

Schlüsselfiguren des christlichen Spanien im Mittelalter

Wege vom Helden zum Heiligen

Klaus Herbers

Kulturelle und religiöse Räume: zur Einführung

Knapp 170 Jahre nach der weitgehenden Eroberung der Iberischen Halbinsel durch arabisch-berberische Truppen schrieb ein Chronist im christlich gebliebenen Norden Spaniens¹ mit dem Hinweis auf das 38. Kapitel des Propheten Ezechiel zu den Völkern Gog und Magog, das Volk der Ismaeliten, also der Muslime, sei leichten Fußes in Spanien eingedrungen und habe die Bevölkerung tributpflichtig gemacht.² Nun bleibe Christus die Hoffnung der Unterworfenen. Dem wird in einer Handschrift hinzugefügt, dass selbst die Sarazenen, durch Prodigien und Zeichen der Gestirne von ihrem bevorstehenden Untergang erfahren hätten, ebenso wie die Christen mit Alfons III. (866–910) bald in ganz Spanien („in omni Spania“) herrschen würden, denn seit der Eroberung von 711 seien 169 Jahre vergangen und ab dem 170. Jahr könne dies laut den Weissagungen des Propheten Ezechiel geschehen.³

Weissagende Versprechen machen Helden nicht überflüssig, vielleicht fördern sie sogar Heldentum. Welche Möglichkeiten boten sich für Christen in dieser Konstellation? Auch nach der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel 711 durften Christen und Juden in Al Andalus, ab 756 Emirat von Córdoba, ihren

¹ J. Gil Fernández [et al.] (Hrsg.), *Crónicas asturianas: Crónica de Alfonso III* (Rotense y ‚A Sebastián‘); *Crónica Albeldense* (y ‚Profética‘), Oviedo 1985, zur Crónica Profetica S. 101–102, zur hier vorgestellten Passage 18 S. 185–186, spanische Übersetzung S. 260; vgl. zum Chronikzyklus ferner die Einleitung der weiteren jüngeren Editionen: J. Prelog, *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften; 134), Frankfurt am Main 1980 und Y. Bonnaz, *Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle)* (Sources d'histoire médiévale), Paris 1987, S. 2–3; vgl. zur Interpretation J. I. Ruiz de la Peña Solar, *La monarquía asturiana (718–910)*, Cangas de Onís 2000, S. 18–42 und ders., *La realeza asturiana y la formación del poder regio. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8–10 de octubre de 2001)*, Oviedo 2002, S. 163–201. Zu den Quellen vgl. die bibliographische Erschließung J. C. Martín [et al.], *Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (V^e–XIV^e siècles)*, Répertoire bibliographique, Paris 2010, S. 145, Nr. 1618–1622 mit weiteren Angaben. – Für Hilfe und Diskussion danke ich Frau Dr. Claudia Alraum (Erlangen).

² Gil Fernández, *Crónicas* (Anm. 1), cap. 19, lateinisch S. 186–187, spanisch S. 261.

³ Ebd., cap. 19, 3 und 4, lateinisch S. 188 und spanisch S. 262. Die 169 Jahre führen von 714 gerechnet auf das Jahr 883 als Zeitpunkt der Abfassung der Chronik. Vgl. zur Interpretation dieses Chronikzyklus auch K. Herbers, Christen und Muslime im 9. Jahrhundert in Italien und Spanien. Gewalt und Kontakt, Konzeptualisierung und Wahrnehmung, in: *Historische Zeitschrift* 301.1, 2015, S. 1–30.

Glauben zwar weiterhin behalten, konnten jedoch einem gewissen sozialen und wirtschaftlichen Druck unterliegen. So mussten im sogenannten Dhimma-System Nichtmuslime eine höhere Kopfsteuer bezahlen und waren dadurch wirtschaftlich stärker belastet. Daraus ergaben sich mehrere Möglichkeiten für die christliche Bevölkerung, mit den neuen Herausforderungen umzugehen. In diesem Beitrag möchte ich drei Facetten hervorheben: Widerstand im täglichen Leben, Rückbesinnung auf bessere, alte Zeiten und aktiver Kampf mit neuen Mitteln. Mit drei Beispielen werde ich auch nach den Wegen von der Heroisierung zur Sakralisierung oder vom Helden zum Heiligen bzw. umgekehrt fragen. Gewählt habe ich Eulogius von Córdoba, der als Christ unter muslimischer Herrschaft in der Mitte des 9. Jahrhunderts lebte, den Kirchenlehrer Isidor von Sevilla und seine Translation nach León im 11. Jahrhundert sowie die Gestalt des feudalen Kämpfers gegen die Muslime, der in der Geschichte den Namen *El Cid* erhalten hat.

Eulogius von Córdoba

Als erstes Beispiel für Heroisierung und Heiligenverehrung sei aus der Gruppe der Christen in Al Andalus – der sogenannten Mozaraber (*must'arabib*) – Eulogius von Córdoba in den Vordergrund gestellt. Das erste relativ sichere Datum zum Leben des Eulogius ist eine Reise in den Jahren zwischen 845–848. Für die Zeit zuvor sind wir auf sporadische Bemerkungen in den Werken der drei wichtigsten ‚Märtirer von Córdoba‘ angewiesen: Speraindeo, Alvarus und Eulogius selbst.⁴

⁴ Vgl. zu seiner Person die klassische und umfassendste – freilich auch parteiische – Aufarbeitung von J. Pérez de Urbel, *San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX*, Madrid 1927, ²1942. Zu dieser Bewegung insgesamt: F. R. Franke, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam* (nach den Schriften von Speraindeo, Eulogius und Alvar) (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Erste Reihe. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens; 13), Münster 1958, S. 1–170; K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge Iberian and Latin American studies), Cambridge [u.a.] 1988; J. Coope, *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln, NE 1995, wo vor allem Fragen der Neudefinition von Identitäten auf beiden Seiten in den Vordergrund gestellt werden; P. Henriet, *Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IXe siècle)*, in: M. Lauwers (Hrsg.), *Guerriers et moines, Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval* (Collection d'Études médiévales de Nice; 4), Antibes 2002, S. 93–139 (mit weiteren Literaturangaben); K. Herbers, „Gott will es!“ – Christlicher „Fundamentalismus“ im europäischen Mittelalter?, in: H. Neuhaus (Hrsg.), *Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart*. Atzelsberger Gespräche 2004 (Erlanger Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften; 108), Erlangen 2005, S. 9–40; K. Herbers, *Patriotische Heilige in Spanien vom 8.–10. Jahrhundert*, in: D. Bauer [u.a.] (Hrsg.), *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne* (Beitrag zur Hagiographie; 5), Stuttgart 2007; neue Studien dazu auch im Sammelband M. Maser [et al.] (Hrsg.), *Von Mozarabern zu Mozarabischen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft N.F.; 41), Münster 2014.

Eulogius wurde wohl in Córdoba geboren und in der Kirche des heiligen Zoilo getauft, wie er selbst in späteren Werken erwähnt.⁵ In seinen Studien durchlief er noch die Bildung und Prägung durch die klassischen Artes. An der Kathedrale, die in eine Moschee umgewandelt worden war, gab es keine Ausbildung mehr. Der Unterricht musste also an anderen Kirchen, teilweise auch in Klosterschulen stattfinden. Schon in dieser Zeit traf Eulogius eine Reihe späterer Mitstreiter. Dazu gehörte sein Lehrer mit dem programmativen Namen Speraindeo, der wohl an einem Kloster der Stadt Córdoba unterrichtete. Neben diesem Meister, den Eulogius sehr verehrte, fand er auch den Mitstudenten und Freund, der ihn in seinem weiteren Leben begleiten sollte: Paulus Álvarus, der wie er aus einer angesehenen Familie Córdobas stammte. Álvarus war ein Kämpfer, und als Gebildeter auch Apologet und zur beißenden Polemik neigend. Eulogius hingegen suchte bei aller Distanz zu den Muslimen auch die Kontemplation, die er als Ruhepol benötigte. Während Álvarus heiratete, schlug Eulogius die Klerikerlaufbahn ein.

Über die ersten Zeiten des Eulogius als Priester wissen wir nur wenig. Álvarus röhmt die Eloquenz, mit der Eulogius die sich ständig vermindernde Schar mozarabischer Christen in seinen Bann zu ziehen wusste. Dass Bischöfe wie Eulogius auch zuweilen als Richter für ihre Glaubensgenossen fungierten, erfahren wir aus einigen Randbemerkungen, eine vielleicht geplante Romfahrt des Eulogius scheiterte wohl.⁶ Jedoch orientierte sich Eulogius in der Folge immer stärker an monastischen Lebensformen. Die Lektüre der Bibel hatte schon Speraindeo dem jungen Eulogius nahegelegt. Die Formel, um dem Druck standzuhalten habe – so die späteren Schriften – gelautet: Glauben und schweigen.

Eulogius blieb nicht nur in Córdoba. Ein Brief von 851 (?) an den Bischof Willesindo von Pamplona gewährt Aufschluss über seine Reise in das christlich gebliebene oder wieder christlich gewordene Reich Pamplona/Navarra.⁷ Eulogius erzählt hier unter anderem vom Kontakt zu den christlichen Zentren außerhalb des Emirates, aber auch von weiterem Austausch. Eulogius schildert im Zusammenhang mit den Weggefahrenen durchaus zutreffend die politischen Konstellationen in der südwestlichen Gallia und im Pyrenäenraum. Er besuchte die Klöster San Zacarías de Serasa am Aragonfluss sowie das Kloster Leyre unter Abt Odoarius. Von den großen Konventen (über 100 Mönche), dem herzlichen Empfang, dem regen geistigen und spirituellen Leben ist er begeistert. Bei diesem Besuch war ihm auch daran gelegen, die eine oder andere Handschrift einsehen zu können.

⁵ Die Kirche wurde im westgotischen Córdoba unter Bischof Agapio im Jahr 613 dem Heiligen Zoilus zu Ehren errichtet. Von diesem Heiligen kannte man die Ruhestätte nicht, dem Bischof Agapio soll sie 613 gewiesen worden sein, was dann auch den Kirchenbau veranlasste, vgl. E. Flórez, *España Sagrada*, Bd. 10: *Iglesias sufragáneas antiguas de Sevilla: Abdera, Asido, Astigi, y Córdoba*, Madrid 1792, S. 221–222, sowie Pérez de Urbel, *Eulogio* (Anm. 4), S. 29.

⁶ Vgl. ebd., S. 64.

⁷ Vgl. ebd., S. 89–104. Druck des Textes: I. Gil (Hrsg.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum (Manuales y Anejos de ‚Emerita‘)*; 28), 2 Bde., hier: Bd. 2, Madrid 1973, S. 498–503.

Wie seinem Freund Álvarus lag auch Eulogius die lateinische Kultur am Herzen. Bei seiner Reise soll er Werke Juvenals, die Satiren des Horaz, die „Civitas Dei“ von Augustinus, Werke des Aldhelmus von Malmesbury und andere eingesehen und teilweise kopiert haben.⁸ So ergänzte er seine Bibliothek, die auch seinen Schülern zur Verfügung stand. Die Kirchenväter und besonders die Werke Augustins nahmen dabei einen vorrangigen Platz ein.⁹ Samson, ein Schüler des Eulogius, soll sogar gesagt haben: Es wird die Zeit kommen, in der man Lateinisch wieder in korrekter Form in Spanien sprechen wird.¹⁰ Schwindende Kenntnis antiker Traditionen und der Väterschriften samt den Notwendigkeiten der Sprachbeherrschung hingen für diese Personengruppe mit Fragen des christlichen Glaubens zusammen. Die Rückbesinnung auf das Lateinische verhinderte jedoch nicht religiöse Polemik, wenn Eulogius im letzten Teil seines Briefes an Willesindo sagt, dass Priester, Diakone und Laien mit dem Eifer für das Göttliche ausgerüstet („zelo divinitatis armati“) gegen den Feind des Glaubens („hostem fidei“) auf den Marktplatz Córdobas gegangen seien und den schändlichen und verruchten Seher Mohammed verflucht hätten („maledicentes nefandum et scelerosum ipsorum uatem Mahomat“).¹¹ Soweit eine Kurzcharakterisierung der sogenannten ‚Märtyrer von Córdoba‘, die in der Mitte des 9. Jahrhunderts, zwischen 850 und 859, nach solchen oder ähnlichen Aktionen von Muslimen getötet wurden.¹²

Die „Vita Eulogii“ wurde nach dessen Tod von seinem Weggefährten Álvarus verfaßt.¹³ Von Eulogius selbst kennen wir außer den Briefen drei theoretische Werke: zunächst das „Memoriale sanctorum“ (851 verfasst und 856 ergänzt [III. Buch]), in dem er die Legitimität der Märtyrer verteidigt, weiterhin das im Gefängnis geschriebene „Documentum martyriale“ und schließlich ein drittes Werk, den „Liber apologeticus sanctorum martyrum“, der nach 857 aufgezeichnet wurde. Er verteidigt hierin das freiwillige Martyrium und schließt auch eine Lebensbeschreibung Mohammeds ein, die er angeblich bei seinem Besuch im navarrischen Kloster Leyre gefunden haben will.¹⁴

Eulogius kommentierte die Martyrien im Einzelnen, und eine Untersuchung des „Memoriale Sanctorum“ könnte dazu führen, auch seine Theologie und Kirchenpolitik näher zu charakterisieren.¹⁵ Beschlüsse eines Konzils von 852, bei dem das Verhalten der Märtyrer künftig verboten wurde, lehnte er ab und zeigte

⁸ Vgl. Pérez de Urbel, Eulogio (Anm. 4), S. 113–114.

⁹ Vgl. ebd., S. 116–117.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 110.

¹¹ Gil, Corpus Bd. 2 (Anm. 7), S. 501.

¹² Vgl. ebd., S. 502–503.

¹³ Vgl. Gil, Corpus Bd. 1 (Anm. 7), S. 144–361.

¹⁴ Vgl. Eulogius, Liber apologeticus, cap. 15–20, in: Gil, Corpus Bd. 2 (Anm. 7), S. 483–488, die Fundnotiz auf S. 483. Zu den lateinischen Mohammedvitnen des frühen Mittelalters, die stark von byzantinischen Traditionen bestimmt waren, vgl. H. Bobzin, Islam II. Islam und Christentum 7.–19. Jahrhundert, in: Theologische Realenzyklopädie 16, 1987, S. 336–349, hier S. 338. Vgl. hierzu auch Herbers, Christen und Muslime (Anm. 3).

¹⁵ Gil, Corpus Bd. 2 (Anm. 7), S. 363–459, vgl. Pérez de Urbel, Eulogio (Anm. 5) S. 139–157.

dabei keine Kompromissbereitschaft. Offenbar wollte er sich dem Druck des muslimischen Herrschers, der auch auf dem Konzil lastete, aber auch den Ansichten von anderen Christen nicht beugen.

Wie die „Vita Eulogii“ berichtet, erlitt Eulogius selbst das Martyrium nach einem Besuch bei den Weggefährtinnen Flora und Leocritia¹⁶ an den 5. Iden des März (also am 11. März), einem Sabbat. Nach seinem Tod setzte sich eine Taube auf seinen Leichnam. Drei Tage später wurden die Reliquien des Eulogius bei Sankt Zoilo („sub umbra beatissimi martiris Zoili“¹⁷) beigesetzt. Vier Tage nach dessen Martyrium starb Leocritia. Der Abschluss der Notiz berichtet davon, dass sein Leichnam an den Kalenden des Juni (also am 1. Juni) in die Basilica des hl. Zoilus übertragen wurde.

Aufschlussreich ist die Verehrung der Märtyrer nach der Mitte des 9. Jahrhunderts. Im Emirat von Córdoba sind Gräber der Märtyrer nicht explizit belegt. Wurden die Leichname in den Fluss geworfen, so war das Vergessen und fehlende Verehrungsmöglichkeit gleichsam angelegt und gewollt.¹⁸ Interesse bestand aber an anderer Stelle: König Alfons III. von Asturien forderte nach einem Sieg über die Truppen Emirs Muhammad I. 883 die Reliquien von Eulogius und Leocritia, die er durch einen Samuel nach Oviedo überführen ließ, wo sie am 9. Januar 884 ankamen.¹⁹

Außerdem strahlte der Kult der Märtyrer bis in das Westfrankenreich aus, wie eine kurz zuvor erfolgte Reliquientranslation der Heiligen Georg, Aurelius und Nathalia dorthin verdeutlicht²⁰. Auch das Karl dem Kahlen gewidmete Martyro-

¹⁶ Vgl. Vita Eulogii, in: Gil, Corpus Bd. 1 (Anm. 7), S. 337–343.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 341, Kap. 15, Z. 84–85.

¹⁸ Zur Übersicht über die Bestattungsorte ist die Liste bei Henriet, *Sainteté martyriale* (Anm. 4), S. 132–139 mit den jeweiligen Belegen nützlich.

¹⁹ Zur Gesandtschaft des Dulcidius vgl. Crónica Albeldense a. 883, in: Gil Fernández, Crónicas (Anm. 1), hier S. 181; vgl. auch Breviario antiguo de Oviedo, in: Flórez, *España Sagrada* 10 (Anm. 5), S. 467, Anm. *: „Cum anno Domini 883 vigesimum quartum post martyrium SS. Eulogij et Leocritiae, Magnus Adephonsus Oveti Rex quemdam Presbyterum, Dulcidium nomine, Cordubam, ut coram Mahomat Cordubae regem nonnulla ad utriusque pertinentia tractanda statum, dimitteret; Presbyter Dulcidius cum esset in urbe, quomodo ipsorum corpora sanctorum Eulogii et Leocritiae Martyrum in suam pervenire potestatem possent, curavit. Intentum quidam Muzarabi Christiano, cognomine Samuel, patefecit, qui promisit sanctum Dulcidii votum implere. Oblata complevit Samuel: et dispositis negotiis Dulcidius Adephonsum de sacris reliquiis certiore fecit, qui cum Hermenegildo episcopo Ovetensi, et clero, solemni processione ordinata, illis extra urbem Ovetum obviam fuit. Quibus receptis, et in capsam cypressinam translatis, et in capella S. Leocadiae sub aera tabula conditis, Regis et Procerum devotione occupavit laetitiam. Quae tranlatio facta fuit IX. Januarii, quo sacra corpora pervenerunt“. Vgl. ferner R. P. A. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Ovetum almoravides* (711–1110), Leiden 1932, S. 361–362; Franke, *Die freiwilligen Märtyrer* (Anm. 4), S. 169.

²⁰ Vgl. zu dieser abenteuerlichen Reise, zunächst sogar mit etwas anderem Ziel die Quellenberichte (samt folgenden Mirakeln) von Aimoin von St-Germain-des-Prés; J.-P. Migne, *De translatione ss. martyrum Georgii, Aurelii et Nathaliae*, in: J.-P. Migne (Hrsg.), *Patrologia Latina*, Bd. 115, Sp. 939–960 (BHL 3409); ders., *Historia translationis s. Vincentii ex Hispaniae in Castrense Galliae monasterium*, in: J.-P. Migne (Hrsg.), *Patrologia Latina*, Bd. 126,

log Usuards von Saint-Germain-des-Prés von etwa 860 verzeichnet verschiedene spanische Heilige unter den nicht unbeträchtlichen ‚Neuzugängen‘.²¹ Damit entfalteten die Reliquien der Märtyrer ihre Wirkung, vor allem außerhalb des Emirates; die Bedeutung der christlichen Reiche für die *Memoria* spiegelt sich auch in der handschriftlichen Überlieferung der lateinischen Schriften.²²

Zugleich dürfte die kurze Charakterisierung von Eulogius deutlich gemacht haben, dass sich religiöse Fragen mit kulturellen Orientierungen – was Sprache und Literatur betraf – überlagerten.

Isidor – von Sevilla nach León

Das Beispiel des Eulogius zeigt, wie die im Zuge der militärischen Auseinandersetzungen nach Süden expandierenden Reiche die Deutungshoheit über christliches Leben unter muslimischer Herrschaft erlangten, indem sie das Andenken einiger Märtyrer in Schrift und Kult pflegten. Gab es aber weitere Möglichkeiten Helden und Vorbilder auch hagiographisch zu überhöhen? Der Blick auf die Zeit vor der muslimischen Eroberung bietet eine weitere Möglichkeit. Isidor von Sevilla (gest. 633) war seit der Karolingerzeit nicht nur auf der Iberischen Halbinsel wegen seiner Haltung bei der Überwindung des Arianismus, sondern auch durch viele seiner grundlegenden Schriften wie den „*Etymologiae*“ bekannt.

Nach 910 wurde León neue Hauptstadt des Königreiches León, das Asturien ablöste. Die christlichen Reiche führten dennoch weiterhin oft bewusst oder unbewusst westgotische Traditionen in angepasster Form weiter, und standen zugleich seit dem 11. Jahrhundert großen Einflüssen aus Mitteleuropa und Rom gegenüber.

Sp. 1011–1028 (BHL 8644). Vgl. hierzu in größerem Zusammenhang (mit weiterer Literatur) J. Fontaine, *Mozarabie hispanique et monde carolingien: Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII^e au X^e siècle*, in: *Anuario de estudios medievales* 13, 1983, S. 33 und 36–38 sowie S. Meyer, *Der heilige Vinzenz von Zaragoza. Studien zur Präsenz eines Märtyrers zwischen Spätantike und Hochmittelalter* (Beiträge zur Hagiographie; 10), Stuttgart 2012, S. 175–182. – Das Westfrankenreich dürfte für Kultbeziehungen zu Spanien auch durch seine Nachbarlage in der späten Karolingerzeit die wichtigste Rolle gespielt haben. Die Traditionslinie der älteren karolingischen transpyrenäischen Politik war wohl auf Karl den Kahlen übergegangen, vgl. neben den Hinweisen auf Karl den Großen und Ludwig den Frommen auch die Beobachtungen zur Vision des Chorbischofs Audradus (*Modicus*) von Sens über die Rolle Karls des Kahlen, hierzu Herbers, *Patriotische Heilige* (Anm. 4), S. 75–76.

²¹ Vgl. bereits hierzu B. de Gaiffier, *Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard*, in: *Anlecta Bollandiana* 55, 1937, S. 268–283. Vgl. die Edition des Martyrologs von J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard* (*Subsidia hagiographica*; 40), Brüssel 1965, S. 144–364, der in der Einleitung die neuen spanischen Heiligen zusammenstellt (S. 93–96). Vgl. auch E. A. Overgaauw, *Martyrologes manuscrits des anciens diocèses d'Utrecht et de Liège. Étude sur le développement et la diffusion du Martyrologe d'Usuard*, Hilversum 1993, S. 549–1136. – Siehe ähnlich auch das spätere Schicksal des Pelagius, das bis nach Mitteleuropa bekannt wurde, vgl. Herbers, *Patriotische Heilige* (Anm. 4), S. 76–77.

²² Vgl. Gil, *Corpus Bd. 2* (Anm. 7), S. 363.

Die Akzeptanz und Ablehnung mitteleuropäischer und römischer Formen erscheinen bei der Neustrukturierung des christlichen Spanien im 11./12. Jahrhundert ausgesprochen vielfältig.²³ Trug die Rückbesinnung auf eigene oder gar muslimisch bestimmte Traditionen der Iberischen Halbinsel hier zu weiterer Differenzierung bei?

Als ein Beispiel von mehreren Translationen²⁴ möchte ich diejenige Isidors von Sevilla nach León 1063 herausheben. Überliefert ist das Ereignis nur in lateinischen Quellen aus dem Leoneser Milieu. Der älteste Bericht stammt aus dem ausgehenden 11. oder dem beginnenden 12. Jahrhundert.²⁵ Die Schrift erzählt detailliert von den Verhandlungen in Sevilla. Der Aufbruch der Gesandtschaft mit den Reliquien war von symbolischen Akten begleitet. Vorausgegangen war ein erfolgreicher Feldzug Ferdinands I. von León in sevillanisches Gebiet. Nach der wunderbaren Auffindung der offensichtlich in dieser Quellenperspektive in Vergessenheit geratenen Isidorreliquien soll sich der muslimische Herrscher vor dem Abtransport auf den Sarkophag geworfen und gesagt haben, wie sehr die Sache Isidors auch immer die seine gewesen sei. Solche Abschiedsrituale entsprechen zwar den aus dem 9. Jahrhundert bekannten Translationsberichten Mitteleuropas, aber hier wird aufgrund der besonderen Situation Spaniens ein nichtchristlicher Herrscher in dieses Ritual einbezogen. Die Translation des bedeutenden Isidor von Sevilla nach León symbolisierte damit nicht nur eine Anknüpfung an die große westgotische

²³ Vgl. hierzu K. Herbers, Das Papsttum und die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert, in: E.-D. Hehl [et. al.] (Hrsg.), Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts (Mittelalt erforschungen; 6), Stuttgart 2002, S. 25–60 (Nachdr. in: K. Herbers, Pilger, Päpste, Heilige: ausgewählte Aufsätze zur europäischen Geschichte des Mittelalters, Tübingen 2011, S. 237–278); ders., Die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert. Streiflichter auf die Geschichte eines „Grenzraumes“, in: G. Tamer (Hrsg.), The Trias of Maimonides. Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur, Berlin 2005, S. 23–39.

²⁴ Schon seit dem 8./9. Jahrhundert sind Translationen erwähnt (so Eulogius nach Oviedo, Georg, Aurelius und Nathalie von Córdoba nach Saint-Germain des Prés). Im 11. Jahrhundert könnte man hier die Übertragung des Indalecius von Almería nach San Juan de la Peña oder diejenige des hl. Zoilus von Córdoba nach Carrión de los Condes anführen. Vgl. zur letzten Übertragung P. Henriet, Un hagiographe au travail: Raoul et la réécriture du dossier hagiographique de Zoile de Carrión (années 1130). Avec une première édition des deux prologues de Raoul, in: M. Goulet / M. Heinzelmann (Hrsg.), La réécriture hagiographique dans l’occident médiéval: transformations formelles et idéologiques (Beihefte der Francia; 58), Ostfildern 2003, S. 251–283.

²⁵ Edition bei J.-P. Migne (Hrsg.), Patrologia Latina, Bd. 81, Sp. 39–43, vgl. später die Historia Silensis: J. Pérez de Urbel / A. González Ruiz-Zorrilla (Hrsg.), Historia Silense (Escuela de Estudios Medievales; 30), Madrid 1949, S. 198–204. Vgl. zu dieser Edition C. Sánchez Albornoz, De nuevo sobre la Crónica de Alfonso III y sobre la llamado Historia Silense, in: Cuadernos de Historia de España 37/38, 1963, S. 292–317 (Nachdr. in: C. Sánchez Albornoz, Investigaciones sobre la historiografía hispana medieval, Madrid 1967, S. 235–263, besonders S. 249–263). Zur Übertragung vgl. auch W. Deimann, Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla: religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (12. bis 14. Jahrhundert) (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt; 9), Berlin [u.a.] 2012.

Zeit, sondern integrierte indirekt zugleich muslimisch geprägte Traditionen. Mit diesem Akt gewann der Aufbruch aber zugleich eine neue Dimension für Zeit und Raum. Isidor stiftete in dieser Quellenperspektive doppelt Einheit, indem er muslimische und christliche Entwicklungen repräsentierte und zugleich auf die alte westgotische Einheit der Hispania verwies. Die neue Ruhestätte San Isidoro in León zeigte aber zudem, wo der Ausgangspunkt für die Einigung Spaniens unter christlicher Herrschaft künftig liegen sollte: in León. In San Isidoro, wo im Pantheon eine Grablege der leonesischen Könige entstehen sollte, befanden sich im benachbarten Hochaltar der Kirche nun auch die Reliquien des hl. Isidor.

Ein solcher Held diente aber nicht nur zur Legitimation der leonesischen Könige. Er war wandlungsfähig. Eine zweite hagiographische Schicht,²⁶ vor allem die „Vita sancti Isidori“²⁷ aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert, zeigt einen Isidor, der wie das nördliche Spanien zu dieser Zeit den Schulterschluss mit Rom suchte.²⁸ Ein *prodigium* erzählt, dass der Kirchenlehrer Isidor, um seinen ‚Kollegen‘ Gregor den Großen (gest. 604) in Rom zu treffen, in einer einzigen Weihnachtsnacht von Sevilla nach Rom und zurück reisen konnte „in parvissimo temporis intervallo“.²⁹ Damit wurde Isidor zusätzlich als rombezogener Kirchenlehrer stilisiert. Die so genannte „Adbreviatio Braulii“ etwa aus der gleichen Zeit unterstreicht diesen Akzent eines neuen Isidorbildes,³⁰ denn auch die Gegner, gegen die Isidor kämpft, ändern sich. Hatte der historische Isidor gegen die arianische Häresie Stellung bezogen, so wird er nun sogar zum Kämpfer gegen den Islam, den man auch als Häresie ansah.³¹ Dabei ergab sich eine interessante Parallelisierung: Isidor erscheint zusammen mit dem Apostel Jakobus dem Älteren und wird auf der anderen Seite mit Gregor dem Großen verglichen, der sich auf Petrus bezieht.³² Es wird deutlich, wie Rom und Nordspanien in eine Art Konkurrenz treten. Das hagiographische

²⁶ Vgl. P. Henriet, *Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore de Séville à León (XI^e–XIII^e siècles)*, in: M. Heinzelmann [et al.] (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen (Beiträge zur Hagiographie; 3)*, Stuttgart 2002, S. 334–350, hier S. 339.

²⁷ Vgl. zu den Indizien bezüglich der Datierung und zur Zusammensetzung des hagiographischen Dossiers ebd., besonders S. 339–340.

²⁸ Vgl. J.-P. Migne (Hrsg.), *Patrologia Latina*, Bd. 82, Sp. 24–25.

²⁹ Ebd.

³⁰ E. Anspach, *Adbreviatio Braulii*, in: E. Anspach (Hrsg.), *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid 1930, S. 56–64. Zur Datierung dieser Schrift auf Ende des 11. bis Anfang des 12. Jahrhunderts vgl. M. C. Díaz y Díaz, *Literatura Jacobea hasta el siglo XII*, in: G. Scalia (Hrsg.), *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea (Atti del Convegno internazionale di studi, Perugia 23–25 settembre 1983)*, Perugia 1985, S. 225–250, hier S. 239–240 und K. Herbers, *Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des „politischen Jakobus“*, in: J. Petersohn (Hrsg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen 1994, S. 177–275, hier S. 208–209. Henriet, *Rex, lex, plebs* (Anm. 26), schlägt auf S. 340 ein späteres Datum vor (Ende des 12. Jahrhunderts).

³¹ Vgl. ebd., S. 346 Anm. 73 mit den entsprechenden Belegen.

³² Vgl. Anspach, *Adbreviatio Braulii* (Anm. 30), S. 63–64: „Nam sicut Gregorius doctor Romae successit Petro ita beatus Isidorus in Hispaniarum partibus doctrina Jacobo successit apostolo“.

Dossier Isidors wird mithin mehrfach neu geschrieben: Mit jedem Neuschreiben (*Réécriture*) waren neue Konzeptionen verbunden, die neben der Person auch die Sakralisierung des Raums betrafen.³³

El Cid

Der Gestalt des Cid kann man sich als Historiker besonders schwer nähern, denn bis heute ist sie doch in unzähligen literarischen Bearbeitungen weitgehend dem historischen Zugriff entzogen worden. Die Puerta in Burgos zeigt ihn mit verschiedenen anderen Helden der Geschichte Kastiliens.

Neben den zahlreichen literarischen Bearbeitungen haben Filme das Bild des Helden besonders verfestigt, so der 1961 von Anthony Mann gedrehte Histo-rienfilm mit Charlton Heston und Sophia Loren in den Hauptrollen. Ramón Menéndez Pidal, der 1929 eine umfassende Studie zum Cid vorgelegt hatte³⁴, war Berater.

Damit ging seine Sicht der Dinge auch in diesen Film maßgeblich ein. Im April 2005 kam der spanische Zeichentrickfilm „El Cid – Die Legende“ (2003, Originatitel: „El Cid: La Leyenda“) in die deutschen Kinos. Dargestellt wird ein edler Ritter, der nie für persönlichen Reichtum oder Ruhm, sondern für die Vergebung seines Königs und für seine Ehre kämpfte. Damit gibt der Trickfilm treffend die Kernaussage der späteren Imaginationen wieder, die durchaus auch dem Film von 1961 und den Interpretationen von Menéndez Pidal folgt.

Zwei neuere Studien wollen den Mythos Cid vom historischen Cid trennen: Richard Fletcher und Gonzalo Martínez Diez.³⁵ Der Klappentext der deutschen Ausgabe von Fletchers Buch unterstreicht das Problem der Mythisierung „Eingebettet in 500 Jahre spanischer Geschichte schildert der Autor akribisch, wie und warum sich ein kastilischer Ritter aus dem 11. Jahrhundert in den Heros verwandelte, der er nie war“. Martínez Diez will ebenfalls entmythologisieren und nahm den 900. Todestag des Cid 1999 zum Anlass, um die *cidofobia* der orientalistischen Forscher wie Dozy und die *cidofilia* eines Menéndez Pidal wieder in ein Gleichgewicht zu bringen.

Das Leben des Cid spielt in der neu aufsteigenden Gegend von Kastilien, das schon als entstehende Grafschaft durchaus mit León in Konkurrenz trat. Der Cid wurde um 1043 als Rodrigo in Vivar bei Burgos geboren. Nach dem Tod seines

³³ Vgl. vor allem den Band Goulet / Heinzelmann, *La Réécriture hagiographique* (Anm. 24) und M. Goulet / M. Heinzelmann (Hrsg.), *Miracles, Vies et Réécritures dans l’Occident Médiéval, Actes de l’Atelier „La Réécriture des miracles“* (IHP, juin 2004) et SHG 10–12: *Dossiers des saints de Metz et Laon et de Saint Saturnin de Toulouse* (Beihefte der Francia; 65), Ostfildern 2006.

³⁴ Vgl. R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 2 Bde., Madrid 1929.

³⁵ Vgl. R. A. Fletcher, *El Cid. Leben und Legende des spanischen Nationalhelden*. Eine Biographie, aus dem Engl. von M. Pfeiffer, Weinheim 1999; G. Martínez Diez, *El Cid histórico*, Barcelona 1999.

Vaters (um das Jahr 1058) kam er als Halbwaise an den Hof König Ferdinands und wurde dort zusammen mit dessen Sohn Sancho erzogen. Schon 1038 dürfte er bei der Erhebung Ferdinands zum König von León zugegen gewesen sein. Die Ausbildung entsprach der eines Adeligen der Zeit: er lernte wohl Lesen und Schreiben, aber vor allem auch Reiten und weitere Dinge, die das Kriegshandwerk betrafen.

Rodrigo nahm im Gefolge Sanchos, der nach seinem Vater Ferdinand König von Kastilien wurde, wichtige Aufgaben wahr, so das Amt eines königlichen Bannerträgers (*alférez* oder *armiger regis*). Bereits in dieser Zeit erhielt er den Beinamen *el Campeador* oder *campi doctor*, ein von lat. *campio* (Kämpe, Duellkämpfer) hergeleiteter Titel, der auf das siegreiche Bestehen von Zweikämpfen verweist.

Die drei Söhne Ferdinands I., unter welchen das Reich nach dessen Tod 1065 aufgeteilt worden war, standen aber im Konflikt. Als Sancho 1072 Zamora belagerte, trat Rodrigo in die Dienste von Sanchos Bruder Alfons VI., der die Königreiche León und Kastilien wiederum vereinigte. Obwohl Rodrigo Lehnsmann Alfons' VI. wurde und dieser ihm zunächst (um 1074) noch eine gute Heiratspartie (Jimena Díez, eine Verwandte des Königs) vermittelte, blieben die Beziehungen zum nunmehrigen Alleinherrschter gespannt.

Nach verschiedenen eigenmächtigen Eroberungszügen und der vom König nicht gewünschten Einmischung in einen regionalen Konflikt fiel Rodrigo 1081 bei Alfons VI. in Ungnade, erfuhr den königlichen Zorn, die *ira regia*, und wurde des Landes verwiesen. In den Quellen erscheint dies als Konflikt zwischen König und Lehnsmann, vielleicht spielten aber weitere Feinde Rodrigos im Hintergrund eine Rolle.

In der Folgezeit brachten eher eigenständige erfolgreiche Unternehmungen Rodrigo den Beinamen El Cid ein, den wohl Muslime zuerst verwendeten (von arabisch *sayyid*: Herr). Der Cid diente dem muslimischen Kleinkönig von Zaragoza, sammelte aber Gefolgsleute um sich, die ihm zu einer zunehmend wichtigen Position in der Levante verhalfen. Vielleicht dachte der Cid, mit seiner Unterstützung Zaragozas könne er sogar indirekt seinem früheren Herrn Alfons VI. dienen, denn als Alfons die Stadt 1086 belagerte, leistete er bezeichnenderweise keinen Widerstand. Die Aktion Alfons' VI. gehört aber in einen größeren Zusammenhang. Das muslimische Toledo kapitulierte am 6. Mai 1085 und Alfons VI. marschierte am 25. Mai in der Stadt ein. In diesen Zusammenhang gehören auch Alfons Aktivitäten gegen Zaragoza, das er im Frühsommer 1086 belagern ließ, während Rodrigo auf der anderen Seite stand. Doch während der Belagerung erreichten den Herrscher beunruhigende Nachrichten: Nordafrikanische Muslime waren gelandet und bauten auch gegen Alfons VI. Druck auf. In Sagradas (oder az-Zallaqa) bei Badajoz erlitt der König eine empfindliche Niederlage (23.10.1086).

In dieser Situation vertraute Alfons VI. den wieder akzeptierten Lehnsmann Rodrigo dem Schutz des Taifenherrschers von Valencia an, des ehemaligen Tole-daner Königs al-Qasir. Alle Länder in der Levante, die er erwerben würde, sollten

ihm *iure hereditario*, also erblich zustehen. Nach den Erfolgen der Almoraviden in weiten Teilen von al-Andalus sicherte der Cid Valencia von Süden her ab und baute seine Stellung dort aus. Alfons VI. versuchte 1092 selbst, die Stadt zu erobern, überließ aber dann dem Cid die Interessenswahrnehmung im ganzen Gebiet von Valencia. Dieser konnte nach 1092 die Stadt bis 1099 als oberster Richter und Herr (*Señor de Valencia*) leiten und verteidigte das Königreich gegen die von Süden vorrückenden Almoraviden. Seine Herrschaft wird in den lateinischen und arabischen Quellen sehr unterschiedlich gewertet.

Der Tod des Cid ist legendär: Tödlich verwundet, ließ er seine Leute versprechen, weiter zu kämpfen. Zur Täuschung sollen die Kämpfer den geschminkten Leichnam vor der Schlacht in voller Rüstung aufs Pferd gesetzt haben. Auf diese Weise motiviert, errangen seine Leute einen glänzenden Sieg über die von der Erscheinung des Totgeglaubten erschreckten Berber. Allerdings wissen wir über die tatsächlichen Todesumstände des Cid kaum etwas; wohl eher starb er nach einer Pfeilverwundung am 10. Juli 1099 friedlich im Bett.

Der Cid hinterließ keine männlichen Erben, sein einziger Sohn Diego Rodríguez fiel schon 1097 in der Schlacht. Seine Witwe konnte die Stadt noch bis August 1101 halten, doch die Hilfe Alfons' VI. im März 1102 kam zu spät; er musste den angreifenden Almoraviden die Stadt überlassen, die er zuvor in Flammen aufgehen ließ. Der König ließ aber noch die Witwe und den Leichnam des Cid zusammen mit seinen Truppen aus Valencia evakuieren.

Beigesetzt wurde der Leichnam im Kloster San Pedro de Cardeña bei Burgos. Heute finden wir das Grabmal in der Kathedrale von Burgos und sein Schwert Tizona im Armeemuseum in Madrid. Eine von Menéndez Pidal verfasste Grabinschrift für den Cid und seine Gemahlin lautet: „Aquí yacen Rodrigo Díaz, el Campeador, muerto en Valencia en 1099, y su esposa Jimena, hija del conde Diego de Oviedo, de regia estirpe. A todos alcanza la honra del que en buena hora nació“.³⁶

Die Geschichte des Cid vermittelt das Bild eines ruhelosen Kämpfers, der mehrfach die Fronten wechselte, in mehrere Konflikte mit seinem Lehnsherrn geriet, schließlich aber doch die christliche Sache verteidigte. So hat es auch die Dichtung von seinen Taten im 13. Jahrhundert in epischer Form festgehalten.³⁷ Damit wurde er auch zum Prototyp des Reconquista-Kämpfers, der zugleich Kastilien als Träger dieser Auseinandersetzungen stilisierte.

Diese mythische Überhöhung des Cid erfolgte aber nicht nur in der Literatur. In verschiedenen Schritten nach seinem Tod und begann dieser Prozess im Klos-

³⁶ „Hier ruhen Rodrigo Díaz, der Campeador [etwa: ‚der Champion‘], gestorben zu Valencia im Jahre 1099, und seine Gemahlin Jimena, Tochter des Grafen Diego von Oviedo, aus königlichem Geschlecht [was ungeklärt ist]. Alle erreicht die Ehre dessen, der zur rechten Stunde geboren ward“.

³⁷ Vgl. Text und Übersetzung bei H.-J. Neuschäfer (Hrsg.), *El Cantar de mio Cid* (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters; 4), München 1964.

ter Cardeña, wo er seine letzte Ruhe fand. Dort wurde er durch den Grabeskult immer stärker zu einer Art Helden Kastiliens und der Reconquista stilisiert.³⁸

Wann und wie geschah dies? In Cardeña gewann der Cid vor allem in einer Zeit an Bedeutung, in der es um einheitliches Handeln gegen die Muslime ging. Die Niederlage der christlichen Heere gegen die muslimischen Almohaden in der Schlacht von Alarcos 1195 machte eine stärkere Einheit der christlichen Reiche nötig, die durch Personen wie den Cid unterstützt werden konnte. Der Cid wurde – wie im späteren Heldenlied – zunehmend zu einem Kämpfer, der sogar entgegen seiner Lebensgeschichte die königliche Autorität anerkannte.³⁹ Außerdem sah man im Cid zunehmend einen Glaubenskrieger, der er bei seinen Wechseln auf verschiedene Seiten, denn er kämpfte ebenso für muslimische Herrscher, ebensowenig gewesen sein dürfte. Wie im Kloster Arlanza, wo man das Andenken des kastilischen Kämpfers Fernán González pflegte,⁴⁰ wurde in Cardeña der Cid zur angeblichen Stifter- und Gründerfigur der monastischen Gemeinschaft. Obwohl also in den zeitgenössischen Quellen kaum direkte Beziehungen der beiden Protagonisten zu den genannten Klöstern festzustellen sind, erschienen sie in Schriften im 13. und 14. Jahrhundert zunehmend als Förderer und Mitglieder der jeweiligen monastischen Gemeinschaften. Von daher ist es logisch, dass sich der Cid zusammen mit dem Grafen Fernán González (931/932–970), der im 10. Jahrhundert kastilische Eigenständigkeit demonstriert hatte, auf dem gezeigten großen Torbogen in Burgos findet, zumal literarische Werke die Bedeutung des Cid – auch für Kastilien – forschrieben.

Vergleichende Schlussbetrachtung

(1) Meine drei Helden und Heilige legten in unterschiedlicher Weise den Weg vom Helden zum Heiligen oder umgekehrt zurück. Besonders Eulogius und der Cid wurden zu Figuren, die bis heute unterschiedlich bewertet werden. Die Märtyrer von Córdoba und die Mozaraber insgesamt sah man noch vor wenigen Jahrzehnten sogar in der spanischen Forschung unterschiedlich. Waren diese Personen für die eine Seite Verräter, weil sie sich schon zu sehr einer arabisch-muslimischen Lebensweise genähert hatten, so sah die andere Seite – beispielsweise Fray Justo Pérez de Urbel – in ihnen Helden, die für das wahre, christliche Spanien die Führungsrolle Kastiliens in Frage stellten. Aber sowohl Eulogius als auch der Cid sind Figuren, die als Helden und Heilige Gründungsmythen vom Widerstand der Christen symbolisierten, während Isidor vielleicht stärker arabisch-muslimische und westgotische Traditionen evozierte.

³⁸ So wie Arlanza den Mythos des anderen kastilischen Helden Fernán Gonzalez konstruiert hat, vgl. F. J. Peña Pérez, *El Surgimiento de una Nación, Castilla en su Historia y en Sus Mitos*, Crítica, Barcelona 2005.

³⁹ So die Interpretation von Peña Pérez, *El Surgimiento* (Anm. 38), S. 118–119.

⁴⁰ Ebd., S. 137–161.

(2) Die Rolle von Klöstern und monastischen Gemeinschaften scheint für diese Prozesse wichtig gewesen zu sein, wie besonders das Beispiel des Cid unterstreicht. Aber auch die *memoria*, die in Grablegen oder anderen Kirchen praktiziert wurde, schuf neue Helden.

(3) Die Verflechtung von Heroischem und Religiösem, wie es im Untertitel des Bandes heißt, wird bei Eulogius besonders gut deutlich, denn es ging in Córdoba nicht nur um eine religiöse Auseinandersetzung, sondern auch um Fragen der Sprache und Kultur. Multifunktionalitäten der Personen sind auch in den Traditionen Isidors als westgotische Leitfigur sowie seiner Neubestimmung als Kämpfer gegen die Muslime und die Auseinandersetzung mit römischen Einflüssen erkennbar. Wenn schließlich der Cid vom Pragmatiker zum Glaubenskrieger stilisiert wurde, dann wird die Transformation des Heroischen in einen religiösen Kontext mehr als deutlich.

(4) Damit bieten aber die drei Beispiele auch für die Historiker einen Kommentar zur Entwicklung und zu den Facetten der sogenannten Reconquista, der Rückeroberung. In der Reihenfolge meiner drei Beispiele könnte dies heißen: Von den Innensichten und Klagen zur Unterstützung von außen. Sodann vom Austausch mit den muslimischen Kleinkönigreichen im 11. Jahrhundert über Tribute und Transfer zum symbolischen Kapital im Sinne Bourdieus, das die sterbliche Hülle Isidors in León gewährleistete. Und schließlich im Falle des Cid vom Lehnsmann und der politischen Gefolgschaft zum Helden für den Glaubenskampf.

Mit dem Hinweis auf diese Konstruktionsprozesse dürfte aber auch deutlich werden, wie problematisch die Bezeichnung ‚Glaubenskrieg‘ oder ‚Reconquista‘ werden kann, wenn man wie in diesem Band nach den Relationsgeflechten fragt.

