denn auch die von Ubieto Arteta erstellte Liste nennt unter zehn Bischöfen von Álava weiterhin drei mit diesem Namen (989, 1024–1037, 1062–1065).

Eine andere Frage drängt sich jedoch auf: Wieso hätte ein mutmaßlich an der Wende vom 11. zum 12. Jh. in San Salvador de Oña arbeitender Fälscher, der auf den Vorläufer eines – nach mitteleuropäischen Maßstäben – auch heute noch recht umfangreich erhaltenen Archivs zurückgreifen konnte, einen Bischof Juan/Johannes von Álava erfinden sollen, wenn in der Geschichte des Bistums ansonsten kein Amtsinhaber dieses Namens verbrieft ist? Zumindest eine der überlieferten Textfassungen (eine Abschrift in einem Codex des 17. Jh.s, AHN, Sección de Codices, L. 1142,¹⁰⁰⁵, der Text findet sich dort fol. 7^v–11^r, die Zeugenliste auf fol. 10^v) bietet gerade an dieser Stelle eine interessante Abweichung: Auch hier hatte der Schreiber zuerst *Ego Joan Alavensis eccl^(e). ep^(e). conf.* ausgeführt. Selbiges wurde dann jedoch, ob durch ihn selbst oder von anderer Hand ist nicht zu erkennen, korrigiert zu *Ego Julianus Alavensis eccl^(e). ep^(e). conf.*

¹⁰⁰³ Ubieto Arteta, „Episcopologio de Álava“, 9 unter Berufung auf Kehr, „El Papado y los reinos de Navarra y Aragón“, 81 f., der die Unechtheit des Oña-Diploms demonstriert habe, u. Pérez de Urbel, *Sancho el Mayor*, 380 f., dem es gelungen sei, dasselbe für die Schenkung von Santa María de las Muelas zu belegen – auch wenn er die Existenz authentischer Vorlagen für möglich hält.

¹⁰⁰⁴ Die letzte Nennung 1037 in einer Schenkung des Rodrigo Galíndez an San Millán de la Cogolla (*Cartulario de San Millán*, ed. Serrano, Nr. 110).

¹⁰⁰⁵ Segl, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, 37 Anm. 193.

Am Rand ist darüber hinaus vermerkt *Julianus Vioilanus*. Ein Vela (*Vigilanus* / *Vigila* / *Beiola* / *Bigilanus*) lässt sich als Bischof von Álava zwischen 1055 und 1062 belegen, eine nur abschriftlich erhaltene Urkunde aus den Beständen des Klosters San Salvador de Leyre nennt darüber hinaus den *episcopo dompno Beiola in Alava* für September 1025. Antonio Ubieto Arteta hielt dies allerdings für einen Schreib- oder Lesefehler des Kopisten.¹⁰⁰⁶

Die ältere Forschung, so etwa Vicente de la Fuente gegen Mitte des 19. Jh.s und Gregorio Balparda in den 1930er Jahren, hatte primär stilistische Kriterien als Beleg für den Fälschungscharakter des Oña-Diploms angeführt.¹⁰⁰⁷ Javier Faci Lacasta griff diese Ergebnisse auf und kombinierte sie mit einer Analyse der historischen Rahmenbedingungen:

„Hay en todo el texto un tono general que nos sitúa en un momento muy posterior a la fecha teórica. Los conceptos de carácter eclesiástico nos llevarían a una situación posterior a la Reforma Gregoriana. Vemos una jerarquización y organización de los cuadros eclesiásticos, en torno a obispos y metropolitanos, completamente impensable en 1033. El episcopado de los reinos cristianos peninsulares no respondía, a principios del siglo xi, a la situación expresada en el documento. Igualmente, sorprende el rigor de la pretendida jerarquización del *ordo* laico. Resulta insólita para la época la expresión *cum omnibus ducibus, comitibus et optimatibus*.“¹⁰⁰⁸

Diese und weitere scheinbar anachronistische Formulierungen deuteten ihm zufolge auf eine Entstehung des Urkundentextes im Verlauf des 12. Jh.s oder auf in dieser Zeit erfolgte Eingriffe in den Text einer älteren Vorlage hin.¹⁰⁰⁹ Als historischer Hintergrund kämen für beides die Auseinandersetzungen des Konvents mit den Erzbischöfen von Burgos in Frage, welche 1152 mit einem für Oña positiven Ergebnis beschlossen werden konnten.¹⁰¹⁰

Während in der neueren spanischen Forschung ein Konsens erreicht scheint, wonach das Oña-Diploms eine Fälschung des ausgehenden 11. oder (wahrscheinlicher noch) des 12. Jh.s darstellen würde, ergibt sich ein signifikant abweichendes Bild, wertet man auch jene Untersuchungen aus, die auf der anderen Seite

¹⁰⁰⁶ Ubieto Arteta, „Episcopologio de Álava“, 11.

¹⁰⁰⁷ De la Fuente, *Historia eclesiástica de España* III, S. 302-307; Balparda, *Historia crítica de Vizcaya* II, S. 150. Vgl. auch Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* I, S. 563f.

¹⁰⁰⁸ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 312.

¹⁰⁰⁹ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 312.

¹⁰¹⁰ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 312f.; vgl. bereits Serrano, *El obispado de Burgos* I, S. 227.

der Pyrenäen entstanden sind. Peter Segl hatte 1974, d.h. vor dem Erscheinen von Faci Lacastas jüngstem Beitrag, noch zurückhaltend bemerkt, in Anbetracht des zuvor wenig beachteten, jetzt aber belegten Cluniazensertums des Paternus gewinne auch das „umstrittene Diplom Sanchos III.“ für San Salvador de Oña an Glaubwürdigkeit.¹⁰¹¹ Rund zwei Jahrzehnte später, als Segl sich diesem Untersuchungsfeld noch einmal zuwandte, musste er konzedieren, dass wesentliche Probleme weiterhin ungeklärt geblieben seien.¹⁰¹²

Betrachtet man die einschlägigen Arbeiten aus einer Globalperspektive, so ist auffällig, dass sich sowohl Javier Faci Lacasta als auch Amancio Isla Frez auf eine Kritik des edierten Textes beschränkt und die Überlieferungssituation weitgehend unberücksichtigt gelassen haben. Auf französischer Seite verfolgten in jüngerer Zeit Dominique Iogna-Prat¹⁰¹³ und Patrick Henriet¹⁰¹⁴ einen abweichenden Ansatz. Sie gingen hierzu vom überlieferten Archivmaterial aus, widmeten sich der Diskussion um die Echtheit des Oña-Diploms aber leider nur am Rande. Sowohl Roldán Jimeno Aranguren und Aitor Pescador Medrano (in ihrer 2003 veröffentlichten Edition der Urkunden Sanchos III. Garcés) als auch Juan del Álamo (im Urkundenbuch von San Salvador de Oña aus dem Jahr 1950) haben die Textzeugen in zwei Gruppen unterteilt: Neben zwei – richtig ist: drei – Abschriften des Stückes, die sich heute allesamt in Madrid befinden (AHN, Sección de Clero Regular, Carp. 269, Nr. 12 aus dem frühen 16. Jh.; Carp. 269, Nr. 17 aus der Mitte des 15. Jh.s und die von ihnen nicht berücksichtigte Abschrift AHN, Sección de Codices, L. 1142, fol. 7^v-11^r) existiert ein Pseudo(?)-Original der Urkunde, das aus dem Klosterarchiv von Cluny stammt und heute in Paris liegt (B.N., Coll. Bourgogne 77, Nr. 90). Juan del Álamo deutete mit der Wahl der Sigle „A“ für Letzteres an, dass er diesem Präzedenz gegenüber den in Madrid bewahrten Abschriften einzuräumen bereit war. Roldán Jimeno Aranguren und Aitor Pescador Medrano boten eine analoge Anordnung der Textzeugen, durch die Auszeichnung des Pseudo(?)-Originals als „B“ signalisierten sie je-

¹⁰¹¹ Segl, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, 37. Vgl. seinen Überblick über die ihm bekannten Textzeugen ebd., Anm. 193.

¹⁰¹² Segl, „Die Cluniazenser in Spanien“, 540f.

¹⁰¹³ Iogna-Prat, „Les moines et la ‚blanche robe d’églises‘ à l’âge roman“.

¹⁰¹⁴ Henriet, „Cluny dans l’historiographie espagnole“.

doch, dass sie selbiges für die (modifizierte oder unmodifizierte?) Kopie einer älteren Vorlage hielten.

In ihrer Besprechung der unterschiedlichen Fassungen des Urkundentextes gingen weder Faci Lacasta noch Isla Frez auf das Pariser Pseudo(?)-Original ein, seine Besonderheiten sind bislang nicht Teil der Echtheitsdiskussion. Diese Auslassung ist umso verwunderlicher, als gerade Faci Lacasta (vergeblich) nach Verbindungen zwischen Cluny und Oña gesucht hatte. Derartige Kontakte¹⁰¹⁵, wenn auch mit unklarem zeitlichem Hintergrund, belegt das Pseudo(?)-Original, das sich bis zur Aufhebung der Abtei in Cluny befunden hatte. Ohne jenes zu berücksichtigen, gelangte Faci Lacasta zu dem Ergebnis, „que en ningún momento hubo ninguna vinculación directa, ni en lo espiritual ni en lo temporal, del monasterio de Oña con San Pedro de Cluny“.¹⁰¹⁶ In der älteren Edition des *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* aus der Feder Auguste Bernards (1888) wird die Authentizität des Stückes nicht diskutiert. Da Bernard dieses

¹⁰¹⁵ Schon Kehr wies diesbezüglich auf das Erscheinen eines García im Nekrolog von Villers (Besançon) hin. Selbigen hatte Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit* II, S. 110 als den gleichnamigen ersten Abt von Oña identifiziert. Faci Lacasta, *Sancho el Mayor*, 310 wertet diesen Beleg als „insignificante testimonio“. Berücksichtigt werden sollte allerdings, dass Faci Lacasta – ausgehend von seinen Literaturangaben – Schnürers, *Das Necrologium des Cluniacenser Priorates Münchenwiler* (Villars-les-Moines) nicht eingesehen hat. Schnürer verzeichnet den von Sackur lediglich erwähnten Eintrag ebd., 23 in seinem Wortlaut für den Monat März: *VIII. Kal. [Apr. !] obiit Garsias abbas*. Gleichzeitig verweist er auf das Vorhandensein eines identischen Eintrages in den Nekrologen von St-Martin-des-Champs, Longport und St-Martial. Als Datum für das Ende der Arbeiten am Nekrolog von Münchenwiler gibt Schnürer, ebd., XXV ca. 1116 an, der Text gehe auf ein bis in das Jahr 1091 reichendes Nekrolog zurück, das wohl in Cluny selbst kopiert worden und dann in das Schweizer Priorat gelangt sei. Aus St-Martin-des-Champs sind drei Nekrologe überliefert (Paris, Bibliothèque Mazarine, Ms. 1344 A, zw. 1180 u. 1196; Paris B.N., Ms. lat. 17742, um 1350; Paris B.N., ms. lat. 17743, frühes 16. Jh.), die auf eine nicht erhaltene Vorlage aus der Zeit um 1100 zurückgeführt werden. Das Nekrolog von Longtemps (Paris B.N., Ms. n.a. lat. 1540) entstammt dem ausgehenden 12. Jh. Wie die Nekrologe aus St-Martial (Paris, B.N., Ms. lat. 5243, 12. Jh. u. Paris, B.N., Ms. lat. 5245, 12. Jh.) enthalten alle genannten Stücke den entsprechenden Eintrag, er findet sich jeweils zu *VIII. kal. apr.* Sackur, *Die Cluniacenser* I, S. 384 beruft sich stattdessen auf das Nekrolog von Villers (in der Diözese Besançon, heute Paris, B.N., Ms. n.a. lat. 348, 12. Jh.), dieses bietet abweichend *XI. kl. apr. ob. Garsias abbas*. Da dort (wie in den übrigen genannten Stücken) unmittelbar der Eintrag zu *Vitalis abbas* folgt, dürfte es sich in allen Fällen um dieselbe Person handeln. Ergänzend sei verwiesen auf Neiske u. Reglero de la Fuente, „Das neu entdeckte Necrolog von San Zoilo de Carrión de los Condes“, dort insb. 151. Demnach findet sich unter den älteren, bis 1093 vorgenommenen Einträgen in die Nekrologe aus den Klöstern Carrión und Moissac übereinstimmend *Garcie* (im Genitiv, der einleitenden *deposito-*Formel folgend). Die spanisch anmutende Form des Namens „könnte also auf einen Mönch verweisen, der in die Region Südwestfrankreich oder Nordspanien gehört.“ Die Einträge datieren jeweils auf den 21. 4. (was dem 11. der Kalenden des Mai entspräche, man denke an das Nekrolog von Villers), der hier interessierende Teil des Monats März ist leider nicht erhalten. Dasselbe Datum findet sich bei Müssigbrod und Wollasch (ed.), *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac*, die darüber hinaus 20 weitere Treffer für einen García bieten, jedoch fällt keiner von diesen in den März.

¹⁰¹⁶ Faci Lacasta, „Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña“, 309. Er weist dort die (wohl in Anlehnung an Masdeu, *Historia crítica de España y de la cultura española* XIII, 2, S. 351-355 formulierte) Theorie Balpardas (*Historia crítica de Vizcaya* II, S. 151) zurück, wonach cluniazensische Mönche das Oña-Diplom während des 12. Jh.s gefälscht hätten, „para suplir con una titulación improvisada y apócrifa sus usurpaciones en España“.

aber nicht – wie in anderen Fällen – als Fälschung kennzeichnet, scheint er von seiner Echtheit auszugehen.¹⁰¹⁷

Patrick Henriët bezieht diesbezüglich scheinbar eindeutig Position. Am Beginn seines Aufsatzes „Cluny dans l’historiographie espagnole“ datiert er die erste Erwähnung des burgundischen Reformklosters in den hispanischen Quellen auf die 1020er oder 1030er Jahre. Das Diplom Sanchos III. aus dem Juni 1033 belege eine Reform von San Salvador de Oña nach dem Vorbild Clunys, ohne dass es aber zu einer förmlichen Eingliederung des Klosters in die *ecclesia cluniacensis* kommen würde.¹⁰¹⁸ In der beigefügten Fußnote führt er mit Blick auf das Pseudo(?)-Original knapp aus: „Ce document, qui pose quelques problèmes de datacion, existe en original: BNF, pièce orig. 90.“¹⁰¹⁹ Auch Dominique Iogna-Prat äußerte vier Jahre später keine erkennbaren Zweifel an der Echtheit des Stücks:

„Les 27 et 30 juin 1033, Sanche III Garcès, roi de Navarre délivre un privilège en faveur de San Salvador d’Oña. Cet acte, conservé en original, nous a été transmis par les archives clunisiennes parce que San Salvador, sans faire juridiquement partie de l’*Ecclesia cluniacensis*, a été gagné au modèle de réforme du grand monastère bourguignon.“¹⁰²⁰

Nicht nur, dass spanische und französische Autoren zu signifikant unterschiedlichen – um nicht zu sagen widersprüchlichen – Ergebnissen gelangen, was die Authentizität des Oña-Diploms betrifft, darüber hinaus findet sich dieser Dissens in der Literatur bislang nicht thematisiert.¹⁰²¹ Umso bedauerlicher ist es daher, dass seit der Zeit Paul Fridolin Kehrs keine Forschungen zur Überlieferungsgeschichte des Stückes publiziert worden sind. In seinem Überblicksartikel „Das

¹⁰¹⁷ *Recueil des chartes de l’abbaye de Cluny* IV, ed. Bernard u. Bruel, Nr. 2891, S. 89-95. Vgl. ebd., 89, Anm. 1: „Cette pièce offre un curieux spécimen d’écriture espagnole, dite Wisigothique, du XI^e siècle.“ Allerdings bemerkt auch Bernard in diesem Zusammenhang einschränkend: „Le monastère de Saint-Sauveur d’Oña n’est pas porté sur la liste des dépendances de Cluny insérée dans la *Bibliotheca cluniacensis*.“

¹⁰¹⁸ Henriët, „Cluny dans l’historiographie espagnole“, 135.

¹⁰¹⁹ Henriët, „Cluny dans l’historiographie espagnole“, 135, Anm. 1.

¹⁰²⁰ Iogna-Prat, „Les moines et la ‚blanche robe d’églises‘ à l’âge roman“, 319.

¹⁰²¹ Henriëts Überblick („Cluny dans l’historiographie espagnole“), die Geschichte der Konjunkturen eines „sentiment anti-clunisien“ in der spanischen Forschung des 17. bis 20. Jahrhunderts, endet mit Claudio Sánchez Albornoz und Américo Castro; er blickt anschließend nur noch kurz auf die Arbeiten Antonio Linage Condes. Eine explizite Infragestellung der Echtheit u.a. des Oña-Diploms beobachtet Henriët, ebd., 146 lediglich für Masdeu (*Historia crítica de España y de la cultura española* XIII, 2, S. 351-355, s.o. Anm. 1016): „La fameuse lettre d’Alphonse VI (1090), relative au doublement du cens déjà versé par son père, était un faux, de même que tous les textes permettant d’établir la présence de Clunisiens sous Sanche III, à San Juan de la Peña ou à Oña.“

Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts“ hatte sich Kehr zunächst mit dem mutmaßlich gefälschten Privileg Sanchos III. Garcés für San Salvador de Leyre aus dem Oktober 1022 beschäftigt, bevor er dann auf das Oña-Diplom einging:

„Es ist freilich schwer, über diese und andere Urkunden ein definitives Urteil zu fällen, zumal sie meist schlecht überliefert sind. [...] Für unser Thema hat ähnliche Bedeutung die bekannte Urkunde dieses Königs [= Sancho III. Garcés, Anm. d. Vf.s] für das Kloster San Salvador de Oña vom 27. Juni 1024 oder 1030 (oder nach andern von 1033), die in der Form einer Enzyklika an alle Bischöfe des Reiches und an den Herrn Papst der römischen Kirche gerichtet ist und nach einer ausführlichen Darstellung der Berufung des Abtes Paternus von San Juan de la Peña die Einführung der cluniazensichen Regel und die Neuordnung in Oña geschehen lässt *auctoritate et iussione domini papae*.“¹⁰²²

Kehrs Einschätzung des Stückes bleibt ambivalent. Der Bericht über die Ausendung des Paternus nach Cluny und die Reform des Klosters San Salvador de Oña bis zur Einsetzung des Abtes García klinge seiner Meinung nach durchaus echt, „während die daran sich anschließenden [dispositiven, Anm. d. Vf.s] Teile es nicht sind“. Die Erwähnung der *spurcissima gens agarenorum* erfolgt in dem für Kehr potenziell glaubwürdigen Part des Textes, auf den er aber nicht weiter eingeht. Seine Kritik konzentriert sich auf das letzte Drittel des Kontextes: Die dort getroffenen Verfügungen „sind dem späteren Privileg des Papstes Alexander II. für das Kloster San Juan de la Peña [...] entlehnt, können also gar nicht in dem ursprünglichen Diplom des Königs Sancho des Alten gestanden haben“.¹⁰²³ Es eröffne sich damit ein „merkwürdiger Zusammenhang zwischen diesen großen cluniazensischen Reformklöstern des nördlichen Spaniens“.

Allerdings ist auch für jenes Privileg, welches Alexander II. am 18. Oktober 1071 dem Kloster San Juan de la Peña ausstellte, die Überlieferungssituation weniger eindeutig, als es das Urteil Kehrs vermuten lassen könnte. Zu diesem Tagesdatum hat sich, wie er selbst bemerkt, nicht nur eine Urkunde Alexanders II. zugunsten aragonesischer Empfänger erhalten, sondern es sind deren gleich drei: neben dem Privileg für San Juan de la Peña (JL 4691) je eines für die Klöster San Victorián de Sobrarbe (JL *4764) und San Pedro de Loarre (JL 4691A).

¹⁰²² Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 6.

¹⁰²³ Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 7.

Zwischen den Stücken bestehen auf den ersten Blick umfangreiche inhaltliche, sprachliche und strukturelle Parallelen, eine nähere Untersuchung offenbart aber ebenfalls bedeutsame Unterschiede. Gemein ist ihnen, dass jeweils auf Betreiben Sanchos I. Ramírez und unter Vermittlung des Kardinallegaten Hugo Candidus der betreffende Konvent in den Schutz des apostolischen Stuhles aufgenommen wird. Dahingehend, so Kehr, äußere sich die Urkunde für San Juan de la Peña lediglich „am ausführlichsten“, insofern als deren Verfasser wortreich darlege, wie in früherer Zeit die spanischen Kirchen von der Einheit des katholischen Glaubens abgefallen und fast ausnahmslos in kultischen und liturgischen Fragen abgewichen seien.¹⁰²⁴ Auf Veranlassung des Papstes wären daher in der Gegenwart durch den Legaten Hugo Candidus die abweichenden Riten nach kanonischer Ordnung reformiert worden. Insbesondere habe sich auch Sancho I. *ad veram perfectamque fidem* bekehrt und beschlossen, die lange Zeit entfremdeten Klöster (im Text *monasteria* ohne nähere Bestimmung) der römischen Kirche zurückzuerstatten. Hierfür sei durch ihn der Abt Aquilinus von San Juan de la Peña nach Rom gesandt worden, dieser habe Alexander II. gegen Zahlung eines jährlichen Zinses um die Aufnahme seines Klosters *in tutelam et singulare patrocinium sanctae Romanae Ecclesiae* gebeten.

Die Urkunden für San Victorián de Sobrarbe und San Pedro de Loarre erweisen sich zumindest in ihrer Schilderung der historischen Hintergründe als weitgehend kongruent. Auf den Wechsel des Ritus gehen beide nicht ein, Ansatzpunkt der Narratio ist jeweils die Gesandtschaft des Abtes Aquilinus. Wie im Privileg für San Juan de la Peña nur an einer Stelle von Klöstern im Plural gesprochen wird, stehen auch hier jeweils ausschließlich die Angelegenheiten des betreffenden Konvents im Fokus. Die Parallelen zum Oña-Diplom setzen in allen drei Stücken unmittelbar am Beginn der Dispositio ein:

Oña, Juni 1033

Ut ergo inconvulsa et stabilis in perpetuum permaneat huius congregationis operatio munivimus eam regali et pontificali privilegio; placuit michi et omnibus ut scriptis traderetur huius privilegii affirmatio, quatinus omnibus malignis abbatem uel congregationem huius loci opprimere conantibus omnis auferretur occasio. Igitur, in primis, statuimus et omni canonicali auctoritate ro-

¹⁰²⁴ Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 14f. Der Text nach der Edition von Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, Nr. 4, S. 7-9.

borabimus, ut abbas in hoc monasterio, sicut regula Sancti Benedicti precipit, non eligatur, nisi communi fratrum consensu, et ordinetur ab episcopo diocesis, si catholicus fuerit et sine precio eum ordinare voluerit. Si vero episcopus catholicus non fuerint, et eum catholice ordinare noluerit, tunc abbas ordinationem a metropolitano episcopo requirat; qui si defuerit ad apostolicam sedem recurrat. Quod de abbatis ordinatione constituimus, hoc de omnibus eius fratribus decretum esse volumus. Huic nostre affirmationi addimus, ut abbas Honiensis monasterii universa subiecta monasterii et ecclesias, villas, terras et omnia sibi pertinentia sine omni molestia et inquietudine regat et possideat. Intercedimus omni auctoritate canonicali, ut nullus rex, dux, comes, episcopus, aut aliqua persona secularis, aut ecclesiastica, idem monasterium inquietare aut invadere presumat, aut aliquit eorum, que nunc libere habet, aut in futurum adquiserit, aliquis alienare, invadere, vel opprimere, aut aliqua occasione vexare, aut sine licentia abbatis se intromittere audeat. Super hoc etiam disponimus, ut hoc monasterium et omnes sibi subiecte congregationis nunquam pro excommunicatione circumiacentis provincie, nisi propriis culpis exigentibus, excommunicetur, aut a divino officio suspendatur. Super omnia autem prohibemus divina Patris et Filii et Spiritus Sancti auctoritate et sancti Petri, omnium pastorum principis, et omnium sanctorum conclamatione, ut abbas Honiensis monasterii non deponatur, neque a divino officio suspendatur, nisi canonicali iustitia contrastantibus idoneis et iusti unmeri testibus ac declaratis probatisque culpis capitalibus et certissime invenialibus, et hoc fiat in vere, catholico et generali concilio; sin alias factum fuerit, irritum fiat omnino. Simili modo discernimus de eiusdem loci congregatione, ut nullus eam contra decreta monastice vite presumat inquietare, sive a proprio loco evellere vel dispergere, aut quod illicitum est, teste omni decreto ecclesiasticorum canonum, aliam congregationem illi super inducere. Igitur, ad honorem Sancti Salvatoris et utilitatem predicti monasterii cupientes hanc nostram constitutionem perpetua stabilitate teneri, omnes contra eam incorregibili temeritate venire temptantes fulti auctoritate Spiritus Sancti excommunicamus et anathematizamus, et ab omni consortio christianitatis expellimus.¹⁰²⁵

San Juan de la Peña, 1071

Igitur salva in omnibus reverencia sedis apostolice corroboramus, in hac presenti serie, tibi tuisque successoribus prefatum monasterium s. Iohannis Babbiste de Pinna et universa sibi subiecta monasteria, ecclesias, villas, terras et omnia iura sibi pertinentia, ut ea sine omni molestia et inquietudine teneatis et regatis. Sancimus quoque, ut nullus rex, dux, comes, episcopus, aut aliqua persona secularis aut ecclesiastica idem monasterium inquietare presumat, nec aliquid eorum, que nunc iuste habet, aut in futurum, Deo concedente, iuste adquiserit, cuiuscumque modi sint, ab eo alienare, aut invadere, vel violenter opprimere, nec aliqua occasione vexare aut sine licentia abbatis se intromittere audeat. Hiis etiam addimus statuentes, ut abbas in eodem monasterio, sicut regula s. Benedicti precipit, non nisi communi fratrum consensu eligatur, ordinandus quidem ab episcopo diocesis illius, si catholicus fuerit, et sine pre-

¹⁰²⁵ Colección documental de Sancho Garcés III, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 71, S. 251f.

tio eum ordinare voluerit. Hiis vero causis obstantibus, liceat abbati ab alio catholico episcopo ordinationem petere, aut ad apostolicam ecclesiam transigrare. Similiter de ordinatione ceterorum monachorum eiusdem monasterii decretum esse volumus. Ad hec disponimus et constituimus, ut iam sepefactum monasterium aut sibi subiecte congregationes nunquam pro excommunicatione circumiacentis provincie, nisi propriis culpis exigentibus, excommunicentur et a divino officio suspenda[n]tur. Pretera decernimus, ut abbas ipsius monasterii nullatenus, sine iudicio sedis apostolice, deponatur, et si in aliquo negotio nimis gravi, sententia aut aliqua exactione circumventus fuerit, ad iudicium sedis apostolice provocare debeat. Igitur ad honorem Dei et utilitatem predicti monasterii cupientes, hanc nostram constitutionem perpetua stabilitate teneri omnes scire volumus; quoniam, quisquis contra eam incorrigibili temeritate venire temptaverit, ab omni consorcio christianitatis expulsus anathematis iudicio subiacebit.¹⁰²⁶

San Pedro de Loarre, 1071

Nos itaque in apostolatus amministrazione, quidem non digni sumus, diuina dispensatione locati, cum omni caritate et beniuolentia ad uota regis et tam iusta desideria inclinati, idem monasterium in tutelam et defensionem apostolice ecclesie suscipimus et priuilegium sibi nostrę apostolice tuitionis inpendimus. Unde tibi Simeonı preposito eiusdem loci uenerabilis tuisque successoribus in hac nostrę santionis pagina, salua quidem in omnibus huius sanctę sedis reuerentia, concedimus et confirmamus predictum monasterium sancti PETRI de castello Luar cum omnibus, quę nunc sibi iure pertinent aut in futurum Deo annuente ibi conferenda sunt, ut sine omni molestia et inquietudine illud in tua gubernatione et prouidentia teneas. Statuentes et apostolica auctoritate confirmantes, ut nullus rex dux comes episcopus aut aliqua persona secularis aut ecclesiastica iam sepepredictum monasterium aut uillas terras uel aliqua bona iure sibi pertinentia uiolenter inuadere rapere aut aliqua occasione perturbare aut inquietare presumat, saluo quidem debito honore et reuerentia proprii episcopi. Si quis igitur temerario ausu hęc nostra statuta contaminare presumerit aut infringere, anathematis laqueo se innodatum et iudicio superni iudicis plectendum esse cognoscat.¹⁰²⁷

San Victorián de Sobrarbe, 1071

Proinde, dilectissime fili Grimalde, te et predictum monasterium tuum cum fratribus regulariter ibi Deo seruientibus et cum omnibus bonis eidem monasterio iuste pertinentibus in ius et defensionem sedis apostolice suscipientes apostolici priuilegii ornamentum presidiumque tibi concedimus. Igitur salua in omnibus reuerentia sedis apostolice corroboramus in hac presenti serie tibi tuisque successoribus prefatum monasterium Sancti Victoriani in Supra-ruia prouincia et uniuersa sibi subiecta monasteria, ecclesias, uillas, terras et omnia sibi iuste pertinentia, ut ea sine omni molestia et inquietudine teneatis

¹⁰²⁶ La documentación pontificia hasta Inocencio III, ed. Mansilla, Nr. 4, S. 9.

¹⁰²⁷ Papsturkunden in Spanien, Bd. 2: Navarra und Aragon, ed. Kehr, Nr. 3, S. 262.

*et regatis. Sancimus quoque, ut nullus rex, dux, comes, episcopus aut aliqua persona secularis aut ecclesiastica idem monasterium inquietare presumat nec aliquid eorum, quae nunc iuste habet aut in futurum Deo concedente iuste adquisierit, cuiuscumque modi sint, ab eo alienare aut inuadere uel uiolenter opprimere nec aliqua occasione uexare aut sine licentia abbatis se introuidere audeat. His etiam addimus statuentes, ut abbas in eodem monasterio, sicut regula Sancti BENEDICTI precipit, non nisi communi fratrum consensu eligatur, ordinandus quidem ab episcopo diocesis illius, si catholicus fuerit et sine pretio eum ordinare uoluerit. His uero causis obstantibus liceat abbati ab alio catholico episcopo ordinationem petere aut ad apostolicam ecclesiam transmigrare. Similiter de ordinatione ceterorum monachorum eiusdem monasterii decretum esse uolumus. Ad haec disponimus et constituimus, ut iam sepe factum monasterium aut sibi subiecta congregationes nunquam pro excommunicatione circaeiacentis prouincias nisi propriis culpis [exigentibus excom]municetur aut a diuino officio suspendatur. Pretera decernimus, ut abbas ipsius monasterii nullatenus sine iudicio sedis apostolicae deponatur et, si in aliquo negotio nimis graui sententia aut aliqua exactione circumuentus fuerit, ad iudicium sedis apostolicae prouocare debeat. Igitur ad honorem Dei et utilitatem predicti monasterii cupientes hanc nostram constitutionem perpetua stabilitate teneri, omnes scire uolumus, quoniam quisquis contra eam incorrigibili temeritate uenire temptauerit, ab omni consortio christianitatis expulsus anathematis iudicio subiacebit.*¹⁰²⁸

Eine Beobachtung drängt sich schon nach kursorischer Lektüre auf: Lediglich die Privilegien für San Juan de la Peña und San Victorián de Sobrarbe regeln die Abtwahl (der entsprechende Abschnitt ist oben einfach unterstrichen) wie das Oña-Diplom, die Urkunde für San Pedro de Loarre geht auf diesen Punkt nicht ein. Versucht man darüber hinaus, die jeweils verliehenen oder bestätigten Rechte textchronologisch zu gliedern, so ergibt sich – unter Aussparung inhaltlicher Doppelungen und Überschneidungen – für das Oña-Diplom folgendes Schema:

- A. Bestimmungen zu Abtwahl und -weihe (gemäß der Klausel *si uero episcopus catholicus non fuerit, et eum catholice ordinare noluerit* kann die Weihe durch den Metropolitener oder alternativ – *si defuerit* – durch den Papst erfolgen)
- B. pauschale Besitzbestätigung
- C. Alienationsverbot

¹⁰²⁸ Colección diplomática del monasterio de San Victorián de Sobrarbe, ed. Martín Duque, Nr. 61, S. 88f.

- D. Ausnahme des Klosters von Exkommunikation und Interdikt
- E. Verbot einer Absetzung des Abtes, Verurteilung nur durch eine Synode
- F. Perturbationsverbot

Mit gewissen Modifikationen lässt sich das Gros dieser Punkte auch innerhalb der Privilegien für San Juan de la Peña und San Victorián de Sobrarbe ausmachen. Selbige stimmen in ihrer Struktur überein, die sprachliche Ausgestaltung ist zumindest sehr ähnlich: B – C – A (im Unterschied zum Oña-Diplom wird die Weihe durch einen beliebigen Bischof zugelassen) – D – E (Absetzung nur durch den Papst, Appellationsmöglichkeit). Die Urkunde für San Pedro de Loarre ist im Vergleich dazu deutlich weniger umfangreich, lediglich die Punkte B(/F) – C finden in der oben angeführten Reihenfolge Erwähnung.

Während die Privilegien für San Juan de la Peña und San Victorián de Sobrarbe also eng verwandt sind und zumindest in ihrer Dispositio einem identischen Baumuster folgen (womit noch nichts über deren Echtheit gesagt ist, da sie ohnehin angeben, in derselben Kanzlei zur selben Zeit entstanden zu sein), weicht das Oña-Diplom von diesem gemeinsamen Strukturschema ab, erweist sich aber inhaltlich als weitgehend deckungsgleich. Deutliche Unterschiede bestehen dagegen, sowohl was den Aufbau des Textes betrifft als auch hinsichtlich der aufgenommenen Rechtsinhalte, zur Urkunde Alexanders II. für San Pedro de Loarre. Welches der Stücke ist jedoch authentisch – so es ein solches gibt – oder zumindest näher an einer möglicherweise verlorenen Vorlage? Die Antwort Antonio Durán Gudiols auf diese Frage fiel 1962 recht eindeutig aus:

„Se conservan tres bulas de Alejandro II, que se refieren al asunto aqui tratado, todas ellas fechadas en Letrán a 18 de octubre del 1071: la *Apostolice sedis*, dirigida al abad Aquilino de San Juan de la Peña; la *Quanium curam*, a Grimaldo, abad de San Victorián, y la *Quamquam sedes*, a Simeón, prepósito de San Pedro del castillo de Loarre. La primera, tal como se ha conservado, está muy adulterada, y la tercera, es una manifiesta falsificación efectuada por los canónigos de Montearagón. Solamente merece confianza la dirigida a San Victorián, que se guarda, al parecer, original, a la cual se parecería mucho la auténtica del monasterio pinatense.“¹⁰²⁹

¹⁰²⁹ Durán Gudiol, *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I*, 28f. Vgl. ebd., 135 mit Blick auf das Privileg für San Juan de la Peña: „Existen dudas acerca de la autenticidad de esta bula: la condenación que en ella hace el papa del rito toledano contradice la aprobación de éste por el mismo pontífice, poco antes. [...] Es muy posible que el privilegio pontificio se pareciera al que concedió Alejandro II en la misma fecha a favor de San Victorián, conservado,

Zu einem signifikant abweichenden Ergebnis war dahingehend Paul Fridolin Kehr gelangt: Ihm zufolge wäre nicht nur das Privileg für San Victorián authentisch, dasselbe träfe auf die Urkunden für San Juan de la Peña und San Pedro de Loarre zu¹⁰³⁰, eine Position, die jüngst auch Thomas Deswarte übernommen hat.¹⁰³¹ Obwohl es sich dabei um ein wichtiges Problem handelt, fehlt hier doch der für eine hinreichend ausführliche Echtheitsdiskussion benötigte Raum. Da-

al parecer, original.“ Vgl. Ubieto Arteta, „La introducción del rito romano“, 306f. Für dieses Stück ist zudem auf ein massives Überlieferungsproblem hinzuweisen. Der vollständige Text findet sich erstmals in zwei Registereinträgen Benedikts XIII. aus dem Februar 1406 und dem November / Dezember 1409, als sich der Konvent durch einen Brand verlorene Privilegien bestätigen ließ. Mansilla (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, Nr. 4, bietet ebd., 7f. lediglich Auszüge aus der einleitenden Bestätigung, diese druckt ausführlich Cuella Esteban (ed.), *Bulario Aragonés de Benedicto XIII*, Bd. 2, Nr. 332, S. 177f. ab, ebd. 177: *Sane nuper pro parte dictorum abbatis et conventus Nobis fuit humiliter supplicatum ut litteras super exemptione et diversis aliis privilegiis per felicitis recordationis Alexandrum II et Alexandrum III, romanos pontifices, predecessores nostros, eis et monasterio predicto concessis, que, ut asserunt, causa fortuito ignis incendio, cremate fuerunt et quarum tenores, prout in instrumentis publicis per quondam Nicolaum Delescar et quondam Petrum de Garissa, tabelliones publicos, confectis recepti fuerunt, de verbo ad verbum presentibus fecimus annotari, innovare, de benignitate apostolica dignaremur*. Drei Kopien bzw. Pseudo-Originale finden sich heute in den Beständen des AHN Madrid, Sección de Clero Regular, Carp. 700, Nr. 19, 20, 21. Letzteres inseriert vor dem eigentlichen Text einen Hinweis auf den eigenen Charakter als Abschrift eines mit Bleibulle versehenen Originals

¹⁰³⁰ Im Kopfregeest zur Urkunde für San Pedro de Loarre bemerkt Kehr, *Papsturkunden in Spanien*, Bd. 2: *Navarra und Aragon*, 261: „Die alte Kopie gibt hier und da die Eigentümlichkeiten des Originals wieder, besonders die Datierung, so daß man sogleich erkennt, daß diese vom Kanzleichef Petrus selbst herrührte.“ Ebd., 263 zur Urkunde für San Victorián: „Das gut erhaltene Original ist von dem Scribar Rainer in seiner schlechten Kuriale geschrieben und vom Bibliothekar Petrus eigenhändig datiert.“ Vgl. Ders., *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 16, wo von „jenen echten Privilegien Alexanders II. für San Juan de la Peña, für San Victorian und San Pedro de Loarre“ die Rede ist. Durán Gudiol hat sich dagegen auch an anderer Stelle („El Monasterio de San Victorián de Sobrarbe desde el siglo X al XIII“, 19f.) für die Echtheit lediglich des Privilegs für San Victorián ausgesprochen. Einige Bemerkungen zur Überlieferung des Stückes: Auf der Rückseite von Madrid, AHN, Sección de Clero Regular, Carp. 761, Nr. 12 findet sich folgender Vermerk: „Copia mas legible de la Bulla de Alejandro [sic!] 2 par la(?) que se pueden entender las otras que van en este mismo numero.“ Gleichzeitig scheint es aber bei den Archivsignaturen zu einer Verschiebung gekommen zu sein: Anders als es Martín Duque noch 2004 signalisiert, tragen die unterschiedlichen Fassungen des Stückes heute nicht die Signaturen AHN, Sección de Clero Regular, Carp. 761, Nr. 12 bis 17, sondern die Nummern 11 bis 16. Die ältere Anordnung wurde also modifiziert – und dies ihrer Schriftform nach zu urteilen nicht unbedingt in jüngster Zeit. In Anbetracht dessen darf man sich wohl fragen, ob Martín Duque als letzter Editor die Stücke selbst gesehen hat. Als Original der Urkunde wäre der Verzeichnungslogik nach Carp. 761, Nr. 11 zu erwarten: Doch auch hier findet sich der nur schwach lesbare Dorsalvermerk „Copia“. Handelt es sich also um ein Original, das erst später (von wem?) als solches erkannt worden ist? Hierfür ist es lohnend, Kehrs Argumentation näher zu betrachten. Das Original wäre ihm zufolge (*Papsturkunden in Spanien*, Bd. 2: *Navarra und Aragon*, 174) die Nr. 460. Die Urkunde Carp. 761, Nr. 11 (olim 12) trägt als frühere Verzeichnungsnummer 457, selbige wird von Kehr identifiziert als „Nachzeichnung“, eine Kopie des 12. Jh.s. Die oben mit ihrem Dorsalvermerk zitierte „Copia mas legible“, Carp. 761, Nr. 12 (olim 13), entspricht der alten Registernummer 458, laut Kehr eine Kopie s. XII ex. Weiter verbirgt sich hinter Carp. 761, Nr. 13 (olim 14) die alte Nr. 459, wie 457 eine Kopie des 12. Jh.s. Das Kehrsche Original, die alte Registernummer 460, ist heute Carp. 761, Nr. 14 (olim 15). Auf das Papstprivileg für San Pedro de Loarre greift Jose Orlandis in seinem Aufsatz „Toletanae illusionis superstitio“ zurück. Er bezeichnet selbiges dort jedoch irrigerweise als „Privilegio del Papa Alejandro II en favor de Aquilino, abad de San Juan de la Peña, de 18 de octubre de 1071“ (ebd., 199, Anm. 4, erneut ebd., 201). Ein ähnlicher Fehlbezug findet sich bereits bei David, „Grégoire VII, Cluny et Alphonse VI“.

¹⁰³¹ Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape*, 364-366.

rauf, dass zumindest eines der Stücke authentisch sein dürfte (oder eine mittlerweile verlorene Vorlage existiert hat), deutet auch der Umstand, dass zentrale Textelemente mit einer weiteren Urkunde Alexanders II. – ausgestellt für das englische Kloster St. Edmunds in Suffolk, datierend auf den 27. Oktober 1071¹⁰³² – übereinstimmen. Kehr zufolge habe die päpstliche Kanzlei bei der Ausfertigung des Privilegs für St. Edmunds die eine Woche zuvor entstandene Urkunde für San Pedro de Loarre als Muster verwendet.¹⁰³³ Was auf das letztgenannte Stück zutreffen mag, verbürgt jedoch nicht die Authentizität der deutlich umfangreicheren Privilegien für San Juan de la Peña und San Victorián de Sobrarbe.

Auch wenn im Rahmen der vorliegenden Arbeit keine letztgültige Antwort auf die Echtheitsfrage gegeben werden kann, erlauben es die vorausgegangenen strukturellen Erörterungen doch, einen neuen Aspekt in diese Diskussion einzubringen. Alle vier Stücke bedienen sich an unterschiedlichen Stellen im Text einer Formel, die mit begrenzten Abweichungen dem folgenden Schema (hier nach dem Beispiel des Privilegs für San Pedro de Loarre) entspricht:

*Statuentes et apostolica auctoritate confirmantes, ut nullus rex dux comes episcopus aut aliqua persona secularis aut ecclesiastica iam sepe dictum monasterium aut uillas terras uel aliqua bona iure sibi pertinentia uiolenter inuadere rapere aut aliqua occasione perturbare aut inquietare presumat [...].*¹⁰³⁴

¹⁰³² *The Pinchbeck Register I*, ed. Hervey, S. 3f.: *Quapropter in hac praesenti sanctionis nostrae pagina, salva quidem in omnibus hujus sedis reverentia, concedimus et confirmamus tibi tuisque successoribus praefatum monasterium, cum omnibus quae nunc sibi jure pertinent, aut in futurum Deo annuente ibi conferenda sint, ut sine omni molestia et inquietudine illud in vestra gubernatione teneatis: Statuentes, et apostolica auctoritate corroborantes, ut idem monasterium in hoc statu et monastico ordine perpetua stabilitate permaneat, nec aliqua potestas saecularis aut ecclesiastica eundem venerabilem locum ad episcopalem sedem mutare possit aut debeat. Et quaecumque donationes rerum aut libertatis eidem monasterio regiis statutis et praeceptis traditae sint aut in posterum pro Dei nomine conferendae, ex nostra apostolica confirmatione ratae illibataeque permaneant, salva apostolicae sedis reverentia. Igitur ad honorem Dei et utilitatem praedicti monasterii cupientes hanc nostram constitutionem sempiterna stabilitate teneri, sancimus et apostolica auctoritate firmamus, ut nullus rex, dux, comes, episcopus, abbas seu aliqua persona saecularis aut ecclesiastica jam saepe fatum monasterium, vel fratres ibi Deo servientes inquietare praesumat, nec aliquid eorum quae nunc jure habet aut in futurum Deo concedente adquisierit, cujuscunque modi sint, ab eo alienare aut invadendo diripere, nec aliqua occasione vexare aut sine licentia abbatis tenere audeat. Siquis autem temerario ausu haec nostra statuta contaminare praesumpserit aut infringere, anathematis laqueo se innodatum, et judicio superni judicis plectendum esse cognoscat.* Dazu Gransden, „The Question of the Consecration of St Edmund’s Church“, 61.

¹⁰³³ Kehr, *Papsturkunden in Spanien*, Bd. 2: *Navarra und Aragon*, 261.

¹⁰³⁴ *Papsturkunden in Spanien*, Bd. 2: *Navarra und Aragon*, ed. Kehr, Nr. 3, S. 262. Vgl. San Salvador de Oña (*Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 71, S. 251): *Intercedimus omni auctoritate canonicali, ut nullus rex, dux, comes, episcopus, aut aliqua persona secularis, aut ecclesiastica, idem monasterium inquietare aut invadere presumat, aut aliqui eorum, que nunc libere habet, aut in futurum adquisierit, aliquis alienare, invadere, vel opprimere, aut aliqua occasione vexare, aut sine licentia abbatis se intromittere audeat.* San Juan de la Peña (*La documentación pontificia hasta Inocencio III*, ed. Mansilla, Nr. 4, S. 9): *Sancimus*

Zumindest im Fall der gerade zitierten Urkunde verweist die Stellung der Passage am Schluss des dispositiven Textteiles eindeutig auf deren Natur. Es handelt sich um eine ausgestaltete und variierte Kontextschlussformel des *statuentes*-Typs, die (mittelbar oder unmittelbar) aus den Formularen V89 oder V91 des *Liber Diurnus* abgeleitet sein dürfte.¹⁰³⁵ Wenn auch nicht mit identischem Wortlaut, so doch zumindest an derselben Position findet sich eine verwandte Formulierung im Privileg Alexanders II. für St. Edmunds. Eine kursorische Durchsicht der 152 in Mignes PL (in Ermangelung einer einschlägigen Neuedition) versammelten Urkunden und Briefe dieses Papstes ergibt 15 weitere Treffer für eine Formel, in der zumeist ein weiter Kreis potenzieller Verletzer des fraglichen Privilegs nach dem obigen Muster benannt wird. Selbst wenn man jene Stücke abzieht, in denen aufgrund individueller Kürze oder eines lediglich partiellen Erhalts keine eindeutige Verortung möglich ist, bleiben rund ein Dutzend Belege übrig, die allesamt eine Gemeinsamkeit aufweisen: Immer steht die entsprechende Formel an ihrer erwartbaren Position, nämlich am Ende des Kontextes in der Überleitung zur Sanctio. Die einzigen Ausnahmen bilden die Privilegien für San Juan de la Peña und San Victorián de Sobrarbe, wo eine solche Aufzählung (als Teil des oben als „C“ bezeichneten Textelements) in das erste Drittel der Dispositio gerückt ist, während sich selbige im Oña-Diplom etwa in dessen Mitte findet. Möchte man also nicht einen außerordentlichen Einzelfall annehmen, spricht aus struktureller Sicht vieles dafür, dass die Urkunde Alexanders II. für San Pedro de Loarre authentisch ist oder sie eine verlorene Vorlage getreuer abbildet als die datumsgleichen Privilegien für San Juan de la Peña und San Victorián de Sobrarbe.

quoque, ut nullus rex, dux, comes, episcopus, aut aliqua persona secularis aut ecclesiastica idem monasterium inquietare presumat, nec aliquid eorum, que nunc iuste habet, aut in futurum, Deo concedente, iuste adquisierit, cuiuscumque modi sint, ab eo alienare, aut invadere, vel violenter opprimere, nec aliqua occasione vexare aut sine licentia abbatis se intrudere audeat. San Victorián de Sobrarbe (*Colección diplomática del monasterio de San Victorián de Sobrarbe*, ed. Martín Duque, Nr. 61, S. 88): *Sancimus quoque, ut nullus rex, dux, comes, episcopus aut aliqua persona secularis aut ecclesiastica idem monasterium inquietare presumat nec aliquid eorum, quae nunc iuste habet aut in futurum Deo concedente iuste adquisierit, cuiuscumque modi sint, ab eo alienare aut invadere uel violenter opprimere nec aliqua occasione uexare aut sine licentia abbatis se intrudere audeat.*

¹⁰³⁵ Zu den Problemen einer Zuordnung derartiger Mischformen in den Papsturkunden bis 1046 siehe ausführlich Kortüm, *Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter*, 347-385; vgl. weiterhin Santifaller, „Beiträge zur Geschichte der Kontextschlußformeln der Papsturkunde“ u. Ders., „Die Verwendung des Liber Diurnus in den Privilegien der Päpste“.

Unberührt bleibt dadurch die u.a. von Kehr vertretene Annahme, das Diplom Sanchos III. Garcés für Oña könne in seiner heute vorliegenden Form erst unter dem Einfluss der Privilegien (bzw. des Privilegs) Alexanders II. und somit nicht vor dem Herbst 1071 entstanden sein. Auch wenn verschiedene Textelemente – dies betrifft eben nicht nur die modifizierte und anderweitig positionierte Kontextschlussformel – generischer Natur sind und auf Vorlagen wie den *Liber Diurnus* zurückgehen dürften, so deutet doch das Ausmaß der inhaltlichen und sprachlichen Übereinstimmungen mit den Privilegien für San Juan de la Peña und San Victorián de Sobrarbe auf eine direkte Verbindung zwischen den Texten. Die Parallelen beschränken sich jedoch nur auf einen Teil der Urkunde, sie setzen nach der schon besprochenen ausführlichen historischen Narratio ein. Der oben einleitend zitierte Satz (*Ut ergo inconvulsa et stabilis in perpetuum permaneat huius congregationis operatio munivimus eam regali et pontificali privilegio [...]*).¹⁰³⁶) deutet den disparaten Charakter des Stückes an und könnte eine Art Gelenk zwischen den Textelementen divergenter Herkunft bilden.

Die Kritik des Oña-Diploms in seinen unterschiedlichen Fassungen lässt sich auch für das Schlussprotokoll erkenntnisbringend fortführen. Gerade die problematische Datierung wurde in der Vergangenheit immer wieder als Kernargument gegen eine auch nur partielle Authentizität des Stückes angeführt. So hatte etwa Kehr darauf hingewiesen, dass der ältere Abdruck durch Antonio de Yepes diesbezüglich *era MLXXI, noto die sabato V. kal. iulii* (= 1033) biete, ohne den Papst zu benennen, auf dessen *auctoritas* und *iussio* die Neuordnung Oñas zurückgehe.

„[I]n den beiden jüngeren Kopien des Archivo Histórico Nacional in Madrid aber lesen wir *Era MLVIII, noto die sabato V. kal. iulii* (=1020) und den Namen des Papstes *Gregorius*. Das Jahr der Era ist hier wie dort falsch, denn der 27. Juni war ein Sonnabend damals nur in den Jahren 1024 und 1030, und einen Papst Gregor hat es in dieser Zeit überhaupt nicht gegeben.“¹⁰³⁷

Das Pariser (Pseudo-)Original der Urkunde (B.N., Coll. Bourgogne 77, Nr. 90) hat an selbiger Stelle *facta carta privilegii. Era. T^a. lxx^ai^a. Noto di sabbato. V^o.*

¹⁰³⁶ *Colección documental de Sancho Garcés III*, ed. Jimeno Aranguren u. Pescador Madrano, Nr. 71, S. 251.

¹⁰³⁷ Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 6f.; die entsprechende Stelle bei Yepes, *Crónica general de la Orden de san Benito* V, fol. 467, Nr. 45.

klds. Iulii, d.h. sowohl nach der spanischen Ära als auch nach Geburtsjahren 1033. Die Zehner- und Einerjahre der Ära sind dabei in eine Schadhstelle des Pergaments eingetragen, lassen sich aber mit hinreichender Sicherheit ausmachen.

Die Datierung im (Pseudo-)Original stimmt also mit derjenigen bei Yepes überein. Auch die übrigen Abweichungen zu den heute in Madrid befindlichen Abschriften sind weitgehend kongruent. Es liegt daher nahe, in der Pariser Ausfertigung des Oña-Diploms die in neueren Arbeiten oft vergeblich gesuchte Vorlage zu Yepes' Abdruck – oder zumindest einen engen Verwandten derselben – zu sehen. Hierauf deutet auch die von Kehr erwähnte Nennung eines Papstes Gregor in der Abschrift AHN, Sección de Clero Regular, Carp. 269, Nr. 17 (*domno papa Gregorio Sante Romane sedi et apostolice ecclesie*¹⁰³⁸), nicht aber bei Yepes oder im (Pseudo-)Original Paris, B.N., Coll. Bourgogne 77, Nr. 90. Unaufgelöst bleibt damit noch der Widerspruch in der Angabe des Tagesdatums. Berücksichtigt man allerdings, dass mit Wattenbach eine Verschreibung von *ii* zu *u* bzw. *v* in den Handschriften nicht selten ist¹⁰³⁹, ergäbe sich alternativ *Noto di sabbato. II^o. klds. Iulii* als mögliche Datierung einer authentischen Vorlage unbekanntem Umfangs und Inhalts, d.h. der 30. Juni, der im Jahr 1033 auf einen Samstag fiel.

Auch die Einschaltung einer auf die Muslime bezogenen Unreinheitszuschreibung in die oben schon ausführlich besprochene historische Narratio des Oña-Diploms ist nicht ohne Parallelen. Ich spreche hier bewusst nicht von Vorbildern oder Nachahmern: Aufgrund der fortdauernden Diskussion über die Echtheit dieses Stückes – oder zumindest einzelner darin enthaltener Textelemente – ebenso wie über die nachfolgend noch zu betrachtenden Urkunden, lassen sich nur schwer hierarchisch strukturierte Abhängigkeitsverhältnisse bestimmen.

Beginnen möchte ich mit einer auf den 15. Mai 1090 datierenden Urkunde des aragonesischen Königs Sancho I. Ramírez. Dieser bestätigte darin dem Kloster

¹⁰³⁸ Wiederholt am Beginn der Dispositio: *Ut ergo inconvulsa et stabilis in perpetuum permaneat huius congregationis ordinatio auctoritate et iussione domni Pape Grregorii et omnium in nostro regno degentium episcoporum uoluntate munivimus eam regali et pontificali privilegio.*

¹⁰³⁹ Wattenbach, *Anleitung zur lateinischen Paläographie*, 40; vgl. hierzu auch den Abschnitt zu den Zahlen in Foerster, *Abriß der lateinischen Paläographie*, 242-248 und Lapeña Paúl, *El monasterio de San Juan de la Peña*, 66 für den iberischen Raum.

San Juan de la Peña umfassend die von seinen Vorfahren bzw. Vorgängern getätigten Schenkungen. Der Anfang des Stücks liest sich wie folgt:

Ob honorem Patris et Filii et Spiritus Sancti. Hoc est priuilegium, quod ego Sancius, Ranimiri regis filius, non meis meritis, sed sola Deo miseratione, Aragonensium et Pampilonensium seu Montisonis rex, una cum filio meo Petro, facio ad monasterium Sancti Iohannis Babtiste, quod nuncupatur de Penna, Aimirico abbati, eiusque successoribus, cunctisque monachis presentibus atque futuris, in eodem loco Deo famulantibus in perpetuum. Digne recordacionis Sancius rex, auus meus, Redemptoris nostri opitulante clemencia, deuictis atque expulsis Ismahelitarum gentibus a regni sui finibus, accensus celo eiusdem Redemptoris, cuius ope triumphans ex inimicis uictor existeret, statuit regnum suum a sordibus et profanationibus supradicte gentis penitus emundare et ecclesias monasteriaque olim ab eis diruta renouare, Xristique seruorum gregem et Beati Benedicti normam per monasteria ordinare. Igitur, inter cetera bone uoluntatis sue opera, constituit in monasterio Sancti Iohannis Babtiste de Penna, in quo humata sunt auorum ac proauorum suorum meorumque, necnon patris et matris mee corpora, congregationem monachorum, qui ut libere Deo seruire potuissent, eis libertatis priuilegia dedit.¹⁰⁴⁰

In seiner quellenkritischen Untersuchung „El Diploma de las Cortes de Huarte y San Juan de la Peña“ war José Ramos y Loscertales 1923 von der Echtheit des *Ob honorem*-Privilegs ausgegangen. Er nahm an, dass es sich dabei um eine der Vorlagen handelte, auf welche die Verfasser jener gefälschten Urkunden zurückgegriffen haben könnten, die – mit Zuschnitt auf San Juan de la Peña und San Salvador de Leyre – über die Abhaltung von Hoftagen in Huarte sowie San Juan de la Peña selbst in den Jahren 1082 und 1090 berichteten:

„Al aislar los distintos elementos que componen A [die älteste erhaltenen Kopie einer der *cortes*-Urkunden, dieses Stück betrifft San Juan de la Peña, Anm. d. Vf.s] se ha visto que el núcleo de su primera parte lo constituye una refundición del diploma ‚Ob honorem‘, privilegio de gran trascendencia para el monasterio pinatense ya que defenia claramente el concepto de la inmunidad monástica en Aragón a fines del siglo xi dándole la firmeza de que hasta entonces había carecido.“¹⁰⁴¹

Auch sechs Jahre später, als Ramos y Loscertales seinen Überblicksartikel „La formación del dominio y los privilegios del monasterio de San Juan de la Peña entre 1035 y 1094“ veröffentlichte, blieb seine Einschätzung des Stückes weit-

¹⁰⁴⁰ *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez I*, ed. Salarrullana, Nr. 43, S. 143f.

¹⁰⁴¹ Ramos y Loscertales, „El Diploma de las Cortes de Huarte y San Juan de la Peña“, 502, siehe insb. auch die Herleitung der hier knapp zusammengefassten Befunde ebd., 495-501. Übergreifend zur Geschichte der *cortes* siehe Arregui Lucea, „La curia y las cortes en Aragón“, 7-32 sowie (mit abweichender Schwerpunktsetzung) Procter, *Curia and cortes in León and Castile 1072-1295*.

gehend unverändert: „[E]l privilegio otorgado el 15 de mayo de 1090 (O) por Sancho Ramírez [...] sirvió de punto de partida a una amplia serie de refundiciones y composiciones monacales.“¹⁰⁴²

Bereits in der Einleitung zu diesem Aufsatz hatte Ramos y Loscertales auf eine grundsätzliche Schwierigkeit im Umgang mit der zeitgenössischen Überlieferung aus San Juan de la Peña – neben deren begrenztem Umfang – hingewiesen: Jene Texte seien regelmäßig nur in späteren Abschriften erhalten, welche das zugrundeliegende Original oft nicht exakt reproduzierten.¹⁰⁴³ Dies betrifft auch das auf den Mai 1090 datierende *Ob honorem*-Privileg: „El privilegio se conoce por copias tardías, hecho que plantea un problema: el de si ha llegado hasta nosotros bajo su forma original.“¹⁰⁴⁴ Scheinbar unbemerkt von Ramos y Loscertales hatte sich im Jahr zuvor Kehr gleich mehrfach¹⁰⁴⁵ gegen die Echtheit des fraglichen Stückes ausgesprochen und eine Verbindung zu einer Reihe weiterer, sprachlich wie inhaltlich auffallend ähnlicher Urkunden hergestellt:

„Überhaupt hängen die drei Urkunden des Königs Sancho Ramirez ‚Ob honorem‘ für San Victorian von 1076, für San Juan de la Peña von 1090 [...] und die böse Fälschung für San Salvador de Leire von 1069 [...] auf das engste zusammen und bedürfen einer eingehenden kritischen Prüfung; ihr Verhältnis zu einander ist noch genauer zu untersuchen. Über die Fälschung für Leire, die ganz offenbar aus den beiden andern mit stärkerer Anlehnung an das Privileg für San Victorian zusammengebraut ist, ist kein Wort zu verlieren. Aber auch gegen die beiden anderen erheben sich schwere Bedenken.“¹⁰⁴⁶

Die von ihm erwähnte Privilegienbestätigung für das navarresische Kloster San Salvador de Leyre (ca. 50 km südöstlich von Pamplona), welche – je nach ver-

¹⁰⁴² Ramos y Loscertales, „Formación del dominio y privilegios de San Juan de la Peña“, 11.

¹⁰⁴³ Ramos Loscertales, „Formación del dominio y privilegios de San Juan de la Peña“, 6. Vgl. ebd. seine Überlegungen zur Motivation jener Eingriffe in den Wortlaut älterer Urkunden und der daraus erwachsenden doppelten Problematik für den späteren Bearbeiter: „En efecto, una buena parte de la documentación pinatense *continuó viviendo* durante largo tiempo, y esa vida motivó modificaciones en los textos primitivos bajo la forma de correcciones, ampliaciones y composiciones por la presión de necesidades aparecidas sucesivamente, y una vez satisfechas no fué raro el extravío del original.“ Siehe hierzu auch Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 6: „Es ist freilich schwer, über diese und andere Urkunden ein definitives Urteil zu fällen, zumal sie meist schlecht überliefert sind.“ In der neueren Forschung wurden die beobachteten Schwierigkeiten etwa von Lapeña Paúl relativiert (*El monasterio de San Juan de la Peña*, 65): „Pero tampoco pueden desecharse sin mas pues, aunque son falsificaciones desde el punto de vista diplomático, encierran en muchas ocasiones noticias y datos ciertos“.

¹⁰⁴⁴ Ramos Loscertales, „Formación del dominio y privilegios de San Juan de la Peña“, 12.

¹⁰⁴⁵ Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 7f.; Ders., *Papsturkunden in Spanien*, Bd. 2: *Navarra und Aragon*, 169f., Anm. 1.

¹⁰⁴⁶ Kehr, *Papsturkunden in Spanien*, Bd. 2: *Navarra und Aragon*, 170, Anm. 1, vgl. ebd., 34 u. 102.

wendetem Textzeugen – aus dem April 1069 oder 1070 stammen würde, beginnt wie folgt:

Ad honorem summi et eterni regis Patris et Filii et Spiritus Sancti. Hoc est priuilegium quod ego Sancius Ranimiri regis filius, non meis meritis sed sola Dei omnipotentis miseratione Aragonensium seu Pampilonensium et Montisonis rex, facio ad monasterium Sancti Saluatoris Leiorensis [...]. Digne laudis et memorie Santius rex, auus meus, Redemptoris nostri oppitulante clementia superatis et expulsis Ysmahelitarum gentibus ab omnibus regni sui partibus, diuini amoris zelo accensus, cuius auxilio triumphans ex hostibus uictor existere potuisset, regnum suum ab omni labe et spurcicia nefande gentis prorsus stabiliuit emundare, monasteria et ecclesias quondam a praefatis gentibus dirutas et deuastatas renouare gregemque seruorum Dei et beatissimi patris Benedicti normam per monasteria ordinare.¹⁰⁴⁷

Die Erinnerung an das Wirken seines Großvaters Sacho III. Garcés bildet hier den Auftakt zu einer an vielen Stellen frei erfundenen ‚Privilegierungsgeschichte‘ für San Salvador de Leyre, welche während der 1020er Jahre einsetzt, von dort aus aber bis weit in das 10. Jh. zurückgeführt wird. Kehrs Urteil über dieses Stück ist unzweideutig, er bezeichnet es als „ganz übles Unkraut“, das es „auszureuten“ gelte.¹⁰⁴⁸ Kaum zu übersehen sind außerdem die teils wörtlichen Übereinstimmungen mit dem vorgeblich im März 1076 ausgestellten Privileg für San Victorián de Sobrarbe:

Ad honorem summi et eterni regis, Patris et Filii et Spiritus Sancti. Hoc est priuilegium quod ego Sancius Ranimiri regis filius, non meis meritis, sed sola Dei omnipotentis miseratione Aragonensium rex, facio ad monasterium Sancti Victoriani Asaniensis [...]. Digne laudis et memorie Sancius rex, auus meus, redemptoris nostri opitulante clementia, superatis et expulsis paganorum gentibus a quibusdam regni sui partibus, diuini amoris zelo accensus cuius auxilio triumphans ex hostibus uictor existere potuisset, regnum suum ab omni labe et spurcicia nefande gentis prorsus stabiliuit emundare, monasteria et ecclesias quondam a prefatis fentibus [sic!] dirutas et deuastatas renouare gregemque seruorum Dei et beatissimi patris Benedicti normam per monasteria ordinare.¹⁰⁴⁹

Was die Verbindungen zwischen den *Ob/Ad honorem*-Urkunden für San Juan de la Penã, San Victorián de Sobrarbe und San Salvador de Leyre betrifft, ver-

¹⁰⁴⁷ *Documentación medieval de Leire*, ed. Martín Duque, Nr. 87, S. 132.

¹⁰⁴⁸ Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 7,

¹⁰⁴⁹ *Colección diplomática del monasterio de San Victorián de Sobrarbe*, ed. Martín Duque, Nr. 66, S. 95f.

mutete Kehr, dass das Privileg Sanchos I. Ramírez für das Salvatorkloster in Leyre unter Verwendung der beiden vorgenannten Stücke – „mit stärkerer Anlehnung an das Privileg für San Victorian“ – hergestellt worden sei. Aber auch bei diesen würde es sich wahrscheinlich um Fälschungen handeln. Die Falsifikate wären ihm zufolge wohl in derselben Werkstatt entstanden, sie seien „zusammengeschmiedet nach einem und demselben Schema mit den für das Bedürfnis des einzelnen Klosters nötigen Variationen und Zutaten“.¹⁰⁵⁰

Ein ähnliches Vorgehen hatte José Maria Ramos y Loscertales für die Schenkung der *villa Úcar* (ca. 10 km südlich von Pamplona) an das Kloster San Juan de la Peña durch Sacho I. Ramírez im Jahr 1077 beobachtet. Neben einem mutmaßlichen Original (bei dem es sich aber auch um eine zeitnah angefertigte Kopie desselben handeln könnte) existieren von diesem Stück bis heute zwei modifizierte Fassungen. Das wahrscheinliche Original beginnt:

*In Dei nomine et eius gratia, hec est carta quam facio facere ego Santius Ranimiriç, gratia Dei Aragonensium et Pampilonensium rex, Deo et Sancto Iohanni de Penna, de uilla illa que dicitur Eukar in Pampilona, dono illam et offero totam ab integro cum omnibus suis terminis heremis et populatis que ad illum pertinent [...].*¹⁰⁵¹

Die Eingriffe in der ersten Textvariante setzen unmittelbar am Ende der zuvor zitierten Passage ein. Der Empfängerkreis der Schenkung wird hier auf den Konvent von San Juan de la Peña erweitert, auch ihr Umfang findet sich daraufhin näher spezifiziert¹⁰⁵²: Erst zu späterer Zeit übertragene Liegenschaften werden in den älteren Rechtsakt integriert und eventuelle Ansprüche Dritter explizit ausgeschlossen. Der Bearbeiter des Stücks hatte so den Inhalt des Ursprungstextes an eine veränderte Ausgangssituation angepasst, „el documento en su nueva redacción es reflejo fiel de una época en la cual el régimen señorial del monasterio pinatense se había perfeccionado y responde a la realidad vivida por el redactor distinta de la del siglo xi.“¹⁰⁵³ In der zweiten Bearbeitungsstufe der Úcar-Schenkungen nehmen die Modifikationen sowohl an Umfang als auch an Bedeutung weiter zu:

¹⁰⁵⁰ Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon*, 7f.

¹⁰⁵¹ *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez I*, ed. Salarrullana, Nr. 14, S. 31.

¹⁰⁵² *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez I*, ed. Salarrullana, Nr. 14, S. 31, Anm. B.1. Vgl. Ramos y Loscertales, „Formación del dominio y privilegios de San Juan de la Peña“, 9f., ebd. auch zu weiteren Eingriffen in den Text.

¹⁰⁵³ Ramos y Loscertales, „Formación del dominio y privilegios de San Juan de la Peña“, 10.

*Ob honorem Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc est priuilegium quod ego Sancius, Ranimiri filius, non meis meritis; sed sola Dei miseratione, Aragonensium et Panpilonensium rex facio de monasterio Sancti Iohannis Bapstiste, quod nuncupatur de Penna, Sancio, monacho ad prouisionem eiusdem monasterii electo eiusque successoribus in perpetuum. Digne, namque, recordationis Sancius rex, auus meus, Redemptoris nostri opitulante clementia, deuictis atque expulsis Ismahelitarum gentibus a regni sui finibus, accensus celo eiusdem Redemptoris, cuius ope triumphans ex inimicis uictor existeret, statuit regnum suum a sordibus et profanationibus supradicte gentis penitus emundare et ecclesias monasteriaque olim ab eis diruta renouare Xristique seruorum gregem et Beati Benedicti normam per monasteria ordinare.*¹⁰⁵⁴

Dass der zweite Bearbeiter der Úcar-Schenkung überhaupt auf die wohl authentische Vorlage zurückgegriffen hat, wird erst im weiteren Verlauf des Textes ersichtlich. Dessen veränderter Beginn stimmt fast wörtlich (und dies gilt auch über den vorstehend zitierten Abschnitt hinaus) mit dem auf den Mai 1090 datierenden Privileg desselben Herrschers für San Juan de la Peña überein.¹⁰⁵⁵

Auch José Maria Ramos y Loscertales ging – unbenommen der Tatsache, dass er die durch Sancho I. Ramírez angeblich 1090 ausgestellte Urkunde grundsätzlich für historisch hielt – nicht davon aus, dass selbige in ihrem ursprünglichen Wortlaut überliefert ist. Vielmehr glaubte er, durch einen Vergleich mit der Úcar-Schenkung und dem bereits erwähnten Privileg für San Juan de la Peña, das über die Abhaltung eines Hoftages in Huarte 1082 berichtet, zumindest einen jener späteren Eingriffe genauer bestimmen zu können. In der Úcar-Schenkung heißt es zu den Rechten des Konvents von San Juan de la Peña:

*[E]go, humillimus Dei seruorum seruus, in hac presenti serie corroboro huic loco Dei et Sancti Iohannis Bapstiste et monachis sub regula Beati Benedicti ibi Deo militantibus libertates et prouilegia [sic!] et decreta, que habet Cluniacense Monasterium de cuius sanctissimo fonte hic Ordo Beati Benedicti emanauit ibi, et confirmo eis, quemadmodum confirmauerunt patres mei, ut, sicut Cluniacenses sunt liberi ab omni iugo humane seruitutis, ita et illi sint, debitam tantum [sic!] modo seruantes reuerentiam Apostolice Sedi, ut liberi et expediti ualeant exorare misericordiam Dei.*¹⁰⁵⁶

Das unter Bezugnahme auf die *cortes* von Huarte ausgestellte Diplom bietet an der entsprechenden Stelle:

¹⁰⁵⁴ *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez I*, ed. Salarrullana, Nr. 15, S. 33f.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Ramos y Loscertales, „Formación del dominio y privilegios de San Juan de la Peña“, 11, ebd. auch zu den mutmaßlichen Hintergründen der Bearbeitungen insgesamt.

¹⁰⁵⁶ *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez I*, ed. Salarrullana, Nr. 15, S. 35.

*Igitur ego Sancius gratia Dei rex dono et confirmo abbati Aimirico suisque successoribus talia precepta et privilegia atque decreta sive libertates qualia habet cluniacense monasterium, ut sicut cluniacenses sunt liberi ab omni iugo humane servitutis ita et isti sint tantummodo reverentiam apostolice sedis servantis.*¹⁰⁵⁷

Vergleicht man damit die zugehörige Passage in der *Ob honorem*-Urkunde aus 1090, so ergeben sich signifikante Überschneidungen, aber auch Differenzen:

*Nunc, igitur, ego humillimus seruatorum Dei seruus, non meo merito, sed dono Dei, rex Sancius, locum Sancti Iohannis Bapstiste de Penna tantis auctoritatibus munitum, regiis ac apostolicis decoratum priuilegiis, (h)ac mea presenti auctoritate corroboro, do, concedo et confirmo abbati Aimirico et monachis sub eo uel sucesoribus suis, Deo militantibus, talia precepta et priuilegia et decreta et libertates, qualia habet Cluniacense monasterium, de cuius sanctissimo fonte Ordo Beati Benedicti in hoc loco prius manauit. Do et concedo ac etiam confirmo eis monasteria et ecclesias parrochitanas, necnon et uillas et cellas et molendinas et siluas et omnia alodia magna uel parua, quanta uel qualiacumque Sanctus Iohannes uel sui monachi ab antiquis regibus seu a modernis uel ab episcopis uel a militibus uel a rusticis uel a quibuscumque personis, dono, comparacione uel camio adquisiuit uel habere uidetur uel uisus est, nisi hoc quod abbates uel monachi eiusdem loci iuste aut legitime dimiserunt uel camiauerunt regio iussu, ut, sicut Cluniacenses sunt liberi ab omni iugo humane seruitutis, ita et isti sint, tantummodo seruantes debitam reuerenciam Apostolice Sedi, ut liberi et expediti ualeant exorare misericordiam Dei, pro stabilitate Sancte Dei Ecclesie et pro quiete regni mei, necnon et pro suorum, tociusque populi excessibus.*¹⁰⁵⁸

Die Pertinenzformel mit detaillierter Aufgliederung möglicher Wege, auf denen die von der Besitzbestätigung eingeschlossenen Rechte und Liegenschaften an das Kloster gelangt sein konnten oder auf legitime Weise abgetreten worden waren, unterscheidet die auf den Mai 1090 datierende *Ob honorem*-Urkunde von den beiden zuvor betrachteten Stücken. Da alle drei Urkunden aber erkennbar in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen (die Úcar-Schenkung und das *cortes*-Privileg weisen umfangreiche Textparallelen auf, stimmen jedoch nicht exakt überein, die *Ob honorem*-Urkunde aus 1090 beinhaltet zentrale Elemente, die sich teils nur in einem, teils in den beiden anderen Stücken finden) könnte man mit Ramos y Loscertales davon ausgehen,

¹⁰⁵⁷ Zitiert nach dem Abdruck bei Ramos y Loscertales, „El Diploma de las Cortes de Huarte y San Juan de la Peña“, 486.

¹⁰⁵⁸ *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez I*, ed. Salarrullana, Nr. 43, S. 149-151.

dass jene Erweiterung noch nicht vollzogen war, als die *cortes*-Urkunde und die Úcar-Schenkung entstanden sind.¹⁰⁵⁹

Vergleicht man weitere Urkunden aus den Beständen von San Juan de la Peña mit dem Wortlaut des vieldiskutierten *Ob honorem*-Privilegs, so zeigt sich erneut eine auffällige Koinzidenz: Auf den 15. Mai 1090 datiert ebenfalls ein Gütertausch des Konvents mit Sancho I. Ramírez. Darin übertrug der König den Mönchen von San Juan de la Peña die Kirche Santa Maria, welche sich zuvor im Besitz des Pyrenäenklosters San Justo – dieses war wohl schon gegen Mitte des 11. Jh.s aufgegeben worden – befunden hatte und erhielt dafür die *villa* Arrensa (häufig identifiziert mit Arrés im Pyrenäenvorland, ca. 20 km westlich von Jaca, Antonio Ubieto Arteta und Luis Javier Fortún zufolge könnte auch der gut 15 km nördlich von Huesca gelegene Ort Arascués gemeint sein¹⁰⁶⁰). Der Wortlaut der Urkunde beginnt wie folgt:

*Ob honorem Patris et Filii et Spiritus Sancti. Hoc est donatium, quod ego Sancius, Ranimiri regis filius, Dei miseracione, Aragonensium et Pampilonensium seu Montis sonis Rex, una cum filio meo Petro, facio ad monasterium Sancti Iohannis Babtiste, quod nuncupatur de Penna, Aymirico Abbati, eiusque successoribus, ceterisque monachis praesentibus atque futuris, in eodem loco Deo famulantibus in perpetuum. Do et concedo praedicto monasterio Sancti Ioannis ecclesiam Sancte Marie, pertinentem ad monasterium Sancti Iusti, perpetuo possidendam; scilicet: cum decimis, primiciis, oblationibus et totam uillam cum suis terminis, integre et sine aliquo retentu, ut sicut Seniores Sancti Ioannis et abbas Aymiricus dederunt mihi in camio [sic!] uillam de Arrensa.*¹⁰⁶¹

Die Authentizität dieses Stückes wurde bislang nicht hinterfragt, zumindest Ana Isabel Lapeña Paul unterscheidet es ausdrücklich von späteren Fälschungen, welche einen umfangreicheren Gütertausch bereits in die Zeit Ramiros I. (1055) setzen.¹⁰⁶² So es sich hierbei nicht ebenfalls um eine zu späterer Zeit

¹⁰⁵⁹ Ramos y Loscertales, „Formación del domino y privilegios de San Juan de la Peña“, 13f. Vgl. ebd. auch zu den logischen Problemen eines entsprechenden Eingriffs in den Urkundentext.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Fortún, *Leire*, 380, Anm. 37; die Identifikation als Arascués bei Ubieto Arteta, *Los pueblos y los despoblados* I, 159. Zu Besitzübertragungen an San Juan de la Peña in Arascués siehe auch eine Schenkung Sanchos I. Ramírez aus dem April 1083 (*Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez* I, ed. Salarrullana, Nr. 20, S. 57f.).

¹⁰⁶¹ *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez* I, ed. Salarrullana, Nr. 42, S. 139f. Auch eine Urkunde Sanchos I. Ramírez aus dem Jahr 1074, durch die dem Kloster San Juan de la Peña für den eigenen Besitz bestimmte Regalien eingeräumt wurden, beginnt mit der Wendung *Ob honorem*, im Verlauf des Textes finden sich jedoch keine weiteren Parallelen, das Stück ebd., Nr. 8, S. 17f. Dieser Urkunde ähnelt wiederum stärker die (umfangreichere) Bestätigung älterer Privilegien durch denselben Herrscher aus dem Februar 1087 (ebd., Nr. 31, S. 97-100).

¹⁰⁶² Lapeña Paúl, *El monasterio de San Juan de la Peña*, 120: „Según este diploma Arrensa pasó

ver- bzw. gefälschte Urkunde handelt – der älteste Textzeuge entstammt dem 13. Jh. – wäre mit diesem wesentlich knapperen, gerade im Protokoll und Eschatokoll aber immer wieder deckungsgleichen Stück vielleicht eine der Vorlagen für das deutlich prominentere *Ob honorem*-Privileg identifiziert, das angeblich am selben Tag ausgestellt wurde. Auch für weitere Textelemente der letztgenannten und mit hinreichender Sicherheit gefälschten Urkunde lassen sich mutmaßlich authentische Vorlagen ausmachen. Die auf das Jahr 1092 datierende Schenkung der Kirche von Montemayor an San Juan de la Peña beginnt wie folgt:

In nomine Sancte Trinitatis. Hec est Karta, quam facio ego Sancius, Dei gratia, Aragonensium et Pampilonensium Rex, Sancto Iohanni de Pinna, de ecclesia populationis, que dicitur Mons Maior, ut habeat eam Sanctus Iohannes perpetualiter, teneat ac possideat absque ulla contrarietatis inquietudine, abbasque Sancti Iohannis habeat super ipsam dominatum suum sicut in aliis suis liberaliter habet ecclesiis. Hoc autem omnibus notum sit fidelibus, quod ad amplificationem Xristi Ecclesie ex Hispanis partibus olim depulse, ego Sancius, Dei gratia, Aragonensium seu Pampylonensium Rex, memoratum locum habitatoribus curavi replere, ut dictum est, ad recuperandam et dilatandam Xristi Ecclesiam, pro destructione paganorum, Xristi inimicorum, atque edificatione uel profectu Xristicolarum, ut regnum ab Ismaelitis inuasum et captiuatum, Xristi liberaretur ad honorem et seruicium, ut expulso inde omni gentis incredule ritu, errorisque nefarii eliminata spurcitia, Ihesu Xristi, Domini Nostri sempiternaliter ibidem uenerabilis coleretur Ecclesia.¹⁰⁶³

Die Echtheit dieses Stückes sieht Lapeña Paul offenbar als gegeben an, auch in anderen neueren Arbeiten wird sie nicht in Zweifel gezogen.¹⁰⁶⁴ Umso wichtiger scheint daher, dass in jener Urkunde ausdrücklich eine ortsbezogen verunreinigende Wirkung als Charakteristikum muslimischer Religionsausübung Erwähnung findet.

al patrimonio real a partir de esta fecha, y la villa e iglesia de Santa María, que eran efectivamente de San Justo, fueron entregados a San Juan, pero sólo esta localidad y no las iglesias que el texto falsificado de Ramiro I incluía.“ Die genannte Fälschung aus 1055 z.B. in der *Colección diplomática del reinado de Ramiro I de Aragón*, ed. Viruete Erdozáin, Nr. 90, S. 431-438.

¹⁰⁶³ *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez I*, ed. Salarrullana, Nr. 48, S. 187-189.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Lapeña Paúl, *El monasterio de San Juan de la Peña*, 85, 356. Die einschlägigen Stellen werden – ohne ihre Authentizität zu hinterfragen – auch zitiert bei Catlos, *The Victors and the Vanquished*, 86f. u. García Fitz, „La Reconquista. Un estado de la cuestión“, 187.

VI. 11 Zwischenfazit

Übereinstimmend mit anderen, zuvor untersuchten Quellen bezeugt die auf das Jahr 1092 datierende Schenkung der Kirche von Montemayor an das Kloster San Juan de la Peña, dass sich gegen Ende des 11. Jh.s – aber doch erkennbar vor dem Beginn des ersten Kreuzzugs 1095 – die Vorstellung einer für die „ungläubigen“ Muslime charakteristischen Unreinheit bzw. einer von ihnen selbst oder ihrer Religionsausübung im weitesten Sinne ausgehenden kontaminierenden Wirkung verstetigt und verbreitet hatte. Die entsprechenden Denkmuster wurden dabei auch – soviel belegen die späteren (Ver-)Fälschungen einschlägiger Urkunden – in der Zeit zurückprojiziert. Da gerade in den Falsifikaten regelmäßig Beispiele für die Einschaltung von Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfen auszumachen sind, stellt sich zwangsläufig die Frage nach den Gründen für diese auffällige Koinzidenz, die ähnlich bereits in den vorausgegangenen Teilkapiteln zu beobachten war. Handelt es sich um eine bewusste, strategische Entscheidung der Fälscher, die dadurch – möglicherweise da sie die Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein auf die Muslime als typisch für den vorgeblichen Entstehungszeitpunkt ihrer Fabrikate ansahen – deren Glaubwürdigkeit erhöhen wollten? Oder fließt an dieser Stelle ihr eigener mentaler Hintergrund, mithin in der Gegenwart der Fälscher etablierte „underlying assumptions“ und „general conceptual schemes“, in die Texte ein?

Eine Entscheidung in dieser Frage kann hier nicht getroffen werden, sie muss vielmehr zukünftigen Detailstudien überlassen bleiben, die einen näheren Blick auf den Entstehungskontext der einzelnen Stücke werfen – ein Unterfangen, das im Rahmen der vorliegenden, global ausgerichteten Arbeit nur in Einzelfällen realisierbar war. Verlässt man den engeren Bereich der Fälschungen und betrachtet die einschlägigen Stücke insgesamt, so ist eine Tendenz doch eindeutig erkennbar: Bereits für das frühere Mittelalter, einsetzend mit der Eroberung der Iberischen Halbinsel 711, finden sich in den zeitgenössischen und späteren Quellen immer wieder Hinweise auf (angebliche) Vergehen der Muslime gegen christliche Sakralorte. Zunächst nur sehr vereinzelt sprechen die frühmittelalterlichen Zeugnisse dabei von Verunreinigungen oder bedienen sich in

diesem Zusammenhang auf andere Weise der Leitdifferenz rein/unrein. Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen scheinen auch über die wenigen einschlägigen Belegstellen hinaus vielfach im Hintergrund der erhaltenen Texte zu stehen, finden aber nur selten explizit Eingang darin. Ähnliches gilt für die Erklärung muslimischer Erfolge im Kampf gegen die Christen: Regelmäßig werden diese auf die Sündhaftigkeit der Eigengruppe – *peccatis exigentibus* – bzw. ein Strafurteil Gottes zurückgeführt, nur in Einzelfällen charakterisieren die Quellen derartige Verfehlungen aber als ethische Unreinheit.

Zumindest was Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe betrifft, welche sich gegen die Muslime richteten, kommt es während des 11. Jh.s zu einer Verschiebung: Die Verfasser von diplomatischen, erzählenden und liturgischen Quellen griffen zunehmend auf die Leitdifferenz rein/unrein zurück, um etwa einen ‚Missbrauch‘ christlicher Gotteshäuser – gegebenfalls auch durch ihre zeitweilige Nutzung als Moschee – anzuzeigen. Die eingangs gestellte Frage nach dem genauen Zeitpunkt oder den Ursachen dieser Veränderung kann hier letztlich nicht eindeutig beantwortet werden. Sicherlich spielten die umfangreichen Zerstörungen, welche die Kampagnen al-Manṣūrs hinterließen, dabei eine Rolle. Allerdings ist weder in den erzählenden Quellen noch innerhalb der urkundlichen Überlieferung ein sofortiges Umschlagen, eine signifikante Zunahme von Verunreinigungsverwürfen bereits an der Wende vom 10. zum 11. Jh.s zu verzeichnen. Als ‚unrein‘ erscheinen in den 980er und 990er Jahren vornehmlich jene Christen, die sich mit den Muslimen gegen ihre eigenen Glaubensgenossen und ihren Herrscher verbündeten. Eine Ausnahme bilden jedoch die liturgischen Quellen: Mutmaßlich gegen Ende des 10. oder am Beginn des 11. Jh.s erhielt etwa die *Missa in restauratione basilicae* – die ursprünglich durchaus auf eine westgotische Vorlage zurückgehen könnte – ihre entgültige Form. Diese wiederum bedient sich (nicht zuletzt durch die Einschaltung einer Makkabäerpassage als Lesetext) ausdrücklich der rein-unrein-Dichotomie. Ging also die praktische Anwendung von Reinigungshandlungen in Reaktion auf jene Schäden, welche die Kampagnen al-Manṣūrs überall im Norden der Iberischen Halbinsel hinterlassen hatten, einer weiteren Verbreitung ortsbezogener Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen voraus, folgten Vertreter anderer Quellengattun-

gen lediglich mit einer gewissen Latenz? Auch hier kann nicht mehr als eine begründete Vermutung geäußert werden. Allerdings sei abschließend auf einen Punkt hingewiesen, der für einen solchen zeitlichen Zuschnitt spräche: Nicht von ungefähr wird bei der Einschaltung von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen in authentische wie gefälschte Urkunden während des 11. Jh.s oftmals eine Verbindung zu Sancho III. Garcés hergestellt, der nach innen mit strukturellen Reformen und nach außen mit einer auf die zerstrittenen Taifenreiche gerichteten Machtpolitik auf eben jene Leerstelle reagierte, welche der Tod al-Manşurs hinterlassen hatte.

VII. Schlussbetrachtungen

Das Folgende mag als abschließendes Resümee für eine Arbeit diesen Umfanges knapp bemessen erscheinen. Es handelt sich dabei allerdings um einen Kompromiss: Jedes der vorausgegangenen Hauptkapitel wurde bereits mit einem separaten Zwischenfazit geschlossen, so dass es nunmehr lediglich verbleibt, die Befunde der dort exemplarisch realisierten Detailuntersuchungen zusammenzuführen, sie zu abstrahieren und soweit als möglich den eingangs formulierten Erkenntniszielen zuzuordnen. Bewusst wird dabei auf eine Betitelung als ‚Endergebnis‘ verzichtet, denn das Vorliegende ist keineswegs ein finales Resultat. Die Mediävistik hat erst in jüngerer Zeit damit begonnen, den Bereich der Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen sowie der davon abgeleiteten Zuschreibungen als eigenständiges Arbeitsfeld zu erschließen. Diese Studie ist daher gleichermaßen eine Momentaufnahme – insofern als sie den bislang erreichten Forschungsstand bezogen auf unterschiedliche zeitliche und räumliche Kontexte produktiv zur Kenntnis nimmt – wie der Versuch, für eine aus mediävistischer Perspektive betriebene Reinheitsforschung neue Untersuchungsgebiete zu eröffnen.

Am Beginn der Arbeit standen Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfe in den frühen Kreuzzugsquellen. Dieser Ausgangspunkt wurde nicht willkürlich gesetzt, sondern gewählt, weil hier mit den neueren Beiträgen Coles, Linders, Jasperts, Angenendts und Althoffs eine Forschungstradition gewissermaßen im Formierungsprozess begriffen ist, welche sich mit der Funktion der kulturellen Leitdifferenz Reinheit in interreligiösen Kontakt- bzw. Konfliktsituationen beschäftigt. Die weite Verbreitung narrativer Elemente, welche auf die rein-unrein-Dichotomie rekurren, in der Kreuzzugsüberlieferung dürfte hier maßgeblich zu einer wenig reflektierten Verengung des Blickfeldes beigetragen haben: Wie einleitend bemerkt, wurden Unreinheits- und Verunreinigungsvorwürfe in der Mediävistik bislang primär vor dem Hintergrund des Kreuzzugsgeschehens registriert. In diesem Zusammenhang haben verschiedene Autoren eine Verbindung zwischen dem vermehrten Auftreten jener Diskursbestandteile und der erneuerten/gesteigerten Relevanz von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen

im Kontext der kirchlichen Reformbestrebungen des hohen Mittelalters hergestellt. Als ein erstes Ergebnis der vorliegenden Untersuchung ist jedoch grundsätzlich festzuhalten, dass Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfe von christlicher Seite keineswegs erst während des 11. oder beginnenden 12. Jh.s geäußert wurden, sondern bereits in der frühmittelalterlichen Überlieferung – wenn auch meist in geringerer Dichte – auszumachen sind. Über eventuelle Abhängigkeitsverhältnisse und Verbindungslinien, mithin eine Diskurstradition reinheitsbasierter Adskriptionen, ist damit noch nichts gesagt.

Bei genauerem Hinsehen erweist sich auch die Kreuzzugsforschung als uneins, was das Aufkommen von Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfen betrifft, welche sich gegen die Muslime richteten: Wurden selbige erst nachträglich vorgebracht, etwa um eine exzessive Gewaltanwendung bei der Eroberung Jerusalems 1099 zu begründen bzw. gegen Kritik zu rechtfertigen (Reinigung der zuvor angeblich von den Muslimen geschändeten heiligen Stätten mit deren Blut), oder hatte bereits Urban II. bei der Formulierung seines Kreuzzugsaufrufs in Clermont auf entsprechende Argumente zurückgegriffen? Anstatt für die eine oder andere Möglichkeit zu optieren, scheint es nach Durchsicht sowohl des relevanten Quellenmaterials als auch der dazu vorgelegten Forschungsarbeiten geboten, die zugrundeliegende Binäropposition aufzulösen: Ebenso wenig wie eine ‚Kreuzfahrermentalität‘ als monolithischer Block von Meinungen und Überzeugungen jemals existiert hat oder alle Kreuzzugsteilnehmer aus denselben Gründen in das Heilige Land aufgebrochen wären, dürften auch Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen für jedes Individuum eine unterschiedliche Rolle gespielt haben. Eine Argumentation auf Grundlage der Leitdifferenz rein/unrein ist daher keineswegs nur das Produkt eines späteren Rechtfertigungsdiskurses, allerdings lässt sich das Kreuzzugsgeschehen auch nicht allein ausgehend von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen erfassen. Diese These untermauert bereits ein Blick auf die vor dem Aufbruch in das Heilige Land entstehenden Kreuzfahrerurkunden: Einige Stücke bedienen sich explizit der rein-unrein-Dichotomie, in weiteren scheinen entsprechende Denkmuster im Hintergrund zu stehen, ohne allerdings ausdrücklich verbalisiert zu werden, in anderen wiederum sind sie völlig abwesend.

Es dürfte angesichts dessen nicht überraschen, dass Cole in ihren einschlägigen Arbeiten die urkundliche Überlieferung weitgehend ausgeblendet und sich vornehmlich auf erzählende Quellen gestützt hat: Wollte man nicht annehmen, dass es sich bei jenen Kreuzfahrerurkunden, welche auf die Leitdifferenz rein/unrein zurückgreifen, durchweg um Fälschungen handelt, so bezeugt das Vorliegen dieser – zugegebenermaßen nicht allzu zahlreichen – Stücke, dass sich schon vor ihrem Aufbruch in das Heilige Land zumindest ein Teil der Kreuzfahrer in einem Umfeld bewegte, für das die Verunreinigung der heiligen Stätten, der Stadt Jerusalem oder des Heiligen Landes insgesamt durch die Muslime in den Bereich des Sagbaren gehörte. Diesbezüglich allerdings von Überzeugungen der Kreuzzugsteilnehmer zu sprechen, wäre wiederum nicht hinreichend begründet, denn es ist kaum zu bestimmen, inwiefern die einschlägigen Versatzstücke in den Quellen deren individuelle Ansichten wiedergeben.

Neben den Konzipienten von Kreuzfahrerurkunden und -testamenten bedienten sich ferner die Verfasser erzählender Quellen bald nach der Einnahme Jerusalems der Leitdifferenz rein/unrein: Die Befundsituation spricht auch hier dagegen, dass die massierte Verwendung einer von Reinheits- bzw. Unreinheitsvorstellungen durchzogenen Sprache in mehreren Kreuzzugschroniken ausschließlich auf das Bedürfnis zurückgeführt werden kann, eine exzessive Gewaltanwendung im Nachhinein zu rechtfertigen. Offen bleibt, ob zumindest Anregungen zu diesen Unreinheitszuschreibungen und/oder Verunreinigungsverwürfen von Urban II. geäußert wurden, sei es im Kreuzzugsaufruf von Clermont oder im Zuge jener Predigten, welche der Papst während seiner anschließenden Reise durch die westliche Francia hielt. Zwar greift Urban II. in seiner brieflichen Korrespondenz wiederholt auf die rein-unrein-Dichotomie zurück (besonders im Ringen um die kirchliche *libertas*), gerade in jenen Schreiben, welche sich unmittelbar auf den Kreuzzug beziehen, verweist er aber weder auf eine inhärente Unreinheit der Muslime noch auf eine Verunreinigung der heiligen Stätten in Palästina.

Geht man allerdings davon aus, dass Urban II. in Clermont den Muslimen keine Schändung christlicher Sakralorte im Heiligen Land und speziell in Jerusalem zur Last gelegt hätte, dann stellt sich die Frage, wie dieses narrative Element Eingang in die Überlieferung gefunden haben könnte. Auch wenn er sich selbst de-

zidiert nicht mit Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen beschäftigt, eröffnet Marcus Bull in seinem 2003 erschienen Aufsatz „Views of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, c.1000 - c.1200: reflections on the study of first crusaders' motivations“ dahingehend doch mögliche Erklärungsansätze. Bull führt die weite Verbreitung bestimmter Diskursbestandteile in den Kreuzzugsquellen auf präexistente „conceptual schemes which people were equipped to apply to the idea of the crusade – particular clusters of contexts, associations and connotations that could give a concept shape and tone“ – zurück.¹ Ist man bereit, der Leitdifferenz rein/unrein den Status eines solchen etablierten Wahrnehmungs- oder Deutungsmusters zuzuerkennen, so müsste Urban II. in Clermont nicht explizit oder ausführlich von einer Verunreinigung der heiligen Stätten durch die Muslime gesprochen haben, um bei seinen Zuhörern entsprechende Assoziationen hervorzurufen. Es könnte demnach genügt haben, wenn seine Predigt geeignete „trigger“ aktivierte, er bspw. auf Handlungen der Muslime an den heiligen Stätten eingegangen wäre, welche die Rezipienten der Kreuzzugsbotschaft als Vergehen gegen deren sakralen Charakter gedeutet hätten. Dies würde zwanglos erklären, weshalb einige Wiedergaben der Predigt Urbans II. Reinheits- bzw. Unreinheitsvorstellungen größere Bedeutung zuerkannten, während andere darüber gänzlich schwiegen: Nicht in allen Fällen hätten die mutmaßlichen „trigger“ zu den – erwünschten? – Reaktionen geführt.

Die von Bull postulierten „general conceptual schemes“, „particular clusters of contexts, associations and connotations“, welche die Rezeption des Kreuzzugaufrufs von Clermont maßgeblich beeinflusst hätten, finden ihre Entsprechung in Hans-Werner Goetz' modellhafter Darstellung der realweltlichen Ausgangsbedingungen einer ‚Geschichte der Wahrnehmung‘: Zwischen die sinnliche Wahrnehmung historischer Phänomene (bzw. im Fall der Predigt Urbans II eines performativen oder Sprech-Aktes) und den Vollzug ihrer Bewusstmachung und Deutung tritt demnach als Scharnier die „Vorstellungswelt“ des Individuums, jene „Vorkenntnisse und Vorannahmen, mit denen das Wahrgenommene bewusst erfasst, gedeutet und bewertet wird“, das „gesamte Reservoir an Wissen, Erfahrungen und Einstellungen des wahrnehmenden Menschen“.² Relevante Vorkenntnisse

¹ Bull, „Views of Muslims and Jerusalem in miracle stories“, 24.

² Goetz, „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster“, 30.

und Vorannahmen wären dann für den Kreuzzugsaufruf Wissensbestände über frühere (reale oder imaginierte) Verunreinigungsakte, die von zahlreichen Individuen geteilt wurden, denn nur dann hätte sich deren in der Realität beobachtbare Breitenwirkung einstellen können.

Dass im weiteren Verlauf dieser Untersuchung der Blick in die Zeit vor dem Ersten Kreuzzug gerichtet wurde, lässt sich somit doppelt begründen: Einerseits um nachdrücklich zu belegen, weshalb eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen im Allgemeinen sowie Unreinheitszuschreibungen bzw. Verunreinigungsvorwürfen im Besonderen nicht exklusiv auf das spätere 11. und das beginnende 12. Jh. begrenzt sein darf. Zwar kommt es in dieser Zeit zu einem signifikanten Anwachsen der Zahl an Belegstellen – eine Entwicklung, die auch vor dem Hintergrund allgemein zunehmender Schriftlichkeit gesehen werden muss – doch auch in den vorausgehenden Jahrhunderten finden sich in der Überlieferung entsprechende Phänomene. Wer diese Vorgeschichte ignoriert, kann die einschlägigen Diskurselemente in den Kreuzzugsquellen kaum hinsichtlich ihrer realweltlichen Bedeutung erfassen. Auch der wiederholt bemerkte stereotype Charakter von Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfen etwa in den Kreuzzugschroniken muss vor diesem Hintergrund neu bewertet werden, erfolgte deren Verfestigung doch nicht punktuell und anlassbezogen am Ende des 11. Jh.s, sondern signifikant früher und über längere Zeiträume hinweg. Andererseits erlaubt es ein Blick auf ältere Beispiele für die Anwendung von Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsvorwürfen, die Eigenheiten und den Umfang jener Wissensbestände, welche den Zeitgenossen für eine bewusste Erfassung, Deutung und Bewertung der Kreuzzugsbotschaft zur Verfügung standen – den Umfang und Tiefe des „Reservoir[s] an Wissen, Erfahrungen und Einstellungen des wahrnehmenden Menschen“ – auszuloten.

Diese Suche kann durch die in der vorliegenden Arbeit realisierten Probebohrungen keineswegs als abgeschlossen gelten, zielten selbige doch von vornherein nicht darauf, den Ursprung reinheitsbasierter Denkmuster zu ermitteln: Wenn es sich, wie u.a. Mary Douglas vermutet hat, bei Reinheitsvorstellungen um eine gesellschaftskonstitutive und möglicherweise universell-anthropologische Konstante handelt, dann müssten im Umkehrschluss räumliche Unreinheitszuschreibungen überall dort anzutreffen sein, wo sich das Konzept eines heiligen und

damit besonders schützenswerten Kultort es etabliert hatte. Für das abendländische Christentum fällt jene Entwicklung in das frühere Mittelalter, ihr prozesshafter Charakter spiegelt sich in den Quellen durch unterschiedliche Artikulationsformen von Verunreinigungsverwürfen.

Während in früherer Zeit vornehmlich isolierte Einzelbelege auszumachen sind, bietet die päpstliche Korrespondenz mit den fränkischen Großen seit den 730er Jahren erstmals einen Referenzrahmen, der zu demonstrieren erlaubt, dass bestimmte Vorstellungs- bzw. Darstellungselemente nun deutlicher in Erscheinung treten. *Codex Carolinus* Ep. 10 kommt in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zu, da zwei zeitgleich entstandene und in ihren Anliegen weitgehend übereinstimmende Schreiben Stephans II. die Bedrohung der römischen Kirche durch die Langobarden eben nicht unter Rückgriff auf ortsbezogene Reinheitsvorstellungen zum Ausdruck brachten. Die Möglichkeit, von der Verunreinigung eines christlichen Sakralortes zu sprechen, scheint hier standortbezogen: Erst als der Papst in die Maske des Apostels Petrus schlüpft, verweist er auf die Gefahr einer *contaminatio* ‚seiner‘ *domus* durch die Langobarden und die damit verbundenen Konsequenzen für die Empfänger des Schreibens. Parallel tritt in den Briefen des *Codex Carolinus* zunehmend in den Hintergrund, dass es sich bei den Langobarden seit mehreren Generationen durchweg um katholische Christen handelte. Angesichts ihres aggressiven Vorgehens gegen die römische Kirche werden aus ihnen in der päpstlichen Korrespondenz imaginierte Heiden.

Wendet man sich von dieser Warte aus rund 100 Jahre in die Zukunft, in die zweite Hälfte des 9. Jh.s, so zeigt sich, dass Unreinheitszuschreibungen und Verunreinigungsverwürfe in der päpstlichen Überlieferung zwischenzeitlich keine umfassende Verbreitung gefunden hatten. Als Rom und – durchaus vergleichbar mit der Bedrohung durch die Langobarden – konkret die Peterskirche von muslimischen Kontingenten geplündert werden, berichten einschlägige Quellen zwar ausführlich über die Vergehen der nichtchristlichen Angreifer. Doch obwohl auch hier im Fokus der Darstellungen mehrfach Übergriffe gegen wichtige Sakralorte stehen, greifen die zeitgenössischen Textproduzenten dennoch nicht auf ein von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen geprägtes Vokabular zurück.

Es wäre für das mittlere 9. Jh. falsch, ein völliges Schweigen der Quellen zu attestieren, was die Äußerung von Verunreinigungsverwürfen gegen muslimische

Akteure auf der Apenninhalbinsel betrifft. Obwohl sich jedoch Einzelbelege in geringer Zahl finden, kommt es zunächst nicht zur Verdichtung entsprechender Diskurselemente. Eine solche ist dann in süd- und mittelitalienischen Quellen des 10. Jh.s erkennbar. Wie bereits in CC 10 stehen auch dort Verunreinigungsverwürfe in unmittelbarer Verbindung zur personenbezogenen Heiligung christlicher Sakralorte: Mächtige Heilige verhinderten Übergriffe gegen Kirchen (bzw. die selbige umgebenden Räume), an denen sie physisch präsent waren oder wo ihnen besondere Verehrung entgegengebracht wurde. Umgekehrt führen die seriellen Verunreinigungsdarstellungen der *Sermones de virtute* und *de transito S. Constantii* eindringlich vor Augen, was drohte, wenn keine hinreichenden militärischen Mittel vorhanden waren und zusätzlich der Schutz mächtiger Heiliger ausblieb.

Diese personenbezogene Dimension gefährdeter Heiligkeit bestimmt ebenfalls zahlreiche Quellentexte, welche im Kontext der Normannenüberfälle auf die westliche Francia seit dem ausgehenden 8. Jh. entstanden sind: Auch hier wird die drohende Verunreinigung von Sakralorten, mit der ausgewählte Heilige in einer engen körperlichen bzw. spirituellen Verbindung standen, wiederholt durch göttliches Einwirken abgewendet oder umgekehrt die vollzogene Schändung zum Anlass für eine erneuerte Frömmigkeit der Zeitgenossen. Zugleich tritt in der fränkischen Überlieferung des 9. und beginnenden 10. Jh.s jedoch ein anderer Aspekt zunehmend in den Vordergrund. Parallel zur Etablierung eines den Kirchenraum insgesamt erfassenden Weiherituals – hier sei erneut auf Miriam Czocks Dissertation *Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter* aus dem Jahr 2012 hingewiesen, die einen wichtigen Anstoß zu den hier angestellten Überlegungen gegeben hat – erweitert sich auch die Stoßrichtung von Verunreinigungsverwürfen, welche zuvor auf den Altar fokussiert waren, auf die Gesamtheit des Kirchengebäudes. Nach der Ermordung zahlreicher Personen in Kathedrale der von Nantes bezieht das anschließende Reinigungsgeschehen diese insgesamt ein; die *Missa in reconciliatione ecclesiae*, welche zuerst in liturgischen Textsammlungen aus Tours und Beauvais nachweisbar ist, zielt auf eine Wiederherstellung des Kirchengebäudes als Kommunikationsraum zwischen Gott und Mensch. Auch in anderen liturgi-

schen Quellen lassen sich analoge Entwicklungen nachweisen: So wird etwa aus der *Reconciliatio altaris ubi homicidium perpetratur* des Sakramentars von Gelone (spätes 8. Jh.) bei gleichbleibendem Textbestand die *Reconciliatio basilicae vel domus pollutae aut homicidio aut a paganis fracti* des Sakramentars von Nevers, welches mutmaßlich auf eine Vorlage des 9. Jh.s zurückgeht.

Für die iberische Überlieferung scheint die Befundsituation weniger eindeutig. Zwar verzeichnen auch hier mozarabische ebenso wie nordiberisch-asturische Quellen verschiedentlich Vergehen der Muslime gegen christliche Sakralorte, deren Schweregrad sich zwischen einem kultisch relevanten Fehlverhalten und manifesten Gewalthandlungen bewegt, äußern ihrer Furcht vor ebensolchen Übergriffen oder versuchen ihnen durch Verträge zuvorzukommen. Belege für eine Anwendung der Leitdifferenz rein/unrein finden sich hier jedoch bis zum Ende des 10. Jh.s nur vereinzelt. Mehr noch, die in der fränkischen und italienischen Überlieferung zunächst erkennbare Fokussierung von Verunreinigungsverwürfen auf die Person des Heiligen und dessen Ruhestätte lässt sich in den spanischen Quellen so nicht ausmachen. Definitive Resultate könnte diesbezüglich erst eine detaillierte Durchsicht der frühen hagiographischen Zeugnisse erbringen, welche in der vorliegenden Arbeit aus Gründen des Umfangs nicht mehr realisierbar war. Dennoch scheinen die – vornehmlich in Texten aus dem weiterhin christlichen Norden der iberischen Halbinsel identifizierbaren – Belegstellen für eine Bewertung von Übergriffen gegen christliche Sakralorte als Verunreinigung von vornherein stärker raumbezogen. Sie nehmen weniger den Altar als wichtigsten Aufbewahrungsort von Reliquien, sondern das Kirchengebäude insgesamt oder gleich einen weiter gefassten Bereich (z.B. das Herrschaftsgebiet eines Königs) in den Blick. Diese Beobachtung muss nicht zuletzt auch in zukünftige Echtheitsdiskussionen einbezogen werden, fällt doch die Entstehung der bspw. von Deswarte identifizierten Fälschungen in jenen Zeitraum, als zumindest auf der anderen Seite der Pyrenäen raumbezogene Heiligkeitsvorstellungen ein deutliches Übergewicht erlangt hatten.

