

2 Wissenstransfer, Raumkonzept und transkulturelle Verflechtung

Die Andalusienkarte in einer Abschrift der ‚Etymologiae‘ des Isidor von Sevilla

2.1 Einführung

Die Iberische Halbinsel als Kontaktzone zwischen Christen, Juden und Muslimen hat eine beinahe acht Jahrhunderte währende Geschichte. Die Niederlage König Roderichs gegen arabisch-berberische Verbände unter mutmaßlicher Führung Tāriq ibn Ziyāds im Jahre 711 führte zum Zusammenbruch des Westgotenreiches und der raschen Eroberung fast der gesamten Halbinsel. Lediglich der unzugänglichere nördliche Teil um die Region Asturien konnte nicht unterworfen werden (Schlacht von Covadonga 718 oder 722), was zum Ursprungsmythos der sogenannten Reconquista avancierte und den Startpunkt der späteren christlichen Reiche Asturien, León, Aragón und Kastilien bildete. Nach anfänglichen Wirren etablierte sich im muslimisch beherrschten Teil Iberiens (al-Andalus) das umayyadische Emirat bzw. Kalifat von Córdoba, dessen kulturelle Blüte im 10. und frühen 11. Jahrhundert weit über die geografischen Grenzen ausstrahlte. Die verbliebenen christlichen Bevölkerungsgruppen in al-Andalus, in der Historiografie und Forschung zumeist mit dem schillernden Begriff Mozaraber umschrieben, hatten als *ḡimmīyūn* (Schutzbefohlene) gemäß islamischem Recht eine besondere Steuer zu entrichten, verfügten aber in der Regel über das Recht der freien Religionsausübung. Infolge der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse sind gleichwohl eine zunehmende Arabisierung und teils damit einhergehende Konversionen zum Islam zu konstatieren, so dass die ursprünglich mehrheitlich christlich geprägte Bevölkerung in al-Andalus zu einer religiösen Minderheit wurde.

Anschwellende innere und äußere Konflikte führten im 11. Jahrhundert zum Zerfall des Kalifats und der Bildung der regionalen Taifa-Herrschaften, die gegenüber den erstarkenden christlichen Königreichen militärisch mehr und mehr ins Hintertreffen gerieten. So eroberte König Alfons VI. von Kastilien die ehemalige westgotische Hauptstadt Toledo im Jahr 1085, 1118 fällt Saragossa. Um dem entgegenzuwirken, warben die Machthaber in al-Andalus um Unterstützung aus Nordafrika. Die nordafrikanischen Dynastien der Almoraviden ab 1086 und der Almohaden ab 1148 entsprachen den Hilfesuchen, weiteten aber letztlich ihren eigenen Herrschaftsbereich auf die Iberische Halbinsel aus und lösten die Taifa-Reiche ab. Dies ging mit einem stärker

dogmatischen Verständnis des Islams und einer Einschränkung der Freiheiten religiöser Minderheiten einher. Mit der vernichtenden Niederlage 1212 in der Schlacht bei Las Navas de Tolosa gegen die vereinigten Heere von Kastilien, Aragón und Portugal endete jedoch im Wesentlichen die arabisch-islamische Vorherrschaft in Spanien. Lediglich das Emirats von Granada hatte noch bis 1492 Bestand, doch war es bereits seit dem 14. Jahrhundert wirtschaftlich immer stärker von christlichen Mächten (u. a. Aragón, Kastilien, Genua) abhängig. 1492 war darüber hinaus das Jahr, in dem die jüdische Bevölkerung der Iberischen Halbinsel per Edikt der „christlichen Könige“ Ferdinand und Isabella zur Konversion oder Emigration gezwungen wurde, was der Jahrhunderte währenden Existenz jüdischer Gemeinden, die sich stets gegenüber christlichen und islamischen Mehrheiten behaupten mussten und im Spätmittelalter zunehmend gewaltsamen Übergriffen ausgesetzt waren, ein vorläufiges Ende bereitete.¹

Die Folgen dieser wechselhaften Geschichte mit ihren gesellschaftlichen Umbrüchen werden unterschiedlich bewertet und teilweise bis heute kontrovers diskutiert. Das liegt vor allem an der seit dem 19. Jahrhundert geführten (und in jüngster Zeit um den Status Kataloniens wieder aufgeflammt) Debatte um Einheit und Identität Spaniens. Der Rückbezug auf historische Quellen dient dabei häufig der Legitimierung politischer Ziele. Speziell im Hinblick auf die muslimische Geschichte auf der Iberischen Halbinsel hat die bereits im 19. Jahrhundert einsetzende und im 20. Jahrhundert maßgeblich von Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ und Américo CASTRO geprägte Auseinandersetzung einen langen Schatten auf die Frage geworfen, welchen Einfluss die arabisch-islamische Kultur auf die auf der Iberischen Halbinsel lebenden Menschen gehabt hat.² Zugespielt vertrat SÁNCHEZ-ALBORNOZ die Position, der zufolge eine festgefügte „spanische Identität“ bereits vor der römischen Zeit existiert habe und von den diversen „Fremdherrschaften“ im Wesenskern unbeeinflusst geblieben sei. Zwar wurden kulturelle Errungenschaften von den Eroberern übernommen, doch werden speziell die arabisch-islamischen Invasoren eher als passive Vermittler von materiellen wie immateriellen Gütern gesehen, die sich im Lauf der Zeit im stärkeren Maß assimiliert hätten als die autochthone Bevölkerung. Demgegenüber suchte Castro in seinen stark philologisch geprägten Werken die These zu untermauern, dass die iberische Sprache und Kultur sich erst aus der symbiotischen Verbindung christlicher, islamischer und jüdischer Gruppen herausgebildet habe und ohne eines dieser Standbeine nicht zu verstehen sei.

Zahlreiche neuere Forschungen haben mittlerweile aufgezeigt, dass sowohl die Vorstellung eines vermeintlich friedlichen und harmonischen Zusammenlebens (in

1 Vgl. einführend GLICK, *Islamic and Christian Spain*; HERBERS, *Geschichte Spaniens*; THOMAS, *Christians under Muslim Rule*; TIESZEN, *Christians under Muslim Rule*; MONFERRER-SALA, *Christians and Muslims*; CATLOS, *Kingdom of Faith*.

2 Zu den Debatten siehe mit weiterführenden Hinweisen TOLAN, *Using the Middle Ages*, bes. S. 340–344; NOVIKOFF, *Between Tolerance and Intolerance*, bes. S. 19–24; HERBERS, *Homo hispanus*, bes. S. 47–50; AIDI, *The Interference*.

der Forschung mit dem Begriff *convivencia* umschrieben) zwischen den multikulturellen und -religiösen Gruppen in al-Andalus als auch die Idee einer durchgängigen und von einer ‚spanischen‘ Identität getragenen ‚Reconquista‘ (mit einhergehender Wiederbesiedelung – *repoblación* – vormals muslimisch beherrschter Gebiete durch Christen) viel zu kurz greifen. Sie beruhen vielmehr auf Wertekategorien und nationalen Deutungsmustern vornehmlich des 19. und 20. Jahrhunderts,³ die nach wie vor wirkmächtig sind und in der Forschung mitunter zu weiteren, auch polemisch geführten Diskussionen führen.⁴ Je nach Zeitpunkt, je nach Herrschaftsgebiet, Region oder Stadt sind überaus vielfältige und komplexe Formen der pragmatischen Koexistenz (*conveniencia*) sowie der Anpassung, Vermischung und Verschmelzung, aber auch der Abgrenzung, Stereotypen- und Identitätsbildung und des Konflikts (inklusive systemischer Gewalt und Pogromen) zwischen Christen, Muslimen und Juden zu konstatieren, die sich kaum in ein kohärentes Narrativ zusammenfügen lassen.⁵ Im Fall der Mozaraber ist der jüngeren Forschung zufolge kaum von einer auch nur entfernt homogenen Gruppe auszugehen.

Zu verschieden sind die jeweiligen Lebensverhältnisse und Machtkonstellationen; zu vage und widersprüchlich die überlieferten historischen Quellen. Im Zuge der Findungssuche für einen angemessenen methodologischen Ausweg wurde zuletzt von „Mozarabismen“ gesprochen. Gemeint sind dabei sämtliche Formen einer „selbstverortenden kulturellen Bezugnahme von iberischen Christen auf die arabisch-orientalische Kultur des Andalus“ bzw. „Teilkomponenten in vielschichtigen identitären Merkmalsgeflechten“,⁶ was unbewusste Selbstverortungen wie bewusste identitätskonstituierende Stellungnahmen einschließt und sowohl mit positiven Wertungen des kulturell-exotisch Andersartigen als auch negativen Konnotationen zur Abgrenzung vom Fremden einhergehen kann.

Dieser Perspektivenwechsel kann für die Frage, wie arabisch-islamische Texte und Konzepte Einfluss auf Wissenskulturen und Weltbilder in lateinisch-christlichen Werken geformt haben, fruchtbar gemacht werden. Gerade die im Folgenden analysierte sogenannte Andalusienkarte (Abb. 1, 2)⁷ kann als ein Zeugnis der Hybridisierungsprozesse in al-Andalus verstanden werden, die aber zugleich die Schwierigkeiten und Grenzen eines transkulturellen Wissensaustausches und dessen Bewertung aufzeigt.

3 Vgl. JASPERT, Reconquista; TOLAN, Using the Middle Ages; SZPIECH, The *Convivencia Wars*.

4 Vgl. etwa die problematische Monografie von FERNÁNDEZ-MORERA, The Myth of the Andalusian Paradise. Kritisch dazu PEARCE, The Myth of the Myth of the Andalusian Paradise.

5 Vgl. mit weiterführenden Hinweisen CATLOS, The Victors and the Vanquished; JASPERT, Religiöse Minderheiten; SOIFER, Beyond Convivencia; AKASOY, *Convivencia* and its Discontents; WOLF, Convivencia and the “Ornament of the World”; POTTHAST, Christen und Muslime. Für Studien zu einzelnen regionalen Verhältnissen siehe u. a. DEIMANN, Christen, Juden und Muslime; DEVANEY, Enemies in the Plaza.

6 Vgl. MASER, Die Mozaraber, S. 33f.; DERS., Von Mozarabern zu Mozarabismen, S. 29. Vgl. auch JÖRG u. a., Soziale Konstruktion von Identität, S. 20.

7 Madrid, BN, Vit. 14.3, fol. 116v. Vgl. das Faksimile des Textes: Isidori etymologiae. Codex Toletanus.



Abb. 1 | Andalusienkarte in Isidor von Sevilla, ‚Etymologiae‘, 10./11. Jh. (Madrid, BN, MS Vit. 14.3, fol. 116v–117r).

Die nach dem TO-Prinzip gestaltete Karte besticht durch ihre zahlreichen arabischen Textlegenden, denen nur wenige lateinische Inskriptionen gegenüberstehen. Sie füllt die obere Hälfte einer Manuskriptseite, deren untere Hälfte leer gelassen ist, und illustriert eine frühe Abschrift der ‚Etymologiae‘ des Isidor von Sevilla (um 560–635), einem der wirkmächtigsten Autoren des Mittelalters. Während die Handschrift auf das 8. oder 9. Jahrhundert datiert ist, wurde die Karte bzw. deren Legenden zu einem späteren Zeitpunkt, vermutlich im 10. oder 11. Jahrhundert, von einer geografisch gebildeten Person in al-Andalus ausgestaltet.

Der Kartografieforschung ist die Karte seit den Werken DESTOMBES und KAMALS bekannt.⁸ Mit Übersetzung der Textlegenden erstmals ediert ist sie in einem längeren, auf seiner Dissertation beruhenden Artikel von Gonzalo MENÉNDEZ PIDAL, der sich im Wesentlichen mit den Werken Isidors sowie den Beatus-Karten auseinandersetzt.⁹

⁸ DESTOMBES, Mappemondes, S. 30; KAMAL, Monumenta Cartographica III, Fol. 639r. Unberücksichtigt bleibt sie u. a. bei EDSON, Time and Space; WOODWARD, Medieval Mappaemundi.

⁹ MENÉNDEZ PIDAL, Mozárabes. Zu MENÉNDEZ PIDALS kartografischen Arbeiten siehe MANSO PORTO, La cartografía histórica.



Abb. 2 | Andalusienkarte im Detail (Madrid, BN, MS Vit. 14.3, fol. 116v).

Dabei steht der Autor durchaus in der Tradition von SÁNCHEZ-ALBORNOZ, wenn er den Mozarabern ein fortdauerndes national-spanisches Bewusstsein zuspricht, das den Anlass für wiederholte Rebellionen gebildet habe.¹⁰ Steht die Karte, deren Legenden in jüngerer Zeit von CHEKIN, AILLET und PINTO erneut ediert und interpretiert wurden (vgl. Tabelle 1),¹¹ somit nun für eine wie auch immer geartete lateinisch-christliche bzw. ‚spanische‘ Kontinuität kartografischer Traditionen? Oder ist sie, wie PINTO zuletzt anmerkte, der lange vermutete Beweis für die Kenntnis und die aktive Auseinandersetzung von arabisch-islamischen Geografen (der westlichen Islamischen Welt) mit lateinisch-christlichen Karten?¹² Sie führt die arabischen Inskriptionen der Karte auf den im 11. Jahrhundert in Andalusien lebenden Gelehrten Abu 'Ubayd 'Abdallah al-Bakrī (ca. 1014–1094) zurück, der als Autor zweier geografischer Werke gilt: das die Wege zwischen Städten und Regionen beschreibende ‚Kitāb al-Masālik

10 MENÉNDEZ PIDAL, Mozárabes, S. 153.

11 CHEKIN, Northern Eurasia, S. 59–61 (dort irrtümlich fol. 117v und wohl auf Basis des Manuskripts datiert auf das 8. Jahrhundert); AILLET, Les Mozarabes, S. 211; PINTO, Interpretation, S. 45; DIES., Ecce.

12 PINTO, Medieval Islamic Maps, S. 144; DIES., Interpretation, S. 43–47; DIES., Ecce.

wa-al-Mamālik‘ („Buch der Königreiche und Wege“) und das fragmentarisch erhaltene geografische Wörterbuch ‚Kitāb Mu‘ğam mā sta’ğam‘ („Lexikon fremder Wörter“).¹³

Doch wie verhalten sich Karteninhalte und das begleitende Manuskript hierzu tatsächlich? Gerade da die Karte mit ihrem nicht leicht zu fassenden Kontext nicht der Vorstellung eines linearen Transfers von einer Kultur zur anderen entspricht und zugleich chronologisch das früheste geografisch-kartografische Zeugnis von arabisch-islamischen Wissen in einem lateinisch-christlichen Kontext ist, soll sie an dieser Stelle nochmals berücksichtigt werden.¹⁴ Analysiert werden zunächst Gestalt und Inhalt der Karte, bevor sie in den weiteren Kontext des Textes und Manuskriptes von Isidor gestellt sowie auf ihre ‚mozarabischen‘ Spuren hin befragt wird.

2.2 Gestalt und Inhalt der Andalusienkarte

Die freihändig gezeichnete kreisförmige Karte bildet die drei Erdteile Asien, Europa und Afrika ab, die durch doppelte vertikale und horizontale Linien voneinander abgegrenzt sind. Sie basiert somit auf dem TO-Schema, dem neben der Zonen- bzw. Macrobiuskarte (vgl. Kap. 3) zweiten mittelalterlichen Grundmodell zur Veranschaulichung der Geografie der Erde. Die häufig als emblematisch für die mittelalterliche Geografie verstandene und überaus wirkmächtige TO-Karte konzentriert sich in erster Linie auf die Darstellung der Oikumene, also die mit Asien, Afrika und Europa drei bekannten Teile der Welt. Das „O“ deutet den die bewohnte Welt umfließenden Weltenozean an, während das „T“ für das Mittelmeer, den Nil und den Don steht. Diese natürlichen Grenzen markieren die aus der Antike tradierten Barrieren zwischen den Erdteilen.¹⁵ U. a. der geografischen Weltbeschreibung Isidor von Sevilas und antiken Vorstellungen folgend, nimmt der asiatische Erdteil den größten Teil des Kartenraumes ein.¹⁶

Es handelt sich um eine extrem schematische und reduktionistische Darstellung der Oikumene, die bis ins Frühmittelalter zurückverfolgt werden kann und das gestaltende Grundprinzip für die hochmittelalterlichen detaillierten *Mappae mundi* bildet.¹⁷ Neben den ‚Etymologiae‘ und ‚De natura rerum‘ von Isidor von Sevilla ist dieser Typ erstmals in mittelalterlichen Abschriften von Sallusts ‚De bello Jughurtino‘ und

13 Al-Bakrī, Kitāb al-Masālik, hg. v. VAN LEEUWEN; Ders., Description; Ders., Kitāb Mu‘jam mā sta’jam.

14 Das Kapitel greift im Folgenden zurück auf erste Überlegungen in SCHRÖDER, Kartographische Entwürfe.

15 Einführend zu Formen, Vielfalt und Kontext der TO-Karten ist noch immer wichtig ARENTZEN, Imago Mundi Cartographica, S. 96–131; CHEKIN, Northern Eurasia, S. 27–74. Zuletzt mit weiteren Hinweisen MAUNTEL, The TO-Diagram.

16 Isidor von Sevilla, Etymologiarum, Liber XIV, cap. 3; Ders., The Etymologies, S. 285.

17 Grundlegend zur Klassifizierung mit weiteren Hinweisen WOODWARD, Medieval Mappaemundi, S. 294–299. Kritisch dazu EDSON, Maps in Context; GAUTIER DALCHÉ, De la glose, S. 700–704.



Abb. 3 | TO-Karte in Isidor von Sevilla, ‚*Etymologiae*‘, 9. Jh. (Basel, UB, MS F III 15, fol. 156r).

Lucans ‚*Pharsalia*‘ vertreten.¹⁸ Ob mit der gewöhnlichen Orientierung der TO-Karten nach Osten von Beginn an eine symbolische Dimension einherging oder diese erst im Zuge der gezielten Durchdringung der Karten mit christlichem Gedankengut, wie es besonders und in zunehmender Weise die Karten im Apokalypsenkommentar des Beatus von Liébana zeigen (im Folgenden Beatus-Karten), ist schwer abschätzbar.¹⁹

Mehrere hundert Zeugnisse dieses Kartentyps sind überliefert.²⁰ Zumeist handelt es sich um einfache Schemata, die in Manuskripten eingebunden und häufig, aber nicht zwingend, Bestandteil von Texten höchst verschiedenen Inhalts sind und lediglich die Namen der Erdteile benennen. Nicht selten rekurren sie auch auf die Namen der Söhne Noahs, die der Bibel folgend (Gen 10) als Stammväter der Völker galten, welche die Welt nach der Sintflut neu besiedelten. In den Abschriften der ‚*Etymologiae*‘ illustriert dieses Schema häufig das 14. Buch, in dem Isidor die Topografie, Regionen und Orte der Oikumene auf systematische Weise beschreibt (Abb. 3).²¹ Dabei setzen sie den detailreichen Text nicht eins zu eins in eine kartografische Repräsentation um, sondern signalisieren dem Leser in erster Linie eine nun folgende geografisch-naturkundliche Abhandlung. Die Zuordnung von Sem, Japhet und Ham zu Asien, Europa und Afrika ist insofern besonders, als sie auf eine ganz andere Stelle von

18 Zur Entwicklung des TO-Schemas mit kritischer Einschätzung der älteren Forschungsliteratur vgl. EDSON, *The Oldest World Maps*, S. 171–174; DIES., *Maps in Context*.

19 Zu den Beatus-Karten zuletzt BAUMGÄRTNER, *Visualisierte Weltenräume*. Der sogenannte Navarra-Beatus wird gleichwohl in Teilen der Forschung als gesüdet geführt. Vgl. CHERIN, *Northern Eurasia*, S. 179.

20 Vgl. DESTOMBES, *Mappemondes*, S. 21, mit 339 Nachweisen allein für die Schriften Isidors (‚*Etymologiae*‘ und ‚*Natura rerum*‘) sowie für Lucans ‚*Pharsalia*‘ und Sallusts ‚*De bello Jugurthino*‘.

21 Basel, UB, F III 15, fol. 156r (9. Jh.). Genauer den Beginn des dritten Kapitels mit der Beschreibung Asiens. Isidor von Sevilla, *Etymologiarum, Liber XIV*; Ders., *The Etymologies*, S. 285–300.

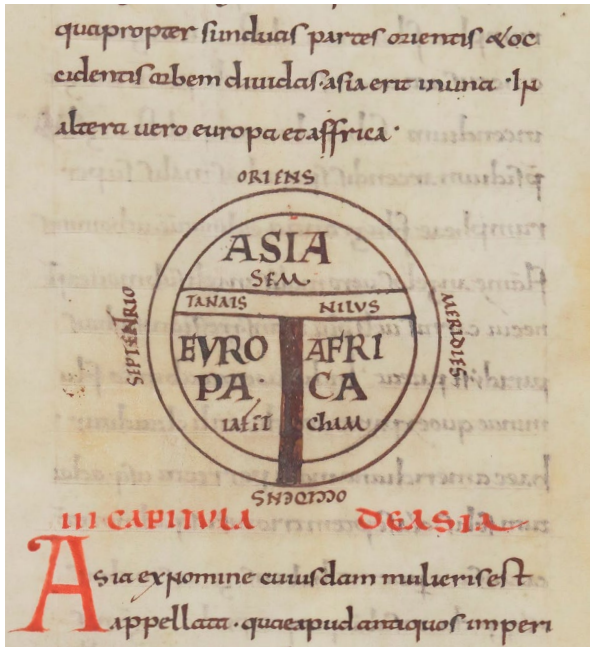


Abb. 4 | TO-Karte in Isidor von Sevilla, ‚Etymologiae‘, 11. Jh. (Paris, BNF, MS Lat. 7586, fol. 45r).

Isidors Text zurückgeht.²² In der medialen Vermittlung sind so zwei in verschiedene Zusammenhänge eingebettete Raumkonzeptionen wirkmächtig zusammengeführt. Ob diese Zusammenführung eine auf Isidor selbst zurückgehende Innovation ist, bleibt offen,²³ doch findet sich diese Kombination schon in einigen der frühesten Abschriften seiner Schriften (Abb. 4).²⁴

Beim Vergleich der Manuskripte der ‚Etymologiae‘ wird deutlich, dass zwar das TO-Schema relativ unverändert bleibt,²⁵ doch der Karteninhalt selbst immer wieder neu variiert und in einigen Fällen um zusätzliche Orts- und Ländernamen sowie um grafische Symbole ergänzt wurde. Meist sind es nur kleine Skizzen, doch gelegentlich begleiten auch größere, ganzseitige Karten den Text. Eine Gruppe von Karten

²² Vgl. den Abschnitt mit einer Erklärung der etymologischen Bedeutung der alttestamentlichen Namen in Isidor von Sevilla, *Etymologiarum*, Liber VII,6,16–18; Ders., *The Etymologies*, S. 162f.

²³ GAUTIER DALCHÉ, De la glose, S. 707 (mit skeptischer Ansicht); EDSON, *Maps in Context*, S. 225; WILLIAMS, *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, S. 13, geht zumindest davon aus, dass eine TO-Karte von Beginn an Teil der ‚Etymologiae‘ gewesen ist. Zu den im Mittelalter mit den Söhnen Noahs verbundenen Deutungen siehe OSCEMA, *Bilder von Europa*, S. 336–344.

²⁴ Beispiele hierfür sind etwa Paris, BNF, MS Lat. 7583, fol. 136r (10. Jh.); Paris, BNF, MS Lat. 7586, fol. 45r (11. Jh.). Die Frühdrucke der ‚Etymologiae‘ übernehmen dieses Bild. Vgl. beispielsweise München, BSB, 2 Inc. c.a. 129.

²⁵ Eine Ausnahme bilden die Karten, die die Grenzen zwischen den Erdteilen statt als „T“ mit einem „Y“ oder einem „V“ darstellen. Vgl. etwa Rom, BAV, Pal. lat. 283, fol. 35r (um 1300) oder Rouen, BM, MS I 49, fol. 74v (9. Jh.). Vgl. VAN DUZER, *A Neglected Type*.

in Abschriften ebenfalls mit iberischer Provenienz visualisiert beispielsweise mit dem Asowschen Meer zusätzlich das Mündungsgebiet des Don und verweist somit auf die nördliche Grenze der von Menschen besiedelten Welt. Ein kleines Kreuz im Außenkreis des allumgebenden Ozeans ist hier der einzige Verweis auf die christliche Dimension der Schöpfung (Abb. 5).²⁶ Demgegenüber dominiert in einer anderen, teils in bedeutenden iberischen Klöstern und im Auftrag königlicher Stifter gefertigten Gruppe der Garten Eden mit den dort entspringenden vier Paradiesflüssen einen Großteil des asiatischen Raumes.²⁷ In einer auf das 10. Jahrhundert datierten, heute in der Madrider Real Academia verwahrten Ausfertigung wird der Nil als gewellte Linie bis zum T-Balken verlängert, um eine unterirdisch gedachte Verbindung zwischen dem Paradies in Asien und dem bekannten Verlauf des Stromes in Afrika herzustellen (Abb. 6).²⁸ Durch die Einzeichnung Roms und Jerusalems wird die Bedeutung und Heiligkeit dieser Orte für das Christentum zusätzlich akzentuiert, zumal es die beiden einzigen berücksichtigten Städtenamen sind. Aber auch hinsichtlich der Geografie werden differenziertere Angaben gemacht. So wird in Spanien zwischen den Provinzen Asturien und Galicien unterschieden und die Halbinsel durch den in nord-südlicher Richtung fließend dargestellten Ebro geteilt.²⁹

Diese Variationen können noch um weitere Beispiele erweitert werden.³⁰ Sie zeigen das Potential des TO-Schemas, auf der Basis eines leicht verständlichen Grundmodells stets neue Inhalte und Schwerpunkte zu setzen und somit die Funktion, Symbolik und Aussagekraft der Karte dem jeweiligen Kontext anzupassen. Gerade die ‚*Etymologiae*‘ Isidors mit ihren zahlreichen geografischen Details bildet dabei eine Brücke zu den *Mappae mundi* von Ebstorf oder Hereford mit ihren vielfältigen

26 St. Gallen, Stiftsb., Cod. Sang. 236, p. 89. Vgl. CHEKIN, Northern Eurasia, S. 75–78; GAUTIER DALCHÉ, De la glose, S. 732 f.; MENÉNDEZ PIDAL, Mozárabes, S. 178.

27 Ein frühes erstes Exemplar mit iberischer Provenienz, das ebenfalls ein kleines Kreuz oberhalb der Ökumene aufweist, deutet das im Fernen Osten gelegene Paradies mit Euphrat, Tigris, Ganges und Nil bereits an: El Escorial, BSL, MS P.I.8, fol. 187 (9. Jh.). Vgl. MENÉNDEZ PIDAL, Mozárabes, Tafel 7.

28 Vgl. Madrid, RA, MS 25, fol. 204v. Die Karte wurde 946 in San Millán de la Cogolla gefertigt. Vgl. CHEKIN, Northern Eurasia, S. 79 f. mit Tafel 383.

29 Weitere Karten dieser Gruppe sind etwa El Escorial, BSL, MS & I.3, fol. 177v, vollendet 1047 und ursprünglich im Besitz der Gemahlin König Ferdinands I. von Kastilien, Doña Sancha, sowie deren Sohn Sancho, sowie Madrid, RA, MS 76, fol. 108 (10. Jh.). Vgl. CHEKIN, Northern Eurasia, S. 79 f.; WILLIAMS, Isidore, Orosius and the Beatus Map, S. 13; MENÉNDEZ PIDAL, Mozárabes, S. 186 f. Hinzuzurechnen wäre zudem Florenz, BML, MS Plut. 27 sin. 8, fol. 64v (um 1300). Vgl. SCAFI, Mapping Paradise, S. 91 f. Zur Bedeutung der Klöster als Vermittler von Texten und Wissen vgl. GLICK, Islamic and Christian Spain, S. 362.

30 Vgl. etwa Aix-en-Provence, BM, MS 25, fol. 293r (12. Jh.); Heidelberg, UB, Cod. Salem IX 39, fol. 1v, 91r (13. Jh.). CHEKIN, Northern Eurasia, S. 67 f., 118; SCHRÖDER, Zur Hybridisierung, S. 474 f. Die Angabe einer TO-Karte in der Beatus-Abschrift Madrid, BN, Vit. 14.1 bei KAMAL, Monumenta Cartographica III, fol. 235r, konnte nicht verifiziert werden. Vgl. KLEIN, Der ältere Beatus-Kodex Vit. 14.1.

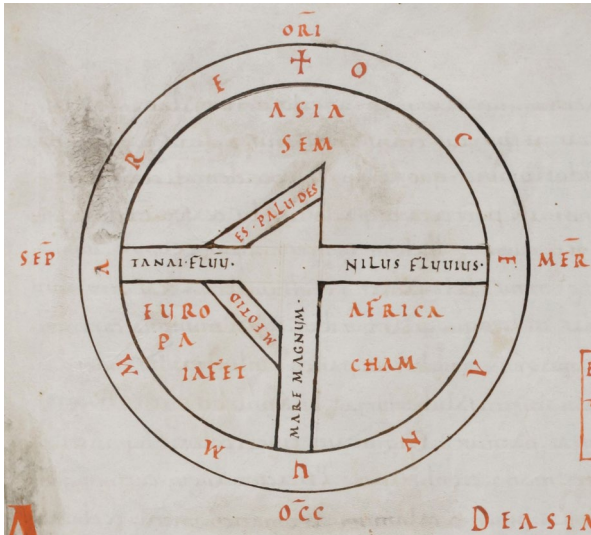


Abb. 5 | TO-Karte in Isidor von Sevilla, 'Etymologiae', 10. Jh. (St. Gallen, Stiftsb, Cod. Sang. 236, p. 89).

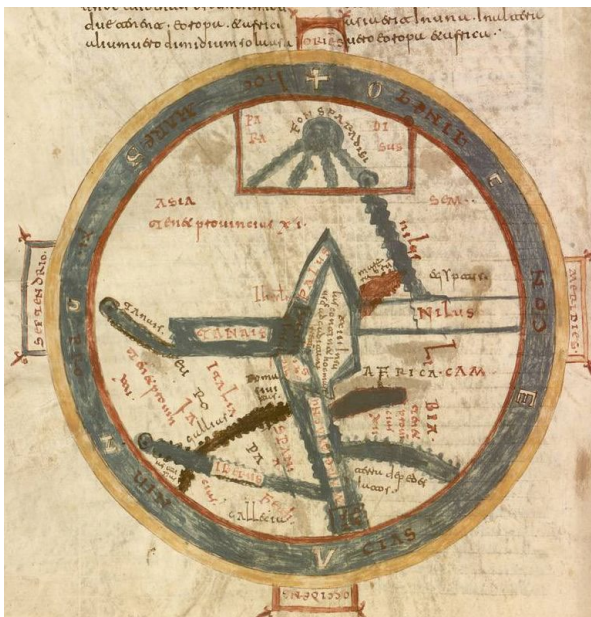


Abb. 6 | TO-Karte in Isidor von Sevilla, 'Etymologiae', 10. Jh. (Madrid, RA, MS 25, fol. 204v).

Legenden.³¹ Sie vollziehen und visualisieren die Synthese von christlichem und antikem Wissen. Zugleich nutzen sie den Vorteil des Mediums Bild gegenüber einer linearen schriftlichen Beschreibung, indem die Verbindung zwischen dem physischen Raum und dem göttlichen Heilsplan auf einen Blick sichtbar gemacht wird. Sogar in Teilen der arabisch-islamischen Welt war die Zuordnung der drei Erdteile zu den Söhnen Noahs als eine prägende Form der Welt Darstellung bekannt.³²

Einige dieser medialen Aspekte gelten auch für die Andalusienkarte. Doch bestehen abgesehen von der traditionellen Teilung der Erdteile und Zuordnung der Söhne Noahs kaum Gemeinsamkeiten zu anderen TO-Karten. Dabei ist weder der Stil einer Aufzählung von Toponymen noch die Verwendung arabischer Schriftzeichen und ihre Kombination mit lateinischen Buchstaben einzigartig.³³ Jedoch generieren die vielen arabischen Textlegenden ein gegenüber den übrigen Karten in Isidor-Abschriften gänzlich anderes Weltbild. Lediglich die Namen der Erdteile und eine Legende oberhalb des T-Balkens sind in lateinischen Buchstaben geschrieben. Alle übrigen Informationen sind auf Arabisch verfasst, ohne dass diese Angaben oder die Anordnung der Ortsnamen eine Ähnlichkeit zu einer bekannten arabisch-islamischen Karte aufzeigen würden. Einige der arabischen Buchstaben ragen über die Linien des TO-Schemas hinaus, so dass die Grenzen der Erdteile sehr wahrscheinlich zuerst eingetragen wurden. Auch die unterschiedliche Intensität der Tinte lässt auf eine Gestaltung zu unterschiedlichen Zeitpunkten schließen. Die grundlegende Raumkonzeption des TO-Schemas ist dabei übernommen und nicht verändert.

Weder zu Karten basierend auf der Einteilung der nördlichen Hemisphäre in sieben Klimazonen (vgl. Kap. 3), zu im Kontext von Übersetzungen arabischer Texte überlieferten kartografischen Repräsentationen (Kap. 4), zu den ‚Idrisischen‘ Karten (Kap. 5) noch zu Karten der Balkhī-Schule (Kap. 6) lassen sich entscheidende

31 Zu denken ist hier in erster Linie an die ebenfalls in einer Isidor-Abschrift überlieferte sogenannte Viktorianerkarte aus dem 12. Jahrhundert. Die Karte mit einem Durchmesser von 26 cm weist ca. 180 geografische Namen auf. Gleichwohl steht sie gemäß GAUTIER DALCHÉ weniger mit Isidor als mit Hugo von St. Viktor in Verbindung, dessen verbale Ökumenebeschreibung derart eng mit dem Karteninhalt übereinstimmt, dass diese Darstellung als Kopie einer verlorenen Karte aus dem Umfeld des Pariser Theologen gelten muss. Vgl. ausführlich Hugo von St. Viktor, La «Descriptio mappe mundi»; CHEKIN, Northern Eurasia, S. 132f.; EDSON, Maps in Context, S. 229.

32 Vgl. al-Birūnī, The Book of Instruction, S. 240f. Siehe auch Rašid ad-Dīn, Die Frankengeschichte, S. 36. Ob die ebd., S. 54, genannte *bāb māndu* für *mappe mundi* ebenfalls auf dem TO-Schema basiert, ist nicht letztgültig zu entscheiden. BRINCKEN, Geographisches Weltbild, S. 91f., spekuliert über eine frühe Portolankarte.

33 El Escorial, BSL, MS Lat. T.II.24, fol. 175 (9. Jh.). In der schematischen TO-Karte ergänzen die auf Arabisch geschriebenen Namen der Söhne Noahs die drei Erdteile. Vgl. CHEKIN, Northern Eurasia, S. 76. Das beste Beispiel einer den gesamten Kartenraum füllenden Auflistung von Ortsnamen (in der Forschung ist daher auch von Listenkarten die Rede) ist die TO-Karte auf der Rückseite der sogenannten Londoner Psalterkarte London, BL, Add. MS 28681, fol. 9v. Für ein Beispiel aus der Isidor-Tradition vgl. die in eine Abschrift von ‚De natura rerum‘ eingebundene Karte Florenz, BML, MS Plut. 29.39, fol. 19v (13. Jh.). Vgl. zu Ersterer CHEKIN, Northern Eurasia, S. 142; SCHÖLLER, Wissen speichern, bes. S. 70–74, 186–195; zu Letzterer EDSON, Maps in Context, S. 225f.; MILLER, Mappaemundi III, S. 117.

Überschneidungen feststellen. Dies schließt auch die einzige arabisch-islamische kartografische Repräsentation ein, die in einem ebenfalls in al-Andalus produzierten und auf das Jahr 1192 datierten Manuskript überliefert ist und mit einem Text zu den Ursachen von Ebbe und Flut („Kitāb al-madd wa l’yazr“) in Verbindung steht.³⁴ Obwohl diese Weltkarte ebenfalls geostet ist, bildet sie die Welt in sieben Klimazonen ab. Grob eingezeichnete Küstenlinien lassen die Ausdehnung der Erdteile und Meere erkennen, die durch diverse Ortsnamen binnendifferenziert werden. Die Mondberge in Afrika mit den drei Seen, aus denen sich der Nil speist, sind analog zu anderen arabisch-islamischen Karten das herausstechende grafische Element (vgl. Kap. 5.4).

Zur Andalusienkarte bestehen hingegen keinerlei Überschneidungen (vgl. Tabelle 1). In deren Außenkreis ist zunächst der Umfang der einzelnen Erdteile nach dem (ehemals persischen) Längenmaß *farsakh* angegeben, das je nach Region und Zeit stark variieren konnte.³⁵ Überraschenderweise gilt danach Europa (12.000 mal 12.000 *farsakh*) und weder Afrika (8.000 mal 8.000 *farsakh*) noch Asien (4.000 mal 4.000 *farsakh*) als der größte Kontinent.³⁶ Die Größenverhältnisse zwischen den Erdteilen stehen somit sowohl der zeichnerischen Gestaltung des TO-Schemas, in der üblicherweise Asien als größte Landmasse dargestellt ist, als auch dem geografischen Verständnis in der arabisch-islamischen wie lateinisch-christlichen Kartografie diametral entgegen.³⁷ Möglicherweise sind die Legenden den Kontinenten irrtümlich verkehrt zugeordnet worden. Die prominente Stellung der Zahl Vier in diesen Angaben deutet darauf hin, dass es sich nicht um reale bzw. auch nur an einen Wert angenäherte Größen handelt, sondern dass der Verfasser der arabischen Textlegenden auf die durch Gott wunderbar und harmonisch gefügte Weltordnung verweist (vier Elemente, vier Kardinalrichtungen, vier Jahreszeiten etc.).

In diese Richtung könnte auch die Legende innerhalb des T-Balkens zu verstehen sein, die den Erdumfang mit 24.000 *farsakh* angibt. Zusammen mit den Angaben des Umfangs der drei Erdteile mit 12.000, 8.000 und 4.000 *farsakh*, deren Summe 24.000 *farsakh* ist, verstärken sie den Eindruck einer übernatürlichen und vollkommenen Ordnung. Gleichwohl ist die Zahl 24.000 nicht gänzlich fiktiv, sondern ergibt sich aus antiken Vorstellungen der Unterteilung des Erdumfangs in 360 Längengrade, von denen jeder Abschnitt $66\frac{2}{3}$ Meilen umfasst. Dieser wohl über Ptolemaios gewonnene Wert wurde in verschiedenen arabisch-islamischen Quellen weitertradiert.³⁸ Der unbekannte Autor des ‚Ġarā’ib al-funūn‘, einer in Ägypten im 11. Jahrhundert verfassten Kosmografie (vgl. Kap. 5), diskutiert mehrere kursierende Werte für den Erdumfang,

34 El Escorial, BSL, MS Árabe 1636, fol. 113v. Vgl. DERENBOURG, RENAUD u. LÉVI-PROVENÇAL, Les manuscrits arabes de l’Escorial, Bd. 3, S. 176f.; SEZGIN, Mathematische Geographie IV, S. 12; ROMERO-GIRÓN, A Rare and Unpublished Medieval Islamic Map.

35 Gemäß CHEKIN, Northern Eurasia, S. 60, entspricht ein *farsakh* nach klassischem Verständnis der Länge von vier Meilen.

36 Abweichend von CHEKIN transkribiert PINTO für Europa lediglich 1.200 mal 1.200 *farsakh*s.

37 Vgl. ebd., S. 60.

38 Vgl. MERCIER, Geodesy, S. 176–178 (mit Bezug auf Abū al-Fidā).

welche einerseits die schon in der Antike unternommenen diversen Berechnungen mit unterschiedlichen Ergebnissen widerspiegeln, andererseits die Problematik, dass die real verwendeten Längenmaße je nach Epoche und Region variieren und unbekannt waren. Die Zahl 24.000 wird im ‚Ġarāʾib al-funūn‘ mit den Messungen in Zusammenhang gebracht, die der Kalif al-Maʾmūn im 9. Jahrhundert zur Ermittlung des korrekten Erdumfanges veranlasste, da ihm das von Ptolemaios zugrunde gelegte Maß, also die konkrete Länge einer Meile bzw. eines Stadiums, unklar war.³⁹ Der Verbindung zu al-Maʾmūn mag auf irrigen Interpretationen basieren, denn andere Autoren (etwa al-Farghānī, al-Bīrūnī), die teils von al-Maʾmūns Messungen berichten, gehen von 56 bzw. $56 \frac{2}{3}$ oder 57 Meilen aus und setzen den Erdumfang mit 20.400 Meilen entsprechend geringer an.⁴⁰ Das Beispiel zeigt aber, dass der Wert von $66 \frac{2}{3}$ Meilen pro Längengrad und 24.000 Meilen Erdumfang weiterhin tradiert wurde.

Diese Angabe findet sich u. a. auch im Kontext von verschiedenen astronomischen Werken, etwa in Kommentaren zu einem hebräischen Text,⁴¹ vor allem aber in der Langfassung des ‚Liber de Orbe‘. Diese Einführung in die Astronomie wurde im Mittelalter gewöhnlich dem persisch-jüdischen Gelehrten Māschāʾallāh ibn Atharī (ca. 762–815) zugeschrieben. So wird der Text in dem Verzeichnis von Schriften, die Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen haben soll, unter dem Titel ‚Liber messohala [Messehala] de orbe tractatus‘ geführt.⁴² In der Forschung wurde die Entstehung des Textes jedoch nach neuen Handschriftenfunden jüngst eher in das 10. Jahrhundert verlegt und mit dem wohl aus Nordafrika / Ägypten stammenden Gelehrten Dumasch ibn Tamim (gest. nach 955) in Verbindung gebracht.⁴³ Der arabische Text zirkulierte anscheinend in mehreren Bearbeitungen und wurde wohl im 12. Jahrhundert unabhängig voneinander zweimal ins Lateinische übersetzt: zum einen von Gerhard von Cremona in einer kürzeren Fassung, zum anderen von einem unbekannten Autor in einer Langfassung, die im Umfeld normannischer Herrschaftszentren (Nordfrankreich, Sizilien) kursierte. In der von Gerhard übersetzten Version, die relativ verbreitet war und Anfang des 16. Jahrhunderts auch mehrfach

39 RAPOPORT u. SAVAGE-SMITH, *An Eleventh-Century Egyptian Guide*, fol. 22b, S. 417.

40 Vgl. LANGERMANN, *The Book of Bodies and Distances*; MERCIER, *Geodesy*, S. 178–182; SEZGIN, *Mathematische Geographie I*, S. 94–97; MITTENHUBER u. ŞENGÖR, *Die Geographie des Ptolemaios*, S. 341 f. Al-Masʿudi, *Les praires dʾor I*, S. 191, kommt auf 24.120 Meilen.

41 Vgl. GOLDSTEIN, *The Hebrew Astronomical Tradition*, S. 250.

42 SUDHOFF, *Die kurze „Vita“*, S. 77; BURNETT, *The Coherence*, S. 25. Vgl. auch die Angaben in Kap. 4.

43 Vgl. MIMURA, *The Arabic Original*. Bislang galt die arabische Version des Textes als verloren. MIMURA verweist auf zwei Manuskripte, heute in Philadelphia und Berlin, die in das 14. Jahrhundert zu datieren sind (vgl. Kap. 3.4 mit Abb. 20). Die Angaben zum Erdumfang sind dabei Teil der Argumentation von MIMURA zur Zuweisung an Dumasch. Vgl. ebd., S. 340, 349. Dem Kopisten der Berliner Abschrift des arabischen Textes zufolge handelt es sich um eine von al-Ĥwārizmī verfasste Zusammenfassung des ‚Almagest‘ von Ptolemaios (ebd., S. 323). Eine der lateinischen Abschriften der Langfassung ordnet den Text einem Philosophen namens „Alcantarus“ zu, eventuell ein Verweis auf al-Kindī. Vgl. OBRIST, *Twelfth-Century Cosmography*, S. 236.

gedruckt wurde, fehlen die Abschnitte zur Geografie der Erde und des Erdumfanges. Diese finden sich nur in der Langversion des Textes, die in lediglich drei Manuskripten überliefert ist, und in einer darauf basierenden gälischen, wiederum in drei Abschriften erhaltenen Version.⁴⁴ In Kapitel 34 bzw. 35 über die Berechnung des Erdumfangs mit Hilfe des Astrolabiums wird derselbe mit 24.000 Einheiten angegeben.⁴⁵ Diese Angaben finden sich in recht ähnlicher Weise in Dumaschs Traktat über die Armillarsphäre, was auf die Nähe zwischen den Texten oder gar dieselbe Autorschaft verweist.⁴⁶ Über die Langfassung des ‚Liber Orbe‘ und / oder andere Quellen griff wohl auch Albertus Magnus (um 1200–1285) diesen Wert auf.⁴⁷

Ein weiterer Hinweis auf die Zahl findet sich in der ‚Epistola fratrum sincerorum in cosmographia‘, einer in einer einzigen Handschrift bekannten lateinischen Übersetzung der ‚Rassā’il Iḥwān aṣ-Ṣafā‘ („Epistel der Brüder der Reinheit“).⁴⁸ Das im 10. Jahrhundert von einer in / um Basra lebenden Bruderschaft verfasste enzyklopädische Werk fasst in 52 Abschnitten das verfügbare Wissen der Welt zusammen. In der vierten Epistel werden die Geografie der Erde behandelt und die Regionen der bekannten Welt systematisch anhand der sieben Klimazonen beschrieben (vgl. auch Kap. 3.4).⁴⁹ Eben diese vierte Epistel findet sich in einer aus der Mitte des 14. Jahrhunderts stammenden lateinischen Sammelhandschrift. Die Übersetzung selbst könnte gemäß GAUTIER DALCHÉ bereits zu einem früheren Zeitraum erfolgt sein,⁵⁰ doch scheint sie kaum weiter rezipiert worden zu sein. Gleichwohl wird auch hier der Erdumfang mit 24.000 Meilen angegeben.⁵¹

Insofern verweist die Zahl neben einer potentiell symbolischen Dimension auch auf konkretes, in der Astronomie und Geografie diskutiertes Wissen. Fast entscheidender für die Andalusienkarte selber ist jedoch, dass die lateinische Legende oberhalb des T-Balkens auf die Angabe des arabischen Textes Bezug nimmt. Der Verfasser dieser Inschrift gibt die Größe des Erdumfangs mit 180.000 Stadien an, was mit hoher Wahrscheinlichkeit über Isidors ‚De natura rerum‘ vermittelt ist.⁵² Dieser Wert

44 Vgl. OBRIST, William of Conches, mit einer Auflistung und Kurzbeschreibung der bislang bekannten Handschriften und Druckausgaben, sowie DIES., „Imaginatio“ and Visual Representation, S. 45 f.; DIES., Twelfth-Century Cosmography, S. 260.

45 DIES., William of Conches, S. 33, 79; Anonymus, An Irish Astronomical Tract, S. 134 f., 195.

46 MIMURA, The Arabic Original, S. 349.

47 Albertus Magnus, De caelo et de mundi, Lib II, tract. IV, caput XI, S. 201. Vgl. KEUNING, Anschauungen, S. 27; TILMANN, An Appraisal, S. 153.

48 GAUTIER DALCHÉ, *Epistola fratrum sincerorum in cosmographia*. Vgl. hierzu auch JANSSENS, The Latin Translation.

49 Für die kritische arabische Edition siehe Epistles of the Brethren of Purity, On Geography.

50 GAUTIER DALCHÉ, *Epistola fratrum sincerorum in cosmographia*, S. 147.

51 Ebd., S. 155. Der Übersetzer des lateinischen Textes hat offenbar eine Version des arabischen Werkes benutzt, die denselben Wert aufweist. In den erhaltenen arabischen Handschriften werden auch andere Werte genannt, die von 20.400 bis 30.400 *farsakhs* reichen. Vgl. Epistles of the Brethren of Purity, On Geography, S. 51.

52 Isidor von Sevilla, *Traité de la nature*, S. 327; MENÉNDEZ PIDAL, *Mozárabes*, S. 171.

entspricht jedoch wiederum der ptolemäischen Vorstellung von der Unterteilung der Längengrade in 360 Abschnitte zu je 500 Stadien.⁵³ Ob dieser Vermerk die Angaben über den Erdumfang in der arabischen Legende ins Lateinische übersetzen oder ergänzen soll und ob dem Autor die Parallelen in der Bildung dieser Werte bewusst waren, bleibt unklar. Die verwendeten Schriftsprachen und alternativen Messwerte sind gleichwohl ein erstes Indiz, dass mehrere Hände an der Entstehung bzw. Gestaltung der Karte beteiligt waren.

Auch die übrigen arabischen Einträge weichen stark von den Inhalten in lateinisch-christlichen TO-Karten ab. Mit den Orts- und Völkernamen suchte der Verfasser die Geografie und Besiedelung der drei Erdteile näher zu definieren. Der den Söhnen Sems zugeordnete asiatische Erdteil erstreckt sich dem Zeichner der Andalusienkarte zufolge über die arabischen Länder, Syrien, den Hedschas, Persien und Armenien bis zu den zwei Meeren (*ilā l-ba...rayn*; zu lesen wohl als *al-bahrayn*), womit vermutlich Mittelmeer und Indischer Ozean gemeint sind, die sich im Roten Meer nahe kommen.⁵⁴ Europa mit den Ländern der Slawen, Byzanz und al-Andalus sei im Osten und im Westen jeweils von einer Meerenge (*al-ba...r aš-šayyiq*; entsprechend *al-bahrayn aš-šayyiq*) begrenzt, die als das Marmarameer und die Straße von Gibraltar interpretiert werden können.⁵⁵ Afrika schließlich reiche ebenfalls von derselben (?) Meerenge im Osten bis zum Maghreb im Westen.

Neben der Benennung von Ländern und Regionen zählt er auch einige Städte und aus den Nachkommen der Söhne Noahs jeweils hervorgegangene Völker auf. Für Asien hebt er die beiden heiligen islamischen Stätten Mekka und Medina hervor, wobei Letztere unter ihrem vorislamischen Namen Yathrib geführt wird. Zu den in Europa lebenden Völkern zählt er die Chasaren, Slawen, Byzantiner sowie Gog und Magog. Dass die apokalyptischen Völker Europa und nicht wie üblicherweise in den lateinisch-christlichen *Mappae mundi* Asien zugeschlagen werden, geht dabei nicht auf mangelnde geografische Kenntnisse des Verfassers zurück. Vielmehr folgt er der biblischen Völkertafel (Gen 10), die jene Gruppen als Nachfahren Japhets ausweist. Dies könnte auf eine relative Vertrautheit mit christlichen bzw. jüdischen Traditionen verweisen, doch waren die Legenden um Gog und Magog grundsätzlich auch in der islamischen Welt bekannt, so dass sie in diversen arabisch-islamischen Karten ähnlich wie in lateinisch-christlichen Pendanten zumeist im nordöstlichen Asien verortet

53 STÜCKELBERGER, Masse und Messungen, S. 223 f. Der Wert selbst geht auf noch ältere Quellen zurück.

54 Vgl. hierfür auch die Verwendung im Koran und bei al-Maqdisi, siehe VERNET, La cartografia nautical, S. 70, 77. MENÉNDEZ PIDAL, Mozárabes, S. 171, leitet aus der Wendung eine Nähe oder gar Kenntnis der ‚Geographia‘ des Ptolemaios ab, doch lässt sich dies kaum sicher belegen.

55 Nach CHEKIN, Northern Eurasia, S. 60, hat die eher seltene Begrifflichkeit eine Parallele in lateinischen Quellen wie beispielsweise in der ‚Vita Constantini‘ des Eusebius von Caesarea. Analogien finden sich u. a. auch bei al-Birūnī, The Book of Instruction, S. 125. AILLET, Les Mozarabes, S. 211 f., vermutet hinter dem Begriff das Kaspische Meer, allerdings wäre dies ein für das Binnenmeer recht ungewöhnlicher, durch andere Quellen nicht gedeckter Name (zum Kaspischen Meer siehe Kap. 5.4).

wurden.⁵⁶ Demgegenüber ist auffallend, dass insgesamt nur wenige Völker in Europa angeführt und diese kaum weiter differenziert werden. Im Gegenteil werden alle in Europa lebenden Menschen mit *'aḡam* gefasst, einem allgemeinen Ausdruck für die Fremden oder die Barbaren, die des Arabischen nicht oder nicht ausreichend mächtig sind.⁵⁷

Für Afrika schließlich greift der Zeichner mit *az-Zanj* oder *Zinj*, *al-Ḥabaša* und *as-Sūdān* gängige arabische Bezeichnungen für die dunkelhäutigen Bewohner Afrikas auf, die sich auf zahlreichen arabisch-islamischen Karten finden (vgl. auch Kap. 5) und gleichzeitig auch in al-Andalus gebräuchlich waren. Darüber hinaus akzentuiert er den Siedlungsraum der Nachfahren Hams als von Berbern bewohnt, was in arabisch-islamischen Karten kaum berücksichtigt ist. Inwiefern hiermit eine negative Konnotation einhergeht, wie Chekin mit seiner Übersetzung (*[this part of the earth] belongs to the sons of Ham. These are the barbarians [...]*) im Gegensatz zu Pinto (*And the sons of Ham [Banu Ham] are the Berbers [...]*) und Aillet (*Aux Banū Hām, qui sont les Berbères*) andeutet, ist ungewiss, aber nicht sehr wahrscheinlich. Denn obwohl die arabische Bezeichnung (*al-Barbar*) für die Berber auf dem griechischen *barbaroi* basiert,⁵⁸ muss dies nicht in jedem Fall mit einer Abwertung verbunden sein. Grundsätzlich konnten mit den Vorstellungen von den Klimazonen und humoralpathologischen Konzepten der Antike, die von arabisch-islamischen Autoren rezipiert sowie weiter ausdifferenziert wurden (vgl. Kap. 3), sowie mit der alttestamentlichen Tradition von Hams Verfluchung durch Noah, die arabisch-islamischen Gelehrten wohl bekannt war und zur Auffassung dunkelhäutiger Menschen als Sklaven führte,⁵⁹ gleichwohl negative Diffamierungen einhergehen. Der im 11. Jahrhundert in Toledo wirkende Gelehrte Šā'id al-Andalusī beispielsweise spricht in diesem Kontext von den Habenichtsen der nomadisierenden Bedscha/Bedja, den in Ghana lebenden Wilden und dem Abschaum der *Zanj*.⁶⁰ Den Bewohnern Afrikas wird hier jegliche zivilisatorische Eigenschaft abgesprochen. In der Andalusienkarte, wie auch auf anderen Karten (vgl. Kap. 4), fehlen hingegen dergleichen bewertende Hinweise. Sollte sie mit Werken von Abu 'Ubayd 'Abdallah al-Bakrī oder Šā'id al-Andalusī in Verbindung stehen, so stellt sich die Frage, warum angesichts der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen zwischen (Nord-)Afrika und al-Andalus hier nicht weitere Informationen gegeben wurden.

56 CHEKIN, Northern Eurasia, S. 60. Zu Gog und Magog in Kartentradiationen vgl. GOW, Gog and Magog on *Mappaemundi*; KUGLER, Europa, S. 49–55; LEWINSTEIN, Gog and Magog; DONZEL u. OTT, Yādjudj wa-Mādjudj; WESTREM, Against Gog and Magog; BORGOLTE, Christliche und muslimische Repräsentationen, S. 100.

57 Grundsätzlich zum Terminus BOSWORTH, 'Ajam.

58 HUNWICK, A Region of the Mind, S. 121 f.

59 Vgl. ebd., S. 129, mit Verweis auf Ibn Khaldūn.

60 Šā'id al-Andalusī, Science, S. 8. Vgl. OLSSON, The World in Arab Eyes, S. 505; PINTO, Medieval Islamic Maps, S. 197. Zum Werk und den Kategorisierungen insgesamt vgl. HÄMEEN-ANTTILA, Šā'id al-Andalusī. Zu den *Zanj* siehe auch Kap. 5.5.

Überraschend ist lediglich der vorhandene Verweis auf die christlichen Kopten, die sowohl in der arabisch-islamischen als auch in der lateinisch-christlichen Kartografie sehr selten genannt sind. Sofern hiermit tatsächlich die in erster Linie in Ägypten beheimatete Religionsgruppe gemeint ist, könnte dieser Eintrag ein Vermerk darauf sein, dass auch in anderen, islamisch dominierten Regionen weitere christliche Gruppen leben. Hat der Terminus keine religiöse Konnotation, steht er hingegen stellvertretend für die Bevölkerung Ägyptens.⁶¹ Die schwer nachvollziehbare und Isidors Text widersprechende Verortung von Sindh und Indien in Afrika und nicht in Asien könnte die Folge der lateinisch-christlichen Vorstellung von den drei Teilen Indiens sein, bei denen Äthiopien als dritte Provinz Afrika zugeschlagen wurde.⁶²

Sowohl gegenüber den lateinisch-christlichen TO-Karten im Allgemeinen als auch denen in Abschriften von Isidors ‚*Etymologiae*‘ im Speziellen ergibt diese Binnendifferenzierung der Oikumene ein ganz anderes Weltbild. Die Beschreibung der Erdteile mit den verwendeten Eigennamen verweist auf eine gewisse Vertrautheit mit der arabisch-islamischen Geografie. Dies gilt für die arabischen Termini der in Afrika lebenden Völker und die Berücksichtigung des Hedschas mit Mekka und Yathrib ebenso wie für die Bezeichnung ‚*aġam*‘ als Abgrenzung von nicht arabischsprachigen Gruppen im europäischen Teil. Dennoch bleiben die Angaben eher vage und erlauben nur eine grobe Binnendifferenzierung des Raumes. Der Zeichner der Andalusienkarte hebt insgesamt eher die Randgebiete Europas zu Asien mit ihren dort lebenden Völkern hervor. Zu erwartende Hinweise beispielsweise auf das benachbart liegende Frankenreich oder die christlichen Herrschaften auf der Iberischen Halbinsel fehlen ebenso wie differenzierende Aussagen zu al-Andalus selbst. Nur zum Vergleich sei hier an die oben genannten zeitgenössischen TO-Karten in ‚*Etymologiae*‘-Abschriften erinnert, in denen zwar al-Andalus selbst nicht aufgeführt wird, dafür aber Galizien und Asturien verzeichnet werden und die Iberische Halbinsel als solche durch den Ebro binnendifferenziert und durch die Pyrenäen von Gallien abgegrenzt wird (vgl. Abb. 6).

Auch im Vergleich zu den Werken arabisch-islamischer Gelehrter bleibt die Karte eher vage. Al-Mas’udi oder al-Bakrī beschreiben bereits im 10. und 11. Jahrhundert ausführlich die Geografie und Kultur der verschiedenen europäischen Völker. Darunter werden etwa die nordspanischen Galizier als barbarisches und feindliches

61 Šā'id al-Andalusī etwa benutzt den Begriff zur Bezeichnung einer der sieben frühen Zivilisationen (Proto-Nationen), scheint dabei aber eher an die Bevölkerung Nordafrikas bzw. Ägyptens zu denken. Zu dem Konzept siehe HÄMEEN-ANTTILA, Šā'id al-Andalusī, S. 6f.

62 CHEKIN, Northern Eurasia. S. 60, führt dies ohne nähere Angaben ebenfalls auf die Völkertafel zurück. Die Vorstellung von den drei Teilen Indiens erfuhr gleichwohl erst im Hochmittelalter größere Verbreitung. Vgl. u. a. Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia*, Liber II,3, S. 182–185. Einen der frühesten Belege aus dem 7. Jahrhundert liefert der sogenannte Geograf von Ravenna. Vgl. Anonymus von Ravenna, *Cosmographia*, S. 24f. Auch der wohl im frühen 8. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzte Pseudo-Methodius spricht von drei Teilen Indiens, wobei eine nähere Identifizierung kaum möglich ist. Vgl. Pseudo-Methodius, *Die Apokalypse* Bd. 1, § [5],2. Möglicherweise geht die Vorstellung von den drei Indien und die Verquickung mit Äthiopien auf teils missverständliche Wendungen bei Isidor zurück. Vgl. hierzu AKBARI, *Idols in the East*, S. 68f.

Gegenstück zu den Muslimen in al-Andalus stilisiert, während im Hinblick auf die Geschichte und Kultur der Franken auch viele positive Beispiele für deren kulturelle Errungenschaften aufgeführt werden.⁶³ Obwohl die Autoren vom Klimazonenmodell beeinflusst sind und den im nördlicheren und kälteren Teil der Oikumene lebenden Menschen nicht den gleichen Zivilisationsstand zuschreiben wie der jeweiligen Eigenwelt, werden nicht gleich alle Menschen in Europa als Barbaren begriffen.⁶⁴ Bei aller stereotypen Darstellung ist ein differenziertes Wissen über die verschiedenen in Europa lebenden Völkern, gerade auch bei al-Bakrī und etwas später bei al-Idrisī, vorhanden, die sich in Teilen auch in den erhaltenen arabisch-islamischen Karten widerspiegelt.⁶⁵ Vor diesem Hintergrund sind die wenigen und, abgesehen von dem Verweis auf Byzanz, eher randständigen Völker dieses Erdteils auf der Andalusienkarte bemerkenswert.

2.3 Zur Interpretation der Orts- und Völkernamen

Angesichts der ungewöhnlichen Raumkonzeption drängt sich die Frage auf, ob bestimmte Termini tatsächlich Hinweise auf den religiös-kulturellen Hintergrund des Kartenzeichners geben können. Die Berücksichtigung von Orten wie Mekka und Yathrib sticht hier besonders hervor, da die Verortung solcher Stätten stets auch deren politisch-kulturelle Dimension aufruft. Der Stellenwert von Mekka und Yathrib gewinnt zudem in der Karte noch umso mehr Gewicht, als zum einen die Religion des Islam in zeitgenössischen lateinisch-christlichen Quellen noch kaum thematisiert wird.⁶⁶ In den Beatus-Karten und den ebenfalls im christlichen Teil der Iberischen Halbinsel produzierten Weltkarten von Albi oder Ripoll gibt es allenfalls indirekte Hinweise auf die konkurrierende Religion.⁶⁷ Zum anderen lässt der Zeichner der Andalusienkarte andere politische oder religiöse Zentren aus. Die (analog zu den islamischen Stätten) für das Christentum bedeutsame Orte wie Rom, Konstantinopel oder Jerusalem fehlen in der Karte. Zwar ist die zentrale Stellung Jerusalems als symbolischer wie realgeografischer Mittelpunkt der Welt erst in späteren lateinisch-christlichen Karten umgesetzt,⁶⁸ doch ist es in vielen frühen Exemplaren zumindest als Ort berücksichtigt.⁶⁹ Gleiches gilt für Rom als Sitz des Papsttums und insbesondere für Konstantinopel als Hauptstadt des Byzantinischen Reiches (vgl. Kap. 4.5).

63 HERMES, *The [European] Other*, S. 53–55, 63–67.

64 Ebd., S. 45–50.

65 Vgl. darüber hinaus auch KÖNIG, *Arabic-Islamic Views of the Latin West*; GÖCKENJAN u. ZIMONYI, *Orientalische Berichte*; DUCÈNE, *L'Europe*.

66 Vgl. für die Iberische Halbinsel BRONISCH, *Religion ohne Namen*.

67 SCHRÖDER, *Kartographische Entwürfe*, S. 265 f.

68 Vgl. u. a. BAUMGÄRTNER, *Die Wahrnehmung Jerusalems*; DIES., *Erzählungen kartieren*; SCHRÖDER, *Europa im Wandel*; zuletzt mit neuen Ansätzen KUPFER, *The Jerusalem Effect*.

69 Vgl. etwa wiederum Abb. 6.

Aufgrund dieser einseitigen Berücksichtigung nur der islamischen heiligen Stätten, besonders Mekka, sowie die Nutzung des Terminus *'ağam* für die Völker Europas wäre es naheliegend, sie als identitätsstiftende Aussagen eines Anhängers des muslimischen Glaubens zu interpretieren. Der Gebrauch des vorislamischen Namens Yathrib, die Beibehaltung des TO-Schemas mit seiner Orientierung nach Osten, die Zuordnung der Völker nach den Söhnen Noahs zu den Erdteilen sowie das die Karte transportierende Manuskript scheinen hingegen mehr auf einen christlichen Kontext bzw. auf ‚Mozarabismen‘ hinzudeuten. Doch sind, wie unten dargelegt wird, die Begriffe ambivalent in ihrer Bedeutung und Nutzung. Insofern sind die in der Forschung unternommenen Versuche, auf Basis der arabischsprachigen Legenden Rückschlüsse auf den religiös-kulturellen Hintergrund des Autors zu ziehen, die Karte also einerseits in Verbindung mit arabisierten Christen aus ‚mozarabischen‘ Kreisen oder andererseits mit dem muslimischen Geografen al-Bakrī zu bringen,⁷⁰ nur als vorläufig zu sehen.

Die Akzentuierung des vorislamischen Namens Yathrib für das von Mohammed in „Stadt des Propheten“ umbenannte Medina (arab. „Madīnat an-Nabī“)⁷¹ könnte auf den ersten Blick ein Argument dafür sein, dass sich der Zeichner der Andalusienkarte trotz seiner arabischen Sprachfertigkeiten eher in einem christlich-lateinischen Umfeld bewegte. Von einem muslimischen Geografen wäre, in Einklang mit dem Willen des Propheten, eher die Verwendung der islamischen Bezeichnung al-Madīnah zu erwarten. Auf diese Weise würde die eminente Bedeutung der Stadt, für die in der arabisch-islamischen Tradition insgesamt zehn verschiedene Namen bekannt sind, als Wirkungs- und Begräbnisort Mohammeds deutlich hervorgehoben. Allerdings verlief der durch Mohammed eingeleitete Sakralisierungsprozess nicht geradlinig, weswegen Medina nicht automatisch von Beginn an denselben Stellenwert als Kultstätte und Erinnerungsort wie Mekka einnahm.⁷² Nach einer Tradition der Auslegung von Koranstellen waren sogar sowohl „al-Madīnah“ als auch „Yathrib“, das im heiligen Buch des Islams an einer Stelle genannt wird (Sure 33,13), insofern korumpiert, als beide Namen im Koran von Personengruppen benutzt werden, die sich trotz ihrer gegenteiligen Beteuerungen tatsächlich gegen den Propheten gestellt hatten.⁷³

Gleichwohl blieb der Name Yathrib arabisch-islamischen Autoren geläufig und wird verschiedentlich auch weiter genutzt. Al-Farghānī (9. Jh.) verwendete beispielsweise in seinem astronomischen Handbuch, das im 12. Jahrhundert von Gerard von Cremona ins Lateinische übersetzt wurde (vgl. Kap. 4), den Namen Iethrib, wenngleich dies auch eine Folge seiner Hauptquelle, dem ‚Almagest‘ von Ptolemaios, geschuldet

⁷⁰ PINTO, Interpretation; DIES., Ecce.

⁷¹ „Medina“ ist an sich nur die arabische Bezeichnung für „Stadt“. Der antike Name Yathrib findet sich in Abwandlung auch bei Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Liber 6,6,31, S. 631: *Lathrippa* (*Lathrepta*). Zur Stadtgeschichte vgl. WINDER, Al-Madīna.

⁷² Vgl. hierzu MUNT, The Holy City.

⁷³ ANTRIM, Routes and Realms, S. 36.

ist.⁷⁴ Al-Muqqadasī, einer der sogenannten Balkhī-Schule zugeordneten Autoren (vgl. Kap. 6), nutzte in seinem ‚Aḥṣan at-taqāsīm fī maʾrifat al-aqālīm‘ („Beste Einteilungen in Bezug auf die Kenntnis der Regionen“, 10. Jh.) gelegentlich den Namen Yathrib synonym zu dem häufiger gebrauchten al-Madinah.⁷⁵ Auch in al-Bakrī ‚Kitāb al-Masālik‘ kommen beide Termini vor, wenngleich al-Bakrī ebenfalls deutlich häufiger auf al-Madinah zurückgriff. Im ‚Kitāb Muʿjam mā staʿgam‘ verweist sein Eintrag zu Yathrib lediglich auf den Artikel zu al-Madīna.⁷⁶ Al-Idrīsī (ca. 1100–1166/75) vermerkte in seinem ‚Nuzhat al-mushtāq‘, dass Medina auch Yathrib genannt werde. Ansonsten nutzte er eher den Namen Medina, wobei es in den erhaltenen Abschriften Abweichungen gibt.⁷⁷ In den ab dem 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzten Astronomischen Tafeln mit Koordinatenangaben zu verschiedenen Orten wird demgegenüber nur auf Medina verwiesen. Insofern lässt sich festhalten, dass der Name Yathrib nicht aufgegeben ist, aber doch eher eine nachrangige Bedeutung hat.

Im Hinblick auf die arabisch-islamischen Karten ergibt sich dem folgend kein einheitliches Bild. Auf den meisten überlieferten kartografischen Repräsentationen ist die Stadt generell nicht verzeichnet. So sind etwa die beiden heiligen islamischen Stätten auf der Arabischen Halbinsel in den verschiedenen Versionen einer Welt Darstellung in den Werken al-Qazwīnīs (vgl. Kap. 3.4) nicht berücksichtigt. Auch auf den überlieferten Weltkarten al-Idrīsīs, den davon abhängigen Kopien bei Ibn Khaldūn und auf der sehr ähnlichen runden Weltkarte im ‚Ġarāʾib al-funūn‘ fehlen sowohl Medina als auch Mekka völlig (vgl. Kap. 5).⁷⁸ Auf der rechteckigen Weltkarte in letzterer Quelle wird zumindest auf Medina (*al-Madīnah*) verwiesen.⁷⁹ Dem steht der Name Yathrib in einer Weltkarte gegenüber, die in einem auf 1569/70 datierten Manuskript mit dem Titel ‚Kitāb al-badʾ wa-al-taʾriḫ‘ („Buch des Anfangs und der Geschichte“) überliefert ist und in der älteren Literatur Ibn Ṣāʾid al-Magribī (gest. 1286) zugeschrieben wurde.⁸⁰

Ein ähnlich uneinheitliches Ergebnis ergibt sich im Hinblick auf Karten, welche die Region mehr im Detail abbilden. Die im Rahmen der Balkhī-Schule bekannten Versionen der Arabischen Halbinsel verwenden bis auf eine Ausnahme den Namen

74 Al-Farghānī, Il “Libro dell’aggregazione delle stelle”, S. 96.

75 Al-Muqqaddasi, The Best Division, z. B. S. 101 (als Stadt in der zweiten Klimazone), 127 (zu Beginn der Stadtbeschreibung Medinas).

76 Al-Bakrī, Kitāb Muʿjam mā istaʿjam 4, S. 1389.

77 Al-Idrīsī, Opus Geographicum 2, S. 141; Ders., Géographie d’Édrisi 1, S. 139. Wenigstens eine Handschrift (Kairo, Dar al-Kutub, MS Juġrafiyā 150) nennt Yathrib (in Doppelung mit Medina) an einer weiteren Stelle in einem Größenvergleich der Stadt mit Mekka. Dies geht nicht aus der französischen Übersetzung hervor, während die lateinische Druckausgabe des ‚Nuzhat al-mushtāq‘ nur Yathrib nennt. Vgl. al-Idrīsī, Opus Geographicum 2, S. 143; Ders., Géographie d’Édrisi 1, S. 140; Ders., Geographia Nubiensis, S. 46.

78 Allerdings finden sich auf diesen Weltkarten generell keine Hinweise auf Städte.

79 RAPOPORT u. SAVAGE-SMITH, An Eleventh-Century Egyptian Guide, S. 427.

80 Oxford, BL, MS Laud Or. 317, fol. 10v–11r. Vgl. TIBBETTS, Later Cartographic Developments, S. 145; PINNA, Il Mediterraneo II, S. 95–107, hier S. 104.

al-Madīnah und zeigen die Stadt zumeist herausgehoben im Schnittpunkt wichtiger (Pilger-)Routen.⁸¹ Ein umgekehrtes Bild offenbart der Blick auf die betreffende Sektionskarte bei al-Idrīsī. Die meisten existenten Versionen der Sektionskarte des fünften Abschnitts der zweiten Klimazone, die den westlichen Teil der arabischen Halbinsel mit den heiligen islamischen Stätten abbildet, darunter auch diejenige in der mutmaßlich ältesten Pariser Abschrift, weisen den Namen Yathrib auf. Demgegenüber ist der Name in der auf Ende des 16. Jahrhunderts datierten Handschrift Greaves 42 zugunsten Medinas verändert und zusätzlich mit einem Segensspruch versehen.⁸² Ein ähnliches Zeugnis findet sich in der Portolankarte von Ibrāhīm al-Mursī aus dem 15. Jahrhundert (vgl. Kap. 6.3). Die religiöse Bedeutung der Stadt mittels des von Mohammed verliehenen neuen Namens hervorzuheben, wird somit nur partiell genutzt und war womöglich auch nicht von besonderer Bedeutung.

In der lateinisch-christlichen Geografie und Kartografie wird die Stadt generell erst in späteren Karten verzeichnet und dann in der Regel als al[-]Medina wiedergegeben.⁸³ Eine Ausnahme stellt lediglich die Klimazonenkarte des ostsyrischen Klerikers Bar Hebraeus (ca. 1225–1286) dar, die wahrscheinlich auf arabisch-islamischen Vorlagen basiert (vgl. Kap. 3.4). In drei von vier aus dem 15. Jahrhundert überlieferten Versionen ist *jaṭrib* in der zweiten Klimazone verortet (vgl. unten Abb. 17).⁸⁴ Insgesamt war der Name Yathrib aber kaum bekannt, zumal die geschichtliche Rolle der Stadt zunehmend von der Legende um Mohammeds vermeintliches Grab in Mekka überlagert wurde.⁸⁵

Gleichwohl gibt es eine Reihe früh- und hochmittelalterlicher Belegstellen für den Namen Yathrib jenseits von Gerards von Cremona Übersetzung von al-Farghānīs astronomischem Handbuch. So findet sich der Name im 9. Jahrhundert bei Anastasius Bibliothecarius und Theophanes Homologetes, im 10. bei Landulfus Sagax, im 12. und 13. Jahrhundert bei Gottfried von Viterbo und Matthäus Parisiensis, schließlich im 14. und 15. Jahrhundert bei Raimundus Lullus sowie in einzelnen Redaktionen der Reiseberichte von Ludolf von Sudheim und Jean Mandeville.⁸⁶ Als frühester Beleg gilt

81 Vgl. MILLER, *Mappae arabicae*, Tafelband, Tafeln 19–21, S. 24–29; Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre* 1, S. 20f. Die Ausnahme ist ein den Text von al-Muqqadasi enthaltendes Manuskript aus dem 15. Jahrhundert (Berlin, SBPK, MS Sprenger 5). Zu Medina in diesen und weiteren Karten siehe TIBBETTS, *The Balkhi School*, S. 117–119; DANILENKO, *Picturing*, S. 81, 155.

82 Paris, BNF, MS Arabe 2221, fol. 60v–61r; Oxford, BL, MS Pococke 375, fol. 60v–61r; Oxford, BL, MS Greaves 42, fol. 78v–79r (*Al-Madīna ‘alā sākinihā al-ṣalāt wa-l-ṣalām*, „Medina, Segen und Friede für deine Bewohner“; ich danke Ilkka Lindstedt (Helsinki) sehr herzlich für seine Hilfe bei der Entschlüsselung der Inschrift). Vgl. auch MILLER, *Mappae arabicae* I, 2, S. 87.

83 Etwa auf dem Katalanischen Weltatlas. Vgl. GROSJEAN, *Mapamundi*, Tafel 5a, Nr. 84, S. 84.

84 Berlin, SBPK, MS Sachau 81, fol. 37v (1403); Cambridge, UL, MS Add. 2008, fol. 30r (15. Jh.); Paris, BNF, MS Syr. 299, fol. 204v (1499). In der Version Paris, BNF, MS syr. 210, fol. 38r (1404), fehlt dagegen der Name. Vgl. MILLER, *Mappae arabicae* V, S. 168–172 mit Tafel 81 sowie Kap. 3 mit weiterer Literatur zu Bar Hebraeus.

85 Vgl. ROTTER, Mohammed in der Stadt; REICHERT, Mohammed in Mekka; DI CESARE, *The Dome of the Rock*.

86 Ausführlich ROTTER, Mohammed in der Stadt, S. 198–206, 212–217.

die Nennung in den „Offenbarungen“ des Pseudo-Methodius, einem eschatologischen Werk, das im 7. Jahrhundert in Syrien verfasst und über eine griechische Zwischenstufe bereits im 8. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt wurde.⁸⁷ Ein iberisches Zeugnis, wenngleich erst aus dem 13. Jahrhundert, stellt der aus dem Arabischen übersetzte ‚Liber Scale Machometi‘ dar, in dem explizit darauf verwiesen wird, dass es sich bei Medina um das vormalige Yathrib handelt.⁸⁸ Ebenfalls im Kontext der Iberischen Halbinsel griff Rodrigo Jiménez de Rada in seiner ‚Historia Arabum‘ aus dem 13. Jahrhundert den Namen Yathrib auf.⁸⁹ Sollte es sich bei dem Zeichner der Andalusienkarte um einen arabischsprachigen Christen in al-Andalus gehandelt haben, wäre die Verwendung des vorislamischen Namens nicht ohne Parallele. Doch gibt es keine Hinweise darauf, dass mit der Verwendung von Yathrib eine bewusste Absetzung von der islamischen Tradition einherging. Wäre der Zeichner muslimischen Glaubens gewesen, so wäre die Verwendung Yathribs neben Mekka angesichts der mutmaßlich recht frühen Datierung des Manuskriptes bzw. der Karte immerhin vorstellbar.

Die Einteilung der Welt gemäß den drei Söhnen Noahs folgt der lateinisch-christlichen Tradition, wenngleich, wie oben festgehalten, diese Zuordnung zu den jeweiligen Erdteilen nicht in dem geografischen Abschnitt von Isidor vorgenommen ist. Doch war sie arabisch-islamischen Autoren nicht unbekannt, wie die Beispiele von al-Bīrūnī und ar-Rāzī zeigen, dem die Nachkommenschaft Noahs und die Bedeutung speziell der Nachfahren Japhets für die Geschichte Spaniens wahrscheinlich über Isidors Text bekannt war.⁹⁰ Dass auch die Völker Gog und Magog zu den Nachfahren Japhets gezählt wurden, bestätigt zudem al-Mas‘udi. Demnach konnte die Zuordnung der apokalyptischen Völker zu Europa in der Andalusienkarte an sich auch durch einen arabisch-islamischen Autor erfolgen. Allerdings differenziert al-Mas‘udis Liste den europäischen Raum weiter aus und nennt über die auf der Andalusienkarte genannten Chasaren und Slawen hinaus auch die Franken, Lombarden, Türken, Bulgaren, Deutschen und Galizier. Nur die Byzantiner fehlen hier.⁹¹

87 Pseudo-Methodius, Die Apokalypse Bd. 1, § [5], 2, S. 93, sowie Bd. 2, S. 11. Vgl. ROTTER, Mohammed in der Stadt, S. 198 f.

88 Anonymus, Liber Scale Machometi, S. 226: *de civitate Medine que cognominantur Atrip*; Anonymus, Die Jenseitsreise Mohammeds, S. 201. Vgl. ROTTER, Mohammed in der Stadt, S. 206.

89 Dabei bezog er ihn allerdings vielleicht irrtümlich auf Mekka, was aber gleichzeitig dazu führte, sich anhand des neutraleren Namens Yathrib von der mit Mekka einhergehenden christlichen Polemik abzusetzen, die den Terminus aus dem griechischen Wort für Ehebruch und Unzucht ableitete und somit die Lasterhaftigkeit des Islams nachzuweisen suchte. Vgl. mit weiteren Hinweisen MASER, Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada, S. 235, Anm. 65; REICHERT, Mohammed in Mekka, S. 19.

90 Al-Bīrūnī, The Book of Instruction, S. 241 f. Aḥmad ar-Rāzī, Crónica del Moro Rasis, S. 118–122. Zu Letzterem siehe MASER, Übersetzung und Identität, S. 254. Zu Spuren einer arabischen Übersetzung der ‚Etymologiae‘ insgesamt vgl. BURNETT, The Translating Activity in Medieval Spain, S. 1037; DUCÈNE, al-Bakrī. Für weitere Hinweise siehe auch HERMES, The [European] Other, S. 41.

91 Al-Mas‘udi, Les prairies d’or III, S. 66. Der dort ebenfalls genannte Name Eschban, der sich vermutlich auf den in Gen. 36,26 genannten Sohn Dischons bezieht, lässt sich keinem europäischen Volk zuordnen.

Der Terminus *'ağam* in der Legende zu Europa bietet ebenfalls kaum Anhaltspunkte, den Hintergrund des Autors der Karte näher einzugrenzen. Der Name wurde in der Frühzeit der arabisch-islamischen Literatur meist auf die Perser bezogen, die des Arabischen nicht in vollem Umfang mächtig waren, und ging dementsprechend häufig auch mit einer pejorativen Konnotation einher.⁹² In al-Andalus gab es demgegenüber keine einheitliche Zuweisung zu einer bestimmten Gruppe. Mit den *'ağam* wurden in der Regel die Vertreter der verschiedenen hispanischen Idiome identifiziert, zugleich konnten aber auch alle Nichtarabischsprachigen gemeint sein.⁹³ Mit der Verwendung scheint insgesamt eher eine ethnografische denn eine religiöse Konnotation einherzugehen (für die theoretisch auch die Termini *dhimmī* für Anhänger der beiden anderen Buchreligionen und *kāfir* für Ungläubige hätten genutzt werden können).⁹⁴ Gemäß Richard HITCHCOCK wurde in der Regel der Terminus *naṣrānī* genutzt, wenn ausdrücklich die christliche Religionszugehörigkeit gemeint war. Demgemäß differenzierte beispielsweise auch Gerhard von Cremona in seinen Übersetzungen arabischer Texte zwischen den *Latini* bzw. *Romani* (für *'ağam*) und den *Cristiani* (für *naṣrānī*).⁹⁵

Zwar finden sich auch gegenteilige Zeugnisse, in denen *'ağam* eine religiöse Bedeutung hat und explizit zur Abgrenzung von Angehörigen des christlichen Glaubens genutzt wurde.⁹⁶ Im Kontext der Andalusienkarte ist jedoch eher davon auszugehen, dass der Zeichner mit seiner Nutzung des Begriffs die ethnische und vor allem die sprachliche Differenz heranzog, um sich von den im übrigen Europa lebenden, nicht des Arabischen mächtigen Völkern abzugrenzen. Würde die Karte auf einen arabisch-islamischen Geografen wie etwa al-Bakrī zurückgehen, der der Beschreibung der Iberischen Halbinsel in seinem Werk großen Raum widmet und al-Andalus als „the ultimate metaphor of excellence and superiority“ darstellt, wäre gemeinhin zu erwarten gewesen, dass auch die Präsenz einer muslimischen und arabischsprachigen Gemeinschaft in al-Andalus vermerkt worden wäre, die von den im übrigen Europa lebenden *'ağam* abgegrenzt worden wäre.⁹⁷ Doch der Zeichner der Karte bezeichnet alle in Europa verorteten Völker inklusive der Region al-Andalus unterschiedslos als *'ağam*, ohne auf die Religion als ein konstituierendes Unterscheidungsmerkmal zurückzugreifen.

⁹² Dagegen findet sich kein Nachweis in einer arabisch-islamischen Karte.

⁹³ BOSWORTH, *'Ajam*, S. 700; HITCHCOCK, *Mozarabs*, S. XII.

⁹⁴ Vgl. LAPIEDRA, *'Ulūğ*, bes. S. 108, 110.

⁹⁵ HITCHCOCK, *Mozarabs*, S. XVI, 34–36, 48–50.

⁹⁶ Vgl. GALLEGO, *The Languages of Medieval Iberia*, S. 128 f.

⁹⁷ HERMES, *The [European] Other*, S. 59–62, Zitat S. 61. Vgl. in ähnlicher Weise auch Ṣā'id al-Andalusī, der ebenfalls auf Basis des gelehrten Wissens in al-Andalus andere Völker in Europa herabstufte, die kein Interesse an Wissen hätten. Dazu zählen seinem Werk folgend etwa mit den Slawen, Bulgaren und nordspanischen Galiziern (*jalāliqah*) auch Gruppierungen in den nordwestlichen und klimatisch kälteren Teilen der bekannten Welt. Das Gebiet von al-Andalus akzentuiert er explizit als Wissenszentrum und beschreibt ausführlich die Werke und Errungenschaften der dortigen Gelehrten. Vgl. Ṣā'id al-Andalusī, *Science*, S. 7 f., 58–78.

2.4 Die Andalusienkarte im Kontext der Madrider Abschrift der ‚*Etymologiae*‘

Jenseits der internen Inhalte der Karte deutet die Geschichte des Manuskriptes, in das die Andalusienkarte eingebettet ist, eher auf einen christlichen denn einen muslimischen Hintergrund hin. Die Abschrift von Isidors ‚*Etymologiae*‘ wird auf das 8. oder 9. Jahrhundert datiert und teils mit Toledo oder der Region Merida als Entstehungsraum in Zusammenhang gebracht.⁹⁸ In jedem Fall zählt es zu den ältesten bekannten Textzeugen von Isidors wirkmächtigem Werk überhaupt und wird als das erste vollständige Manuskript der sogenannten Braulio-Redaktion angesehen, einer redaktionellen Bearbeitung der bei Isidors Tod noch nicht abgeschlossenen ‚*Etymologiae*‘ durch Braulio von Saragossa (ca. 585–651).⁹⁹

Die Besonderheit des Manuskriptes besteht in den arabischen Zusätzen, die sich nicht nur auf die Karte erstrecken. Insgesamt 1.200 bis 1.500 Randglossen sind über den gesamten Text verteilt. Auf der letzten Folioseite findet sich zudem eine arabisch geschriebene Liste spanischer Kirchenprovinzen.¹⁰⁰ Die ungewöhnlich reichhaltige Kommentierung hat dabei die noch unbeantwortete Frage aufgeworfen, in welchem Verhältnis das Manuskript zum sogenannten Leidener Glossarium steht, das hinsichtlich vieler Wendungen Parallelen aufweist.¹⁰¹ Es gilt als gesichert, dass die arabischen Legenden spätere Zufügungen sind. Allerdings werden sie in der Forschung sowohl dem 10. und 11. als auch dem 12. Jahrhundert zugeschrieben.¹⁰² Da die überwiegend kurzen lexikalischen Randbemerkungen wenigstens zwei verschiedenen arabischen Schreiberhänden zugeordnet werden können, ist zumindest theoretisch eine Bearbeitung des Manuskriptes zu verschiedenen Zeiten denkbar.¹⁰³

Die Marginalien haben zumeist die Funktion, die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf bestimmte Passagen zu lenken bzw. diesem durch plakative Schlagworte den Inhalt einer Manuskriptseite, eines Absatzes oder einer bestimmten Textstelle zu erschließen. Sie steuern so das Leseverhalten, dienen als linguistische Hilfestellung, erfüllen eine didaktische oder mnemotechnische Funktion und künden nicht zuletzt von der

⁹⁸ Vgl. OBRIST, *La cosmologie médiévale*, S. 324 (Toledo, 8. Jh.); DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, S. 123 f.; DERS., *Introducción general*, S. 202 (Region Merida, 9. Jh.).

⁹⁹ GORMAN, *The Diagrams*, S. 542 f., ordnet es der Redaktion α I zu, während CODONER u. a., *Isidorus Hispalensis Ep.*, S. 279, auch Elemente der Redaktion γ nachweisen. Zu dem Manuskript und der Braulio-Redaktion vgl. DÍAZ Y DÍAZ, *Isidoro en la edad media Hispana*, S. 361. Generell zur Verbreitung siehe PORZIG, *Die Rezensionen*.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu AILLET, *Les Mozarabes*, S. 170.

¹⁰¹ Siehe VAN KONINGSVELD, *The Latin-Arabic Glossary*, S. 63, der auch eine partielle arabische Übersetzung der ‚*Etymologiae*‘ Isidors für denkbar hält. Zur strittigen Datierung des Glossars in das 9.–11. oder späte 12. Jahrhundert vgl. mit Nachweisen POTTHAST, Christen und Muslime, S. 99–103.

¹⁰² DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, S. 122 f.; AILLET, *Les Mozarabes*, S. 169.

¹⁰³ DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, S. 122 f., unterscheidet gar drei verschiedene Hände, von denen die zweite auf fol. 117 und damit unmittelbar nach dem Diagramm endet.

Gelehrsamkeit des Verfassers der Randglossen.¹⁰⁴ Dies gilt für Randbemerkungen in Manuskripten im Allgemeinen wie auch für in al-Andalus kursierende lateinische Werke mit arabischen Glossen.¹⁰⁵

PINTOS These, dass die ‚Etymologiae‘-Abschrift mit der Andalusienkarte zu einem unbekannten Zeitpunkt von einem christlichen Besitzer in die Hände eines muslimischen Eigners wie al-Bakrī übergang und von diesem mit arabischen Ergänzungen versehen wurde, bevor es zu einem späteren Datum wieder in das Eigentum eines Christen übergang, ist nicht grundsätzlich auszuschließen, aber auf der Basis der vorgebrachten Thesen nicht definitiv beweisbar.¹⁰⁶ DUCÈNE konnte sogar Parallelen zwischen al-Bakrīs ‚Kitāb al-Masālik‘ und Isidors ‚Etymologiae‘ aufzeigen, was die Kenntnis des Lateinischen oder die Inanspruchnahme eines Übersetzers voraussetzt. Insbesondere bei der Beschreibung der Mittelmeerinseln muss al-Bakrī auf Isidors Text zurückgegriffen haben.¹⁰⁷ Ob aber eine direkte Benutzung der Abschrift durch al-Bakrī vorliegt und sich über die von DUCÈNE genannten Beispiele von übereinstimmenden allgemeinen geografischen Begriffen in den Glossen der Abschrift und al-Bakrīs Text weitere Bezüge finden, bleibt vorerst noch offen.¹⁰⁸ Mit AILLET ist gleichwohl zu betonen, dass die arabischsprachigen Annotatoren kein ausgeprägtes Interesse an dem gesamten Textinhalt Isidors zeigten. Eine genauere Durchsicht des Manuskripts offenbart, dass sich die Randbemerkungen nicht durchgängig über den gesamten Text erstrecken. Sie konzentrieren sich vor allem auf die naturkundlichen, medizinischen und geografischen Abschnitte der ‚Etymologiae‘.¹⁰⁹ Gerade auch in Isidors zehntem Buch (‚De Vocabulis‘) sind zahlreiche der alphabetisch gegliederten und von Isidor erläuterten lateinischen Termini ins Arabische übertragen, während andere Bücher des Textes trotz der hohen Zahl an Glossen insgesamt ohne jegliche Randbemerkungen blieben, was PINTO in ihrer Interpretation einer direkten Nutzung durch al-Bakrī nicht thematisiert. Für ihre These weist sie einen mozarabischen Hintergrund der Annotationen mehrfach mit Verweis auf eine sich durch die Forschung ziehende fehlerhafte Klassifikation zurück, setzt sich aber nicht gesondert mit AILLET auseinander, der das Manuskript basierend auf der Schreibweise der arabischen Buchstaben in den ‚mozarabischen‘ Kreisen Toledos verortet.¹¹⁰ Er spricht damit die spezifische Situation in al-Andalus an, in der die lateinische Sprache infolge der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen zunehmend durch das Arabische als Schrift- und

104 AILLET, Les Mozarabes, S. 168, 171–174.

105 Zu Randbemerkungen generell siehe BLAIR, Note Taking as an Art of Transmission. Für al-Andalus vgl. AILLET, Quelques repères; DERS., Les Mozarabes, S. 168; VAN KONINGSVELD, The Latin-Arabic Glossary, S. 46.

106 PINTO, Interpretation; DIES., Ecce.

107 DUCÈNE, Al-Bakrī.

108 Ebd., S. 393: „*al-anhār* pour *fluvium* (fol. 114v), *bilād al-ʿArab* pour *Arabia* (fol. 117v), *Bilād al-Habaš* pour *Hetiopiu* (sic) (fol. 120v) et *Gāza* pour *Gaza* (fol. 124r).“

109 AILLET, Les Mozarabes, S. 169.

110 Ebd., S. 169f. mit Anm. 75.

Kultursprache abgelöst wurde.¹¹¹ Damit ging die Gefahr einher, die zur Ausübung des christlichen Glaubens entscheidenden kanonischen und exegetischen Texte nicht mehr problemlos anwenden zu können. Aus dieser Perspektive ist es durchaus nachvollziehbar, dass sich die arabischsprachigen Annotatoren das lateinische Vokabular bestimmter Wissensbereiche zu erschließen suchten. Dem Isidor-Manuskript käme somit eine ähnliche Rolle zu wie dem Leidener Glossar.¹¹²

Gerade auf diese Entwicklung wies Paulus Alvarus (ca. 800–861) hin, wenn er sich in seinem ‚Indiculus Luminosus‘ darüber beklagt, dass die Christen im muslimischen Teil Spaniens nicht mehr die lateinische Sprache verwenden und sich insbesondere die jüngere Generation den kulturellen Gegebenheiten der muslimischen Mehrheit anpassen würden.¹¹³ Bei aller damit einhergehenden Polemik und der Intention von Paulus Alvaros, mit seinen Schriften eine christliche Identität aufrechtzuerhalten, deuten seine Aussagen auf einen infolge von Konversionen, interreligiösen Vermählungen und abnehmender Nutzung des Lateinischen in Erziehung und alltäglichem Leben sich vollziehenden gesellschaftlichen Wandel hin.¹¹⁴ Vor diesem Hintergrund könnte die Glossierung in der ‚Etymologiae‘-Abschrift für die Versuche stehen, lateinische Sprachkompetenzen aufrechtzuerhalten, die für die Selbstverortung und Identitätsbestimmung im multireligiösen Umfeld wesentlich war. Dies würde das ausgeprägte Interesse der arabischsprachigen Bearbeiter an der lateinischen Sprache selbst stützen. Sollte der Zeichner der Andalusienkarte in einem solchen von Alvarus kritisierten Umfeld gelebt haben, könnte man in diesem Kontext zumindest darüber spekulieren, ob er mit dem Terminus *ʿaḡam* nicht doch auf die sprachlichen Grenzen zwischen Christen in Al-Andalus und in anderen Regionen verweisen wollte.

Die Andalusienkarte ist auch die einzige visuelle Darstellung, in die arabische Legenden eingeschrieben sind. Die übrigen Diagramme des Manuskriptes weisen demgegenüber keinerlei Zusätze in arabischer Sprache auf. Dazu gehört sowohl das komplexe Schaubild über die Struktur und Harmonie der Weltseele als auch das

111 Vgl. mit weiteren Hinweisen PLEUGER, Christliche Identitätsbildung, S. 47; GALLEGO, *The Languages of Medieval Iberia*, S. 126 f.

112 VAN KONIGSVELD, *The Latin-Arabic Glossary*.

113 Vgl. mit englischer Übersetzung CONSTABLE, *Medieval Iberia*, S. 61 f. Zu dieser Passage mit deutscher Übersetzung CECINI, *Die Lateinische Sprache*.

114 Dies mag auch zu Übersetzungen biblischer Schriften ins Arabische beigetragen, sicher aber die Entwicklung theologischer Sonderformen unter den Christen in al-Andalus befördert haben. Zu Letzterem siehe POTTHAST, *Christen und Muslime. Die Lebensumwelt christlicher Gemeinden in al-Andalus* ist aufgrund der wenigen Quellen nur schwer zu beurteilen und wird von der spezifischen Situation in Córdoba und dem Märtyrertod einer Gruppe von Christen um den spirituellen Anführer Eulogius überlagert. Gerade hier hat die Forschung aber auch darauf hingewiesen, dass andere Christen dem radikalen, von Endzeitvorstellungen geprägten Vorgehen dieser Gruppe ablehnend gegenüberstanden. Vgl. mit weiteren Hinweisen WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*; DERS., *Muhammad as Antichrist*; HERBERS, *Christen und Muslime*, S. 19–27. Zu Konversionen in al-Andalus generell und im Hinblick auf die damit verbundenen historiografischen und definitorischen Schwierigkeiten siehe mit weiteren Hinweisen STROUMSA, *Between Acculturation*.

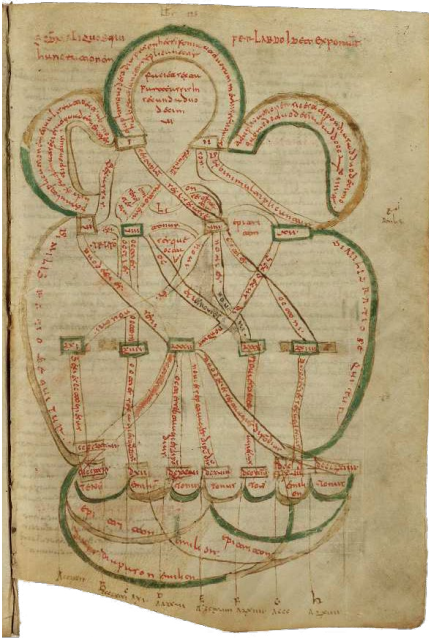


Abb. 7 | Diagramm der Weltsee in Isidor von Sevilla, ‚Etymologiae‘, 10./11. Jh. (Madrid, BN, MS Vit. 14.3, fol. 27r).

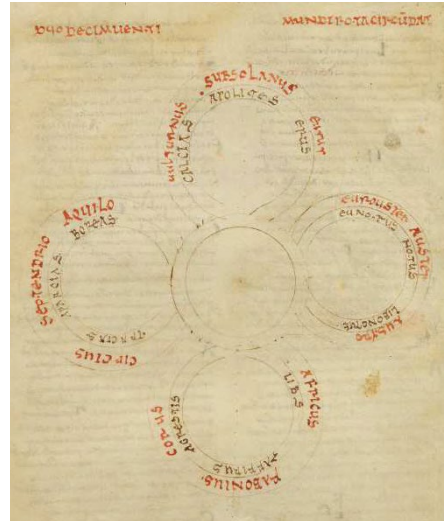


Abb. 8 | Winddiagramm in Isidor von Sevilla, ‚Etymologiae‘, 10./11. Jh. (Madrid, BN, MS Vit. 14.3, fol. 112v).

wenige Folioseiten vor der Andalusienkarte befindliche Winddiagramm. Beide sind sorgfältig ausgeführt, teils mit roter und grüner Tinte gezeichnet und mit lateinischen Inskriptionen (oftmals ebenfalls in roter Tinte) versehen (Abb. 7, 8).¹¹⁵ Im Vergleich zu diesen Zeichnungen ist die Andalusienkarte wesentlich schlichter gehalten. Sie ist lediglich mit schwarzer Tinte ohne farbliche Akzentuierungen ausgeführt. Zudem sind im Gegensatz zum Kreis des allumgebenden Weltenozeans die Linien der T-Struktur ohne Hilfsmittel und somit etwas behelfsmäßig gezeichnet.

Diese Indizien legen nahe, dass das TO-Schema, vielleicht auch nur die doppelte Kreisform, vom ursprünglichen Schreiber des Manuskriptes vorbereitet wurde, dann aber aus nicht mehr zu rekonstruierenden Gründen unvollendet blieb. Die großzügigen Dimensionen der Karte, gerade auch im Vergleich zu den Miniaturkarten in vielen anderen Abschriften der ‚Etymologiae‘, deuten darauf hin, dass anfangs eine detailliertere Darstellung der Oikumene über die Eintragung der Namen für die drei Erdteile hinaus geplant war. Diese Ausgangslage könnte einen arabischsprachigen Rezipienten zu einem späteren Zeitpunkt dazu veranlasst haben, die leergebliebenen Felder der unfertigen Grafik mit seinem eigenen geografischen bzw. kulturellen Wissen aufzufüllen. Er wechselte dabei die Rolle vom bloßen Kommentator des

¹¹⁵ Vgl. Madrid, BN, MS Vit. 14.3, fol. 27r und 112v.

Isidor-Textes zum Verfasser eines neuen und eigenständigen Werkes, indem er die ursprüngliche Komposition mit seinen Weltvorstellungen vollendete. Möglicherweise sah er die Informationen der ‚*Etymologiae*‘ als in Teilen veraltet an und wollte sie um eine aus seiner Sicht aktuelle Geografie ergänzen.¹¹⁶ Die Nennung von Mekka und *Yathrib* sowie die über den Terminus *‘aḡam* vorgenommene sprachliche Abgrenzung haben bei Isidor keine Entsprechung. Wie der Blick auf die Zuordnung der Söhne Noahs zu den Erdteilen zeigt, ist die Funktion der TO-Karte als Vermittlerin der christlich geprägten Weltsicht Isidors aber nicht gänzlich aufgehoben. Die Karte steht nicht konträr, sondern komplementär zum Text der ‚*Etymologiae*‘.

2.5 Zwischenfazit: Die Andalusienkarte als hybrides Zeugnis des Kulturkontakts in al-Andalus

Die Andalusienkarte ist ein besonderes Zeugnis mittelalterlicher Kartografiegeschichte. Sie visualisiert die Welt aus einer ganz eigenen Perspektive, die wenig gemein hat mit den Raumordnungen in anderen TO-Karten in den Abschriften der Werke Isidors oder gar mit den Konzeptionen in anderen, dem iberischen Kontext entstammenden kartografischen Repräsentationen wie den Beatus-Karten sowie den Karten von Ripoll und Albi. Gleichzeitig gibt es keine Überschneidungen zu arabisch-islamischen Karten mit ihrer Differenzierung des Objektraumes in die sieben Klimazonen. Dies schließt die ebenfalls dem iberischen Kontext zugeordnete Karte in dem anonymen Traktat zur Ursache von Ebbe und Flut mit ein, zu der abgesehen von der Bezeichnung al-Andalus keine Übereinstimmung besteht.

Ganz generell zeigt die Andalusienkarte die flexiblen Gestaltungsmöglichkeiten des TO-Schemas auf. Sie ergänzt und aktualisiert die geografische Beschreibung Isidors um neue Details. Gleichwohl geht ihr Zeichner mit seinen Informationen weit über den Text hinaus. Einem zeitgenössischen Betrachter, der sich mit Hilfe der arabischen Randglossen die lateinische Sprache und auch Isidors ‚*Etymologiae*‘ aneignen wollte, mag es mitunter nicht einfach gewesen sein, die Angaben der Karte auf der Basis von Isidor nachzuvollziehen. Für den Zeichner selbst mag der Wechsel zwischen dem lateinischen und arabischen Idiom kein Hindernis gewesen sein. Gleiches mag für den Verfasser der lateinischen Legende gelten, welche die im T-Balken auf Arabisch gegebene Größe des Erdumfanges mit dem in Isidors ‚*De natura rerum*‘ genannten Wert zu ergänzen scheint. Es ist durchaus denkbar, dass die lateinische Inschrift über dem T-Balken zu einem späteren Zeitpunkt nach den arabischen Legenden von einem weiteren Nutzer eingetragen wurde, der wiederum die lateinische Sprache

¹¹⁶ Bereits Isidor selbst ließ wohl unter Einfluss der von ihm benutzten Vorlagen zeitgenössische Entwicklungen aus. So wird die arabisch-islamische Expansion nicht thematisiert, die jüngsten Verweise beziehen sich auf Gothia, benannt nach dem biblischen Magog und nahe Dacia verortet. Vgl. Lozovsky, „The Earth Is Our Book“, S. 107.

bevorzugte.¹¹⁷ Insofern spiegelt die kartografische Repräsentation die in bestimmten Kreisen in al-Andalus gegebene mehrsprachige Kommunikationssituation wider, die individuelle Wissensaneignungen ermöglichte und im Rezeptionsvorgang zur Verschmelzung differenter Wissens Elemente und zu hybriden Neuschöpfungen führte.

Trotz der Nennung der heiligen Stätten des Islams scheint es sich bei dem Kartenproduzenten nicht zwingend um einen arabisch-islamischen Gelehrten gehandelt zu haben. „Mekka“ und „Yathrib“ verweisen auf die Muslime als neue politische und religiöse Akteure, die weder von Isidor noch von den Zeichnern anderer auf der Iberischen Halbinsel gefertigten Karten berücksichtigt wurden. Doch der vorislamische Name Yathrib anstatt Medina verwundert in diesem Zusammenhang und mag eher auf einen anderen religiösen Hintergrund des Kartenzeichners, etwa einen arabisierten Christen, hindeuten. In diesem Sinn wäre auch die Beibehaltung der Verbindung der Söhne Noahs zu den Erdteilen zu deuten. Diese war zwar auch einem muslimischen Gelehrten nicht gänzlich fremd, doch spricht sie eher einen christlichen Adressatenkreis an, der die Symbolik trotz der übrigen aktualisierten Inhalte als eine Bestätigung der göttlichen Welterschöpfung interpretieren konnte.

Aus welchen Quellen der Autor für seine Karte konkret schöpfte, ist unbekannt. Die numerischen Größenangaben insbesondere des Erdumfangs könnten hierbei noch am ehesten Hinweise liefern. Zugleich könnte sie aber auch nur fiktive Zahlen mit symbolischer Bedeutung darstellen. Eine arabisch-islamische Karte als Vorlage für die Verortung der Toponyme in die jeweiligen Landmassen der Oikumene kann wohl ausgeschlossen werden.

Die Andalusienkarte offenbart die mit der Mehrsprachigkeit einhergehenden Optionen der Akkulturation und Hybridisierung differenter Wissensbestände. Religiöse und sprachliche Grenzen waren hierbei kein nachhaltiges Hindernis. Der Wissensaustausch ist in diesem Fall aber weder als linearer Transfer zwischen zwei eindeutig abgrenzbaren Kulturen zu verstehen noch hat er in Form eines direkten Kulturkontaktes stattgefunden. Gerade die mehrstufige, von verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zeiten erfolgte Verfertigung der Karte etwa nach dem Schema der (1) Skizzierung des TO-Modells, (2) Einfügung der arabischen Textlegenden und (3) Einfügung der lateinischen Textlegende über dem T-Balken zeigen eher individuelle Akkulturationsstrategien, die sich nicht in den dichotomischen Rahmen einer arabisch-islamischen und einer christlich-lateinischen Kultur einpassen lassen. Besonders die arabischen Legenden mit ihrer Unterscheidung zwischen arabischsprachigen und nichtarabischsprachigen Gruppen (*ʿağam*) stehen als situativer Ausdruck

117 Neben der Kritik an der Größe des Erdumfangs könnten auch die Namen der Erdteile erst später eingetragen worden sein, da die Bezeichnungen Europa und Libia lediglich außerhalb des Ringes verzeichnet sind. Für den Schriftzug Asia bot der Halbkreis im Gegensatz dazu noch genügend Platz. In diese Richtung gehen auch DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, S. 123, und PINTO, *Medieval Islamic Maps*, S. 144. Nach AILLET, *Les Mozarabes*, S. 169, sprechen Unterschiede in Schrift, Tinte und Feder aber nicht nur für zwei unterschiedliche lateinische Hände, sondern auch dafür, dass die Namen der Erdteile zuerst und die arabischen Inschriften sowie die lateinische Legende zum Erdumfang erst später nachgetragen wurden.

eines kulturell-identitären Profils, die auf eine als fremd bzw. andersartig konnotierte Raumordnung in Europa verweist. Inwiefern dieser Vorgang auf bewussten oder unbewussten Entscheidungsprozessen basiert, lässt sich ohne weitere Quellenfunde nicht mehr feststellen. Gleichwohl ist die Andalusienkarte abhängig von dem Kontext, in dem sie gelesen wird, eine Karte mit mehreren Deutungsmöglichkeiten, die es dem jeweiligen Betrachter überlässt, auf welche Weise er sich in der Welt positioniert und wie er sich mit den Völkern der jeweiligen Erdteile identifizieren oder von ihnen abgrenzen will.

Rezeptionsspuren des mittels der Andalusienkarte generierten Raumkonzepts über das Manuskript hinaus sind nicht überliefert. Es handelt sich um einen singulären Vorgang im transkulturellen und interreligiösen Geflecht von al-Andalus, der ohne jeglichen weiteren Einfluss auf die lateinisch-christliche Kartografie blieb.