

# Toledo als plurireligiöse Lebensform

**Abstract** The concept of temporally defined ‘capitals’ is applied to Toledo as a medieval centre of attraction in the 13th century. The capital of Castile is known as a pluri-religious society, especially during the time of King Alfonso the Wise. In Toledo, Christians, Moors and Jews lived together as three ‘castes’; this co-existence has been described as *convivencia* by Américo CASTRO. The social and judicial order, however, was based on segregation. In contrast, in the realm of arts and of Iberian literature, an alternative handling of diversity can be found and was the cause of a wealth of translation activity. Conflicting discourses, traditions and religions are framed aesthetically. Important examples for this practices are connected to Toledo as a cultural area: (1) the genre of Mozarabic *kharja* at the end of an Arabic or Hebrew love poem; (2) the song of the pagan Sibyl in the Galician-language Marian poetry by King Alfonso; (3) the ‘Proverbios morales’ of Rabbi Sem Tob connecting the traditions of sapiental poetry and satire; and (4) the staging of multilingualism in the ‘Libro de buen amor’. The performance of heterogenous discourses is not carried out in the mode of hybridisation or translation but as juxtaposition. Thus, literature becomes a dispositive of ‘heterology’ (Michel DE CERTEAU), lending an ear to the ‘speech of the other’.

**Keywords** Toledo; Castilia; Leon; *convivencia*

**Zusammenfassung** Das romanistische Konzept von temporal definierten ‚Hauptstädten‘ wird auf die mittelalterliche Faszinationsfigur von Toledo als ‚Hauptstadt des 13. Jahrhunderts‘ angewandt. Die kastilische ‚Metropole‘ ist, vor allem unter König Alfons dem Weisen, als plurireligiöse

## Kontakt

Prof. Dr. Bernhard Teuber,  
Institut für Romanische Philologie,  
Ludwig-Maximilians-Universität  
München, Schellingstr. 33,  
D-80799 München,  
Bernhard.Teuber@romanistik.uni-  
muenchen.de

Gesellschaft bekannt, in der drei ‚Kasten‘ zusammenleben: Christen, Mauren und Juden, was mit dem Begriff der *convivencia* bezeichnet wird (Américo CASTRO). Gleichwohl beruht die soziale und juristische Ordnung auf Segregation. Kontrastiv dazu manifestiert sich in der Sphäre der Künste und in der iberischen Literatur ein alternativer Umgang mit Diversität, was zum Anlass reicher Übersetzungstätigkeit wird. Miteinander konfligierende Reden, Traditionen und Religionen werden ästhetisch ‚gerahmt‘. Eindrückliche Beispiele hierfür stehen in Verbindung zum Kulturraum Toledo: 1. die Gattung der mozarabischen *Chardscha* am Schluss eines arabischen oder hebräischen Liebesgedichts; 2. der Gesang der heidnischen Sibylle in der galicischen Mariendichtung des Königs Alfons; 3. die zwischen Weisheitsdichtung und Satire changierenden ‚Proverbios morales‘ des Rabbi Sem Tob und 4. die Inszenierung von Mehrsprachigkeit im ‚Libro de buen amor‘. Das Acting-out heterogener Reden, die einander fremd sind, erfolgt nicht im Modus der Hybridisierung oder der Übersetzung, sondern der Juxtaposition. So wird Literatur mit Michel DE CERTEAU gesprochen zu einem Dispositiv der ‚Heterologie‘, worin die ‚Rede des Anderen‘ zu Gehör kommt.

**Schlagwörter** Toledo; Kastilien; Leon; *convivencia*

Um das Jahr 1200 berichtet Wolfram von Eschenbach in seiner Version der Geschichte von Parzival, wie er den Stoff seines Buches von dem ansonsten unbekanntem provenzalischen Troubadour Kyôt übernommen habe und dass Kyôt seinerseits auf eine arabische, längst vergessene Handschrift gestoßen sei – und zwar in Toledo:<sup>1</sup>

*Kyôt der meister wol bekannt  
12 ze Dôlet verworfen ligen vant  
in heidenischer Schrifte  
dirre âventiure gestifte.  
der karakter â b c  
16 muose er hân gelernet ê,  
ân den list von nigrômanzi.*

Kyôt, der berühmte Meister der Dichtkunst, fand in Toledo in einer unbeachteten arabischen Handschrift die Erstfassung dieser Erzählung. Zuvor musste er die fremde Schrift lesen lernen, allerdings ohne die Zauberkunst zu studieren. Ihm kam zustatten, dass er getauft war,

<sup>1</sup> Wir zitieren Wolfram von Eschenbach, Parzival, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach der Ausgabe von Karl LACHMANN, übers. v. Wolfgang SPIEWOK, Stuttgart 1981, Bd. 2, S. 40 f. (Buch IX, 453, 11–22).

<p><i>ez half daz im der touf was bi: anders waer diz maer noch unvernunnen. 20 kein heidensche list möht uns gevrumen ze künden umbe des grâles art, wie man siner tougen inne wart.</i></p>	<p>sonst wäre die Erzählung bis heute unbekannt geblieben. Keine heidnische Wissenschaft reicht nämlich aus, das Wesen des Grals zu entschlüsseln und in seine Geheimnisse einzudringen.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Diese Handschrift sei vom weisen Fleganis verfasst worden, der mütterlicherseits aus dem israelitischen Geschlecht Salomos stamme und einen Heiden zum Vater gehabt habe. Offenbar lebte er in der Zeit vor Christi Geburt; was er über den Gral gewusst habe, verdankte er demnach einer sehr alten Weisheit und seiner Prophetengabe. Es zeigt sich an dieser Passage aus Wolframs ‚Parzival‘, dass zu Beginn des 13. Jh.s Toledo, die nachmalige Hauptstadt der vereinigten Königreiche León und Kastilien, auch für ein Publikum östlich der Pyrenäen – und selbst östlich des Rheins – eine bemerkenswerte Faszinationsfigur darstellt: Im Text-Raum nur weniger Verse wird beschrieben, wie an diesem Ort Arabisches, Jüdisches und – in der Gestalt des gelehrten Provenzalen Kyôt – auch Christliches zusammenkommen. Hierbei spielen nicht nur Sprachen, Schriften und Alphabete, sondern auch religiöse Vorstellungen eine wesentliche Rolle. Über die Mutter ist Fleganis nach mosaischem Gesetz Jude; vom Vater hat er einen heidnischen Kult übernommen, wobei in der mittelalterlichen Konzeption Muslime oder Ismaeliten oft den ‚Heiden‘ gleichgesetzt werden (bei Thomas von Aquin und anderen Theologen heißen sie einfach *gentiles*). Kyôt kann den fremdartigen Sinn der aufgefundenen Schrift auch ohne Zuhilfenahme dämonischer Zauberei entschlüsseln, weil er die christliche Taufe empfangen hat. Die Stadt Toledo selbst aber ist nicht nur seit 1085 Sitz eines christlichen Königs und eines aus Frankreich stammenden Erzbischofs, sondern auch – dieser Topos wird sich bis in die Frühe Neuzeit hinein halten können – eine Hochburg der magischen Künste, wie sie Heiden, Muslime oder jüdische Gelehrte mutmaßlich beherrschen. Was aber hat all dies mit dem Titel des Beitrags zu tun? Diesem komplexen Thema werden wir uns in vier Kapiteln nähern.

## 1 Notwendige Distinktionen

Am Anfang sollen vier begriffliche Distinktionen stehen, die wir uns als eine Art von konzeptuellem Tetraeder vorstellen dürfen. Damit soll die enge Verflochtenheit und Gleichrangigkeit der vier leitenden Fragestellungen verdeutlicht werden, welche die Fluchtlinien der folgenden Überlegungen abbilden können.

### 1.1 Hauptstadt?

Die Strahlkraft des im ‚Parzival‘ gezeichneten Toledo führt dazu, dass diese Stadt tentativ als eine ‚Hauptstadt‘ oder ‚Kapitale‘ beschrieben werden soll, nicht nur der Königreiche León und Kastilien, sondern eines ganzen Jahrhunderts – und

zwar des 13. Jh.s, zu dessen Beginn Wolfram eben dichtet. Dabei sei eingestanden, dass die Suche nicht nach geografischen, sondern nach temporären Hauptstädten möglicherweise eine besondere Vorliebe romanistischer Spekulationen ist. Ohne ihn in irgendeiner Weise für unsere Disziplin vereinnahmen zu wollen, ist es doch unbestritten, dass Walter BENJAMINS Rede und Beschreibung von Paris als der „Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts“ unser Verständnis bedeutender französischer Schriftsteller wie Charles Baudelaire und Marcel Proust oder auch die Sicht auf die nachromantische Moderne entscheidend bereichert hat.<sup>2</sup> Dabei ist diese schöne Metapher von einer nur temporären ‚Hauptstadt‘ in keiner Weise triumphalistisch gemeint. Vielmehr eröffnet sie ein Feld für die Analyse und Problematisierung von Konstellationen, die ohne die Imagination räumlicher, geografischer und „chorografischer“ (will sagen: orts- beziehungsweise stadtbeschreibender) Koordinaten nicht möglich ist. Im Gefolge von BENJAMINS gelungener Metapher hat Karlheinz STIERLE von Avignon als einer „Hauptstadt des 14. Jahrhunderts“ sprechen können,<sup>3</sup> weil zu dieser Zeit der dorthin verlagerte Papstszahlreiche Zeitgenossen anzog, darunter keinen Geringeren als Francesco Petrarca; und Rainer WARNING hat, im Rekurs auf Michail BACHTIN,<sup>4</sup> die in den Romanen des französischen Realismus modellierte Hauptstadt Frankreichs als den „Chronotopos Paris“ gezeichnet und somit Chorografie (also Orts- oder Stadtbeschreibung) und Chronografie aufs Engste miteinander verknüpft.<sup>5</sup> Für das 20. Jh. ist es dann evident, dass am ehesten New York der Titel einer Hauptstadt des Jahrhunderts zuzusprechen wäre – eine Vorrangstellung, die mit den emblematischen Terroranschlägen auf das World Trade Center am 11. September 2001 jedoch an ihr Ende gekommen sein dürfte. Dem Toledo des 13. Jh.s zeitlich weit näher und auf der chronologischen Achse unmittelbar voraus liegt natürlich Konstantinopel, das ohne Bedenken als die Hauptstadt des 12. Jh.s hätte bezeichnet werden dürfen.

## 1.2 Das 13. Jahrhundert?

Näher an Toledo und für den hier skizzierten Zusammenhang des Mittelalters wichtiger ist das maurische Córdoba, die prächtige Residenz der omajadischen Emire und Kalifen, die von Roswitha von Gandersheim im 10. Jh. als *clarum decus orbis*

2 Siehe Walter BENJAMIN, Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts/Paris, Capitale du XIX<sup>ème</sup> siècle, in: DERS., Das Passagen-Werk, Bd. 1, hg.v. Rolf TIEDEMANN, Frankfurt a.M. 1982, S. 60–77.

3 Siehe das Kapitel „Avignon, die Hauptstadt des 14. Jahrhunderts“ bei Karlheinz STIERLE, Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts, München 2003, S. 51–90.

4 Siehe Michail BACHTIN, Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik, hg.v. Edward KOWALSKI u. Michael WEGNER, übers.v. Michael DEWEY, Frankfurt a.M. 1989 (russisches Original 1975).

5 Siehe Rainer WARNING, Der Chronotopos Paris bei den ‚Realisten‘, in: DERS., Die Phantasie der Realisten, München 1999, S. 269–312.

gepriesen wurde.<sup>6</sup> Die kubanisch-stämmige Hispanistin María Rosa MENOCAL betitelte demzufolge eine ihrer Studien als „The Ornament of the World“ und präsentierte darin Lebensbilder sowie Werkporträts bedeutender Persönlichkeiten des spanischen Mittelalters – aus dem maurischen Al-Ándalus, aber auch aus den christlichen Königreichen.<sup>7</sup> Sie alle standen lange Zeit unter dem Einfluss der in Córdoba entfaltenen Pracht und der dort entwickelten Hochkultur, sodass Córdoba ebenfalls als eine temporäre Hauptstadt für das 9. oder 10. Jh. angesehen werden könnte. Freilich verliert die historische Kapitale des maurischen Al-Ándalus nach dem Zerfall des Kalifats 1031 zunehmend an Bedeutung, und es erwächst ihr im 12. und erst recht im 13. Jh. eine ernst zu nehmende Konkurrentin in Toledo. Dieses wird wie schon erwähnt 1085 von König Alfons VI. eingenommen und somit Residenz eines christlichen Herrschers, der seine repräsentative Wohnstatt im zuvor maurischen Alcázar findet. Unmittelbar danach wird der französisch-stämmige Bernard de Sédillac zum Erzbischof berufen und setzt sich für die Einführung des römischen Ritus in Spanien ein, was mit der Verdrängung des einheimischen Ritus aus westgotischer Zeit einhergeht. Toledo wird 1088 von Papst Urban II. als der Primatssitz Spaniens anerkannt und kann an seine alte Vorrangstellung aus westgotischer Zeit anknüpfen, als dort wichtige Konzilien abgehalten wurden.<sup>8</sup>

Gut ein Jahrhundert nach der Einnahme von Toledo stellt sich die Lage dann folgendermaßen dar: Trotz einer verlustreichen Niederlage bei Alarcos im Jahr 1195 erringt der kastilische König Alfons VIII., der mutmaßliche Liebhaber der berühmten ‚Jüdin von Toledo‘, im Jahr 1212 in der Schlacht von Navas de Tolosa mit Unterstützung verbündeter Heere aus Navarra und Aragón einen entscheidenden Sieg über die maurischen Almohaden. Sein Nachfolger Ferdinand III. vereinigt 1230 endgültig die beiden Reiche León und Kastilien und erobert in den Jahren bis 1248 einen Großteil des verbleibenden Al-Ándalus: Jaén, Córdoba, Murcia und Sevilla werden dem kastilischen Territorium angegliedert. Ab der Mitte des Jahrhunderts verbleibt nur noch das Emirat von Granada außerhalb der christlichen Herrschaftsgebiete, wird aber dennoch dem Königreich Kastilien tributpflichtig. Das ist – anhand weniger Stichpunkte erläutert – der Hergang und der Abschluss der wichtigsten und längsten Etappe der sogenannten *Reconquista*, soll nach dem Verständnis der Zeit heißen: die Herauslösung maurischer Gebiete aus dem ‚Haus des Islam‘, dem Dār al-Islām, und

6 Vgl. Roswitha (Hrotsvit) von Gandersheim, ‚Passio Pelagii‘, V. 7, in: dies., *Opera omnia*, hg. v. Walter BERSCHIN, Berlin, Leipzig 2001: *Partibus occiduis fulsit clarum decus orbis* – ‚In den westlichen Gefilden erstrahlte eine glanzvolle Zierde des Erdkreises‘.

7 Siehe María Rosa MENOCAL, *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston, New York, London 2002; deutsch: *Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien*, übers. v. Henning THIES, Berlin 2003.

8 Siehe das Kapitel „Die päpstlichen Privilegien für Toledo von 1088 und 1093“ bei Andreas HOLNDONER, *Kommunikation, Jurisdiktion, Integration. Das Papsttum und das Erzbistum Toledo im 12. Jahrhundert (ca. 1085 – ca. 1185)*, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, N.F. 31), Berlin, München, Boston 2014, S. 109–164.

deren Eingliederung oder Wieder-Eingliederung in das Territorium der Christenheit. Kastilien ist so zum mächtigsten Königreich der Halbinsel geworden.

Von 1252 bis 1284 regiert Alfons X. die Reiche León und Kastilien. Wenn Toledo, wie zuvor gesagt wurde, eine chorografische Faszinationsfigur ist, dann manifestiert sich in der Gestalt des Herrschers eine weitere Faszinationsfigur: der Philosophenkönig, *Alfonso Décimo el Sabio*, ‚Alfons der Weise‘. Der amerikanische Historiker Robert I. BURNS weist darauf hin, dass der ehrende Beiname *stupor mundi*, den mittelalterliche Geschichtsschreiber dem Stauferkaiser Friedrich II. gaben, mit gleichem Recht auch Alfons X., seinem Neffen zweiten Grades, hätte zukommen dürfen: Er habe die Gelehrsamkeit gefördert und dank seiner Verdienste um die Wissenschaften auf der Iberischen Halbinsel eine regelrechte „Thirteenth-Century Renaissance“ begründet.<sup>9</sup> Ein Vorgänger von Alfons dem Weisen, Alfons VI., hatte nach dem Erhalt der Herrschaft über die drei Königreiche Leon, Kastilien und Galicien im Jahr 1072 die Titel *Rex Hispaniae* und *Imperator totius Hispaniae* gebraucht sowie nach der Eroberung von Toledo sogar die Bezeichnung *Adefonsus Dei gratia Toletanus imperator* für sich beansprucht. Die jüngere Geschichtsschreibung verlieh ihm zusätzlich den Beinamen *Rey de las Dos Religiones* – in Anerkennung der Tatsache, dass er Toledo zwar für die christliche Herrschaft gewonnen hatte, aber auch den ansässigen Mauren das Wohnrecht zugestand – unter der Voraussetzung, dass sie analog zur islamischen Dimma eine besondere Kopfsteuer entrichteten. Alfons den Weisen hingegen bezeichnet man gerne als *Rey de las Tres Religiones*, womit ausgesagt ist, dass die alte jüdische Gemeinde von Toledo im 13. Jh. durch Zuwanderung aus den Städten von Al-Ándalus erheblich anwuchs und an Bedeutung gewann.

Diese Periode also soll uns vorrangig beschäftigen, und dabei soll ein gewisser Fokus auf die Topografie beziehungsweise Chorografie der Stadt Toledo gelegt werden, aber zugleich möchte ich hier nicht nur die Notion einer temporären Hauptstadt als Metapher, sondern auch das Toponym Toledo als eine Metonymie oder gar Synekdoche verstanden wissen: Toledo steht somit für die politische, soziale, religiöse und vor allem kulturelle Konstellation in Spaniens christlichen Königreichen, allen voran León und Kastilien. Und auch das 13. Jh. sei hierbei als ein *secolo lungo*, als ein ‚langes‘ 13. Jh. verstanden, dessen Vor- und Nachleben ebenfalls zu berücksichtigen ist, sodass es auf der Zeitachse links einige Jahrzehnte des 12. und rechts einige Jahrzehnte des 14. Jh.s mit umfasst.

### 1.3 Lebensform?

Mit dem ‚Vor- und Nachleben‘ sind wir bei einer weiteren zu klärenden Frage angelangt: Was meint das Wort „Lebensform“ im Titel des Vortrags? Vor allem die Schule der *géographie humaine*, der ‚Sozial- und Kulturgeografie‘, hat ihr Augenmerk zu

---

<sup>9</sup> Siehe das Einleitungskapitel des Herausgebers „*Stupor Mundi. Alfonso X of Castile, the Learned*“ bei Robert I. BURNS, S.J. (Hg.), *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia PA 1990, S. 2-13.

Recht darauf gerichtet, dass Lebensformen, Praktiken und Existenzweisen entscheidend von den Räumen, den Landschaften und auch von den Städten mit determiniert werden, in denen sie stattfinden und auf die sie ihrerseits zurückwirken. In den aktuellen Kulturwissenschaften scheint sich der englische *Passe-partout*-Terminus *scape* für solche Phänomene einzubürgern. Und kulturwissenschaftlich soll unsere Betrachtung insofern sein, als wir hier nicht die materiellen Subsistenzweisen in den Blick nehmen können, sondern uns auf die „symbolischen Formen“ konzentrieren müssen, welche die jeweiligen Lebensformen der Menschen mit konstituieren. Zu ihnen gehören nach Ernst CASSIRER unter anderem Mythos und Religion, Sprache, Kultur und Wissenschaft.

Die physische Realität scheint in dem Maße zurückzutreten, wie die Symboltätigkeit des Menschen an Raum gewinnt. Statt mit den Dingen hat es der Mensch nun gleichsam ständig mit sich selbst zu tun. So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, dass er nichts sehen oder erkennen kann, ohne dass sich dieses artifizielle Medium zwischen ihm und die Wirklichkeit schobe.<sup>10</sup>

Dass bei der Frage nach der Lebensform sprachliche und künstlerische Formen zu berücksichtigen sind, schafft nun auch einen argumentativen Berührungspunkt unserer Aufgabenstellung zu einer ganz anders gearteten, literarischen Autorität: Leicht erkennt man nämlich eine Anspielung auf Thomas Mann, der 1926 einen Vortrag ‚Lübeck als geistige Lebensform‘ überschrieb.<sup>11</sup> Darin lässt er auch sein bis dahin niedergeschriebenes literarisches Werk *Revue* passieren und bezieht es auf Eindrücke, die er während der in Lübeck verbrachten Jahre empfangen hat, vornehmlich Kindheit und Jugend. Etwas Ähnliches soll hier in einem späteren Kapitel der Vorlesung erfolgen: Wir werden literarische Werke des ausgesuchten Zeitsegments – das sind (unter extremer Inanspruchnahme des *secolo lungo*) in etwa die Jahre zwischen 1150 und 1341 – *Revue* passieren lassen und auf ihren Bezug zu jener spezifisch iberischen Konstellation hin befragen, innerhalb derer sie nur emergieren konnten.

#### 1.4 Plurireligiös oder multikulturell?

Aus dem bereits erwähnten Einschluss der Religion in eine zu rekonstruierende ‚toledanische‘ Lebensform ergibt sich eine vierte und vorläufig letzte Konsequenz: Was soll ‚plurireligiös‘ eigentlich bedeuten? Das Wort wurde zwar unlängst von

<sup>10</sup> Ernst CASSIRER, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. v. Reinhard KAISER, Hamburg 1996 (englisches Original 1948), S. 50.

<sup>11</sup> Thomas Mann, *Lübeck als geistige Lebensform. Mit historischen Farbaufnahmen von Julius Hollos (1928)*, hg. v. Peter WALTHER, Potsdam 2005 (zuerst 1926).

Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier verwendet, hat aber den Zugang in den ‚Duden‘ noch nicht gefunden. Hierzu nur kurz: ‚Plurireligiös‘ bezeichnet eine Konstellation, in der eine begrenzte Anzahl von Religionen miteinander koexistieren; es ist dies aber nicht eine Konstellation, in der es viele Religionen nebeneinander, miteinander oder auch gegeneinander gibt. Insofern unterscheidet sich die – alles in allem – überschaubare plurireligiöse Konstellation der uns interessierenden Territorien des Mittelalters von der multireligiösen Situation in Metropolen der Antike mit ihrer Mannigfaltigkeit an unterschiedlichen Kulturen oder von der Situation in charakteristischen Metropolen der globalisierten Welt, wo sich – wie beispielsweise in Singapur – Gemeinden von Hindus, Buddhisten, Taoisten, Juden, Christen und Muslimen auf engem Raum begegnen können. Auf der Iberischen Halbinsel hingegen hat man es im Wesentlichen und nach dem Selbstverständnis der Akteure mit nur drei Gemeinschaften zu tun: mit Juden, Christen und Muslimen.

Warum schließlich ‚plurireligiös‘ und nicht ‚plurikulturell‘ oder eher noch ‚multikulturell‘, wie man heute meist zu sagen pflegt? Der Grund ist, dass die Religionen des Untersuchungszeitraums selbstverständlich kulturell stark markiert und codiert sind, dass aber im Selbstverständnis der kastilisch schreibenden Autoren des Mittelalters jede der Religionen Gesetzeskraft besitzt und darum die Zugehörigkeit der Gläubigen durch den Begriff des Gesetzes am besten erfasst wird. Rémi BRAGUE hat in einer Studie über „La Loi de Dieu“ das mittelalterliche Verständnis der drei sogenannten Buch-Religionen analysiert und herausgearbeitet, dass all diese Religionen Gesetze als von Gott gestiftet anerkennen, selbst wenn die Details unterschiedlich ausgelegt werden.<sup>12</sup> Während im Judentum die vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes als das messianische Ziel der Geschichte gedeutet werde, ermögliche dem muslimischen Gläubigen die Befolgung des göttlichen Gesetzes die vollkommene Hingabe an Allah. Das Christentum verhalte sich in dieser Frage wesentlich widersprüchlicher, akzeptiere es doch nicht nur den transzendenten Ursprung des göttlichen Gesetzes, sondern verkünde zugleich gemäß den Evangelien und der paulinischen Theologie paradoxerweise auch schon dessen Ende. Genau diese Gegenstrebigkeit von göttlichem Gesetz einerseits und göttlicher Gnade sowie Barmherzigkeit andererseits, welche die christliche Theologie seit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften in Atem hält, spielt in der iberischen Apologetik und Polemik des Mittelalters keine herausragende Rolle. Vielmehr wird das Gesetz, das Gott den Christen gegeben habe, dem jüdischen Gesetz und dem islamischen Gesetz gegenübergestellt und als deren vollkommener und vernünftiger Emanation gefeiert. Dies gilt aber nicht nur für die Zeit des Hoch- und Spätmittelalters, sondern ebenso für die Jahre nach dem Abschluss der *Reconquista*, als Juan del Encina in einer Romanze dem vertriebenen Maurenkönig zuruft, er möge sich bekehren und dem geheiligten Gesetz der Christen unterwerfen.<sup>13</sup>

12 Rémi BRAGUE, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005.

13 Juan del Encina, *Poesía lírica y cancionero musical*, hg. v. Royston O. JONES u. Carolyn R. LEE (Clásicos Castalia 62), Madrid 1975, Nr. 62, S. 90 f. – Hier und bei den späteren fremdsprachigen Zitaten stehen eigene Übersetzungen, sofern nicht anders angegeben.

	<i>¿Qu'es de ti, desconsolado qu'es de ti rey de Granada? ¿Qu'es de tu tierra y tus moros,</i>	Was wird aus Dir, Du Untröstlicher, was wird aus Dir, Du König von Granada? Was wird aus Deinem Land und Deinen maurischen Untertanen,
4	<i>dónde tienes tu morada? Reniega ya de Mahoma y de su seta malvada que vivir en tal locura</i>	wo ist (jetzt) Deine Wohnstätte? Sag Dich schon los von Mohammed und von seiner vermaledeiten Sekte, denn in solcher Verrücktheit zu leben,
8	<i>es una burla burlada. Torna, tórnate buen rey a nuestra ley consagrada, porque si perdiste el reino</i>	das (bedeutet), ein betrogener Betrüger zu sein. Bekehre Dich, bekehre Dich, guter König, zu unserem geheiligten Gesetz, damit Du, wo Du Dein Königreich (schon) verloren hast,
12	<i>tengas el alma cobrada.</i>	(wenigstens) die Seele retten kannst.

Die interne Diversität der iberischen Konstellation unter dem harmlosen – weil Freiheit, wo nicht Beliebigkeit der Option suggerierenden – Konzept allein der ‚Kultur‘ zu subsumieren, wird der verpflichtenden Zugehörigkeit der Akteure und dem radikalen Widerstreit der von ihnen gebrauchten Sprachspiele nicht wirklich gerecht. Es geht um Fragen, welche das Selbstverständnis und das Fremdbild – kurz gesagt: die Identität – nicht nur von Individuen, sondern auch von Kollektiven betreffen – und zwar am Schnittpunkt von Religion, ethnischer Zugehörigkeit, Ernährung, Kleidung, Sprache und Kultur.

## 2 Das mittelalterliche Toledo im Licht der *convivencia*

### 2.1 *Convivencia* als diskursives Konzept

Hiermit sind wir bei dem schönen, aber auch schillernden Begriff der *convivencia*, des ‚Zusammenlebens‘, angekommen, den viele Zuhörer bereits erwartet haben dürften. Vor einiger Zeit stellte eine vom Fernsehsender „arte“ ausgestrahlte historische Dokumentation unter dem Titel „Die goldene Zeit in Andalusien“ die spanische Kultur vom frühen 8. bis zum späten 15. Jh. vor.<sup>14</sup> Grundlage dieser Epoche sei die *convivencia* gewesen, in welcher die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Religionen nicht durch destruktive Gewalt, sondern durch Toleranz bestimmt gewesen seien, welche die Menschen zur Schaffung einer blühenden gemeinsamen Kultur inspiriert hätte. *Cela est bien dit*, hätte Voltaires Romanheld Candide geantwortet. Aber es gilt, die Dinge ein wenig genauer zu betrachten.

<sup>14</sup> Siehe dazu den Dokumentarfilm von Michael SCHWARZ, „Die goldene Zeit in Andalusien“, Erstaussstrahlung bei „arte“ am 30. November 2019.

Die *convivencia* ist kein zeitgenössischer Begriff des Mittelalters. Das Wort ist auch bei Sebastián de Covarrubias im ‚Tesoro de la lengua castellana o española‘ (1611) und im ‚Diccionario de Autoridades‘ (1726–1739), den maßgeblichen Wörterbüchern des älteren Spanisch, nicht belegt. In der kürzlich aktualisierten Ausgabe des ‚Diccionario de la Real Academia Española‘ finden sich die prosaischen Eintragungen: „Convivencia. Acción de convivir.“ – „Convivir. Vivir en compañía de otro u otros“.<sup>15</sup> Ausführlicher ist interessanterweise das Wörterbuch von María MOLINER: „Acción de convivir. Relación entre los que conviven. Particularmente, hecho de vivir en buena armonía unas personas con otras: ‚La cortesía ayuda a la convivencia humana.“<sup>16</sup> Das ‚Zusammenleben‘ ist demnach vorzugsweise harmonisch, charakterisiert sich durch wechselseitige Höflichkeit, die man einander erweist und welche die soziale Kohäsion erleichtert.

Es ist unklar, ob Américo CASTRO diese freundliche, konziliante Semantik überhaupt im Sinn hatte, als er den Begriff *convivencia* in die Geschichtswissenschaft einführte – insbesondere in seinem epochemachenden Buch „España en su historia – Cristianos, moros y judíos“ aus dem Jahr 1948.<sup>17</sup> Was CASTRO zeigen und – gegen identitäre Vereindeutigungen – polemisch hervorheben wollte, war Folgendes: Das Spanien des Mittelalters war in Folge der Präsenz mitgliederstarker jüdischer Gemeinden seit den Zeiten der Antike und in Folge der maurischen Landnahme seit 710 eine Gesellschaft, die durch Diversität geprägt war. In ihr hatten drei große, hauptsächlich durch ihre Religionszugehörigkeit definierte Gemeinschaften – Christen, Mauren und Juden – miteinander zu leben und zu agieren. Die historische ‚Identität‘ der Spanier, wenn man dies überhaupt so nennen darf, lasse sich darum nicht nach der Elle einer einzigen Religion, Ethnie oder Kultur messen; vielmehr sei grundsätzlich ein gewisses Maß an Pluriformität anzunehmen – gerade auch im Unterschied zur Geschichte anderer europäischer Gesellschaften, die solch weitgestreute Diversität nicht kannten.

---

15 Diccionario de la lengua española (versión 23.5 en línea), <https://dle.rae.es/convivencia?m=form> (15.01.2022).

16 María MOLINER, Diccionario de uso del español, Bd. 1: A–G (Biblioteca románica hispánica 5,1), 2. Aufl. (1998), S. 363, s. v. *convivencia*.

17 Siehe Américo CASTRO, España en su historia. Cristianos, moros y judíos, Buenos Aires 1948; erw. Neuausgaben sodann: La realidad histórica de España, 3. Aufl., Mexiko 1966; deutsch: Spanien. Vision und Wirklichkeit, übers. v. Susanne HEINTZ, Köln 1957. – In Anlehnung an CASTRO sowie an den verbreiteten Sprachgebrauch im Spanischen und ebenso in der deutschen Wissenschaftssprache werden in diesem Artikel die herkömmlichen Begriffe ‚Maure‘ / ‚maurisch‘ verwendet. Sie erinnern etymologisch daran, dass die Islamisierung der Iberischen Halbinsel auf eine Invasion aus Nordafrika zurückgeht – und zwar aus dem Gebiet der einstmaligen römischen Provinz Mauretania (heute in etwa Marokko). Siehe dazu auch die grundlegende Darstellung von Arnold HOTTINGER, Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien, 2. Aufl., München 2005; ebenso Georg BOSSONG, Das maurische Spanien. Geschichte und Kultur, 2. Aufl., München 2010. Wie kompliziert und mit modernen Kategorien unverrechenbar die Bezeichnungen für die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen der Iberischen Halbinsel im Mittelalter sind, zeigt sich plastisch in dem Kapitel „The Horse Latitudes“ bei María Rosa MENOCAL, Shards of Love. Exile and the Origins of the Lyric, Durham NC 1993, S. 1–54.

Im genannten Sinn ist *convivencia* nicht ein Ordnungsbegriff, der innerhalb der beschriebenen historischen Konstellation selbst in Gebrauch gewesen wäre oder gar von den Akteuren als Ideal ihres sozialen und politischen Zusammenlebens angestrebt wurde (im Gegensatz beispielsweise zur nordamerikanischen Gesellschaft, die sich auf Gleichheit, unveräußerliche Rechte und *the pursuit of Happiness* berufen kann, wobei diese Werte ausdrücklich in der Verfassung formuliert sind). Vielmehr ist das Konzept der *convivencia* eine nützliche Konstruktion des Geschichtsschreibers, weil es ihm auf diese Weise gelingt, die Besonderheit seines Gegenstandes angemessen zu beschreiben. Das Konzept hat in der Tat erheblichen Erfolg gezeitigt und ist von vielen aufgegriffen worden. In diesem Sinne plädiert Fabian SEVILLA in seiner Dissertation, die aus dem Münchner Forschungsverbund „Christen, Mauren, Juden“ hervorgegangen ist, zu Recht dafür, Américo CASTRO (gewissermaßen im Sinne von Michel FOUCAULT) als einen „fondateur de discoursivité“ zu ehren, als denjenigen, der dank der von ihm geleisteten Konzeptualisierung des Wissensfeldes die vielen und durchaus divergierenden Diskurse der Hispanistik über *convivencia* und Trikulturalität überhaupt erst ermöglicht hat.<sup>18</sup>

Dennoch war CASTROS Konzept der *convivencia* wie auch dessen Begründer selbst von Anfang an umstritten; am Ende des Bürgerkriegs wählte der Autor das Exil in den USA. Berühmt ist seine Kontroverse mit Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, der – wiewohl ebenfalls Exilant – die Hispanität vorrangig in Differenz zum Maurisch-Islamischen definieren wollte und nicht unter programmatischem Einschluss des Maurischen und des Jüdischen wie Américo CASTRO.<sup>19</sup> Die Frage nach dem historischen Stellenwert des Eigenen und des Fremden innerhalb der spanischen Identitätskonstruktionen ist auch deswegen kontrovers, weil es sich hierbei gemäß der Terminologie, die Jan und Aleida ASSMANN unter Berufung auf Claude LÉVI-STRAUSS geprägt haben, um ‚heiße‘ Inhalte des kulturellen Gedächtnisses handelt; auf diese kollektiven Erinnerungen werden aktuelle Gegebenheiten und Erfahrungen der jüngeren Geschichte projiziert.<sup>20</sup> So ist es keineswegs verwunderlich, dass in Zeiten verstärkter Migration aus muslimischen Gebieten auch die Rede über Al-Ándalus und die friedliche *convivencia* mit neuen Sinngehalten aufgeladen wird. Sah die genannte Dokumentation (übrigens in

18 Siehe Fabian SEVILLA, Die ‚Drei Kulturen‘ und die spanische Identität. Ein Konflikt bei Américo Castro und in der spanischsprachigen Narrativik der Moderne, Tübingen 2014, bes. S. 72–74. Zum Konzept des ‚Diskursivitätsbegründers‘ vgl. Michel FOUCAULT, *Qu’est-ce qu’un auteur?*, in: DERS., *Dits et écrits*, hg. v. Daniel DEFERT u. François EWALD, Paris 1994, Bd. 1, Nr. 69, S. 789–821 (zuerst 1969). Zum Thema vgl. außerdem Martin BAUMEISTER u. Bernhard TEUBER (Hgg.), *La obra de Américo Castro y la España de las tres culturas, sesenta años después* (Dossier), in: *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal*, Nr. 38, 10. Jg. (2010), S. 91–158.

19 Siehe Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, 2 Bde., Buenos Aires 1956/57.

20 Siehe Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 66–86. Die Unterscheidung zwischen ‚heißer‘ und ‚kalter‘ Erinnerung stützt sich auf die idealisierende Typologie von kaum veränderlichen, primitiven „sociétés froides“ und stetig wandelbaren, historischen „sociétés chaudes“ bei Claude LÉVI-STRAUSS, *Le champ de l’anthropologie* (Leçon inaugurale au Collège de France, 1960), in: DERS., *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973, S. 11–44, bes. S. 39–42.

den USA gefertigt und gewiss als Einrede gegen islamophobe Propaganda intendiert) Al-Ándalus als friedliche Utopie an,<sup>21</sup> so hält der spanische Arabist Serafin FANJUL in seinen Publikationen dagegen und beurteilt solche Vorstellungen als eine reine Chimäre.<sup>22</sup> Die Polemiken um die *convivencia*, die nach dem Ende von Francos Diktatur ein ideales Modell des harmonischen Zusammenlebens zu verheißen schien, sind noch keineswegs beendet und hängen in Spanien eng mit dem unveränderten Fortbestehen zweier ideologischer Blöcke zusammen: Das sind die berühmten *Dos Españas*, jene ideologisch, kulturell und religiös miteinander verfeindeten Lager, die sich schon so lange um die Interpretation der spanischen Geschichte und die Gestaltung der spanischen Gesellschaft streiten.

## 2.2 Das iberische Kastenwesen

Wie sind nun die religiös fundierten Gemeinschaften zu beschreiben, welche die christlich regierten Städte des mittelalterlichen Spaniens bewohnen? CASTRO hat für diese Gruppen aus respektablen Gründen den althergebrachten Begriff der ‚Kaste‘ (spanisch *casta*) weiterverwendet, wobei *casta* zunächst eine religiös, abstammungsmäßig und ethnisch homogene Gruppe meint.<sup>23</sup> Aufgrund der Komplexität der Sachverhalte ergibt sich aber eine eigentümlich iberische Gestalt des Kastenwesens. Zu unterscheiden sind drei Merkmale, die sich jeweils zu idiosynkratischen Komplexen verbinden: 1. die formelle Zugehörigkeit zu einer der drei Religionsgemeinschaften, die wie bereits gesagt als bindendes ‚Gesetz‘ (*ley*) verstanden wird; 2. die Abstammung aus einer Familie, die zu dieser Religionsgemeinschaft gehört und auch schon in früheren Generationen dazu gehörte; 3. die Unterordnung unter einen Herrscher, der in Al-Ándalus Muslim und in den Königreichen der *Reconquista* Christ ist, niemals aber Jude, sodass der juristische Status der jeweiligen Kaste wesentlich davon abhängt, wessen Untertanen ihre Mitglieder sind.

Schließlich machen es die verbreiteten Religionswechsel – in Al-Ándalus der Übertritt von Juden und vor allem Christen zum Islam, in den Königreichen der *Reconquista* der Übertritt von Muslimen und vor allem Juden zum Christentum – nötig, zwischen ‚Altgläubigen‘ und ‚Neugläubigen‘ zu unterscheiden. Die ‚Altgläubigen‘ üben eine Religion aus, die auch schon ihre Vorfahren über viele Generationen hinweg praktiziert haben. Bei den ‚Neugläubigen‘ hingegen gibt es einen Bruch in der

---

21 Vgl. SCHWARZ (Anm. 14).

22 Siehe Serafin FANJUL GARCÍA, *La quimera de al-Ándalus*, Madrid 2004.

23 Der Begriff ‚Kaste‘ ist im Deutschen wie in vielen verwandten Sprachen mehrdeutig. Oft denkt man dabei an das indische System der vier Kasten von Brahmanen, Krieger, Händlern und Bauern, die eine strenge soziale Rangordnung beinhalten. Dieses hierarchische Modell trifft auf die iberische Situation nicht zu, wiewohl auch dort eine der drei Kasten dominant und die anderen beiden subaltern sind. Gemeinsam ist hingegen dem indischen und dem iberischen System, dass man einer Kaste von Geburt an angehört, dass man ihr lebenslang zugehört und dass dieser Status zwingend an die Nachkommen vererbt wird.

Familiengeschichte, insofern eine Generation in jüngerer Vergangenheit oder ganz aktuell in der Gegenwart eine neue Religion angenommen hat.

Einer besonderen Erklärung bedarf der Begriff der *mozárabes* oder ‚Mozaraber‘ (von arabisch *mustarab*, ‚nach arabischer Art‘, ‚arabischsprachig‘). Das sind zunächst diejenigen Christen, die von ursprünglich iberischer Herkunft sind und in Al-Ándalus unter islamischer Herrschaft leben. Sie feiern ihre althergebrachte Liturgie in lateinischer Sprache, aber nicht nach dem römischen, sondern nach dem alten westgotischen Ritus und mit einem abweichenden Kalender. Ihre Muttersprache ist ein sehr frühes Romanisch, das Ähnlichkeiten mit dem Lateinischen, dem Katalanischen sowie dem Portugiesischen aufweist und ebenfalls Mozarabisch genannt wird, weil es zahlreiche Arabismen absorbiert hat. Im Laufe der Zeit übernehmen viele Mozaraber das Arabische als Umgangs- und teilweise auch als Bildungssprache, nicht aber als Liturgiesprache. Nach der Eroberung von Toledo drängen christliche ‚Franken‘ (*francos*), will sagen Siedler aus Frankreich, in die Stadt; sie praktizieren den römischen Ritus und werden von Cluniazensermönchen, später von Zisterziensern seelsorgerisch betreut. Die Mozaraber, welche die Eroberung der Stadt durch den kastilischen König befördert haben, dürfen zwar sechs Pfarreien behalten, ihr althergebrachter Ritus wird aber zunehmend unterdrückt. In den Territorien der *Reconquista* gehören die Mozaraber wie die Franken zur christlichen Kaste; zur islamischen Kaste gehören hingegen die *mudéjares*, das sind Muslime unter christlicher Herrschaft, häufig Handwerker, in manchen Gebieten sind sie auch in der Landwirtschaft tätig; ihnen wird das Recht zugesichert, das islamische Gesetz weiterhin zu befolgen, doch dürfen sie keine höheren Ämter bekleiden.

Die drei letzten Gruppen, die hier erwähnt werden sollen, sind Gläubige, die ihr religiöses Gesetz wechseln oder deren Familien ihr religiöses Gesetz gewechselt haben. In Al-Ándalus können dies ehemalige Christen sein, die arabisch als *muladíes* oder spanisch als *renegados*, als ‚Abtrünnige‘, benannt werden. Gehörten die Neugläubigen oder deren Familien einstmals dem Judentum an, dann bezeichnete man sie als *conversos* oder ‚Neuchristen‘ (*cristianos nuevos*). Erst nach der Eroberung Granadas wird eine dritte Gruppe von Religionswechslern politisch bedeutsam, die im Mittelalter noch keine große Rolle spielten: die zum Christentum übergetretenen Muslime, die man als *moriscos* bezeichnet. Die Besonderheit der spanischen Situation ist, dass trotz des formalen Religionswechsels ein Wechsel in die neue Kaste nicht möglich ist; vielmehr werden die getauften *conversos* von der christlichen Mehrheitsgesellschaft weiterhin als ehemalige Juden wahrgenommen und oft verachtet. Zu beachten ist auch, dass immer nur der Wechsel zur herrschenden Religion gestattet ist, in Al-Ándalus demnach zum Islam, in den Königreichen der *Reconquista* zum Christentum; zum Judentum, das ohnehin keine missionarischen Ziele verfolgt, darf niemand übertreten.

Ungeachtet des komplizierten Kastensystems und der mannigfachen Diskriminierungen genießen sowohl die Juden als auch die *mudéjares* in Kastilien einen rechtsverbindlichen Status. In den ‚Siete Partidas‘, dem großen Gesetzbuch, das Alfons der Weise kompilieren ließ und das 1256 erstmals promulgiert wurde, gibt

es im siebten Buch den Titel 24 über die Juden und den weiteren Titel 25 über die Mauren; voraus geht Titel 23 über die Strafen für Zauberer, und danach folgt Titel 26 über die Behandlung von Ketzern. Bezüglich der Juden und Mauren heißt es in der einleitenden Passage der maßgeblichen Bestimmungen:

*Iudio es dicho aquel que cree e tiene la ley de Moysen, segund suena la letra della, e que se circuncida: e faze las otras cosas que manda su ley. [...] E la razon por que la Iglesia e los Emperadores, e los Reyes, e los principes sufrieron a los judios, que biuiesen entresi, e entre los christianos es esta porque ellos biuiesen como en catiuero, para siempre: porque fuessen siempre en remembrança a los omes que ellos venian del linaje de los que crucificaron a nuestro Señor Iesu Christo.<sup>24</sup>*

Jude wird genannt, wer an das Gesetz des Mose glaubt und es einhält gemäß seinem buchstäblichen Sinn und wer beschnitten ist und auch die anderen Pflichten verrichtet, die sein Gesetz befiehlt. [...] Und der Grund dafür, dass die Kirche und die Kaiser zuließen, dass die Juden unter sich und unter den Christen leben dürften, ist folgender: nämlich damit sie wie in der Gefangenschaft leben sollten – und zwar für immer, damit sie immer für die Menschen ein Zeichen zur Erinnerung daran wären, dass sie von denen abstammten, die unseren Herrn Jesus Christus ans Kreuz schlugen.

*E dezimos que deben biuir los Moros entre los Christianos, en aquella mesma manera, que diximos en el titulo ante deste que lo deuen fazer los judios guardando su ley, e non denostando la nuestra. Pero en las villas delos Christianos non deuen auer los Moros mezquitas, nin fazer sacrificio publicamente ante los omes. E las mezquitas, que deuian auer antiguamente deuen ser del Rey, e puede las el dar a quien se quisiere. E como quier que los Moros non tengan buena ley: pero mientras biuieren entre los Christianos en seguridad dellos, non les deuen tomar, nin robar lo suyo por fuerça, e qualquier que contra esto fiziere mandamos que lo peche doblado todo lo que assi les tomare.<sup>25</sup>*

Und wir setzen fest, dass die Mauren unter den Christen in der gleichen Weise leben dürfen, wie wir im vorausgegangenen Absatz gesagt haben,

24 Alfonso el Sabio, *Setena Partida*, Título XXIV: De los judíos, Ley I. Wir zitieren nach der Ausgabe: *Las Siete Partidas del sabio Rey Don Alonso el Nono* [!] (1256), Nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de Su Magestad, Salamanca: Andrea de Portonariis 1555 (Faksimilie [Madrid 1974]). Eine neuere Ausgabe ist: *Las Siete Partidas del Rey Don Alonso el Sabio*, Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, Madrid 1807, ND Madrid 1972. Zum Thema siehe auch Dwayne E. CARPENTER, *Alfonso X and the Jews. An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 De los judíos*, Berkeley, Los Angeles, London 1986.

25 Alfonso el Sabio (Anm. 24), *Setena Partida*, Título XXV: De los moros, Ley I.

dass die Juden leben sollen, indem sie ihr Gesetz einhalten und das unsere nicht schmähen. Doch in den Ortschaften der Christen dürfen die Mauren weder Moscheen haben noch vor den Augen der Menschen öffentlich ihre Opfer darbringen. Und die Moscheen, die sie von alters her besitzen durften, sollen dem König gehören, und er kann sie überlassen, wem immer er will. Und wiewohl die Mauren kein gutes Gesetz haben, (so gilt doch,) dass man ihnen – solange sie unter den Christen und unter deren Schutz leben – ihr Eigentum nicht mit Gewalt rauben darf, und wer auch immer dagegen verstoßen sollte, dem befehlen wir, dass er den doppelten Preis zurückzahlen muss für das, was er weggenommen haben sollte.

Es wird demnach anerkannt, dass in christlichen Gebieten Juden und Muslime in Sicherheit leben und ihrem Gesetz folgen dürfen. Zu Recht hat Américo CASTRO darauf hingewiesen, dass diese prinzipielle und juristisch sanktionierte Duldung von religiösen Minoritäten im Reich der christlichen Westgoten nicht in gleicher Weise existiert hatte und dass sie eine Frucht maurischer Besatzung gewesen sei, da man auf diese Weise gelernt habe, dass in einem Staatsgebilde religiöse Minderheiten ein eigenes Existenzrecht haben können, selbstverständlich unter genau festgesetzten Bedingungen; in Al-Ándalus war dies die Entrichtung der *Dimma*, der Religionssteuer für Ungläubige: Wie erwähnt führte Alfons VI. bezeichnenderweise eine vergleichbare Abgabe nach der Eroberung Toledos für seine muslimischen Untertanen ein. Dementsprechend sind auch in León und Kastilien die Bestimmungen der ‚Siete Partidas‘ bezüglich der Nicht-Christen, also der Juden und der Muslime, äußerst restriktiv. Der Gesetzestext spricht stets aus der Perspektive der christlichen Lehre und der christlichen Kaste.

Den Juden wird ‚Blindheit‘ (*ceguera*) und ‚Verstocktheit‘ (*porfia*), den Muslimen wird ‚Torheit‘ (*necedad*) zugesprochen, was man allerdings zu akzeptieren habe und was es notwendig mache, ihnen einen besonderen Rechtsstatus zuzubilligen. Die Juden dürfen ihre bisherigen Synagogen behalten, aber neue Synagogen können nur mit ausdrücklicher Erlaubnis des Königs errichtet werden. Dank dieser Vorschrift wird im 14. Jh. der Bau der berühmten *Sinagoga del Tránsito* möglich. In spiegelverkehrter Symmetrie verhalten sich hierzu Bestimmungen über die Moscheen, da diese in christlichen Städten grundsätzlich unerwünscht sind. Während den Juden der Bau von Synagogen durch Privileg erlaubt werden kann, ist der König umgekehrt berechtigt, die Moscheen zu konfiszieren und die Gebäude nach eigenem Gutdünken anderen Nutzern zu überlassen. Dies war vermutlich bei der kleinen Moschee geschehen, die bereits kurz nach der *Reconquista* Toledos zu einer Kirche mit der Dedikation *Cristo de la Luz* umgewandelt wurde. Ähnlich ist das Schicksal der Hauptmoschee der Stadt, die vor der islamischen Eroberung eine westgotische Kirche gewesen war. Entgegen den getroffenen Vereinbarungen wird sie bald nach der *Reconquista* und in Abwesenheit des Königs von der französischstämmigen Königin Konstanze von Burgund an ihren Landsmann, den schon genannten Erzbischof Bernard de Sédillac, übergeben und erneut zu einer Kirche gemacht. Unter Ferdinand III. wird das Gebäude

ganz abgerissen und ab 1226 an dieser Stelle Spaniens größte gotische Kathedrale errichtet: ein prächtiger Bischofssitz für den Erzbischof der Stadt, der den Titel eines Primas von Spanien trägt. Die ‚Siete Partidas‘ enthalten eine weitere für die Muslime schmerzliche Bestimmung: Beim islamischen Opferfest darf die Schlachtung der Lämmer nicht in der Öffentlichkeit erfolgen.

Aus der übergeordnet-christlichen Perspektive der Legislation ergeben sich weitere Bestimmungen: Verboten ist der Abfall vom Christentum und der Übertritt zu einem anderen Gesetz; verboten ist die Diskriminierung von getauften Juden oder Muslimen durch ihre bisherige Religionsgemeinschaft; verboten ist den Christen eine Ehe mit Ungetauften, ebenso Beieinanderliegen mit ungetaufter Partnerin oder ungetauftem Partner; und bei Zuwiderhandlung werden natürlich nicht nur die Christen, sondern auch deren ungetaufte Partner bestraft. Juden müssen außerdem an ihrer Kleidung ein Erkennungszeichen tragen, damit sie sich von Christen unterscheiden lassen; für Muslime bedarf es dieser Vorschrift offenbar nicht, da sie ohnehin bis in die Neuzeit ihre eigene Tracht tragen.

Die Religionsgemeinschaften wohnen ‚unter sich‘ (*entre sí*), das heißt weitgehend getrennt voneinander: In Toledo gibt es zwei jüdische Viertel, einerseits die *judería* mit den zwei großen Synagogen des Ibn Schuschan (heute *Santa María la Blanca*) und des Samuel Halevi (heute *Sinagoga del Tránsito*), andererseits der *Alcaná*, wo noch 1605 der Erzähler des ‚Don Quijote‘ das arabische Manuskript seiner Romanvorlage entdeckt haben will. Auch die Muslime wohnen in der Regel in eigenen Bezirken; in Analogie zu den *juderías* werden diese als *morerías* bezeichnet, als ‚Maurenviertel‘. Der gewissermaßen öffentliche Raum der Stadt hingegen ist christlich dominiertes Gebiet, wobei in Toledo die zugewanderten ‚Franken‘ in der *Calle de los Francos* und die alteingesessenen Mozaraber wiederum getrennt von ihnen wohnen. Übrigens: Auch in den Städten von Al-Ándalus hatten Juden und mozarabische Christen ihre eigenen Wohnviertel, und dort war der öffentliche Raum der Stadt natürlich islamisches Gebiet. Alles in allem bietet somit das mittelalterliche Toledo das Bild einer städtischen Gesellschaft, die – modern gesprochen – nach den Regeln einer Art von Apartheid organisiert ist oder – zumindest – organisiert werden soll. Ein enges Miteinander oder gar eine Fusion der Gemeinschaften scheint es trotz ständiger Kontakte nicht gegeben zu haben, noch viel weniger Hybridität, um an das Konzept von Homi K. BHABHA zu erinnern.<sup>26</sup>

Wohl gab es Zonen des Übergangs, zu denen insbesondere die Fürstenhöfe gehörten, wo Juden unter dem Schutz muslimischer Emire oder christlicher Könige standen, auch in Kastilien. Ebenso gab es im kirchlichen Bereich überraschende ‚Karrieren‘, etwa wenn ein gelehrter Rabbiner sich taufen ließ und danach zum Bischof geweiht werden konnte. Gleichwohl blieb der Status der ‚Minderheiten‘ – je nach Herrschaftsgebiet Christen oder Muslime und sowohl im Mauren- als auch im Christenland Juden – in vielfacher Hinsicht prekär. Beim Pogrom in Sevilla von 1391 manifestierte

<sup>26</sup> Siehe dazu Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, London, New York 1994, S. 212–233, bes. S. 212–223 *et passim*.

sich dies auf schreckliche Weise: Die Juden, die vor den christlichen Angreifern aus der *judería* fliehen wollten, hatten zwei Ausgänge zur Auswahl: entweder zur Stadt hin oder zum Alcázar. Wem die Flucht zum Alcázar gelang, der stand unter dem Schutz der kastilischen Krone und rettete sein Leben; wer hingegen in den ‚öffentlichen‘ Raum der Stadt hinein floh, wurde vom Mob niedergemacht.

Die explizite Duldung und Akzeptanz der unterschiedlichen religiösen Gesetze oder Gebräuche ist demnach nicht zu verwechseln mit Toleranz im Sinne der modernen und säkularen Gesellschaften; solche Toleranz würde man im mittelalterlichen Toledo vergeblich suchen.<sup>27</sup> Gleichwohl legen die ins Detail gehenden Bestimmungen der ‚Siete Partidas‘ eine Schlussfolgerung nahe: Die Rechtsordnung versucht zwar, mit ihren juristischen Normen eine Vermischung zu verhindern oder wenigstens zu erschweren; aber allein die Tatsache, dass solche Vermischung streng sanktioniert werden muss, weist darauf hin, dass es Räume gegeben haben muss oder Räume gegeben haben könnte, in denen solch irreguläre Vermischung – oder sagen wir vorsichtiger: irreguläre Berührung – stattgefunden hat.<sup>28</sup> Wenn man *convivencia* nicht in einem landläufigen oder rein umgangssprachlichen Sinn versteht, sondern als ein diskursives Konzept, dann scheint der Terminus die Phänomenalität der hier beschriebenen Konstellation treffend zu bezeichnen; jedoch ist es ein Zusammenleben in strenger Distanz.

### 2.3 Übersetzen in Toledo

Welche Räume können nun in einer Gesellschaft der *convivencia* existieren, in denen – außerhalb der herrschenden Rechtsordnung oder sogar gegen sie – dennoch irreguläre Berührungen, ja möglicherweise irreguläre Vermischungen stattfinden? Es scheint, dass dies die Bezirke der Kultur, der Kunst und der Literatur sein könnten: die Sphäre des Ästhetischen. Zur Kultur nun gehört zuallererst die Sprache. Sprache wiederum existiert auf der Iberischen Halbinsel des Mittelalters nur als *plurale tantum*; sie manifestiert sich in der idiosynkratischen Gestalt gesteigerter Vielsprachigkeit – und Toledo wird international betrachtet zum Brennpunkt dieser Vielsprachigkeit. Es gibt dort Experten für drei Bildungs- und Kultsprachen: Lateinisch für die Christen, Arabisch für die Muslime und für die Juden Hebräisch (einschließlich des im Talmud überlieferten Aramäischen), und es gibt dann die romanischen Varietäten der Iberischen Halbinsel, zunächst wohl noch das Mozarabische der alteingesessenen christlichen

27 Siehe hierzu allgemein David NIRENBERG, *Neighboring Faiths. Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago 2014, sowie – mit deutlich skeptischer Grundhaltung – DERS., *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York 2013 (deutsche Übersetzung: *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, übers. v. Martin RICHTER, München 2015).

28 So gibt es inzwischen eine Reihe von Untersuchungen, die anhand instruktiver Belege auf verschiedenen Ebenen weniger schroffe Gegensätze und gelingende wechselseitige Beziehungen zwischen den Gemeinschaften und Religionen nachzeichnen.

Bevölkerungsgruppe, das zunehmend verschwindet; dann das siegreiche Kastilisch der eindringenden fränkischen Siedler; weiterhin im Osten das Aragonesische sowie das Katalanische und im Westen das Leonesische sowie – besonders wichtig für die Literatur! – das Gallaeco-Lusitanische oder Galicisch-Portugiesische, spanisch als *galaico-portugués* beziehungsweise mitunter als *gallego-portugués* bezeichnet und jenseits des Minho *galego-portugués* genannt.<sup>29</sup> Die Sprachpolitik der Krone, insbesondere unter Alfons dem Weisen, sorgt dafür, dass das Kastilische zur dominierenden romanischen Volkssprache und zur Schriftsprache für die Prosaliteratur wird. In vielen Bereichen tritt dieses Kastilisch fortan an die Stelle der lateinischen Schriftsprache. Ein Grund hierfür mag auch sein, dass bei den Gebildeten unter Alfonsos jüdischen Untertanen das Lateinische weniger bekannt ist. Kastilisch fungiert für Juden wie Christen und zum Teil wohl auch für die *mudéjares* zunehmend als *lingua franca*. Für die lyrische Dichtung wird im 13. Jh. allerdings weiterhin das Galicisch-Portugiesische bevorzugt.<sup>30</sup>

Es ist bekannt, dass Toledo nach der *Reconquista*, ab dem 12. Jh., Gelehrte aus dem Abendland anzieht: Sie hoffen, dort oder von dort aus auf die Spur von Manuskripten zu gelangen, die östlich der Pyrenäen nicht zu finden sind und die fast immer auf Arabisch gehalten sind. Es handelt sich oft um arabischsprachige Originalwerke, häufig aber auch um Texte, die ihrerseits zum Corpus des „Schon-Übersetzten“ (Robert STOCKHAMMER) gehören: vor allem Übertragungen aus dem Griechischen, etwa des Aristoteles, aber gelegentlich auch aus dem noch fernerem Persischen, manchmal sogar aus dem ganz weit entfernten Sanskrit.<sup>31</sup> Auch Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny und Mentor des Abaelard, schickt Vertraute nach Spanien, die den Koran ins Lateinische übersetzen werden. Die Forschung hat die Entstehungsgeschichte zahlreicher Übersetzungen, gerade auch aus Astronomie, Medizin und Naturkunde, dargestellt und die Übersetzungsmethoden beschrieben. Im Wesentlichen lassen sich zwei Phasen unterscheiden: Im 12. Jh. werden vor allem lateinische Übersetzungen angefertigt, im 13. Jh. sind es dann auch Übersetzungen ins Kastilische. Meist handelt es sich um Auftragsarbeiten, die von einflussreichen Mäzenen gefördert werden. Im 12. Jh. ist Erzbischof Raimund von Toledo ein bedeutender Förderer, im 13. Jh. übernimmt Alfons der Weise diese Funktion, wie wir etwa von seinem Neffen Don Juan Manuel erfahren, der seinerseits ebenfalls ein bedeutender Schriftsteller war:

Et tanto cobdiçio [scil. *el Rey Don Alonso el Sabio*] que los de los sus regnos fuessen muy sabidores, que fizo trasladar en ese lenguaje de Castiella

29 Vgl. zu diesem Themenkomplex weiterhin Thomas KREFELD u. Sebastian POSTLEP, Toledo, 13. Jahrhundert, in: DIES. (Hgg.), *Judenromanisch* (Lehre in den Digital Humanities. Ein Portal der IT-Gruppe Geisteswissenschaften der LMU), <https://www.dh-lehre.gwi.uni-muenchen.de/?lehrveranstaltung=judenromanisch> (15.12.2021).

30 Zur Sprachpolitik unter Alfonso el Sabio allgemein siehe Hans-Josef NIEDEREHE, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo*, Madrid 1987.

31 Robert STOCKHAMMER, *Das Schon-Übersetzte. Auch eine Theorie der Weltliteratur*, in: *Poetica* 41 (2009), S. 257–291.

*todas las sciencias tan bien de theologia commo la logica, et todas las siete artes liberales, commo toda la arte que dizen mecanica. Otrosi fizo trasladar toda la secta de los moros, por que paresciessen por ella los errores en que Mahomad, el su falso propheta, les puso et en que ellos estan oy en dia. Otrosi fizo trasladar toda la ley de los judios et aun el su Talmud et otra sciencia que han los judios muy escondida a que llaman Cabala. Et esto fizo por que paresciesse manifesta mente por la su ley que toda fue figura de esta ley que los christianos habemos; et que tambien ellos como los moros estan en gran error et en estado de perder las almas.<sup>32</sup>*

Und so sehr wünschte er sich (scil. König Alfons der Weise), dass die (Untertanen) seiner Königreiche umfassendes Wissen besäßen, dass er in diese (unsere) kastilische Sprache alle Wissenschaften übersetzen ließ, sowohl die Theologie als auch die Logik und alle sieben freien Künste sowie auch noch die gesamte mechanische Kunst, wie man sie nennt. Ebenso ließ er die gesamte (Lehre) der maurischen Sekte übersetzen, damit dadurch die Irrtümer zur Erscheinung kämen, zu denen sie Mohammed, ihr falscher Prophet, verleitet hat und in denen sie bis auf den heutigen Tag verharret. Ebenso ließ er das gesamte Gesetz (= die *Thora*) der Juden und sogar ihren *Talmud* und andere gelehrte Schriften übersetzen, welche die Juden streng geheim halten und die sie *Kabbala* nennen. Und dies ordnete er an, auf dass an ihrem Gesetz (= am Gesetz der Juden) offen zur Erscheinung käme, dass es insgesamt eine Figur des jetzigen Gesetzes war, welches wir Christen besitzen, und damit (man auch erkenne), dass sie (= die Juden) sich ebenso wie die Mauren in großem Irrtum befinden und in Gefahr stehen, ihre Seelen zu verlieren.

Der leider viel zu jung verstorbene Philosophiehistoriker Thomas RICKLIN hat einen Artikel über die Übersetzertätigkeit auf der Iberischen Halbinsel unter den prägnanten Titel gestellt: *Arabes contigit imitari* („die Araber nachzuahmen, ist (mir) gelungen“) – eine Formulierung, die sich im 12. Jh. in einem Übersetzervorwort bei Hugo von Santalla (Hugo Sanctallensis) findet.<sup>33</sup> Die Berufung des christlichen Klerikers auf die Araber verstellt freilich, wie RICKLIN scharfsinnig schlussfolgert, dass die Übersetzung oder Translation aus dem Arabischen eines islamischen Autors in das Latein eines christlichen Klerikers eine dritte Instanz unsichtbar macht, die an diesem Vorgang in aller Regel beteiligt war, nämlich einen jüdischen Gelehrten, der sowohl Arabisch

32 Don Juan Manuel, *Libro de la caza, Prólogo* (1325/26), in: DERS., *Obras completas*, hg. v. José Manuel BLECUA, Madrid 1981, Bd. 1, S. 519 f.

33 Thomas RICKLIN, *Arabes contigit imitari*. Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: Andreas SPEER u. Lydia WEGENER (Hgg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, New York 2006, S. 47–67.

als auch Kastilisch beherrschte. Dieses Übersetzungsverfahren, das drei – manchmal sogar noch mehr – Akteure einband, ist die Arbeitsmethode der sogenannten ‚Übersetzerschule‘ von Toledo. Diese Übersetzerschule ist freilich weder eine Lehranstalt für Dolmetscher noch ein Gebäude gewesen wie die viel bewunderte und auch in Toledo bekannte *Maison de la Sagesse* (arabisch *Bayt al-Hikma*), das ‚Haus der Weisheit‘ im Bagdad der Abbasiden, sondern ‚Übersetzerschule‘ meint hier etwas anderes, nämlich eine Kulturtechnik: im konkreten Fall eine kooperative Praxis der Übertragung aus einer Sprache in die andere innerhalb einer Equipe von Sprachkundigen, die aufgrund ihrer immer nur partiellen Sprachkenntnisse aufeinander angewiesen sind.

Im 12. Jh. werden wie erwähnt vor allem naturkundliche Werke übersetzt, und die Zielsprache ist vorrangig das Lateinische. Im 13. Jh. betreffen dann die Übersetzungsprojekte auch die schöne Literatur, die Exempla und Lebensweisheiten für ein breiteres Laienpublikum liefern soll, ohne dass der Aspekt der Unterhaltung zu kurz kommt. Es ist bezeichnend, dass das Manuskript einer arabischen Märchensammlung, die den Titel ‚Hundertundeine Nacht‘ trägt, in der in Andalusien und Marokko gebräuchlichen Handschrift gehalten und auf das Jahr 1234/35 datiert ist; sie scheint in Al-Ándalus aufgezeichnet worden zu sein. Darin befindet sich auch die verbreitete Erzählsammlung von den ‚Sieben weisen Meistern‘ oder ‚Sieben Wesiren‘, die 1253 unter dem leicht irreführenden Titel ‚Libro de los engannos et los asayamientos de las mugeres‘ (‚Buch über die Täuschungen und die Verführungsversuche der Frauen‘) ins Kastilische übersetzt werden – im Auftrag des Infanten Don Fadrique, des Bruders von Alfons dem Weisen; der heute gebräuchliche Name des Werks lautet ‚Sendebar‘ (‚Sindbad‘). Um die Mitte des 13. Jh.s dürfte das auf dem Markt erfolgreichste Produkt der toledanischen Übersetzerschule aber die 1251 entstandene Übersetzung von ‚Kalila wa Dimna‘ (spanisch ‚Calila e Dimna‘) aus dem Arabischen ins Kastilische gewesen sein. Das ist eine Erzählsammlung, die ursprünglich aus Indien kommt und dort unter dem Namen ‚Pantschatantra‘ bekannt war. Das Werk wurde aus dem Sanskrit ins Mittelpersische und später von Ibn al-Muqaffa aus dem Persischen ins Arabische übersetzt; und diese Fassung diente in Toledo wiederum als Vorlage für die kastilische Übertragung, bevor danach eine lateinische und zahlreiche volkssprachliche Versionen entstanden. Man könnte ein solches Netzwerk von Autoren, Lesern und Übersetzern, die während vieler Jahrhunderte dank des gemeinsam genutzten Mediums eines literarischen Werkes miteinander in Verbindung stehen, ohne dass sie sich einen gemeinsamen Ort teilen müssen, eine ‚Gemeinschaft in der Zeit‘ nennen.

### 3 Die genealogische Methode und die Literatur der *convivencia*

#### 3.1 San Román als Modell

Wir haben gesehen, dass sich die Gesellschaft der *convivencia* dem Auge des Betrachters als eine trianguläre Konstellation von religiösen und juristischen Normen darbietet, wobei in wesentlichen Bereichen die Segregation der Kasten vorherrscht. Es ist wichtig,

die Kultur des Raumes und der Zeit vor diesem Hintergrund zu analysieren. Das eröffnet nämlich die Möglichkeit, für die iberische Kultur und Literatur der *convivencia* eine Genealogie zu etablieren, die der tatsächlichen Komplexität der Phänomene gerecht wird. Die genealogische Methode, wie Michel FOUCAULT sie in Anlehnung an Friedrich NIETZSCHE konzipiert hat, gestattet es, die Objekte nicht mehr nur in ihrer Kontinuität zu studieren, sondern gerade in ihrer Diskontinuität zu den Rahmenbedingungen, aus denen sie hervorgehen.<sup>34</sup> Die Kultur und vor allem die Literatur der *convivencia* – so die hier zu formulierende These – sind keineswegs der Widerschein, sondern der Widerpart der religiösen, juristischen und sozialen Konstellation.

Die religiöse, juristische und soziale Diversität der Epoche geht einher mit einer Vielfalt von Sprachen, die nicht so sehr harmonisch, sondern polemisch aufeinander bezogen sind und miteinander in Wettstreit liegen, so wie dies schon Michail BACHTIN für gewisse Situationen beschrieben hat.<sup>35</sup> Bei BACHTIN führt dieser Sachverhalt zu Parodie und Karnevalisierung in der Renaissance oder zur Entstehung von Vielstimmigkeit und Sinnhybriden im realistischen Roman, vor allem bei Fjodor Dostojewskij.<sup>36</sup> Weder die Parodie und die Karnevalisierung noch die Polyphonie und die Hybridität dürften das vorherrschende Merkmal wichtiger literarischer Zeugnisse sein, die auf der Iberischen Halbinsel im langen 13. Jh. emergieren. Ich denke hier an so prominente und zugleich so unterschiedliche Werke der schönen Literatur wie die zahlreichen arabischen oder hebräischen Gürtelgedichte mit mozarabischen Schlussversen (10. bis 13. Jh.); das toledanische ‚Auto de los Reyes Magos‘ (um 1150); die ‚Disciplina clericalis‘ des Petrus Alfonsi (nach 1100); die genannte arabische Niederschrift von ‚Hundertundeiner Nacht‘ (1234/35); die ‚Milagros de Nuestra Señora‘ von Gonzalo de Berceo (1246–1252); die bereits erwähnten Sammlungen ‚Calila e Dimna‘ (1251) oder ‚Sendebär‘ (1253), den ‚Llibre del gentil e dels tres savis‘ (‚Buch vom Heiden und den drei Weisen‘) von Ramon Llull (1274–1276), die ‚Cantigas de Santa María‘ (‚Loblieder auf unsere Liebe Frau‘) im Auftrag von Alfons dem Weisen (ca. 1279), den ‚Libro del conde Lucanor‘ (‚Buch vom Grafen Lucanor‘) des Don Juan Manuel (1335) und *last but not least* an die ‚Proverbios morales‘ (‚Sprüche moralischer Belehrung‘) des jüdischen Rabí Santó, heute meist als Sem Tob transkribiert (1349). In gewisser Weise gehört in eine solche Reihe dann auch noch der ‚Libro de buen amor‘ des Arcipreste de Hita (1330/43), wiewohl dieses Buch zweifelsohne einen Sonderfall darstellt und im Gegensatz zu den vorgenannten Titeln deutlich karnevaleske Züge trägt. Viele dieser Werke stehen in Verbindung zum Hof der kastilischen Könige oder zur Kathedrale von Toledo beziehungsweise zu kirchlichen Einrichtungen wie Klöstern oder Orden;

34 Siehe Michel FOUCAULT, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: DERS., Dits et écrits (Anm. 18), Bd. 2, Nr. 84, S. 136–156 (zuerst 1971).

35 Siehe Michail BACHTIN, Das Wort im Roman, in: DERS., Die Ästhetik des Wortes, hg. u. übers. v. Rainer GRÜBEL, Frankfurt a. M. 1979 (russisch 1934/35, publ. 1975), S. 154–300.

36 Hier ist an die bekannten Bücher zu François Rabelais oder zur Poetik Dostojewskijs zu denken. Siehe Michail BACHTIN, Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur, übers. v. Gabriele LEUPOLD, Frankfurt a. M. 1987 (russisch 1965); DERS., Probleme der Poetik Dostojewskijs, übers. v. Adelheid SCHRAMM, München 1963 (russisch 1929/1963).

alle thematisieren sie die Vielfalt von Sprachen, Stimmen und Religionen auf die eine oder andere Weise, oft haben sie diese Vielfalt sogar zum zentralen Inhalt.

Dennoch realisieren diese Werke die literarische Darstellung meines Erachtens nicht, indem sie das Heterogene karnevalisieren oder hybridisieren, sondern vielmehr, indem sie es auf vielfältige Weise in eine ästhetische Ordnungsstruktur einfügen, oft im Modus einer affiziert fiktionalen Rahmenerzählung, von der sich die Binnensegmente strukturell abheben. Diese ästhetische Rahmung gestattet es alsdann, das Heterogene und Diverse nebeneinander stehenzulassen, ohne es ungebührlich miteinander zu vermischen. Wenn Erich AUERBACH die „Stilmischung“ als eine Tendenz kenntlich gemacht hat, die einen wichtigen Teil der abendländischen Literaturgeschichte determiniert, und wenn er dafür in der Erstausgabe seiner „Mimesis“ noch keine spanischen Beispiele namhaft machen konnte (später fügte er immerhin ein ergänzendes Kapitel über Don Quijotes Dulcinea an),<sup>37</sup> dann ist dies vermutlich weder Versehen noch Nachlässigkeit, sondern das hellsichtige Bewusstsein, dass die Evolution literarischer Systeme auf der Iberischen Halbinsel anders verlaufen ist als in Europa, dass in Spanien gern unvermittelte Juxtaposition und Konfrontation inszeniert werden – freilich immer innerhalb der Grenzen des klar definierten Rahmens –, wohingegen anderswo (östlich der Pyrenäen) Stilmischung, Vermengung und Hybridisierung ins Werk gesetzt wurden. Im Folgenden soll diese These an vier Beispielen in unvermeidlicher Knappheit exemplifiziert werden. Wir haben Texte von Autoren aller drei Religionen herausgesucht: Es werden ein Muslim, ein Christ und ein Jude zu Wort kommen – und zum Schluss der Erzpriester von Hita, dessen religiöse Observanz keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist (nicht von ungefähr besagt eine allerdings unbestätigte Überlieferung, der Erzbischof von Toledo habe ihn in den Kerker gesperrt).

Zuvor jedoch ein architektonisches und kunsthistorisches Beispiel, das verdeutlichen kann, was wir mit Juxtaposition meinen: In der noch nicht intensiv erforschten Kirche San Román, die im 12. und 13. Jh. von *mudéjares*, also von maurischen Baumeistern, errichtet und erweitert worden sein muss und die heute das Museum der Konzilien von Toledo beherbergt, finden sich zwei charakteristische Ausdrucksformen: Rundbögen und Hufeisenbögen sind mit arabischen Inschriften im kufischen Schreibstil verziert, die viele Besucher eher an die Kalligrafien in einer Moschee erinnern. In der Literatur liest man mitunter, dass diese Inschriften eine rein ornamentale Fantasieschrift fingierten und keinen Sinn ergäben; der Fachbegriff hierfür ist ‚pseudokufisch‘.<sup>38</sup> Tatsächlich jedoch lassen sich diese Inschriften lesen, verstehen und übersetzen: Es sind – wie auch andernorts üblich – Segenssprüche, die Gott preisen

---

37 Erich AUERBACH, *Mimesis. Darstellung der Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 7. Aufl., Bern 1982.

38 So die Deutung bei MENCAL, *Die Palme im Westen* (Anm. 7), S. 166–185. Zur Tradition kufischer oder pseudokufischer Inschriften siehe Gottfried TICHY u. Lisa A. STALEY, *Kufische und pseudokufische Inschriften im Salzburger Land und im europäischen Kontext. Herkunft und Bedeutung*, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 145 (2005), S. 339–362.

und teilweise dem Koran entnommen sind. Weiterhin wurden die Wände der Kirche mit romanischen Fresken von Heiligen und Engeln bemalt. So begegnen in diesem Kirchenraum einander der bildlose Schmuck, der auf die Schrift konzentriert ist und auf das islamische Bilderverbot verweist, und die Bilderfrömmigkeit der altkirchlichen Traditionen. Dennoch scheint es mir gerade nicht zu einer Fusion zu kommen, sondern es scheinen hier zwei Stile, zwei Modi von Visualität innerhalb einer architektonisch geschlossenen Struktur, die Einheit stiftet, ausgestellt und miteinander konfrontiert zu werden. Ich möchte diesen Exkurs als eine Art Allegorie für die literarischen Fallbeispiele betrachten, die nun folgen sollen.

### 3.2 Das Gürtelgedicht mit *Chardscha*

Erst 1948 konnten Zeugnisse für die ältesten lyrischen Verse in einer romanischen Sprache entziffert werden – und zwar auf Mozarabisch! Sie fanden sich in der Schlussstrophe arabischer oder hebräischer Manuskripte, in welchen die Gedichte einer bestimmten Gattung niedergeschrieben sind, nämlich sogenannte Gürtelgedichte oder *Muwaschshahat*.<sup>39</sup> Das sind Liebesgedichte, die es seit dem 10. Jh. gibt und in denen üblicherweise ein Dichter-Ich spricht, welches unsterblich in ein wunderschönes Mädchen verliebt ist (oder manchmal auch in einen begehrenswerten Knaben). Die Geliebte wird mit metaphorischem Redeschmuck gepriesen, und all ihre Vorzüge werden beschrieben; der Liebende jedoch droht zu verschmachten, wenn er nicht erhört wird. Am Schluss der fünften und letzten Strophe ertönt plötzlich in den beiden letzten Versen die Stimme des Mädchens, das manchmal seine eigene Liebe beteuert, manchmal aber auch dem Dichter mit einer überraschenden Pointe eine Abfuhr erteilt. Das Besondere ist, dass diese sprachliche Pointe weder im klassischen Arabisch noch im biblischen Hebräisch erfolgt, worin die ersten viereinhalb Strophen gehalten sind; sondern das Mädchen spricht ein sehr altes romanisches Idiom, eben Mozarabisch, welches auch mit vielen Arabismen durchsetzt ist. Diese Schlussverse heißen *Chardscha*. Aber trotz des Wechsels von der arabischen oder hebräischen Hochsprache in die romanische Umgangssprache ist die Metrik so gestaltet, dass die beiden romanischen Schluss-Verse denjenigen Reim aufnehmen, der auch schon in den beiden Schlussversen aller vorausgehenden Strophen Verwendung gefunden hatte – und der manchmal sogar schon in einem zweizeiligen Vorspann am Anfang des Gedichts erscheint. Die Arbeit des Dichters besteht also darin, den gesamten Text so zu strukturieren, dass er überzeugend auf die Schlusspointe hinsteuert. Das haben auch die arabischen Dichtungslehrer erkannt. Ibn Sana al-Mulk (1155-1205), ein ägyptischer Literat, formuliert es in seinem Lehrbuch über arabische Dichtung folgendermaßen:

---

39 Siehe Georg BOSSONG, Sechs *ḥarġās* oder Stationen femininer Erotik in Al-Andalus, in: Manfred TIETZ (Hg.), Die spanische Lyrik von den Anfängen bis 1870, Frankfurt a.M. 1997, S. 41-57. Vgl. auch Emilio GARCÍA GÓMEZ, Las jarchas romances de la serie árabe en su marco, 2. Aufl., Barcelona 1975.

Die Ḥarġa ist der Glanzpunkt des Muwaššah, sein Salz, sein Zucker, sein Moschus, sein Ambra; sie ist der Ausgang und der muss besonders lobenswert sein, sie ist der Schluss, nein, vielmehr die Einleitung, obwohl sie am Ende steht; wenn ich sage: die Einleitung, so heißt das, dass vor allem anderen auf sie der Sinn des Dichters gerichtet sein muss; sie muss der, der ein Muwaššah dichten will, zuerst anfertigen, bevor er durch Versmaß oder Reim gebunden ist, in einem Augenblick, wo er frei und ungebunden, vergnügt und sorgenlos ist. Er hat ja den Grund gefunden, er hat den Schwanz und setzt den Kopf darauf.<sup>40</sup>

Oft wurden diese romanischen Charadschat (wie der Plural lautet) von Hispanisten nur in sprachgeschichtlicher und lexikografischer Hinsicht untersucht. Aber es ist doch lohnend, sie auch in Bezug auf die literarische Inszenierung zu interpretieren. Denn diese Texte verhandeln ungeachtet ihrer Topik – geradezu auf den Punkt gebracht – Erscheinungen und Konflikte der *convivencia*. Das Mädchen spricht ja in einem Idiom, das dem Liebenden zunächst fremd ist; und dieser Effekt soll durch entsprechende Stilisierung noch zusätzlich gesteigert werden, wie der ägyptische Gelehrte empfiehlt: „Bisweilen ist die Ḥarġa in fremdsprachlichen Worten abgefasst; es ist aber dann Bedingung, dass die Worte in der fremden Sprache auch so recht wüst und wirr und *kauderwelsch* klingen.“<sup>41</sup>

Die Sprachbarriere zwischen dem lyrischen Ich und der Angebeteten bildet aber auch weitere Barrieren ab. Der Dichter, der die Hochsprache gebraucht, ist entweder gebildeter Muslim oder gebildeter Jude. Er ist aus einem hohen Stand, das Mädchen ist wohl schlagfertig, aber wenig gebildet. Es gehört einer armen Schicht an, arbeitet etwa als Schankmagd in einem Weinhaus, oder es will sich für das Rendezvous Schmuck beim Juwelier borgen. Schließlich ist das Mädchen Christin. Ihr ist die Verbindung mit einem Muslim oder einem Juden streng genommen verboten, und umgekehrt sollte sich beispielsweise ein anständiger jüdischer Jüngling nicht mit einer ‚Schickse‘ einlassen. Die in solchen Muwaschahat beschworene Liebe ist demnach transgressiv, es werden allerlei Hindernisse und Bedenken-träger erwähnt, und das Ende des Gedichtes ist manchmal enttäuschend wie im jetzt zu zitierenden arabischen Gedicht des berühmten andalusischen Dichters al-Baqī aus dem 12. Jh., der nach manchen Quellen in Toledo geboren wurde. Die vorangegangenen Strophen erzählen, wie es nach mancherlei Verzögerung schließlich zu einem Stelldichein zwischen dem Dichter und seiner Angebeteten kommt, sie befinden sich in dieser Szene wohl in einem luxuriösen, mit Kissen und Vorhängen

<sup>40</sup> In dieser deutschen Übersetzung zitiert bei Martin HARTMANN, *Das arabische Strophen-gedicht. I. Das Muwaššah* (Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Assyriologie. Semitische Studien. Heft 13/14), Weimar 1897, S. 101 f.

<sup>41</sup> Ebd., S. 101.

ausstaffierten Interieur. Wir betrachten hier nur die letzte Strophe des Gedichts einschließlich der *Chardscha*.<sup>42</sup>

- 25 Bei unsrem Tändelspiel inmitten von  
 Schleiern und Polstern  
 26 entblößte sie den Leib, wie Wasser, das  
 mein Schauen kräuselt.  
 27 Den vollen Mond umarmte ich im Dunkel  
 des schwarzen Haares.  
 28 Da sprach sie, zwischen Wonne der Erregung  
 und scheuer Abkehr:  
 <Chardscha, romanisch in deutscher Übersetzung und mit Variante in Klammern>  
 29 „Zurück, Geliebter, rühre mich nicht an! [Variante: ... beiße mich nicht!]  
 Du schadest mir!  
 30 Mein Kleidchen ist so zart – ich weigre mich!  
 Genug, nicht weiter!“<sup>43</sup>

<Chardscha, romanisch in Transliteration und mit Variante in Klammern>

- 29 *Non me tankaš [mordaš] yā habībī \* ka enkara danyošo*  
 30 *al-ġilala rahīsa bašta \* a toto me refušo.*<sup>44</sup>

Die Wünsche des Dichters, der sich schon am Ziel seiner Begierde sah, sind – so möchte ich die Stelle lesen – wie eine Seifenblase zerplatzt: Das Mädchen, um sein feines Kleid, um seine Ehre, um seine Jungfräulichkeit besorgt, weist den vornehmen und vermutlich vermögenden Verehrer schließlich doch barsch zurück und verweigert sich seinen ungestümen Avancen – heutige Lesende mag diese Zurückweisung an die #MeToo-Bewegung erinnern.

### 3.3 Alfons der Weise und die Galicische Sibylle

Abgesehen von einigen profanen Liebes- und Spottliedern besteht das lyrische Hauptwerk, das Alfonso el Sabio zusammen mit weiteren Dichterkollegen am Hof von

<sup>42</sup> Es gibt dazu die musikalische Rekonstruktion auf einer Einspielung mit dem Titel ‚Tres Culturas‘, die unter Leitung von Eduardo Paniagua entstanden ist (Pneuma 1998). Wohlgermerkt: Sie umfasst lediglich die beiden letzten mozarabisch gehaltenen Verse, die mit instrumentellem Vor- und Nachspiel versehen sind und mehrfach wiederholt werden, sodass die Chardscha das Gepräge eines eigenständigen kurzen Musikstücks erhält.

<sup>43</sup> Al-Baqī (1080–1150), *Al-ġilala* – ‚Das Kleidchen‘, übers. v. Georg BOSSONG, in: DERS. (Hg.), *Das Wunder von Al-Āndalus. Die schönsten Gedichte aus dem maurischen Spanien*, München 2005, S. 130.

<sup>44</sup> Transliteration und Übersetzung nach BOSSONG (Anm. 39), S. 41. Die angegebene Verszählung behandelt gemäß arabischer Metrik die typografisch voneinander abgesetzten Halbverse als Einheit.

Toledo auf *galaico-portugués* verfasst hat, in der monumentalen Sammlung der ‚Cantigas de Santa María‘; sie wurde 1279 abgeschlossen. Die Gedichte sind zu Dekaden zusammengefasst, wobei am Anfang jeder Sektion ein Preisgedicht im Sinne eines *stilo della loda* steht, wie ihn nur wenig später auch Dante von der Dichtung einfordern sollte. In den neun folgenden Cantigas werden sodann jeweils unterschiedliche Gegenstände, vor allem Marienwunder, behandelt. Die metrische Form ist auf der Iberischen Halbinsel neu: Sie entspricht einer bestimmten Variante des arabischen Gürtelgedichts: Es ist das nicht in der Hochsprache, sondern das auf Vulgärarabisch komponierte *Zadschal*, spanisch *zéjel*, welches sich durch gleichlautende Refrains am Ende einer jeden Strophe auszeichnet. Die Gedichte wurden mit Noten versehen und zu einem prachtvollen und reich illuminierten Codex gebunden, der zunächst für Alfonsos Grabkapelle in Sevilla bestimmt war und sich heute in der Bibliothek des Escorial befindet.

Aus dem Corpus sticht die Nummer 422 hervor, die in einer früheren Version sogar den krönenden Abschluss des Buches bildete. Es handelt sich um eine Dichtung, die als ernsthaftes und respektvolles *contrafactum* eines liturgischen Gesangs verfasst wurde: Es ist der *Cantus Sibyllae*, der in Südfrankreich, auf der Iberischen Halbinsel und auch andernorts in der Heiligen Nacht vorgetragen wurde – und zwar im Rahmen des *Ordo prophetarum*. Der Brauch ist heute vor allem noch im katalanischen Kulturraum lebendig, und er hat auch Entsprechungen in den *Nine Lectures* der anglikanischen Tradition. Die liturgische Aufführung geht zurück auf eine wohl fälschlich Augustinus zugeschriebene Predigt, den ‚Sermo de symbolo contra Iudaeos, paganos et haereticos‘.<sup>45</sup> Darin werden solche Stellen aus der Bibel verlesen, in welchen die Ankunft und Wiederkunft Christi geweissagt ist, vor allem bei den Propheten des Alten Testaments. Es war aber weiterhin üblich, am Ende der Reihe als Vertreterinnen des Heidentums eine oder zwei Sibyllen auftreten zu lassen, auf jeden Fall die Erythräische Sibylle, deren Prophezeiung Augustinus im XVIII. Buch von ‚De civitate Dei‘ in einer lateinischen Übersetzung aus dem Griechischen überliefert hat und die im ‚Sermo de symbolo‘ Erwähnung findet;<sup>46</sup> manchmal folgte noch die Cumäische Sibylle, deren Prophezeiung mit Vergils IV. Ekloge gleichgesetzt wurde.

Die Weissagung der Sibylle wurde im Laufe der Zeit als ein eigenes liturgisches Spiel inszeniert. In den ‚Siete Partidas‘ werden ausnahmsweise gerade diese Spiele den Klerikern gestattet und für nützlich erklärt, weil sie der Belehrung der Gläubigen dienen sollen:

| *Pero representaciones ay que pueden los clerigos fazer assi como dela nascencia de nuestro señor Iesu Christo en que muestra como el angel vino a los pastores, e como les dixo, como era Iesu Christo nacido. E otrosi de su aparicion*

<sup>45</sup> Siehe (Pseudo-)Augustinus (= Quodvultdeus), Contra Iudaeos, Paganos et Arianos sermo de symbolo, in: Patrologiae Latinae cursus completus (= PL), Bd. 42 (1845), Sp. 1117–1130.

<sup>46</sup> Siehe Augustinus, De civitate Dei libri XXII, hg. v. Bernard DOMBART u. Alfons KALB, 5. Aufl., Stuttgart 1929 (ND 1981), Liber XVIII, cap. XXIII, Bd. 2, S. 85 f.

*como los tres Reyes magos lo vinieron adorar. E de su resurrecion, que muestra que fue crucificado et resuscito al tercero dia, tales cosas como estas que mueuen al home a fazer bien, et haber deuocion en la fe, pueden las fazer et demas porque los homes hayan remembrança, que segund aquellas fueron fechas las otras de verdad. Mas esto deben fazer apuestamiente et con muy grand deuocion: et en las cibdades grandes do hobiere Arçobispos, o Obispos, et con su mandado dellos o de los otros que tovieren sus vezes et non lo deben fazer en las aldeas, ni en los logares viles, nin por ganar dineros con ellas.<sup>47</sup>*

Aber es gibt Aufführungen, welche die Geistlichen auf diese Art veranstalten dürfen, so etwa von der Geburt unseres Herrn Jesu Christi, wo gezeigt wird, wie der Engel zu den Hirten kam und ihnen sagte, wie er geboren wurde, und ebenso von der Erscheinung <des Herrn>, wie die Drei Könige kamen, ihn anzubeten, und von der Auferstehung, wo gezeigt wird, wie er gekreuzigt wurde und am dritten Tage auferstand. Spiele wie diese, welche die Menschen dazu bewegen, Gutes zu tun und mit Frömmigkeit im Glauben zu stehen, derlei <Spiele also> dürfen sie veranstalten; und weiterhin, damit die Menschen sich daran erinnern, dass gemäß diesen <im Spiel dargestellten> Begebenheiten <auch> die anderen in Wahrheit geschehen sind; aber <all dies> sollen sie auf <möglichst> anmutige Weise und mit allertiefster Andacht tun; und <es soll stattfinden> in den großen Städten, wo es Erzbischöfe oder Bischöfe gibt, und auf deren Anweisung hin oder <auf die Anweisung> anderer <Prälaten>, die sie vertreten, und sie dürfen das weder in den Dörfern noch in den Ortschaften niederen Ranges aufführen noch <in der Absicht,> damit Geld zu verdienen.

In Alfonsos ‚General Estoria‘ findet sich zudem eine Stelle, die ausdrücklich auf den *Ordo prophetarum* einzugehen scheint und sich vermutlich auf die Liturgie der Heiligen Nacht in der Kathedrale von Toledo bezieht:

*Para probar la incarnati3n de nuestro sennor Iesu Cristo aduzen en las lecciones de la noche de Navidat sus pruevas de auctoridades, tan bien de gentiles tomadas del arávigo e otrossí de judios, como de los cristianos, dondequier que las pudieron aver, que a la su entencion cumpliessen.<sup>48</sup>*

Um die Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi zu beweisen, führen sie in den Lesungen der Heiligen Nacht die Belege der Autoritäten an,

47 Alfonso el Sabio (Anm. 24), Primera Partida, Título VI: De los clérigos, Ley XXXIV.

48 Alfonso el Sabio, General Estoria. Partes I–VI, hg. v. Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Madrid 2009, Primera parte, libro IV, cap. VI, Bd. 1, S. 160 [ab 1270]. Zur szenischen Ausgestaltung liturgischer Texte unter Alfonso el Sabio vgl. außerdem John E. KELLER, Drama, Ritual, and Incipient Opera in Alfonso’s ‘Cantigas’, in: BURNS (Anm. 9), S. 72–89.

sowohl von Heiden, die sie aus dem Arabischen nehmen, und ebenso von Juden wie von Christen, wo immer sie diese herbeiholen konnten, sofern sie nur ihrer Absicht entsprechen möchten.

Auffällig ist, dass die Zeugnisse des Heidentums, die sonst den Sibyllen in den Mund gelegt werden, hier arabischen Autoritäten zugeschrieben werden und dass man den Text folglich so verstehen kann, als würden die Sibyllen ihr Wissen aus arabischer Tradition schöpfen oder überhaupt dem orientalischen Bildungsuniversum entstammen; und in der Tat gehört Erythräa, die Heimat der gleichnamigen Sibylle, zweifelsohne zum orientalischen Kulturraum. Bestätigt wird dies durch die Beobachtung, dass noch viel später die Sibyllen im *Ordo prophetarum* sowie in der Ikonografie in orientalischer Gewandung auftreten und oft dunkelhäutig dargestellt sind. Das heißt: Der Inhalt der sibyllinischen Prophezeiung wird mit heidnisch-arabischem Wissen identifiziert. Der Gesang der Erythräischen Sibylle zielt hierbei gar nicht auf die erste Ankunft, sondern auf die Wiederkunft Christi und auf das Weltgericht, und er entfaltet ein wildes Szenarium apokalyptischer Drohungen, die sich die Hörer zu Herzen nehmen sollen, um nach Gottes Geboten zu leben und nicht der ewigen Verdammnis anheimzufallen.

Es sind keine Dokumente überliefert, wie man sich in den Kathedralen zu Zeiten von Alfons dem Weisen die arabischen Teile des *Ordo prophetarum* genau vorzustellen hat. In den meisten Kathedralen jedenfalls wurde der Gesang der Erythräischen Sibylle auf der Basis des von Augustinus überlieferten Textes de facto auf Lateinisch gesungen, und hierfür sind auch die Noten überliefert. Diese bestehende Notation übernimmt auch die Kontrafaktur, die wir in den ‚Cantigas de Santa María‘ vorfinden. Sie verwendet als Textgrundlage für den Gesang jedoch das *galaico-portugués*, also bereits eine volkssprachliche Version; solche Übertragungen kommen ab dem 13. Jh. auch für andere romanische Sprachen auf (zuerst für Provenzalisch und Katalanisch, später dann auch für Kastilisch). Wie hört sich nun die Alfonsinische Kontrafaktur genauer an?<sup>49</sup> Hier sollen der Refrain und aus den insgesamt zwanzig Strophen drei aussagekräftige Passagen zitiert werden.<sup>50</sup>

*Madre de Deus, ora | por nos teu Fill' essa ora.*

- 1 *U verrá na carne | que quis fillar de ty, Mare,  
joyga-lo mundo | cono poder de seu Padre.*

*Madre de Deus, ora por nos teu Fill' essa ora. [...]*

- 7 *U queimará fogo | serra [e] vales e montes,  
di-lle quantas vezes | o tu andast' ascondendo.*

*Madre de Deus, ora | por nos teu Fill' essa ora. [...]*

49 Es gibt eine instruktive Aufnahme samt Booklet, gesungen von Montserrat Figueras und der Capella Reial de Catalunya unter der Leitung von Jordi Savall (*El Cant de la Sibilla*, I. Catalunya; II. Galicia, Castilla [Auvadis Fontalis 1988/96]).

50 Wir zitieren nach Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa María*, hg. v. Walter METTMANN, Madrid 1986–1989, Bd. 3, Nr. 422.

- 8 *U será o ayre | de fog' e de suffr' ascreso,  
di-ll' a mui gran coita | que ouviste pois foi preso.  
Madre de Deus, ora | por nos teu Fill' essa ora.*

Muttergottes, bitte für uns bei Deinem Sohn zu dieser Stunde!

- 1 Wenn im Fleisch kommen wird, | der Dein Sohn sein wollte, Mutter,  
um die Welt zu richten | in der Vollmacht seines Vaters,  
⟨dann⟩ Muttergottes, bitte für uns bei Deinem Sohn zu dieser Stunde. [...]
- 7 Wenn das Feuer verbrennen wird | die Höhenkämme und Täler und Berge,  
sage ihm, wie viele Male | Du ihn verstecken musstest.  
⟨Dann⟩ Muttergottes, bitte für uns bei Deinem Sohn zu dieser Stunde.
- 8 Wenn die Luft sich entzündet | durch Feuer und Schwefel,  
dann sage ihm, wie viel Sorge | Du hattest, als er gefangen war.  
⟨Dann⟩ Muttergottes, bitte für uns bei Deinem Sohn zu dieser Stunde.

Durchaus passend für eine Sammlung von Marienliedern ist die Sprechsituation verändert: Während die Erythräische Sibylle üblicherweise zu den Gläubigen spricht und sie vor der ewigen Verdammnis warnt, spricht die Alfonsinische Sibylle direkt zur Gottesmutter und fleht um Fürsprache für die Sünder bei ihrem Sohn. Im propositionalen Teil des Gebets werden hingegen all die Vorgänge erwähnt, die beim Weltgericht zu erwarten sind, und die apokalyptischen Katastrophen, die sich in jener Endzeit ereignen werden. Das Wissen darüber, so lässt sich extrapolieren, ist heidnisch-arabisches Wissen, welches die Sibylle einstmals verkündet hat, und bestätigt wird dieser Tatbestand auch durch die gewissermaßen authentische Melodie, die das Publikum aus der Liturgie des *Ordo prophetarum* schon kennt. Die Performanz der Sängerin aber besteht in einem nunmehr gesteigerten Rollenspiel zweiten Grades: Sie spielt nicht mehr einfach die Erythräische Sibylle, wie das bislang in den Kathedralen üblich ist, sondern sie übernimmt die Rolle einer volkssprachlichen Beterin, die etwas von der arabischen Sibylle gelernt hat, nämlich wie das Weltgericht dereinst vonstattengehen wird. Man mag dieses Acting-out, wenn man denn will – und dann wohl eher im Sinn von Roger CAILLOIS als von Homi K. BHABHA –, Mimikry nennen,<sup>51</sup> aber es bleibt doch differenzielles Spiel und ist keineswegs platte Identifikation mit der Sibylle, ja nicht einmal Hybridisierung, sondern eine Rede aus der Distanz.

### 3.4 Der Scherenschnitt des Rabbi Sem Tob

Wir nähern uns dem Ende des so großzügig verlängerten 13. Jh.s und beinahe auch schon dem Ende dieses literaturgeschichtlichen Überblicks. Wir haben dargestellt,

<sup>51</sup> Zum Konzept des Masken- oder Rollenspiels als Mimikry vgl. Roger CAILLOIS, *Les Jeux et les hommes. Le Masque et le vertige*, Paris 1991 (zuerst 1958), S. 61–67; davon abweichend BHABHA (Anm. 26), S. 85–92.

wie sowohl der christliche König Alfonso el Sabio als auch der islamische Dichter al-Baqī aus Al-Ándalus, vielleicht ursprünglich aus Toledo gebürtig, in ihren Texten eine differenzielle *convivencia* in Szene gesetzt haben. Zuletzt kommen wir zu einem jüdischen Satiriker, der sich zugleich als Weisheitslehrer versteht. Er hörte im Spätmittelalter bei seinen Landsleuten auf den ehrenvollen Namen Rabí Santó, so noch beim Marqués de Santillana in einem literaturgeschichtlichen Abriss; heute wird er wie schon erwähnt meist Sem Tob genannt (gelegentlich auch Shem Tob).<sup>52</sup> Er lebte von 1290 bis 1369, kam aus dem kastilischen Städtchen Carrión in der heutigen Provinz Palencia und war dort Rabbiner. Er hatte Zugang zum Hof in Toledo, war demnach dort ein von Historikern sogenannter ‚Hofjude‘, erst unter Alfons XI., der von 1325 bis 1350 regierte, und dann auch unter dessen Sohn Peter I., der seinem Vater 1350 auf dem Thron folgte und den Beinamen Pedro el Cruel, ‚der Grausame‘, aber auch Pedro el Justiciero, ‚der Gerechtigkeitsliebende‘, trug. Immerhin war dieser Herrscher gegenüber seinen andersgläubigen Untertanen nicht feindselig eingestellt. Freilich lässt sich aus Sem Tob's Werk erschließen, dass die Atmosphäre in Kastilien weniger unbeschwert und für religiöse Minderheiten deutlich bedrückender geworden war. Am Ende des 14. Jh.s werden leider die schlimmen Pogrome in Sevilla, Córdoba und auch Toledo stehen.

Das Hauptwerk von Sem Tob sind seine ‚Proverbios morales‘, fertiggestellt 1349; die Sprüche enthalten Anweisungen zur rechten Lebensführung, aber auch satirische und durchaus witzige Invektiven. Ein ständiger Widersacher des Autors wird unter dem rätselhaften Decknamen Astroso beschimpft (das kann im Zusammenhang ‚Sterndeuter‘ heißen, aber auch ‚unter einem Unstern geboren‘, ‚Unglücksrabe‘ oder gar ‚Jammerlappen‘). Gemeint ist möglicherweise der Arzt Abner von Burgos, der später zum Christentum konvertierte und die jüdische Lehre bekämpfte. Sem Tob schreibt ein klares und gepflegtes Spanisch und benutzt ein wenig gebräuchliches, aber eingängiges metrisches Schema, das sich jedoch nicht durchgesetzt hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach verwendet er die hebräische Schrift. Das älteste Manuskript des Werks stammt freilich erst vom Anfang des 15. Jh.s. Ab der Mitte des 15. Jh.s oder sogar noch früher sind darüber hinaus auch einige Manuskripte in lateinischer Schrift erhalten. Sem Tob wurde, wie die Bemerkung des Marqués de Santillana beweist, auch außerhalb der jüdischen Gemeinden gelesen und geschätzt. Ich würde das Werk insgesamt so interpretieren, dass darin die Stimme eines Mannes zu Wort kommt, der sich gegen Anfeindungen und Diskriminierungen zu wehren hat und die Niederschrift seines Buches als eine Geste der Selbstbehauptung, der Selbstermächtigung, betrachtet – ungeachtet des subalternen Status, den ihm andere aufzuzwingen suchen. Zugleich steht Sem Tob deutlich in der Tradition der biblischen Weisheitsliteratur, die im Spätmittelalter auch das christliche Publikum in ihren Bann zog und deren

---

52 Marqués de Santillana, El prohemio e carta quel Marqués embió al Condestable de Portugal con las obras suyas [ca. 1449], in: DERS., Obras completas, hg. v. Ángel GÓMEZ MORENO u. Maximilian P. A. M. KERKHOF, Barcelona 1988, S. 437–454.

skeptischen Pessimismus breite Schichten der Leserschaft teilten. Für diesen Kreis wird Sem Tob nun selbst zum Weisheitslehrer.

Ich möchte hier auf ein berühmtes Gleichnis zu sprechen kommen, das bald nach dem Anfang des Buches vorgetragen wird. Es geht um einen Brief, der aus einem Scherenschnitt besteht. Die Passage hat folgenden Wortlaut:<sup>53</sup>

- |    |                                                                                                              |                                                                                                                                                             |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 40 | <i>Un astroso cuydaua<br/>y por mostrar que era<br/>Sotil, yo le enbiaua<br/>Esripto de tisera.</i>          | Ein jämmerlicher Sterndeuter[?] machte sich Sorgen,<br>und um zu zeigen,<br>dass ich scharfsinnig war, schickte ich ihm<br>ein Schreiben im Scherenschnitt. |
| 41 | <i>El nesçio non sabia<br/>Que lo fize por infinta,<br/>Por que yo non queria<br/>Perder en el la tynta.</i> | Der Tölpel wusste nicht,<br>dass ich es zum Zweck der Täuschung machte,<br>weil ich nicht die Tinte<br>seinetwegen verlieren wollte.                        |
| 42 | <i>Ca por non la deñar<br/>Fize vazia la llena,<br/>Y non le quise donar<br/>La carta, sana buena.</i>       | Denn um <die Tinte> nicht zu vergeuden,<br>machte ich Löcher in den heilen Papierbogen,<br>und ich wollte ihm nicht<br>den unbeschädigten Brief schenken.   |
| 43 | <i>Commo el que tomaua<br/>Meollos de avellanas<br/>Para sy, y donava<br/>Al otro caxcas vanas;</i>          | So wie derjenige,<br>der die Haselnusskerne <für sich><br>nahm und dem anderen<br>leere Schalen schenkte;                                                   |
| 44 | <i>Y del papel saque<br/>La rrazon que dezia:<br/>Con ella me finque,<br/>Dile carta vazia.</i>              | Und aus dem Papier schnitt ich heraus<br>den Sinn, der in ihm ausgesagt war,<br>den behielt ich für mich,<br>ich gab ihm den leeren Brief.                  |

Der Wortlaut des Textes besagt, dass die eigentliche Schrift und ihr Sinn, die mit Tinte hätte aufgetragen werden müssen, aus dem Brief herausgeschnitten und der verbleibende Papierrand eine leere Hülle sei. Wir könnten hier – und diese Dimension scheint mir nicht gänzlich unangemessen – auf das kabbalistische Modell vom ‚Zerbrechen der Gefäße‘ rekurrieren, das sich im Zerschneiden oder Zerreißen des Papiers und in dessen Löchrigkeit manifestiert. Noch näher liegt jedoch die Referenz auf die Lehre vom allegorischen Schriftsinn, wo der Buchstabe bloße Hülle oder Rinde und der tiefere Sinn das Mark ist.<sup>54</sup> Die Kommunikation, die der Polemiker in die Wege leitet, beruht auf äußerem Schein, die eigentliche Botschaft bleibt verborgen. Das lässt sich selbstverständlich auf die Indirektheit der Satire beziehen: Man greift nicht

53 Zitiert nach der Ausgabe: Sem Tob, *Proverbios morales*, hg. v. Sanford SHEPARD, Madrid 1985.

54 Das Bild von buchstäblicher ‚Rinde‘ (*corteza*) und allegorisch gemeintem ‚Mark‘ (*meollo*) entfaltet Gonzalo de Berceo etwa in der fiktiv-autobiografischen Einleitungserzählung zu seiner Mirakelsammlung (1246–1252) ‚Milagros de Nuestra Señora‘, hg. v. Michael GERLI (*Letras Hispánicas* 224), Madrid 1997.

direkt an, sondern schafft durch eine Leerstelle ein Dispositiv, dessen geheimen Sinn nur ein besonders verständiger Leser zu erkennen vermag. Dann wäre das satirische Gedicht eine Art von Geheimschrift, wie sie den Verhältnissen in der spätmittelalterlichen Gesellschaft und im Umfeld des toledanischen Hofes angemessen ist, und es zeigt sich zudem, dass solch eine Geheimschrift vom geistig minderbemittelten Gegner weder gelesen werden kann noch gelesen werden soll. Das literarische Schreiben reagiert hier – könnte man ergänzen – auf die Zersplitterung der dysphorisch erlebten Gegenwart, die sich für den Autor (mit einem Wort von Américo CASTRO gesprochen) schon um die Mitte des 14. Jh.s als eine *edad conflictiva* erweist – trotz oder gar wegen der *convivencia*, die heterogene Geltungsansprüche zulässt, aber nicht zu befrieden versteht.<sup>55</sup>

Das Motiv der Schere, die an die Stelle der Tintenfeder tritt, beruht auf einem beliebten Topos der arabischen Literatur; und in der Tat gibt es im Orient Beispiele, wo der gesamte Koran als kunstvoller Scherenschnitt gestaltet ist.<sup>56</sup> Beim orientalischen Topos von Schwert und Feder geht es ursprünglich um den Vorrang des Kriegers oder aber des Schreibers, und in der Forschung begegnet man sogar der Auffassung, dass auch das Ideal einer Verbindung von *armas y letras*, ‚Waffendienst und Wissenschaft‘, welches die spanischen Eliten des *Siglo de Oro* so entscheidend geprägt hat, darin seinen Ursprung genommen haben könnte. Ein anderer Gesichtspunkt ist vielleicht bedeutsamer: Das polemische Design des Gleichnisses von Schere und Tinte, das Sem Tob anführt, unterscheidet offenkundig zwei Phänotypen von Lesern, aber es ordnet diese Leser nun nicht mehr einer bestimmten Kaste oder einem religiösen Gesetz zu. Im Grunde genommen kann sich hier jeder angesprochen fühlen und sich zur Seite der *sutiliza*, des ‚Scharfsinns‘, das heißt zur ‚Kaste‘ oder Elite der wirklich Verständigen, schlagen. Der Erfolg des Buches in einem religiös vielfältigen Publikum – über das Judentum hinaus – ist geeignet, diese Hypothese zu bestätigen.

### 3.5 Die Maurin, der Erzpriester und die Kupplerin

Es lässt sich unser zugegebenermaßen nicht interesseloser Parcours durch Spaniens mittelalterliche Literaturgeschichte mit einem kurzen Blick auf die Brautwerbungsversuche des Erzpriesters von Hita beschließen. Kurz vor der Mitte des 14. Jh.s schickt die fiktive Erzählerfigur des ‚*Libro de buen amor*‘, eben der Erzpriester, die Kupplerin Trotaconventos zu einer Maurin, die ihr Liebeserklärungen und sogar Geschenke übermitteln soll. Doch wie die christlichen Mädchen in den *Chardschas*, so antwortet nun auch die begehrteste Maurin auf das Ansinnen der Liebesbotschafterin, die Spanisch spricht, in ihrer eigenen Sprache, nämlich auf Arabisch – und ebenfalls so, dass sich die fremdsprachige Antwort auf den vorausgehenden Vers reimt. Das

<sup>55</sup> Siehe Américo CASTRO, *De la edad conflictiva*, 3. Aufl., Madrid 1971 (zuerst 1961).

<sup>56</sup> Vgl. Sanford SHEPARD, *Introducción biográfica y crítica*, in: Sem Tob, hg. v. SHEPARD (Anm. 53), S. 9–67, bes. S. 22–26.

vierstrophige Gedicht ist in der *cuaderna vía* gehalten; das ist ein Vierzeiler, der aus ebenso vielen gleichklingenden Reimen besteht. So kommt es zu einem schönen phonetischen Gleichklang zwischen den drei kastilischen Versen und dem Versschluss in der vierten Zeile, der jeweils aus einem einzigen arabischen Wort besteht. Gleichwohl verhindert die Anpassung der arabischen Versschlüsse an das metrische Schema der *cuaderna vía* nicht, dass der semantische Inhalt der Antwort für den Erzpriester enttäuschend ausfällt: Die schöne Maurin reagiert negativ, erst zögerlich und ausweichend, dann zunehmend direkter; und schließlich weist sie überhaupt das Liebesansinnen des Erzpriesters entschieden zurück und schickt die Kupplerin unverrichteter Dinge wieder nach Hause. Betrachten wir die erste Strophe etwas eingehender.<sup>57</sup>

1509 *Dixo Trotaconventos            a la mora por mí:*  
*«¡Ya amiga, ya amiga,            cuánto á que non vos vi!*  
*Non es quien ver vos pueda    ¿y cómo sodes así?*  
*Salúdavos amor nuevo.»        Diz la mora: «Iznedrí.»*

Es sprach <die Kupplerin> Trotaconventos  
 zur Maurin an meiner Statt:  
 „Oh, meine Freundin, oh, meine Freundin,  
 wie lange schon ist es her, dass ich Euch nicht mehr gesehen  
 habe.  
 Niemanden gibt es, der Euch zu Gesicht bekäme.  
 Warum seid Ihr <denn> so <abweisend>?  
 Eine neue Liebe sendet Euch ihren Gruß.“  
 Da sprach die Maurin: „Davon weiß ich nichts.“

Das Scheitern von Trotaconventos' Mission kündigt sich, wie man sieht, also schon ab der ersten Strophe an. Die Grenzüberschreitung des Christen hinüber in die maurische Kaste – oder auch umgekehrt – bleibt ein bloßes Phantasma, das sich nicht wird realisieren lassen, und als ein solches wird es im Gedicht ironisch ausgestellt.

#### 4 Übersetzung oder Ästhetik der Heterologie

Wir schließen mit einer vielleicht überraschenden Volte, welche die Aktualität der Frage nach einer Hauptstadt des 13. Jh.s für unsere eigene Situation im nunmehr dritten Jahrzehnt des 21. Jh.s in den Blick nehmen soll. Ich hatte zuvor die Kritik des

<sup>57</sup> Wir zitieren nach der Ausgabe: Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, Libro de buen amor, hg. v. Alberto BLECUA, Barcelona 2001; siehe weiterhin die zweisprachige Ausgabe: Libro de buen amor, übers. v. Hans Ulrich GUMBRECHT (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 10), München 1972, sowie die Kompilation wichtiger Textauszüge: Aus dem Buch der guten Liebe. Altspanische Gedichte über die Liebe, übers. v. Wenzel GOLDBAUM, München 1960.

spanischen Arabisten Serafin FANJUL an dem erwähnt, was er für den Mythos von Al-Ándalus hält. Vor einigen Jahren entzündete sich in Frankreich eine ganz ähnliche Polemik angesichts eines Buches des Mediävisten Sylvain GOUGUENHEIM: Er konnte nachzeichnen, dass im 12. Jh. ein wichtiges Manuskript der aristotelischen Metaphysik aus der Bibliothek des Mont Saint-Michel stammte und östlich der Pyrenäen ins Lateinische übersetzt worden war. Den Umweg über Toledo und Al-Ándalus habe es also gar nicht gebraucht, um die Aristoteles-Rezeption im lateinischen Abendland zu befördern. Europas *intellectual history* seit dem 12. und 13. Jh., so wurde GOUGUENHEIM von vielen verstanden, dürfe und müsse umgeschrieben werden – und zwar diesmal unter Verzicht auf die Vorstellung von einer arabischen Vermittlung.<sup>58</sup> Die zahlreichen und erbitterten Reaktionen belegen, dass es sich bei der Frage nach der Aristoteles-Rezeption ähnlich wie bei unseren Narrativen von den ‚Drei Religionen‘ und den ‚Drei Kulturen‘ des mittelalterlichen Spaniens um brennend ‚heiße‘ Erinnerungen handelt, über die auch Deutungen der eigenen Gegenwart transportiert werden;<sup>59</sup> und diese ‚heißen‘ Erinnerungen sind interessanterweise artikuliert mit dem Problem der Übersetzung.

Auf das Problem der Übersetzung kommt auch Jürgen HABERMAS immer wieder zu sprechen, zuletzt in seinem großen Alterswerk über „Glauben und Wissen“, das den Titel trägt: „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Der letzte Satz von HABERMAS' Postskriptum formuliert unter Rekurs auf einen Aphorismus von Theodor W. ADORNO den folgenden Gedanken:

Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzenlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung „ins Profane“ harren.<sup>60</sup>

58 Siehe Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris 2008; deutsch: *Aristoteles auf dem Mont Saint-Michel. Die griechischen Wurzeln des christlichen Abendlandes*, übers. v. Jochen GRUBE, Darmstadt 2010.

59 Eine scharfe Kritik an Sylvain GOUGUENHEIM formulierte neben manch anderen auch der Philosophiehistoriker Alain DE LIBÉRA. Vgl. DERS., *Lost in Translation*, in: *La Pensée de midi* 26 (2008,4), S. 139–147; siehe weiterhin den ebenso kritischen Sammelband: Philippe BÜTTGEN u. a. (Hgg.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris 2009. Verständnissvoller gegenüber GOUGUENHEIM sind dagegen Positionen wie die von Rémi BRAGUE, *Arabe, grec, européen. À propos d'une polémique récente*, in: *Commentaire* 124 (2008/09), S. 1181–1190, oder auch von Jean-Louis SCHLEGEL, *Islamophobie savante et islamophobie populaire*, in: *Esprit* 362,2 (2010), S. 177–184.

60 Jürgen HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin 2019, Bd. 2, S. 807. – Selbstverständlich meint der Begriff ‚Übersetzung‘ bei HABERMAS nicht die Übersetzung eines Textes von einer Sprache in eine andere, sondern die ‚Übertragung‘ oder Akkommodation eines ganzen Diskurses in ein heteronomes Denk- und Zeichensystem. Aber sowohl beim Ausgangs- als auch beim Zieldiskurs handelt es sich jeweils um sprachlich verfasste *énoncés* (‚Äußerungen‘).

In der Tat befasst sich HABERMAS seit vielen Jahren mit dem Verhältnis von Vernunft und Religion und mit den Möglichkeiten der Übersetzung des Religiösen in den Diskurs einer säkularen Vernunft: in der Friedenspreis-Rede in der Frankfurter Paulskirche 2001, in einem Gespräch mit dem vormaligen Kardinal Joseph Ratzinger an der Katholischen Akademie in Bayern 2004 oder auch vor einigen Semestern bei einem Vortrag 2012 in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung in Nymphenburg. Sein Vorschlag lautet, in einer dominant säkularen oder postsäkularen Gesellschaft könne Austausch und Kommunikation nur gelingen, wenn die Inhalte der Religion in säkularer Terminologie reformuliert und damit allgemein zugänglich werden.

Das Beispiel des mittelalterlichen Toledo, das wir gerade betrachtet haben, fällt in dieser Hinsicht aus dem Rahmen. Denn den Raum des Säkularen gibt es in der Gesellschaft der *convivencia* gerade nicht, und dennoch müssen die diversen Gruppen miteinander leben und miteinander kommunizieren. Dass HABERMAS dabei auf die Kulturtechnik der Übersetzung im Sinne einer Hermeneutik der Übertragung setzt, ist verständlich; und doch meldet er selbst Zweifel an, ob diese überhaupt gelingen kann, ob im Übersetzten schon alles abgegolten ist oder dereinst abgegolten werden kann, was das Original zu bieten hat. Insofern zeugt der Titel des neuen Opus magnum von sympathischer Bescheidenheit. Es enthält *auch eine Geschichte*, ich möchte paraphrasierend sagen: *auch eine Geschichte der Übersetzung beziehungsweise auch ein Vorverständnis von Übersetzung*. Übersetzung setzt nämlich immer voraus, dass es überhaupt ‚Übersetzbarkeit‘ zwischen unterschiedlichen Stimmen, Sprachen, Codes und Diskursen geben kann. Aus philosophischer Sicht hat Jean-François LYOTARD, ein Wortführer des sogenannten ‚postmodernen Denkens‘, unter Berufung auf den Sprachspiel-Begriff des späten Ludwig WITTGENSTEIN auf die grundlegende Schwierigkeit hingewiesen, Diskurse ineinander zu übersetzen, die von Haus aus ganz unterschiedlichen Sprachspielen angehören. Er nennt dies den *différend*, den unaufhebbaren ‚Widerstreit‘ zwischen den Diskursen.<sup>61</sup>

So wird man es dem Verfasser dieser Überlegungen hoffentlich auch nicht übel nehmen, wenn er als Vertreter der Philologie – und erst recht der Literaturwissenschaft – fast wie beim mittelalterlichen *Ordo prophetarum* zum Schluss einige Autoritäten benennt, die ähnlich wie WITTGENSTEIN und LYOTARD zu dieser Frage alternative Positionen bezogen haben: Da ist Friedrich NIETZSCHE, der nicht übersetzen und damit interpretieren, sondern einen Text schlechterdings nur ablesen möchte: „Das nenne ich den *Mangel an Philologie*; einen Text *als Text* ablesen zu können, ohne eine Interpretation dazwischenzumengen, ist die späteste Form der ‚inneren Erfahrung‘, – vielleicht eine kaum mögliche.“<sup>62</sup> Da ist Walter BENJAMIN, der in seinem Aufsatz

61 Siehe Jean-François LYOTARD, *Le Différend*, Paris 1984; deutsch: *Der Widerstreit*, übers. v. Joseph VOGL, München 1989. LYOTARD beruft sich auf Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1977 (zuerst 1958).

62 Friedrich NIETZSCHE, *Der Phänomenalismus der ‚inneren Welt‘*, in: DERS., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio COLLI u. Mazzino MONTINARI, Bd. 13: *Nachgelassene Fragmente, 1887–1888*, Berlin 1968, S. 458–460, hier S. 460.

über die „Aufgabe des Übersetzers“ das Gebilde der fertigen Übersetzung beinahe wie einen Scherenschnitt des unzugänglich bleibenden Originals deutet, so wie es auch der Rabbi Sem Tob seinerzeit getan hatte.<sup>63</sup> Und da ist Jacques DERRIDA, der in einer ergreifenden Studie vom „Monolinguisme de l'autre“ spricht und daran erinnert, dass der Sprache eines jeden Individuums und einer jeden Gemeinschaft immer etwas Unverfügbares und Unübertragbares anhaftet.<sup>64</sup> In diesem Sinne folgerichtig ist das radikale Projekt eines „Dictionnaire des intraduisibles“, welches die Pariser Philosophin Barbara CASSIN und ihre Mitstreiter zu Anfang des Jahrtausends für das philosophische Vokabular Europas auf den Weg gebracht haben und das 2019 in einer erweiterten Neuauflage erschienen ist.<sup>65</sup> Es geht nicht darum, das Heterogene, das Inkommensurable, das Andere in der eigenen Sprache und mit deren Mitteln zu repräsentieren, sondern es geht darum, den Text zum gleichsam selber sprechenden Zeugen des Heterogenen zu machen, den Anderen das Wort ergreifen zu lassen, ohne es zu vereinnahmen. Michel DE CERTEAU nannte ein solches Verfahren ‚Heterologie‘ (*hétérologie*).<sup>66</sup> Die Menschen des 13. Jh.s in Toledo haben sich in solchen Praktiken immer wieder geübt und immer wieder üben müssen, insbesondere dort, wo sie die fremde Rede im Modus des Ästhetischen zum Klingen brachten; Erfolg war ihnen nicht immer beschieden. Nichtsdestotrotz und *toute proportion gardée*: Auch im 21. Jh. darf vielleicht gelten: Manchmal gelingt es, die Toledaner nachzuahmen. – *Interdum Toletanos contingit imitari.*

---

63 Siehe Walter BENJAMIN, Die Aufgabe des Übersetzers, in: DERS., Illuminationen, Frankfurt a. M. 1977, S. 50–62.

64 Vgl. Jacques DERRIDA, Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine, Paris 1996.

65 Siehe Barbara CASSIN, Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles, Paris 2004, erw. Aufl. 2019.

66 „L'essai 'Des Cannibales' s'inscrit dans cette tradition hétérologique où le discours sur l'autre est le moyen de construire un discours autorisé par l'autre.“ – ‚Montaignes Essay über die Kannibalen schreibt sich in solch eine heterologische Tradition ein, wo der Diskurs über den anderen zum Mittel wird, einen Diskurs zu errichten, der vom anderen her autorisiert wird.‘ Michel DE CERTEAU, Montaigne: ‚Des cannibales‘ (1981), in: DERS., Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique, hg. v. Luce GIARD, Paris 2005, S. 249–269, bes. S. 250.