

Sarah A. Keller

# Zeichen christlichen Triumphes

Ein Motiv der islamischen Architektur  
zwischen Aneignung und Akkulturation



herausgegeben von [bauforschungonline.ch](http://bauforschungonline.ch)  
Bern, 2013

## **I. Einleitung 5**

- 1 **Bedeutung in der Architektur 11**
- 2 **Islamische Bauornamente in der christlichen Architektur. Forschungsstand 15**
  - 2.1 Transfermodelle 20

## **II. Der polylobe Bogen in Nordspanien 26**

- 1 **Entstehung und Verbreitung des polyloben Bogens 27**
- 2 **Ursprünge des romanischen polyloben Bogens 31**
  - 2.1 Islamische Architektur 31
  - 2.2 Buchmalerei 32
  - 2.3 Frühe Bögen in Frankreich und die syro-byzantinische Architektur 34
- 3 **Santiago de Compostela, León und die islamische Architektur 39**
  - 3.1 Die Kathedrale von Santiago de Compostela 39
  - 3.2 San Isidoro von León 50
- 4 **Nachfolge von Santiago und León 55**
  - 4.1 Die Kathedrale von Santiago de Compostela 55
  - 4.2 San Isidoro von León 56
- 5 **Offene polylobe Bögen 57**
  - 5.1 Entwicklung der Portale mit polylobem Bogen 57
  - 5.2 Polylobe Bögen mit geraden Nasen 60
  - 5.3 Polylobe Bögen mit abgerundeten Nasen 68
  - 5.4 Sonderformen: Rollen und menschliche Figuren 69
- 6 **Polylobe Blendbögen 72**
  - 6.1 Polylobe Blendbögen ohne Rundstab 72
  - 6.2 Polylobe Blendbögen mit Rundstab 87
- 7 **Resumé: Entwicklungslinien 90**
- 8 **Die Frage nach einer symbolisch-transzendentalen Bedeutung: Polylobe Bögen an Grabmälern 93**
  - 8.1 Der Bezug zur islamischen Architektur 93
  - 8.2 Las Huelgas, Rebolledo de la Torre und das Himmlische Jerusalem 100
- 9 **Der polylobe Bogen zwischen frühem Christentum und Islam 105**

### **III. Aneignungsprozesse in der Reconquista 107**

- 1 Die Reconquista 108**
  - 1.1 Die Sakralisierung der Kriege 109
    - 1.1.1 Widerstand und *parias* 109
    - 1.1.2 Verschärfung des Konfliktes 111
    - 1.1.3 *Reconquista* und Kreuzzug 112
  - 1.2 Propaganda gegen den Islam 114
    - 1.2.1 “*verus propheta*”? 114
    - 1.2.2 Kriegspropaganda 118
- 2 Akkulturation als Erklärungsmodell 122**
  - 2.1 Rezeptionsbereiche 126
  - 2.2 Die religiöse Grenze zum Islam 131
    - 2.2.1 Das alltägliche Leben 135
    - 2.2.2 Besiedlung des Grenzgebietes und Umwandlungen von Moscheen 138
  - 2.3 “*d’ellos nos serviremos*” 143
- 3 Materielle Bereicherung 145**
  - 3.1 Tribute 145
  - 3.2 Beute 147
  - 3.3 Islamische Kunstgegenstände und Textilien 149
    - 3.3.1 Schreine und Olifante 150
    - 3.3.2 Türen und Glocken 153
    - 3.3.3 Textilien 156
- 4 Resumé: Aneignung als konstante Rezeptionshaltung während der Reconquista 158**
- 5 Der polylobe Bogen 159**
  - 5.1 Santiago de Compostela 159
    - 5.1.1 Santiago de Compostela und die *Reconquista* 162
      - 5.1.1.1 Der Aufstieg Santiagos 162
      - 5.1.1.2 Jakobus als “*miles Christi*” 165
      - 5.1.1.3 Kampf gegen die Sarazenen 170
      - 5.1.1.4 Gelmírez und die Kreuzzüge 173
      - 5.1.1.5 Gelmírez und die Reconquista 178

## Inhaltsverzeichnis

- 5.1.2 Santiago und Kairouan 180
  - 5.1.2.1 Ifriqiya und al-Andalus 180
  - 5.1.2.2 Ifriqiya und Nordspanien 182
  - 5.1.2.3 Die Grosse Moschee von Kairouan 184
- 5.1.3 Die polyloben Bögen 186
- 5.2 San Isidoro in León 188
  - 5.2.1 Baugeschichte 188
  - 5.2.2 San Isidoro in León und die *Reconquista* 191
  - 5.2.3 Die Puerta del Cordero und die *Reconquista* 193
  - 5.2.4 Die polyloben Bögen 197
- 5.3 Der polylobe Bogen und Akkulturation 199
- 6 Toledo 201**
  - 6.1 Eroberung und Besetzung 201
  - 6.2 Die Situation in Toledo 203
  - 6.3 Sakralbauten und Umwandlungsprozesse 208
    - 6.3.1 Santa Cruz 209
  - 6.4 Mudéjar-Architektur 217
    - 6.4.1 Ursprünge 218
    - 6.4.2 Ideologischer Hintergrund 222
    - 6.4.3 Palastbau 226

## **IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger 228**

- 1 Architektonische und ornamentale Elemente als Triumphzeichen 229**
  - 1.1 "in signum victoriae" 229
  - 1.2 Elemente der islamischen Architektur 233
    - 1.2.1 Rippenkuppeln 234
    - 1.2.2 Kufi-Inschriften 237
- 2 Der polylobe Bogen als Triumphzeichen 242**
- 3 Weg eines Motivs im 12. Jahrhundert: von der Aneignung zur Akkulturation 247**

## **V. Bibliografie 251**

- 1 Quellen 295**

## **VI. Bildnachweis 299**

# I. Einleitung

## I. Einleitung

Im November 2009 entschied die schweizerische Bevölkerung durch Abstimmung, den Bau von Minaretten verfassungsrechtlich zu verbieten. Das Initiativkomitee argumentierte, dass Minarette Ausdruck eines religiös-politischen Machtanspruchs der Muslime seien, und dass diesem Einhalt zu gebieten sei.<sup>1</sup> Der Architektur wurde in dieser Debatte ein bemerkenswert hoher Stellenwert zugestanden. Zwar variierten die individuellen Gründe, die zur deutlichen Annahme der Initiative geführt hatten, sie beruhten jedoch alle auf dem Glauben, die Turmarchitektur weise einen hohen symbolischen Gehalt auf. Dieser symbolische Gehalt steht für den Islam einschliesslich der verschiedenen Vorstellungen, die von dieser Religion sowie der damit verbundenen Kultur existieren. Ein architektonisches Element, das vor 900 Jahren mit dem Islam assoziiert und so in bestimmten Fällen in ähnlicher Weise wie Minarette zum Bedeutungsträger wurde, steht im Zentrum der vorliegenden Studie: der polylobe Bogen (Abb. 11). Dieses architektonische Element wird aus mindestens drei aneinander gefügten Kreissegmenten gebildet.<sup>2</sup> Seine Verbreitung über die Jahrhunderte lässt sich relativ genau eingrenzen. Der polylobe Bogen erschien in der syro-byzantinischen Architektur<sup>3</sup> seit dem 5. Jahrhundert, in der islamischen Architektur<sup>4</sup> seit dem 8. Jahrhundert und in der romanischen Architektur Spaniens und Frankreichs seit Beginn des 12. Jahrhunderts. Zu dem Zeitpunkt als er Teil der romanischen Architektur wurde, war er nicht Produkt einer Neuschöpfung, sondern stellte eine Rezeption<sup>5</sup> bereits existierender Bögen dar. Dieser in Kastilien-León und in Burgund zu Beginn des 12. Jahrhunderts erfolgte Vorgang der Aufnahme soll im Folgenden analysiert werden. Da die Verbreitung des Bogens deutlich umrissen werden kann und es sich um ein charakteristisches und klar definiertes Motiv handelt, eignet es sich besonders gut, Rezeptionsvorgänge zu analysieren. Die Besonderheit bei der Übernahme des polyloben Bogens besteht darin, dass er nicht aus einem lokalen, christlichen Umfeld rezipiert wurde<sup>6</sup>, sondern einerseits aus

1 Minarett 2009.

2 Auch Vielpassbogen, Zackenbogen und Fächerbogen genannt. In Anlehnung an den spanischen, englischen und französischen Sprachgebrauch (*arco lobulado*, *lobed arch*, *arc polylobé*) wird hier die Bezeichnung *polylober Bogen* verwendet. Vgl. Schmitt 1994, S. 44.

3 Mit *syro-byzantinischer* Architektur ist die im Gebiet der römischen Provinz Syria unter byzantinischer Herrschaft (395–634) entstandene Architektur gemeint.

4 Mit *islamischer* Architektur ist in allgemeiner Weise die unter islamischer Herrschaft entstandene Architektur gemeint.

5 *Rezeption* meint die Auf- und Übernahme fremden Kulturgutes.

6 Der polylobe Bogen ist der frühmittelalterlichen christlichen Architektur der Iberischen Halbinsel nicht bekannt.

## I. Einleitung

dem geografisch weit entfernten syrischen Raum, andererseits aus dem kulturell unterschiedlichen islamischen Raum, dem Dār al-Islām.<sup>7</sup>

Die kunsthistorische Forschung führte seit Anfang des 20. Jahrhunderts romanische polylobe Bogen auf die islamische Architektur zurück und gliederte sie so in ein teilweise etwas diffuses Forschungsfeld der "islamischen Einflüsse" auf die westliche Architektur ein. Der erste Teil der vorliegenden Studie widmet sich der Historiografie zu diesen Einflüssen und verortet den polyloben Bogen im Umfeld anderer islamischer Elemente in der Romanik. Von welcher Art die formalen Bezüge zwischen den romanischen Bögen und ihren Vorläufern sind, wird im zweiten Teil der vorliegenden Studie analysiert. Dabei liegt der Schwerpunkt auf Kastilien-León,<sup>8</sup> als Gebiet, in dem die Rezeption polylober Bögen aus dem islamischen Raum begann und die Rezeptionsbedingungen aufgrund der räumlichen Nähe sowie den engen Beziehungen zu al-Andalus<sup>9</sup> besonders deutlich erscheinen. Der Untersuchungszeitraum umfasst die Zeitspanne von 1100 bis 1212, beginnend mit dem erstmaligen Auftreten des polyloben Bogens an christlichen Bauten und endend mit dem militärischen und politischen Sieg der christlichen Reiche in der Schlacht von Navas de Tolosa. Nach dieser Schlacht verschob sich das Machtverhältnis zwischen der muslimischen und der christlichen Herrschaft zu Gunsten der letzteren und eine veränderte politische Situation trat ein. Gesondert wird ausserdem die Verbreitung polylober Bögen an Grabmälern untersucht, wobei die Frage nach einer symbolisch-transzendentalen Bedeutung des Motivs gestellt wird.

Den Gründen für die Rezeption des Bogens aus dem islamischen Raum wird im dritten Teil der Arbeit nachgegangen. Aus der Erkundung des historisch-kulturellen Hintergrunds heraus, kann, wenngleich explizite schriftliche Quellen nicht existieren, eine Annäherung an das Verständnis dieser Gründe erfolgen. Warum wurden an Kirchen als Materialisierungen des christlichen Glaubens islamische Motive vor allem aus Moscheen, den

7 Dār al-Islām, wörtlich *Haus des Islams*, seit dem 8. Jh. von arabischen Autoren verwendeter Begriff für die Gesamtheit des Territoriums unter islamischer Herrschaft, vgl. Abel 1965.

8 Das hinsichtlich polylober Bögen katalogisierend aufgearbeitete Gebiet umfasst das Herrschaftsgebiet Kastilien und León, wie es sich im 12. Jh. darstellte. Nicht nur das heutige der Autonomen Gemeinschaft Kastilien-León zugehörige Gebiet ist Teil der Untersuchung, sondern auch die heutigen Autonomen Gemeinschaften Galicien, Asturien, Kantabrien und Baskenland, als Teile des Königreichs Kastilien-León. Das 1143 von Kastilien-León unabhängig gewordene Königreich Portugal wird nicht berücksichtigt.

9 Der arabische Namen des ab 711 unter islamischer Herrschaft stehenden Gebietes der Iberischen Halbinsel.

## I. Einleitung

symbolträchtigen Bauten eines aus Sicht des Christentums ketzerischen Glaubens, eingefügt? Dies ist umso erstaunlicher, als dass sich die christlichen Reiche Spaniens im Moment dieser Rezeption in ständigen Kriegen mit den islamischen Reichen befanden und in Frankreich kurz davor der Erste Kreuzzug ausgerufen worden war.

Auf der einen Seite steht die feindliche Opposition zwischen Islam und Christentum, auf der anderen Seite die Tatsache, dass verschiedene Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Kulturen während mehrerer Jahrhunderten in enger räumlicher Nähe nebeneinander lebten und ein gewisser Austausch erfolgte. Führte dieses Nebeneinanderleben zu einer Akkulturation<sup>10</sup>, d.h. zu einer relativ unbewussten Angleichung der christlichen Kultur an die islamische? War den christlichen Bauherren überhaupt bewusst, dass sie ein dem islamischen Raum entstammendes Motiv rezipieren? Im Zentrum des dritten Teils steht also die Frage, ob die Einführung des polyloben Bogens in der romanischen Architektur als Folge dieser Akkulturation zu verstehen ist oder ob eher repräsentativ-politische Intentionen im Umfeld der kriegerischen Auseinandersetzungen mit den islamischen Reichen für diese "Aneignungsprozesse"<sup>11</sup> ausschlaggebend waren. Im Verlauf des nachträglich als *Reconquista* bezeichneten Expansionsprozesses eigneten sich die christlichen Reiche im Norden Spaniens unterschiedliche Güter der islamischen Reiche an. Neben der Eroberung und Inbesitznahme ganzer Städte wie Toledo gelangten zahlreiche Kunstgegenstände in die Kirchenschätze und an die christlichen Höfe. Moscheen wurden umgewandelt, Wissensbestände und auch architektonische Motive, wie bei der Mudéjar-Architektur, transferiert. Toledo, dem ehemaligen kirchlichen und königlichen Zentrum des Westgotischen Reiches und unter muslimischer Herrschaft Hauptstadt des gleichnamigen Taifa-Reiches, fiel dabei eine besondere Rolle zu. Sie war die erste grosse Stadt, die Kastilien-León eroberte, und gibt als Ort, in dem islamische und christliche Kultur direkt aufeinander trafen und den christli-

10 Akkulturation bezeichnet die Übernahme fremden Kulturgutes und die Angleichung an eine fremde Kultur. Dabei wird das Übernommene (Wissensbestände, Methoden und Techniken) adaptiert, es findet eine Rekontextualisierung statt. Wird die Gesamtheit der Austauschprozesse auf der Iberischen Halbinsel betrachtet, handelt es sich um eine Transkulturation, d. h. um Kulturaustausch oder -transfer nach beiden Richtungen. Da hier jedoch nur die Rezeption der Christen betrachtet wird, wird der Begriff Akkulturation verwendet; vgl. Speer 2006, S. XV, Burke 2000, S. 13; Gotter 2001, S. 265f.; Herbers 2002, S. 24–28; Borgolte et al. 2008, S. 204–209.

Zur Herkunft des Begriffs vgl. Glick/Pi-Sunyer 1969, S. 140, Anm. 2; Pirson 2008, S. 313–314.

11 Vgl. zum Begriff der Aneignung Burke 2000, S. 17–18.



## I. Einleitung

chen Eroberern ein umfangreicher architektonischer Bestand zufiel, Aufschluss über die Folgen dieses direkten Kontaktes. Der Umgang mit den vorhandenen Bauten, die auch polylobe Bögen aufweisen, zeigt Aneignungsprozesse besonders deutlich auf.

Die territorialen Eroberungen der christlichen Herrscher im Norden Spaniens wurden wiederholt vom Gedanken der Rückeroberung getragen. Die Könige verstanden sich als Nachfolger der Westgoten, die zwischen 418 und 711 die Iberische Halbinsel beherrscht hatten, und demnach als rechtmäßige Herrscher über das Gebiet. Im Verlauf der *Reconquista* lässt sich eine zunehmende religiöse Rechtfertigung der Kriege beobachten, die sich gegen den Islam richtete und durch die beginnenden Kreuzzüge verstärkt wurde. Die Sakralisierung des Krieges stellt die Kirche als wichtige Trägerin der *Reconquista* ins Zentrum der kriegerischen Auseinandersetzungen. Widerspiegelt ihre Architektur diese politisch-ideologischen Ziele? Bezeichnenderweise sind die Bauten, welche die Rezeption des polyloben Bogens initiieren, herrschaftliche Zentren. Die königliche Stiftskirche der Hauptstadt León und die Kathedrale von Santiago de Compostela, neben Toledo das wichtigste kirchliche Zentrum der Halbinsel und wichtigstes Pilgerziel neben Rom und Jerusalem, führten den polyloben Bogen in die spanische Romanik ein. Welcher Art der Bezug dieser beider Bauten zur islamischen Architektur ist und welche Position sie in der *Reconquista* innehatten, sind zu untersuchende Fragen, um die Rezeption dieses Motivs zu verstehen.

Ziel der Studie ist nicht nur, wie dies andernorts geschah, ein einzelnes Motiv in seiner Entwicklung und Verbreitung isoliert zu betrachten, sondern durch den Vergleich mit gleichzeitig ablaufenden Prozessen zu verstehen, warum und in welcher Art eine Formensprache entwickelt und ein Motiv rezipiert wurde. Im Hinblick auf den polyloben Bogen bedeutet dies, die genannten Aneignungsprozesse zu berücksichtigen, und nach der Rolle der Kirche und ihrer Architektur in einem religiös-politisch umkämpften Umfeld zu fragen. Ausgehend vom Transfer des Motivs können Aussagen zu seiner sozialen Wirkmacht, zu den jeweiligen Vermittlungsinstanzen und zu den Trägerschichten gewonnen werden.<sup>12</sup> Zwei kontrovers diskutierte Themen der Mediävistik können so durch die Analyse des polyloben Bogens neu beleuchtet werden. Erstens kann die Entwicklung der Mudéjar-Architektur auf der Iberischen Halbinsel besser verstanden werden, zwei-

<sup>12</sup> Vgl. Gerogiorgakis/Scheel/Schorkowitz 2011, S. 396.

## I. Einleitung

tens kann anhand des polyloben Bogens exemplarisch ein Rezeptionsvorgang erforscht und somit ein Beitrag zur Diskussion um Transferprozesse zwischen der islamischen Kultur und Westeuropa erreicht werden.

### 1 Bedeutung in der Architektur

Die vorliegende Studie stellt die Frage, wie und warum ein architektonisches Element eine bestimmte Botschaft vermitteln kann und so zum Bedeutungsträger wird, ins Zentrum. Damit reiht sie sich in die Architekturikonologie, ein Forschungsfeld, das zuerst von Richard Krautheimer und Günther Bandmann entwickelt wurde,<sup>13</sup> ein. Die Ikonologie fragt auf Grundlage stilgeschichtlicher Befunde nach den religions-, mentalitäts-, und sozialgeschichtlichen Bedingungen des Kunstprozesses und ihrer formbildenden Wirkung für Bild- und Bauschöpfungen. Sie sucht nach dem Grund, aus dem eine jeweilige Gestaltung erwachsen ist. Die Architekturikonologie im Besonderen erforscht die bauhistorische Dimension, den Bezug von Bauwerken zur zeitgenössischen Vorstellungswelt und die Dialektik zwischen ästhetischer Struktur und gesellschaftlicher Funktion.<sup>14</sup> Um sich dem Verständnis der Aussagekraft eines Bauwerkes oder einer einzelnen architektonischen Form anzunähern, werden nach der Analyse der Form die baurelevanten Umstände sowie der historisch-kulturelle Hintergrund berücksichtigt. Als gebautes Zeugnis einer vielschichtigen zeitgenössischen Gesellschaft kann ein Bauwerk aus seinem historisch-kulturellen Hintergrund verstanden, umgekehrt auch aus seiner Gestalt Interessen und Ziele der am Bau beteiligten Parteien abgeleitet werden. Gerade ein Grossprojekt wie die mittelalterliche Kathedrale musste zahlreiche Kräfte vereinen und verlangte erhebliche Mittel, sodass entsprechend viele Ansprüche in einen Bau einfließen und die ästhetische Formarbeit prägten. Für diese unterschiedlichen Interessens- und Willensrichtungen des sozialen Handlungsfeld, in dem ein Bauwerk entsteht, hat Martin Warnke den Begriff "Anspruchsniveau" eingeführt.<sup>15</sup> Als alles überragendes Zentrum einer Stadt war ein grosser Sakralbau dafür prädestiniert, Inhalte zu vermitteln. Diese wurden nicht nur über figürliche Programme ausgedrückt, sondern auch durch abstraktere Formen wie Raumkörper, Lichtführung oder einzelne Bauglieder.<sup>16</sup>

Von den in der Forschung herausgearbeiteten Bedeutungen lassen sich zwei Hauptkategorien unterscheiden: eine symbolisch-transzendente und eine

13 Krautheimer 1988; Bandmann 1951; ausführlicher Bericht zur Forschungsgeschichte bei Schweizer 2006. Vgl. auch Binding 1991, S. 42f.

14 Möbius 1985, S. 11; Möbius 2004, S. 209.

15 Warnke 1976, S. 151.

16 Möbius 2004, S. 210.

## I. Einleitung

geschichtlich-hinweisende Bedeutungsebene.<sup>17</sup> Die symbolisch-transzendente Bedeutungsebene umfasst etwa die Gleichsetzung einer Kathedrale mit der Heiligen Stadt Jerusalem, die antromorphe Interpretation einer Säule als Apostel oder die Kreuzform einer Kirche als Körper. Diese Bedeutungen sind aus schriftlichen Quellen rückwirkend erschliessbar, waren aber aufgrund ihrer Allgemeinheit nicht unbedingt formbestimmend.<sup>18</sup> Eine solche symbolische, der Form immanente Bedeutung lässt sich beim polyloben Bogen nur sehr eingeschränkt feststellen.<sup>19</sup> Eine geschichtliche Bedeutungsebene gründet hingegen in der Funktion und der Aussagekraft, die eine Form in der zeitgenössischen Gesellschaft innehaben kann. Bandmann erkennt Bedeutung in der Wahl oder Ablehnung bestimmter Formen durch die Auftraggeber oder die Bauherren. Diese Bedeutungsebene bezieht sich nicht auf eine allegorische Gesamtkonzeption und ist nicht metaphorisch ausdrückbar, sondern weist auf "geschichtliche Mächte" hin, welche die Bauherren vertreten und durch die sie sich legitimieren wollen.<sup>20</sup> Warnkes Untersuchungen zum "Anspruchsniveau" zielen in dieselbe Richtung. Sowohl Themen wie fürstlich-dynastische und kollektive Repräsentation, städtische Identität und Erinnerungskultur als auch wirtschafts-, sozial- und rechtshistorische Fragestellungen fließen in die geschichtliche Bedeutungsebene ein.<sup>21</sup> Einzelne Bauglieder werden so aufgrund ihrer Aussagekraft gewählt und treten als Zeichen in Erscheinung.<sup>22</sup>

- 17 Bandmann verwendete das Begriffspaar symbolisch/geschichtlich und unterschied eine dritte Kategorie: die ästhetische Bedeutung; Bandmann 1951. Warnkes Unterscheidung des "Überbaus" (das höher gestellte Ziel eines Bauunterfangens, um die verschiedenen am Bau beteiligten Kräfte zu bündeln) in *Opus Dei* und *Publicas Utilitas* entspricht den Kategorien symbolisch/geschichtlich. Bandmann wurde für seine Verallgemeinerungen und seine Annahme von statischen Bedeutungen verschiedentlich kritisiert. Krautheimer betonte, dass mittelalterliche Architektur eine "Vielzahl von jeweils möglichen Deutungen und Mitdeutungen" einschliesst. Krautheimer 1988, S. 190; Schenkluhn 1999, S. 32; Schweizer 2006, S. 62.
- 18 Vgl. Bandmann 1951, S. 45f.; Reudenbach 1980; Onians 1988, S. 74–110; Möbius 2004; van der Ploeg 2006.
- 19 Erst Ende des 12. Jhs. lassen sich Ansätze zu einem symbolischen Gehalt als Himmelstor beobachten (vgl. Kap. II.8).
- 20 Bandmann 1951, S. 37.
- 21 Vgl. Schweizer 2006, S. 69.
- 22 Bandmann 1951, S. 27; Reinle 1976, S. 5–7; Untermann 1989, S. 47–48; Binding 2007, S. 42. Möbius verwendet die Begriffe "architektonische Topoi" und "Pathosformel", um architektonische Strukturen in ihrem Bedeutungsgehalt zu fassen. Er meint damit etwa die Himmelsburg (Kirchengebäude mit wehrhafter Turmgruppe) oder ein geschmücktes und so geschütztes Kirchenportal. "Architektonische Topoi vermitteln soziale Erfahrung in gestalteter Form. Da ihre Strukturen appellativ funktionieren, sichern sie den Eingreifcharakter gebauter Hoheits- und Würdeformeln." Da es sich bei den in diesem Sinn gebrauchten Begriffen "architektonischen Topoi" oder "Pathosformeln" um eine Verbindung

## I. Einleitung

Mehrere Gründe können dazu führen, dass einzelne Bauformen zu Bedeutungsträgern werden. Neben der Funktion (etwa eine Säule als tragendes Element), dem Material (etwa bei Spolien), der Platzierung (etwa im Altarraum) oder der Ästhetik (etwa besonderer Formenreichtum) ist ein wesentlicher Grund der durch Rezeption entstehende Verweischarakter. Bauformen können von einem Auftraggeber oder Bauherren gewählte Zeichen sein, die an einen Adressaten gerichtet sind und durch ihren Verweischarakter etwas vermitteln.<sup>23</sup> Bereits Krautheimer untersuchte den Verweischarakter bestimmter architektonischer "copies", um Bedeutungen heraus zu destillieren;<sup>24</sup> Bandmann berücksichtigte Bauformen, die über "grosse räumliche und zeitliche Entfernungen hinweg, zum Teil aus ganz fremden Kulturzusammenhängen rezipiert" wurden;<sup>25</sup> Friedrich Möbius verwies auf Stilwiederaufnahmen, Spolienübernahmen sowie das Kopieren und Zitieren von fremder Architektur, die alte Bedeutungen in einen neuen geschichtlichen Zusammenhang bringen.<sup>26</sup> Wolfgang Schenkluhn betonte, dass die geschichtliche Bedeutung einer Form nicht allein in der Übernahme eines bestimmten Typus liegt, sondern in der spezifischen Weise wie er sich gegenüber dem Vorbild wandelt, auch auf Distanz zu ihm geht, anderes assimiliert und somit die Dinge verändert. Erst die Betrachtung von Konstanz und Wandel in der Formenrezeption führt zu einer konkreten, im eigentlichen Sinne geschichtlichen Bedeutung.<sup>27</sup>

Auch bei der Übernahme des polyloben Bogens handelt es sich um einen Rezeptionsvorgang. Da der polylobe Bogen keine Neuschöpfung der romanischen Architektur war, besitzt er Verweischarakter. Um sich dem Verständnis seiner Aussagekraft anzunähern, sollen nach der Analyse der Form die baurelevanten Umstände sowie der historisch-kulturelle Hintergrund nachgezeichnet werden. Dies bedeutet, die einzelnen Baugeschichten sowie die damit verbundenen Interessen und Ansprüche der Beteiligten der

fester Vorstellungen (wie Burg) mit architektonischen Formen (meist Raumstrukturen) handelt, eignen sie sich nicht, um das Feld des polyloben Bogens näher zu fassen. Möbius 1985, S. 16. Zur Herkunft der Begriffe bei Aby Warburg vgl. Warnke 1980, S. 61.

- 23 Untermann 1989, S. 47, 102. Untermann untersucht in diesem Zusammenhang vor allem das Architekturzitat, dessen Verweischarakter ein anderer ist als derjenige des polyloben Bogens (vgl. Kap. IV.3).
- 24 Krautheimer 1988. Vgl. zum Architekturzitat auch Kunst 1981; Schenkluhn 2008; Freigang 2010.
- 25 Bandmann 1951, S. 34.
- 26 Möbius 1985, S. 16.
- 27 Schenkluhn 1999, S. 32. Schenkluhn kritisiert damit Bandmann, dessen Darstellung den Formenwandel ausklammert. Dieser wird allerdings auch von Bandmann mit dem Begriff der "Morphologie" berücksichtigt, Bandmann 1951, S. 41f.

## I. Einleitung

beiden Bauten, welche die frühesten polyloben Bögen im christlichen Spanien aufweisen – die Kathedrale von Santiago und San Isidoro in León –, zu analysieren, die Entwicklung, Veränderung und Verbreitung des polyloben Bogens sowie das islamisch-christliche Spannungsverhältnis des 12. Jahrhunderts mit all seinen Implikationen zu untersuchen.

## I. Einleitung

### 2 Islamische Bauornamente in der christlichen Architektur.

#### Forschungsstand

Der polylobe Bogen ist nicht das einzige Motiv der romanischen Architektur, dessen Ursprung die Forschung in der islamischen Architektur ortete. Im frühen 20. Jahrhunderts wurde die Architektur al-Andalus' als Referenz für die Romanik entdeckt und zahlreiche Ornamente und Bauformen auf sie zurückgeführt.<sup>28</sup> Diese Euphorie, die Marcel Durliat 1975 als "mythe orientale" beurteilte<sup>29</sup>, erfuhr wiederholte Kritik.<sup>30</sup> Die Thematik eines islamischen Einflusses auf die romanische Architektur blieb in der Forschung aber präsent. Während die Bauwerke auf der Iberischen Halbinsel sowie Einflüsse im nicht-bildnerischen Bereich wie Philosophie, Musik, Literatur u.a. viel Aufmerksamkeit erhielten<sup>31</sup>, geschah dies für die französischen Bauten in geringerem Masse.<sup>32</sup>

Die wichtigsten, auf islamische Einflüsse zurückgeführte Bauformen sollen hier kurz angesprochen werden.

Der vereinzelt in der romanischen Architektur erscheinende Hufeisenbogen gehört zum Repertoire sowohl der islamischen als auch der frühmittelalterlichen Architektur der Iberischen Halbinsel. Im 16. Jahrhundert nannte der Gelehrte Ambrosio de Morales die Hufeisenbögen "arcos de Godos y Moros".<sup>33</sup> Nur die Entsprechung weiterer Dekorelemente ermöglicht das Erkennen von Referenzbauten, wie etwa bei der kleinen Klosterkapelle San Miguel de Celanova (Galicien, um 940) oder bei San Cebrián de Mazote (Valladolid, vor 916?), die Parallelen zur Grossen Moschee von Córdoba aufweisen.<sup>34</sup> Dasselbe gilt für das Zwillingsfenster (oder Ajimez) und für den Alfiz, einen rechteckigen Rahmen um eine runde Tür- oder Fensteröffnung.<sup>35</sup>

28 Mâle 1968, S. 33–39; Fikry 1934; Antón 1934/35; Torres Balbás 1936; Daras 1936. Für weitere Literaturangaben vgl. Roux 2004, S. 119.

29 Durliat 1975, S. 17.

30 Barral i Altet 2004, S. 118; Roux 2004, S. 130; Cazes 2004. Vgl. zu einer historiografischen Aufarbeitung Barral i Altet 2007; Castiñeiras 2008, S. 86–87.

31 Zu Bauwerken der Iberischen Halbinsel etwa Werckmeister 1965; Grabar 1975; Lavado Paradinas 1982, S. 28; Momplet Míguez 1992; Yzquierdo Perrín 1997; Ruiz Souza 2001a; Lange 2004, S. 10–12; Monteiro Arias 2005a; Momplet Míguez 2008; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008. Zum nicht-bildnerischen Bereich vgl. Jayyusi 1994; Speer/Wegener 2006; Tischler/Fidora 2011.

32 Seidel 1981; Goss 1986; Watson 1989; Kothe 2004; Robinson 2010. Vgl. auch Franz 1956. Aus dem populärwissenschaftlichen Bereich: Bertrand 2009.

33 de Morales 1792, S. 54.

34 Dodds 1993, S. 30; Arbeiter/Noack-Haley 1999, S. 280, 304, T. 85b.

35 Vgl. Arbeiter/Noack-Haley 1999, T. 58, 74–75. Ein westgotisches Zwillingsfenster mit Alfiz ohne architektonischen Kontext befindet sich im Museum von Mérida,

## I. Einleitung

Ein ebenfalls auf islamische Wurzeln zurückgeführtes Dekorationselement sind in zwei Farben alternierende Bogensteine. Ahmad Fikry führte die rot-weiße Gestaltung der Bogensteine der Kathedrale von Le Puy auf einen islamischen Ursprung zurück,<sup>36</sup> ebenso wie Dodds, Menocal und Balbale in den farbigen Bögen des Kreuzganges von San Pedro de Cardeña (Burgos, 12. Jh.) einen Bezug zur Grossen Moschee von Córdoba erkannten.<sup>37</sup> Dagegen hatte aber bereits Durliat klar Position ergriffen und auf die antike Tradition dieses Ornaments und auf verschiedene Beispiele der karolingischen und romanischen Zeit verwiesen.<sup>38</sup> Referenzbauten können somit nicht eindeutig bestimmt werden.

Als Folge einer Rezeption islamischer Architekturelemente gelten ausserdem bestimmte Kuppelgewölbe mit sich überkreuzenden Rippen. Mâles und Fikrys Annahme, die Klosterkuppeln der Kathedrale von Le Puy entstammten einer Inspiration aus dem islamischen Raum, hatte Durliat mit Verweis auf die Entwicklung von Kuppelformen in zeitlich nahen Bauten Frankreichs zu Recht kritisiert.<sup>39</sup> Bereits im 10. Jahrhundert entstanden auf der Iberischen Halbinsel jedoch Rippenkuppeln, die klar auf Vorläufer der islamischen Architektur zurückgehen.<sup>40</sup> Auch mehrere Kuppelgewölbe der zweiten Hälfte des 12. und der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Spanien und Frankreich lassen sich treffend mit Strukturen der islamischen Architektur sowohl aus al-Andalus als auch aus dem Maghreb vergleichen.<sup>41</sup>

Taracena/Battle Huguet/Schlunk 1947, S. 260, Abb. 276. Katherine Watson erkennt in mehreren französischen Portalen Interpretationen des Alfices, Watson 1989, S. 261. Jerrilynn Dodds führt die Ajimez-Pforte der Abteikirche Santiago de Peñalba (León, 931–37) trotz den Parallelen zur westgotischen Architektur auf die Moschee von Córdoba und andere islamische Bauten zurück, Dodds 1990, S. 85.

36 Fikry 1934, S. 241.

37 Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 36.

38 Durliat 1975, S. 19.

39 Mâle 1968, S. 66–67; Fikry 1934, S. 119; Durliat 1975, S. 18.

40 San Pedro und San Andrés in Torrecilla en Cameros (La Rioja), San Millán de Suso in San Millán de Cogollá (La Rioja), vgl. Arbeiter/Noack-Haley 1999, S. 357, T. 111.

41 Während bei einigen Gewölben die Bezüge umstritten sind (z. B. San Juan de Duero und San Juan de Rabanera in Soria, vgl. Momplet Míguez 1992, S. 100, S. 103; Torres Balbás 1940, S. 467), lassen sich bei anderen klare Vergleiche ziehen: San Millán und Veracruz in Segovia, Santo Sepulcro in Torres del Río (Navarra), Santa María in Armenteira (Pontevedra), San Miguel in Almazán (Soria), Capilla Tala-vera der Catedral Vieja in Salamanca; Laterne von San Baudelio de Berlanga, vgl. Momplet Míguez 1992, S. 95–96; Sutter 1997, S. 57–59, 89; Hôpital St.-Blaise (Lan-des) und Sainte-Croix in Sainte-Marie d’Oloron; vgl. Watson 1989, S. 20, Abb. 12.



## I. Einleitung

Mit Ausnahme der Rippenkuppel sind die genannten Bauornamente nicht zweifelsfrei auf die islamische Architektur zurückzuführen, meist ist eine andere Quelle wahrscheinlicher. Noch problematischer ist die Verortung von kleinen Ornamenten. Katherine Watson und Monteiro Arias sehen die Quelle zahlreicher kleinerer Motive der französischen und spanischen Romanik in der islamischen Kunst.<sup>42</sup> Die meisten dieser Ornamente lassen sich jedoch bis in die antike Kunst, die sowohl den islamischen als auch den christlichen Kulturen als gemeinsames Erbe zur Verfügung stand, verfolgen. Zudem waren auch viele dieser Formen, wie etwa die Rosette oder verschiedene Kreuzformen, bereits in der westgotischen Kunst verbreitet.<sup>43</sup> So spricht auch Christiane Kothe, welche den Ursprung und die Verbreitung des Rankenbaums als einem spezifischen Motiv untersuchte, von Transformationsprozessen vor einem gemeinsamen kulturellen Hintergrund des mediterranen Raumes.<sup>44</sup>

Etwas anders verhält es sich mit einer bestimmten Form der Konsole, der Rollkonsole.<sup>45</sup> Ende 8. Jahrhundert entstanden an der Grossen Moschee von Córdoba Konsolen, deren Körper durch mehrere Rollen und einen Steg gebildet wird (Abb. 1). Torres Balbás hat die Verbreitung dieser Konsole verfolgt und vermutet, dass die Rollkonsolen, die seit dem 11. Jahrhundert in Frankreich und Spanien erschienen, von diesen Konsolen inspiriert waren.<sup>46</sup> Zur antiken Baukunst gehören zwar Konsolgesimse, wie etwa auf der Iberischen Halbinsel am Theater von Mérida, die Ausbildung von Rollen ist jedoch unbekannt. Dass auch die Architektur anderer Kulturkreise (Karolinger, Westgoten, Byzanz) diese Ausformung nicht beinhaltet, macht einen Transfer aus der islamischen Baukunst wahrscheinlich.<sup>47</sup>

Die beiden Bauten im Norden Spaniens, die den polyloben Bogen aus der islamischen Architektur rezipierten und in die christliche Baukunst einführten, weisen ebenfalls Rollkonsolen auf. Die vergleichende Betrachtung zeigt jedoch, dass es sich – anders als beim Bogenmotiv – dabei nicht um eine direkte Übernahme aus dem islamischen Architektur handelt.

Die Kathedrale von Santiago de Compostela weist Rollkonsolen an der Sankt Petrus-Kapelle und an der Aussenwand der Apsiskalotte des Chor-

42 Watson 1989, S. 262–269; Monteiro Arias 2005a, S. 170. Vgl. auch Fikry 1934, S. 147–169.

43 Vgl. Cazes 2004, S. 173, besonders zum Rankenbaum.

44 Kothe 2004, S. 162; Kothe 2010, S. 91; Kothe 2011, S. 116.

45 "Modillon à copeaux", "Modillón de lóbulos", "roll corbel".

46 Torres Balbás 1936, S. 135; vgl. Watson 1989, S. 165ff.

47 Torres Balbás 1936, S. 142–143.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 1: Rollkonsole, Innenhof der Grossen Moschee von Córdoba.**



**Abb. 2: Rollkonsole, Petruskapelle, Kathedrale, Santiago de Compostela.**

## I. Einleitung

hauptes auf (Abb. 2). Die Konsolen bilden seitlich Voluten aus und in der Mitte werden sie durch einen glatten, vorspringenden Steg unterteilt oder mit einem Rollenfries geschmückt. Die gleiche Art Konsolen fehlt an anderen spanischen Bauwerken aus dieser Zeit, ist aber an älteren Bauten Frankreichs verbreitet. Torres Balbás nimmt deshalb an, dass die Konsolen von Córdoba über unbekannte Wege zuerst nach Frankreich und von dort aus nach Santiago gelangten.<sup>48</sup> Auch Castiñeiras vergleicht die Rollkonsolen Santiagos mit älteren französischen Exemplaren.<sup>49</sup>

An den Aussenfassaden von San Isidoro in León befinden sich ebenfalls Rollkonsolen, die sich mit denjenigen der Moschee von Córdoba vergleichen lassen.<sup>50</sup> Sie haben keinen Steg, womit auch enge Parallelen zu vorromanischen, sogenannten mozarabischen Konsolen gegeben sind. Die mozarabische Baukunst, ein schwierig zu kategorisierendes Feld,<sup>51</sup> hat bezüglich Konsolen wahrscheinlich eine Vermittlerrolle zwischen islamischer und romanischer Architektur gespielt, allerdings ist von den mozarabischen Konsolen nicht dieselbe Vielfalt überliefert, wie sie die islamischen zeigen.<sup>52</sup> Die Rollkonsole entstammt ursprünglich der islamischen Architektur, die Wege ihrer Verbreitung können jedoch nur summarisch verfolgt werden. Schon mit dem ersten Erscheinen der Rollkonsolen in der romanischen Architektur ging eine reiche, innovative Variierung der Formen einher. Die Rollkonsolen an der Kathedrale von Santiago und der Stiftskirche in León haben keinen direkten Bezug zur islamischen Architektur, da sie sich von den Rollkonsolen der islamischen Architektur zu stark unterscheiden und zu diesem Zeitpunkt die Rollkonsole bereits in der christlichen Architektur verankert war.<sup>53</sup> Quitterie Cazes sieht die Rollkonsole als Resultat einer

48 Torres Balbás 1936, S. 135. Watson schliesst sich im Wesentlichen dieser Meinung an, Watson 1989, S. 179.

49 Saint-Hilaire-le-Grand in Poitiers, um 1050; Sainte-Foy in Conques, um 1070; Saint-Sernin in Toulouse, um 1080. Castiñeiras 2000, S. 50.

50 Abb. in Martin 2006, Abb. 17; Ewert et. al. 1997, T. 3.

51 Im ursprünglichen Sinn meinte *mozarabisch* nur die Kultur der christlichen Minderheit unter islamischer Herrschaft, der Begriff wurde jedoch zu einer allgemeinen Bezeichnung der christlichen, aber durch die Koexistenz mit dem Islam geprägten Kultur des frühmittelalterlichen Spaniens ausgeweitet. Vgl. Werckmeister 1993, S. 121; Schlunk 1965, S. 929; Noack-Haley 1991, S. 1–4; Bango Torviso 2008, S. 8; Ruiz Souza 2009, S. 277. Vgl. Kap. I.2.1.

52 Vgl. Torres Balbás 1936, S. 75ff.; Watson 1989, S. 173.

53 Einen Bezug zur islamischen Ornamentik wurde ausserdem in den Bogenfragmenten der zerstörten Aussenfassade des Pórtico de la Gloria gesehen. Auf einer Archivolte entwickelt sich ein Bandornament, das Dreiecke ausbildet. Chamoso Lamas verglich das Motiv mit der Ornamentik in der Aljafería in Zaragoza. Diese weist zwar Parallelen auf, identisch ist sie jedoch nicht. Bandmotive sind sowohl in der antiken als auch der westgotischen Kunst verbreitet, wodurch das Ornament am Bogen des Pórtico nicht zwingend von islamischer Kunst inspiriert sein

## I. Einleitung

langdauernden Evolution seit der Antike.<sup>54</sup>

Im Unterschied zu den genannten Motiven, die nicht eindeutig auf einen Ursprung in der islamischen Architektur zurückgehen und in der Forschung kontrovers diskutiert werden, stellt sich bei einem bestimmten Ornament diese Problematik nicht: bei den Kufi-Inschriften. Watson registrierte vier solcher arabischer Inschriften in Frankreich. Zwei der Holztüren der Kathedrale von Le Puy (Velay), eine der Kirche Ste.-Croix in Lavoûte-Chilhac, ein Kämpfer im Kreuzgang von Moissac und ein Türsturz von Saint-Pierre-de-Rhèdes weisen Kufi-Inschriften auf.<sup>55</sup> In Spanien schmückten sie eine Archivolte der Kirche Santa María del Rey in Atienza (Guadalajara), ein Kapitell des Chorraumes der Klosterkirche von Leyre und zwei Schreine in Oviedo, den sogenannten Arca Santa (Abb. 64) und die Cajita des Bischofs Arianus. Bei den Inschriften handelt es sich um fromme Sprüche oder um Pseudo-Kufi, d.h. nur um einzelne aneinandergereihte arabische Buchstaben, die des Arabischen unkundige Handwerker ausführten. Vorlagen boten aus dem islamischen Raum stammende Kunstgegenstände.<sup>56</sup>

Die islamische Kunst und Architektur bereicherte unbestreitbar die romanische Formensprache in Spanien und Frankreich. Neben dem polyloben Bogen lassen sich bestimmte Rippenkuppeln, Rollkonsolen und Kufi-Inschriften auf die islamische Baukunst zurückführen. Bei anderen Bauornamenten ist nicht auszuschliessen, jedoch schwierig zu verifizieren, dass sie islamische Kunst rezipieren, da auch andere Bestände, etwa die antike oder die westgotische Kunst und Architektur, als Rezeptionsquellen in Frage kommen.<sup>57</sup>

### 2.1 Transfermodelle

Austausch zwischen den islamischen und den christlichen Reichen fand zu allen Zeiten statt. Für die Übermittlung islamischer Formen zog die For-

muss. Vgl. Chamoso Lamas/González/Regal 1973, S. 399; Barrucand/Bednorz 2002, S. 120.

54 Cazes 2004, S. 168.

55 Watson 1989, S. 65. Der Kämpfer im Kreuzgang von Moissac befindet sich an der vierten Doppelsäule von Westen im Nordflügel. Zu Kufi-Inschriften in der Buchmalerei des 11. und 12. Jhs. vgl. Watson 1989, S. 87, Anm. 1.

56 Watson 1989, S. 65, 68, 75, 77, S. 87, Anm. 5.

57 Vgl. zu dieser methodischen Problematik Ritzerfeld 2009, S. 22–23.

## I. Einleitung

sung verschiedene Transfermodelle<sup>58</sup> wie die Mozaraber, mudéjare Arbeiter, die Kreuzzüge, die Verbreitung von Kunstgegenständen islamischer Herstellung und die räumliche Nähe zur islamischen Architektur in eroberten Städten wie Toledo in Betracht.

Eine entscheidende Rolle wurde besonders der christlichen Bevölkerung unter der islamischen Herrschaft in al-Andalus zugeschrieben.<sup>59</sup> Viele dieser Christen, darunter ganze Klostersgemeinschaften, emigrierten seit dem 9. Jahrhundert in mehreren Wellen in die christlichen Reiche Nordspaniens und erhielten dort die Bezeichnung *Mozaraber*.<sup>60</sup> Sie wurden, unter anderem aus Gründen der Besiedlung, auch aktiv geholt: Der König von Kastilien-León Alfonso VI. nutzte den durch Kriege gewonnenen Reichtum, um 1094 die Christen aus Granada, 1102 aus Valencia und 1105 aus Málaga in die christlichen Reiche zu holen, wo sie sich vor allem in Neu-Kastilien, den kürzlich eroberten Gebieten, ansiedelten.<sup>61</sup> Da die Mozaraber gewisse Eigenheiten wie die Kleidungsart und Essgewohnheiten der islamischen Kultur angenommen hatten sowie Kenntnisse der arabischen Sprache besaßen, verbreiteten sich durch ihre Auswanderung solche Bräuche auch in den christlichen Reichen.<sup>62</sup> Die Gemeinschaft der Mozaraber schafft auch eine direkte Verbindung zu Nordafrika. Da Alfonso I. von Aragón während seiner Plünderung des almoravidischen Granadas 1125/26 mozarabische Unterstützung erhielt, schickten die Almoraviden als Vergeltungsakt einige Mozaraber nach Marrakesch. 1147, als die almoravidische Herrschaft stürzte, kehrten die meisten auf die Halbinsel zurück und siedelten vor allem in Toledo an.<sup>63</sup>

Vom Zentrum des kulturellen Lebens in al-Andalus' waren die christlichen

58 *Transfer* meint die Übermittlung und Weitergabe von Kulturgut.

59 Gómez Moreno 1951, S. 355; Watson 1989, S. 173; Dodds 1990, S. 85; del Cerro Malagón et al. 1992, S. 75; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 140.

60 Noack-Haley 1991, S. 9; Burman 1994, S. 21. Die lateinische Bezeichnung *muzaraves* entstammt dem arabischen Wort *musta'rib*, *arabisierend*, oder *musta'rab*, *arabisiert*. Seit dem frühen 11. Jh. ist der Begriff in lateinischen Quellen dokumentiert. In Al-Andalus wurde die christliche Minderheit vorwiegend als *dhimmī* bezeichnet. Vgl. Hitchcock 2008, S. IX–XIX.

61 Reilly 1992, S. 20.

62 Glick/Pi-Sunyer 1969, S. 143; Reilly 1993, S. 60; Burman 1994, S. 14f. Sehr bekannt ist die Klage des andalusischen Christen Paul Alvarus, der zur Bewegung der Märtyrer von Córdoba gehörte. In seiner polemischen Schrift *Indiculus luminosus* (845) greift er die Christen an, die lieber arabische Gedichte und Romanzen lesen würden anstatt die Heilige Schrift zu studieren und die besser arabisch als Latein sprächen; *Indiculus luminosus*, 35 (S. 185). Vgl. Southern 1981, S. 21; Dodds 1990, S. 67; Reilly 1993, S. 73; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 81.

63 Barton 2008, S. 167; vgl. *Chronica Adefonsi Imperatoris* II, 45 (Barton/Fletcher 2000, S. 223).

## I. Einleitung

Gemeinschaften jedoch ausgeschlossen, da sie einerseits zum Grossteil agrarisch ausgerichtet waren, andererseits wiederholt aktive Bewegungen gegen die islamische Herrschaft entstanden, wie sie etwa von den sogenannten Märtyrern von Córdoba ausgingen. Die westgotische Vergangenheit blieb für die Mozaraber ihr kulturelles Erbe, das sie pflegen und vermitteln wollten.<sup>64</sup> So haben die ersten Bauwerke, die aus Córdoba nach León emigrierte Mozaraber errichten liessen, mit der umayyadischen Architektur nur sehr wenig gemeinsam. Kirchen wie San Miguel de Escalada (913) rufen die westgotische Epoche in Erinnerung. Dodds beurteilt diesen Rückgriff auf westgotische Formen als politischen Akt, als Resistenz der Mozaraber gegenüber der reichen und attraktiven islamischen Kultur.<sup>65</sup> Spätere mozarabische Architekturen nahmen sowohl islamische als auch westgotische Elemente auf, deren Bezugsfeld bei jedem Bauwerk gesondert analysiert werden muss.<sup>66</sup> Für Bauornamente wie den Alfiz oder die Rollkonsole hat die mozarabische Architektur möglicherweise als Übermittler gedient, alle der islamischen Architektur entstammenden Elemente in der romanischen Architektur können damit jedoch nicht erklärt werden. Weder Kufi-Inschriften, noch Kuppeln mit sich kreuzenden Rippen noch der polylobe Bogen sind Teil der mozarabischen Architektur.

Ein zweiter verbreiteter Topos eines Transfermodells sind die mudéjaren Baumeister und Arbeiter. Die auf Torres Balbás zurückgehende Rückführung der Mudéjar-Architektur und anderer Motive auf muslimische Arbeitskräfte ist jedoch in schriftlichen Quellen nicht nachzuweisen und auch als Erklärungsmodell höchst problematisch, da die Frage nach den Gründen, warum christliche Auftraggeber islamische Motive bauen lassen, offen bleibt.<sup>67</sup> Unbestritten ist hingegen, dass der Bestand islamischer Architektur in eroberten Städten wie Toledo rezipiert wurde und zu neuen Formen führte (vgl. Kap. III.6). Daneben spielten sicherlich auch islamische Kunstgegenstände, die über den Handel, Tributzahlungen und als Teil von Beute in die christlichen Reiche gelangten, eine entscheidende Rolle. In Frankreich,

64 Reilly 1993, S. 73. In den Jahren 850–859 wurden in Córdoba etwa 50 Christen aufgrund ihres öffentlichen Zeugnisses des christlichen Glaubens und ihrer heftigen Ausfälle gegen Mohammed und den Koran als Unruhestifter in Moscheen und auf Märkten hingerichtet und u.a. vom cordobesischen Priester Eulogius, der 859 ebenfalls hingerichtet wurde, als *Märtyrer von Córdoba* gewürdigt.

65 Dodds 1990, S. 56; Dodds 1993, S. 29.

66 Vgl. etwa Guardia 2007 zu Santiago de Peñalba. Zu islamischen und westgotischen Formen in der mozarabischen Buchmalerei vgl. Werckmeister 1965 und Williams 2004 mit unterschiedlicher Argumentation. Zum gleichen Phänomen bei mozarabischen Kapitellen vgl. Noack-Haley 1991.

67 Torres Balbás 1949, S. 257; vgl. Kap. III.6.4.1.

## I. Einleitung

wo direkter Kontakt mit den islamischen Reichen selten stattfand und auch eine Übermittlung über Mozaraber nicht direkt erfolgt sein kann, werden Kunstgegenstände besonders häufig als Erklärungsmodell beigezogen. Ausserdem gelten die Kreuzzüge als wichtige Quelle für den Transfer islamischer Formen. Die zahlreichen Kreuzfahrer, die nach Jerusalem reisten und wieder zurückkehrten, erstellten eine direkte Verbindung zwischen den islamischen und den christlichen Reichen.<sup>68</sup>

Die möglichen Übermittlungswege in den christlichen Norden der Iberischen Halbinsel sind zahlreich. Sie führen zu einer Palette unterschiedlicher Gründe, warum islamische Formen in die christliche Kunst und Kultur einfließen. Diese lassen sich zwischen den beiden Polen Akkulturation – relativ unbewusste Angleichung an die islamische Kultur und die damit verbundene Übernahme von Kulturgut – und repräsentativ-politisch motivierte, triumphale Aneignung – Plünderung des islamischen Kulturgutes und dessen Inkorporation in ein christliches Umfeld – verorten. Die Erforschung der Gründe impliziert die Frage nach den soziokulturellen Umständen und der Beschaffenheit des muslimisch-christlichen Verhältnisses auf der Iberischen Halbinsel im 12. Jahrhundert. Die kunst- und kulturhistorische Forschung diskutiert dieses Verhältnis kontrovers.

Während einerseits eine Reihe jüngerer Publikationen die Idee einer ausschliesslichen Opposition zwischen Islam und Christentum kritisiert und dem ein mediterranes Interaktionsfeld verschiedener Parteien gegenüberstellt,<sup>69</sup> macht andererseits insbesondere die historische Forschung die Intentionalität des christlichen Kampfes gegen die islamischen Reiche mit einer *Reconquista*-Politik, einer islamfeindlichen Propaganda sowie alltäglichen Diskriminierungen deutlich.<sup>70</sup>

Für die Frage nach den Rezeptionsmodi islamischer Kunst und Architektur im christlichen Norden ist die Analyse dieser spezifischen historischen

68 Vgl. Vergnolle 1968, S. 202–219; Grabar 1986, S. 442–445; Seidel 1986; Korn 2005. Zu zwei Beispielen, der Kirche von Le Wast und der Abteikirche von Cluny, vgl. Kap. II.5.2; IV.2.

69 Menocal 2006; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008; Kothe 2010; Robinson 2010. Vgl. Kap. III.2.2 und in allgemeinerer, nicht spezifischer Hinsicht auf die Iberische Halbinsel Mersch 2009, S. 9–14; Ritzerfeld 2009, S. 37–38; Ousterhout 2009, S. 108–109; Burkhardt et al. 2011, S. 467f.

70 Daniel 1979 und Daniel 1997; Southern 1981; Barkai 1991; Sénac 2000; Tolan 2002; Fletcher 1987; Bronisch 1998; O'Callaghan 2003; Powell 1990; Sénac 2001; de Ayala Martínez/Buresi/Josserand 2001; Speer/Wegener 2006; Feliciano/Rouhi 2006; Herbers/Jaspert 2007; Buresi 2009; Fundación Sánchez Albornoz 2009; Tischler/Fidora 2011.

## I. Einleitung

Umstände von zentraler Bedeutung. So entwickeln sich etwa zwischen Westeuropa und Byzanz oder in den Kreuzfahrerstaaten vor unterschiedlichen historischen Umständen andere Transferprozesse. In einem Umfeld des alltäglichen Zusammenlebens, geprägt von freundschaftlichem Austausch, wäre eine Akkulturation trotz gleichzeitig kriegerischen Auseinandersetzungen auch in der Kunst denkbar, d. h. die unbewusste Vermischung von künstlerischen Elementen aus dem islamischen und aus dem christlichen Raum. Aufgrund des Vorhandenseins eines Motivs in räumlicher Nähe, aus ästhetischen Gründen oder aus Interesse an einer neuen Form wären Motive, wie etwa der polylobe Bogen, übernommen worden, ohne dass es eine Rolle spielte, dass sie der islamischen Kultur entstammten.<sup>71</sup> In diesem Fall wäre der in der Forschung häufig verwendete Begriff *Einfluss* als Bezeichnung für eine ausstrahlende islamische Kunst auf eine mehr oder weniger widerstandslose empfangende christliche Kultur gerechtfertigt. In einem vorwiegend kriegerischen, durch die religiöse Grenze geprägten Umfeld jedoch, ist dies nur beschränkt denkbar. Dies insbesondere, da es sich bei den meisten künstlerischen Schöpfungen, gerade bei der Architektur, um unter grossem Aufwand geschaffene, überlegte Produkte, die grundsätzlich repräsentative Zwecke verfolgen, handelt. Sinnvoller als von Einflüssen zu sprechen, um islamische Elemente in der christlichen Kultur zu fassen, ist es, die christliche Perspektive einzunehmen und von der islamischen Kunst als Bestand auszugehen und dessen gewollte, absichtsvolle Rezeption zu untersuchen.<sup>72</sup>

Sowohl die Annahme, ästhetische Gründe hätten zur Rezeption islamischer Formen geführt<sup>73</sup> als auch die These einer Übermittlung über die Mozaraber

71 So etwa Måle 1968, S. 44; Momplet Míguez 2008, S. 132. Auch die Übermittlung über Mozaraber, die aber für den polyloben Bogen ausgeschlossen werden kann, wäre darunter zu zählen. Vgl. Kap. I.2.1.

72 Vgl. Ritzerfeld 2009, S. 24; Gerogiorgakis/Scheel/Schorkowitz 2011, S. 395–396. Die letzteren Autoren sprechen im Fall gewollter Rezeption von *Kulturtransfer* im Unterschied zu *Kulturaustausch*.

73 Måle 1968, S. 44; Momplet Míguez 2008, S. 312; Ruiz Souza 2006, S. 364. Ruiz Souza erklärt etwa die Verbreitung des Hufeisenbogens und des polyloben Bogens mit seiner Popularität in al-Andalus. In den eroberten Gebieten wäre demnach schlicht eine lokale Formtradition aufgenommen worden. Diese Annahme ist sowohl für den Hufeisenbogen, in Hinsicht auf seine westgotische Tradition, als auch für den polyloben Bogen, in Hinsicht auf sein erstes Erscheinen in Gebieten, die nie unter islamischer Herrschaft standen, höchst problematisch.

Henrik Karge erklärt die Präsenz polylober Bögen in der Kathedrale von Toledo (Grundsteinlegung 1226) ebenfalls mit ästhetischen Gründen, geht dabei allerdings von einer falschen Übersetzung der *Historia de rebus Hispaniae* (vor 1246) aus. Er übersetzt die Stelle der Chronik, an der auf die ehemalige Moschee Toledos und auf die Grundsteinlegung der neuen Kathedrale verwiesen wird, als



## I. Einleitung

oder über mudéjare Arbeiter sind der Vorstellung einer erfolgten Akkulturation zuzurechnen. Auch Martin, für den Fall der polyloben Bögen in San Isidoro von León,<sup>74</sup> Pérez Higuera, Menocal und Valdés Fernández, in Bezug auf die Mudéjar-Architektur,<sup>75</sup> gehen von einer in Toledo erfolgten Akkulturation aus. Als Folge einer triumphalen Aneignung werden islamische Architekturmotive an christlichen Bauten von Dodds, Seidel, Goss und Raizman gedeutet.<sup>76</sup>

Im Folgenden soll am Beispiel des polyloben Bogens nach den Modi sowie nach den Gründen der Rezeption gefragt werden. Bereits Durliat hat festgehalten, dass die Frage nach einem islamischen Einfluss bezüglich der polyloben Bögen komplexer sei als bei anderen Motiven.<sup>77</sup> Eine Übermittlung durch die Mozaraber oder durch Kunstgegenstände kann ausgeschlossen werden, da weder die mozarabische Architektur noch Kunstgegenstände aus dem islamischen Raum das Motiv des polyloben Bogens aufnehmen. Ebenso wenig ist er der westgotischen Architektur bekannt. Durch seine charakteristische Form ist, ähnlich den Rippenkuppeln und den Kufi-Inschriften, seine Herkunft aus dem islamischen Kulturkreis erkennbar. Dies ist bei kleineren Ornamenten, die eben auch Teil der westgotischen, mozarabischen oder frühmittelalterlichen Architektur waren, weniger wahrscheinlich. Die islamische Architektur hat in diesen Fällen zwar möglicherweise als Inspirationsquelle gedient, aber mit der Verwendung solcher Motive sollte wohl meistens kein Bezug zur islamischen Architektur evoziert werden.

Der polylobe Bogen hingegen behält mit seiner charakteristischen und daher wiedererkennbaren Form zumindest in seinen Anfängen den direkten Bezug zur islamischen Architektur. Mehrere Punkte sprechen dafür, dass er in bestimmten Fällen als Zeichen für islamische Architektur und so als Verweis auf den Islam wirkte. Jedoch ist die islamische Architektur nicht für alle Bögen das einzige Bezugsfeld. Sie erschienen im Verlauf des 12. Jahrhunderts in unterschiedlichen Variationen, die im Folgenden untersucht werden.

Lobpreisung des Bauwerks der Moschee, jedoch ist diese auf die entstehende Kathedrale bezogen. Karge 2009, S. 243; *Historia de rebus Hispaniae IX*, 13 (Fernández Valverde 1989, S. 345).

74 Martin 2006, S. 104, 110, 134; vgl. Kap. III.5.2.4.

75 del Cerro Malagón et. al. 1992, S. 71; Menocal 2006, S. 124–125; Valdés Fernández 2006, S. 85–86. Vgl. Kap. III.6.4.2.

76 Dodds 1994, S. 597; Seidel 1981, S. 34, 75; Goss 1986, S. 372; Raizman 1999, S. 138. Vgl. Kap. IV.1.2.

77 Durliat 1975, S. 19; Vergnolle 1975, S. 324.

## **II. Der polylobe Bogen in Nordspanien**

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

### 1 Entstehung und Verbreitung des polyloben Bogens

Im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts wurden an der Kathedrale von Santiago de Compostela und der Stiftskirche San Isidoro in León zum ersten Mal auf der Iberischen Halbinsel polylobe Bögen in christliche Bauten integriert (Abb. 8, 11, 14, 15, 16, 18). Wohl bereits etwas früher finden sich in Frankreich die ersten polyloben Bögen, die sich jedoch von den spanischen Exemplaren stark unterscheiden.<sup>1</sup> Das um 1100 entstandene Südquerhaus der Abteikirche Cluny III weist an seiner West- und Ostwand je drei polylobe Blendbögen auf (Abb. 3).<sup>2</sup>

Im Verlauf des 12. Jahrhunderts gewann das Motiv des polyloben Bogens grosse Verbreitung und wurde variationsreich zu einem charakteristischen Element der romanischen Architektur Frankreichs und Spaniens. Vereinzelt erschien es auch in den Kunstlandschaften Englands, Italiens und Deutschlands.<sup>3</sup> Der polylobe Bogen war kein neu erfundenes Motiv, sondern hatte

- 1 Watson stuft die Bögen der cluniazensischen Abtei und Pilgerkirche Saint-Étienne in Nevers und diejenigen der Pilgerkirche von Bessuéjols als älteste polylobe Bögen überhaupt ein. In Nevers handelt es sich jedoch um einen Kleeblattbogen, in Bessuéjols um die Abwandlung eines Kleeblattbogens. Die nach 1085 entstandene Kirche von Bessuéjols weist an einer Turmfassade eine Blendarkade mit fünf Bögen auf, wobei der zentrale als dreigliedriger polylober Bogen ausgeführt ist. Im Turm der Kirche befindet sich ein um 1065 entstandener Altar, der auf seiner Frontseite einen Kleeblattbogen, flankiert von zwei Rundbögen, zeigt und somit enge Parallelen zur Gliederung der Turmfassade aufweist. Die Turmfassade widerspiegelt den Altar und entwickelt den Kleeblattbogen, dessen seitliche Pässe stark abgeflacht sind und direkt in die Vertikale führen, weiter. Zur Kirche von Bessuéjols vgl. Watson 1989, 159, Anm. 90–91. Abb. in Gaillard et. al. 1963, Abb. 69, 74. Für St.-Étienne in Nevers ist ein Weihedatum vom 15. Dezember 1097 überliefert. Abb. in Salet 1967, S. 170. Watson 1989, S. 130, S. 159, Anm. 92.
- 2 Conant 1968, S. 94. Stratford datiert in seiner jüngst erschienenen Publikation das Querhaus zwischen 1110 und 1115. Ausgangspunkt für die Datierung beider Autoren ist die Inschrift in der St.-Gabriel-Kapelle im Gockenturm des grossen Querhauses, die Peter von Roda, Bischof von Pamplona, nennt. Dessen Tod 1115 führt Stratford zu einem *Terminus ante quem*. Nachweislich befand sich der Bischof aber 1101 mit König Pedro I. von Aragón in Cluny. Vgl. Stratford 2010, S. 103; Bishko 1984, S. 80–81.  
Éliane Vergnolle nahm in ihrer Dissertation von 1968 an, dass die Bögen von St.-Michel d'Aiguilhe und der Kapelle St.-Clair in Le Puy, und diejenigen der Kirchen von Chamalières sur Loire und Solignac im Limousin ebenfalls zu den ältesten Exemplaren gehören, datierte jedoch 1975 selbst diese Kirchen wesentlich später, vgl. Vergnolle 1968, S. 196; Vergnolle 1975, S. 323. Die Kirche von Le Wast (Nord-Pas-de-Calais) hingegen wurde wohl kurz vor 1109 vollendet, weist mit ihrem Portalbogen einen engen Bezug zum Bāb al-Futūḥ (1087) in Kairo auf, ist jedoch weder mit den Bögen von Santiago noch von León oder von Cluny vergleichbar (vgl. Kap. II.5.2; IV.2).
- 3 In England etwa die Öffnungen des Triforiums oberhalb des Triumphbogens der Kathedrale von Salisbury (13. Jh.), in Italien der Portalbogen der Klosterkirche von Sambucina (12. Jh.), in Deutschland etwa mehrere Bögen der Westfassade des Doms von Halberstadt oder die Gurtbögen der Westvorhalle von Sankt Andreas in Köln (13. Jh.).

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

verschiedene Vorläufer. Welche Regionen, Bauten und konkrete Bögen für seine Entwicklung in Kastilien-León von Bedeutung waren, soll im Folgenden untersucht werden. Trotz der vielfältigen Erscheinungsformen des Bogens ist es möglich, bestimmte Gruppen zu unterscheiden und so Zuschreibungen und Werkgruppen zu benennen.

Der polylobe Bogen lässt sich bis ins 3. Jahrhundert zum Sassaniden-Palast Taq-i Kisra in Ctesiphon (Irak) zurückverfolgen.<sup>4</sup> Bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts schmückte ein heute zerstörter polylober Blendbogen sein Hauptportal. Eine erste mögliche Nachfolge dieser Bogenform lässt sich an byzantinischen Bauten Syriens verfolgen. Die Kirchenbauten von Qalb Loze und Qal‘at Sim‘ān (Abb. 36, Abb. 38) aus dem 5. und 6. Jahrhundert weisen an ihren Triumphbögen kleine polylobe Blendbögen auf, deren Pässe mit Blattwerk und anderen Ornamenten gefüllt sind. Weit zahlreichere Bauten dieser Epoche verfügen über rahmende Bänder oder Bögen mit umgedrehten Pässen.<sup>5</sup> Diese Bögen unterscheiden sich wesentlich von den späteren Exemplaren der islamischen Architektur und sind deswegen als Vorläufer derselben abzulehnen.

Im 8. und 9. Jahrhundert erlebte der polylobe Bogen unter islamischer Herrschaft im persisch-mesopotamischen Raum eine erste Blüte mit Bauten in ar-Raqqa (Baghdad-Tor, Qaṣr al-Banat), Samarra (Hauptmoschee, Qaṣr al-Ashiq), Jericho (Ḥirbat al-Mafḡar) und al-Uḡaydir (Moschee).<sup>6</sup> Im 9. Jahrhundert erschien der Bogen auch im aghlabidischen Tunesien, im 10. in al-Andalus und im 11. Jahrhundert im fatimidischen Ägypten. In al-Andalus und im Maghreb des 11. und 12. Jahrhunderts erreichte der polylobe Bogen seinen ganzen Variationsreichtum und wurde zu einem prägenden Element der islamischen Architektur.

Im frühen 11. Jahrhundert erschien der polylobe Bogen ausserdem in Georgien. Die Altarschranke der 1010–1029 erbauten Kathedrale Sweti-Zchoweli von Mzcheta wird aus fünf dreigliedrigen polyloben Bögen, deren Nasen drei Rollen ausformen, gebildet.<sup>7</sup> Zwei dreigliedrige polylobe Bögen mit gleicher Nasenform schmücken die Ostfassade der 1030 gegründete Kirche

4 Creswell 1969, Bd. 1, S. 282, Abb. 326, Bd. 2, S. 90, Abb. 78.

5 Die Kirchen von Kālūṭa, Ruwaiḡa, Me‘ez, Qaṣr Iblisu und andere. Vgl. Butler 1929, S. 71, 228–30; Vergnolle 1968, S. 119–20.

6 Ewert 1968, S. 61.

7 Beridse/Neubauer 1981, S. 117, Abb. 96. Eine zweite, heute zerstörte Altarschranke mit drei polyloben Bögen befand sich in der Kirche von Patara Oni und stammte aus der 1. Hälfte des 12. Jh., vgl. Mepisaschwili/Zinzadse 1977, S. 242.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

von Samtavisi.<sup>8</sup> Ihre Gestaltung zeigt weder zu den syro-byzantinischen noch zu den islamischen Bögen Parallelen.

Leopoldo Torres Balbás vertritt, dass sich der polylobe Bogen islamischer Prägung aus der römischen Muschelnische entwickelt hat. Vom Römischen Reich aus fand die Muschelnische im westgotischen Spanien sowie in der islamischen Architektur Verbreitung. Torres Balbás argumentiert für seine Herleitung mit der im 9. Jahrhundert erbauten Grossen Moschee von Kairo, wo im Vormihrabraum polylobe Bögen und Muschelnischen kombiniert werden.<sup>9</sup> Als weiteres Beispiel lässt sich die Qubbat ibn al-Qahāuī in Sousse nennen. Die Muschelnischen an der Fassade dieses Kuppelbaus aus dem 11. Jahrhundert formen als Kontur einen polyloben Bogen aus und werden von polyloben Blendbögen gerahmt (Abb. 23).

Trotz diesen Parallelen durchläuft der polylobe Bogen eine eigenständige Entwicklung und weist nur in Einzelfällen Ähnlichkeit mit der Kontur einer Muschelnische auf. So zeigen die frühesten polyloben Bögen im persisch-mesopotamischen Raum keinen Bezug zu Muschelnischen.

In Spanien erschienen die ersten polyloben Bögen an al-Ḥakams II. Erweiterung (um 965) der Grossen Moschee von Córdoba und in der Palaststadt Madīnat az-zahrā' (953–957).<sup>10</sup> Mit diesen beiden Baukomplexen wurde eine gänzlich neue Form des polyloben Bogens eingeführt, die ihn zu einem offenen Arkadenelement in verschiedenen Abwandlungen entwickelte. In der frühen Phase der westislamischen Architektur war diese Form noch nicht bekannt.<sup>11</sup> In anderen Gebieten trat der polylobe Bogen erst später auf: Im Maghreb verbreitete er sich erst mit der almoravidischen Eroberung ab 1070. Im islamischen Spanien integrieren neben der Grossen Moschee in Córdoba die Moschee des Bāb al-Mardūm in Toledo (um 1000), die Aljafería in Zaragoza (1046/47–1081/82) und die almohadischen Bereiche des Alcázar in Sevilla (12. Jh.) mehrere polylobe Bögen. Auch Fragmente verloren gegangener Bauten, vor allem Moscheen, aus den Kalifats- und Taifa-Städten zeugen von der vielfältigen Verwendung dieses Ornaments.

In Sakralbauten der westislamischen Architektur bildet der polylobe Bogen

8 Die Kirchen von Kwatachewi, um 1200, von Pitareti, 1213–1222, und von Gudarechi, 2. Viertel 13. Jh., vgl. Beridse/Neubauer 1981, S. 120, 129, 131, Abb. 101, 145; Alpago Novello 1996, S. 245, Abb. 8; Mepisaschwili/Zinzadse 1977, S. 193.

9 Torres Balbás 1956, S. 162–166.

10 Ewert 1968, S. 61. Madīnat al-Zahrā' ist heute grösstenteils zerstört. Die Existenz des polyloben Bogens überliefern Fragmente.

11 Ewert/Wisshak 1981, S. 30.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

ein strukturelles und dekoratives Element, das den besonders heiligen Bereichen einer Moschee vorbehalten ist. Christian Ewert und Jens-Peter Wisshak sind den Gestaltungsstrukturen in den Betsälen nachgegangen und haben festgestellt, dass mit dem polyloben Bogen in seinen verschiedenen Ausformungen (sich kreuzende Bögen, Hängezapfenbögen) Bogenhierarchien geschaffen wurden, um die besonders sakralen Bereiche auszuzeichnen.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ebd., S. 118.

### 2 Ursprünge des romanischen polyloben Bogens

#### 2.1 Islamische Architektur

Die kunsthistorische Forschung führte seit Beginn des 20. Jahrhunderts die romanischen polyloben Bögen auf Einflüsse aus der islamischen Architektur zurück.<sup>13</sup> Mehrere Studien zum polyloben Bogen in Frankreich liegen vor,<sup>14</sup> in geringerem Masse wurden die spanischen Bögen untersucht.<sup>15</sup> Dabei galt das Interesse meist einer Korrelation der polyloben Bögen in den jeweiligen Regionen, ohne die Bezüge zur islamischen Architektur detailliert zu analysieren. Als allgemeines Bezugfeld kam dabei vorwiegend al-Andalus zur Sprache. Einer symbolisch-transzendentalen Dimension des polyloben Bogens, konkret seiner möglichen Bedeutung als Himmelstor, wurde ebenfalls Aufmerksamkeit gewidmet.<sup>16</sup>

Dass Bezüge zur islamischen Formensprache bestehen, ist heute allgemein akzeptiert und hat nur vereinzelt Kritik erfahren. Wolfgang Bickel sieht neben den Bögen der islamischen Architektur im Rundbogenfries eine zweite Wurzel des polyloben Bogens. Er verweist auf die Westfassade von Notre-Dame-la-Grande in Poitiers, wo ein Rundbogenfries um einen Fensterbogen herumgeführt wird und so eine polylobe Bogenform entsteht.<sup>17</sup> Dabei handelt es sich jedoch um einen Einzelfall und mit einer Datierung um die Mitte des 12. Jahrhunderts auch nicht um ein frühes und somit stilbildendes Beispiel. Einzig Caroline Roux stellt eine direkte Verbindung zwischen den islamischen und den romanischen Bögen in Frage, da ein Bezug zur islamischen Architektur nicht wahrnehmbar sei. Als massgebliche Quelle für das Motiv sieht sie die Muschelnischen und Altarmensen der Spätantike und des Mittelalters.<sup>18</sup> Aus dem 6. Jahrhundert sind Altarmensen mit polyloben Motiven überliefert. Die ältesten bekannten Exemplare entstammen dem christlichen Syrien, weitere Fundorte sind Korinth und Rom.<sup>19</sup> Altarmensen mit polyloben Motiven fanden vom 10. bis 12. Jahrhundert vor

13 Mâle 1968, S. 33–39; Fikry 1934; Lambert 1956, S. 191–203; Gómez Moreno 1934, S. 120; Torres Balbás 1956, S. 149–172.

14 Laborderie 1937; Héliot 1946; Héliot/Merores 1950; Crozet 1955; Vergnolle 1968; Vergnolle 1969; Durliat 1975; Vergnolle 1975; Watson 1989; Ricard 1989. Besonders gründlich und umfassend sind die Studien von Vergnolle und Watson.

15 Yzquierdo Perrín 1979; Yzquierdo Perrín 1983a; Fernández González 1982/83; Martínez de Aguirre Aldaz/de Orbe Silvatte 1987; Fernández González 1988.

16 Moreno Alcalde 2003.

17 Bickel 1968, S. 116.

18 Roux 2004, S. 130.

19 Evans 1950.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

allem in Frankreich grosse Verbreitung. Ein bekanntes Beispiel ist die 1096 von Papst Urban II. geweihte Mensa in Saint Sernin in Toulouse. Zur Diskussion ihrer Rolle für die Entwicklung des polyloben Bogens vgl. Kap. II.2.3, II.3.1.

### 2.2 Buchmalerei

Hinweise auf Herkunft, Entwicklung und Bedeutung des polyloben Bogens könnte die Buchmalerei geben. Miniaturen werden immer wieder zur Erklärung und Herleitung romanischer Skulptur beigezogen und Vergnolle hat dies in diesem Sinn für den polyloben Bogen unternommen. Darstellungen polylober Bögen in Miniaturen sind jedoch selten. Das Evangeliar von Saint Médard de Soissons (9. Jh.) bietet mit der Darstellung des sitzenden Evangelisten Lukas unter einem von Säulen gestützten polyloben Bogen mit sehr flachen Pässen eines der wenigen Beispiele. Es handelt sich dabei um eine isolierte Darstellungsform ohne Nachfolge.<sup>20</sup> In einem armenischen Evangeliar von 966 wird die Mutter Gottes mit Kind unter einem polyloben Bogen, gestützt von Kapitellen, dargestellt.<sup>21</sup> Der Bogen wird von einem Band aus umgedrehten Pässen begleitet und legt somit einen Bezug zur syro-byzantinischen Architektur nahe. Vergnolle konnte in ihrer Untersuchung der Buchmalerei keine weiteren polyloben Bögen finden.<sup>22</sup>

In den verschiedenen Handschriften des illustrierten *Apokalypsenkommentars* von Beatus de Liébana erscheinen dem polyloben Bogen vergleichbare Motive wie Dreipässe und Kleeblattbögen (nur halbe seitliche Pässe<sup>23</sup>). In der Tempelszene mit Bundeslade und dem Tier aus dem Abgrund (Offb. XI, 7 und 19) umfängt in mehreren Exemplaren des *Apokalypsenkommentars* eine von Türmen flankierte gegen unten offene Dreipassform die Bundeslade. Dieses Motiv kommt erstmals im Morgan Beatus (940–945) vor, der ältesten Handschrift des sogenannten Zweiges II. Die Forschung hat die Beatus-Codices aufgrund von stilistischen, ikonografischen und textuellen Merkmalen in zwei Zweige mit jeweils einer Ursprungsschrift unterteilt. Die erste Gruppe geht auf eine ältere Vorlage zurück als die zweite.<sup>24</sup> Fast in allen Exemplaren des Zweiges II (Valladolid, Girona, Facundus, Urgell,

20 Vergnolle 1968, S. 221; Abb. in Hubert/Porcher/Volbach 1968, S. 85.

21 Der Nersessian 1989, S. 114, Abb. 84.

22 Vergnolle 1968, S. 223.

23 Vgl. S. 27, Anm. 1.

24 Vgl. Williams 1994–2003, Bd. 2, S. 14–15, Abb. 68.



## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Facundus, Silos) wird die Szene analog zum Morgan Beatus gestaltet. Wilhelm Neuss deutete diese Dreipassform als Trikonchos in Aufsicht.<sup>25</sup> Peter Klein lehnt dies aufgrund des Stadtcharakters der seitlich dargestellten Architektur ab. Er verweist auf Zweig I der Beatus-Codices, der auf eine ältere Fassung zurückgeht. In einigen der erhaltenen Exemplaren (Escorial, Osma, Lorvão) des Zweigs I wird der Tempel Gottes als geschlossener Vierpass dargestellt. Da diese auf die ältere Fassung zurückgeht, vermutet er, dass sich das offene Dreipassmotiv des Zweigs II aus der Beschneidung dieses Vierpasses im unteren Bereich, ist die Position des Tieres aus dem Abgrund im unteren Teil der Miniatur; auf den Darstellungen mit Vierpässen ist es auf einer zweiten Seite dargestellt.<sup>26</sup>

Das Dreipassmotiv weist nur im Girona Beatus (975) kapitellähnliche Formen an seinen Eckpunkten auf.<sup>27</sup> Auf dieser Miniatur wird der Dreipass aber gleichzeitig von zwei Pässen im unteren Bereich abgeschlossen. Das Fehlen von Kapitellen und Säulen spricht gegen eine Lesart der Dreipassform als polylober Bogen. Dies bestätigt der architektonische Bestand: Im frühen 10. Jahrhundert, zur Entstehungszeit der ältesten Beatus-Codices, existierten, nach den erhaltenen Bauten zu urteilen, dreigliedrige polylobe Bögen nur in ar-Raqqa im heutigen Syrien. Diese krönen eine Nische, wodurch sie den Darstellungen im Beatus nur sehr entfernt gleichen.<sup>28</sup>

Parallel zum Dreipassmotiv entwickelte sich das Motiv des Kleeblattbogens für dieselbe Szene des Tempels. Der Kleeblattbogen wird im Turin Beatus (1. Viertel 12. Jh.) zum ersten Mal von Kämpfern gestützt, Ende des 12. Jahrhunderts erscheint er mit Kapitellen und Säulen (Navarra Beatus) und ist mit den Kleeblattbögen der Architektur Ende des 11. Jahrhunderts vergleichbar.<sup>29</sup> Der erste eindeutige vielgliedrige polylobe Bogen, gestützt von Säulen und mit geteilten Nasen erscheint im Rylands Beatus (ca. 1175) als architektonisches Element der Kirche von Thyatira (Offb. II, 18–29).<sup>30</sup> Im Cardeña Beatus (ca. 1180) werden sowohl die Kirche von Thyatira, als auch diejenigen von Pergamon, Laodicea, Smyrna und Ephesus mit polyloben Bögen dargestellt. Die Szene des Tempels und der Bundeslade wird im Rylands

25 Neuss 1931, S. 183. Er analysierte die Darstellung im Beatus von St. Sever.

26 Klein 1976, S. 190.

27 Vgl. Williams 1994–2003, Bd. 2, Abb. 341.

28 Abb. in Golvin 1970–79, Bd. 3, T. 4.

29 Vgl. Williams 1994–2003, Bd. 4, S. 26, Abb. 129, Abb. 165.

30 Vgl. ebd., Bd. 5, S. 19, Abb. 46.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Beatus mit einer geschlossenen Zweipassform illustriert,<sup>31</sup> im Cardeña Beatus fehlt sie. Im Las Huelgas Beatus (1220) wird die Szene mit einem vielgliedrigen polyloben Bogen, der die Bundeslade überspannt, visualisiert.<sup>32</sup> Der Bogen wird zwar nicht von Säulen gestützt, mit seinen sieben Pässen und breiten Nasen ist er jedoch polyloben Bögen an Portalen so ähnlich, dass hier wahrscheinlich die Evokation einer entsprechenden Bogenform bezweckt war. Vergleichbar ist der Bogen am Südportal der um 1200 entstandenen Kirche San Julián y Santa Basilisa in Bozoo (Burgos)<sup>33</sup> mit ebenfalls sieben Pässen und breiten Nasen. Diese Parallelen sowie die chronologische Stellung liefert ein starkes Argument dafür, dass sich die Miniaturisten der Beatus-Darstellungen von realer Architektur inspirieren liessen und nicht die Kirchenbauten Formen der Buchmalerei übernahmen.

Bedeutet diese Wandlung des Kleeblattbogenmotivs hin zum polyloben Bogen in derselben Szene in den Beatus-Codices, dass auch das Dreipassmotiv als architektonischer Bogen verstanden werden muss? Wahrscheinlicher ist, dass sich der Dreipass, wie dies Klein vorschlug, aus dem Vierpass entwickelte. Keine realen Bauten konnten die Illustratoren des Beatus zu dieser Form führen. Erst zu Beginn des 12. Jahrhunderts, zu einem Zeitpunkt, als die verwendeten Motive bereits in der realen Architektur existierten, entwickelte sich das Dreipassmotiv auch in der Buchmalerei zu einer architektonischen Bogenform. So ist es nicht glaubhaft, dass in umgekehrter Richtung die Miniaturen des Beatus eine Rolle für die Entwicklung des dreigliedrigen polyloben Bogens in der romanischen Architektur gespielt haben.

### 2.3 Frühe Bögen in Frankreich und die syro-byzantinische Architektur

Die polyloben Bögen in Cluny (Abb. 3) teilen weder mit anderen französischen noch mit den frühen spanischen Beispielen Gemeinsamkeiten. In der islamischen Architektur weist nur ein Bauwerk wie in Cluny Pässe entlang der Vertikalen eines Fensters auf. Am Minarett von Aleppo (1090) in Syrien erscheint dieses Motiv am obersten Geschoss (Abb. 46). Die Pässe begleiten jedoch ein rechteckiges Fenster und werden mit weiteren polyloben Bögen

31 Vgl. ebd., Bd. 5, Abb. 74.

32 Vgl. ebd., Bd. 5, S. 38.

33 García Guinea/Pérez González 2002I, S. 1193.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 3: Nordquerhaus, Westwand, Cluny III.



Abb. 4: Kapelle, Simkhar.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

kombiniert.<sup>34</sup> Engere Parallelen lassen sich zwischen Cluny und syro-byzantinischen Bauten ziehen.

Ein Haus in Bashakuh (bei Aleppo, 6. Jh., Abb. 39) zeichnet sich durch ein Rundbogenfenster mit polylobem Blendbogen aus, der seitlich des Fensters als Gesims weitergeführt wird. Ebenfalls grosse Gemeinsamkeiten mit der Fenstergestaltung in Cluny finden sich in einer Kapelle in Simkhar (bei Aleppo, 6. Jh., Abb. 4). Ihre Westfassade weist drei Rundbogenfenster auf, die von einem Band aus Pässen begleitet werden. Allerdings sind in diesem Fall, wie oft in der syro-byzantinischen Architektur, die Pässe umgedreht. Eine Vermittlerrolle zwischen den syro-byzantinischen und den romanischen Bögen haben möglicherweise Altarmensen mit einem ähnlichen Dekor gespielt. In Cluny befindet sich eine 1095 geweihte Altarmensa, deren Ränder friesartig von Pässen eingefasst sind. Wie Pierre Ponsich und Durliat aufzeigen konnten, haben diese und andere Altarmensen Frankreichs und Spaniens eindeutig syrische Vorläufer.<sup>35</sup> Die Bögen in der Kirche von Cluny zeigen mit den entlang der Vertikalen laufenden Blendbögen ein in der islamischen Architektur fast unbekanntes Motiv, das auch in der romanischen Architektur nur selten auftritt. Die Ähnlichkeit zu den genannten syro-byzantinischen Bauten spricht klar für eine Rezeption aus diesem Bereich. Ähnlich verhält es sich mit zwei weiteren polyloben Blendbögen aus Frankreich und Spanien. Einer befindet sich heute im Musée Ochier in Cluny (Abb. 5) und stammt aus einem Haus in Cluny. Der flach ausgearbeitete Blendbogen gehörte möglicherweise zu einer Fensterarkade. Er wird aus kleinen profilierten Pässen gebildet und gleicht den Bögen an einem Haus in

34 Watson brachte die Kleeblattbögen von Bessuéjols und Nevers im Unterschied zu Cluny mit islamischer Kunst in Verbindung und verglich sie mit dem sogenannten Schrein von Palencia; Watson 1989, S. 131. Der in al-Andalus hergestellte Schrein weist an seiner Frontseite Tier- und Pflanzenmotive auf, die von einem architektonischen Fries mit Kleeblattbögen eingefasst werden. Wahrscheinlich im 12. Jh. gelangte er in christliche Hände und wurde in der Kathedrale von Palencia aufbewahrt. Der Altar von Bessuéjols weist mit seinen Pflanzmotiven und dem Kleeblattbogen, ebenfalls von Säulchen gestützt, zwar formale Parallelen zum Schrein von Palencia auf, der Kleeblattbogen ist jedoch ein verbreitetes Motiv und muss nicht in der islamischen Kunst gesucht werden. Eliane Vergnolle führt mehrere Beispiele von Kleeblattbögen an, so Miniaturen aus dem um 975 entstandenen *Beatus-Codex* von Girona und aus einem um 1000 entstandenen Manuskript aus Saint Bertin, die als Inspirationsquelle für Nevers und Bessuéjols gedeutet haben könnten; Vergnolle 1968, S. 243–244, Abb. 169–195; Abb. in Williams 1994–2003, Bd. 2, Abb. 290; Porcher 1959, T. 101.

Der Schrein von Palencia wurde in Cuenca hergestellt und der eingravierten Inschrift lässt sich entnehmen, dass er AH 441 / AD 1049/50 auf Befehl von Ismāʿīl ibn al-Maʿmūn, Regent von Cuenca, hergestellt wurde, vgl. Shalem 1995, S. 27, 35. Abb. des Schreins in Al-Andalus 1992, S. 204.

35 Vgl. Ponsich 1982, S. 21, 27, 38, 42, T. 4, 10. Vgl. auch Durliat 1966.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 5: Fragment, polylober Blindbogen von der Rue Bellepierre, Musée Ochier, Cluny.



Abb. 6: Wohnhaus, Ruwaiḥa.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Ruwaiḥa (Abb. 6, 6. Jh.) und an einer Kirche in Kafar Aruk. Oberhalb des Bogens werden auf derselben Steinplatte zwei kämpfende Reiter in Rüstung dargestellt, die eine Datierung der Platte um 1120 erlauben.<sup>36</sup> Der zweite Bogen befindet sich im heute weitgehend zerstörten Kloster von San Salvador in Oña (Burgos). Zum erhaltenen Bestand des Baus gehört eine um 1141 datierte Arkade des Refektoriums mit zwei polyloben Bögen (Abb. 37). Die Skulptur Oñas weist so enge Parallelen zur Ornamentik in Cluny III auf, dass ein Werkstattzusammenhang stark anzunehmen ist. Das Motiv der Bögen zeigt zugleich grosse Ähnlichkeit zum Simeonskloster in Syrien (Abb. 36, Abb. 38). Damit ist in diesem Cluny verwandten Bau von Oña ebenfalls ein Bezug zu Bauten im Norden Syriens gegeben (vgl. zu Oña Kap. II.6.1) und die Verbindung zwischen Cluny III und syro-byzantinischer Architektur wird so bestätigt.

Die besondere Stellung Syriens als Heimat der frühchristlichen Gemeinden und die zur Rezeption der Bögen zeitlich parallele Eroberung des Gebiets in Folge der Kreuzzüge lässt nach einem ideologischen Hintergrund für das Erscheinen syro-byzantinischer Formen in der Romanik fragen (vgl. Kap. II.9).

36 Eine sehr ähnliche Kampfszene zeigt der Fries der Kathedrale von Angoulême (Weihung 1128), vgl. Daras 1961, S. 78; Monteiro Arias 2010, S. 677, Abb. 83. Ein Fragment des Westportals von Cluny III zeigt ausserdem den Kopf eines Soldaten, dessen Rüstung gleich gearbeitet ist wie diejenige der Kämpfer auf der Platte mit dem Bogen, vgl. Conant 1968, T. 92.

Die Platte mit dem Bogen wird auch *la belle pierre* genannt, da sie sich früher an einem Haus in der Rue Bellepierre befand, vgl. Garrigou Grandchamp et. al. 1997, S. 196, Abb. 210.

### 3 Santiago de Compostela, León und die islamische Architektur

#### 3.1 Die Kathedrale von Santiago de Compostela

Die Kathedrale von Santiago de Compostela zählt mehrere polylobe Bögen zu ihrem Bestand. An der Südquerhausfassade, der *Puerta de las Platerías*, rahmen zwei fünfgliedrige polylobe Bögen Fensteröffnungen (Abb. 11). Im Giebelfeld oberhalb des Portals befindet sich ein viergliedriger polylober Bogen zwischen zwei kleineren Rundbögen (Abb. 15) und das gegenüberliegende Giebelfeld der Nordquerhausfassade verfügt über einen polyloben Bogen mit fünf Kreissegmenten (Abb. 14). Zwei Mitra-Bögen flankieren ihn.<sup>37</sup> Die Rundfenster der Giebel sind nachträgliche, um 1200 erfolgte Einbauten, die das Erscheinungsbild des Giebelfeldes verändert haben (Abb. 12). Ob sich an der Nordquerhausfassade in Analogie zur Südquerhausfassade ebenfalls polylobe Bögen befanden, lässt sich nicht mehr feststellen, da diese im 18. Jahrhundert durch eine neue Fassade ersetzt wurde.

Ein weiterer, heute zerstörter polylober Bogen schmückte die Scheitelkapelle des Chorumgangs, wie eine Zeichnung des Kanonikers Vega y Verdugo belegt.<sup>38</sup> An der Aussenwand der Apsiskalotte des Chorumgangs alternieren zwei dreigliedrige polylobe Bögen mit Rundbogenöffnungen (Abb. 8) und ein dritter dreigliedriger polylober Bogen befindet sich oberhalb des Chores auf dem Dach, am sogenannten *Cruz dos Farrapos*.

Die polyloben Bögen der *Puerta de las Platerías* sowie der Giebelfelder lassen sich vor 1112 datieren, da in diesem Jahr die sich im Bereich der heutigen Vierung befindliche Basilika Alfonsos III. abgerissen wurde und dies die Existenz der Querhausarme voraussetzte.<sup>39</sup> Die überlieferte Weihe der Querhauskapellen einschliesslich einem nicht genauer lokalisierbaren Michaelsaltar auf der Empore 1105/06 durch Bischof Diego Gelmírez (†1140)<sup>40</sup> lässt

37 Dieses Motiv der Mitra-Bögen erscheint in sehr ähnlicher Weise auf Sarkophagfrontalen des 7. Jhs. (etwa die heute im Markusdom in Venedig verbauten Exemplare. Vgl. Zuliani 1971, S. 62–64). In verschiedenen, mit Santiago nicht vergleichbaren Ausformungen sind Beispiele des Bogens in der islamischen Architektur (Moschee Sidi Ali al-Ammar, Sousse, Tunesien, 10. Jh. Vgl. Pavón Maldonado 1996, S. 55.; Qaṣr al-Hayr, Syrien, 8. Jh.), in der karolingischen (Abtei von Lorsch), in der westgotischen (San Fructuoso de Montelios, Braga) und in der französischen (St.-Étienne, Nevers; St.-Jean de Poitiers) bekannt.

38 Die 1656–57 verfasste *Memoria sobre obras en la Catedral de Santiago* des Kanonikers Vega y Verdugo enthält eine Zeichnung, die den fünfgliedrigen polyloben Bogen ebenfalls flankiert von zwei Mitra-Bögen zeigt; Taín Guzmán 1999, S. 139.

39 *Historia Compostellana* I, 78 (S. 121); vgl. Ruffer 2010, S. 62–66.

40 Die nördlichste Querhauskapelle, Sankt Nikolaus, wird in der Beschreibung der Weihen nicht aufgezählt, da sie wahrscheinlich noch nicht vollendet war. *Historia Compostellana* I, 18 (S. 106–108). Vgl. Ruffer 2010, S. 55–59.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

eine frühere Datierung in Betracht ziehen, ist aber kein Beleg für die Existenz der Querhausfassaden.<sup>41</sup> Die dreigliedrigen Bögen des Chorthauptes wurden ebenfalls unter Diego Gelmírez errichtet. Corinna Rohn konnte überzeugend darlegen, dass die Apsiskalotte, an deren Aussenwand sich die Bögen befinden, in einer zweiten Bau- und Planungsphase des Chorthauptes gebaut wurden. Nachdem bereits unter Bischof Diego Peláez ab 1078 die Chormauern bis zur Höhe des Konsolgesimses über den Kapellen errichtet worden waren, erfolgte ein Planungswechsel, der eine begehbare Empore einbezog und den Abschluss des Chorthauptes wesentlich veränderte. Da erst eine dritte Bauphase den Anschluss an die Querhäuser sowie die Wölbung der beiden westlichen Chorjoche und damit die Fertigstellung des Chores leistete, ist die zweite Bauphase, welche die Entstehung der Apsiskalotte und damit die polyloben Bögen umfasst, den ersten Bauaktivitäten Diego Gelmírez', der bereits ab 1096 das vakante Bistum verwaltete und 1100 zum Bischof geweiht wurde, zuzuordnen. Die Fensteröffnungen und die die polyloben Bögen flankierenden gedrehten Säulchen, sind aufgrund mehrerer Unregelmässigkeiten im Mauerverband wahrscheinlich einem noch späteren Eingriff zuzuschreiben.<sup>42</sup> Der fünfgliedrige Bogen der Salvatorkapelle ist wohl ebenfalls in diese zweite Bauphase des Chorthauptes zu datieren. Obwohl die Aussenwand der Salvatorkapelle und damit der Bogen heute nicht mehr existieren, lässt sich aufgrund von Unstimmigkeiten im Innern der Kapelle sagen, dass in den unter Bischof Peláez errichteten Baubestand eingegriffen wurde. Die Ähnlichkeit zwischen den Bögen der

41 Eine Inschrift am linken Türgewände des östlichen Portals der *Puerta de las Platerías* wurde und wird von verschiedenen Autoren als Era ICXLI, Era 1141, AD 1103, gelesen und galt als Hinweis auf den Beginn oder die Fertigstellung der Arbeiten am Portal. Vgl. Moralejo 1969, S. 43; Castiñeiras 2010, S. 41. Schapiro hat jedoch durch Vergleiche mit anderen zeitgleichen spanischen Dokumenten gezeigt, dass die Lesart Era ICXVI, A. D. 1078, korrekt ist, damit das in der *Historia Compostellana* genannte Datum des Baubeginns der Kathedrale wiederholt wird und somit aus dieser Inschrift kein Hinweis auf die Datierung der *Puerta de las Platerías* gewonnen werden kann. Vgl. Schapiro 1942, S. 261f. Derselben Lesart folgen Durliat 1990, S. 340; d'Emilio 2007, S. 17 und Ruffer 2010, S. 166, Anm. 265. Vgl. auch die Transkription der Inschrift in Fernández Sánchez/Freire Barreiro 1885, S. 179.

Obwohl Castiñeiras von einem Baubeginn der *Puerta de las Platerías* im Jahr 1103 ausgeht, datiert er die polyloben Bögen aufgrund ihrer Parallelen zu einer Miniatur des Tumbo A nicht vor 1120; Castiñeiras 2005, S. 230. Eine 1129–1134 entstandene Miniatur des Tumbo A zeigt Raimund von Burgund (+1107) unter einem dreigliedrigen polyloben Bogen (vgl. auch Kap. III.5.1). Castiñeiras argumentiert, dass die Miniaturen auf zeitnah entstandene architektonische Motive rekurren. Dafür gibt es jedoch keine Hinweise. Ebenso wenig existieren Anzeichen für einen nachträglichen Einbau der Bögen an der *Puerta de las Platerías*.

42 Rohn 2013, S. 13–16.



## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Südquerhausfassade, der Giebelfelder und derjenigen des Chorghauptes bezüglich ihrer Form (mit Ausnahme der Anzahl Pässe) und der Mauertechnik spricht für eine Datierung aller polylober Bögen in denselben zeitlichen Rahmen.<sup>43</sup>

Die Auftraggeber des Kathedralbaus von Santiago führten den polyloben Bogen bewusst als charakteristisches Motiv ein und setzten ihn gezielt an markante Stellen des Bauwerkes. Polylobe Bögen aus Frankreich haben dabei nicht als Inspirationsquelle gedient. So weisen die Bögen von Cluny eine andere Gestaltung auf, weitere Beispiele sind nach Kenntnisstand später entstanden.<sup>44</sup>

Da für die Bögen von Cluny möglicherweise Altarmensen als Vermittler eine Rolle gespielt haben, stellt sich die Frage, ob für die Bögen von Santiago Altarmensen als Vorläufer in Frage kommen. Altarmensen mit dreigliedrigen polyloben Bogenformen existieren nicht. Ein aus dem 6. oder 7. Jahrhundert<sup>45</sup> stammendes Exemplar aus der Kirche Saint-Pierre in Vienne (Isère) lässt sich aber mit den Bögen des Querhauses von Santiago vergleichen. Die Mensa ist halbkreisförmig (ca. 1 x 0,5 m) und verfügt über sechs ausgearbeitete Pässe. Sie ist mit ihren Kreissegmenten, die weniger als einen

43 Dies vermutete auch bereits Moralejo 1983, S. 226.

44 An der Kirche St.-Chaffre in Le Monastier-sur-Gazelle in der Haute-Loire schmücken mit Santiago vergleichbare dreigliedrige polylobe Bögen das westlichste Joch des südlichen Obergadens. Heute sind sie vom Langhausdach verdeckt. Die Abteikirche wurde um 1076 von Westen her begonnen und vor 1136 in den wesentlichen Teilen vollendet. Die polyloben Bögen lassen sich nicht genauer datieren, es ist jedoch wahrscheinlicher, dass die kleine Abteikirche sie von der Kathedrale von Santiago übernahm als in umgekehrter Weise; Bousquet 1975, S. 453–455. Gómez Moreno zog die Möglichkeit in Betracht, dass die Bögen der Kathedrale von Nevers (Weihe 1097) eine Rolle für diejenigen in Santiago gespielt haben; Gómez Moreno 1934, S. 124; Aufgrund der wesentlichen Unterschiede bezüglich Form der Bögen ist dies jedoch abzulehnen; vgl. S. 27, Anm. 1. Auch Castiñeiras vermutet Einflüsse aus Frankreich, ohne konkrete Beispiele zu nennen; Castiñeiras 2005, S. 230. Ausführlicher hat sich Henrik Karge Gedanken zu den polyloben Bögen in Santiago gemacht. Er ist aufgrund der Häufigkeit des Motivs der Meinung, dass seiner Verwendung programmatische Bedeutung zukommt. Er lehnt allerdings einen Bezug zur islamischen Architektur aufgrund des betont europäischen Charakters der Kathedrale ab. Möglich scheint ihm hingegen, dass der polylobe Bogen eine Antwort auf die durch ein ergrabenes Fragment überlieferten hufeisenbogenförmigen Fensteröffnungen der Vorgängerbasilika Alfonsos III. (Weihe 899) sind; Karge 2009, S. 239–240; zum Fragment und der Vorgängerbasilika vgl. Barral Iglesias/Suárez Otero 2003, S. 26. Die Verortung des Fragments kann im Vergleich mit anderen Kirchen rekonstruiert werden (etwa San Salvador de Valdediós (Weihe 893), Taracena/Batlle Huguet/Schlunk 1947, S. 382, Abb. 394), wobei sich zeigt, dass weder im formalen Detail noch in der Gesamtbetrachtung Parallelen zwischen den hufeisenbogenförmigen Fensteröffnungen und den polyloben Bögen festzustellen sind.

45 Barb 1956, S. 57, Anm. 36; Ponsich 1982, S. 11, 33, T. 1.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Halbkreis bilden, und der langgezogenen Grundform ein Sonderfall ohne Nachfolge. Üblicherweise entwickelten sich solche Altarmensen mit polyloben Halbkreisen auf quadratischer Grundform, sogenannte sigmaförmige Mensen. Während sich die Halbkreisform und die Form der Pässe mit Santiago vergleichen lassen, bestehen aber im Detail wesentliche Unterschiede. Das Relief der Mensa ist sehr flach gearbeitet, die äussersten Pässe werden übereck gestellt und die Pässe laufen nicht spitz zusammen. Dieser und anderen frühen Altarmensen haftete möglicherweise noch ein Bezug zu profanen Speisetischen an<sup>46</sup> und auch in ihrer Funktion als Abendsmahlisch besteht auf der ikonologischen Ebene ein wesentlicher Unterschied zu den als Fassadenschmuck verwendeten Bögen Santiagos.

Überzeugender als Vorläufer für die polyloben Bögen in Santiago sind Vergleichsbeispiele aus der islamischen Architektur.<sup>47</sup> Aus der Alcazaba von Málaga ist ein Relieffragment aus Marmor erhalten, das einen ganzen und zwei angeschnittene dreigliedrige polylobe Bögen zeigt (Abb. 7).<sup>48</sup> Dieses Stück ist von besonderer Bedeutung, da hier das in der islamischen Architektur seltene Motiv von polyloben Bögen auf der Grundlinie eines flachen Rundbogens und nicht eines Spitzbogens auftritt (vgl. Abb. 9 mit spitzbogiger Grundlinie).<sup>49</sup> Der Bogentypus des Chorraumes von Santiago entspricht in seiner Ausformung dem Fragment aus Málaga (Abb. 8).<sup>50</sup> Die Grundlinie

46 Nussbaum 1961, S. 33; Barb 1956, S. 44.

47 Verschiedene ForscherInnen vermuteten bereits einen Bezug der compostelanismen Bögen zur islamischen Architektur. Mâle 1968, S. 44; Gómez Moreno 1934, S. 120–122; Yzquierdo Perrín 1983a, S. 219–220; Watson 1989, S. 114. Dabei stand aber die Grosse Moschee von Córdoba mit ihrer Vielzahl polylober Bögen und ihrer bedeutenden historischen Rolle im Zentrum, deren Funktion als Referenzbau aufgrund der folgenden Betrachtungen jedoch abzulehnen ist. Elie Lambert hat meines Wissens als Einziger auf Parallelen zwischen der Kathedrale von Santiago und der Grossen Moschee von Kairouan hingewiesen, ohne jedoch weitere Überlegungen dazu anzustellen; Lambert 1956, S. 197.

48 Funktion und ursprüngliche Verortung des Fragments sind unbekannt. Datiert wird es in die zweite Hälfte des 10. Jhs., Torres Balbás 1957, S. 715.

49 In ar-Raqqa in Syrien werden sowohl das Baghdad-Tor wie auch der Palastbau Qaṣr al-Banat von dreigliedrigen polyloben Bögen, die Nischen bilden, geschmückt. Die Bögen entwickeln sich auf rundbogiger Grundlinie. Beide Bauten entstanden Ende 8. Jh. Dreigliedrige Bögen mit rundbogiger Grundlinie durchbrechen in der Moschee am Bāb al-Mardūm in Toledo die Jochwände des Qibla-Schiffes. Sie sind jedoch offen, werden nicht von Säulchen gestützt und sind nur in extremer Untersicht wahrnehmbar. Um 1136 entstand in der Grossen Moschee von Tlemcen (Algerien) im Vormihrabraum ein grosser Hufeisenbogen, dessen Bogenlinie von mehreren dreigliedrigen polyloben Bögen aus Stuck begleitet wird. Auch diese entwickeln sich auf flacher Grundlinie. Vgl. Ettinghausen/Grabar/Jenkins-Madina 2001, S. 53; Franz 1984b, S. 123; Hoag 1976, S. 94.

50 Der polylobe Bogen am *Cruz dos Farrapos* ist von gleicher Form. Er steht heute direkt auf den Steinplatten des Daches ohne von Säulchen gestützt zu werden. Durch die baulichen Massnahmen im Dachbereich des 20. Jh., ist der originale Zustand verunklärt.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

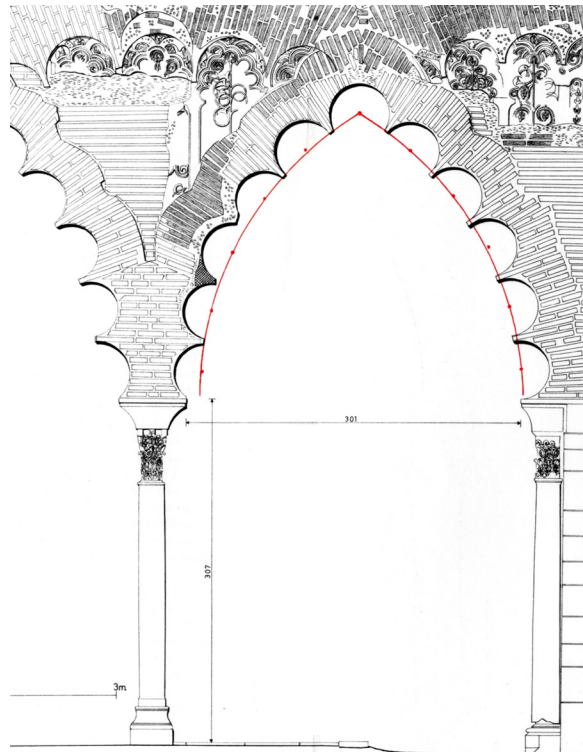


**Abb. 7: Fragment, Alcazaba, Málaga. 33 x 55 x 9 cm,  
Museo de Málaga.**



**Abb. 8: Aussenwand der Apsiskalotte, Chorhaupt,  
Santiago de Compostela.**

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 9: Aljafería, Zaragoza, Arkade an der Vorhalle des Nordsaals. In rot spitzbogige Grundlinie eines polyloben Bogens (nach Ewert 1968, Abb. 13).**

entspricht einem Flachbogen, die Pässe sind etwas grösser als Halbkreise, die Bögen werden von Säulchen gestützt.

Der andere Typus polylober Bögen in Santiago bestätigt die Verbindung zur islamischen Architektur. Wie der dreigliedrige polylobe Bogen war auch dieses Motiv des mit fünf Pässen ausgeführten Bogens der islamischen Architektur bereits bekannt.

In der im 9. Jahrhundert erbauten Hauptmoschee von Kairouan erscheint der polylobe Bogen nur im Vormihrabraum, dem heiligsten Bereich der Moschee. Dort flankieren oberhalb des Mihrabs zwei fünfgliedrige polylobe Bögen und zwei Nischen einen grösseren ebenfalls fünfgliedrigen polyloben Bogen (Abb. 10). Über dieser Wand schliesst sich auf Ebene des Tambours ein neungliedriger polylober Blendbogen an. Diese Wandgestaltung weist auffällige Parallelen zur *Puerta de las Platerías* der Kathedrale von Santiago auf (Abb. 11), die im Folgenden besprochen werden. Vorab ist zu berücksichtigen, dass letztere mehrere Umgestaltungen erfuhr (Abb. 12).<sup>51</sup> Der Be-

<sup>51</sup> Ich danke Josefine Kaiser, BTU Cottbus, für die im Rahmen ihrer Dissertation erfolgte Rekonstruktion der Querhausfassade. Die endgültige Fassung der Rekonstruktion beider Querhausfassaden sowie eine Gesamtdarstellung der Bauphasen des Querhauses wird in Kürze erscheinen.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 10: Mihrabfassade, Grosse Moschee, Kairouan.

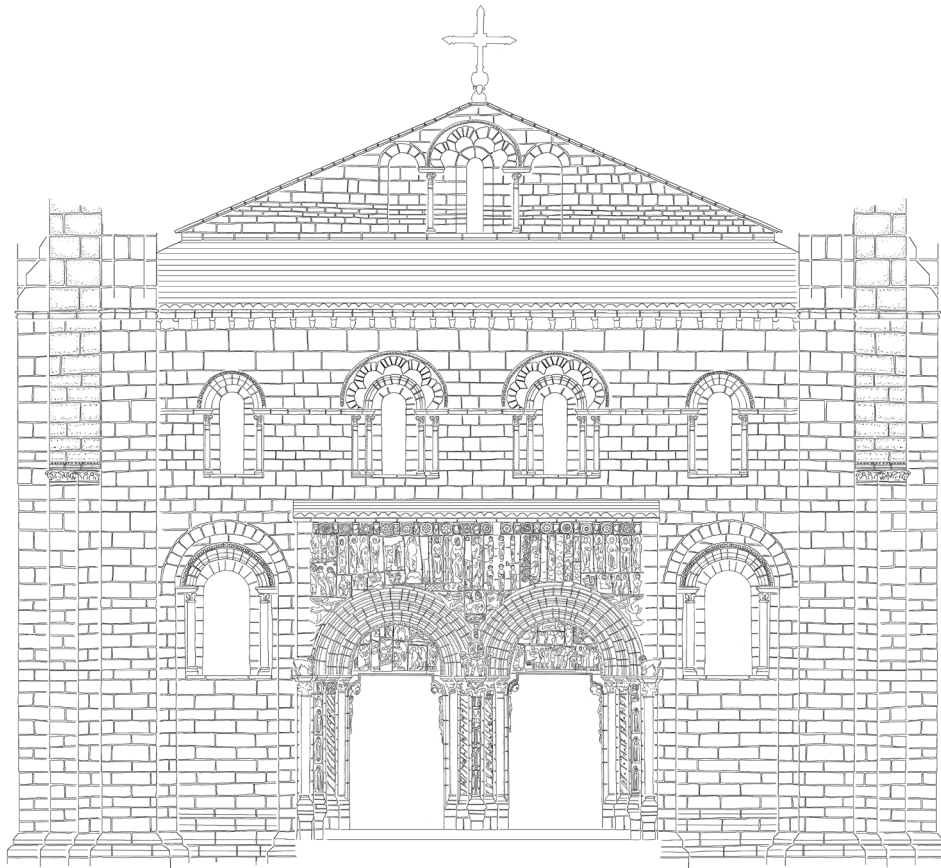
## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 11: Puerta de las Platerías, Santiago de Compostela.

reich oberhalb des Konsolgesimses erhielt Ende des 12. Jahrhunderts mehrere die polyloben Bögen umfassende Archivolten mit Säulen, die das Erscheinungsbild der Fassade deutlich verändert haben. Zum ursprünglichen Bestand der Fassade gehören auf Emporenhöhe zwei Fenster mit polylobem Bogen über Säulen sowie ein Rundbogenfenster im linken Seitenschiff. Ursprünglich befand sich der gesamte obere Bereich in dieser Ebene und war wie bei der *Porte Miègeville* von St.-Sernin in Toulouse zurückgesetzt. Das zweite ursprünglich vorhandene Rundbogenfenster zur rechten Seite ist heute gänzlich durch die im 14. Jahrhundert erbaute *Torre del Reloj* verbaut; im Innern sind einzelne Bogensteine noch sichtbar. Eine zweite Umgestaltung der Fassade erfolgte im 18. Jahrhundert, als eine Balustrade

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 12: Puerta de las Platerías, Rekonstruktion des Zustandes um 1100 (Josefine Kaiser, BTU Cottbus, Stand November 2013).**

mit Pfeileraufsätzen aufgesetzt wurde.<sup>52</sup> Diese verdeckt heute den bereits besprochenen, etwas zurückgesetzten Südquerhausgiebel mit seinem viergliedrigen polyloben Bogen und zwei flankierenden Rundbögen. Im ursprünglichen Zustand dagegen war das Giebelfeld über der Südquerhausfassade zumindest aus der Ferne gut sichtbar.

In Santiago und in Kairouan schmücken polylobe Bögen, flankiert von Rundbögen, den oberen Bereich einer Wandfläche und werden von einem weiteren polyloben Bogen gekrönt. Die Ähnlichkeiten zwischen Santiago und Kairouan beschränken sich jedoch nicht auf die Gesamtansicht (Abb. 13). Die Bögen weisen auch im Detail enge Parallelen zueinander auf. In beiden Fällen handelt es sich um Blendbögen, gebildet aus je fünf Pässen. Sowohl die halbkreisförmige Grundlinie als auch das Stützen des Bogens

52 Seoane Prieto 1993, S. 377.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 13: Polylobe Blendbögen über dem Mihrab, Grosse Moschee, Kairouan.

durch Säulen mit Blattkapitell und schlichtem Kämpfer stimmen überein. Besonders deutlich zeigt sich die Verwandtschaft darin, dass bei den Bögen in Santiago sowie beim mittleren Bogen in Kairouan die Pässe akzentuiert werden und nicht die Bogenlinie, wie dies sonst in der islamischen Architektur meist der Fall ist. In der Moschee von Córdoba beispielsweise werden die Bogenlinien immer durch Stukkaturen oder alternierende farbige Steine ornamentiert. In Kairouan und Santiago hingegen bleibt dieser Bereich glatte Wandfläche.<sup>53</sup>

In der Moschee umfängt ein Fries den mittleren Bogen und die beiden Nischen. Der polylobe Bogen des Nordquerhausgiebel der Kathedrale von Santiago verfügt über dasselbe Schmuckelement (Abb. 14). Friese gehörten wahrscheinlich auch zum ursprünglichen Erscheinungsbild des Südgiebels und zu den polyloben Bögen der *Puerta de las Platerías*, wie Friesansätze und Bruchsteinfüllungen vermuten lassen (Abb. 11, Abb. 15).<sup>54</sup>

Der Südgiebel schliesslich wiederholt mit dem polyloben Bogen und den etwas niedrigeren, flankierenden Rundbögen bis ins Detail und in demsel-

53 Die Bögen der *Puerta de las Platerías* weisen allerdings Stuckreste auf, deren Geringfügigkeit aber keine Rekonstruktion der ursprünglichen Zier erlauben. Die Stuckreste wurden bei der Restaurierung der Fassade 1992/1993 nachgewiesen, Cabrera Garrido 1993, Bd. A.

54 Dass der polylobe Bogen des südlichen Giebels während einiger Zeit vollkommen überdeckt war, wie eine Fotografie aus den 1930er Jahren zeigt, kann einige Veränderungen hervorgerufen haben, Gómez Moreno 1934, T. 162; Castro Fernández 2013, Abb. 8.



## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 14: Giebel, Nordquerhaus, Santiago de Compostela.



Abb. 15: Giebel, Puerta de las Platerías, Santiago de Compostela.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

ben Grössenverhältnis die Wandgestaltung des Vormihrabraums von Kairouan.

Die Frage stellt sich, ob hier eine bewusste Bezugnahme der Auftraggeber von Santiago vorausgesetzt werden kann. Die Bauherren von Santiago verwendeten mit dem fünfgliedrigen polyloben Bogen ein in der christlichen Architektur bislang unbekanntes Motiv. Jedoch war es keine Neuschöpfung, sondern in dieser Form einzig an der Grossen Moschee von Kairouan vorgebildet. Der Verlust von zahlreichen Bauten aus der Zeit des frühen und hohen Mittelalters erschwert, den Transfer solcher Formen exakt zu bestimmen. In Bezug auf die Wandgliederungen Santiagos und Kairouans kann festgehalten werden, dass die Ähnlichkeit bezüglich Form des polyloben Bogens und Gesamtzusammenhang eine bewusste Bezugnahme wahrscheinlich macht. Kairouan galt als heiligste Moschee des islamischen Westens, übernommen wurde mit dem polyloben Bogen ein dem heiligsten Bereich der Moschee, der Mihrab-Fassade, vorbehaltenes Motiv. Santiagos Position in der *Reconquista* mit ihrem Erzbischof Diego Gelmírez, der 1123/25 zu einem Kreuzzug gegen die spanischen Mauren aufgerufen hatte, lässt nach dem Hintergrund der Aneignung dieser islamischen Bauform fragen und kommt weiter unten zur Sprache (vgl. Kap. III.5.1).

### 3.2 San Isidoro von León

In der königlichen Stiftskirche San Isidoro in León wurden wenig später als in Santiago das rechte Westportal und die beiden Vierungsgurte zu den Querhäusern hin als polylobe Bögen ausgeführt.<sup>55</sup> Sie entstanden zwischen 1115 und 1124 (vgl. Kap. III.5.2.1). Das Portal besteht aus einem von zwei abgetreppten Hufeisenbögen gerahmten sechsgliedrigen polyloben Bogen auf hufeisenbogiger Grundlinie (Abb. 16). Die hufeisenbogige Grundlinie bei offenen polyloben Bögen ist in der romanischen Architektur ein Sonderfall, der so nur an San Isidoro bekannt ist. Abgetreppte Hufeisenbögen in

55 Nicht nur die Form des Bogens, sondern auch der Mauerverband in Santiago unterscheidet sich von demjenigen in León. In Santiago werden die Bögen aus rhombusförmigen Steinen, welche die Nasen ausbilden, und aus Keilsteinen geformt. In León hingegen werden die Bögen des Querhauses aus zahlreichen kleineren, rechteckigen, im Verband gemauerten Werksteinen gebildet. Der Bogen des Westportals besteht aus zugeschnittenen Bogensteinen, wobei die Nase jeweils mit einer Fuge zusammen fällt.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 16: Eingang zum Pantheon, San Isidoro, León.**

Kombination mit polylobem Bogen schmücken die Qubbat ibn al-Qahāwī in Sousse (Abb. 23) und in der Moschee des Bāb al-Mardūm in Toledo wird ein gleich grosser Eingang wie in San Isidoro aus fünfgliedrigem polylobem Bogen auf spitzbogiger Grundlinie gebildet (Abb. 17).<sup>56</sup>

Im Querhaus leiten sechsgliedrige polylobe Bögen, begleitet von einem flachen Profil, beiderseits der Vierung zu den Querhausarmen (Abb. 18). Polylobe Bögen als Gurtbögen sind in der islamischen Architektur weit verbreitet. Sowohl in den Erweiterungen al-Ḥakams II. (961–965) und al-Manṣūrs (987–988) der Grossen Moschee von Córdoba als auch in der Grossen Moschee von Algier (um 1097) und im Sommerpalast der Hudiden in Zaragoza, der Aljafería (1046/47–1081/82), unterteilen polylobe Bögen die Schiffe.<sup>57</sup>

56 Juan Carlos Ruiz Souza sieht den Bogen in León als klare Reminiszenz an den Eingangsbogen zum Hauptschiff der Erweiterung al-Ḥakams II. (965) der Grossen Moschee von Córdoba. Dieser wird gebildet aus einem Hufeisenbogen, der von einem vielgliedrigen polyloben Blindbogen begleitet wird. In León wird jedoch in umgekehrter Weise ein polylober Bogen von einem Hufeisenblindbogen begleitet und weder die Vielzahl von Pässen des cordobesischen Bogens noch die typische Betonung der Kontur in León aufgenommen. Deswegen ist der Vergleich nicht treffend. Vgl. Ruiz Souza 2007, S. 211; Gómez Moreno 1951, S. 100, Abb. 139.

57 Abb. von Córdoba in Gómez Moreno 1951, S. 101, Abb. 140; Abb. von Algier in Hoag 1976, S. 96. Fernández González sieht die Bögen von León in der Nachfolge Córdobas, Fernández González 1982/83, S. 224.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 17: Südwestfassade, Santa Cruz, Toledo.



Abb. 18: Vierung, San Isidoro, León.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 19: Nordblock, Aljafería, Zaragoza.**

Im Nordblock der Aljafería, in dem die Moschee integriert ist, befindet sich der einzige als Gurtbogen ausgeführte polylobe Bogen der islamischen Architektur, der sich auf der Grundlinie eines flachen Rundbogens entwickelt (Abb. 19).<sup>58</sup> Er wird von Säulen gestützt und von einer Stuckverzierung aus kleinen, sich kreuzenden polyloben Bögen begleitet. Die Anzahl der Pässe ist höher als in León und der Bogen weist eine mittige Einkerbung entlang der Laibung auf.

Für die polyloben Bögen in León lassen sich keine direkten Vorläufer feststellen. Die gerade Anzahl ihrer Pässe bleibt in der islamischen Architektur ohne Parallele. Da aber der polylobe Bogen in León als Gurtbogen erscheint und somit ein Motiv aus der Architektur des Kalifats und der Taifa-Reiche aufnimmt, ist er trotzdem eng mit der islamischen Architektur verknüpft. Der Bogen in der Aljafería, wie in León auf der Grundlinie eines flachen Rundbogens entwickelt, zeigt, dass in der islamischen Architektur nicht ausschliesslich spitzbogige Gurtbögen existierten und somit der Bogen in León diesbezüglich keine Neuinterpretation des islamischen Gurtbogens ist. Als höfische Stiftskirche in der Hauptstadt León nahm San Isidoro eine

58 Ewert et al. 1997, Tafel 64.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

machtpolitisch wichtige Position ein. Die Grösse der polyloben Bögen und ihre äusserst markante Positionierung in der Basilika legen nahe, dass ein bestimmter Zweck mit ihrer Einfügung verbunden war. Inwiefern das Motiv eine Anspruchshaltung des kastilisch-leonesischen Königtum im Kontext der *Reconquista* widerspiegeln, ist zu untersuchen (vgl. Kap. III.5.2).

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

### 4 Nachfolge von Santiago und León

#### 4.1 Die Kathedrale von Santiago de Compostela

Die Kathedrale von Santiago hatte als Pilgerziel seit dem 10. Jahrhundert eine grosse Ausstrahlung, weswegen sich vermuten lässt, die weite Verbreitung des polyloben Bogens in Spanien sei in gewissem Mass der Formensprache der Kathedrale zuzuschreiben.

Dreigliedrige polylobe Bögen sind an Kirchen in Kastilien-León sehr selten, nur die Bögen der Kirchen von San Vicentejo in Treviño (Burgos), San Fiz in Cangas (Galicien, 2. Hälfte 12. Jh.)<sup>59</sup>, Santa Cecilia in Aguilar de Campoo (Palencia, um 1200)<sup>60</sup> und die Colegiata de Santa Cruz in Castañeda (Kantabrien, 2. Drittel 12. Jh.)<sup>61</sup> weisen vergleichbare Exemplare auf. In Frankreich haben sie eine grössere Verbreitung gefunden. Die Kirche von Le Monastier-sur-Gazeille und die Türme von Saint Pierre in Vienne (Issoire), Le Puy (Velay) und Le Dorat (Haute-Vienne) verfügen über dreigliedrige Bögen im Aussenbereich, die von ähnlicher Form wie in Santiago sind.

Die Bogenform der vier- und fünfgliedrigen Bögen an der *Puerta de las Platerías* und an den Querhausgiebeln von Santiago lassen sich im Apsisfenster von Santa María in Xaviña (La Coruña), im Kryptaportal von Santos Justo y Pastor in Sepúlveda (Segovia)<sup>62</sup> und in den Fenstern der Westfassade und der Apsis von San Pedro de Leis de Nemancos (Muxía, La Coruña) wiederfinden. Alle diese Bögen umschliessen einen profilierten Rundbogen, ihre Pässe laufen spitz zusammen und der polylobe Bogen wird mit Ausnahme von Sepúlveda wie in Santiago von einem Fries umfangen. Die Mauertechnik ist bei diesen Beispielen und in Santiago dieselbe: Ein rhombusförmiger Stein bildet die seitlichen Teile der Pässe. In Santiago umschliessen nur die polyloben Bögen der *Puerta de las Platerías* Profile, die Bögen der Giebel hingegen stossen direkt an das Mauerwerk. Dieses springt im Bogenfeld nicht zurück, sondern befindet sich auf derselben Höhe wie der polylobe Bogen, sodass die Pässe ausgestanzt wirken. Diese Gestaltung erscheint nur in Santiago und hat keine Nachfolge gefunden, kann jedoch auch Folge

59 Ein Dokument bezeugt die Existenz der Kirche im Jahr 1199. Del Castillo 1987, S. 95.

60 García Guinea/Pérez González 2002c, S. 174.

61 Eálo de Sá 1978, S. S. 172, 188, Abb. 4.

62 Datiert wird die Kirche um 1200. García Guinea/Pérez González 2007c, S. 1621.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

späterer Veränderungen der Giebelfelder sein.<sup>63</sup>

Die Ornamentierung einer Fassade mit zwei polyloben Bögen nebeneinander wie in Santiago ist eine Besonderheit, für die es weder in Spanien noch in Frankreich Vergleichsbeispiele gibt. Auch die Ausbildung von Giebeln mit polyloben Bögen ist Santiago vorbehalten. Die Kirche San Pedro de Leis, ganz in der Nähe von Santiago gelegen, rezipiert wohl als einziger Bau direkt die Bögen aus Santiago. Das Fenster mit polylobem Bogen, der von sehr ähnlicher Form ist wie in Santiago, befindet sich im obersten Bereich der Westfassade und ragt in die Giebelzone hinein. Ein Profil trennt diesen oberen Bereich vom unteren und betont so den giebelartigen Eindruck.

### 4.2 San Isidoro von León

Wie die Kathedrale von Santiago hat auch San Isidoro von León bezüglich polylobe Bögen keine grosse Nachfolge gehabt. Ein polylober Bogen, der mit San Isidoro in Zusammenhang steht, befindet sich in der Pfarrkirche San Andrés in Ávila. Die um 1130 datierte Seitenapsis der Kirche wird durch einen fünfgliedrigen polyloben Gurtbogen vom Seitenschiff getrennt. Die Parallele zu den Gurtbögen in León zeigt sich vor allem durch die Abflachung der äussersten Pässe. Auch in der Skulptur kann eine Verbindung zu den Werkstätten von León gesehen werden.<sup>64</sup> Das Portal des Kapitelsaals des Klosters von Villaverde de Sandoval wird aus einem polyloben Bogen gebildet, der mit seinen spitz zulaufenden Pässen ebenfalls als Nachfolge von León bezeichnet werden kann. Schenkungen von den Königen Leóns an das Kloster sind überliefert.<sup>65</sup>

63 Vgl. Castro Fernández 2013, Abb. 8.

64 García Guinea/Pérez González 2002g, S. 178–179.

65 Schenkungen von Fernando II. und Alfonso IX. Datiert zu Beginn des 13. Jhs., García Guinea/Pérez González 2002e, S. 645.



### 5 Offene polylobe Bögen

#### 5.1 Entwicklung der Portale mit polylobem Bogen

Offene polylobe Bögen befinden sich fast ausschliesslich an Portalen. Das älteste Portal der christlichen Architektur mit einem polyloben Bogen stellt das Westportal von San Isidoro in León dar. Im Verlauf des 12. Jahrhunderts bildet sich das Portal als häufigster Anbringungsort des polyloben Bogens heraus. Diese Entwicklung begann vor 1130 in Frankreich in der Region Limousin und Midi-Pyrénées mit den Kirchen St.-Étienne in Cahors, St.-André-St.-Léger in Meymac (Abb. 20), St.-Pierre in Vigeois und anderen.<sup>66</sup> Das Portal von San Isidoro könnte als Inspiration gedient haben. Sein Bogen ist demjenigen der Kirche von Vigeois ähnlich, da sich beide Bögen auf einer Bogenlinie entwickeln, die zwei Drittel eines Kreises beschreibt. Der Bogen von San Isidoro hat einen Vorläufer in einem Eingang der Moschee am Bāb al Mardūm in Toledo, bei dem es sich um das älteste bekannte Portal der islamischen Architektur mit polylobem Bogen handelt. Dieser hat fünf Pässe, womit er eine Gemeinsamkeit mit dem Bogen von Vigeois teilt. Mit der Grundlinie und der Einbettung des Bogens in glatte Archivolten steht das Portal von Vigeois jedoch dem Eingang in San Isidoro näher als demjenigen in Toledo. Die Bögen von Cahors und Meymac sind bezüglich ihrer Form mit den Bögen von Santiago de Compostela vergleichbar.

Diese frühen französischen Portale weisen zwei Dekorationselemente auf, welche die frühen spanischen Bögen nicht zeigen, jedoch Teil der islamischen Ornamentik sind. Ein Dekorationselement sind über den Kämpfer vorkragende äusserste Nasen des polyloben Bogens, wie dies Meymac zeigt. Watson bemerkte, dass dies bereits ein Gestaltungselement der Bögen der Aljafería in Zaragoza war.<sup>67</sup> Ein zweites Dekorationselement sind sich tei-

66 Die drei Kirchen werden vor 1130 datiert, vgl. Watson 1989, S. 135, Abb. 188 (Vigeois).

67 Watson 1989, S. 136; Gómez Moreno 1951, Abb. 284–285. Die dünnen Wülste, die in Cahors und Vigeois zwischen die Archivolten eingefügt sind und die Kontur des polyloben Bogens begleiten, führt Watson ebenso auf einen islamischen Einfluss zurück, konkret auf das Stuckwerk der Bögen der Aljafería und der Grossen Moschee von Córdoba; Watson 1989, S. 147. Sie nennt diese Zier "Limousin Moulding". Das die Bögen der islamischen Architektur schmückende Stuckwerk bildet häufig ein schmales Band aus, das den Bogen nach aussen abschliesst und die Kontur nachzeichnet (vgl. Barrucand/Bednorz 2002, S. 71). Dies erweckt zwar einen ähnlichen optischen Eindruck wie die französischen Bögen mit ihren Wülsten, jedoch ist sowohl die Ausführung als auch der Gesamteindruck der Bögen sehr unterschiedlich. Zudem haben Wülste zu dieser Zeit bereits Tradition in der romanischen Architektur. In Nordspanien ist diese in Frankreich weit verbreitete Einfügung von Wülsten bei polyloben Bögen unbekannt.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 20: Westfassade, St.-André-St.-Léger, Meymac, Limousin.

lende Nasen. Die Nasen der polyloben Bögen der Kirchen von Cahors, Meymac (Abb. 20), Vigeois und später vielen anderen französischen Kirchen teilen sich an ihrer Spitze und bilden zwei oder drei kleine Rollen oder Tiere aus. In Kastilien-León wird nur der Bogen des Südportals der Eremitage von Gadea del Cid (Burgos)<sup>68</sup> in dieser Weise gestaltet. Eine Weiterentwicklung des Motivs geschieht am Nordportal der Kathedrale von Orense, am Südportal der Kirche Santa María Magdalena in Zamora, am Kapitelsaal der Concatedral San Pedro in Soria, und an der Nordquerhauspforte der Kathedrale von Ciudad Rodrigo.<sup>69</sup> Dieses Motiv der sich teilenden Nasen lässt sich an zwei Objekten beobachten. Eine Miniatur der Wiener Genesis, hergestellt im 6. Jahrhundert in Syrien, zeigt einen sigmaförmigen Tisch, an dem der Pharao mit seinen Begleitern isst.<sup>70</sup> Die Oberfläche des Tisches weist in der Art der Altarmensen eine polylobe Bogenform auf, deren Nasen sich verbreitern und sich zu teilen scheinen. Das zweite Objekt mit diesem Motiv befindet sich im Hof der Grossen Moschee von Kairouan. Es handelt sich

68 Datiert um 1200, García Guinea/Pérez González 2002l, S. 1429.

69 Zu Orense, datiert 1188–1200, Románico 2001, S. 166, 170. Zu Zamora, datiert um 1200, García Guinea/Pérez González 2002f, S. 485. Zu Soria, datiert vor 1205, García Guinea/Pérez González 2002j, S. 966. Zu Ciudad Rodrigo, datiert in die Regierungszeit Fernandos II. (1157–1188), García Guinea/Pérez González 2002a, S. 141.

70 Zimmermann 2003, S. 164.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 21: Becken, Hof der Grossen Moschee, Kairouan.

um ein Becken (Abb. 21), welches das Regenwasser sammelt und in die Zisternen weiterleitet. Das quadratische Becken wird durch zwei Ebenen mit polyloben Blindbögen abgestuft und so in den Boden eingelassen. Die Blindbogenreihe der oberen Ebene verfügt über das Motiv der geteilten Nasen.<sup>71</sup> Am Portal von Meymac (Abb. 20) werden die Nasen in gleicher Weise geteilt, indem sie sich nur wenig verbreitern und keine Rollen ausgebildet werden. Die Bögen der Miniatur und des Beckens in Kairouan stehen aber in einem anderen Kontext als die Portalbögen Spaniens und Frankreichs und sind nicht direkt vergleichbar miteinander. Aufschlussreich ist ein Blick auf die almohadische Ornamentik. In den Moscheen von Marrakesch (beg. 1147) und Tinmal (Bauauftrag 1153/54) und im sogenannten Innenhof der Casa de la Contratación im Alcázar von Sevilla erscheinen Bögen mit geteilten Nasen.<sup>72</sup> Diese entstanden zwar später als die ersten Bei-

71 Vgl. Watson 1989, S. 132, 136. Watson verweist für das Motiv der geteilten Nasen ausserdem auf Elfenbeinschnitzereien aus England und Rollmuster und Kragsteine aus al-Andalus, diese liefern jedoch keine treffenden Vergleichsbeispiele. Mehrere Kirchen in Georgien weisen polylobe Bögen auf, deren Nasen zu Rollen- und Blattformen werden (vgl. Kap. II.1), jedoch in sehr unterschiedlicher Weise zu den genannten Bögen. Eine Bogengruppe im französischen Brionnais der zweiten Hälfte des 12. Jhs. hingegen zeigt gewisse Parallelen (Nordportal von St.-Hilaire in Semur-en-Brionnais, Nord- und Südportal von Notre-Dame de Miséricorde in Belleville (Rhône) und das Portal der Abtei von Bénisson-Dieu. Vgl. Watson 1989, S. 121, Abb. 153).

72 Zu Tinmal und zur Kutubiya-Moschee in Marrakesch vgl. Ewert et al. 1997, T. 82–99. Zum Alcázar von Sevilla vgl. Barrucand/Bednorz 2002, S. 131; Almagro 2007.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

spiele der romanischen Architektur, lassen aber vermuten, dass das am Becken in Kairouan vorgebildete Motiv bereits vor der almohadischen Herrschaft Nachfolge in der islamischen Architektur hatte und seinen Weg zu einem Ornament an Bögen gefunden hatte. Das Motiv der geteilten Nasen war keine Neuerfindung der romanischen Architektur, sondern hatte bereits Vorläufer in der islamischen Ornamentik.

### 5.2 Polylobe Bögen mit geraden Nasen

Der Grossteil der offenen polyloben Bögen Kastilien-Leóns lässt sich in zwei Gruppen unterteilen. Bei der ersten Gruppe laufen die Pässe nicht spitz zusammen wie in Santiago de Compostela, sondern bilden zwischen sich schmale oder breite Nasen aus.<sup>73</sup> Die Klosterkirche Santa María de la Vega in Oviedo (Asturien, Abb. 22) wurde ab 1147 gebaut, womit es sich wohl um das erste Exemplar eines solchen polyloben Bogens in Kastilien-León handelt.<sup>74</sup> Die anderen polyloben Bögen entstanden um 1200. Die zweite Gruppe bilden polylobe Bögen mit abgerundeten Nasen (vgl. Kap. II.5.3). Diese offenen polyloben Bögen haben mit ihrer Vielzahl von kleinen Pässen und den breiten, teils gerundeten Nasen keine grosse Ähnlichkeit mit dem Portal von León oder den frühen Portalen in Frankreich. In der islamischen Architektur existieren seit der Grossen Moschee von Córdoba polylobe Arkaden, die den Innenraum so unterteilen, dass der Besucher sie wie Portale durchschreitet.<sup>75</sup> Portale aus polyloben Bögen öffnen sich an der

73 Burgos: Pfarrkirche San Julián y Santa Basilisa in Bozoo, datiert um 1200; García Guinea/Pérez González 2002l, S. 1193. San Vicente in Frías, datiert in das erste Drittel des 13. Jhs., befindet sich heute in The Cloisters, New York; García Guinea/Pérez González 2002m, S. 1749. Kirche der Catedral de San Pedro de Antioquia in Quintanarraya; García Guinea/Pérez González 2002n, S. 2843. Kantabrien: San Pedro in Polanco, 2. Hälfte 12. Jh.; Eálo de Sá 1978, S. 189, Abb. 6. Asturien: San Juan in Cenero, datiert um 1200; García Guinea/Pérez González 2006a, S. 287. Klosterkirche San Bartolomé in Nava, datiert zu Beginn des 13. Jhs.; García Guinea/Pérez González 2006a, S. 529. Santa María de la Vega in Oviedo; García Guinea/Pérez González 2006b, S. 665. Santa María Magdalena in Los Pandos, datiert in die erste Hälfte des 13. Jhs.; García Guinea/Pérez González 2006b, S. 690. San Martín in Pereda, datiert Ende 12. Jh.; García Guinea/Pérez González 2006b, S. 703. Galicien: San Tirso in Ambroa, vermauerte Bogensteine, um 1220; del Pilar 2005, S. 773.

74 García Guinea/Pérez González 2006b, S. 665.

75 Erweiterung al-Ḥakams II. (965); Gómez Moreno 1951, S. 101. In ähnlicher Weise werden die Innenräume der Aljafería in Zaragoza (1046/47–1081/82), der Grossen Moschee von Algier (um 1097), der Qarawiyīn-Moschee in Fès (1134–43), der Kutubiya-Moschee in Marrakesch (begonnen 1147), der Grossen Moschee von Tlemcen (ca. 1136) und der Grossen Moschee von Tinmal (Bauftrag 1153/54) mit polyloben Arkaden unterteilt.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 22: Santa María de la Vega, Oviedo, Asturien.

Moschee am Bāb al Mardūm in Toledo (Abb. 17), an der Qubbat al-Barudiyyin in Marrakesch (um 1120), in den Patios der Aljafería in Zaragoza und des Alcázar von Sevilla sowie an der Fassade der Grossen Moschee von Tlemcen. Die grundsätzliche Idee, Portale aus polyloben Bögen zu bilden, stammt aus der islamischen Architektur. Die islamischen Bögen entwickeln sich aber fast ausschliesslich auf spitzbogiger Grundlinie, wodurch sie sich von den romanischen Exemplaren unterscheiden. Die Pässe laufen weder bei den islamischen noch bei den nordspanischen Beispielen spitz zusammen, sondern bilden schmale oder breite Nasen aus. Das Portal von San Martín in Pereda (Asturien) bildet schmale Nasen aus und ist somit etwa mit den Bögen der Grossen Moschee von Tlemcen vergleichbar.<sup>76</sup>

Die Ausbildung von breiteren Nasen, wie sie etwa am Portal von Santa María de la Vega erscheinen, ist in der islamischen Architektur nur von ganz wenigen offenen Bögen überliefert. Oberhalb des Portals der Qubbat ibn al-Qahāuī in Sousse öffnet sich eine tiefe Muschelnische, deren Kontur als polylober Bogen ausgearbeitet ist (Abb. 23). Die Rippen der Muschel werden zu den Nasen zwischen den Pässen und sind breiter und kürzer als

<sup>76</sup> Abb. von Tlemcen in Franz 1984a, T. 61; Abb. von San Martín in Pereda in García Guinea/Pérez González 2006b, S. 703.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 23: Qubbat ibn al-Qahāuī, Sousse.



Abb. 24: Westfassade, St.-Maurice, Montbron.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

etwa in Tlemcen ausgeführt. Der Bogen entwickelt sich auf hufeisenbogiger Grundlinie, womit er den spanischen Bögen sehr viel ähnlicher ist als die spitzbogigen Exemplare. Ein vergleichbarer Bogen befindet sich in der al-Zaqqaq-Madrassa in Sousse als Trompe unterhalb der Kuppel.<sup>77</sup> Die gleiche hufeisenbogige Grundlinie und dieselben gestaffelten, flachen Archivolten wie bei der Qubbat ibn al-Qahāuī charakterisieren das Motiv. Im Unterschied zur Qubba steht der polylobe Bogen frei, ohne sich aus einer Muschelnische zu entwickeln, wodurch die Parallelen zu den spanischen Portalen wie Santa María de la Vega deutlicher werden.<sup>78</sup>

Die Qubbat ibn al-Qahāuī, die bisher im Hinblick auf polylobe Bögen in der Romanik nicht beachtet wurde, war wahrscheinlich als Mausoleum im 11. Jahrhundert errichtet worden.<sup>79</sup> Wie ein Kirchenportal in Frankreich nahe legt, spielte sie für die Entwicklung der romanischen polyloben Bögen eine wichtige Rolle. Das Portal der Westfassade der Kirche von Montbron (Charente, Abb. 24, Abb. 25) weist einen sechsgliedrigen offenen polyloben Bogen mit breiten Nasen auf, entstanden in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts.<sup>80</sup>

77 Hill 1976, Abb. 123.

78 Da allerdings hinter dem polyloben Bogen in der Madrassa das Bruchsteinmauerwerk direkt sichtbar ist, ist wohl nicht der ursprüngliche Zustand erhalten. In der Grossen Moschee von Tunis (9. Jh.) befindet sich unterhalb der Bahu-Kuppel ebenfalls ein freigestellter polylober Bogen, hinter dem eine Nische mit gezackten Rippen anschliesst. Hill 1976, Abb. 112.

79 Rammah 2002, S.198.

80 An der Südseite der Kirche von Montbron befindet sich ein Arkosolium mit einer Inschrift, die den Namen Robert von Montbron und dessen Todesjahr 1209 nannte. 1845 und 1886 wurde die Inschrift dokumentiert, bereits 1912 war sie verschwunden. Da nach Meinung Beaumonts das Grabmal zusammen mit der Südwand erbaut wurde, diente ihm das Jahr 1209 zur Datierung der Kirche; Beaumont 1912, S. 278. Vgl. auch Vergnolle 1968, S. 373.

Es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass das Grabmal wirklich zusammen mit der Südmauer erbaut wurde. Da sämtliche Steine des Grabmales vom Mauerwerk getrennt sind, ist eine nachträgliche Einfügung des Grabmals wahrscheinlich. Ein zweites Arkosolium zur linken Seite des genannten Grabmales hingegen ist eindeutig zusammen mit der Mauer errichtet worden, da einige Steine des Quaderwerks der Mauer Teile der Halbsäulen des Grabmals ausbilden. Im Unterschied zum Grabmal Roberts kragt es nicht vor, sondern bleibt in der Flucht der Mauer. Dieses zweite Grabmal trägt zwar auch eine Inschrift, die einige Namen nennt, jedoch keine Jahreszahl. Die Namen konnten keinen Personen zugeordnet werden. Vgl. Beaumont 1912, S. 283. Jean-Marie Denis erwähnt weder das Grabmal noch die Namen; Denis 1976, S. 248.

Die Vierungspfeiler der Kirche lassen sich aufgrund der Kapitellskulptur ins 11. Jh. datieren; Ternet 2006, S. Bd. 1, 353–354. Das Langhaus entstammt einer späteren Bauphase, die, wenn das Grabmal als Datierungshilfe entfällt, aufgrund der Konsolfiguren und der Kapitellskulptur in die erste Hälfte des 12. Jhs. zu setzen ist. Vergleichbar sind die Kapitelle des Glockenturms der Notre-Dame in Trois-Palis (um 1140) oder die Kapitelle und Konsolfiguren von Saint-Michel d'Entraygues (um 1137); Ternet 2006, Bd. 2, S. 622; Dubourg-Noves 1986, S. 42. Zur selben Zeit ist auch der Chor mit fünf Radialkapellen entstanden, der aber im 19. Jh. während einer Restaurierung komplett neu errichtet wurde. Dubourg-

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 25: Detail Westportal, St.-Maurice, Montbron.**

Die Form der Pässe – Dreiviertelkreise – sowie die Länge und Breite der Nasen entsprechen der Gestaltung des Bogens der Qubbat ibn al-Qahāuī. Der polylobe Bogen von Montbron wird von vier abgestuften Archivolten mit schmaler Laibung umfassen. Die gleiche Anzahl flacher Archivolten umfasst den polyloben Bogen der Qubba in Sousse. Die Archivolte, die an den polyloben Bogen anschliesst, wird in Sousse und in Montbron von einem polyloben Blindbogen geschmückt. Diese Kombination von offenem polyloben Bogen mit polylobem Blindbogen erscheint nur in Montbron. Jeweils beide polylobe Bögen in Sousse und in Montbron weisen eine Profilierung auf. Der Gesamteindruck sowie Detailbeobachtungen stellen das Portal in Sousse so nahe zum Portal von Montbron, dass hier die Kenntnis der Qubba durch die Bauherren von Montbron vermutet werden muss. Zwei weitere Dekorelemente weisen in diese Richtung: Zwischen je zwei Pässen des offenen polyloben Bogens in Montbron befindet sich eine im Flachrelief gearbeitete Rosette. Die Rosette ist zwar ein verbreitetes Motiv, das seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zahlreiche polylobe Bogen in Spanien und Frankreich schmückt. Jedoch verfügt auch der Bogen der

Noves 1986, S. 41–43. Zeichnungen des Zustandes vor der Restaurierung sind erhalten.

Das Westportal mit dem polyloben Bogen ist derselben Bauphase der ersten Hälfte des 12. Jhs. zuzurechnen, da keine Brüche erkennbar sind und der Blattfries über dem Portal der Kapitellskulptur im Innern entspricht. Das Grabmal an der Südfassade hingegen nimmt zwar motivisch die Formen des Hauptportals auf, unterscheidet sich jedoch in stilistischer und qualitativer Hinsicht wesentlich.



## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Qubbat ibn al-Qahāuī als einziger Bogen der islamischen Architektur über kreisförmige Ornamente zwischen den Pässen. Weder auf Altarmensen noch an den byzantinischen Bauten Syriens erscheint dasselbe Motiv.

Das zweite dekorative Element in Montbron, das das Portal mit der Qubba verbindet, sind kleine hufeisenbogenförmige polylobe Bögen, die als Blindbögen die äusserste Archivolte besetzen. Diese kleinen Bögen wirken wie kleine Kopien des Bogens der Qubba.<sup>81</sup>

Das Portal von Montbron übernimmt die wesentlichen Formelemente der Qubbat ibn al-Qahāuī, wobei das Portal nicht unverändert kopiert wird, sondern die einzelnen Elemente in ein in der christlichen Architektur übliches Formenrepertoire – Säulen, Archivolten, Rundstäbe – eingefügt werden.

Neben Montbron erstellt eine zweite Kirche in Frankreich einen direkten Bezug zur islamischen Architektur und zu einer Sonderform des polyloben Bogens an einer Kirche in Nordspanien. Das 1086–1109 erbaute Portal der Kirche von Le Wast (Nord-Pas-de-Calais, Abb. 26) weist enge Parallelen zur fatimidischen Architektur Kairos auf (zu einem historischen Bezug Le Wasts zu Ägypten vgl. Kap. IV.2).<sup>82</sup> Das Bāb al-Futūḥ (1087) zeigt einen Blindbogen mit abgetreppten Pässen und abgerundeten Nasen (Abb. 27).<sup>83</sup> In derselben Weise wird der Portalbogen von Le Wast gestaltet. Auf der Iberischen Halbinsel entstand eine ähnliche Bogenform an der Ende des 12. Jahrhunderts erbauten Kirche Santa María la Mayor in Villamuriel de Cerrato (Palencia, Abb. 28).<sup>84</sup> Dabei sind aber die Nasen nicht abgerundet und die abgetreppten Pässe werden zu Kleeblattbögen, womit eine Rezeption almohadischer Bauten nahe liegt. Die sogenannte Mezquita de los Muertos

81 Eliane Vergnolle verwies zudem auf die Verwandtschaft eines Motivs von Montbron mit der Ornamentik der Ruinen von Sédrata. In der Mitte der äussersten Archivolte von Montbron befindet sich zwischen zwei Hufeisenblindbögen eingeschoben ein längliches, aus Kreisformen gebildetes Ornament, das dem Dekor von Sédrata sehr ähnlich ist; Vergnolle 1968, S. 380; Marçais 1926, S. 87, Abb. 49. Der Palastbau von Sédrata befindet sich im Osten Algeriens und ist somit zwar nicht weit von Tunesien entfernt; das Motiv erscheint jedoch auch an der Westfassade der Abbaye des Dames in Saintes (Charente-Maritime, 1120–1130), die keinen Bezug zur islamischen Architektur aufweist, und mit nur drei statt vier Kreisen an einem Kapitell von Saint-étienne de Nevers (geweiht 1097). Daras erkannte im Portal eine almohadische Formensprache, ohne konkrete Beispiele zu nennen. Dies ist mit Kenntnis der Qubbat ibn al-Qahāuī in Sousse abzulehnen. Daras 1936, S. 86.

82 Vergnolle 1968, S. 355f. Abb. in Watson 1989, Abb. 200. Vgl. auch Héliot/Merores 1950, S. 48.

83 Abb. in Creswell 1952–59, Bd.1, T. 64b.

84 García Guinea/Pérez González 2002d, S. 1293.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 26: Westportal, Le Wast (Nord-Pas-du-Calais).



Abb. 27: Bāb al-Futūḥ, Kairo.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 28: Nordportal, Santa María la Mayor, Villamuriel de Cerrato, Palencia.

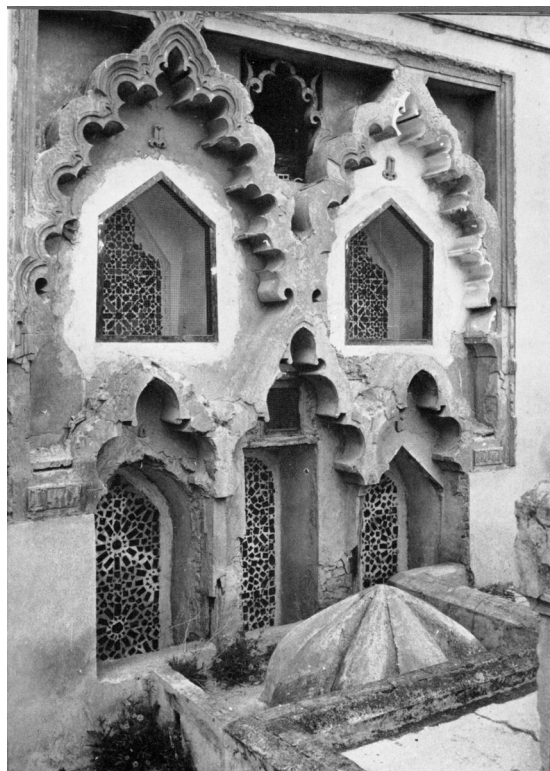


Abb. 29: Mezquita de los Muertos, Qarawiyîn-Moschee, Fès.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

(um 1135, Abb. 29)<sup>85</sup>, die in den Komplex der Qarawiyīn-Moschee in Fès integriert ist, und der Vormihrabraum der Grossen Moschee von Tlemcen (Algerien, um 1136)<sup>86</sup> verfügen über solche aus mehreren Kleeblattmotiven gebildete Bögen. Während es sich beim Portal von Le Wast um eine direkte Übernahme des polyloben Motivs aus der islamischen Architektur handelt, nimmt das Portal von Villamuriel nur die islamische Formensprache auf und wandelt sie in innovativer Weise um.

### 5.3 Polylobe Bögen mit abgerundeten Nasen

In den Provinzen Segovia und in Guadalajara hat sich auf geografisch eng begrenztem Gebiet eine besondere Form der offenen polyloben Bögen entwickelt, bei denen die Nasen abgerundet werden.<sup>87</sup> Auch diese Portale entstehen erst um 1200. Diese Bögen werden mit Rosetten ornamentiert und meist von einem Fries aus Zickzackrippen begleitet. In Frankreich, in Syrien und bei Altarmensen sind abgerundete Nasen nicht bekannt. Im *Cardeña Beatus* (ca. 1180) erscheinen in mehreren Miniaturen polylobe Bögen mit abgerundeten Nasen. Sie visualisieren die Kirchen von Pergamon, Laodicea, Smyrna und Ephesos.<sup>88</sup> Ausser den abgerundeten Nasen weisen jedoch keine Formen auf einen direkten Zusammenhang hin. Die Provenienz des *Cardeña Beatus* ist ungeklärt. Vermutet wird Burgos,<sup>89</sup> das zwar nicht weit entfernt von Segovia und Guadalajara liegt, jedoch auch keinen direkten Bezug nahe legt. In der islamischen Architektur gehören abgerundete Nasen nicht zum üblichen Repertoire. Nur die stuckierten Bögen der Arkaden des Patio del Yeso und des Patio der Casa de la Contratación (12. Jh.)<sup>90</sup> im Alcázar von Sevilla sind durch diese Besonderheit gekennzeichnet. Die Bögen sind jedoch Teil eines Systems sich kreuzender Bögen und sehr feingliedrig

85 Gómez Moreno 1951, S. 291, Abb. 347.

86 Hoag 1976, S. 101.

87 Segovia: Nuestra Señora del Río in Castroserna de Arriba, integriert in die Kirche des 17. Jhs.; García Guinea/Pérez González 2007c, S. 1765. Nuestra Señora de la Asunción in Duratón, datiert zu Beginn des 13. Jhs.; García Guinea/Pérez González 2007a, S. 651. Kirche von El Olmo, datiert in das erste Drittel des 13. Jhs.; García Guinea/Pérez González 2007b, S. 1031. Nuestra Señora de la Natividad in Sotillo, datiert in das erste Drittel des 13. Jhs.; García Guinea/Pérez González 2007c, S. 1669. Santo Domingo de Silos in Turrubuelo, datiert zu Beginn des 13. Jhs.; García Guinea/Pérez González 2007c, S. 1765. Guadalajara: San Bartolomé in Campisábalos und San Pedro in Villacadima.

88 Vgl. Williams 1994–2003, Bd. 5, Abb. 149–153.

89 Williams 1994–2003, Bd. 5, S. 24.

90 Barrucand/Bednorz 2002, S. 131, 163.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

geschaffen, sodass sie keine Ähnlichkeit mit den Portalen Nordspaniens haben. Für diese Erscheinungsform polylober Bögen kann kein Vorläufer bestimmt werden, es handelt sich bei diesen wohl um eine Weiterentwicklung der Portale mit geraden Nasen.

### 5.4 Sonderformen: Rollen und menschliche Figuren

Eine Sonderform der offenen polyloben Bögen weist zu Rollen ausgebildete Nasen auf. Wahrscheinlich wurde das Motiv mit der Kathedrale von Zamora eingeführt. An deren *Portada del Obispo*, dem Südquerhausportal, sind vier Archivolten in dieser Art gestaltet. Die Forschung führte die Gestaltung des im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts datierten Portals wiederholt auf orientalische Einflüsse zurück.<sup>91</sup> Etelvina Fernández González schreibt sowohl die Rosetten, das mit Nischen besetzte Gesims als auch die Rollen der Archivolten islamischen Einflüssen zu.<sup>92</sup> Während Rosette und Nischen gut mit islamischer Architektur verglichen werden können, etwa mit der al-Aqmar-Moschee in Kairo,<sup>93</sup> ist dies bei den Archivolten schwieriger. Moreno Alcalde und Fernández González verweisen auf einen Bogen in der Grossen Moschee von Córdoba, der Rollen ausbildet, stellen jedoch selber fest, dass der generierende Entwurf nicht derselbe ist wie bei den romanischen Bögen.<sup>94</sup> Vielmehr handelt es sich bei diesen Bögen um eine Weiterentwicklung der Bögen mit sich teilenden Nasen, wie sie in Frankreich seit dem 1. Viertel des 12. Jahrhunderts verbreitet sind (Bsp. St.-André-St.-Léger in Meymac, Abb. 20). Dabei werden die Teilstücke der Nasen so breit ausgebildet, dass sich die Kreissegmente schliessen und die Laibungskontur aus Rollen gebildet wird. In Zamora werden ausser an der Kathedrale zwei Portale in dieser Weise geschmückt, wobei aber die Nasen nur eine Rolle

91 Vgl. García Guinea/Pérez González 2002f, S. 45–48.

92 Fernández González 1988, S.238, 244.

93 Abb. in Hoag 1976, S. 147, Abb. 182.

94 Moreno Alcalde 2003, Anm. 14., S. 238; Fernández González 1982/83, S. 229; vgl. Gómez Moreno 1951, S. 101, Abb. 141.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

ausbilden.<sup>95</sup> Nachfolge fand diese Ornamentik in Asturien,<sup>96</sup> jedoch nicht in Frankreich.

An demselben Portal der Kathedrale von Zamora wurden zum ersten Mal in Kastilien-León mehrere polylobe Bögen als Archivolten kombiniert. In Frankreich entstanden solche Portale wahrscheinlich ein wenig früher, allerdings ohne sich verbreiternde Nasen.<sup>97</sup> Vergnolle vermutet eine Weiterentwicklung der bereits existierenden Bögen in Frankreich, höchstens inspiriert durch die in der islamischen Architektur übliche Kombination unterschiedlicher Bogenläufe.<sup>98</sup> Gestaffelte polylobe Bögen erscheinen in der islamischen Architektur an der Qubbat ibn al-Qahāwī in Sousse (Ende 11. Jh.) und an den Torbauten Bāb ar-Ruāḥ in Rabat (1197) und Bāb Aknau in Marrakesch (1147). Jedoch weisen diese Portale keine weiteren Parallelen zu den Bauten in Zamora oder in Frankreich auf.

Ebenfalls eine Sonderform bilden die Bögen der Eingangspforte des Klosters von Ribas de Sil (Galicien), der Kirche San Juan Bautista in Orejana (Segovia), des Nordportals der Colegiata von Toro (Zamora) sowie auch des Nord- und Südportals der Kathedrale von Orense (Galicien),<sup>99</sup> bei denen die

95 San Pedro y San Ildefonso und Santiago del Burgo in Zamora, beide um 1200. Vgl. García Guinea/Pérez González 2002f, S. 426, 437. Einige Portalbögen sind mit Rollen ohne Kreisöffnungen (cushion-shaped voussours, godroons) besetzt (Santo Tomé in Zamora, Santa María la Antigua und das Nordportal von San Nicolás in Arévalo (Ávila), das Südportal von Santa Agueda in Loarre, San Martín in Argüelles (Asturien)). Dieses Motiv führt Moreno Alcalde ebenfalls auf die islamische Architektur zurück, Moreno Alcalde 2003, S. 238, Anm. 14. Etwa das Bāb al-Futūḥ in Kairo weist gleich gestaltete Bogensteine auf. Jedoch sind auch die Bögen der Südfassade der Grabeskirche in Jerusalem von gleicher Form und bieten als Teil des wichtigsten Heiligtumes der Christenheit ein wesentlich treffenderes Vergleichsbeispiel. Vgl. hierzu Burkhardt et al. 2011, S. 511f.

96 San Esteban in Aramil, San Esteban in Ciaño, Santa María in Lugás und Santa Eulalia in Ujo. Vgl. García Guinea/Pérez González 2006a, S. 107, 299, 479.

97 La Souterraine (Creuse), Saint-Paixent (Vienne), Le Dorat (Haute Vienne), Thouars (Deux-Sèvres). Vgl. Vergnolle 1968, S. 361–366.

98 Vergnolle 1968, S. 368. Sie nennt als Vergleichsbeispiele die Bögen des Mihrabs der almohadischen Grossen Moschee von Almería und den almohadischen Patio del Yeso des Alcázars von Sevilla.

Watson hingegen sieht eine enge Parallele der Gruppe zu den Bögen des Vormihrabraumes in der Grossen Moschee von Córdoba, Watson 1989, S. 140; vgl. Gómez Moreno 1951, S. 106, Abb. 146. In diesem Vormihrabraum wird ein polylober Bogen von einem zweiten begleitet und das Stuckwerk zeichnet in Wellenlinien die Kontur der Bögen nach. Dies erweckt zwar einen ähnlichen Eindruck wie bei den französischen Portalen, in Córdoba werden aber die beiden Bögen mit sich kreuzenden Bögen kombiniert und somit doch auch wesentliche Unterschiede deutlich. Für die spanischen Portale in Zamora kann dies nicht als Vorläufer gelten.

99 Zu Santa María de Ribas de Sil, 1. Drittel 13. Jh., Románico 2001, S. 168. Zu Toro, letztes Viertel 12. Jh., García Guinea/Pérez González 2002f, S. 215. Zu Orense, datiert 1188–1200, Románico 2001, S. 166, 170.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

polyloben Bögen mit tierischen oder menschlichen Figuren besetzt werden. Das älteste Beispiel eines Portals mit polylobem Bogen, dessen Pässe mit menschlichen Figuren besetzt sind, ist das 1115–1120 errichtete, heute aber zerstörte Westportal von Cluny III, das Kenneth Conant anhand alter Druckgrafiken und zahlreicher Fragmente rekonstruierte.<sup>100</sup>

Die Parallelen zwischen den Bögen der islamischen Architektur und den spanischen offenen polyloben Bögen sprechen für eine Rezeption der ersteren. In der syro-byzantinischen Architektur erscheinen polylobe Bögen nur als Blendbögen und auch die Passmotive auf Altarmensen spielen hier keine Rolle, da sie als Reliefs ausgeführt sind. In Frankreich existieren ähnliche Portalbögen mit breiten Nasen; wo die Entwicklung innerhalb der spanisch-französischen Kunstlandschaft beginnt, lässt sich aufgrund der fehlenden Datierungen der Kirchen nicht sagen.<sup>101</sup>

100 Conant 1968, S. 103. Die erhaltenen Fragmente von Cluny III sind zur Zeit unter Bearbeitung und werden neue Kenntnisse zur Gestalt der Kirche bringen. Vgl. Rollier-Hanselmann 2009.

101 Kirchen von Guitres (Chironde), Ladignac-le-Long (Haute-Vienne), Genouillé (Charente-Maritime) und andere. Vgl. Vergnolle 1968, S. 265–267, Abb. 203–205.

### 6 Polylobe Blendbögen

#### 6.1 Polylobe Blendbögen ohne Rundstab

Neben dem offenen polylobem Bogen verbreitete sich in Kastilien-León in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts der polylobe Blendbogen. Eine Untergruppe der Blendbögen bilden polylobe Bögen, die sich über einen Rundstab legen. Polylobe Blendbögen schmücken sowohl Portale,<sup>102</sup> als auch Nischen,<sup>103</sup> Fensteröffnungen<sup>104</sup> und Triumphbögen.

- 102 Kantabrien: Santa María del Puerto in Santoña, 2. Hälfte 12. Jh., Eálo de Sá 1978, S. S. 190, 206, Abb. 3. Burgos: Santa Juliana in Cilleruelo de Bezana, datiert um 1200, García Guinea/Pérez González 2002m, S. 1685; San Pedro y San Pablo in Gredilla de Sedano, datiert in die 2. Hälfte des 12. Jhs., García Guinea/Pérez González 2002k, S. 269; San Andrés Apóstol in Lomas de Villamediana, datiert um 1200, García Guinea/Pérez González 2002m, S. 1793; San Torcuato in Villaescusa del Butrón, García Guinea/Pérez González 2002k, S. 589. Galicien: San Esteban in Culleredo, datiert in die 2. Hälfte des 12. Jhs., del Castillo 1987, S. 149; Santa María in Mellid, datiert in die 2. Hälfte des 12. Jhs., Shaver-Crandell/Gerson/Stones 1995, S. 238; San Fiz in Cangas (ausgearbeitete Pässe), 2. Hälfte des 12. Jhs., del Castillo 1987, S. 96. San Salvador in Bergondo, Südportal, um 1200, La Coruña 1983, S. 50; Kirche des ehem. Benediktinerklosters von Carboeiro (Pontevedra), südl. Krypta-/Turmzugang, nach 1170; Santa María in Ucelle (Orense); San Martín in Xubia/Couto (La Coruña), Westportal; Santa María in Dexo, Westportal, um 1200, del Pilar 2005, S. 396. Palencia: San Cornelio y San Cipriano in Revilla de Santullán, datiert Ende des 12. Jhs., García Guinea/Pérez González 2002c, S. 415. Valladolid: Santa María in Wamba, Inschrift 1195, García Guinea/Pérez González 2002b, S. 513. Guadalajara: Kirche von Valdeavellano.
- 103 Galicien: San Fiz in Asma, datiert 1225–30, Yzquierdo Perrín 1983b, S. 336; Kathedrale von Lugo: heute befindet sich der Bogen oberhalb der Pforte zur Sakristei im Südquerhaus, dieses war aber im Barock umgearbeitet worden. Die erste Bauphase in Lugo, die den Chor und das Querhaus umfasste, erfolgte unter Bischof Guido (1134–52), Yzquierdo Perrín 2005, S. 109; Klosterkirche Santa María in Cambre, Nordquerhaus, um 1194, wohl nachträglich an dieser Stelle eingefügt, Chamoso Lamas/González/Regal 1996, S. 34; San Martín in Xubia/Couto (La Coruña), Nordfassade, wieder aufgebaut. Kantabrien: Santa María in Bareyo, García Guinea 1979, Bd. 2, S. 102. Burgos: San Pedro y San Pablo in Gredilla de Sedano, datiert in die 2. Hälfte des 12. Jhs., García Guinea/Pérez González 2002k, S. 269; San Millán in Porquera del Butrón, García Guinea/Pérez González 2002k, S. 401. ávila: San Vicente, Narthex, datiert 1150/60–80, García Guinea/Pérez González 2002g, S. 148.
- 104 Galicien: Klosterkirche Santa María in Cambre, Westportal, um 1194, Chamoso Lamas/González/Regal 1996, S. 34; San Cristóbal in Camposancos, datiert ins 3. Viertel des 12. Jhs., Yzquierdo Perrín 1979, S. 257; Santa Eulalia in Losón, datiert ins 3. Viertel des 12. Jhs., Yzquierdo Perrín 1979, S. 258; Santa Cruz in Mondoy, 2. Hälfte des 12. Jhs., La Coruña 1983, S. 66; San Esteban in Oca, 2. Hälfte des 12. Jhs., Yzquierdo Perrín 1983a, S. 226, Abb. 6; San Martín in Sobrán, Yzquierdo Perrín 1983a, Abb. 5; San Pedro in Oza de los Ríos (La Coruña, ausgearbeitete Pässe); Santa María in Dexo, eingeritzt, um 1200, del Pilar 2005, S. 397; San Juan de Anceis, um 1200, del Pilar 2005, S. 356. Kantabrien: Las Henestrosas de las Quintanillas, Ende 12. Jh., García Guinea 1979, Bd. 2, S. 460, Abb. 862; San Román in Escalante, um 1200, García Guinea 1979, Bd. 2, S. 67, Abb. 55. Burgos: San Julián y Santa Basilisa in Rebolledo de la Torre, um 1186, García Guinea/



## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 30: Südfassade, San Pedro y San Pablo, Gredilla de Sedano, Burgos.

Die Portalbögen der Kirchen in der Provinz Burgos weisen alle den gleichen Typus polylober Bögen auf. Der polylobe Bogen bildet die äusserste Archivolte, die Pässe sind tief, die Nasen breit und der Bogen wird profiliert (Abb. 30). In Frankreich existierten solche Bögen bereits früher.<sup>105</sup> Portale mit polyloben Blendbögen bestehen auch in der islamischen Architektur, unterscheiden sich jedoch stark von den spanischen und französischen Portalen und können nur in genereller Hinsicht als Vorläufer gelten.<sup>106</sup> Tief ausgeschnittene, profilierte Pässe wie bei den Bögen in Nordspanien sind in der

Pérez González 2002k, S. 445; San Pantaleón in Losa, Weihunginschrift 1207, García Guinea/Pérez González 2002m, S. 1961; San Pedro de Tejada in Puente Arenas, García Guinea/Pérez González 2002m, S. 1875. Asturien: San Pedro in Plecín, Ende 12. Jh., García Guinea/Pérez González 2006b, S. 833. Palencia: San Juan Bautista in Villanueva del Río Pisuerga, Ende 12. Jh., García Guinea/Pérez González 2002c, S. 503.

<sup>105</sup> Bsp. Saint Hippolyte de Biard (Charente Maritime). Begonnen 1152, vgl. Vergnolle 1968, S. 349. Eine Kirche in Galicien, San Salvador in Bergondo (La Coruña), weist an ihrem Südportal denselben Typus Bogen auf. Datiert um 1200, vgl. La Coruña 1983, S. 50

<sup>106</sup> Bereits in der Moschee von Córdoba begleiten polylobe Blendbögen mehrere Hufeisenbögen (Erweiterung al-Ḥakams II., Gómez Moreno 1951, S. 100), ebenso in der Kutubiya-Moschee in Marrakesch. Ende des 12. Jhs. entstehen in Rabat und Marrakesch unter den Almohaden die ersten grossen Torbauten mit polyloben Blendbögen (Tor der Qaṣba al-Ūdāya, Rabat; Bāb Aknau, Marrakesch; Bāb ar-Ruāḥ, Rabat).

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 31: Ostturm, Bāb Zuwayla, Kairo.

islamischen Architektur nur am Bāb Zuwayla (1092) in Kairo (Abb. 31) vorhanden. Vor allem der polylobe Bogen Wambas (Valladolid, Abb. 32) ist bezüglich Gestaltung der Pässe vergleichbar, jedoch entspricht die Bogenlinie des Stadttors in Kairo nicht den spanischen Rundbögen. Weniger tief ausgearbeitet, jedoch auf halbkreisförmiger Grundlinie entwickelt, sind die polyloben Blendbögen des Minarets der Grossen Moschee von Aleppo (1090, Abb. 46). Mit den polyloben Bögen der Provinz Burgos teilen sie die ausgeprägte Profilierung und die breiten Nasen.

Die polyloben Blendbögen der galicischen Kirchen von Culleredo (Abb. 34, Asma, Dexo und Santa María in Mellid (Abb. 33)) sind im Flachrelief ausgearbeitet und zeigen breite Nasen. Damit gleichen sie dem polyloben Blendbögen auf dem Triumphbogen der Grossen Moschee von Kairouan (Abb. 10) und den seitlichen Bögen der Qubbat ibn al-Qahāuī in Sousse (Abb. 23). Drei Kirchen in Galicien verfügen über Triumphbögen, die wie in Kairouan mit einem polyloben Blendbogen geschmückt sind. Der um 1200 datierte Bo-

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

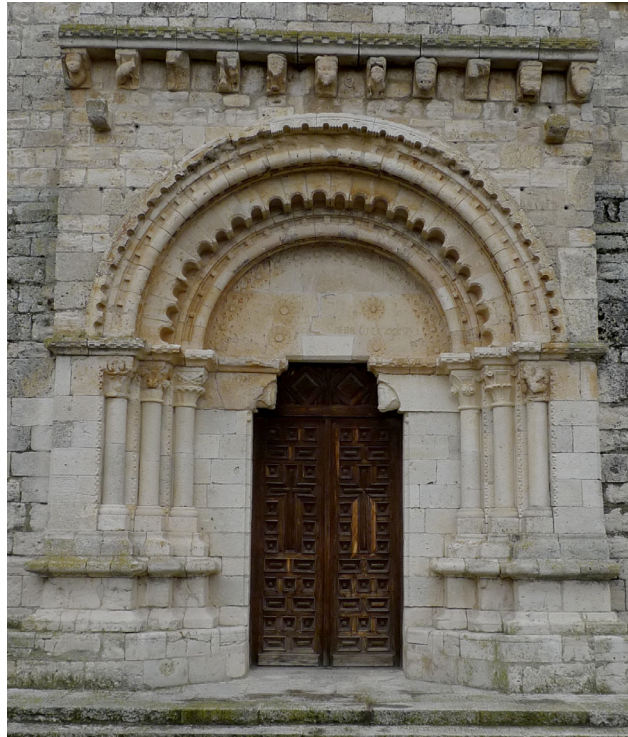


Abb. 32: Westfassade, Santa María, Wamba, Valladolid.



Abb. 33: Südportal, Santa María, Mellid, Galicien.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 34: Westfassade, San Esteban, Culleredo.



Abb. 35: Triumphbogen, San Juan, Coba.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 36: Oktogon, Qal'at Sim'an, Foto Marco Paolo Giuliano, 2010.

gen<sup>107</sup> der Klosterkirche San Juan in Coba (Galicien, Abb. 35) wird aus sehr vielen, im Flachrelief ausgeführten Pässen gebildet und gewinnt somit sehr grosse Ähnlichkeit mit dem Bogen in Kairouan. In den Kirchen San Mamede in Ribadulla und Santiago in Breixa (Galicien) ist der Blendbogen am Triumphbogen zusätzlich profiliert und in Breixa mit kleinen Kugeln besetzt. Die Besetzung von Triumphbögen mit polyloben Blendbögen kann zwar als Weiterentwicklung der Portalbögen gesehen werden, jedoch stimmt nicht nur der Anbringungsort mit Kairouan überein, sondern auch die Gestaltung der Pässe.

Mit Pässen geschmückte Triumphbögen existieren ebenfalls in der syrobyzantinischen Architektur. Das Oktogon des Simeonskloster (Qal'at Sim'an, 5./6. Jh., Abb. 36) und die Basilika von Qalb Loze (5. Jh.) weisen beide mit polyloben Blendbögen besetzte Triumphbögen auf. Die Pässe dieser Bauten sind denjenigen Nordspaniens nicht sehr ähnlich, da sie entweder mit Blättern besetzt sind oder aus dem Stein herausgearbeitet sind. Ein Haus in Ruwaiḥa (Syrien) aus dem 6. Jahrhundert zeigt an einem Portal einen polyloben Blendbogen an der inneren Archivolte (Abb. 6), der sehr grosse Ähnlichkeit mit den spanischen polyloben Blendbögen aufweist. Wie der Bogen

107 Yzquierdo Perrín datierte die Kirche im Vergleich mit der Kathedrale von Orense um 1230, D'Emilio konnte jedoch durch die Inschrift auf dem Tympanon eine Verbindung zu zeitgenössischen Dokumenten schaffen, die eine Datierung um 1200 plausibel macht. Vgl. Yzquierdo Perrín 1983b, S. 146; D'Emilio 2007, S. 20.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

von Culleredo (Abb. 34) verfügt dieser über eine Profilierung der Pässe. Diese Art der kleinen, profilierten Pässe ist in der byzantinischen Architektur Syriens verbreitet, jedoch sind sie meist umgedreht und bilden rechteckige Bänder.<sup>108</sup>

Die Mehrzahl der polyloben Blendbögen Kastilien-Leóns lässt sowohl zur islamischen als auch zur syro-byzantinischen Architektur Bezüge erkennen. Bei einigen Sonderformen der polyloben Blendbögen hingegen herrscht deutlich eines der beiden Bezugfelder vor.

Das syro-byzantinische Bezugsfeld überwiegt bei den Bögen des Klosters von Oña und bei polyloben Blendbögen auf Tympana. Das Benediktinerkloster San Salvador in Oña (Burgos), eines der mächtigsten Klöster der Halbinsel im 12. Jahrhundert, ist zwar in grossen Teilen zerstört, die Arkade des Refektoriums blieb aber erhalten. Zwei der fünf erhaltenen Bögen weisen polylobe Blendbögen auf, deren Pässe mit Akanthusblättern geschmückt sind (Abb. 37). Dank einer überlieferten Inschrift kann das Refektorium um 1141 datiert werden, womit es sich um zwei der älteren polyloben Bögen in Nordspanien handelt.<sup>109</sup> Der Bogen ist von derselben Art wie andere in Burgos, etwa in Gredilla de Sedano (Abb. 30), die Kombination mit Blattwerk erscheint jedoch nur in Oña. Weder in der islamischen Architektur noch auf Altarmensen ist diese Kombination bekannt, in Syrien aber erscheint sie im Simeonskloster. Die Apsis- sowie die Oktogonsbögen der Klosterkirche haben ebenfalls mit Akanthusblättern besetzte polylobe Blendbögen (Abb. 38).<sup>110</sup> Diese Ornamentik ist dieselbe, weitere Parallelen zwischen den Bögen sind nicht festzustellen. Die Skulptur Oñas zeigt ausserdem eine enge Verwandtschaft mit derjenigen Clunys III, insbesondere die Rosetten der erhaltenen Arkade betreffend. Senra sieht in den Steinmetzen der Arkade sogar eine cluniazensische Werkstatt, die nach der Fertigstellung der Westfassade in Cluny um 1135 nach Oña gekommen wäre.<sup>111</sup>

108 Wie etwa an der Kirche von Me‘ez, Abb. in Strube 1993–2002, Bd. 1, T. 53e. In sehr ähnlicher Weise wurden auch Altarmensen geschmückt. Die Mensa von Saint André de Sorède bei Perpignan weist ein polylobes Band auf, das breite Nasen ausbildet und profiliert ist (datiert um 1030, Ponsich 1982, S. 22, 39, T. 7). Die Rechteckform der Mensa und die Aneinanderfügung der Pässe als umlaufendes Band unterscheiden sich zwar wesentlich von den Bögen, die Gestaltung der Pässe ist jedoch sehr ähnlich.

109 Senra 1992, S. 36–39; García Guinea / Pérez González 2002, S. 1353.

110 Vgl. Strube 1993–2002, Bd. 1, Tafel 110.

111 Senra 1992, S. 40–44. Den polyloben Bogen der Arkade in Oña vergleicht Senra mit demjenigen des zerstörten Westportals Clunys III. Die detaillierte Rekonstruktion des Bogens in Cluny ist jedoch schwierig, da die erhaltenen grafischen Darstellungen zwar Nischen zeigen, jedoch Details, wie etwa die Tiefe derselben,

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 37: Arkade aus dem Refektorium, San Salvador, Oña, Burgos.

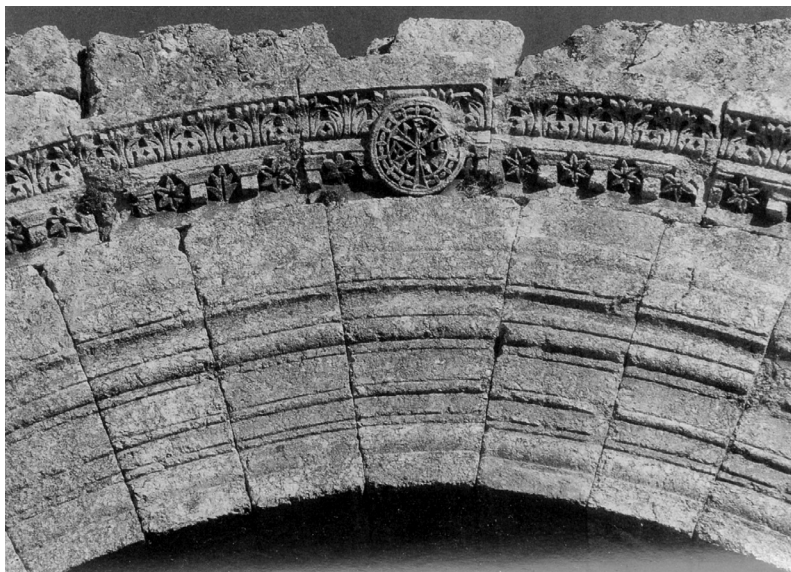


Abb. 38: Detail, Oktogon, Qal'at Sim'an.

Interessant ist dabei, dass die älteren polyloben Bögen im Querhaus Clunys ebenfalls Parallelen zu byzantinischen Kirchen im gleichen Gebiet Syriens aufweisen, ohne jedoch Ähnlichkeit zu den Bögen Oñas erkennen zu lassen (vgl. Kap. II.2.3). Da von Cluny III nicht mehr viel erhalten ist, ist es möglich, dass auch dieses aus Syrien stammende Motiv der mit Blättern besetzten Pässe über die burgundische Abteikirche nach Oña vermittelt wurde, dies ist jedoch nicht mehr zu verifizieren. Für die Abteikirche in Cluny

nicht zu bestimmen sind. Conant rekonstruierte "une voussure avec 15 niches en fer à cheval, chacune avec un ange. Plusieurs fragments prouvent que cette voussure était terminée après la pose, à cause des joints difficiles". Die genannten Fragmente publizierte er nicht. Conant 1968, S. 103; vgl. zu den Grafiken auch Conant 1928. Senra weist selbst auf den erheblichen Grössenunterschied zwischen den Bögen in Cluny und denjenigen in Oña hin. Zudem ist gerade das aussergewöhnliche und mit den Bögen des Simeonskloster vergleichbare Füllen der Pässe mit Blattwerk in Oña am Portal von Cluny nicht vorgebildet.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

bestätigt diese Querverbindung zu Oña die Rezeption aus der syro-byzantinischen Architektur.

Im Flachrelief ausgeführte polylobe Blendbögen schmücken bei einigen Kirchen Nordspaniens den Tympanon.<sup>112</sup> Dadurch gleichen sie stärker den polyloben Bögen der syro-byzantinischen Kirchen. Ein Haus in Bashakuh (6. Jh.<sup>113</sup>, Abb. 39) verfügt über einen polyloben Blendbogen, der Tympanon, Gewände und Gesims begleitet. Mit seinen zahlreichen kleinen Pässen mit breiten Nasen ist er dem Bogen der Kirche Santa María la Mayor in Abajas (Ende 12. Jh., Burgos)<sup>114</sup> und demjenigen der Ermita de Nuestra Señora de la Oliva in Escóbados de Abajo (vor 1180, Burgos, Abb. 40)<sup>115</sup> ähnlich. Der Blendbogen der Eremitage wird von einem zweiten Bogen aus umgedrehten Pässen gerahmt, womit er noch stärker dem ebenfalls mit einem Bogen aus umgedrehten Pässen gerahmten Fensters in Bashakuh gleicht. Zudem zeigt der Tympanon des Fensters in Bashakuh eine Rosette, ein Ornament, das auch denjenigen von Escóbados schmückt. Da sich die Blendbögen auf dem Tympanon befinden, weisen sie ausserdem engere Parallelen zu Altarmensen auf als die polyloben Blendbögen an Archivolten.<sup>116</sup>

112 Burgos: Santa María la Mayor in Abajas, Ende des 12. Jhs., García Guinea/Pérez González 2002l, S. 1157; Ermita de Nuestra Señora de la Oliva in Escóbados de Abajo, um 1180, García Guinea/Pérez González 2002k, S. 256. Soria: Ermita de los Santos Mártires in Garray, um 1200, García Guinea/Pérez González 2002i, S. 523; San Juan de Rabanera in Soria, datiert in das 2. Viertel des 12. Jh., García Guinea/Pérez González 2002j, S. 999. Galicien: San Salvador in Bergondo, Westportal, um 1200, La Coruña 1983, S. 50; San Martín in Xubia/Couto (La Coruña), Nordfassade, wieder aufgebaut; San Miguel in Cangas; San Salvador in Escudro, Yzquierdo Perrín 1983a, S. 225; Santa María in Pesqueiras, um 1220, Yzquierdo Perrín 1983b, S. 333; San Estevo in Pezobrés, 2. Hälfte 12. Jh., del Castillo 1987, S. 435; San Pedro in Portomarín, Weihe 1182, Yzquierdo Perrín 1983b, S. 63, 277. Dieser letztgenannte Bogen bildet eine Ausnahme, da er zwei polylobe Bögen nebeneinander aufweist.

113 Butler 1929, S. 224.

114 García Guinea/Pérez González 2002l, S. 1157.

115 García Guinea/Pérez González 2002k, S. 256.

116 Andere Besonderheiten dieser polyloben Blendbögen lassen sich weniger deutlich verorten. Die Bögen der Kirche San Juan de Rabanera in Soria, der Ermita de los Santos Mártires in Garray (Soria) und von San Pedro in Mellid (Galicien) werden aus einer Linie gebildet, sodass die äussere Kontur des Bogens die Form der Pässe aufnimmt. Diese Gestaltungsweise findet sich sowohl auf Altarmensen als auch in der islamischen Architektur (Qubbat ibn al-Qahāuī, Abb. 22) und der byzantinischen Architektur Syriens (Ruwaitā, Abb. 6). Der Bogen von San Juan de Rabanera weist in der Mitte seiner Pässe kleine Kugeln auf, ebenso die Altarmensa in St.-Sernin in Toulouse (1096, Abb. in Ponsich 1982, S. 38, T. 4.). Der Bogen von Garray weist an derselben Stelle kleine Köpfe auf, ein Element, das in derselben Weise am ebenfalls enge Parallelen zu Altarmensen aufweisenden Portal von St.-Jean-le-Vieux in Pérpignan (um 1025, Abb. in Ponsich 1982, S. 25, 41, T. 9.), erscheint.

Die Bögen von Garray (Abb.) und Soria weisen beide einen zweiten polyloben Bogen aus sich überkreuzenden Pässen auf einer Archivolte auf. Das zweite Por-



## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 39: Haus, Bashakuh.**



**Abb. 40: Ermita de Nuestra Señora de la Oliva,  
Escóbados de Abajo, Burgos.**

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 41: Nuestra Señora de la Asunción, Navas de Bureba, Burgos.**

Einen klaren Bezug zur islamischen Architektur hingegen erstellt die Kirche von Navas de Bureba (Burgos, um 1200, Abb. 41). Sie zeigt an der Apsis und an der Südseite des Chorjochs je ein Fenster, das von einem inneren Kleeblattbogen und einem äusseren fünfgliedrigen polyloben Bogen umfasst wird. Dieses Motiv erscheint weder in der französischen Romanik noch an anderen nordspanischen Bauten. Am Minarett der Kutubiya-Moschee in Marrakesch (vollendet vor 1158) erscheint zum ersten Mal das Motiv eines von einem polyloben Bogen mit wenigen Pässen eng gerahmten Hufeisenbogens (Abb. 61). Einige dieser Bögen bilden variierte Bogenläufe mit flachen Pässen und einem gelängten obersten Pass aus. Diese flachen Pässe und den gelängten obersten Pass hat auch das Bogenmotiv in Navas de Bureba. Das 1154 begonnene<sup>117</sup> Portal eines Spitalbaus in Damaskus, Maristan Nuri (Abb. 42), gleicht dem Bogenmotiv ebenfalls. Am Maristan Nuri

tal von San Juan de Rabanera zeigt dasselbe Motiv (Ursprünglich gehörte dieses Portal zur Kirche San Nicolás, ebenfalls in Soria. García Guinea/Pérez González 2002j, S. 1009). Auch dieses Ornament lässt sich nicht eindeutig verorten. An einer byzantinischen Kirche in Kālūṭa in Syrien (492, Abb. in Strube 1993–2002, Bd. 1, Tafel 124c) wird ein Türsturz mit gleich gestalteten Pässen besetzt. Ebenfalls in Syrien, in Anjar, befindet sich ein umayyadischer Palastbau (8. Jh., Abb. in Vergnolle 1968, Abb.137), der an einem Fenster dasselbe Motiv aufweist. Auf Altarmensen existieren keine sich kreuzende Pässe.

Monteira Arias verwies auf die sich kreuzenden Bögen an der Südwestfassade der Moschee am Bāb al-Mardūm in Toledo, jedoch handelt es sich dabei um Hufeisenbögen und um einen wesentlich grösser ausgeführtes Motiv, Monteiro Arias 2005a, S. 199.

<sup>117</sup> Hoag 1976, S. 213.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

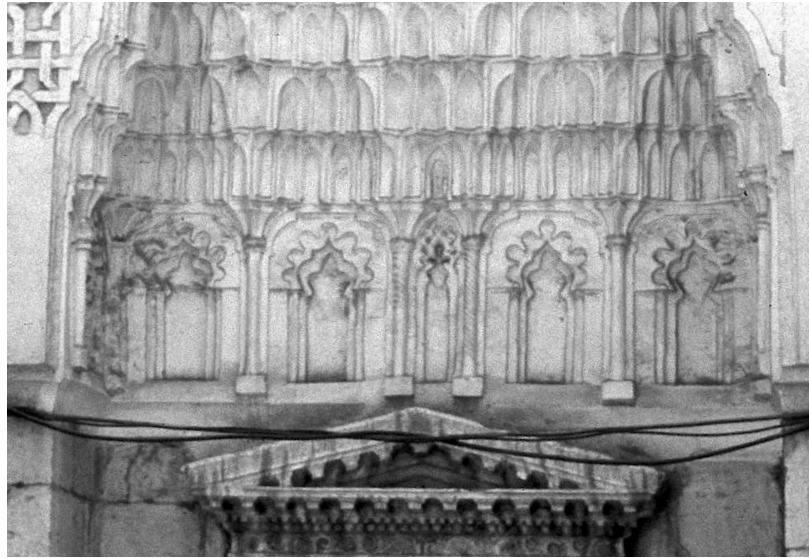


Abb. 42: Maristan Nuri, Damaskus.

werden Dreipässe von einer gewellten Linie und einem polyloben Bogen gerahmt, wodurch eine räumliche Staffelung entsteht. García Guinea und Pérez González sehen das Bogenmotiv von Navas de Bureba eher als typisch verspielte Bogenform der Zeit um 1200,<sup>118</sup> es kann aber beobachtet werden, dass islamische Motive Parallelen aufweisen, wenn auch keines als direkter Vorläufer gelten kann.

Ebenfalls einen klaren Bezug zur islamischen Ornamentik zeigen die dreigliedrigen polyloben Blendbögen der Kirchen Santiago in Alba de Tormes (Salamanca, Abb. 43), Nuestra Señora de la Asunción in Perazancas de Ojeda (Palencia, Abb. 45) und die Eremitage in San Vicentejo de Treviño (Burgos, Abb. 47).

In Alba de Tormes verfügt die nördliche Aussenfassade des Presbyteriums über drei dreigliedrige polylobe Blendbögen auf.<sup>119</sup> Die dreigliedrigen Blendbögen im Mihrab der Grossen Moschee von Córdoba (al-Ḥakam II., um 965) haben dieselbe Bogenlinie.<sup>120</sup> Noch ähnlicher sind die polyloben Bögen auf zwei Becken aus der Grossen Moschee der 1119 durch Alfonso I. von Aragón eroberten Stadt Tudela (Abb. 44). Die Bögen überziehen als Relief die Seiten der Becken und werden, wie in Alba de Tormes, nicht von Säulen gestützt.<sup>121</sup>

118 García Guinea/Pérez González 2002I, S. 1320.

119 Vgl. García Guinea/Pérez González 2002a, S. 78. Datiert wird dieser Teil der Kirche in die zweite Hälfte des 12. Jhs..

120 Abb. in Ewert et al. 1997, T. 17.

121 Zur bereits im 12. Jh. aufgrund des Kathedralneubaus zerstörten Moschee von Tudela vgl. Gómez Moreno 1951, S. 59.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 43: Nordfassade, Santiago, Alba de Tormes, Salamanca.

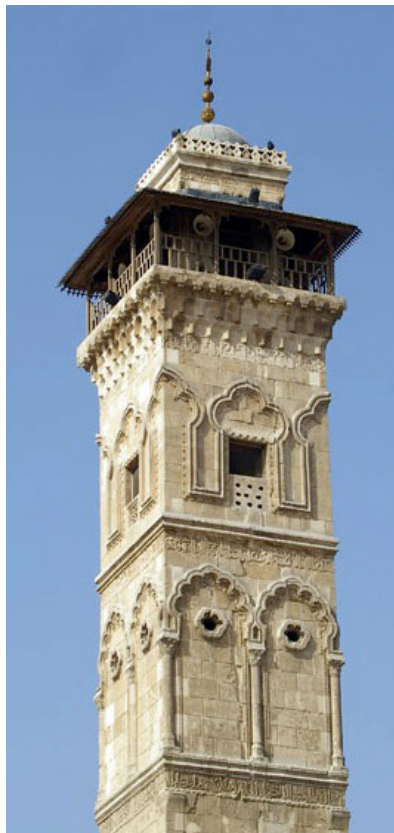


Abb. 44: Taufbecken, Grosse Moschee, Tudela  
(heute im Kreuzgang der Kathedrale).

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 45: Apsis, Nuestra Señora de la Asunción, Perazancas de Ojeda, Palencia.**



**Abb. 46: Minarett, Grosse Moschee, Aleppo.**

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 47: Apsis, Eremitage, San Vicentejo de Treviño, Burgos.**

In Perazancas wird die Innenwand der Apsis von fünf dreigliedrigen polyloben Bögen gegliedert.<sup>122</sup> Die Bögen im obersten Geschoss des Minarets von Aleppo in Syrien zeigen dieselbe Bogenlinie wie die Bögen in Perazancas (Abb. 45, Abb. 46). Das Minarett der Grossen Moschee wurde um 1090 vollendet und weist im obersten Geschoss an jeder Seite je einen mittleren und einen übereck gelegten polyloben Bogen auf halbkreisförmiger Grundlinie auf.<sup>123</sup> In der Kirche sind die Bögen profiliert, während sie in Aleppo aus einer Linie gebildet werden. Dies erweckt einen sehr ähnlichen Eindruck. In beiden Fällen reihen sich mehrere polylobe Bögen aneinander. Die Apsis der Eremitage in San Vicentejo de Treviño (Abb. 47) wird von fünf dreigliedrigen polyloben Blendbögen geschmückt.<sup>124</sup> Ein Fragment aus der Alcazaba von Málaga (Abb. 7), dessen Bogenrelief auch den dreigliedrigen Bögen in Santiago gleicht (vgl. Kap. II.3.1), weist mit einer schmalen Laibung und direkt aneinander anschliessenden Bögen von gleicher Form enge Parallelen zu den Bögen der Eremitage auf.

<sup>122</sup> García Guinea/Pérez González 2002d, S. 813. Datiert wird die Kirche ins letzte Viertel des 12. Jhs..

<sup>123</sup> Howard 2000, S. 143, Abb. 169.

<sup>124</sup> Vgl. García Guinea/Pérez González 2002m, S. 2225. Am Südportal der Kirche befindet sich eine Inschrift, die das Jahr 1162 nennt. Mindestens zwei Bauphasen mit unterschiedlicher Planung lassen sich erkennen. San Vicentejo de Treviño wurde erst 1200 kastilisch, davor war der Ort Navarra zugehörig.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

### 6.2 Polylobe Blendbögen mit Rundstab

Weit verbreitet sind polylobe Blendbögen, die über einen Rundstab gelegt sind.<sup>125</sup> Der Rundstab variiert dabei in der Dicke, die Nasen verbreitern sich bei einigen Beispielen zur Spitze hin<sup>126</sup> und in einigen Fällen umfassen die Blendbögen scheinbar den Rundstab, sodass auf der Rückseite des Rundstabs die Nasen der Pässe sichtbar werden.<sup>127</sup> Diese Bogenform erschien Ende des 12. Jahrhunderts und fand vor allem in Galicien grosse Verbreitung. Weder in der islamischen Architektur noch auf Altarmensen oder in der byzantinischen Architektur Syriens ist dieses Motiv bekannt. Auch in Frankreich erscheint es nur vereinzelt.<sup>128</sup> Ein bereits bekanntes Element – der Rundstab – wurde als neue Variation mit dem polyloben Blendbogen kombiniert. Dieselbe Ornamentik ziert auch Gewölberippen, so in Santiago de Compostela in der Vorhalle des Pórtico de la Gloria und im Bischofspalast im Refektorium und in der Kapelle de San Salvador der Catedral Vieja von Salamanca.

Bei einigen dieser Bögen bilden die Pässe zwischen sich ein Klammermotiv

125 Galicien: Westportal der Kathedrale von Orense, 1230–1248, Yzquierdo Perrín 2005, S. 171; San Juan in Portomarín, 1190–1200, Románico 2001, S. 175; Santiago in Ribadavia, 1. Hälfte des 13. Jhs., del Castillo 1987, S. 499; Kirche von Lampai; Santa María in Sacos, 2. Hälfte des 12. Jhs., del Castillo 1987, S. 522; San Esteban in Sayar, Ende 12. Jh., del Castillo 1987, S. 567; San Pantaleón in Viñas, Ende 12. Jh., La Coruña 1983, S. 75; San Pedro in Mellid, Shaver-Crandell/Gerson/Stones 1995, S. 238; San Tirso in Oseiro, Ende 12. Jh., La Coruña 1983, S. 32; Santa María in Caldas de Reis, 2. Hälfte des 12. Jhs., del Castillo 1987, S. 86; San Vicente in Pombeiro, Ende 12. Jh., Chamoso Lamas/González/Regal 1973, S. 43; San Juan in Coba, um 1200, D'Emilio 2007, S. 20; San Martiño in Tiobre, um 1200, del Pilar 2005, S. 344; Santa María in Mezonzo, Südportal, um 1200, del Pilar 2005, S. 546. Baskenland: die Kirchen von Argandoña, Gordoia, Durana und Tuesta, zu Beginn des 13. Jhs., vgl. López de Ocariz 1997, S. 45, 301. Asturien: San Miguel in Bárcena del Monasterio, zu Beginn des 13. Jh., García Guinea/Pérez González 2006a, S. 187; San Antolín in San Antolín de Bedón, García Guinea/Pérez González 2006b, S. 785. Segovia: Santa María la Real in Sacramenia, 1220–30, befindet sich heute in Miami, García Guinea/Pérez González 2007b, S. 1219. Guadalajara: Kloster von Bonaval. Palencia: San Miguel in Palencia. Soria: Kloster von Santa María de Huerta, 1. Viertel 13. Jh., García Guinea/Pérez González 2002i, S. 897; Nuestra Señora de la Asunción in Castillejo de Robledo, Mitte 13. Jh., García Guinea/Pérez González 2002h, S. 373. Salamanca: Kathedrale von Ciudad Rodrigo, Querhaus und Südfassade, datiert in die Regierungszeit von Fernando II. (1157–1188), García Guinea/Pérez González 2002a, S. 141; San Martín in Salamanca, Westportal.

126 Beispiele sind die Bögen der Kirchen Santa María in Armenteira und San Pedro in A Mezquita, beides Galicien. Die Westfassade von San Pedro kann um 1200 datiert werden, vgl. Románico 2001, S. 169.

127 Beispiele sind San Esteban in Atán und Santa María de Vilanova in Allariz, beides in Galicien.

128 Vgl. Watson 1989, S. 123.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 48: Westflügel, Kreuzgang, San Isidoro, León.**

aus. Dabei verbreitern sich die Pässe im unteren Bereich, sind in ihrer ganzen Länge gespalten und weisen eine kreisrunde Öffnung auf.<sup>129</sup> Das wahrscheinlich älteste Beispiel dieses Motivs, aber ohne Rundstab, befindet sich im Westflügel des um 1150 datierten Kreuzgangs von San Isidoro in León (Abb. 48).<sup>130</sup> In Frankreich ist das Motiv nicht bekannt. Auch in der islamischen Architektur werden keine Bögen in dieser Art gestaltet, jedoch sind gespaltene Nasen häufig. Diese entstehen aus der Kombination von zwei identischen Bandzügen, die im Wechselrhythmus zwischen kleineren und grösseren Pässen übereinander gelegt werden. Die Laibungskontur

129 Zamora: San Juan del Mercado in Benavente, anfangs 13. Jh., García Guinea/Pérez González 2002f, S. 173; Santa María del Azogue in Benavente, Ende 12. Jh., García Guinea/Pérez González 2002f, S. 188. Galicien: San Salvador in Camanzo, Santa María de Herbón in Padrón, um 1200, Yzquierdo Perrín 1983a, Abb. 8; Süd- und Westportal der Kathedrale von Orense, 1188–1200, 1225–1230, Románico 2001, S. 166, 170; San Juan in Portomarín, 1190–1200, Románico 2001, S. 175; San Fiz de Solovio in Santiago de Compostela, Shaver-Crandell/Gerson/Stones 1995, S. 347; Santa María in Peñamayor, 2. Hälfte des 12. Jhs., del Castillo 1987, S. 430; Mittelrose der Westfassade der Kathedrale in Santiago de Compostela, um 1200, Yzquierdo Perrín 1987/88, Tafel 5. An der Kirche San Esteban in Ribas de Miño schmückt das Klammermotiv die Portalgewände, Ende 12. Jh., del Castillo 1987, S. 505. Asturien: San Martín in Vega de Poja, anfangs 13. Jh., García Guinea/Pérez González 2006b, S. 815.

130 Martin 2006, S. 163.



## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

besteht aus den kleineren Pässen und den aus der Überschneidung der grösseren Pässe entstandenen schmalen Zwischenräumen. Die wahrscheinlich ältesten Bögen dieser Art befinden sich am Minarett der Qal‘at Banī Hammād in Algerien (1007–1008).<sup>131</sup> Das Motiv gewann grosse Verbreitung in der islamischen Architektur und schmückt zahlreiche Bauten vor allem in Marrakesch und Rabat.<sup>132</sup> Die gespaltenen Nasen der romanischen Bögen und die eng beieinander geführten Nasen der islamischen Bögen erwecken einen ähnlichen optischen Eindruck. Dies hat María Moreno Alcalde dazu geführt, das romanische Motiv als Resultat der schlecht verstandenen islamischen Formulierung zu verstehen.<sup>133</sup> Die sich überkreuzenden islamischen Pässe und das romanische Klammermotiv unterscheiden sich jedoch grundsätzlich von der Idee des Ornaments her und stehen nicht in direktem Bezug zueinander.

131 Marçais 1954, S. 100.

132 Grosse Moschee, Algier; Yūsuf-al-Manṣūr-Moschee, Kutubiya-Moschee und Bāb Aknau in Marrakesch; Bāb ar-Ruāḥ und Qaṣba al-Ūdāya in Rabat.

133 Moreno Alcalde 2003, S. 239, Anm. 17.

### 7 Resumé: Entwicklungslinien

Der polylobe Bogen hat verschiedene Quellen, die in zwei Hauptstränge eingeteilt werden können. Die ältesten polyloben Bögen in Nordspanien, in León und in Santiago de Compostela, haben klare Vorläufer in der islamischen Architektur. Die vielleicht noch älteren Bögen in Cluny hingegen rezipieren die christliche, syro-byzantinische Architektur.

Vor 1130 entstanden in den französischen Regionen Limousin und Midi-Pyrénées die ersten Portale mit *offenen polyloben Bögen*. Die Form der Bögen von Cahors und Meymac (Abb. 20) gleichen denjenigen von Santiago de Compostela (Abb. 11), diejenigen in Vigeois dem Westportal in León (Abb. 16). Jedoch entwickeln diese französischen Bögen ornamentale Elemente, die in Santiago oder León noch nicht erschienen, so die geteilten Nasen und über den Kämpfer vorkragende äusserste Nasen. Die Bezüge zu Santiago de Compostela und León weisen auf einen Impuls der nordspanischen Kirchen für die Verwendung des polyloben Bogens an den frühen französischen Kirchen hin. Diese entwickeln das Motiv weiter und rezipieren dabei erneut, wie die Positionierung des Bogens als innerste Archivolte am Portal und einzelne ornamentale Elemente zeigen, Motive der islamischen Architektur.

In Nordspanien entstehen erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Portale mit *offenen polyloben Bögen*. Da sie sich von bereits existierenden Bögen wesentlich unterscheiden, jedoch einige Gemeinsamkeiten mit der islamischen Architektur teilen, ist hier eine erneute Welle einer Rezeption der islamischen Architektur Nordafrikas und al-Andalus' zu sehen. An zwei Portalen Frankreichs, Montbron und Le Wast, lässt sich sogar ein direkter Bezug zu bestimmten islamischen Bauten – zur Qubbat ibn al-Qahāuī in Sousse respektive zum Bāb al-Futūḥ in Kairo – beobachten.

Bezüglich der polyloben *Blendbögen* lassen sich ebenfalls Vorläufer erkennen. Die Vergleiche zeigen, dass nicht nur die islamische, sondern auch die syro-byzantinische Architektur und möglicherweise die Formensprache der Altarmensen eine Rolle bei der Gestaltung des polyloben Blendbogens gespielt hat. Zwei Bauten mit Sonderformen des polyloben Blendbogens widerspiegeln die beiden Rezeptionsstränge deutlich: Während die Bögen von Oña mit syro-byzantinischen Bögen in Beziehung stehen, erinnern diejenige von Navas de Bureba an die islamische Architektur.

Gleichzeitig entstanden verschiedene Variationen des polyloben Bogens an Portalen, wie Bögen mit abgerundeten Nasen, mit sich zu Rollen verbrei-

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

ternden Nasen und sich vervielfachenden Bögen, die Kombination mit einem Rundstab, das Klammermotiv sowie mit Figuren besetzte Pässe. Für diese Ausbildungen können keine bestimmten Vorläufer festgestellt werden und sie lassen deswegen auf innovative Weiterentwicklungen der romanischen Bauherren oder -leute schliessen.

In der islamischen Architektur spielten sowohl Bauten in al-Andalus als auch in Nordafrika eine Vorbildrolle als für die romanischen polyloben Bögen. Bestimmte geographische Schwerpunkte können nicht festgestellt werden, jedoch spielen die Bauten im heutigen Tunesien mit seinen Zentren Kairouan und Sousse eine wesentlich wichtigere Rolle für die Rezeption islamischer Architektur als dies die Forschung bisher berücksichtigte.

Die Gestaltung des polyloben Bogens weist je nach seiner islamischen oder christlichen Prägung in genereller Hinsicht einige grundsätzliche Unterschiede auf. Die charakteristische Kombination von mehreren, teilweise sich kreuzenden Bögen in der islamischen Architektur bleibt in den christlichen Ländern unberücksichtigt. Im islamischen Raum entwickeln sich die meisten polyloben Bögen auf spitzbogiger Grundlinie. Auch dies bleibt in der Romanik unbekannt. Ebenso wird die Kontur des Bogenrückens, der in der islamischen Architektur fast immer durch Stuckapplikationen visualisiert wird oder frei steht, in der romanischen Baukunst nur sehr selten gekennzeichnet.

In die romanischen Kirchenbauten werden die Bögen meist als isoliertes Element eingefügt und zunehmend mit der Formensprache der christlichen Architektur verbunden. Dadurch geht es nicht mehr um eine gesamthafte Evokation islamischer Architektur. Der Bezug zur islamischen Architektur, in welcher der polylobe Bogen eines der charakteristischsten Elemente bildet, beschränkt sich auf eine entfernte Erinnerung, dass sich die romanische Architektur dieses islamischen Architekturelements einst bemächtigt hat. Hier lässt sich ein Akkulturationsprozess beobachten, dessen Folge eine vollständige Einverleibung des Motivs ist. Die romanische Architektur rekontextualisiert dieses ursprünglich islamische Motiv in dem Mass, dass der Bezug zur ursprünglichen Herkunft nicht mehr präsent ist. Als Folge dieser Akkulturation sind die romanischen Innovationen, wie die Kombination des Bogens mit einem Rundstab oder auch die Übernahme gleich gestalteter Pässe für Rundfenster gegen Ende des 12. Jahrhunderts zu

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

sehen.<sup>134</sup> Während die frühesten polyloben Bögen noch sehr eng an der islamischen Formensprache orientiert sind, wurde es im Verlauf des Jahrhunderts durch die bereits erfolgte Eingliederung des Motivs in eine christliche Formensprache möglich, die Form des Bogens zu variieren.

134 Ein Beispiel dieser verbreiteten Übernahme der in gleicher Weise wie an den Bögen gestalteten Pässe für Rundfenster bietet die um 1194 entstandene Westfassade von Santa María de Cambre (La Coruña) in Galicien, vgl. Chamoso Lamas/González/Regal 1996, S. 34.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

### 8 Die Frage nach einer symbolisch-transzendentalen Bedeutung: Polylobe Bögen an Grabmälern

#### 8.1 Der Bezug zur islamischen Architektur



**Abb. 49: Arkosolium, San Pedro, Arlanza  
(heute im Kreuzgang der Kathedrale von Burgos).**

Polylobe Bögen schmücken auffällig oft Grabmäler. Da Grabmäler in besonderer Weise mit Bedeutung aufgeladen sind und dadurch möglicherweise eine symbolische Bedeutung für den polyloben Bogen eruiert werden kann, soll ihnen ein gesondertes Kapitel gewidmet werden.

Das Arkosolium von Arlanza, auch Grabmal der Doña Godo oder Arco de Mudarra genannt, verfügt über zwei kleinere polylobe Bögen, die von einem grösseren polyloben Bogen überspannt werden (Abb. 49). Dem Kloster San Pedro de Arlanza (Burgos) entstammend, befindet sich das um 1200 entstandene Grabmal seit Ende des 19. Jahrhunderts im Kreuzgang der Kathedrale von Burgos.<sup>135</sup> Die drei Bögen, der grosse als Blendbogen, die kleineren als offene Bögen ausgeführt, haben breite Nasen, wie dies typisch für die Region von Burgos ist. Das Grabmal nimmt verschiedene bereits existierende Formeln der romanischen Architektur auf. Die Gesamtgestalt des Grabmals mit Konsolgesims, Säulen und den Bögen zitiert eine romanische Portalsituation.<sup>136</sup>

<sup>135</sup> García Guinea/Pérez González 2002n, S. 2376–77.

<sup>136</sup> Ein Portal, das wie das Grabmal blockartig vorkragt, Konsolgesims und poly-

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Ebenso haben die gekuppelten kleineren polyloben Bögen Vorläufer. In Frankreich existieren mehrere Portale mit zwei polyloben Bögen, jedoch handelt es sich dabei immer um dreigliedrige Bögen.<sup>137</sup> Das Nordportal der Kathedrale von Lugo (um 1170)<sup>138</sup> zeigt zwei eingeschnittene Halbkreise und ein hängendes Kapitell wie beim Grabmal. San Pedro in Portomarín (Galicien) nimmt das Motiv auf, wobei die beiden Halbkreise von polyloben Bögen begleitet werden.<sup>139</sup> In der islamischen Architektur existiert nur die Kombination von zwei nebeneinander gestellten, nicht gekuppelten polyloben Bögen.<sup>140</sup>

Die engsten Parallelen weist das Grabmal zur Portalsituation von San Vicente in Ávila auf. Am Portal der Kirche werden zwei kleinere Bögen mit Tympana von einem grösseren überfangen, womit eine sehr ähnliche Gestaltung gegeben ist (Abb. 50). Oberhalb dieses Portals befinden sich zwei Nischen mit polyloben Blendbögen (Abb. 51), zwei weitere gleich gestaltete polylobe Bögen befinden sich innen an der Südwand des zweiten Geschosses des Nordturms. Die polyloben Bögen im Nordturm befinden sich unmittelbar nebeneinander und sind durch Nasen, die sich so verbreitern, dass die Pässe fast geschlossen werden, gekennzeichnet. Dieselbe weniger stark ausgeführte Verbreiterung der Nasen lässt sich am Grabmal von Arlanza

loben Bogen aufweist, hat beispielsweise die von Arlanza nicht weit entfernte Kirche von Gredilla de Sedano (Burgos), 2. Hälfte des 12. Jhs., García Guinea/Pérez González 2002k, S. 269.

In der islamischen Architektur existiert zwar das Motiv des kleinere polylobe Bögen umfassenden grösseren polyloben Bogens, jedoch in anderer Ausprägung als beim Grabmal. Am Minarett der Kutubiya (vollendet vor 1158, Abb.) werden drei polylobe Blendbögen von einem grösseren umfangen, am Minarett der Grossen Moschee von Sevilla (Giralda, vollendet 1198) werden zwei offene polylobe Bögen von einem grösseren Blendbogen umfasst, allerdings variieren hier die Passformen, vgl. Ewert et al. 1997, T. 106.

137 Wahrscheinlich ging diese Form von Moissac aus, vgl. Watson 1989, S. 133, Abb. 49, 142, 191; Vergnolle 1968, S. 334, T. 239–240.

138 Románico 2001, S. 159.

139 Auf dem Tympanon von Portomarín befindet sich ein Weihedatum: 1182, Yzquierdo Perrín 1983b, S. 63, 277. Ein weiteres Beispiel bietet der Altar der Eremitage Santos Mártires in Garray, dessen Mensa von zwei polyloben Bögen gestützt wird; García Guinea/Pérez González 2002i, S. 523.

140 Minarett von Aleppo (1090, Abb.), Vormihrabkuppel und Innenhof der Aljafería in Zaragoza (1046/47–1081/82), Minarett der Eremitage von Cuatrovitas bei Sevilla (1198–1248; Barrucand/Bednorz 2002, S. 116, 120, 158), Minarett des Ribat in Tit (oder Ayn al-Fitr, Marokko, 11. Jh.; Terrasse 1932, S. 236) und am Minarett in Sevilla (vollendet 1198; Ewert et al. 1997, S. 173). Die Blendbögen von Tit und Aleppo gleichen den spanischen Bögen, da sie sich auf halbkreisförmiger Grundlinie entwickeln und im Falle von Aleppo breite Nasen ausbilden. Die Bögen der Aljafería sind mit sich kreuzenden Bögen kombinierte, die almohadischen Bögen der Minarett in Sevilla und Cuatrovitas entwickeln sich auf spitzbogiger Grundlinie und bilden schmale Nasen aus, womit einige Unterschiede gegeben sind.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 50: Westportal, San Vicente, Ávila.



Abb. 51: Empore des Narthex, San Vicente, Ávila.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

beobachten. Eine dritte Parallele fällt auf: Zwischen den beiden Bögen im Nordturm von Ávila befindet sich ein Kreuzrelief, wie dies auch der Tympanon des Grabmals von Arlanza aufweist. Durch den Schildbogen, der die beiden Bögen in Ávila überspannt, entsteht eine sehr ähnliche Gesamtsituation wie beim Grabmal von Arlanza.

Diese Beispiele sprechen dafür, dass bei der Gestaltung des Grabmals von Arlanza bereits bekannte Motive miteinander verbunden wurden, möglicherweise sogar eine direkte Rezeption San Vicentes in Ávila erfolgte und dass keine neue Aneignung islamischer Architekturformen entscheidend war.

Dieselbe Kombination und Weiterentwicklung schon bekannter Motive ohne neue Aufnahme islamischer Architekturmotive lässt sich auch bei den anderen Grabmälern mit polyloben Bögen in Kastilien-León feststellen.

Im Kloster von Oña, im Mittelalter eines der bedeutendsten Klöster auf der Halbinsel, befindet sich zwischen Kreuzgang und Kirche ein Arkosolium mit polylobem Bogen (Ende 12. Jh.). Die Kreissegmente des polyloben Bogens werden als Kehlen entlang der Laibung weitergeführt.<sup>141</sup> Ein ähnlich gestaltetes Grabmal befindet sich am vor 1205 erbauten<sup>142</sup> Kapitelsaal der Concatedral von Soria. Die Laibung des Arkosoliums ist ebenfalls ausgearbeitet. Mit diesen gerippten Laibungen erinnern die beiden Arkosolien stärker an Muschelnischen als andere polylobe Bögen, vergleichbare Bögen aus der islamischen Architektur gibt es nicht. In Soria wird auch das Kapitelsaalportal aus einem polyloben Bogen gebildet, dessen Laibung sehr breit ausgebildet ist.

Beim Kenotaph in San Vicente in Ávila erhält der polylobe Bogen eine besondere Präsenz. Beide Längsseiten des Ende 12. Jahrhunderts erbauten Kenotaphen werden aus je vier polyloben Bögen gebildet und die Wölbung des Innenraumes ist durch mehrere polylobe Bögen in der Art von Gurtbögen strukturiert.<sup>143</sup> Auf der Südseite wird auf dem zentralen Relief die *Elevatio Animae* der drei Märtyrer Vicente, Sabina und Cristeta dargestellt. Die

141 Moreno Alcalde verweist auf den Bogen von Ctesiphon als Vorläufer; Moreno Alcalde 2003, S. 236, Anm. 2. Durch Beschädigungen ist dort heute kein polylober Bogen mehr zu sehen, alte Fotografien überliefern jedoch, dass es sich um einen Blendbogen handelte und seine Laibung nicht gerippt wie in Oña war, vgl. Torres Balbás 1956, S. 160, Abb. 9.

142 García Guinea/Pérez González 2002j, S. 966.

143 Vgl. León López 2008, S. 18–19, 103; García Guinea/Pérez González 2002g, S. 154.



## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 52: Arkosolium, Capilla de la Asunción, Las Huelgas, Burgos, Zustand 1946.

Kombination mehrerer polylober Bögen erscheint selten in Nordspanien, an Fassaden Frankreichs häufiger.<sup>144</sup> In Nordspanien bietet die Kathedrale von Ciudad Rodrigo (Salamanca) ein Vergleichsbeispiel.<sup>145</sup> Die Stirnwände ihres Querhauses werden von je fünf polyloben Bögen geschmückt, die in ihrer Gestaltung mit breiten Nasen den Bögen des Kenotaphs sehr ähnlich sind.

Im Kloster von Las Huelgas (Burgos) in der Capilla de la Asunción wird ein Durchbruch in der Wand mit seitlich eingestellten Säulen und zwei von einem Profil umfangenen polyloben Bögen aus Stuck geschmückt (Abb. 52). Zwischen den beiden Bögen befindet sich ein hängendes Kapitell, wie dies auch das Arkosolium von Arlanza zeigt. Alte Fotografien zeigen, dass das zentrale Relief des ursprünglichen Arkosoliums, eine *elevatio animae*, das rechte Gewände und der rechte Säulenschaft sowie das hängende Kapitell Zusätze aus dem 20. Jahrhundert sind. Auch der linke Säulenschaft wurde ersetzt und die heute vorhandenen Kapitelle entsprechen aufgrund ihrer abgearbeiteten Bereiche wahrscheinlich nicht dem ursprünglichen Bestand. Erhaltene Fragmente des Reliefs und des hängenden Kapitells erlauben aber eine Rekonstruktion, wie sie der Restaurierung entspricht.<sup>146</sup>

144 La Charité-sur-Loire (Nièvre), Trizay und Plassac (Charente-Maritime), vgl. Vergnolle 1968, Abb. 258, 260, 279.

145 Datiert in die Regierungszeit von Fernando II. (1157–1188), García Guinea/Pérez González 2002a, S. 141.

146 Sánchez Ameijeiras 1998, S. 90. Die gekuppelten Bögen in der Kapelle wurden

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



**Abb. 53: Galerie, San Julián y Santa Basilisa, Rebolledo de la Torre, Burgos.**

Ein sehr ähnliche Wandverkleidung befindet sich in der Kirche San Julián y Santa Basilisa in Rebolledo de la Torre (Burgos, Abb. 53). Das Westfenster der Galerie auf der Südseite der Kirche weist gekuppelte polylobe Bögen auf, die zwischen sich ein Kapitell ausbilden. Oberhalb und seitlich der beiden Bögen entwickelt sich wie in Las Huelgas ein figürliches Relief. Diese Galerien, meistens auf der Südseite der Kirchen angebracht, hatten entsprechend ihren vorromanischen Vorläufern wahrscheinlich eine Funktion in

von Gómez Moreno als Arkosolium des Infanten Fernando (†1211), Sohn von Alfonso VIII., verstanden. Als Argument diente die Länge der Nische des Arkosoliums, 1,90 m, da dieses Mass genau mit der Länge des Grabmales des Infanten übereinstimmt. Datiert wurde es in die 1220er Jahre. Das Arkosolium befindet sich heute jedoch nicht an seinem ursprünglichen Platz. Wahrscheinlich befand es sich im Kreuzgang und wurde im 13. Jh. in den Vorraum der Kapelle eingebaut. Eine zeitgleiche Entstehung des Grabmals zum Kreuzgang Ende 12. Jh. ist aufgrund stilistischer Merkmale wahrscheinlich. Diese Datierung sowie die nachträgliche Umsetzung des Arkosoliums lassen die Zuschreibung des Arkosoliums an Fernando nicht zu. Senra und Abella Villar nehmen an, dass das Arkosolium an seinem heutigen Platz nicht mehr die Funktion einer Grablege innehatte, sondern als Dekoration der Pforte diente. Vgl. Gómez Moreno 1946, S. 13–14; Torres Balbás 1949, S. 43; Sánchez Ameijeiras 1998, S. 90–91; Walker 2007, S. 195; Abella Villar 2008, S. 53; Senra 1999, S. 36; Karge 1994, S. 21; García Guinea/Pérez González 2002l, S. 797.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Verbindung mit Grablegen inne. Nach aussen hin ist das Fenster mit skulptierten Archivolten geschmückt und ein schmaler Trumeau unterteilt seine Öffnung. Eine Inschrift aussen an diesem Westfenster nennt das Jahr 1186.<sup>147</sup> Wenn die Wandverkleidung auch nicht als Arkosolium gekennzeichnet ist, sprechen doch ihre Form in Vergleich mit Las Huelgas und Arlanza sowie ihr Standort in der Galerie für eine Funktion in Zusammenhang mit Grablegen.

Die beiden Bögen in Rebolledo de la Torre werden von einem rechteckigen Rahmen oder Alfiz umfasst. Der Alfiz ist ein verbreitetes Element der islamischen Architektur und erscheint zum ersten Mal an der *Puerta de San Esteban* an der Moschee von Córdoba (um 785). Sein Auftreten an romanischen Kirchen wurde auf die islamische Architektur zurückgeführt.<sup>148</sup> Beispiele von zwei gekuppelten nicht polyloben Bögen mit Alfizrahmung sind in der islamischen Architektur häufig, etwa an der Grossen Moschee von Córdoba (Erweiterung al-Manşurs).<sup>149</sup> Dabei sind jedoch die Hufeisenbögen durch die betonte Aussenkontur sehr prägnant und gleichen den Bögen von Rebolledo de la Torre nicht. Rechteckige Rahmungen von Bögen, häufig auch von zwei Bögen, sind auch in der westgotischen, der frühmittelalterlichen asturischen und der mozarabischen Architektur verbreitet.<sup>150</sup> Möglicherweise entstammten zwar diese Alfices ursprünglich einer Rezeption der islamischen, westumayyadischen Architektur, um 1200 waren sie jedoch bereits ein traditionelles Element der christlichen Architektur.<sup>151</sup> Wie in Rebolledo de la Torre waren diese frühmittelalterlichen Alfices häufig reliefiert.

Ein letztes Beispiel einer Grablege mit polylobem Bogen bieten zwei Kapitelle des Klosters Santa Eufemia de Cozuelos in Olmos de Ojeda (Palencia), auf denen eine Begräbnisszene und die *Visitatio Sepulchri* mit dreigliedrigen polyloben Bögen verbunden wird.<sup>152</sup>

147 García Guinea/Pérez González 2002k, S. 445.

148 Watson 1989, S. 261.

149 Vgl. Barrucand/Bednorz 2002, S. 71.

150 Vgl. Arbeiter/Noack-Haley 1999, T. 74–75. Ein westgotisches Zwillingfenster mit Alfiz ohne architektonischen Kontext befindet sich im Museum von Mérida, Taracena/Batlle Hugué/Schlunk 1947, S. 260, Abb. 276.

151 Arbeiter/Noack-Haley 1999, S. 115, T. 58, T. 74.

152 García Guinea/Pérez González 2002d, S. 791.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

### 8.2 Las Huelgas, Rebolledo de la Torre und das Himmlische Jerusalem

Das Relief oberhalb der Bögen in Rebolledo de la Torre zeigt Adam und Eva beiderseits eines Baumes, in dem eine Schlange erscheint und darüber eine Taube dargestellt ist. Die Szene wird von turmähnlichen Bauten gerahmt, die deutlich machen, dass es sich hier nicht um eine übliche Darstellung des Sündenfalls handelt. Rose Walker zeigt auf, dass hier eine Synthese des Paradieses geschaffen wurde, in der das Himmlische Jerusalem, repräsentiert durch die Architektur, neben dem Garten Eden steht. In Zusammenhang mit der Grablege versteht sie diese Fensterdekoration als *porta coeli*, als ein Sinnbild für den Zugang zum Paradies.<sup>153</sup>

Für den Kreuzgang Las Claustrillas in Las Huelgas vermutete Walker eine ähnliche Bedeutungsebene. Die für ein Zisterzienserkloster ungewöhnlich reiche vegetabile Dekoration und die Mikroarchitekturornamentik der Pfeiler interpretierte sie als Versinnbildlichung des dualen – himmlischen und irdischen – Paradieses. Das Arkosolium in Las Huelgas, ursprünglich aufgrund der engen stilistischen Parallelen der Skulptur möglicherweise im Kreuzgang platziert, wird im Kontext der Grablege wie die Wandverkleidung in Rebolledo de la Torre zur *porta coeli* für die Verstorbenen.<sup>154</sup>

Walker äusserte sich in ihrer überzeugenden Deutung nicht zum polyloben Bogen. María Moreno Alcalde hingegen stellte die These auf, dass dieser an sich die Himmelspforte symbolisiere. Sie stützte sich dabei auf hochmittelalterliche Texte, die Kirchenportale als Zugänge zum Himmlischem Jerusalem beschreiben, auf Darstellungen Jerusalems mit mehreren Bögen, auf Bilder des Himmels durch mehrere gewellte Linien, sowie auf Miniaturen und Fresken mit polyloben Bögen ähnlichen Formen in einem himmlischen Umfeld. Ebenso sind ihr die Darstellungen von Engelsköpfen in den Pässen ein Argument für ihre Deutung. Menschenköpfe in Pässen verstand sie als Selige im Himmel. Zudem verwies sie auf Grabmäler des 13. und 14. Jahrhunderts, die sowohl polylobe Bögen als auch Engel und die *elevatio animae* zeigen.<sup>155</sup>

153 Walker 2007, S. 208.

154 Walker 2007, S. 195, 211. Walker argumentiert insbesondere mit der Kapitellskulptur für eine ursprüngliche Verortung des Arkosoliums im Kreuzgang; die Kapitelle des Arkosoliums weisen allerdings Abarbeitungsspuren und Unregelmässigkeiten auf, die ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu ihm bezweifeln lassen. Jedoch sind auch die Rosetten des Reliefs gut mit der Skulptur vergleichbar.

155 Moreno Alcalde 2003, S. 230–234, 240, Anm. 22, S. 236.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien



Abb. 54: Südfassade, Santos Mártires, Garray, Soria.

Inés Monteiro Arias gewann in ihrer Untersuchung von Portalen in Soria ähnliche Erkenntnisse. Das Portal der Eremitage Santos Mártires in Garray (Abb. 54) weist auf seinem Tympanon mehrere Rosetten auf, die von einem inneren polyloben Bogen mit kleinen Köpfen in den Pässen und einem äusseren polyloben Bogen aus sich kreuzenden Pässen gerahmt werden. Dieselbe Kombination lässt sich an zwei weiteren Portalen in Soria beobachten. Monteiro Arias interpretierte die Rosetten als Sonnensymbol und somit als Symbol für das göttliche Licht, die Köpfe in den Pässen wie Moreno Alcalde als Selige. Ebenso sah sie die Kombination von mehreren Bögen als Evokation Jerusalems. Dem fügte sie die Beobachtung bei, dass die Bögen von Perlen besetzt sind, ein Motiv, das sie mit dem Paradies in Verbindung brachte. Somit deutete sie die Tympana in Soria als Darstellungen des Paradieses und stützte ihre Interpretationen auf die islamische Eschatologie, in der sie die Wurzel für diese Symbole fand.<sup>156</sup> Dies ist jedoch nicht nötig. Rosetten waren bereits in der frühchristlichen Kunst ein verbreitetes Motiv. Ende des 12. Jahrhunderts, zum Zeitpunkt der Entstehung des Tympanons von Garray, hatte die Rosette bereits eine lange Tradition in der christlichen Kunst. Ihre häufige Kombination in byzantinischer, frühchristlicher, westgotischer und romanischer Zeit mit Kreuzen, Alpha und Omega und dem Pentagramm Christi spricht für einen symbolischen, eschatologischen Gehalt der Rosette.<sup>157</sup> Ebenso haben die Perlen einen paradiesischen Gehalt in der

<sup>156</sup> Monteiro Arias 2005a, S. 144–149.

<sup>157</sup> Vgl. Quiñones 1995, S. 177–204.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

christlichen Kultur. In der Offenbarung Johannes' werden die Tore des Himmlischen Jerusalems als Perlen beschrieben.<sup>158</sup>

Problematisch ist das Argument Moreno Alcaldes, dass Kirchenportale als Zugang zum Paradies dienten. Zur Deutung des polyloben Bogens kann dies nicht gelten, da es genügend Beispiele gibt, wo an Portalen auch negative Bereiche visualisiert werden, z. B. Höllendarstellungen oder apotropäisches Formenvokabular. Ebenso ist die Interpretation der Menschenköpfe als Selige nicht überzeugend, da häufig, auch im Tympanon von Garray, neben den Menschenköpfen auch Tiere und Monsterfratzen skulptiert sind. Ebenfalls problematisch ist Monteiro Arias' und Moreno Alcaldes Rückschluss von Darstellungen Jerusalems mit Bogen auf die polyloben Bögen. Rundbögen als Toröffnungen waren zwar immer Teil von Darstellungen der Stadt, teilweise auch in abstrahierter Form, jedoch wurden sie nie als Bogen zusammengefasst.<sup>159</sup> Ein direkter Bezug zwischen diesen Torbögen und den polyloben Bögen kann nicht festgestellt werden.

Für das isolierte Motiv des polyloben Bogens kann keine symbolisch-transzendente Bedeutung eruiert werden. Es lässt sich jedoch Ende des 12. Jahrhunderts tatsächlich die häufige Kombination des polyloben Bogens mit Motiven, die auf das Paradies und das Himmlische Jerusalem verweisen, beobachten. Neben der Wandverkleidung von Rebolledo de la Torre ist San Juan Bautista in Moarves (Palencia) zu nennen. An der Südfassade wird ein Apostolat und eine Maiestas Domini dargestellt, wobei jeder Apostel unter einem polyloben Bogen mit anschließender dreiteiliger Miroarchitektur steht.<sup>160</sup> Das Apostolat in Verbindung mit Architektur dient in den illustrierten *Apokalypsenkommentaren* des Beatus häufig als Verbildlichung des Himmlischen Jerusalems.<sup>161</sup> In den *Apokalypsenkommentaren* kann ebenfalls eine Verbindung von polylobem Bogen und Himmlischen Jerusalem gesehen werden. Im *Beatus von Navarra* (Ende 12. Jh.) dominiert Christus in einem kreisförmigen Ornament die rechteckig dargestellte Stadt.<sup>162</sup> Dieses kreisförmige Ornament wird aus Pässen mit breiten Nasen gebildet und gleicht somit stark den polyloben Bögen Nordspaniens, vor allem denjenigen der Provinz Burgos. In anderen Beatus-Exemplaren werden die sieben Kirchen

158 Off. 21, 21. Vgl. auch Mt. 13, 44–45.

159 Vgl. Kühnel, Abb. 59–61, 78–79.

160 Vgl. García Guinea/Pérez González 2002d, S. 763. Datiert um 1185.

161 Vgl. Kühnel 1987, Abb. 105–108.

162 Kühnel 1987, S. 143, Abb. 106; Williams 1994–2003, Bd. 5, Abb. 321–22.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

Asiens, die als Repräsentationen der Gesamtkirche gesehen wurden,<sup>163</sup> mit polyloben Bögen dargestellt und im Las Huelgas-Beatus (1220) auch der Tempel Gottes (Offb. XI,19; vgl. Kap. II.2.2).<sup>164</sup> Im Cardeña-Beatus (um 1180) erscheint Christus mit zwei Engeln (Offb. I, 1–6) unter drei polyloben Bögen, zwischen denen Türme dargestellt sind.<sup>165</sup> Eine wesentlich ältere Darstellung des Himmlischen Jerusalems ist aus der Bibel *San Paolo fuori le Mura* bekannt. Ein polylober Bogen mit zahlreichen Pässen wird von zwei Säulen gestützt, darüber wird die Heilige Stadt dargestellt.<sup>166</sup> Die Kombination von Grablege, polylobem Bogen und Architektur wird ausserdem auf der emailierten Grabplatte des Geoffroy von Plantagenêt vollzogen.<sup>167</sup>

Polylobe Bögen erscheinen zwar sehr häufig zusammen mit Rosetten, mit dem Lamm Gottes, dem Kreuz und dem Christusmonogramm.<sup>168</sup> Dies sind jedoch Motive, die ebenso häufig an Portalen ohne polylobe Bögen erscheinen, keinen direkten Bezug zu ihm erstellen und somit nicht zwingend eine Deutung des polyloben Bogens erlauben. Anders ist es hingegen wenn Heilige oder Engel in den Pässen erscheinen, da in diesen Fällen der polylobe Bogen direkt besetzt wird. Am Nordportal der Colegiata von Toro (Zamora), an der Aussenfassade des Pórtico de la Gloria und am Tympanon del Clavijo in Santiago de Compostela (Galicien) werden Engel in den Pässen dargestellt, in Revilla de Santullán (Palencia) ein letztes Abendmahl.<sup>169</sup> Der älteste Bogen mit Engelsfiguren in den Pässen zeigte Cluny III am Westportal.<sup>170</sup>

Im Verlauf des 13. und 14. Jahrhunderts wird die Verbindung von polylobem Bogen und Paradiesvorstellung beibehalten und intensiviert. Das Arkosolium des Bischofs Martín II. Rodríguez (†1242) in der Kathedrale von León

163 Vgl. Wickert 1990, S. 253; Kraft 1974, S. 87. Cardeña- und Rylands-Beatus, Williams 1994–2003, Bd. 5, Abb. 46, 152, 153.

164 Williams 1994–2003, Bd. 5, S. 38, Abb. 391.

165 ebd., Bd. 5, S. 24, Abb. 147.

166 Kühnel 1987, S. 133, Abb. 86.

167 Datiert um 1160, hergestellt im Limousin. Vgl. Vergnolle 1968, S. 224, Abb. 161. Moreno Alcalde nennt daneben noch eine Miniatur des Rylands-Beatus, ein Fresko in St.-Savin-sur-Gartempe und eines in Gurk. Während es sich bei den ersten beiden Beispielen nicht um polylobe Bögen handelt, ist das dritte Beispiel erst aus der 2. Hälfte des 13. Jhs. und weist keinen Bezug zum Himmlischen Jerusalem auf. Ebenso sind ihre Beispiele gewellter Himmelsdarstellungen von polyloben Bögen formal weit entfernt. Moreno Alcalde 2003, S. 237–241.

168 Beispiele sind San Pedro in A Mezquita (Galicien), San Esteban in Sayar (Galicien), Santa María del Azogue in Benavente (Zamora), San Pedro de Rúa in Estella und San Román de Cirauqui (Navarra).

169 Zu Zamora, letztes Viertel 12. Jh., García Guinea/Pérez González 2002f, S. 215. Zu Santiago, Abb. in Pita Andrade 1977, S. 238, 242. Zu Revilla Ende 12. Jh., García Guinea/Pérez González 2002c, S. 415.

170 Rekonstruktion von Kenneth Conant, Conant 1968, T. 8, Abb. 185.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

verfügt über einen mit Engeln und einer *elevatio animae* geschmückten polyloben Bogen. Jede Nase ist dabei von einem Fuss der Engel besetzt.<sup>171</sup> Zwei weitere Grabmäler des 13. und 14. Jahrhunderts in der Kathedrale von León weisen dieselbe Gestaltung auf.<sup>172</sup> In Verbindung mit unterschiedlichen figürlichen Motiven gewann die Kombination von Grabmal und polylobem Bogen weite Verbreitung.<sup>173</sup>

171 Borngässer/Karge/Klein 2006, S. 70, Abb. 2. Datiert 1260–65.

172 Grabmäler des Bischofs Rodrigo II. Alvarez und des Diego Ramírez de Guzmán. Vgl. Moreno Alcalde 2003, S. 234.

173 Grabmal Alfonsos VIII. und Leonors von Plantagenêt, Las Huelgas, vgl. Sánchez Ameijeiras 2006, S. 292, 301; Kloster Santa Clara, Santarém, vgl. Borngässer/Karge/Klein 2006, S. 210; Kathedrale von Ávila, vgl. Moreno Alcalde 2003, S. 235; u.a. Kathedralen von Burgos, Sevilla und Pamplona, vgl. Durán Sanpere/Ainaud de Lasarte 1956, S. 77, Abb. 59, S. 141, Abb. 126, S. 173, Abb. 162, S. 223, Abb. 213, S. 311, Abb. 306; Grabmal in Santa María in La Coruña, Galicien; Grabmal des Saint Étienne in der Kirche von Aubazine (Corrèze), vgl. León López 2008, S. 101.



### 9 Der polylobe Bogen zwischen frühem Christentum und Islam

Die Vergleiche zeigen, dass sowohl die islamische als auch die syro-byzantinische Architektur eine Rolle bei der Gestaltung des polyloben Bogens der spanischen und französischen Romanik gespielt hat. Syrien hat als Heimat der frühchristlichen Gemeinden eine besondere Stellung. Die Kirche von Antiochien ist die älteste christliche Gemeinde neben der Urgemeinde Jerusalems. 1098 eroberten die Kreuzfahrer des Ersten Kreuzzuges das Gebiet und in der Folge entstand das Fürstentum Antiochien.<sup>174</sup> Dieser Hintergrund legt nahe, dass bei bestimmten polyloben Bögen ein bewusster Bezug geschaffen wurde und damit eine Verbindung zum Frühchristentum und zur gegenwärtigen Idee der Rückgewinnung dieser heiligen Orte durch die Kreuzzüge entstand. Der Bogen des Musée Ochier in Cluny, der syro-byzantinische Bögen rezipiert und mit zwei kämpfenden, an Kreuzfahrer erinnernde Reitern in Rüstung kombiniert wird, gibt einen deutlichen Hinweis, dass diese Bezugnahme existierte.<sup>175</sup>

In diesem Sinne kommt dem polyloben Bogen eine positive Konnotation in Verbindung mit dem Frühchristentum und diesen heiligen Orten zu. Dieser Ursprung begünstigte möglicherweise trotz dem zweiten Bezugsfeld der islamischen Architektur die Entwicklung einer klar positiven Konnotation spanischer Bögen gegen Ende des 12. Jahrhunderts in Verbindung mit einer Paradiesvorstellung.

Der Bezug der romanischen Architektur zu Syrien als Heimat der frühchristlichen Gemeinden ist nachvollziehbar. Anders steht es mit dem Bezug zur islamischen Architektur.

Die Zeit, als der polylobe Bogen in die romanische Architektur integriert wurde, war geprägt durch die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam. Die *Reconquista*, die Rückeroberung der islamisch beherrschten Teile der Iberischen Halbinsel, war erklärtes Ziel. Mit der Eroberung der machtpolitisch und symbolisch bedeutsamen Stadt Toledo, der ehemaligen Taifa-Hauptstadt Tulaytula, hatten die Christen 1085 einen ersten entscheidenden Erfolg erreicht. Im Verlauf des 12. Jahrhunderts intensivierte sich der Expansionsdrang der Christen und wurde zunehmend

174 Mayer 2000, S. 52–53, 66. Zu Parallelen der westgotischen und asturischen Architektur zu syrischen Bauten vgl. Noack-Haley 1998, S. 117–118; Peña 1997, S. 228–236; Schlunk/Hauschild 1978, S. 43, 85, 211.

175 Vgl. zur Darstellung von Kreuzfahrern in der romanischen Skulptur Seidel 1976, S. 44f.; Monteiro Arias 2010, S. 175f.

## II. Der polylobe Bogen in Nordspanien

religiös gerechtfertigt. Während Papst Urban II. bereits 1095 in Clermont-Ferrand den Ersten Kreuzzug ausgerufen hatte, erklärte Papst Calixtus II. 1123 den Kampf gegen die muslimischen Herrscher in Spanien zum Kreuzzug mit entsprechendem Sündenerlass. Mit der Schlacht von Navas de Tolosa 1212 kippte das Machtverhältnis endgültig zugunsten der Christen. In diesem Umfeld ist es erstaunlich, dass die christlichen Bauherren ein islamisches Architekturelement übernehmen und in Kirchen, höchster visueller Ausdruck christlichen Glaubens, integrieren. Wie lassen sich die Gründe zur Aneignung des polyloben Bogens näher fassen? Einige der Kirchen weisen so enge Parallelen zur islamischen Architektur und sogar zu bestimmten Bauten auf, dass eine bewusste Bezugnahme zu vermuten ist. Hier kann erwartet werden, dass ein Betrachter, der schon einmal ein islamisches Bauwerk gesehen hat, etwa die polyloben Bögen in Santiago oder León mit islamischer Architektur in Verbindung bringt.

Im Kontext der *Reconquista*, des ideologisierten Eroberungsprozesses der Halbinsel, ist es vorstellbar, dass nicht nur Territorien, Städte und Unmengen von Wertgegenständen erobert und einem neuen Herrscher und häufig auch Zweck zugeführt wurden, sondern dass im selben Sinne auch architektonische Motive angeeignet und nachgebaut wurden. Der Blick auf die historische Situation der Zentren Santiago und León, auf verschiedene Aneignungsprozesse sowie auf die Vorgänge in der eroberten Stadt Toledo und die Entwicklung der Mudéjar-Architektur soll dazu beitragen, diesen Rezeptionsprozess zu verstehen.

### **III. Aneignungsprozesse in der *Reconquista***

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

#### 1 Die Reconquista



Abb. 55: Karte Spaniens Anfang des 12. Jahrhunderts (1109–1126).

Die *Reconquista* steht für die Rückeroberung der Iberischen Halbinsel durch die christlichen Reiche nach der arabischen Eroberung des Westgotenreiches. Der Begriff war im 16. Jahrhundert in der französischen Geschichtsschreibung eingeführt und rückblickend auf die von einer starken Ideologisierung geprägten christliche Expansion auf der Iberischen Halbinsel angewendet worden.<sup>1</sup> Der sieben Jahrhunderte dauernde Prozess der christlichen Eroberung der Halbinsel verlief vor allem im 12. Jahrhundert in dynamischer Weise, mit Rückschlägen und Erfolgen auf christlicher und muslimischer Seite (Abb. 55). Der Kampfgeist gegen die islamischen Reiche wurde wiederholt geschürt. Ein Weg dazu war die zunehmende religiöse Rechtfertigung der Kriege sowie die Darlegung und Betonung der Überlegenheit der Christenheit, wie dies Schriften seit dem 8. Jahrhundert überliefern. Diese zunehmende religiöse Dimension der Kriege ist für die

1 Vgl. zur Entstehung und zur Nutzung des Begriffs Engels 1989, S. 279; Jaspert 2011, S. 447f. In lateinischen Quellen ist *restauratio* und seine Derivate ein konstant verwendeter Begriff für den Umgang mit erobertem Gebiet, vgl. Deswarte 2003, S. 303–315. In arabischen Quellen wurde bereits in hochmittelalterlicher Zeit häufig das *Rückkehr* und *Umkehren* und *Übergehen zum Angriff* bedeutende Wort *karra* verwendet, um die Kämpfe der Christen zu bezeichnen. Der ideologische Hintergrund der christlichen Eroberungen wurde also wahrgenommen. Ohlhoff 1999, S. 207–208.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

vorliegende Fragestellung nach dem polyloben Bogen als möglicher Bedeutungsträger höchst signifikant. Da das Motiv des Bogens Teil der Sakralarchitektur ist, stellt sich die Frage nach der Position der Institution Kirche in der *Reconquista* und nach ihrer Rolle als Promotorin der Eroberungen.

#### 1.1 Die Sakralisierung der Kriege

##### 1.1.1 Widerstand und *parias*

Eine erste Phase der *Reconquista* bestand im Widerstandskampf der christlichen Bevölkerungsgruppen, die sich nach dem auf Befehl des umayyadischen Kalifen erfolgten Einmarsch der arabisch-berberischen Truppen 711 in die nördlichen Gebirgslandschaften zurückgezogen oder schon immer dort gelebt hatten. Bereits Ende des 9. Jahrhunderts wertete eine vom Königshof abhängige Historiografie die in dieser Zeit gefochtenen Kämpfe in ideologischem Sinn aus und deutete sie als Beginn der Rückeroberung des Westgotenreiches.<sup>2</sup> Das Königreich Asturien gewann unter seinem Herrscher Alfonso II. (†842) und dessen Nachfolgern an Stärke und konnte seinen Machtbereich ausdehnen. Herrenlose Gebiete im Norden Spaniens wurden dem Reich einverleibt und besiedelt. Dabei schlossen Ordoño I. (†866) und Alfonso III. (†910) auch Koalitionen mit Kräften aus al-Andalus, die sich in Opposition gegen das Emirat von Córdoba gestellt hatten. Unter der Herrschaft Alfonsos III. gelangte das asturische Reich in eine neue Phase der Konsolidierung und wiederholt wurden erfolgreiche Eroberungszüge nach al-Andalus durchgeführt. Mit dem Tod Alfonsos III. teilten seine drei Söhne das Reich auf: García erhielt León, Ordoño Galicien und Fruela Asturien. Wenig später erstarkte al-Andalus durch die Errichtung des Kalifats unter ‘Abd ar-Rahman III. (†961) im Jahr 929. In der Folge kämpften die christlichen Reiche, León, Navarra und die Grafschaften Kastilien und Barcelona sowie das Kalifat mit Hilfe wechselnder Bündnisse um ihre jeweils bedrohten Gebiete und um eine Expansion ihres Machtbereiches. Die Regelung innerpolitischer Probleme der christlichen Reiche, vor allem durch Widerstände des Adels hervorgerufen, war ebenso zentrale Aufgabe wie die Behauptung gegen al-Andalus. Unter König Vermudo II. (†999) wurde León

2 Vones 1993b, S. 222. U.a. *Chronicon Albeldense*, um 881.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

sogar dem Kalifat tributpflichtig.<sup>3</sup>

Im 11. Jahrhundert veränderte sich die Situation. Der Zerfall des Kalifats von Córdoba im Jahre 1031, die Entwicklung eigenständiger Traditionen und die Intensivierung der Austauschprozesse mit Europa führten zu einem Erstarren der christlichen Reiche, die aber in ihrer Heterogenität bestehen blieben und keine einheitliche Linie fanden. Fernando I., König von Kastilien-León (reg. 1035–1065), nahm den zielstrebigsten Kampf gegen die Mauren wieder auf. Dabei knüpfte er in bewusster Weise an das einstige Vorgehen der leonesischen Herrscher an und erreichte den Gewinn von Tributzahlungen der Taifa-Reiche. Aus diesen sogenannten *parias* entstand eine Schutzherrschaft über Teile der Taifa-Reiche, die sich auch gegen christliche Herrscher richten konnte. Fernandos I. Nachfolger Alfonso VI. (reg. 1072–1109) setzte diese Politik fort und erreichte 1085 das seit den Tagen Alfonsos III. propagierte Ziel: die Eroberung der ehemaligen westgotischen Hauptstadt Toledo (vgl. Kap. III.6.1).<sup>4</sup> Der *Tibyān*, die Memoiren des granadinischen Taifa-Königs ‘Abd Allāh (reg. 1073–1090), widerspiegelt die Verankerung des *Reconquista*-Gedankenguts in den Köpfen der Eroberer. ‘Abd Allāh schreibt, dass ihm der mozarabische Adlige Sisnando Davídiz, militärischer Führer und Statthalter Toledos ab 1085, erklärt habe, dass al-Andalus den Christen gehört habe, bis sie von den Arabern besiegt worden seien und dass sie deswegen das ihnen Entrissene wieder zurückgewinnen wollten.<sup>5</sup>

Weitere mögliche Eroberungspläne Alfonsos VI. verhinderte der Einzug der aus Nordafrika stammenden Berberdynastie der Almoraviden ab 1085. Diese waren einem Hilferuf der Taifa-Herrscher gefolgt: Als Alfonsos VI. Botschafter beim Taifa-Herrscher von Sevilla Zahlungen einholen wollten, wurden diese, möglicherweise aufgrund zu hoher Forderungen, gefangen gesetzt. Um sich vor möglichen Vergeltungsmassnahmen Alfonsos VI. zu schützen, ersuchte der sevillanische Taifa-Herrscher die Almoraviden um Hilfe.<sup>6</sup>

3 Vones 1993a, S. 37–39, 40–46.

4 Ebd., S. 67, 78.

5 *Tibyān* V, 36 (S. 158). “‘Al-Andalus’, me dijo de viva voz, ‘era en principio de los cristianos, hasta que los árabes los vencieron y los arrinconaron en Galicia, que es la región menos favorecida por la naturaleza. Por eso, ahora que pueden, desean recobrar lo que les fue arrebatado [...]’”.

6 Reilly 1988, S. 163; Herbers 2006, S. 140–142; El Aallaoui 2008, S. 255–258.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

#### 1.1.2 Verschärfung des Konfliktes

Mit der almoravidischen Besetzung fast aller Taifa-Reiche ging eine Verhärtung der religiösen Grenze einher. Durch die Einwanderung und den zunehmenden Einfluss von französischen Klerikern ab 1080 und die engere Anbindung an das Papsttum auf christlicher Seite sowie durch die fundamentalistische Haltung der Almoraviden spitzten sich die Positionen zu. Vor allem die Kirchen- und Klosterreform durch Cluny und andere Reformorden, die dynastischen Verbindungen mit ausländischen Adelsgeschlechtern, die Einführung der Römischen Liturgie als Ersatz für den davor praktizierten sogenannten altspanischen oder mozarabischen Ritus, die Beteiligung von Ausländern an der militärischen Expansion und die Aufgabe der westgotischen Schrift führten eine engere Anbindung der christlichen Reiche Nordspaniens an das Papsttum und an die europäischen Höfe herbei. Religiöser Eifer, der durch das Bewusstsein über die beginnenden Kreuzzüge zusätzlich verstärkt wurde, ersetzte lockere Kulturkontakte zwischen christlichen und muslimischen Reichen, wie sie im 11. Jahrhundert trotz den kriegerischen Auseinandersetzungen noch möglich gewesen waren.<sup>7</sup> Bereits bei der temporären Eroberung von Barbastro im Jahre 1064 und dem Aufruf zum Angriff auf Tarragona im Jahre 1089 durch Papst Urban II. waren die religiösen Angriffsgründe betont worden. O'Callaghan bezeichnet sie als Vorformen der Kreuzzüge, da die Päpste Alexander II., Gregor VII. und Urban II. Sündenerlass zusprachen und die Oberlehnsherrschaft über die eroberten Gebiete beanspruchten.<sup>8</sup> Gregor VII. sowie seine Nachfolger trugen erheblich zur Sakralisierung des Kriegführens christlicher Völker bei. Im Frühchristentum galt Kriegführen aufgrund des Gebotes, nicht zu töten, und der Feindesliebe grundsätzlich als Sünde. Seit dem Erstarken des Christentums und seiner Erhebung zur Staatsreligion im 4. Jahrhundert suchten verschiedene Autoren Argumente und Auslegungen, die den Christen das Kriegführen ermöglichte. Augustinus rechtfertigte sowohl Kriege, die der Verteidigung der Christenheit dienen, als auch offensive Kriege gegen Ketzer, die durch Gott befohlen seien. Papst Gregor I. erlaubte der Expansion des Christentums dienende Kriege. In dieser Zeit wurde die Kirche erstmals zum aktiven Akteur in Kriegen. Auf der Synode

7 Fletcher 1987, S. 38; Vones 1993a, S. 78; O'Callaghan 2003, S. 8, 24; Herbers 2006, S. 166–167. Vgl. zur "Europäisierung" Spaniens, Herbers 2002, S. 13–14.

8 O'Callaghan 2003, S. 21, 32, 48. Vgl. zur Eroberung Barbastros und deren religiöse Implikationen Laliena Corbera 2009, S. 211–218.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

von 1078 in Rom deklarierte Papst Gregor VII., dass das Tragen von Waffen ausschliesslich auf Anweisung von Bischöfen erfolgen und Krieg nur im Namen Christi gegen Feinde des Christentums geführt werden durfte.<sup>9</sup> Das territoriale, expansionistische Kriegführen entwickelte sich so zum Heiligen Krieg. Auf der Iberischen Halbinsel war zwar das Werk Augustinus' verbreitet bekannt, die päpstlichen Edikte und Impulse hatten jedoch bis zum 11. Jahrhundert nur eingeschränkten Effekt in den Königreichen Nordspaniens. Auf der Halbinsel war aber in eigenständiger Tradition bereits in westgotischer Zeit die Vorstellung des Krieges als Krieg Gottes entstanden, die sich bis ins 12. Jahrhundert feststellen lässt. Von zentraler Bedeutung war dabei die Überzeugung, die Westgoten seien das im alttestamentarischen Sinn erwählte Volk Gottes und die Herrschaft der Mauren sei als Strafe Gottes für begangene Sünden erfolgt.<sup>10</sup> So hält etwa die *Historia Silense* fest: "by God's leave the Moors were again allowed dominion over the Spains – just as pagan peoples had lorded it over the Israelites for their manifold sins."<sup>11</sup> Durch die engere Anbindung der spanischen Kirche an das Papsttum in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts verankerten sich auch die päpstlichen Konzepte zum Heiligen Krieg, wie der Sündenerlass, im Norden Spaniens.<sup>12</sup> Den heiligen Grund, für den gekämpft wurde, riefen die üblichen Vorbereitungen der Kriegszüge, welche die Segnung der Waffen, das Erteilen von Absolutionen nach den Messen, das Durchführen von Prozessionen und die Anrufung göttlichen Beistandes umfassten, stets in Erinnerung. Priester begleiteten häufig die Armeen.<sup>13</sup>

#### 1.1.3 Reconquista und Kreuzzug

Die Gleichstellung der *Reconquista* mit den Kreuzzügen gab der religiösen Dimension der Kriege neuen Auftrieb. Bereits in Aussagen der Päpste Urban II. und Paschalis II. sind Hinweise auf eine Gleichstellung der Kreuz-

9 Bronisch 2006, S. 33–56.

10 Ebd., S. 116–122, 232–239, 314f. Vgl. auch Deswarte 2003, S. 296–301 und Goñi Gaztambide 1958, S. 26f., mit zahlreichen Quellverweisen, wenn auch der Verfasser klar von einer Superiorität der Christenheit ausgeht.

11 *Historia Silense* 69 (Barton/Fletcher 2000, S. 36). "[...] sicuti gentes pro diversis flagitiis Ysraelitico populo, Mauros Yspaniis divina permissio dominari rursus permisit." Pérez de Urbel/González 1959, S. 59.

12 Bronisch 2006, S. 71.

13 O'Callaghan 2003, S. 178–79, 185. Vgl. auch de Ayala Martínez 2009, S. 239–252. Zur Beanspruchung göttlichen Segens für christliche Siege in allgemeinerer Hinsicht vgl. Schreiner 2004, S. 259f.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

züge mit dem Kampf auf der Iberischen Halbinsel zu finden. Papst Calixtus II. legte dann 1123 fest, dass die spanischen Kriege gegen den Islam als Kreuzzüge zu sehen seien.<sup>14</sup> Mehrere Kreuzzugsbullens für die Iberische Halbinsel erschienen im 12. Jahrhundert, zeugen vom päpstlichen Interesse und verbreiteten die Idee des Krieges als Kreuzzug.<sup>15</sup> Ein bedeutender früher Kreuzfahrer war Erzbischof Bernard von Toledo, der allerdings nicht nach Jerusalem gelangte. Die *Historia de rebus Hispaniae* überliefert, dass Bernard, angeregt durch die Reden Papst Urbans II. (†1099), das Kreuz nahm und Richtung Syrien aufbrach, jedoch nach einer Revolte in Toledo von Urban II. aufgefordert wurde, wieder zurückzukehren und sich den Problemen in seinem Erzbistum anzunehmen.<sup>16</sup> Auch den Kriegern Alfonsos VI. verbot Papst Paschalis II. in einem Schreiben im Jahr 1100, nach Jerusalem zu ziehen, da das eigene Reich in Gefahr sei.<sup>17</sup> Alfonsos VI. Tochter Elvira († nach 1156) hingegen begleitete ihren Mann Graf Raimund IV. von Toulouse (†1105), Heerführer im Ersten Kreuzzug, nach Jerusalem und kehrte erst nach dessen Tod in Tripolis wieder nach Kastilien zurück.<sup>18</sup> Die bereits frühe Präsenz der Kreuzzugsideologie wird ausserdem durch die von Pedro I., König von Aragón, nach seinem Angriff auf Zaragoza 1101 erbaute Burg widerspiegelt, die nach dem Kreuzfahrerruf *Juslibol* (*Deus lo vult*) benannt war.<sup>19</sup>

An der Verbreitung des Kreuzzugsgedankens waren auch die Ritterorden beteiligt, Sie entstanden auf der Iberischen Halbinsel als Verteidigungsmassnahme gegen die aus dem Maghreb stammenden Dynastie der Almohaden, die ab 1146 die Taifa-Reiche unter ihre Gewalt gebracht hatten. Während sich der Orden der Templer bereits seit 1126 auf der Iberischen Halbinsel etabliert hatte, wurden in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mehrere spanische Orden gegründet, die ebenso der Verteidigung und Verbreitung des christlichen Glaubens verpflichtet waren.<sup>20</sup> In dieser Zeit folgten weitere Eroberungen, welche die Grenze zu al-Andalus weiter nach Süden verschoben. Nach dem Einmarsch der Almohaden gingen einige der

14 Fletcher 1987, S. 43.

15 O'Callaghan 2003, S. 209. Vgl. zur Rezeption des Kreuzzuggedankens in Santiago de Compostela Kap. III.5.1.1.4.

16 *Historia de rebus Hispaniae* VI, 26 (Fernández Valverde 1989, S. 253). Die vom Erzbischof von Toledo Rodrigo Jiménez de Rada verfasste *Historia de rebus Hispaniae* entstand in den Jahren 1241–42, Fernández Valverde 1989, S. 50.

17 Reilly 1988, S. 301. Vgl. hierzu Purkis 2008, S. 122–124.

18 Vgl. *Historia de rebus Hispaniae* VI, 20 (Fernández Valverde 1989, S. 245).

19 O'Callaghan 2003, S. 181. Vgl. auch Daniel 1979, S. 86; Jaspert 2001, S. 108.

20 O'Callaghan 2003, S. 53–54; Vones 1993a, 63, 97; Jaspert 2001, S. 101f.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

eroberten Städte wieder zurück unter islamische Herrschaft und auch Kämpfe zwischen den christlichen Reichen dauerten an. Der fortschreitende Kampf um die Vorherrschaft auf der Iberischen Halbinsel, getragen auf christlicher Seite vom Gedanken der Rückeroberung, erreichte 1212 einen Wendepunkt. In der Schlacht von Navas de Tolosa besiegten die zum ersten Mal vereinigten christlichen Reiche die Almohaden vernichtend, brachen deren Expansionskraft endgültig und machten die vollständige Einnahme der Iberischen Halbinsel zu einer Frage der Zeit.<sup>21</sup>

Die Eroberungskriege der christlichen Reiche Nordspaniens wurden seit dem 9. Jahrhundert im Sinne eines Heiligen Krieges ideologisch gerechtfertigt. Sie hatten aber weder eine spezifische institutionelle oder strukturelle Grundlage noch verfolgten alle Involvierten stets dieselben Interessen.<sup>22</sup> Im 11. Jahrhundert erfuhr die militant christliche, gegen den Islam gerichtete Dimension der Kriege neuen Auftrieb. Sowohl die Verbreitung des Kreuzzugsgedankens auf der Iberischen Halbinsel und die enger werdende Anbindung der spanischen Kirche an das Papsttum als auch die durch die Machtübernahme der Almoraviden erfolgte stärkere Vereinheitlichung des islamischen Feindes führten zu einer Verhärtung der religiösen Grenze. Neben der durch die Sakralisierung der Kriege erfolgten Profilierung der christlichen Seite schrieben propagandistische Schriften, deren Wurzeln bis ins 9. Jahrhundert reichten, auch der entgegengesetzten Seite des Islams eine klare Rolle zu. Polemisch konkretisierten und verbreiteten sie das Feindbild des Islams und seiner Anhänger.

#### 1.2 Propaganda gegen den Islam

##### 1.2.1 “verus propheta”?

Die Anfänge einer polemischen Literatur, die das Bild eines gerechten, christlichen Kampfes gegen den ketzerischen Islam vermittelten, finden sich bei den byzantinischen Christengemeinden im Nahen Osten und bei den Christen in al-Andalus. Texte der nahöstlichen Christen fanden Verbreitung im christlichen Spanien und erklärten den Lesern die Überlegenheit des

21 Vones 1993a, S. 103; Reilly 1993, S. 129–139.

22 O’Callaghan 2003, S. 20–21. Vgl. Bronisch 2006, S. 314–318.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Christentums über den Islam.<sup>23</sup> Der cordobesische Priester Eulogius (†859) und sein Glaubensgenosse Paulus Alvarus († ca. 862), die beide an der Spitze der Märtyrerbewegung in Córdoba (vgl. Kap. I.2.1) standen, griffen diese Texte auf und entwickelten die Idee, dass die Herrschaft des Islams eine Vorbereitung auf das endgültige Auftreten des Antichristen und damit der Apokalypse sei.<sup>24</sup> Ihre Schriften greifen den Islam und seinen Propheten in höchst feindseliger Weise an:

“Pero ninguno ha existido tan sucio, perdido por las inmundicias de la lujuria y del revolcadero, como este rufián [Mohammed], manchado por los hedores, el cual gozó además seductoramente de las esposas de los demás, [...] disimulando con mandato angélico la prostitución de sus impurezas y prometiendo a los que creen en él rameras a granel en el paraíso de su dios, de coito de satisfacción inacabable, prometiendo como recompensa gozo perenne, en tal forma que el calor último del instinto no se termine en el espacio de una hora, sino que el placer se prolongue con el placer de setenta hombres, como fluye de manera especial en los asnos teniendo todo habitante del paraíso, por impotente que sea, un flujo ampliado y el deseo abundante extendido.”<sup>25</sup>

Ziel der Schriften war, potentielle Abtrünnige zu entmutigen, den Status als geschützte Minderheit zu verteidigen und die Legitimität der muslimischen Herrscher anzuzweifeln. Aufgrund der klaren Intentionalität dieser Schrif-

23 Tolan 2002, S. XV, 60, 171. Die Begriffe *Islam* oder *Muslim* wurden bis ins 16. Jh. bis auf wenige Ausnahmen nicht gebraucht; lateinische Autoren verwendeten die Bezeichnungen *Sarazenen*, *Mauren*, *Araber*, *Ismaeliten* oder *Agarenen*. Die Religion wurde als *Gesetz des Mohammed* oder *Gesetz der Sarazenen* bezeichnet. Vgl. zur Etymologie des *sarraceno* Oliver Pérez 1994.

24 Southern 1981, S. 22; Borgolte et al. 2011, S. 111–119.

25 “Nullus uero adeo libidinis perditus et uolutabri sordibus exstitit feculentus ut hic leno fetoribus inquinatus, qui etiam coniuges alienorum, ut diximus, lenocinanter fruitus est, angelica iussione sordium suarum scabredinem celans hac siui credentes scorta passi et nullo saturo coitu finienda in paradiso Dei sui ob remuneratjonis dono iugiter potjenda promittens, ita ut extremus calor instinctu unius orae solito non terminetur spatjo, set protendatur per septuaginta delectatjone uirorum ipsa delectatjo specialiter profluens asinorum, habens quisquis ille paradisi fuerit colonus ueternosus ampliatum fluxum et desiderium pinguiorem extentum”, *Indiculus Luminosus*, 24 (S. 148–149). Paulus Alvarus nennt den Namen des Propheten nie, sondern verwendet den Begriff “Antichrist” oder andere abwertende Bezeichnungen.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

ten, ihrer Adressierung an ein definiertes – mozarabisches – Publikum und der durch die Märtyrerbewegung offensichtlich gewordenen Wirkung dieser Schriften, lassen sie sich als propagandistisch bezeichnen.<sup>26</sup> Aus derselben Zeit ist eine ebenfalls auf einer byzantinischen Tradition basierende, in Spanien verfasste und von Eulogius und anderen verbreitete kurze Biografie Mohammeds überliefert, die den Tod des Propheten im Jahr 666 festsetzte. 666, die Zahl des Tieres in der Offenbarung Johannes' und also der Verkörperung des Antichristes, diente der Bestätigung der apokalyptischen Vermutungen der Autoren.<sup>27</sup>

Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts führten die Tradition der Verteidigungsreden, wie sie die Christen aus dem Osten entwickelt hatten, auf der Iberischen Halbinsel fort und gaben ihnen einen schärferen, polemischeren Ton. Fünf solche Schriften sind überliefert, wobei vier der Autoren wahrscheinlich Konvertiten waren, zwei vom Judentum, so Petrus Alfonsi, und zwei vom Islam. Mindestens drei der Texte wurden in Toledo verfasst.<sup>28</sup> Die um 1110 verfasste, höchst populäre Schrift *Dialogi contra Iudeos* des Petrus Alfonsi ist als Dialog zwischen dem früheren jüdischen Selbst des Autoren – Moses – und seinem neuen christlichen Selbst – Petrus – aufgebaut. Die ersten vier Kapitel greifen das Judentum an, das fünfte den Islam, sieben weitere Kapitel verteidigen das Christentum. Im Unterschied zu den nördlichen Autoren, schrieben die spanischen für Christen, die im täglichen Kontakt mit Muslimen waren. Sie entwarfen ein Bild des Islams, das sowohl realistisch als auch abstossend wirken sollte. Gleichzeitig wurden dem Leser Argumente für die Verteidigung des Christentums vorgelegt. Petrus erklärt etwa:

“By what other indications, then, is one proven to be a true prophet? The indications of a true prophet are these: probity of life, a display of miracles, and the firm truth of all [their] teachings. Violence was the good quality of life in Mohammad, by which he had himself proclaimed a prophet of God by force, rejoicing in theft and rapaciousness, and burning so much with the fire of lust that he did

26 Vgl. zum in der Neuzeit entstandenen Begriff *Propaganda* und dessen Anwendbarkeit auf das Mittelalter Hruza 2002, S. 25.

27 Southern 1981, S. 22–23. Eulogius und Paulus Alvarus nennen jedoch selbst diese Zahl nicht.

28 Tolán 2002, S. 69, 148. Vgl. zu einer ausführlichen Diskussion dieser Schriften Burman 1994.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

not blush to befoul another man's bed in adultery [...]"<sup>29</sup>

Vorrangiges Ziel der polemischen Schriften war nicht die Konversion der unterjochten Muslime, sondern die Darlegung der Überlegenheit des Christentums. Ein strukturiertes Missionsprogramm wurde erst in Schriften des 13. Jahrhunderts entwickelt.<sup>30</sup> Je nach Grösse der muslimischen Gemeinschaft war die freiwillige Konversion allerdings eine Notwendigkeit für das Zusammenleben mit den Christen.<sup>31</sup> Die Vorstellung einer klaren Opposition zwischen Christentum und Islam lässt sich nicht nur in diesen gezielt attackierenden Schriften feststellen, sondern prägte im 11. und 12. Jahrhundert zunehmend auch hagiografische Werke.<sup>32</sup>

Das Europa nördlich der Pyrenäen interessierte sich bis zum Ersten Kreuzzug wenig für den Islam. Mit dem Ersten Kreuzzug erschienen mehrere *Chansons de Geste*, etwa das *Chanson de Roland*, die den Islam verschiedentlich diskreditierten und insbesondere der Abgötterei anklagten. Mehrere Biografien Mohammeds kursierten, die, wie bereits Paulus Alvarus, seinen Lebenswandel vor allem aufgrund der Polygamie als sündhaft und ketzerisch verurteilten. Das Bild des Sarazenen als polytheistischer Heide hielt sich zwar in einigen *Chansons de Geste* während dem ganzen Mittelalter, verschwand aber in Gebieten, wo engerer Kontakt zu Muslimen entstand und sich Kenntnisse über ihre Religion verbreitete, wie auf der Iberischen Halbinsel oder in den Kreuzfahrerstaaten. Der Islam wurde, da er viele Grundzüge mit dem Christentum teilt, in der Folge häufiger als Häresie (*secta*) dargestellt.<sup>33</sup> Autoren wie Petrus Venerabilis (*Summa totius haeresis Saracenorum, Contra sectam sive haeresim Saracenorum*, ab 1142) führten die Tradition der polemischen Verteidigungsreden, wie sie die orientalischen Christen und diejenigen aus al-Andalus entwickelt hatten, nördlich der Pyrenäen weiter und erschufen die Grundlage, wie etwa die Übersetzung des Korans, für gelehrtere Widerlegungen des Islams, die folgen sollten.<sup>34</sup>

29 "Quibus aliis indiciis verus propheta probatur? Indicia namque veri prophetae sunt: probitas vitae, miraculorum exhibitio, dictorum omnium firma veritas. Bonitas vitae in Mahometo violentia fuit, qua se prophetam dei predicari vi faciebat furto et rapacitate gaudens et igne libidinis in tantum fervens, ut et alienum thorum fedare adulterio tanquam domino precipiente non erubesceret [...]", *Dialogi contra Iudeos* 5 (Mieth 1982, S. 67; Resnick 2006, S. 154).

30 Tolan 2002, S. 171; Borgolte et al. 2008, S. 96.

31 O'Callaghan 1990, S. 46–47.

32 Henriët 2011, S. 350f.

33 Tolan 2002, S. 134. Der Begriff der "pagani" wird aber in den Chroniken der Iberischen Halbinsel stets verwendet.

34 Tolan 2002, S. 69–70, 152. Vgl. auch Vones 2006, S. 219; Southern 1981, S. 26–27, 31–32.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

#### 1.2.2 Kriegspropaganda

Die gezielten Angriffe auf die islamische Religion durch Schriften gingen mit einer über die *Chansons de Geste* und über Predigten verbreiteten Propaganda für den Krieg gegen die Muslime einher.<sup>35</sup> Ein früher erhaltener Troubadour-Gesang, der an den spanischen Höfen vorgetragen wurde, ist "Empereire, per mi mezeis" ("Imperator, spontanerweise") von Marcabré, Troubadour südfranzösischer Herkunft, der sich zwischen ca. 1134 und ca. 1143 am Hof Alfonsos VII. aufhielt. In dieser Zeit verfasste er die genannte "cansó de cruzada", die ihr Publikum zum Kampf gegen die Almoraviden aufruft: "[...] vos [Emperador] tenéis que soportar el afán y rechazar a los sarracenos y humillar su alto orgullo, y Dios estará con vos al final".<sup>36</sup> Stets wird in diesen Texten, so im folgenden *Prefatio de Almaria* (Poema de Almería) in der *Chronica Adefonsi Imperatoris*, der göttliche Kriegswille betont:

"There stood as witness the evil pestilence of the Moors, whom neither the surging sea nor their own land protected. They cannot submerge themselves in the deep nor raise themselves upwards into the clouds above, for their life was wicked and thus they were defeated. They did not recognize the Lord, and rightly perished. This people was rightly doomed: they worship Baal, but Baal does not set them free. [...] The divine sword destroyed young and old alike in wars, not sparing the children in turn. The rest of the people are put to the sword like sheep; not even the children who are discovered save themselves. The terrible divine wrath falls upon them."<sup>37</sup>

35 Daniel 1979, S. 97.

36 "[...] en [Empereire] devetz ben l'afan sofrir, / e ls sarrazis tornar atras / e d'aut orguioll far venir bas: / e Dieus er ab vos al fenir", 3. Strophe, de Riquer 1989, Bd. 1, S. 199–200, zu Marcabré S. 170–177. Vgl. auch Marcabré "Pax, in nomine Deo" mit ähnlicher Aussage, de Riquer 1989, Bd. 1, S. 206f.

37 *Prefatio de Almaria* (Poema de Almería) in der *Chronica Adefonsi Imperatoris* (Barton/Fletcher 2000, S. 250–251). "Extitit et testis Maurorum pessima pestis, / Quos maris aut estus non protegit aut sua tellus, / Nec possunt iusum mergi uel ad ethera sursum / Suspendi, uicta scelerata fuit quia ui[c]ta. / Non cognouere Dominum, merito periere. / Ista creatura merito fuerat peritura: Cum colunt Baalim, Baalim non liberat illos. / [...] Mucro maiores diuinus necne minores / Consumpsit bellis non parcens porro puellis. / Cetera gens gladiis ceduntur more bidentis, / Nec remanent teneri quicumque ualent reperiri. / Celestis dira super hos dimittitur ira." Falque/Gil/Maya 1990, S. 253.

Vgl. ebenda zu den Bibelverweisen des Zitats. Die *Prefatio de Almaria* ist ein Lobgesang auf die Eroberung Almerías durch Alfonso VII. im Jahr 1147.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Bischöfe und päpstliche Legaten hielten Predigten, die den Kampfgeist der Gläubigen stimulierten. Dabei wurde sowohl mit Sündenerlass, mit Beute- und Ehrengewinn als auch mit ebendieser Hetze gegen die Muslime geworben.<sup>38</sup> Ein Beispiel ist ein im *Pseudo-Turpin* enthaltener, scheinbar von Papst Calixtus' gezeichneter Brief. Er richtet sich an alle Bischöfe und anderen Mitglieder der Heiligen Kirche und an alle heutigen und zukünftigen Christen. Papst Calixtus ruft die Adressaten mit Verweis auf die durch die Sarazenen verursachten Leiden der Christenheit, die Sarazenen anzugreifen und verspricht Ihnen den Sündenerlass.

“Habéis oído con frecuencia, oh carísimos, cuántos males, calamidades y angustias han solido producir los saracenos en España a nuestros hermanos cristianos. No hay nadie que pueda contar cuántas iglesias, castillos y tierras devastaron, y cuántos cristianos, monjes, clérigos o legos, mataron, o vendieron como esclavos en bárbaras y lejanas tierras, o bien los tuvieron ajerrojados con cadenas o los angustiaron con varios tormentos.”<sup>39</sup>

Er befiehlt, dass der Aufruf zum Kampf von allen Bischöfen und Prälaten in ihren Synoden und Konzilen und Kirchweihen häufiger publik gemacht werden solle, als jede andere päpstliche Bulle und auch Priester der Pfarrgemeinden dringend gebeten werden sollen, dies ihrem Laienpublikum in den Kirchen bekannt zu geben.

“[...] mandamos que todos los obispos y prelados en sus sínodos y concilios y en las solemnidades de las iglesias no dejen de anunciar prinicpalmente, y sobre los demás mandatos apostólicos, esto; exhortando también a sus presbíteros a que en las iglesias lo comuniquen a sus feligreses. Y si hacen esto gustosamente sean remunerados en el cielo

38 O'Callaghan 2003, S. 178–79, 185. Vgl. auch de Ayala Martínez 2009, S. 239–252.

39 Codex Calixtinus IV (Pseudo-Turpin), 26 (Moralejo/Torres/Feo 2004, S. 521).

“Crebro, dilectissimi, quanta mala, quantasque calamitates et angustias Sarraceni in Yspania fratribus nostris inferre ausi sunt, audistis. Quot ecclesias, quot castra et hora devastaverunt, quotque Christianos, scilicet monacos, clericos et laicos, aut gladio perimerunt, aut in horis barbaris et longinquis sub captivitatis dominio vendiderunt, aut diversis catenis ligatos tenuerunt, aut variis tormentis angustiauerunt, nullus est qui enarrare queat.” Herbers/Santos Noia 1998, S. 228.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

con igual recompensa que los que van allá [a combatir al pueblo infiel en España o Tierra Santa]. Y quienquiera que esta epístola llevare transcrita de uno a otro lugar o de una iglesia a otra y la predicare a todos públicamente, sea recompensado con la gloria eterna".<sup>40</sup>

Diese Propaganda diente ganz gezielt der Verbreitung des Kriegswillens, dokumentiert die Kirche als zentralen Ort für die Anstachelung der Bevölkerung und widerspiegelt das Bild eines Kampfes der vereinten Christenheit gegen die Sarazenen. Die Folge der Propaganda widerspiegelt etwa das selbst propagandistische *Prefatio de Almaria* (Poema de Almería):

"Such was the clamour and the pious ardour of the bishops, at times promising at others crying out loud, that the young could scarcely be restrained by their mothers. As the hart beset by dogs in the woods panteth after the water brooks as it leaves the mountains all around, so the Spanish people, yearning to do battle with the Saracens do not sleep by day or by night. The trumpet of salvation rings out throughout all the regions of the world."<sup>41</sup>

Die zunehmende religiöse Rechtfertigung der *Reconquista* stellt die Kirche ins Zentrum der machtpolitischen Strukturen der Kriege. Neben den Herrschern war sie der einflussreichste Machtfaktor in den nördlichen Königreichen. Die Kirche trug und propagierte die *Reconquista* aktiv. Ihre sakralen Bauwerke dienten nicht nur dem christlichen Kult, sondern repräsentierten

40 Ebd. "[...] praecepimus, ut omnes episcopi et praelati in sinodis et conciliis suis et ecclesiarum dicacionibus hoc super caetera apostolica mandata praecipue annunciare non desinant, presbiteris suis etiam exortantes, ut in ecclesiis suis gentibus laicis renuncient. Quod si libenter fecerint, mercede parili pergenium illuc remunerentur in coelis. Et quicumque hanc epistolam transcriptam de loco ad locum, vel de ecclesia ad ecclesiam perlataverit, omnibusque palam praedicaverit, perhenni gloria remuneretur." Herbers/Santos Noia 1998, S. 228.

Vgl. zu einem weiteren solchen Aufruf Kap. III.5.1.1.4. Zur Bedeutung des *Pseudo-Turpins* für die Kreuzzugbewegung auf der Iberischen Halbinsel vgl. Purkis 2008, S. 150–165.

41 *Prefatio de Almaria* (Poema de Almería) in der *Chronica Adefonsi Imperatoris* (Barton/Fletcher 2000, S. 251). "Pontificum clangor tantus fuit et pius ardor, / Nunc promittendo, nunc lingua uociferando, / Ut uix iam teneri possent a matre teneri. / A canibus ceruus uelut in syluis agitatus / Desiderat fontes dimittens undique montes, / Plebs Hispanorum sic prelia Sarracenorum / Exoptans eque non dormit nocte dieque. / Tuba salutaris resonat per climata mundi." Falque/Gil/Maya 1990, S. 253.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

diese Macht.<sup>42</sup> Dass Kathedralen und Kirchen als repräsentative Monumente den Kampf der *Reconquista* in ihrer Architektur widerspiegeln, ist zu erwarten. Die Aneignung des polyloben Bogens als Zeichen der Dominanz über den Islam könnte eine solche Funktion verfolgen. Zuerst sollen aber auf andere mögliche Gründe, die zur Rezeption des polyloben Bogens führten, eingegangen werden.

42 Vgl. Buresi 2000a, S. 340.

## 2 Akkulturation als Erklärungsmodell

Trotz den kriegerischen Auseinandersetzungen und der *Reconquista*-Politik erfolgten Kontakte und Austausch über die konfessionelle Grenze hinweg zu allen Zeiten auf wirtschaftlicher, politischer, wissenschaftlicher und alltäglicher Ebene. Sowohl die christliche als auch die muslimische Bevölkerung der Iberischen Halbinsel bildeten heterogene Gruppen, entsprechend der unterschiedlichen Herkunft und Geschichte der Bevölkerungsschichten, die während mehrerer Jahrhunderte nahe beieinander und teilweise auch miteinander lebten. Führt dieses Nebeneinanderleben zu einer Akkulturation, d.h. zu einer relativ unbewussten Angleichung der christlichen Bewohner an die islamische Kultur?<sup>43</sup> Ist demnach die Rezeption des polyloben Bogens als Folge einer Akkulturation zu verstehen und seine Übernahme dem Vorhandensein in räumlicher Nähe, ästhetischen Gründen oder einem Interesse an einer neuen Form geschuldet, ohne dass es eine Rolle spielte, dass er der islamischen Kultur entstammte?

Für diese Fragen ist die Analyse der spezifischen historischen Umstände von zentraler Bedeutung. Die spanische Historiografie für die Zeit der *Reconquista* war lange Zeit geprägt durch zwei sehr unterschiedliche und polemisch vertretene Darstellungsweisen des muslimisch-christlichen Verhältnisses. Claudio Sánchez Albornoz interpretierte die muslimische Besetzung der Halbinsel als störenden und entsprechend bekämpften, aber schliesslich überwundenen Eingriff in eine relativ homogene spanische Kultur des "homo hispanus",<sup>44</sup> während Américo Castro das Entstehen einer neuen Kultur durch das Zusammenleben von Islam, Christentum und Judentum propagierte und 1948 den seither vieldiskutierten Begriff der *convivencia* eingeführt hatte, um den Idealzustand eines friedlichen Zusammenlebens der drei religiösen Gemeinschaften Islam, Christentum und Judentum zu beschreiben.<sup>45</sup> Der Begriff ist jedoch nicht geeignet, um in Hinblick auf die Vormachtstellung der Christen sowie Diskriminierungen

43 Akkulturation bezeichnet die Übernahme fremden Kulturgutes und die Angleichung an eine fremde Kultur. Dabei wird das Übernommene (Wissensbestände, Methoden und Techniken) adaptiert, es findet eine Rekontextualisierung statt; vgl. Speer 2006, S. XV; Burke 2000, S. 13; Gotter 2001, S. 265f.; Borgolte et al. 2008, S. 204–209.

Zur Herkunft des Begriffs vgl. Glick/Pi-Sunyer 1969, S. 140, Anm. 2; Pirson 2008, S. 313–314.

44 Sánchez-Albornoz 1971, bes. S. 2–6

45 Castro 1984, S. 26. Vgl. zu dieser Diskussion Glick/Pi-Sunyer 1969; Linehan 1993, S. 205–207; Soifer 2009, S. 19–20.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

gegenüber den religiösen Minderheiten wie Muslime und Juden die soziale und politische Realität in den eroberten Städten zu benennen.<sup>46</sup>

Seit dieser intellektuellen Auseinandersetzung wurden neue Ansätze in Hinsicht auf den christlichen Kampf gegen den Islam gefunden, so im Feld des Entstehens und Fortlebens einer gezielten islamfeindlichen Propaganda,<sup>47</sup> der Verbindung von *Reconquista* und Kreuzzügen<sup>48</sup> oder der Implikationen eines Grenzgebietes.<sup>49</sup> Insbesondere in jüngster Zeit betonte und analysierte die Forschung daneben den kulturellen Austausch zwischen den beiden Religionen erneut und stellte ein mediterranes Interaktionsfeld der Idee einer ausschliesslichen Opposition zwischen Islam und Christentum gegenüber.<sup>50</sup>

Im folgenden sollen die Bereiche, in denen Rezeption der islamisch-arabischen Kultur erfolgte, abgesteckt und die religiöse Grenze zwischen Christen und Muslimen analysiert werden. Vorausschicken lässt sich, dass die Aspekte des muslimisch-christlichen Verhältnisses auf der Iberischen Halbinsel vielfältig waren und sich zwischen den Extremen freundschaftlicher Austausch und religiöser Krieg bewegten. Dabei lässt sich eine über die Jahrhunderte durch die Kirche und die Königshäuser wiederholt aufgegriffene, zielgerichtete Politik und Ideologie, eine Politik der *Reconquista*, beobachten. Die Institution Kirche und ihre Architektur nahm innerhalb dieser Machtstrukturen die klarste islamfeindliche Position ein. Durch die christliche Rechtfertigung der Eroberung der südlichen Halbinsel nahm sie eine zentrale Rolle in der *Reconquista* ein, trug und propagierte diese aktiv in grossem Ausmass. War die religiöse Grenze zwischen Islam und Christen-

46 Eine wirkliche *convivencia*, eine vielschichtige Gesellschaft, die islamische, christliche und jüdische Wesenszüge trug und in der alle Bevölkerungsgruppen in der entstehenden städtischen Verfassung ihren Anspruch auf Mitsprache institutionalisieren konnten, lässt sich in der Region von Coimbra in der Taifa-Zeit gegen Ende des 11. Jhs. beobachten. Ebenso funktionierte die *convivencia*, in der alle Religionsgruppen ihre kulturellen Eigenarten bewahren konnten, in Toledo vor der christlichen Eroberung von 1085; Vones 1993b, S. 226, 231–32. Vgl. auch Powell 1990, S. 7. Mehrfach wurde in der Forschung der Begriff der *Koexistenz* verwendet, um einen neutraleren Zugang zum Phänomen zu finden. Dieser neutrale Begriff beinhaltet jedoch, anders als *convivencia*, auch keine Aussage zu Austauschprozessen. Vgl. dazu Glick 1992, S. 1–2. Ausführlich zu Diskussion und Kritik des Begriffs vgl. García Fitz 2003; Soifer 2009.

47 Etwa Daniel 1979 und Daniel 1997; Southern 1981; Barkai 1991; Sénac 2000; Tolan 2002.

48 Fletcher 1987; Bronisch 1998; O'Callaghan 2003.

49 Powell 1990; Sénac 2001; de Ayala Martínez/Buresi/Josserand 2001; Speer/Wegener 2006; Feliciano/Rouhi 2006; Herbers/Jaspert 2007; Buresi 2009; Fundación Sánchez Albornoz 2009; Tischler/Fidora 2011.

50 Menocal 2006; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008; Kothe 2010; Robinson 2010. Vgl. Kap. III.2.2 und in allgemeinerer Hinsicht Burkhardt et al. 2011, S. 467f.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

tum genug durchlässig, dass in der Sakralarchitektur einem ästhetischen Interesse, einer Faszination für die islamische Architektur nachgegeben wurde?

Al-Andalus war den christlichen Reichen in kultureller Hinsicht weit überlegen. Córdoba unter ‘Abd ar-Raḥman III. (+961) war eine Stadt mit einer halben Million Einwohner, mit mindestens dreihundert öffentlichen Bädern, 400 Moscheen, 70 Bibliotheken sowie gepflasterten und beleuchteten Strassen. Philosophie, Literatur, Jurisprudenz, Mystizismus, Landwirtschaft und Medizin florierten und Gelehrte aus dem Osten reisten in das kulturelle Zentrum mit seinen 27 Schulen. Die Bibliothek al-Hakams II. enthielt der Überlieferung nach 400'000 Bücher.<sup>51</sup> Zum Vergleich: Die Abtei von Cluny, eines der kulturellen Zentren der christlichen Welt, verzeichnete im 12. Jahrhundert 570 Exemplare.<sup>52</sup> Die Freitagsmoschee war ein Hort des Wissens, Robert Hillenbrand bezeichnet sie als die erste mittelalterliche Universität Europas. Der Reichtum des Kalifen war beträchtlich: Im Jahr 951 besass er gemäss Überlieferung 20 Millionen Goldstücke, die ihn zu einem der reichsten Prinzen des Dār al-Islām machten.<sup>53</sup> Nicht erstaunlich, dass die sächsische Nonne Hrotsvitha von Gandersheim († um 975) in ihrem Gedicht über den Märtyrer Pelagius Córdoba “decus orbis”, “Zierde des Erdkreises”, nennt und den Verlust der christlichen Stadt an die Sarazenen beklagt.<sup>54</sup> Die Wirkung der Pracht Córdoba auf christliche Besucher lassen zwei arabische Quellen, die Empfänge in der Kalifenresidenz Madīnat az-zahrā’ beschreiben, erahnen. Wenngleich die Berichte aufgrund ihrer mit al-Andalus und den Taifa-Reichen verbundenen Verfasser parteiisch sind, geben sie doch

51 López-Baralt 1994, S. 511–12. Die Quellen geben unterschiedliche Zahlen an, so etwa auch 1600 Moscheen oder 700 Bäder, vgl. Hillenbrand 1994, S. 119. Vgl. auch Southern 1981, S. 14–15.

52 Riche 2000, S. 49.

53 Hillenbrand 1994, S. 119, 122.

54 “In the Western part of the world there glowed an ornament bright,  
A city famous in lore, proud of its new might at war  
Cordoba was its name; wealthy it was and of fame;  
Well known for its pleasures and for its splendid treasures  
Held, too, in great esteem, for the seven-forked stream  
Of learning. Also in the fore for its great triumphs at war.  
Once this famous town to Christ in faith was bound  
And gave its sons to God, cleansed in the baptismal font  
But suddenly a martial force changed the well-established course  
And laws of holy faith, by spreading through the state  
Errors of false dogma, harming the faithful folk.  
For the faithless tribe of unrestrained Saracens  
Fell upon the stout people of this town.”, *Passio Sancti Pelagii Martyris* (S. 29).

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

einen Eindruck der Ausstattung des Hofes und dessen politischer Funktion. Ibn al-ʿArabī († 1240) wohl fiktiver Text beschreibt rückblickend den Empfang einer unbekannt christlichen Gesandtschaft, Ibn Ḥayyān den Empfang Ordoños IV. von Navarra aufgrund eines Bittgesuches beim Kalifen al-Ḥakam II. (†976). Der Reichtum des Hofes sowie ein ausgeklügeltes Herrscherzeremoniell beeindruckten die Christen im höchsten Grad. Ein Auszug der ausführlichen Beschreibung Ibn Ḥayyāns:

“Arrived in front of the eastern hall, where Al-hakem was, Ordoño stopped, uncovered his head, took off his *bornús* [arabischer Kapuzenmantel], and remained for some time in an attitude of astonishment and respect, under the impression that he was now approaching the radiant throne of the Khalif”.<sup>55</sup>

Es wäre zu erwarten, dass der kulturelle Reichtum al-Andalus' und der Taifa-Reiche in den christlichen Ländern Nordspaniens wahrgenommen wurde und Neid und Bewunderung erweckte. Jedoch dokumentieren dies christliche Quellen nur äusserst spärlich. Buch I des Codex Calixtinus überliefert eine scheinbar von Papst Calixtus II. gehaltene Predigt, in der ein Bad von “alter und bewunderswerter maurischer Herstellung” in Tudején (Navarra) erwähnt wird. Dieses Bad dient jedoch dem Exempel einer göttlichen Strafe: Ein Arbeiter respektierte das Gebot der Ruhe am Jakobustag nicht. Als er sich am Abend in das genannte Bad legte, klebte sich die Haut seines Rückens augenblicklich an die Wand des Bades, worauf er verstarb.<sup>56</sup> Die zwar bewundernswerte Gestalt des Bades wandelt sich zu einem gefährlichen Medium der göttlichen Strafe. Die Wertschätzung islamischer Baukunst wird in einer einzigen Quelle überliefert. In der von Pedro I. von Aragón 1097 ausgestellten Weiheurkunde der ehemaligen Moschee von Huesca wird diese als herausragendste aller Moscheen beschrieben.<sup>57</sup> Sonst werden Moscheen in Quellen des 11. und 12. Jahrhunderts nur im Hinblick auf ihre Zerstörung und die damit verbundene Plünderung erwähnt, ihre Umwandlung oder ihre blosse Existenz angeführt (vgl. Kap. III.2.2.2). Erst im 13. Jahrhundert, nach der Eroberung des grössten Teils der Halbinsel, sind

55 Für den Empfang Ordoños IV. vgl. al-Maqqarī (Bd. 2, S. 159–165, hier S. 162). Für Ibn al-ʿArabī Bericht vgl. Hillenbrand 1994, S. 126.

56 Codex Calixtinus I, 2 (Moralejo/Torres/Feo 2004, S. 24).

57 “omnibus Ispanicarum urbium mehitam contuli excellentiorem [...]”; Ubieto 1951, S. 251–253; vgl. Harris 1997, S. 166.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Beschreibungen islamischer Städte zahlreicher in christlichen Zeugnissen überliefert. So in der *Historia de rebus Hispaniae*, in der anlässlich der Weihe der Grossen Moschee von Córdoba zur Kirche diese mit den Worten “que cunctas mezquitas Arabum ornatu et magnitudine superabat” beschrieben, womit Bewunderung für die Schönheit der Moschee ausgedrückt, aber auch, wie bereits bei der genannten Weiheurkunde Pedros I. für Huesca, der Wert der Eroberung gesteigert wird.<sup>58</sup>

Die Wertschätzung andalusischer Kunst, Architektur und kultureller Kenntnisse ist in den schriftlichen Quellen nicht explizit ausgeführt und wird nur in der Rezeption und Aneignung derselben deutlich.

#### 2.1 Rezeptionsbereiche

Wissen und kulturelle Güter der islamischen Welt gelangten auf bewusste und unbewusste Weise in die christlichen Reiche der Iberischen Halbinsel. Wissenschaft, Politik, Musik, Sprache, Literatur und anderes wurden dadurch verändert und bereichert. Die wichtigsten, durch Rezeptionen aus dem islamischen Raum geprägten kulturellen Bereiche sollen hier kurz angesprochen und nach der zeitgenössischen Beurteilung derselben gefragt werden.<sup>59</sup>

Ein zentrales Medium des Transfers arabischen Wissens waren die Textübersetzungen vom Arabischen ins Lateinische. Die Übersetzungstätigkeit begann in den christlichen Reichen Nordspaniens vereinzelt um 1000 und wurde im 12. Jahrhundert zunehmend in verschiedenen Regionen Nordspaniens sowie auch ausserhalb der Halbinsel betrieben. Übersetzt wurden vorwiegend naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, sowohl griechischen als auch arabischen Ursprungs. Die Schriftproduktion und die

58 *Historia de rebus Hispaniae* IX, 17 (Fernández Valverde 1987, S. 350). “Et tunc uenerabilis Iohannes Oxomensis episcopus, regalis aule cancellarius, cum Gundisalu Conchensi, Dominico Beaciensi, Adam Placentinensi, Sancio Cauriensi episcopis mezquitam ingressus est Cordubensem, que cunctas mezquitas Arabum ornatu et magnitudine superabat.” Vgl. Ruiz Souza 2007, S. 215. Ein weiteres Beispiel bietet die *Crónica de Castilla* (1295–1312), welche die Stadtmauern und die Türme (heute als *Giralda* und *Torre del Oro* bekannt) von Sevilla beschreibt, allerdings ohne deren Entstehung unter islamischer Herrschaft zu erwähnen. *Crónica de Castilla* (S. 352–353). Vgl. zu weiteren Beispielen Harris 1997, S. 166; Jorge Díez 2001, S. 151.

59 Zahlreiche Publikationen thematisieren unter verschiedenen Aspekten die Rezeption islamischer Kultur: L'Occidente 1965; Ferber 1975/1980; Watt 1992; Daniel 1979; Glick 1979; Engels/Schreiner 1993; Agius/Hitchcock 1994; Jayyusi 1994; Speer/Wegener 2006; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Exegese der heiligen Schriften waren sowohl im Christentum als auch im Islam und im Judentum elementar, wodurch der Austausch und die Aneignung schriftlichen Wissens begünstigt wurde. Neben der zentralen Bedeutung der Schrift war ein zweites verbindendes Element das gemeinsame Erbe der griechisch-römischen Kultur. Durch die Übersetzungen und die wissenschaftliche Bearbeitung der griechischen Schriften in Damaskus, Bagdad und später in al-Andalus wurde dieses Wissen über die arabische Welt weitergegeben und erreichte die christliche Welt.<sup>60</sup>

Dimitri Gutas beobachtete, dass in Nordspanien vorwiegend in al-Andalus verfasste arabische Manuskripte übersetzt wurden, obwohl theoretisch ein viel grösserer arabischer Corpus zur Verfügung gestanden wäre. Bei der Auswahl der Texte folgten die Übersetzer oft den Vorlieben und Interessensgebieten der andalusischen Autoren. So wurden etwa in den Anfängen der Übersetzungstätigkeit in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts fast keine Schriften zu Physik, Metaphysik oder Medizin übersetzt, während überliefert ist, dass in al-Andalus kein grosses Interesse an naturwissenschaftlichen oder metaphysischen Schriften bestand und dass die medizinischen Kenntnisse den Wissensstand des arabischen Ostens bei weitem nicht erreichten. Ebenso wurden im Norden nicht die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse gesucht, sondern häufig inhaltlich bereits ältere Texte übersetzt. Gutas schloss daraus, dass die Christen versuchten, die Andalusier zu imitieren und ihr Wissen anzueignen, um dieselbe kulturelle Stufe zu erreichen.<sup>61</sup> Ricklin zeigte auf, dass ein christlicher Übersetzer, Hugo von Santalla, in einem Prolog zu einer übersetzten Schrift von der erzielten Imitation der Araber spricht. Er beurteilte Hugos Vorstellung der *imitatio arabum* als intellektuellen Freiraum, in dem alle historischen und sozialen Gegebenheiten überspielt wurden. Dieser Freiraum erlaubte den christlichen Übersetzern, den "lateinischen Wissenskosmos einigermaßen rücksichtslos mit den Früchten ihrer ureigensten *curiositas* zu konfrontieren."<sup>62</sup> Diese Bereicherung wird auch in einem Verbot eines arabischen Juristen widerspiegelt: Ibn 'Abdūn wollte zu Beginn des 12. Jahrhunderts in Sevilla den Verkauf von wissenschaftlichen Büchern, ausser sie thematisieren die christliche Religion, an Juden und Christen verbieten, da diese sie übersetzen und als ihr eigenes Werk oder als Werk ihrer Bischöfe weiter verbreiten würden.<sup>63</sup>

60 Reilly 1993, S. 122–23; zum im 19. Jh. entstandenen Topos der "Übersetzerschule von Toledo" vgl. Herbers 1999, S. 231–235.

61 Gutas 2006, S. 6–11.

62 Ricklin 2006, S. 67.

63 Burnett 1994, S. 1041; Textausschnitt arab./engl. in Smith 1988–1992, Bd. 3, S. 110f.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Im Kontext der *Reconquista* und mit Verweis auf einen Bericht des Gelehrten Daniel of Morley aus England spricht Gutas von Übersetzungen als kultureller Beute und Spolien. Daniel of Morley besuchte Toledo in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts auf der Suche nach Wissen und rechtfertigte die Aneignung arabischen Wissens folgendermassen:

“Let no one be disturbed that as I treat of the creation of the world, I call upon the testimony not of the catholic fathers, but of the pagan philosophers, for, although the latter are not among the faithful, some of their words ought nevertheless to be taken over by our instruction when they are full of [Christian] faith. We too, who have been mystically liberated from Egypt, have been ordered by the Lord to borrow from the Egyptians their gold and silver equipment to enrich the Hebrews. Let us, then, in conformity with the Lord’s command and with His help, borrow from the pagan philosophers their wisdom and eloquence, and thus let us rob those infidels to enrich ourselves in faith with their booty.”<sup>64</sup>

Daniel of Morley nimmt mit dem Verweis auf den Raub des ägyptischen Silbers und Goldes durch die Hebräer einen Diskurs Augustinus’ auf, in welchem dieser den Gewinn von Beute rechtfertigt (vgl. Kap. III.3.2). Der Gelehrte aus England wendet diese Rechtfertigung auf heidnische Schriften an und verdeutlicht, dass die Aufnahme des Wissens “in conformity with the Lord’s command and with His help” erfolgt und dem Wohl der Christenheit dient. Mit Verweis auf die gleichzeitig entstehenden islamfeindlichen Schriften kann festgehalten werden, dass die Übersetzungen nicht einer Bewunderung gegenüber dem Islam entsprangen, sondern eine Form von Aneignung waren. Das Wissen der rivalisierenden arabischen Kultur wurde in die lateinische Welt transferiert und ihr so zu Diensten gestellt.<sup>65</sup>

64 Maurach 1979, S. 212–213; Gutas 2006, S. 18. Bereits Hrabanus Maurus (†856) hielt denselben Gedanken der Aneignung in Bezug auf heidnische Schriften fest: “[...] quando poetas gentiles legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis, si quid in eis utile reperimus, ad nostrum dogma convertimus [...]” (“[...] wenn wir die heidnischen Dichter lesen, wenn in unsere Hände Bücher der weltlichen Klugheit kommen: Wenn wir in ihnen etwas Nützliches entdecken, verwandeln wir es zu unserer Glaubenslehre [...]”); *De institutione clericorum* III, 18 (S. 533).

65 Tolán 2002, S. 193; Maser 2007, S. 244, 255f.; Tischler 2011, S. 169–173, besonders zu religiösen Texten.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Ein Beispiel für verbreitete Wissensbestände aus übersetzten arabischen Schriften ist das ursprünglich aus Indien stammende Dezimalsystem und die Ziffer null. Das kastilische Wort *zero* entstammt dem arabischen Wort *sifr* ("Nichts").<sup>66</sup> In der kastilischen Sprache finden sich zahlreiche ursprünglich arabische Wörter wie *zero*, die den Einfluss technologischer und agronomischer Kenntnisse der islamischen Reiche aufzeigen. So etwa die von den Arabern zusammen mit den Olivenpressen auf der Iberischen Halbinsel eingeführte *aceituna* ("Olive", "al-zaitûna").<sup>67</sup> Thomas Glick zählt zu den direkt aus al-Andalus übernommenen technischen Neuerungen das Schöpfrad, bestimmte Keramik- und Webtechniken, Papier und Glas. Andere technische Erfindungen wie Dämme, Aquädukte, die Wassermühle, der Pflug oder Vermessungstechniken waren teils seit den römischen Zeiten auf der Iberischen Halbinsel bekannt, gelangten teils über Europa in die Reiche Nordspaniens, können aber auch über al-Andalus verbreitet worden sein. In vielen Fällen ist es schwierig zu beurteilen, woher Impulse kamen, da Techniken aus dem Fernen Osten sowohl direkt über die arabische Welt als auch über Europa auf die Iberische Halbinsel gelangten.

Im Bereich der Literatur ist die Rezeption arabischer Poesie und ihre Wirkung auf die Anfänge der Troubadour-Gesänge Ende des 11. Jahrhunderts in der Provence bekannt.<sup>68</sup> Möglicherweise war auch die älteste nicht-lateinische Literatur der Iberischen Halbinsel stark vom Arabischen geprägt. Bis ins frühe 11. Jahrhundert lassen sich die sogenannten *Harğas*, als Teil arabischer oder hebräischer Gedichte erscheinende Refrains, zurückverfolgen. Die Sprache dieser Refrains identifizierte die Forschung lange als mozarabisch, ein mit arabisch gemischter romanischer Dialekt, und verstand die *Harğas* folglich als älteste Zeugnisse der romanischen Sprache. Jedoch besteht auch die Möglichkeit, dass es sich bei der schwierig zu identifizierenden Sprache um andalusisches, kolloquiales Arabisch handelt und die

66 Glick 1979, S. 270. Bereits im 9. Jh. sind die indischen Zahlen im christlichen Spanien dokumentiert.

67 Zahlreiche weitere Beispiele in Glick 1979, S. 220f., Tafel 1.

68 Boase 1994, S. 459. Dodds, Menocal und Balbale Krasner verweisen auf einen eroberten *qiyân*, muslimische, singende Mädchen, die bei der Eroberung Barbastros 1064 nach Frankreich mitgenommen wurden; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 104. Sancho García, Graf von Kastilien (+1017) hatte vom Kalifen von Córdoba solche singende Mädchen als Geschenk bekommen, vgl. Boase 1994, S. 466. Diese Begebenheit ist in einem Bericht des arabischen Gelehrten Ibn al-Kattari (+1029) beschrieben. Owen Wright und Cynthia Robinson beurteilen den Einfluss der Gesänge der in Barbastro eroberten Mädchen in Frankreich kritischer als Dodds, Menocal und Balbale Krasner; Wright 1994, S. 563; Robinson 2009, S. 370, Anm. 6.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

*Harǧas* doch nicht die Anfänge der romanischen Literatur auf der Iberischen Halbinsel darstellen.<sup>69</sup> Weitere, arabische Elemente enthaltende Literatur ist erst im 13. Jahrhundert bekannt.<sup>70</sup> Auch im Feld der Musik sind arabische Komponenten erst im 13. Jahrhundert nachweisbar, dies vor allem in der Übernahme von arabischen Instrumenten.<sup>71</sup>

Für die Übermittlung arabischen Wissens spielte das Zentrum Toledo und die Schriftproduktion sowie auch Handelsbeziehungen, höfische Kontakte, die Mozaraber, die arabisch sprachen und in mehreren Wellen von al-Andalus in den Norden emigrierten, und die sowohl unter christlicher als auch unter muslimischer Herrschaft lebenden Juden eine zentrale Rolle.<sup>72</sup> Handelsbeziehungen zwischen den Taifa-Reichen und den christlichen Reichen Nordspaniens sind seit dem 11. Jahrhundert zahlreich belegt. Für Handelsbeziehungen zwischen al-Andalus und dem Europa nördlich der Pyrenäen gibt es im 11. Jahrhundert nur wenige Hinweise. Für das 12. Jahrhundert ist die Dokumentation erheblich ergiebiger, vor allem der Handel mit Italien war intensiv. Sowohl über Seewege als auch über Land wurden Waren transportiert und über al-Andalus waren die christlichen Reiche Europas auch an den Handel mit Nordafrika angebunden (vgl. Kap. III.5.1.2.2). Der weitgereiste Gelehrte al-Idrīsī († 1165?) erwähnt in seinem geografischen Werk die Märkte in Burgos, León und Santiago de Compostela.<sup>73</sup> Auch auf der Iberischen Halbinsel intensivierte sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Handelsaktivität.<sup>74</sup> Gewisse Einschränkungen für den interkonfessionellen Handel, wie höhere Steuerabgaben, grundsätzliche Verbote oder Verbote für den Handel mit Kriegsmaterial, existierten zwar auf christlicher und muslimischer Seite, beeinflussten aber die Praxis nur marginal.<sup>75</sup>

69 López-Baralt 1994, S. 520. Auch unter christlicher Herrschaft behielten die Mozaraber zumindest eine Zeit lang die arabische Sprache bei, Burnett 1994, S. 1037.

70 Etwa die Werke des katalanischen Autors Ramón Llull, López-Baralt 1994, S. 523–525; vgl. auch Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 339–441.

71 Wright 1994, S. 564–567. Menocals provokativer Behauptung, dass die Christen muslimische Lieder sangen und deswegen ihr Universum nicht nur aus dem Kampf gegen den Islam bestehen konnte, ist also kritisch zu begegnen. Vgl. Menocal 2006, S. 123.

72 Glick 1979, S. 223, 288–90.

73 Constable 1994, S. 42, 46. Über al-Idrīsī ist wenig bekannt, laut seinem eigenen Werk bereiste er sowohl die Iberische Halbinsel als auch Nordafrika. Zu seinem Werk zählt das sogenannte Buch Rogers, das er am sizilianischen Hof für Roger II. verfasste.

74 Constable 1994, S. 98.

75 Buresi 2000b, S. 101–102, 106.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

#### 2.2 Die religiöse Grenze zum Islam

Eine gewisse Akkulturation von seiten der Christen durch die Nähe zur islamischen Kultur ist, wie die genannten Beispiele zeigen, unbestreitbar.<sup>76</sup> Den intensiven Austausch über die konfessionellen Grenzen hinweg und die kulturelle Vielfalt der Iberischen Halbinsel betonten in jüngster Zeit verschiedene Forscherinnen. Dodds, Menocal und Balbale Krasner beschreiben die mittelalterliche Iberische Halbinsel als Interaktionsraum, in dem Religion, Politik, Sprache und Kunst in dynamischer Weise ein Eigenleben führten, während die Königtümer durch Kriege, Diplomatie und Gesetze versuchten, den Eindruck stabiler Einheiten zu schaffen. Sie erklären damit die "hybride" Kultur der christlichen Reiche Spaniens, die Mudéjar-Architektur, die arabisch beeinflusste Poesie und Literatur und den Gebrauch und die Bewunderung von unzähligen Gegenständen der islamischen Welt in den christlichen Reichen.<sup>77</sup> Menocal postuliert, dass die Christen die islamische Kultur aufsaugen wollten. Sie bezeichnet die Kastilier als "Neo-Umayyaden" und unterstellt ihnen, ihr Ziel sei die totale Übernahme der Kultur des umayyadischen Kalifats al-Andalus gewesen. Die Christen hätten nach Menocal in kultureller Hinsicht wie die Muslime sein wollen und gleichzeitig die politische Machtübernahme angestrebt. Die Beispiele, mit denen Menocal ihre These untermauern will, sind die Übersetzungstätigkeit, die Mudéjar-Architektur, Textilien mit Kufi-Inschriften im Gebrauch von Christen, die Tolerierung von Muslimen unter christlicher Herrschaft und

76 Menocal sieht diese Akkulturation in einer Aussage Petrus Venerabilis' widerspiegelt; Menocal 1987, S. 38. Der cluniazensische Abt hielt in seinem *Prologus* zu *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* (ab 1142) fest: "[Die Lateiner und erst recht unsere Zeitgenossen ...] konnten nicht erkennen, welcher Art diese schwerwiegende Irrlehre [Muhammads] war – um nicht zu sagen, sie waren unfähig, ihr entgegenzutreten. [...] Ich war entrüstet, dass die Lateiner den Grund eines solchen Verderbens nicht kannten, und dass durch eben diese Unkenntnis niemand zum Widerstand aufgerüttelt werden konnte. Denn es gab niemand, der antwortete, weil es niemand gab, der verstand." *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, 17 (S. 55).

Ob diese Aussage Peters jedoch wirklich eine Reaktion auf eine entsprechende, tatsächliche Widerstandslosigkeit der Christen gegenüber dem Islam war, wie dies Menocal interpretiert, ist fraglich. Auch eine Rechtfertigung Peters für seine eigenen Islam-Studien sowie der Aufruf zu einer aktiven Bekämpfung des Islams aus missionarischem Interesse sind wahrscheinlich. Vgl. Kritzeck 1964, S. 30, 42–47. Zu den Umständen zu Venerabilis' Koran-Übersetzung vgl. auch Southern 1981, S. 31–32; Tischler 2011, S. 181.

77 Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 6, 67. Vgl. zum Begriff der *Hybridisierung* im Kontext kultureller Transferprozesse Burkhardt et al. 2011, S. 469f. In allgemeinerer Hinsicht zu einem mediterranen Interaktionsraum mit sich verändernden Grenzkonstruktionen vgl. Mersch 2009, S. 9–14; Ritzerfeld 2009, S. 37–38.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Kufi-Inschriften an Kirchen. Sie kritisiert eine zu stark auf die *Reconquista* und die religiöse Trennung konzentrierte Forschung. Den in lateinischen Schriften genommenen Bezug auf die Westgoten als Vorfahren des kastilisch-leonesischen Reiches und somit die Grundidee der *Reconquista* bezeichnet sie als Lippenbekenntnisse ideologischer Autoren.<sup>78</sup>

Auch Christiane Kothe betont die Interaktionen, wie Bündnisse, kriegerische Konfrontationen, Friedensverhandlungen und eheliche Verbindungen, der verschiedenen Bevölkerungsgruppen über konfessionelle Grenzen hinweg und die kulturellen Gemeinsamkeiten des Mittelmeerraumes. Ähnlichkeiten in architektonischen Zeugnissen und Kunstgegenständen in diesem Raum erklärt sie mit den gemeinsamen kulturellen Wurzeln und dem Zweck einer visuellen Kommunikation über allen verständliche Motive. Die Rezeption von Formen aus al-Andalus in den nördlich anschließenden Gebieten sieht sie als Folge des Ziels, Modelle zu übernehmen, die Macht, weltliche und himmlische Souveränität, repräsentieren.<sup>79</sup>

Die ideologische, religiöse Grenze zwischen Islam und Christentum war jedoch nicht nur ein theoretisches Konzept, sondern prägte das Zusammen-

78 "A lot of lip-service was paid to the Visigoths as the iconic ancestors of the new Christian regime of the eleventh and twelfth centuries, but that was in the highly charged ideological literature, most of it written by churchmen like the Archbishop Jimenez de Rada.", Menocal 2006, S. 124–125.

In abgeschwächter Form erklärt auch Valdés Fernández das "mudéjare Phänomen" durch die königlichen Förderer, wie Alfonso VI. und Alfonso VIII., die sich aus persönlicher Faszination mit andalusischer Kunst umgeben hätten. Bei Alfonso VI., zu dessen Lebzeit Mudéjar-Architektur noch nicht existiert, verweist er auf seinen Einzug in den Taifa-Palast von Toledo. Als Erklärung für Alfonsos VI. Interesse an islamischer Kunst führt er dessen Exil in Toledo als Jugendlicher, Valdés Fernández 2006, S. 85–86; erneut Valdés Fernández 2007, S. 30. Als Folge des Erbstreites der drei Söhne Fernandos I., Sancho, García und Alfonso, wurde sowohl zuerst García als später auch Alfonso von Sancho in Burgos gefangen gesetzt. García gelangte wahrscheinlich 1071 ins Exil im Taifa-Reich von Sevilla, Alfonso VI. wahrscheinlich 1072 ins Taifa-Reich von Toledo. Der Tod seines Bruders Sancho im selben Jahr ermöglichte ihm anschliessend die Thronfolge anzutreten; Reilly 1988, S. 64–49. Das kurze Exil Alfonsos VI. in Toledo ist mit der Praxis der Bündnispolitik zu vergleichen und nicht überzubewerten. In der *Historia Silense* wird sein Aufenthalt als göttliche Voraussetzung in Hinblick auf die Eroberung Toledos gedeutet: "[...] this came about by the provident disposition of God. For when, driven by necessity, an exile from his homeland, he was forced to keep barbarian company – saving his faith – for a span of nine months, he was hugely esteemed by those very same Saracens as a great king. Looked upon as the greatest friend by the band of Moors, he was even conducted here and there throughout Toledo, enabling him to master it for himself. He lodged in his own mind, pondering the matter more deeply than anyone might have believed, at which places and with which siege engines that city, once the mirror of Christians of all Spain, might be wrested from the hands of the pagans.", *Historia Silense* 9 (Barton/Fletcher 2000, S. 31).

79 Kothe 2004, S. 166; Kothe 2008, S. 199. Vgl. zu einer ähnlichen Interpretation bestimmter Rippengewölbe als Zeichen höchster Heiligkeit Ruiz Souza 2007, S. 211.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

leben in erheblichem Mass. Christen und Muslime der Iberischen Halbinsel waren zwei ethnische Gruppen, die jeweils untereinander ihre fundamentalen kulturellen Werte hatten, die sich in kulturellen Formen ausdrückten, und ein Feld sozialer Kommunikation und Interaktion bildeten. Wie jüngst Gerogiorgakis, Scheel und Schorkowitz im Hinblick auf Kulturreale und Gemeinschaften festhielten, sind diese ethnischen Gruppen zwar keine geschlossenen, sondern durchlässige Grössen, zeichnen sich aber durch ihre "distinktive Mitgliedschaft" aus, also durch ein Zugehörigkeitsgefühl von innen und eine Differenzwahrnehmung von aussen.<sup>80</sup> Deutlich zeigt diese Differenzierung etwa der Gebrauch des Begriffs der *frontera*. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts ist *frontera* in Aragón, seit dem 12. Jahrhundert auch in Kastilien, überliefert und bezeichnet die Grenze zum Islam, aber nicht die Grenzen innerhalb der *christianitas*, zwischen den christlichen Reichen.<sup>81</sup> Die religiöse Identität stellte den inneren Kern der verschiedenen Gemeinschaften, sei es die muslimische, die christliche, die mozarabische oder die jüdische, dar.<sup>82</sup> In Schriften wurde häufig das Wort *lex*, das auch *Gesetz* bedeutete, zur Bezeichnung des Glaubens gewählt.<sup>83</sup> Dies widerspiegelt die enge Verbindung zwischen Gesetz und Religion und die grundsätzliche Rolle, die Religion für das Leben eines Menschen spielte. Konversion meinte folglich nicht nur der Verzicht auf theologische Vorstellungen, sondern die Abkehr von einem ganzen Rechtssystem, von Bräuchen und der Sprache.<sup>84</sup> Im Hinblick auf Austauschprozesse ist festzuhalten, dass gerade die schriftliche Weitergabe von Wissen auf den religiösen Institutionen, Moschee, Synagoge und Kirche, basierte, die in ihrer Überzeugung, den einzig wahren Glauben zu vertreten, gegenüber der jeweils anderen Religion zwangsläufig verschlossen und sogar feindlich eingestellt waren.<sup>85</sup> Menocal ignoriert in ihrer These der "Neo-Umayyaden" zudem völlig die Bedeutung der Höfe und kirchlichen Zentren Frankreichs für die spanischen Christenheit.<sup>86</sup>

80 Gerogiorgakis/Scheel/Schorkowitz 2011, S. 406–407.

81 Sénac 2001, S. 205–212; Buresi 2009, S. 92.

82 Powell 1990, S.5.

83 Vgl. etwa *Dialogi contra Iudeos*, Prolog (Mieth 1982, S. 2), "sarracenorum lege". Gesetze, *leges*, waren etwa im sogenannten *Liber Iudiciorum*, einer westgotenzeitliche Rechtsaufzeichnung, festgehalten.

84 O'Callaghan 1990, S. 56; Tolan 2002, S. XV. Auch Jean-Pierre Molénat ist der Meinung, dass das Wertesystem der Religion stärker als die Sprache die Identität einer Bevölkerungsgruppe prägte; Molénat 2001, S. 122. Vgl. auch Glick/Pi-Sunyer 1969, S. 149.

85 Reilly 1993, S. 122.

86 Die enge Verbindung zu Frankreich zeigt sich besonders deutlich in der Architektur (u.a. Kathedrale von Santiago de Compostela, Las Huelgas in Burgos, die beide französische Modelle rezipieren) und in Eheverbindungen (u.a. Urraca und Raimund von Burgund, Alfonso VIII. und Leonor Plantagenêt).

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Einige Beispiele von Dodds, Menocal und Balbale Krasner zur ambivalenten Haltung und zur Bewunderung der Christen gegenüber der muslimischen Welt, machen gleichzeitig die religiöse Grenze deutlich. Sie nennen mehrere sich zwischen Muslimen und Christen entwickelnde Liebesgeschichten der *Chansons de Geste*: Cligés und Fenice, Jaufré und die Gräfin von Tripolis, Aucassin und Nicolette, Floire und Blancheflor. Der Protagonist Chrétien de Troyes' *Cligés* ist britisch-griechischer Thronerbe Konstaninopels und liebt die deutsche Prinzessin Fenice, eine muslimisch-christliche Thematik ist also gar nicht gegeben. Jaufré Rudels ferne Liebe ist Gräfin von Tripolis im Heiligen Land und tritt nach seinem Tod in ein Kloster ein. Aucassins Geliebte Nicolette ist zwar arabischer Herkunft, aber christlich getauft. Floire ist Maure, wird jedoch Christ als er seine christliche Geliebte Blancheflor heiratet.<sup>87</sup>

Weiter nennen Dodds, Menocal und Balbale Krasner den Troubadoursänger und Kreuzfahrer Guillaume IX. (†1127), Herzog von Aquitanien, den Cid und die Bündnisse Alfonsos VI. für Kontakte zwischen Muslimen und Christen, die ihrer Meinung nach der üblichen antagonistischen Gegenüberstellung der religiösen Gruppen im Kontext der *Reconquista* zuwiderlaufen. Rodrigo Díaz de Vivar, *el Cid Campeador* (†1099), ist der berühmteste Vertreter von zahlreichen Söldnern, die vom 11. bis zum 12. Jahrhundert sowohl auf christlicher als auch auf muslimischer Seite kämpften.<sup>88</sup> Barton zeichnete die Wege mehrerer dieser Kämpfer nach und versteht das Phänomen als Ausdruck der Durchlässigkeit der Grenze. Er betont aber auch, dass für viele ein Dienst in al-Andalus oder sogar im Maghreb nicht erste Wahl war, sondern häufig Folge schwieriger Umstände am Herkunftsort. Offensichtlich ist aber, dass für diese adligen Söldner die Erlangung von Reichtümern und Macht über religiösen und ideologischen Erwägungen standen.<sup>89</sup> Auch der Kreuzfahrer Guillaume IX. kämpfte einmal auf muslimischer Seite und erhielt möglicherweise als Geschenk oder Bezahlung vom Taifa-König von

87 Zum Topos der islamischen Prinzessin, die sich in einen christlichen Fürst verliebt, und zu konfessionsübergreifenden ehelichen Verbindungen vgl. Barton 2011a, bes. S. 18.

88 Berühmt bis zum Status des Nationalhelden wurde der Cid aber als heldenhafter Kämpfer für das Christentum. Das *Poema de Mio Cid*, das erheblich zur Schaffung dieses Bild des Cids beitrug, verschweigt seine Aktivitäten auf muslimischer Seite. Von 1081–1086 diente der Cid in der Armee des Taifa-Reiches von Zaragoza. Bereits in einer Stiftungsurkunde für die ehemalige Moschee und neu geweihte Kathedrale von Valencia von 1098 wurde er als gottgesandter christlicher Kämpfer gegen die Almoraviden hochgelobt; vgl. Barton 2011b, S. 531. Das *Chanson de Geste* wurde wohl 1207 oder kurz davor in Burgos oder dessen Umgebung verfasst, vgl. Smith 2005, S. 38–44.

89 Barton 2002, S. 23–28, 38.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Zaragoza die sogenannte Vase Eleonors von Aquitanien.<sup>90</sup> Im Söldnerwesen wurde die religiöse Grenze tatsächlich durchlässig, jedoch lag die massgebliche Motivation dabei wohl in der Verfolgung individueller, materieller Interessen. Auf muslimischer Seite wurde das christliche Söldnertum zwar benützt, aber gleichzeitig auch kritisiert, wie ein Bericht aus dem Werk Ibn Bassāms (†1147/48) zeigt. In einem Brief an die Herrscher von Játiva schrieb Ḥabbūs, der ziridische Herrscher von Granada (†1037), folgendes:

“Mir wurde zugetragen, dass es eure Vorgehensweise ist, die Christen zum Kriegsdienst in das Land der Muslime zu rufen, die sodann deren Häuser betreten, deren Spuren verwischen, deren Besitztümer zugrunde richten, deren Blut vergiessen, deren Söhne versklaven und deren Frauen zu Mägden machen. [...] Wir können nicht sicher sein, dass die Unordnung in unseren Ländern sowie die geringe Menge unserer Zahl (an Truppen), welche sich ihnen offenbarten, sie nicht gegen uns erkühnen und zu uns locken werden [...].<sup>91</sup>

#### 2.2.1 Das alltägliche Leben

O’Callaghan sieht denn auch die Akkulturation durch die tägliche Interaktion von Muslimen und Christen auf die Sprache und soziale Bräuche beschränkt, eine wirkliche Integration habe nicht stattgefunden. Besonders die unterschiedlichen Rechtssysteme erlaubten nur eine oberflächliche Assimilierung der Gemeinschaften aneinander.<sup>92</sup> Auch Vones stellt fest, dass zumindest den politisch bestimmenden Kräften nichts an einem wirklichen Dialog, an direktem kulturellen Austausch lag. Solche Bemühungen wurden selbst gegenüber den christlichen – anschliessend mozarabisch genannten – Gemeinden in den eroberten Städten machtpolitischen Erwägungen untergeordnet. Die im Norden herrschenden Vorstellungen bestimmten die herrschaftliche Organisation und den rechtlichen Ausbau der christlichen Reiche und keine neuen, der Situation angepasste Wege des Zusammenle-

90 Beech 1993, S. 7. Bezahlungen mit Wertgegenständen waren nicht ungewöhnlich, vgl. Kap. III.3.1.

91 Ohlhoff 1999, S. 159. Der Brief wurde nachträglich in das Werk Ibn Bassāms eingefügt.

92 O’Callaghan 1990, S. 10–12.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

bens wurden gesucht. Wenn der Eroberungsdrang des christlichen Nordens auf Formen der *convivencia* traf, machte er sich die vorgefundenen Grundlagen zur Erreichung der politischen Ziele zunutze, sei es durch Zusammenarbeit, um die Eroberungen durchführen zu können, sei es durch Bündnisse, um die vorhandenen Organisationsstrukturen zur Herrschaftsfestigung zur Verfügung zu haben.<sup>93</sup>

Rechtlich waren Muslime und Christen meist nicht gleichgestellt, wodurch ein Austausch erschwert war. Die Muslime wurden als eroberte Minderheit wiederholt unterdrückt. Wenn sie bei einem Kampf oder nach einer Belagerung besiegt wurden, folgte üblicherweise ihre Versklavung.<sup>94</sup> Muslimische Gefangene sind in den christlichen Reichen zahlreich belegt und waren sowohl aufgrund ihrer Arbeitskraft als auch für den Austausch mit christlichen Gefangenen in al-Andalus von Bedeutung. Die christlichen Eroberer agierten häufig je nach Intensität des Widerstandes gegenüber den Muslimen. Neben Versklavung und Gefangenschaft waren Vertreibung und Hinrichtung übliche Vorgehensweisen, verschiedene Kapitulationsverträge und Garantien sind jedoch auch überliefert.<sup>95</sup> Bei der Kapitulation Zaragozas 1118 etwa mussten alle Muslime innerhalb eines Jahres das Gebiet *intra muros* verlassen und *extra muros* leben.<sup>96</sup> In anderen Fällen, etwa in Toledo und seinen zugehörigen Gebieten, durften die Muslime in der Stadt bleiben und standen direkt unter dem Schutz des Königs. Diese meist nicht sehr zahlreichen Mauren waren frei und lebten organisiert in *Aljamas*, den muslimischen Gemeinschaften. Jedoch waren sie auch in diesem Status gegenüber den Christen meist stark benachteiligt. Leben und Körper eines Christen waren üblicherweise höher gewertet als die eines Muslimen, wie verschiedene strafrechtliche Bestimmungen zeigen. Die Geldstrafe wegen der Tötung eines Muslimen war etwa im *Fuero* (Rechtsordnung) von Nájera von 1076 nur halb so hoch wie diejenige für die Tötung eines Christen oder auch eines Ochsen, oder, in mehreren *Fueros* festgehalten, die Strafe auf Vergewaltigung bei einem muslimischen Opfer viel tiefer angesetzt als bei Christinnen.<sup>97</sup> Auch konnten die *Mudéjares* keine Stelle in der städtischen Administration erhalten, da das Prinzip galt, dass kein Konvertit über einen

93 Vones 1993b, S. 240. Vgl. zur *convivencia* Kap. III.2.

94 Zur Präsenz muslimischer und konvertierter Sklaven in Galicien vom 10. bis 12. Jh. vgl. González Paz 2004, S. 291–301.

95 Powell 1990, S. 8; O'Callaghan 1990, S. 13–15, 26–27.

96 Orlandis 1979, S. 600.

97 O'Callaghan 1990, S. 39; Dillard 1984, S. 189. Für das 12. Jh. in den *Fueros* von Cuenca, Alarcón und Teruel festgehalten.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Christen Autorität haben sollte.<sup>98</sup> Das 4. Lateranische Konzil von 1215 legte eine unterschiedliche Kleiderordnung für Juden und Mudéjares sowie für Christen fest.<sup>99</sup> Im Verlauf der folgenden Jahrhunderte nahmen Diskriminierungen zu und die Situation für die anzahlmässig gestiegenen mudéjaren Gemeinschaften verschlechterte sich teilweise hochgradig.<sup>100</sup>

Der alltägliche Kontakt war für gewisse Bereiche konkret geregelt. So ist etwa für Teruel in Aragón bereits im 12. Jahrhundert überliefert, dass muslimischen oder jüdischen Männern nur an einem bestimmten Tag erlaubt war, die öffentlichen Bäder zu benutzen, während die christlichen Männer die restlichen Tage zur Verfügung hatten.<sup>101</sup> Sexuelle Kontakte zwischen christlichen Frauen und muslimischen Männern waren spätestens in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts bei Todesstrafe durch Verbrennung verboten. Anders war die Regelung für christliche Männern, die mit muslimischen Frauen verkehrten. In diesem Fall war keine Strafe zu erwarten und ein Kind dieser Verbindung konnte nach der Taufe zum Erben eingesetzt werden.<sup>102</sup> Ein berühmtes Beispiel hierfür ist Zaida, die frühere Schwiegertochter des Taifa-Königs al-Mu‘tamid von Sevilla, welche Alfonso VI. wohl 1091 oder 1092 als Mätresse zu sich nahm. Nach Reilly war dies ein symbolischer Akt des Monarchen, seine Rolle als Verteidiger des andalusischen Islams gegenüber den Almoraviden zu demonstrieren und so seine Allianz mit den Taifa-Reichen zu stärken und Land zu gewinnen. Im Kampf um Sevilla brachte diese Verbindung keinen Nutzen mehr, da Sevilla 1091 von den Almoraviden erobert worden war, aber für die Allianz mit Badajoz, dem letzten verbliebenen andalusischen Taifa-Reich, spielte sie eine Rolle. 1093 erhielt Alfonso VI. Lissabon, Santarém und Sintra vom König von Badajoz. Im selben Jahr brachte Zaida den einzigen Sohn Alfonsos VI. zur Welt, Sancho Alfónsez. Die Quellen sprechen zu den folgenden Ereignissen keine eindeutige Sprache. Reilly interpretiert sie dahingehend, dass Alfonso VI. 1106 zum fünften Mal heiratete und die nun getaufte Zaida zur Frau nahm und so den Weg Sanchos zum Erben des Thrones vorbereitete. Sancho starb jedoch 1108 in der Schlacht von Uclés.<sup>103</sup>

98 O’Callaghan 1990, S. 35; Alvarado Planas 1995, S. 133. Fuero von Toledo (1118), Abs. 22. Zumindest Juden haben jedoch trotzdem wichtige administrative Stellen besetzt.

99 Pavón Maldonado 1973, S. 24; Powell 1990, S. 190; Daniel 1997, S. 139.

100 Vgl. etwa García Fitz 2003, S. 33ff.

101 Fuero von Teruel, vgl. Dillard 1984, S. 152. Für Frauen galt diese Trennung wohl nicht.

102 Dillard 1984, S. 207. Für das 12. Jh. in den Fueros von Cuenca, Alarcón und Teruel festgehalten.

103 Reilly 1988, S. 235–236, 339–340; Reilly 1992, S. 92, 96.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

#### 2.2.2 Besiedlung des Grenzgebietes und Umwandlungen von Moscheen

Neben der gesellschaftlichen Diskriminierung der Muslime aufgrund ihrer Religion, zeigt die systematische kirchliche Besetzung neu erobelter Territorien die Beschaffenheit und Bedeutung der religiösen Grenze.

Anschliessend an die Eroberung einer Stadt oder eines Gebiets folgte die Besiedlung, um die Expansion des Reiches dauerhaft erhalten zu können. Dieser Prozess wird in der Forschung häufig mit dem Begriff der *Re población* ("Wiederbevölkerung") bezeichnet und entspricht so der ideologisierten Bezeichnung *Reconquista*.<sup>104</sup> Der systematische Prozess der Besiedlung begann 1087, nach der Eroberung Toledos, mit der Besiedlung Ávilas. Es folgten die Besiedlungen von Segovia (ca.1088), Salamanca (ca.1100) und Soria (ca.1110). Vor der Eroberung Toledos handelte es sich vor allem um Grossgrundbesitzer, Bischöfe, Klöster und mehr oder wenig organisierte Bauernvereinigungen, die, mit dem Segen des Königs, Land besiedelten. Nach der Eroberung wurde die Besiedlung vom König direkt kontrolliert, gezielt Siedler ausgewählt und das Land verteilt. Das Interesse lag nicht mehr ausschliesslich in der Kultivierung neuen Landes, vielmehr wurde die Besiedlung zu einem wichtigen Teil des Grenzsystems. Die Könige waren interessiert daran, dass die Siedler offensiv und defensiv agieren konnten, wodurch kriegserprobte Personen gefragt waren. Sepúlveda wurde sogar von Verbrechern besiedelt, die dadurch ihre Strafe aufheben konnten. Der Krieg war in diesen Orten eine der ökonomischen Grundlagen der Bevölkerung, wie dies etwa im *Poema de Mio Cid* (1207) widerspiegelt wird. Minaya, ein Vasalle des Cid, erklärt, "si con moros non lidiaremos, no nos daran del pan".<sup>105</sup>

Die militärische Besetzung eines Territoriums ging mit einer kirchlichen Einnahme einher. Nachdem die Armee des Königs ein Gebiet erobert und befestigt hatte, folgte so rasch als möglich auch die Kirche. Sowohl bei der Verwaltung der neu eroberten Gebiete als auch im militärischen Kampf war der Klerus aktiv. Der Mangel an kirchlichem Personal sowie die teilweise gefährlichen und harten Lebensbedingungen in den Grenzgebieten verzö-

104 Der Begriff *Re población* setzt eine vorherige Entvölkerung voraus. Zur Diskussion, ob eher entvölkertes Land wiederbesiedelt oder eher besiedeltes Land erobert und neu organisiert wurde vgl. Glick 1979, S. 87–88.

105 *Poema de Mio Cid*, Abs. 34, 673 (S. 169). "Wenn wir nicht gegen die Mauren kämpfen, geben sie uns nicht vom Brot". Vgl. Daniel 1979, S. 82; González Jiménez 1989, S. 53–55.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

gerten jedoch diesen Prozess.<sup>106</sup> In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts oblag der Grenzschutz zu einem Grossteil den neu gegründeten Ritterorden (u.a. Calatrava, 1158; Santiago, 1170).<sup>107</sup> Direkter Ausdruck der Besetzung eines Gebietes durch das Christentum war die Umwandlung von Moscheen. Die schriftlichen Quellen informieren vor allem über die Weißen städtischer Moscheen, über dieselben Vorgänge auf dem Land und in Dörfern ist nur wenig bekannt. Neben der Umwandlung der Moscheen in Toledo wurden die Grossen Moscheen in Coria (1086), Valencia (1095), Huesca (Aragón, 1097), Tudela (Aragón, 1114) und Zaragoza (Aragón, 1119) christianisiert. Unter König Alfonso VII. (reg. 1126–1157) wurden die Moscheen von Calatrava und Almería (1147) geweiht. Mit der Eroberung Toledos 1085 (vgl. Kap. III.6.1) sowie durch diejenige Léridas 1149 gelangten auch sämtliche dem Gebiet der eroberten Stadt zugehörigen Moscheen in Besitz der Kirche und wurden im Verlauf der Zeit umgewandelt.<sup>108</sup> Die in einer muslimischen Quelle genannte Zahl von achtzig übergebenen Ortschaften im ehemaligen Taifa-Reich von Toledo ist jedoch übertrieben, Julio González erfasste ca. zwanzig Neukastilien zugehörige Orte.<sup>109</sup> Die *Chronica Adefonsi Imperatoris*<sup>110</sup> und das *Chanson de Roland* beschreiben die Reinigung der Moscheen. Im *Chanson de Roland* erobern die Franken Zaragoza, durchsuchen die Synagogen und Moscheen und zerstören alle Bilder und Götzen, damit "kein böser Fluch oder Zauber" übrig bleibe.<sup>111</sup> Wiederholt wird anlässlich der Umwandlungen von Moscheen zu Kirchen betont, dass ein dem Teufel und den Dämonen dienender Ort nun dem christlichen Kult zugeführt werde,<sup>112</sup> so wie dies fünfhundert Jahre zuvor bereits Gregor I. (+604) für die Mission in

106 González Ruiz 1998, S. 170–171.

107 Buresi 2009, S. 89.

108 Buresi 2000a, S. 335–336. Vgl. auch Orlandis 1979.

109 González 1975, Bd. 1, S. 81–82, Anm. 56.

110 *Chronica Adefonsi Imperatoris* I, 66 (Barton/Fletcher 2000, S. 231). Die Chronik wurde wohl zwischen 1147 und 1149 verfasst, Barton/Fletcher 2000, S. 157.

111 *Chanson de Roland* CCLXVI. Vgl. auch Daniel 1979, S. 97. Von den Kreuzzügen ist ähnliches Verhalten überliefert: Die *Gesta Tancredi* (zw. 1112 und 1131, CXXIX, CXXX) beschreibt, wie Tancred während dem Ersten Kreuzzug im Tempel Salomons eine Götze des Antichristen Mohammed findet, diese zerstört und das Silber im Tempel konfisziert, vgl. Tolan 2002, S. 119.

Vgl. zur symbolischen Aussagekraft der Purifikationsrituale Jaspert 2009, S. 324–328.

112 Ein 1090 ausgestelltes Dokument von Ermengol von Urgell anlässlich der Weihe der Moschee von Calasanz besagt: "que alli donde los sarracenos sacrificaban a los diablos los cristianos pueden ofrecer santas oblaciones". Galtier Marti 1981, S. 247–248, Anm. 108. Die Weiheurkunde der Moschee von Huesca formuliert: "atque ubi Dominici corporis et sanguinis celebrata fuerant sacramenta, nefanda demonum spurcissimique Mahomat colebantur figmenta.", Ubierto 1951, S. 251–253. Vgl. Harris 1997, S. 164.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

England verlangt hatte. Der Kirchenvater hielt in einem Brief an Abt Mellitus fest, wie mit heidnischen Bauwerken zu verfahren sei:

“[...] dass die Heiligtümer der Götzen bei diesem Volk keineswegs zerstört werden müssen, dass aber die Götzenbilder, die sich darin befinden, zerstört werden sollen, dass Wasser geweiht und in diesen Heiligtümern versprengt, dass Altäre gebaut, Reliquien niedergelegt werden. Denn wenn diese Heiligtümer gut gebaut sind, müssen sie notwendigerweise vom Dämonenkult in die Verehrung des wahren Gottes verwandelt werden [...].”<sup>113</sup>

Auf der Iberischen Halbinsel galt dabei in mehreren Fällen die Vorstellung, dass ein ursprünglich westgotischer, christlicher Kultort, der durch den Bau einer Moschee entweiht worden war, nun rückerobert, wieder christianisiert und so restauriert wurde.<sup>114</sup> Neben den nach einer Eroberung erfolgenden Umwandlungen waren besonders auf Beutezügen auch Zerstörungen von Moscheen üblich. Die *Chronica Adefonsi Imperatoris* beschreibt, wie auf den wiederholten Beutezügen Alfonsos VII. seine Ritter alle Moscheen zerstörten, alle islamischen Bücher verbrannten und alle islamischen Geistlichen umbrachten.<sup>115</sup>

Pascal Buresi sieht hinter den Umwandlungen von Moscheen nicht nur praktische Gründe, sondern einen programmatischen Sinn. Die städtische Landschaft, die Organisation der Stadt, ihre Monumente und im besonderen ihre Kirchen hätten zur Errichtung eines christlichen Spaniens der Eroberung beigetragen. Die Umwandlung von Moscheen habe einerseits

113 “[...] quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur, aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur. Quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debeant commutari [...]”, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, 30 (S. 111).

114 Diese Überzeugung ist für die Grosse Moschee von Córdoba sowie für diejenigen von Zaragoza und Sevilla und für die Moscheen von Barbastro, Madrid und Baeza überliefert. In Bezug auf die Grosse Moschee von Toledo sprechen die Quellen keine eindeutige Sprache. Harris 1997, S. 168–169; vgl. auch Deswarte 2003, S. 305–314.

115 “They [the knights] destroyed all the mosques they came upon and when they encountered any priests and doctors of their religion they put them to the sword, they also burned all the books of their religion in the mosques”, *Chronica Adefonsi Imperatoris* I, 36 (Barton/Fletcher 2000, S. 180). Vgl. in derselben Chronik II, 36 (S. 220).

Moscheen werden in der *Chronica* mit dem Begriff “synagoge” bezeichnet, vgl. Falque/Gil/Maya 1990, S. 180.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

der Rahmung des eroberten Territoriums gedient, andererseits auch einer Zurschaustellung von Macht und der Repräsentation der neuen religiösen, sozialen und politischen Ordnung nach der Eroberung.<sup>116</sup> Diese Einschätzung wird durch einen Bericht des Hofschreibers des Taifa-Reiches von Zaragoza bestätigt, der die Demütigung der Muslime nach der Eroberung Barbastros 1064 widerspiegelt. In einem Sendschreiben an die muslimischen Bewohner Barbastros formulierte er:

“Was denkt ihr, Schar der Muslime, die ihr die Moscheen und Gebethäuser gesehen habt nach der Rezitation des Korans und der Anmut des Gebetsrufes, darüber, dass sie (jetzt) mit Polytheismus und Verleumdung belegt und mit Glocken und Kreuzen angefüllt sind, statt mit der Partei des Barmherzigen und der Imame und tief Religiösen sowie der das Gebet Verrichtenden und der Gebetsrufer, die die Ungläubigen davonschleppten, in der Art wie Opfertiere zum Schlachter geführt werden, die sich in den Moscheen demütig auf ihre Gesichter warfen und über denen man daraufhin Feuer legte, so dass sie zu Asche wurden, wobei der Unglaube lachte und schädigte und die Religion weinte und Tränen vergoss [...].”<sup>117</sup>

Bemerkenswert ist die Nennung der Glocken und Kreuze als Zeichen, welche die neue Herrschaft visualisierten. Diese Symbole für das Christentum wirkten in hohem Mass identifikatorisch und dienten dem Selbstverständnis sowie der Profilierung gegen aussen.<sup>118</sup> Für das 13. Jahrhundert ist nicht nur die Anbringung dieser christlichen Zeichen überliefert, sondern auch die Praxis, die Standarten des Eroberers am Minarett zu befestigen, wodurch die angestrebte Zurschaustellung der neuen Macht besonders deutlich wurde.<sup>119</sup> Ebenfalls für diese Zeit sind weitere Reaktionen der muslimischen Bevölkerung angesichts der umgewandelten Moscheen überliefert. Nach

116 Buresi 2000a, S. 341–343.

117 Das Sendschreiben des Hofschreibers von Zaragoza ist durch das Werk Ibn Bassāms überliefert; Ohlhoff 1999, S. 185.

118 Vgl. allgemein zur Bedeutung von Zeichen in christlich-muslimischen Auseinandersetzungen im Kontext der Kreuzzüge und der *Reconquista* Jaspert 2009, bes. 340–342.

119 Nach den Eroberungen von Córdoba (Historia de rebus Hispaniae IX, 16, (Fernández Valverde 1989, S. 298)) und Sevilla (Crónica de Castilla (S. 351)). Vgl. Harris 1997, S. 161.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

der Eroberung von Córdoba (1236) drohte die muslimische Bevölkerung damit, die Hauptmoschee zu zerstören, wenn ihre Kapitulationsbedingungen nicht akzeptiert würden. Nach der Eroberung von Sevilla (1248) flehten die Muslime um die Erlaubnis Alfonsos X., die Hauptmoschee zerstören zu dürfen. Der König jedoch drohte jedem Muslimen, der auch nur einen Ziegelstein der Moschee entferne, mit dem Tod.<sup>120</sup> Diese aus christlicher Perspektive festgehaltenen, möglicherweise übertriebenen Anekdoten zeigen deutlich, dass die Aneignung und Umwandlung der Moschee ein triumphaler Akt der Dominanz war. Da Moscheen, vor allem die jeweilige Hauptmoschee, in der islamischen Gesellschaft nicht nur religiöse, sondern – wie auch Kathedralen – ebenso politische Funktion innehatte, argumentiert Buresi, dass sie nicht nur als Hort des Teufels galten, sondern vor allem als Emblem der Macht Córdoba. Die Enteignung der Moscheen widerspiegeln den hegemonialen Anspruch der Christen im Norden Spaniens und der kastilischen Monarchie, welche die Macht nicht mit den Muslimen teilen wollten. Die umgewandelten Moscheen seien sowohl Produkt der Expansion als auch visuelle Träger derselben.<sup>121</sup> Auch Julie Harris sieht politische Motive hinter den Umwandlungen: “made a church, a single congregational mosque proclaimed Christian victory more effectively than a treasury of Andalusian ivories”.<sup>122</sup> Neben dieser Demonstration des christlichen Sieges durch die Umwandlung mag noch eine weitere Überlegung der Eroberer der Erhaltung der Moscheen zugeordnet haben, die auch von Gregor I. formuliert worden war. An seine Anweisungen an Abt Mellitus schliesst er eine Erklärung für den Erhalt der heidnischen Bauwerke an:

“[...] damit dieses Volk [die Engländer], wenn es sieht, dass diese seine Heiligtümer nicht zerstört werden, den Irrglauben aus dem Herzen verbannt und, den wahren Gott erkennend und bewundernd, mit mehr Zutrauen an den Orten zusammenkommt, an die es gewöhnt ist.”<sup>123</sup>

120 Die Anekdote zu Sevilla wird in einem um 1400 verfassten Anhang an die *Historia de rebus Hispaniae* (vgl. Fernández Navarrete et al. 1842–1895, Bd. 106, Kap. 235) überliefert, diejenige zu Córdoba in der 1223–1237 verfassten *Crónica latina de los Reyes de Castilla*. Vgl. Crites 2009, S. 394–396.

121 Buresi 2000a, 350.

122 Harris 1997, S. 165. Vgl. auch Kap. III.6.3.1 zu einer umgewandelten Moschee in Toledo.

123 “[...] ut dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destrui, de corde errore deponat, et Deum uerum cognoscens ac adorans, ad loca quae consueuit familiarius concurrat.”, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, 30 (S. 111–112).

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Neben der triumphalen Zurschaustellung der neuen Macht hat wohl auch diese Hoffnung auf Bekehrung der Ungläubigen durch den Erhalt ihrer vertrauten Gotteshäuser während der *Reconquista*, die auf die Beherrschung, aber nicht auf die Vernichtung der Muslime gerichtet war, eine Rolle gespielt.

#### 2.3 “d’ellos nos serviremos”

Die Beziehungen zwischen Muslimen und Christen waren meist von Spannungen geprägt. Als *Mudéjares* waren die Muslime eine Minderheit mit weniger Rechten als die Christen und standen klar unter deren Herrschaft. Abgesehen von sporadischen höfischen Kontakten und Handelsbeziehungen war der zweite grosse Bereich, wo sich Christen und Muslime direkt begegneten, die Schlachten. Im ersten Fall kann Akkulturation aufgrund des Verhältnisses der sich als überlegen einstufenden Eroberer zu der als minderwertig betrachteten eroberten Minderheit nur bedingt geschehen. Die konstanten kriegerischen Auseinandersetzungen erschweren diese zusätzlich.

Der religiösen Grenze gegenüber steht das Interesse der Christen an arabischem Wissen, an Kunstgegenständen und an Formen der islamischen Architektur. Über das 11. und 12. Jahrhundert hinweg bereicherten sich die christlichen Reiche durch islamische Kulturgüter. Treffender als mit dem Begriff der Akkulturation lässt sich das Phänomen der Verbreitung arabischen Wissens und Wertgegenständen in Nordspanien als Prozess der Aneignung bezeichnen. Weniger entwickelte sich eine unbewusste kulturelle Angleichung durch das alltägliche Zusammenleben, als dass bewusst kulturelle Güter übernommen wurden. Reilly beschreibt diesen Prozess mit den biblischen Worten “spoiling the Egyptians” und nimmt dabei Bezug auf den Exodus der Israeliten, die sich vor ihrem Auszug des Goldes und Silbers der Ägypter bemächtigt hatten.<sup>124</sup> Oder, wie es im *Poema de Mio Cid* formuliert wird: “Los moros e las moras vender non los podremos, que los decabece-

124 2. Mose 3, 22; Reilly 1993, S. 128. Vgl. Burke 2000, S. 17–18.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

mos nada non ganeremos, cojámoslos de dentro, ca el señorío tenemos, posaremos en sus casas e d'ellos nos serviremos.”<sup>125</sup>

Die materielle Bereicherung der christlichen Reiche erfolgte vor allem über Tributzahlungen, den *parias*, und durch Beutezüge, sowie durch Handel und Geschenke. Im Folgenden soll die Rolle der *parias* und der Beute während der *Reconquista* und die Bedeutung, die islamische Kunstgegenstände und Textilien in den christlichen Reichen erlangten, untersucht werden.

125 Poema de Mio Cid, Abs. 31, 619–622 (S. 167). “Wir können die Mauren nicht verkaufen, und wenn wir sie köpfen, verdienen wir nichts, wir nehmen sie hinein, die Herrschaft haben wir, wir werden in ihren Häusern wohnen und uns ihrer bedienen.”



### 3 Materielle Bereicherung

#### 3.1 Tribute

Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts erhielten die christlichen Herrscher Tributzahlungen der islamischen Reiche. Die katalanischen Grafen waren wahrscheinlich die ersten, die diese Zahlungen einzogen, in ihrem Fall vom Taifa-Reich von Zaragoza. Die Taifa-Reiche mussten diese sogenannten *parias* entrichten, damit sie nicht angegriffen wurden und im Fall von Eroberungsversuchen anderer Parteien einen Bündnispartner hatten. Die *parias* waren eine immense Einnahmequelle für die christlichen Könige, wobei es sich nicht ausschliesslich um Geldsummen handelte. Alfonso VI. beispielsweise erhielt von ‘Abd Allāh (†1090), dem granadinischen Taifa-König, auch Teppiche, Vasen und Kleidung.<sup>126</sup> Die umfangreichen Bauprogramme des 11. und 12. Jahrhunderts wurden teilweise durch diese Tribute finanziert.<sup>127</sup> Alfonso VI. erhielt ausserdem Tribute der Taifa-Reiche von Toledo, Sevilla und Zaragoza.<sup>128</sup> Die Vorteile dieser Zahlungen verdeutlicht eine Stelle in den 1094/95 verfassten Memoiren ‘Abd Allāhs. Er legt Alfonso VI. eine Erklärung in den Mund, die dessen Politik auf den Punkt bringt:

“Dies ist ein Geschäft [...] in dem ich so oder so Vorteile gewinne, auch wenn die Stadt nicht erobert wird; weil, was würde ich gewinnen, indem ich sie einem wegnehme und einem anderen gebe, ausser dass dieser letztere Stärke gewinnt, und sie auch gegen mich einsetzen kann? [...] Auf der anderen Seite, wenn ich sie erobern würde, könnte ich sie nicht halten, da mir ihre Bewohner ihre Treue nicht geben, wie es auch nicht machbar ist, dass ich alle Bewohner der Stadt töten würde und sie mit Menschen meiner Religion bevölkern würde. Deswegen gibt es keine andere Verhaltensweise als Zwietracht zwischen den muslimischen Prinzen zu säen und ihnen kontinuierlich Geld zu nehmen, bis sie ohne Vorräte enden und geschwächt sind. An diesem Punkt wird sich Granada, unfähig zu widerstehen,

126 Tibyān V, 36 (S. 160); vgl. auch O’Callaghan 2003, S. 166–167.

127 Reilly 1988, S. 214; Kothe 2010, S. 93.

128 Reilly 1992, S. 75; Christys 2008, S. 89.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

mir ergeben und sich unterwerfen."<sup>129</sup>

Diese höchst bemerkenswerte Quelle legt in seltener Klarheit die Zielstrebigkeit der Politik Alfonsos VI. dar und reflektiert die erstaunliche Nüchternheit, mit welcher der Taifa-König diese Strategie durchschaut und ihr trotzdem ausgeliefert ist. Das in deutlicher Weise dargelegte Ziel des christlichen Königs ist nicht, diese Bündnispolitik dauerhaft zu erhalten, sondern die endgültige Eroberung. Bündnisse waren geeignete politische Mittel, um Kapitulationen zu erzwingen und herrscherliche Macht auszubauen.

‘Abd Allāh enthüllt ein zusätzliches, verstecktes Interesse an den Bündnissen: Nachdem er Alfonso VI. gegenüber tributpflichtig und dieser sein Bündnispartner geworden war, bietet ihm Alfonso VI. an, ihn bei einer Eroberung gegen al-Mu‘tamid, König des Taifa-Reiches Sevilla, zu unterstützen. ‘Abd Allāh lehnt dies mit der Begründung ab, dass er nie gegen einen Muslimen kämpfen würde und erklärt, dass Alfonso VI. vorhabe, zwischen al-Mu‘tamid und ihm Unfrieden zu stiften, um einen Vorwand für den Angriff auf al-Mu‘tamid zu haben und am Ende noch mehr Tribut von ihm selber verlangen könne.<sup>130</sup> Eine ähnliche Situation schildert Ibn Ḥayyān (†1076): Alfonso VI. will 1068, nach dem Tod des Taifa-Herrschers von Badajoz, das Zerwürfnis zwischen dessen beiden Söhnen Yaḥyā und ‘Umar dazu ausnutzen, die Tribute von Badajoz zu erhöhen.

“Der Tyrann Alfonso Ibn Fernando [Alfonso VI.], der mit der Gemeinschaft der *mulūk at-ṭawā’if* [Taifa-Herrscher] im

129 “Es éste un negocio [...] en el que de todos modos he de sacar ventaja, incluso si no se toma la ciudad, porque ¿qué ganaré yo con quitársela a uno para entregársela a otro, sino dar a éste último refuerzos contra mí mismo? [...] Por otra parte, si la ganase, no podría conservarla más que contando con la fidelidad de sus pobladores, que no habrían de prestármela, como tampoco sería hacedero poblarla con gentes de mi religión. Por consiguiente, no hay en absoluto otra línea de conducta que encizañar unos contra otros a los príncipes musulmanes y sacarles continuamente dinero, para que se queden sin recursos y se debiliten. Cuando a eso lleguemos, Granada, incapaz de resistir, se me entregará espontáneamente y se someterá de grado [...].”, Tibyān V, 36 (S. 158). In einem folgenden Kapitel wiederholt ‘Abd Allāh diese Überlegungen im Zusammenhang mit der Eroberung Toledos, Tibyān VII, 46 (S. 198). Vgl. auch Reilly 1988, S. 128–29.

130 “Yo no prestaré nunca mi ayuda para proceder contra ningún musulmán. Lo único que me ha impulsado a firmar este contrato es poner a seguro mis estados y a la gente de mi religión [...].’ En efecto, su intención era atizar la discordia entre Ibn ‘Abbād y yo; encontrar un pretexto para invadir los territorios de aquél, a mis expensas, y hallar nuevos expedientes con que sacarme mucho más dinero [...].”, Tibyān VIII, 59 (S. 229).

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Andalus Kämpfe ausfocht, kam darauf, das Feuer der Zwietracht unter ihnen beiden zu schüren, indem er mit den Muslimen ein Ränkespiel trieb. Er begann damit, von ihnen beiden Yaḥyā, den Herrscher von Badajoz, mit (seiner) Krankheit zu überziehen, indem er von ihm eine Erhöhung des Geldbetrages seines Tributes forderte, den er dessen verstorbenem Vater auferlegt hatte [...]. So setzte er diesem Jüngling zu, weil (dies)er über einen schwachen Charakter verfügte und weil er [Alfonso] danach trachtete, ihn durch seinen Bruder zu hintergehen. Yaḥyā signalisierte ihm, dass er nicht imstande sei, die Erhöhung des Tributes zu bezahlen. So ereigneten sich (in der Folge) diesbezüglich zwischen ihm und dem Tyrannen Unglücke, durch die die Stadt Badajoz und ihre Grenzmark zum Futter der Zähne wurden.“<sup>131</sup>

Deutlich wird erneut, dass nicht freundschaftliche Gesinnung, sondern politische Interessen zu Bündnissen führten und diese ein höchst effizientes und bewusst eingesetztes Mittel der Kriegsführung waren.

Mit der Eroberung aller Taifa-Reiche durch die Almoraviden 1110 konnte eine Politik der *parias* nicht mehr verfolgt werden. Während Aragón später im 12. Jahrhundert, zur Zeit der Eroberungen der Almohaden, wiederum Reiche zu Tributzahlungen verpflichten konnten, gelang dies Kastilien und León erst wieder im 13. Jahrhundert.<sup>132</sup> Grosse Gewinne auf Kosten des almoravidischen Reiches konnten jedoch trotzdem weiter erreicht werden und gelangten als Beute in die christlichen Reiche.

#### 3.2 Beute

Bei sämtlichen Eroberungen spielte die Beute eine zentrale Rolle. In den *Chansons de Geste*, in Chroniken und in Klosterkartularien werden der Plünderung und der eroberten Beute nach gewonnenen Schlachten ausführliche Beschreibungen und Aufzählungen zuteil.<sup>133</sup> Die *Chronica Adefonsi Impera-*

131 Ibn Ḥayyāns Bericht wird von Ibn Bassām überliefert. Ohlhoff 1999, S. 170.

132 García Fitz 2002, S. 76, 200. García Fitz liefert für diesen Zeitraum eine detaillierte Übersicht der politischen und militärischen Strategien Kastilien-Leóns gegenüber den islamischen Reichen, u. a. zur *parias*-Politik.

133 Zahlreiche Hinweise in der *Historia Silense*, der *Historia Roderici*, der *Chronica*

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

*toris* berichtet beispielsweise, wie die Vasallen Alfonsos VII. gegen “Avenceta”, König des Taifa-Reiches von Sevilla, eine Schlacht gewannen und dabei Silber, Gold, die königlichen Standarten, kostbare Textilien, Waffen, Kettenhemden, Helme, Schilder, Pferde mit Sätteln, Maultiere, Maulesel und mit Reichtümern beladene Kamele eroberten. Zurück in Toledo inszenierten die Vasallen für die Ankunft des Königs einen Triumphzug, wobei zuerst die königlichen Standarten mit den daran gehängten Köpfen der besiegten sarazenischen Könige, Befehlshaber und Adligen vorbeigeführt wurden, dahinter folgten die in Ketten gelegte sarazenischen Reiter, dann die Agarenen mit gebundenen Händen, anschliessend die erbeuteten Tiere, alle Arten von Waffen und schliesslich mit reicher Beute beladene Kamele und andere Lasttiere.<sup>134</sup> Zur Beute konnten neben Wertgegenständen auch Menschen zählen. Neben zahlreichen Berichten von Gefangenen beschreibt eine arabische Quelle, wie nach der temporären Eroberung von Barbastro 1064 durch Normannen, Franken und Aragonesen diese neben Möbelstücken, Stoffen und Kleidung 1500 junge Mädchen eroberten.<sup>135</sup> Ein Teil der Beute wurde üblicherweise der Kirche gestiftet, so etwa bei der erwähnten Schlacht der Vasallen Alfonsos VII. an die Kathedrale von Santiago.<sup>136</sup>

Mit den Kreuzzügen war der Beutegewinn ebenfalls eng verbunden: Papst Urban II. versprach auf dem Konzil von Clermont den Kreuzfahrern reiche Beute in den eroberten Ländern.<sup>137</sup> So beschreibt etwa Erzbischof William von Tyr (1130–1184) in seiner Chronik, wie auf dem Ersten Kreuzzug nach dem Fall von Antiochia aus von den Feinden geraubtem Gold und Silber Kandelaber, Kreuze, Kelche und andere für den Kult benötigte Dinge hergestellt wurden. Auch Seidenstoffe für Priestergewänder und Altardecken

*Adefonsi Imperatoris*, der *Historia Compostellana* (II, 21, II, 75) und im *Poema de Mio Cid* (Abs. 95 (S. 210), Abs. 121 (S. 234)). Vgl. auch Grassotti 1964; Harris 1995b, S. 216. Zur wirtschaftlichen Verankerung der Beute und zu deren durch die *Fueros* genau geregelte Verteilung vgl. Powers 1987, S. 162–188.

134 *Chronica Adefonsi Imperatoris* 73, 77 (Barton/Fletcher 2000, S. 234–235). Die Schlacht fand 1143 statt. “Avenceta” ist ein unidentifizierter Name.

135 Ibn Ḥayyān in al-Maqqarī (Bd. 2, S. 266); vgl. auch Bancourt 1982, S. 672; Boase 1994, S. 466.

136 *Chronica Adefonsi Imperatoris* 78 (Barton/Fletcher 2000, S. 236); O’Callaghan 2003, S. 207. Auch die *Historia Compostellana* beschreibt die Übergabe eines Fünftels der Beute einer gewonnenen Schlacht gegen die “Hismahelites” an Bischof Gelmírez von Santiago: “Finalmente, saciada su espada, y cargadas sus naves de oro, plata y despojos, vuelven a su tierra con gozo cantando alabanzas a Dios y a Santiago. [...] De todo esto dieron los irienses al obispo la quinta parte.”, *Historia Compostellana* I, 103 (S. 246–247).

137 Die Rede Papst Urbans II. vom 27. November 1095 ist in vier Berichten überliefert, die zwar voneinander differieren, jedoch den wesentlichen Inhalt der Rede rekonstruieren lassen, Mayer 2000, S.14, 26.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

waren Teil der Beute.<sup>138</sup>

Hinweise auf Beute finden sich bereits bei Augustinus und bei Isidor von Sevilla, worauf Harris verweist.<sup>139</sup> Augustinus rechtfertigt, dass sich die Israeliten im Exodus 12, 35 des Goldes und Silbers der Ägypter bemächtigt hätten, da sie sich dadurch eigentlich der Sünde der Habgier und des Raubes schuldig gemacht hätten. Er erklärt, dass die Ägypter es verdient hätten, getäuscht und beraubt zu werden und dass diese errungene Beute der gerechte Lohn für die Leidenszeit und die harte Arbeit der Israeliten unter ägyptischer Herrschaft gewesen sei.<sup>140</sup> Trotzdem waren nicht alle Formen von Beutegewinn erlaubt, wie eine Textstelle des *Pseudo-Turpins* bezeugt. Als einige Christen nach einer gewonnenen Schlacht ohne das Wissen ihres Heerführers Karls des Grossen zu den getöteten Sarazenen zurückkehren wollten, um sie ihrer Habseligkeiten zu berauben, wurden sie von Almanzor (al-Manṣūr) und seinen Truppen überrascht und umgebracht. Die Rückkehr zu den Leichen wird vom Verfasser des *Pseudo-Turpins* mit dem Rückfall zur Sünde nach einer Absolution gleichgesetzt und damit der schändliche Tod der Christen begründet.<sup>141</sup>

Isidor von Sevilla beschäftigt sich in seiner Etymologie nicht wie Augustinus mit dem Recht auf Beute, sondern beschränkt sich auf eine detaillierte Aufzählung und Begriffsklärung der verschiedenen Arten von Raub und Beute.<sup>142</sup>

#### 3.3 Islamische Kunstgegenstände und Textilien

Über die *parias*, den Beutegewinn, Handel und Geschenke gelangten zahlreiche islamische Kunstgegenstände in Kirchenschätze Nordspaniens und Frankreichs. Hergestellt in andalusischen Werkstätten wechselten sie im Verlauf des 11. und 12. Jahrhunderts den Besitzer und gelangten in christliche Hände.<sup>143</sup> Die Verbreitung und Wertschätzung dieser Objekte ist nicht

138 Chronicon 6, 23. Auch die arabischen Quellen dokumentieren die Plünderungen detailliert: Ibn al-Athir (1160–1233) hielt fest, wie die Franken den Felsendom plünderten, wie viele und wie geschaffene Kandelaber sie raubten, Shalem 1996, S. 75.

139 Harris 1995b, S. 213.

140 De diversis quaestionibus octoginta tribus, Frage 53 (S. 85–86). Eine Handschrift von *De diversis quaestionibus* aus dem 12. Jh. wird heute im Archiv von Tortosa aufbewahrt, vgl. Divjak 1974, S. 62.

141 Codex Calixtinus IV (Pseudo-Turpin), 15 (Moralejo/Torres/Feo 2004, S. 463).

142 Etymologiae, Buch 18, 2, 8 (S. 651).

143 Für eine Auswahl vgl. Al-Andalus 1992, Kat. Nr. 1, 4, 7, 9, 13, 15; Bango Torviso 2001, Kat. Nr. 18–40.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

nur auf ihren häufig sehr hohen materiellen Wert zurückzuführen. Ihre (Um-)nutzung in den christlichen Reichen lassen Funktionen und beigemessene Werte erforschen, obwohl diese nicht explizit verschriftlicht wurden.<sup>144</sup> Ruiz Souza vermutet, dass ihre islamische Formensprache als orientalistisch gelesen und so mit Luxus, Seltenheit und Exklusivität in Verbindung gebracht wurde. Ihre Herkunft aus den islamischen Reichen sei dabei kein Hindernis gewesen.<sup>145</sup> Julie Harris hat den Weg des Schreines von Leyre genauer untersucht und kam hingegen zum Schluss, dass sich die Besitzer der mit dem Islam verbundenen Herkunft dieser höchst kostbaren und luxuriösen Gegenstände sehr wohl bewusst waren. Sehr viele der Kunstgegenstände entstammen der *Reconquista*-Beute und erhielten nach ihrem Transfer eine trophäische Bedeutung.<sup>146</sup> Auch als Geschenke vermittelten luxuriöse Gegenstände sowohl dem Schenkenden als auch dem Empfänger Macht und Ansehen.<sup>147</sup>

#### 3.3.1 Schreine und Olifante

Der Schrein von Leyre wurde in Cuenca in einer andalusischen Elfenbeinwerkstatt hergestellt und gelangte wahrscheinlich im 11. Jahrhundert in den Kirchenschatz von San Salvador de Leyre. Seine vier Seiten sowie sein Deckel sind vollständig mit Elfenbeinskulptur überzogen, die von einem vegetabilen Netz umfangene kleinere figürliche Motive und mehrere größere Medaillons darstellt. Die Medaillons zeigen sowohl höfische Szenen mit musizierenden, trinkenden, jagenden und kämpfenden Figuren sowie einem thronenden Herrscher als auch miteinander kämpfende Tiere. Den unteren Bereich des Deckels schmückt eine umlaufende Kufi-Inschrift, die ‘Abd el-Malik (†1008), hoher Funktionär des Kalifats sowie Sohn des gefürchteten Feldherren al-Manşūr, als Auftraggeber des Schreines nennt. Mit dem Besitzerwechsel war meist eine Umnutzung solcher Schreine verbunden. Während sie am andalusischen Hof zum Aufbewahren von Juwelen oder Kosmetika dienten, wurden sie in den nordspanischen Reichen als Reliquiare verwendet. Der Schrein von Leyre empfing an seinem neuen Bestimmungsort die Gebeine der Schwestern und Märtyrerinnen Nunilo

144 Vgl. Brunner 1998, S. 164–165.

145 Ruiz Souza 2004, S. 22.

146 Harris 1995b, S. 215. Heute befindet sich der Schrein im Museo de Navarra in Pamplona.

147 Hoffmann 2001, S. 26.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

und Alodia. Die Behälter wurden so vom privaten, säkularen und persönlichen Bereich in einen öffentlichen und religiösen Bereich überführt.<sup>148</sup> Aus dem christlich-religiösen Blickwinkel wird ein Objekt, das der persönlichen Eitelkeit diene, einer sakralen Funktion zugeführt. Seine höfische Herkunft blieb durch die Kostbarkeit und die Darstellung fürstlicher Szenen erkennbar. Harris legt dar, wie der Schrein von Leyre in seinem neuen Kontext eine triumphale Funktion gewann. Erstens hatte das Kloster von Leyre über den Königshof von Navarra eine wichtige Stellung in der *Reconquista*-Politik; zweitens erlitten die im Schrein aufbewahrten Heiligen ihr Martyrium, weil sie sich weigerten, zum Islam zu konvertieren und drittens erstellt die Kufi-Inschrift mit der Nennung des muslimischen Regenten den Bezug zum feindlichen Reich und, ergänzt durch die dargestellten Kampfszenen, einen kriegerischen Kontext. Wie sein Vater al-Manşūr hatte auch ‘Abd el-Malik mehrere Plünderungszüge in Nordspanien unternommen.<sup>149</sup> Der einem christlichen Zweck zugeführte Schrein verweist deutlich auf den andalusischen Feind. Nicht nur dient seine ästhetische und materielle Qualität einer Bereicherung des Kirchenschatzes, sondern seine erkennbare Herkunft macht gleichzeitig in triumphaler Weise die erfolgte Aneignung oder sogar Eroberung deutlich und visualisiert somit die Überlegenheit der neuen Besitzer über den überwundenen Gegner.<sup>150</sup>

Die Umwandlung eines Kästchens islamischer Herstellung zu einem Reliquiar nach seinem Weg in einen Kirchenschatz war keine Seltenheit. Die durch die Adaption für den christlichen Gebrauch erfolgte De- und Rekontextualisierung eines Objektes liess die eigene kulturelle Identität trotz Inbesitznahme fremden Kulturgutes aufrecht erhalten.<sup>151</sup> Meist erfuhr das Objekt nach seinem Transfer eine Veränderung, etwa in Form von zusätzlichen Platten mit christlichen Darstellungen, wie beim Elfenbeinkästchen aus Santo Domingo de Silos,<sup>152</sup> oder zusätzliche lateinische Inschriften, die mit den bereits vorhandenen arabischen Inschriften kombiniert wurden. Shalem

148 Harris 1995b, S. 213. Zur allgemeinen Bedeutung von Schätzen als Orte kultureller Identifikation und zu ihrer Transzendierung in eine christlich-geistige Sphäre vgl. Burkart 2010.

149 Harris 1995b, S. 215–16.

150 Vgl. zu ähnlichen Trophäen in Italien Müller 2002, S. 57.

151 Vgl. Gerogiorgakis/Scheel/Schorkowitz 2011, S. 417.

152 Das Kästchen aus Silos stammt aus dem Jahr 1026, die Zusätze erhielt es um 1150. Heute befindet es sich im Archäologischen Provinzialmuseum in Burgos. Shalem 1996, Kat. Nr. 134; Shalem 1995. An einer Seite des Kästchens wurde unterhalb einer kufischen Inschrift eine emaillierte Platte mit zwei Engeln und dem heiligen Dominkus angebracht, auf dem Deckel eine Platte mit dem Lamm Gottes.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

vergleicht dies mit der Verwendung von Spolien in der Architektur.<sup>153</sup> Auch Dodds, Menocal und Balbale sprechen bei solchen Gegenständen von “spoils of war”, die zu “trophies of faith” werden. Platziert im sakralen Raum einer Kirche werde ein luxuriöses Objekt, erobert im Krieg und klar islamischer Herstellung, zum Sinnbild des christlichen Sieges über den verteufelten Islam.<sup>154</sup>

Besonders deutlich wird der triumphale Gehalt bei Rolands Olifant. Der Legende nach war seine Eroberung Karl dem Grossen zu verdanken, der den Olifanten mit Gold und sarazenischen Münzen gefüllt dem Kirchenschatz von Saint Seurin in Bordeaux schenkte, wo er über dem Hauptaltar aufgehängt wurde. Im höchst populären *Chanson de Roland* wird die Beschädigung des Olifanten während einem Kampf Rolands gegen einen Sarazenen genau beschrieben, wodurch ermöglicht wurde, dass Pilger das beschädigte Objekt erkennen konnten und an die Geschichte erinnert wurden.<sup>155</sup> Auch im Pilgerführer des *Codex Calixtinus* wird auf den Olifanten und die Heldenlegende verwiesen.<sup>156</sup> Olifante weisen häufig islamische Dekorationsformen auf, ihre Herkunft ist jedoch meist nicht gesichert. Beim Olifanten Rolands handelte es sich dem *Chanson de Geste Aspremont* (12. Jh.) nach um ein vom Sohn des Sarazenenkönigs Agolant erobertes Beutestück, also sarazenischer Herkunft.<sup>157</sup> Die islamische Formensprache sowie die legendären Beschreibungen sprechen dafür, dass der Olifant, als Relikt des Helden Roland und aufgehängt in der Kirche, als Symbol des Krieges der Christenheit gegen die Kräfte des Islam gesehen wurde. Shalem bezeichnet ihn als Kriegstrophäe.<sup>158</sup>

Als eine zweite bekannte Kriegstrophäe gilt der Greif von Pisa. Arabischer

153 Shalem 2010, S. 306, 310.

154 Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 68.

155 *Chanson de Roland* CCLXVII, 3683–87; Shalem 2004, S. 117.

156 “In dessen Basilika [von Blaye] ruhen die Reliquien des hl. Märtyrers Roland, der [...] als Graf im Gefolge Karls des Grossen mit zwölf weiteren Kämpfern aus Glaubenseifer zur Vertreibung der Ungläubigen nach Spanien zog. Wie man berichtet, war er so stark, dass er in Roncesvalles einen Felsblock mit seinem Schwert durch drei Hiebe von oben bis unten in der Mitte spaltete; und als er in sein Horn blies, sei es ebenfalls durch den Stoss seines Atems in der Mitte zerbrochen. Dieses gerissene Horn aus Elfenbein wird in Bordeaux in der Basilika des hl. Severin aufbewahrt [...]”, *Codex Calixtinus* V, 8 (Herbers 2008, S. 107). Der fünfteilige *Codex Calixtinus* lag in seiner Endredaktion wohl spätestens 1165 vor. Buch V, der Pilgerführer, entstand wohl um 1140. Der Prolog des *Codex* reklamiert Papst Calixtus II. als Verfasser des *Corpus*, dabei handelt es sich jedoch um eine Fälschung. Die Informationen des Textes lassen einen französischen Kleriker als Autoren annehmen, ohne diesen näher bestimmen zu können. Vgl. Herbers 1984, S. 33–38; Ruffer 2010, S. 88–97.

157 *Chanson d’Aspremont*, 6068–6076 (S. 194); Shalem 2006, S. 785.

158 Shalem 2004, S. 119.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Provenienz, wie seine Inschriften belegen, gelangte er um 1100 der Legende nach als Kriegsbeute in christliche Hände und wurde am Giebel des Domes von Pisa angebracht. Durch seine prominente Platzierung wird der Trophäencharakter besonders deutlich.<sup>159</sup> Vergleichbar ist der Wetterhahn auf dem Torre del Gallo im Westen der Stiftskirche San Isidoro in León. Wahrscheinlich andalusischer Herkunft bekam der Kupferhahn um 1100 einen drehbaren Fuss und wurde auf der Turmspitze angebracht.<sup>160</sup> Ebenso wurden die Lanze, die Standarte und das Zelt des in der Schlacht von Navas de Tolosa 1212 besieigten Kalifen zu Trophäen, indem sie nach Rom gesandt wurden und die Standarte in Sankt Peter aufgehängt wurde.<sup>161</sup>

#### 3.3.2 Türen und Glocken

Türen und Glocken haben repräsentative Funktion und waren deswegen als Trophäen besonders gesucht. Während Türen wohl aufgrund ihrer Wehrfunktion, die bei einer Eroberung überwunden wird, repräsentativen Gehalt erlangten, galten Glocken als Symbole des Christentums und erhielten so in muslimischen Händen besonderen Wert.

Die Stadttore aus Santiago de Compostela wurden zusammen mit den Glocken aus der Kathedrale zu Trophäen auf muslimischer Seite. Wie arabische Berichte überliefern, liess al-Manşūr, als er 997 Santiago plünderte, die Glocken, Symbole des christlichen Glaubens, nach Córdoba bringen und zu Leuchtern umarbeiten.<sup>162</sup> Die Torflügel habe der Feldherr des Kalifen in das

159 Seidel 1986, S. 384f.; Shalem 1996, S. 162–63; Mathews 2012, S. 237–239. Shalem vermutet, dass auch die Bacini, vor allem an italienischen Kirchenfassaden angebrachte bemalte islamische Keramikschüsseln, eine Funktion als Trophäen gewannen und verweist auf die mit fatimidischen, byzantinischen, kalzedonischen und römischen Kunstgegenständen geschmückte Kanzel von Heinrich II. in Aachen. Müller hingegen verweist in Bezug auf die Bacini auf den Keramikhandel, Müller 2002, S. 68.

160 Azuar Ruíz 2004, S. 128f.

161 O’Callaghan 2003, S. 72. Ein Banner in Las Huelgas wurde früher als Tapiserie, das den Eingang des Zeltes des in der Schlacht besieigten Kalifen gedeckt hatte, verstanden. Es handelt sich jedoch wahrscheinlich um ein Werk des 14. Jhs.; Alide-Unzaga 2007. Vgl. Al-Andalus 1992, S. 92. Zu zahlreichen späteren Beispielen, deren trophäaler Charakter teilweise auch in schriftlichen Quellen überliefert ist, vgl. Ruiz Souza 2001b, S. 35–37.

162 Die älteste Überlieferung dieser Episode ist diejenige Ibn Ḥayyāns aus al-Andalus (†1076). Al-Maqqarī (†1631) nimmt in seinem Werk dessen Beschreibung auf: “It is also related that Al-mansūr ordered the bells of the church to be removed to Cordova on the shoulders of Christian captives, to be suspended [as lamps] from the ceiling of the great mosque, to which a considerable addition was then being built by his orders.”, al-Maqqarī (Bd. 2, S. 196). Ebenfalls von al-Maqqarī zitiert

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Dach der Grossen Moschee von Córdoba einbauen lassen.<sup>163</sup> Die lateinischen Chroniken beschreiben zwar den Angriff al-Manşürs auf Santiago (vgl. Kap. III.5.1.1.3), erwähnen jedoch den Raub der Glocken und der Türen nicht. Erst im 13. Jahrhundert nahmen Lucas von Tuy in seinem *Chronicon Mundi* und Jiménez de Rada diesen Vorfall wieder auf und verwiesen auch auf die Glocken. Lucas von Tuy schreibt, wie der Barbar al-Manşür die kleinen Glocken der Jakobuskirche genommen habe, als Ehrenzeichen nach Córdoba gebracht und sie dort als Leuchter in seinem Oratorium habe aufhängen lassen.<sup>164</sup> Jiménez de Rada spricht von durch al-Manşür im Zeichen des Sieges mitgenommenen kleinen Glocken.<sup>165</sup> Beide beschreiben, wie König Fernando III. 1236, nach der Eroberung Córdoba, die Glocken auf dem Rücken gefangener Sarazenen wieder zurückgebracht und so die durch den Raub der Glocken entstandene Schande in Ruhm habe verwandeln können.<sup>166</sup> Die in Córdoba zu Leuchtern umgewandelten Glocken sind kein Einzelfall. Ibn al-Kardabūs berichtet von Leuchtern in der Hauptmoschee von Valencia, die aus den 1108 in Barcelona eroberten Glocken gefertigt waren, und auch die Leuchter in der Qarawiyīn-Moschee in Fès (um 1200)

wird ein gewisser Ash Shakandi (†1231/32): "I have heard also of its famous mosque, which was lighted with bronze lamps made out of Christian bells; and of the great addition made to it by Al-mansūr, which was entirely built with the materials of demolished churches brought to Cordova on the heads of Christian captives.", al-Maqqarī (Bd. 1, S. 41).

163 Dies beschreibt Ibn ḥaldūn (†1378/79) in seiner *Universalgeschichte*. Vgl. die Übersetzung von Reinhart Dozy, Dozy 1860, Bd. 1, S. 109. "Almanzor détruisit la ville qu'il trouva abandonnée, et il en fit transporter les portes à Cordoue, où il les plaça dans le toit de la mosquée, qu'il faisait agrandir à cette époque." Vgl. auch Shalem 1996, S. 81.

164 *Chronicon Mundi* IV, 38 (S. 270). "Tulit autem barbarus Almazor campanas minores ecclesie sancti Iacobi et ob insigne fecit eas Cordubam reduci et in oratorio suo pro lampadibus suspendi."

165 *Historia de rebus Hispaniae* V, 16 (Fernández Valverde 1989, S. 208).

"Nichilominus tamen campanas minores in signum uictorie se cum tulit et in mezquita Cordube pro lampadibus collocauit, que longo tempore ibi fuerunt."

166 "Inuente sunt ibi campane, quas ob insigne ab ecclesia sancti Iacobi apostoli rex Cordubensis olim detulerat Almazor, et rex catholicus Fernandus fecit eas Saracenorum humeris ad ecclesiam sancti Iacobi reportari. [...] O quam beatus iste rex, qui abstulit obprobrium Yspanorum euertens solium barbarorum et restituens ecclesie sancti Iacobi apostoli campanas suas cum magno honore, que multo tempore fuerant Cordube ob iniuriam et obprobrium nominis Christi!", *Chronicon Mundi* IV, 101 (S. 341). "Et cum in oprobrium populi christiani campane Sancti Iacobi, quas, ut diximus, Almançor detulerat in Cordubensi mezquita, dependerent functe officio lampadarum, rex Fernandus easdem campanas fecit ad ecclesiam beati Iacobi reportari, et ecclesie beati Iacobi restitute sunt.", *Historia de rebus Hispaniae*, IX, 17 (Fernández Valverde 1989, S. 351).

Vgl. zum symbolischen Gehalt von Glocken in dieser Zeit auch Tolan 2009, S. 141f.; Asgar Alibhai 2008; Jaspert 2009, S. 304–312.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

sind umgewandelte Glocken.<sup>167</sup>

Die christlichen Streitmächte erbeuteten wiederholt Türen und verbauten sie als Spolien. Ein italienisches Beispiel sind zwei heute verschollene Bronzetüren, die zusammen mit einem Leuchter in der Schlacht um das almoravidische Almería 1147 von den Genuesen geraubt und in der Genueser Kirche San Giorgio verbaut wurden.<sup>168</sup> Herzog Robert Guiscard, Anführer der Normannen, liess nach der Eroberung der arabisch beherrschten Stadt Palermo im Jahr 1072 ebenfalls eiserne Türen aus der sizilischen Metropole in sein apulisches Stammland nach Troia schaffen und auch die Pisaner führten 1115 von ihren Balearenzügen Metalltüren heim.<sup>169</sup> Zwar nicht um eine ursprüngliche Tür, jedoch um als Tür wieder verwendete Holzplatten handelt es sich bei der Pforte der Sakristei des Klosters Las Huelgas in Burgos. Die beiden Türblätter bestehen aus zahlreichen Einzelplatten andalusischer Herstellung und datieren ins 10. bis 12. Jahrhundert. Auf zwei Platten sind mutilierte kufische Inschriften erkennbar. Stilistische Vergleiche sprechen dafür, dass die Holzplatten einem Mimbar, der Kanzel einer Moschee, entstammen.<sup>170</sup> Ihren Platz als Tür in Burgos fanden diese Holzplatten wahrscheinlich unter Fernando III. (†1252), als die Sakristei erbaut wurde.<sup>171</sup> Besonders deutlich wird hier der trophäische Charakter durch vier in die Tür eingefügte Wappen Kastiliens.<sup>172</sup> Einer Überlieferung des 14. Jahrhunderts zufolge sollen auch Metallringe der Brücke von Córdoba zu Trophäen am Portal der Kirche Santa María la Antigua in Valladolid geworden sein.<sup>173</sup>

Shalem argumentiert, dass nicht nur Einzelstücke, deren Verwendung und Platzierung einen triumphalen Charakter sehr nahelegen, als Trophäen wahrgenommen wurden, sondern dass in Spanien durch die andauernden

167 Kitāb al-Iktifā' 70 (S. 132); zu den Leuchtern in Fès vgl. Al-Andalus 1992, S. 272, 278.

168 Müller 2002, S. 63.

169 Meier 2000, S. 87; Müller 2002, S. 63–64.

170 Gómez Moreno 1951, S. 278; Ruiz Souza 2001b, S. 37. Gómez Moreno zieht die Möglichkeit in Betracht, dass die Platten der Beute aus dem 1147 eroberten Almería entstammen.

171 Gómez Moreno vermutet, ohne Gründe zu nennen, dass bereits Alfonso VIII. die Platten als Tür ins Kloster brachte; Gómez Moreno 1951, S. 278.

172 Dieselben Wappen wurden mit Stuckarbeiten islamischer Formensprache im Gewölbe des ebenfalls im 13. Jh. entstandenen Kreuzgangs San Fernando von Las Huelgas kombiniert. Dodds spricht von als Beute geraubter Kultur; Dodds 1994, S. 596. Vgl. Torres Balbás 1949, S. 369, Abb. 421, 422.

173 Graf Ermengol VI. von Urgell soll die Ringe nach Valladolid gebracht haben. Livro do Linhagens XIII (S. 174). In späteren Überlieferungen derselben Begebenheit werden die Metallringe der Brücke zum Türklopfer der Grossen Moschee von Córdoba. Vgl. Barton 1996, S. 91; Jaspert 2009, S. 308.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Kriege und das *Reconquista*-Gedankengut fast jedes islamische Objekt in Kirchenschätzen von den Christen als Symbol für die Befreiung der Iberischen Halbinsel gesehen wurde.<sup>174</sup>

#### 3.3.3 Textilien

Neben kunsthandwerklichen Objekten zählten Textilien aus dem islamischen Raum zu den verbreiteten Schätzen an den christlichen Höfen. Seit dem 8. Jahrhundert wurden insbesondere Seidenstoffe in al-Andalus hergestellt.<sup>175</sup> Diese gelangten ebenfalls als Geschenke, als Tributzahlungen und durch Eroberungen in den Norden. Ihr Luxus, ihre Qualität und wohl auch ihre Exotik machten sie zu begehrten Stücken. Wie Schreine aus andalusischen Werkstätten dienten sie häufig zur Aufbewahrung von Reliquien. Die ältesten erhaltenen, mit andalusischen Stoffen ausgekleideten Reliquiare entstammen der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts. Ältere Stoffe sind zwar in Kirchenschätzen erhalten, jedoch ist der Moment ihrer Ankunft meist nicht überliefert. Im Kirchenschatz von León befinden sich zwei von Fernando I. gestiftete und mit andalusischen Stoffen ausgekleidete Reliquienschreine. Den Reliquienschrein Isidorus' liess Fernando I. kurz nach der Ankunft der Reliquien des Gelehrten 1063 aus dem Taifa-Reich von Sevilla anfertigen; den sogenannten *arca de los marfiles* mit den Reliquien Johannes des Täufers und des westgotischen Gründers des asturischen Reiches Pelagius (†737) stiftete der König im Jahr 1059.<sup>176</sup> Zu den Reliquien Isidorus' berichtet die *Historia Silense*, dass bei der Übergabe derselben an Fernando I. der sarazenische König von Sevilla den Sarkophag mit einem Tuch von wunderbarer Herstellung bedeckt habe.<sup>177</sup> Auch in Santiago de Compostela befindet sich ein andalusischer Seidenstoff aus hochmittelalterlicher Zeit. Der rote Stoff befand sich in einem um 1104 gefertigten Reliquiar aus der Kirche San Martín Pinario und weist zwei arabische Inschriften auf.<sup>178</sup> Die Herstellung von Kleidung aus andalusischen Stoffen war ebenfalls verbreitet, wobei von einigen Forscherinnen analog zu den Kunstgegenständen eine Machtdemon-

174 Shalem 1996, S. 79.

175 May 1957, S. 4.

176 Vgl. Al-Andalus 1992, Kat. Nr. 20–24, 87–91; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 71.

177 "[...] rex Sarracenorum supradictus Benahabet cortinam miro opere contextam super sarcophagum beati confessoris iactavit [...]", *Historia Silense* 100 (Pérez de Urbel/González 1959, S. 200).

178 Partearroyo 1999, S. 642.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

stration gegenüber den islamischen Reichen vermutet wird.<sup>179</sup>

Wie die Inbesitznahme von Wertgegenständen wird auch der Gebrauch von Textilien von Augustinus gerechtfertigt. Er beschreibt, wie auf Gottes Befehl die Israeliter Gefäße und Ornamente aus Silber und Gold sowie Kleider der Ägypter für sich in Anspruch genommen haben, um sie einem besseren, christlichen Zweck zuzuführen.<sup>180</sup> Dieser bessere Zweck wurde durch die übliche Stiftung eines Teils der Beute an die Kirche erreicht, Gegenstände und Textilien wurden durch ihre Christianisierung geheiligt.

179 Fernández González 2007, S. 408; Snyder 2004, S. 149.

180 “[...] vasa atque ornamenta de auro et de argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria sed praecepto dei [...]. Vestem [...] accipere atque habere licuerit in usum convertenda christianum.”, *De doctrina christiana* II, 40 (S. 124–127). Eine Handschrift von *De doctrina christiana* aus dem 12. Jh. wird heute im Archiv von Tortosa aufbewahrt, vgl. Divjak 1974, S. 36.

#### 4 **Resumé: Aneignung als konstante Rezeptionshaltung während der Reconquista**

In den vorangehenden Kapiteln erfolgten Analysen zur historischen Situation und zum Verhältnis zwischen Christen und Muslimen im 12. Jahrhundert. Die Entwicklung und der ideologische Hintergrund der territorialen Expansion der Christen, die Rezeption von Wissensbeständen aus den islamischen Reichen, die kirchliche Inbesitznahme neu erobelter Gebiete sowie die materielle Bereicherung der christlichen Reiche durch Tribute und Beute stellen Aneignungsprozesse dar, die alle von demselben Geist der *Reconquista* und des Hegemonialanspruchs über die Iberische Halbinsel geprägt sind.

Die islamfeindliche Propaganda, die Kreuzzugsrhetorik, die Präsenz und Bedeutung der religiösen Grenze, die benachteiligte Situation und der untergeordnete Status der Mudéjares sowie die trophäische Funktion, die aus dem islamischen Raum stammende Objekte erhielten, machen deutlich, dass Kirche und Hof zwar keine Vernichtung des Islams und seiner Kultur anstrebten, aber dessen Beherrschung unter der Prämisse einer klaren Vormachtstellung des Christentums.

Im Folgenden soll dargelegt werden, dass die Übernahme des polyloben Bogens in Santiago de Compostela und in León durch dieselbe erobernde und aneignende Geisteshaltung motiviert war. Die Ergründung der historischen Situation in diesen beiden herrschaftlichen Zentren und der Position, die sie in der *Reconquista* einnahmen, sowie die Untersuchung bestimmter Aspekte wie der Bezug zu Kairouan im Fall von Santiago und das islamfeindliche Programm der Puerta del Cordero im Fall von León zeigen, dass die Rezeption des Motivs keinen Einflüssen oder ästhetischen Gründen geschuldet war, sondern dass repräsentative und machtpolitische Ansprüche dahinter standen. Der anschließende Blick auf die Inbesitznahme der Stadt Toledo und die dort entstehende Mudéjar-Architektur lässt die Kontinuität dieser architektonischen Aneignungsprozesse erkennen.

## 5 Der polylobe Bogen

### 5.1 Santiago de Compostela

Die Kathedrale von Santiago de Compostela ist neben der Stiftskirche San Isidoro von León das erste Bauwerk im christlichen Spanien mit polyloben Bögen. Querhausfassade und Chorhaupt werden von mehreren der Bögen in prominenter Weise geschmückt. Sie weisen enge stilistische Parallelen zu den Bögen der Mihrab-Fassade der Grossen Moschee von Kairouan sowie zu einem Fragment aus der Alcazaba von Málaga auf (vgl. Kap. II.3.1).

Nur Serafín Moralejo hat sich bisher zu den Gründen einer Rezeption der islamischen Architektur in Santiago geäußert. Er zeigte sich erstaunt, dass die Forschung bisher keinen Bezug zwischen der Überlieferung der *Historia Compostellana*, nach welcher um 1115 gefangene Sarazenen zur Arbeit an der Kathedrale verurteilt worden waren, und der Verwendung der polyloben Bögen erstellt hatte.<sup>181</sup> Die Chronik berichtet:

“¡Ah! ¡Cuánta alegría para los seguidores de la fe cristiana ver a los sarracenos, con las manos atadas a la espalda, ser conducidos cautivos en sus propias naves! De todo esto [de oro, plata y despojos] dieron los irienses al obispo la quinta parte, además de lo que le correspondía por la propiedad de la naves. Entregaron también a Santiago los cautivos para que acarrearán piedras y otras cosas para construir su iglesia. ¡Ojalá sea abatida de tal manera con frecuencia la infidelidad de los ismaelitas! ¡Ojalá que acaezcan con frecuencia bienes a los fieles y males a los infieles!”<sup>182</sup>

181 Moralejo 1995, S. 141.

182 *Historia Compostellana* I, 103 (S. 246). “Pape! Quanta Christiane fidei cultoribus letitia uidere Sarracenos uinctis manibus post terga suis propriis nauibus captiuos adduci! Horum omnium Irienses episcopo quintam dedere portionem, additis aliis, que ex nauium suarum proprietate ei debebantur. Dedere etiam beato Iacobo captiuos, qui ad edificandam eius ecclesiam lapides et cetera conportarent. Utinam Hismahelitarum infidelitas taliter sepius retundatur! Utinam bona fidelibus mala infidelibus sepius eueniant!”

Die *Historia Compostellana sive de rebus gestis D. Didaci Gelmirez primi compostellani archiepiscopi* wurde von mehreren Autoren verfasst. Nuño Alfonso (†1136), Schatzmeister der Kathedrale, werden die Hauptteile von Buch I zugeschrieben (I, 4–65, ausgenommen I, 15), entstanden zwischen 1101 und 1112. Hugo, Kaplan der Kathedrale, verfasste kurz nach 1106 das Kapitel I, 15. Magister Girardus (oder Giraldus), Kanoniker der Kathedrale, schrieb die Präfatio, die Prologe, die ersten

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Es ist höchst unwahrscheinlich, dass, wie Moralejo vermutete, diese Sarazenen als Sklavenarbeiter die Formensprache der Kathedrale geprägt haben. Wie die Quelle deutlich besagt, wurden sie für den Materialtransport eingesetzt (vgl. zu mudéjaren Arbeitern auch Kap. III.6.4.1). Karen Rose Mathews beurteilte die Verpflichtung dieser muslimischen Arbeiter als ideologischen Akt. Als Ausdruck der Überlegenheit der Christenheit widerspiegeln dies das *Reconquista*-Gedankengut und könne eine Antwort auf den Raub der Glocken von Santiago durch al-Manšūr im Jahr 999 sein.<sup>183</sup> Im Bericht der *Historia Compostellana* klingt durch die Gegenüberstellung der “*Christiane fidei cultoribus*” und der “*Hismahelitarum infidelitas*” sowie durch die Übergabe der Muslime an Jakobus persönlich tatsächlich eine ideologische Überhöhung dieser Verurteilung an.<sup>184</sup> Da jedoch jede Arbeitskraft beim Kathedralbau benötigt wurde, kann dieser ideologische Gehalt nicht zu stark gewichtet werden.

Ausser diesem nicht weiterführenden Bericht der *Historia* könnte eine zwischen 1129 und 1134 in Santiago hergestellte Miniatur Rückschlüsse auf die polyloben Bögen erlauben. Im Tumbo A, einer Sammlung von Privilegien und Urkunden, zeigen Miniaturen die Mitglieder der königlichen Familie. Raimund von Burgund (†1107), Ehemann der späteren Königin Urraca (reg. 1109–1126), wird dabei als Einziger unter einem dreigliedrigen polyloben Bogen dargestellt (Abb. 56).<sup>185</sup> Die Miniatur stellt die älteste Abbildung eines solchen Bogens dar. Dieser weist grosse Ähnlichkeit zu den Bögen am Aussehbau des Chorhauptes der Kathedrale in Höhe der Empore auf. In der Miniatur thront Raimund in maiestätischer Haltung nach römischem Vorbild und hält eine Pergamentrolle in seiner linken und ein Schwert in seiner rechten Hand. Das Schwert, das ausser Raimund nur Sancho I. von León (†966) auf den Miniaturen des Tumbo A als Attribut beigegeben ist, führte Moralejo dazu, Raimund hier als *defensor Ecclesiae* zu verstehen.<sup>186</sup> In seiner Funktion als Regent Galiciens während der kritischen Phase nach der

drei Kapitel und den Schlussteil des Buches I sowie Buch II und III. Teilweise griff er dabei auf bereits vorliegende Texte zurück. Girardus arbeitete wohl spätestens ab 1120 an dem Werk. Die Schlussredaktion erfolgte kurz nach 1140. Vgl. Falque Rey 1994, S. 7–30; Ruffer 2010, S. 39. Durch die häufige Zitierung von Rechtsdokumenten kann die *Historia Compostellana* als Chartularchronik bezeichnet werden, vgl. Vones 1980, S. 35.

183 Mathews 1996, S. 124. Zum Raub der Glocken vgl. Kap. III.3.3.2.

184 *Historia Compostellana* I, 103 (S. 246).

185 Sánchez Ameijeiras 2008, S. 170, T. 12; Lucas Álvarez 1998, S. 170.

186 Moralejo 1985, S. 321.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista



Abb. 56: Raimund von Burgund, Tumbo A, f. 28c, Archivo de la Catedral, Santiago de Compostela.

Absetzung Diego Peláez' als Bischof im Jahr 1088 fungierte Raimund als Protektor Santiagos und setzte Diego Gelmírez als Administrator der kirchlichen Geschäfte ein. Unter den Mitgliedern des kastilisch-leonesischen Königshauses bis 1134 war Raimund am engsten mit der Kathedrale verbunden, wie auch seine Bestattung in derselben zeigt.<sup>187</sup> Der polylobe Bogen ist somit wohl vorwiegend als Verweis auf die enge Verbindung zwischen Raimund und der Kathedrale zu verstehen. Dass in der Rolle des *defensor Ecclesiae* auch der Kampf gegen den Islam mitgedacht und mit dem polyloben Bogen angedeutet wurde, ist denkbar. Zwar waren die militärischen Siege der anderen im Tumbo A dargestellten Könige, etwa Alfonsos VI., von grösserer Bedeutung für die Expansion des Königreichs Kastilien-León, aber auch Raimund betätigte sich aktiv im Kampf gegen die muslimischen Reiche. Seit 1094 war er mit der Grenzverteidigung gegen die Almoraviden betraut und in der *Historia Compostellana* wird er als Kämpfer gegen die

<sup>187</sup> Dies im Unterschied etwa zu Alfonso VI. und seinen Ehefrauen, begraben in Sahagún, oder zu Urraca, begraben in Palencia.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Sarazenen erwähnt.<sup>188</sup>

Weder bieten die überlieferten muslimischen Arbeiter eine Erklärung für die erstaunliche Rezeption islamischer Architektur in Santiago, noch lässt die Miniatur im Tumbo A gewichtige Rückschlüsse zu. Nahe liegt, dass mit der Einfügung des Bogens in Santiago, dem neu definierten zentralen Heiligtum der Christenheit neben Rom und Jerusalem, eine bestimmte Aussage bezweckt war. Dass das Motiv zum Bedeutungsträger wurde, legen mehrere Punkte nahe. Die Bauherren von Santiago verwendeten mit dem polyloben Bogen ein in der christlichen Architektur bislang unbekanntes Motiv, das jedoch keine Neuschöpfung darstellt. In dieser Form war, nach den erhaltenen Bauten zu urteilen, der fünfgliedrige Bogen einzig an der Grossen Moschee von Kairouan vorgebildet. Der Bogen ist eine einfache, aber sehr charakteristische, leicht wiedererkennbare Formel, die in Santiago prominent erscheint und in bereits bestehende Bestandteile der Kathedrale eingefügt wurde. Die Aneignung eines Motivs der islamischen Architektur führt zur Frage nach der Position Santiagos gegenüber den islamischen Reichen und der *Reconquista* sowie nach einem möglichen Bezug zu Kairouan.

#### 5.1.1 Santiago de Compostela und die *Reconquista*

##### 5.1.1.1 Der Aufstieg Santiagos

Nach einer durch Engel erfolgten Offenbarung und nach einem dreitägigen Fasten entdeckte Bischof Theodemir (†847) von Iria Flavia der Legende nach das Grab des Apostels Jakobus' im äussersten Nordwesten der Iberischen Halbinsel.<sup>189</sup> Grundlage dieser Entdeckung war der seit dem 7. Jahrhundert überlieferte Glaube, Jakobus habe nach der Himmelfahrt Christi auf der Iberischen Halbinsel gepredigt. Der Ort des Grabfundes – ein spätantikes Gräberfeld in weitgehend unbewohntem Gebiet – wurde zum Kultort unter

188 “Cum igitur idem archiepiscopus ante episcopatum post primam uidelicet honoris beati Iacobi preposituram in procinctum cum comite R[aimundo] et cum optimatibus Galletie ad extirpandam tenderet perfidiam gentilium, Sarraceni collectis undique uiribus Christicolarum castra prope Olisbonam circumdantes inmensa obsederunt bellatorum multitudine”. *Historia Compostellana* II, 53 (S. 391). Vgl. Reilly 1988, S. 308; Reilly 2008, S. 121.

189 Die Grabauffindung wird zum ersten Mal in der *Concordia de Antealtares* von 1077 ausgeführt, ältere Verweise auf das Grabmal sind aber überliefert.; Herbers 1984, S. 1–9; López Alsina 1988, S. 107–118, bes. 112. Vgl. zur *Concordia de Antealtares* Ruffer 2010, S. 25f.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

königlicher Protektion und mit dem Bau einer ersten Basilika gewürdigt. Bereits im 9. Jahrhundert gab es Hinweise auf erste Pilger und im Verlaufe des 10. und 11. Jahrhunderts entwickelte sich Santiago de Compostela zum bedeutendsten Wallfahrtszentrum der Christenheit neben Jerusalem und Rom.<sup>190</sup> Der Ort in Galicien, dem Reich König Alfonsos VI. zugehörig, wuchs im Zuge der zunehmenden Pilgerströme zur Stadt an und wurde im Jahr 1095 zum Bischofssitz. 1120 erfolgte durch Papst Calixtus II. die Erhebung zum Erzbistum. Auch die muslimische Welt nahm Santiago de Compostela als Zentrum des Christentums wahr. Der cordobesische Historiker Ibn Ḥayyān (†1076) verglich das Grabmal von Santiago in seiner Bedeutung mit der Kaaba von Mekka.<sup>191</sup>

Der Aufstieg Santiagos zu einem machtpolitisch bedeutenden Zentrum der Christenheit erfolgte unter der langen Amtszeit Diego Gelmírez' (†1140). Ab 1100 als Bischof und ab 1120 als Erzbischof lenkte er die Geschicke der Apostelkirche und der Stadt, denn er war nicht nur mit der geistlichen Führung betraut, sondern kontrollierte auch das Gebiet der Stadt und der anliegenden Ländereien politisch.<sup>192</sup> Der 1075 oder 1078 begonnene Bau der romanischen Kathedrale von Santiago, welche die wesentlich kleinere Basilika Alfonsos III. ersetzen sollte, entstand abgesehen von einem ersten Chorbau unter seiner Leitung.<sup>193</sup> Der Einfluss des leonesisch-kastilischen Königshauses auf die Gestaltung der Kathedrale war in dieser Zeit wahrscheinlich nicht von grosser Bedeutung. Die Beziehung des Kathedralkapitels von Santiago zum Hof war wiederholt von grossen Spannungen geprägt, weswegen die königlichen Pläne wohl höchstens in den Anfängen ab 1075/78 und in einer zweiten Bauphase gegen Ende des 12. Jahrhunderts eine Rolle für die Gestalt der Kathedrale spielten, jedoch nicht während der Amtszeit Bischof Gelmírez'.<sup>194</sup> Alfonso VI. (†1109) und auch seine Nachfolger Urraca (†1126)

190 Herbers 1994, S. 196–197; Barreiro Rivas 1999. Zur Entwicklung der Stadt vgl. López Alsina 1988.

191 Überliefert durch al-Maqqarī (Bd. 2, S. 193).

192 Fletcher 1984, S. 247; Mathews 1996, S. 40.

193 Moralejo und Mathews verwenden den Begriff des *patronazgo artístico/art patronage*, Moralejo 1984, S. 289; Mathews 1996, S. 70, 116f.; Castiñeiras spricht von *Gelmirian Art*, Castiñeiras 2010, S. 63f.; vgl. auch Ruffer 2010, S. 41f.

194 Reilly 1988, S. 377; Moralejo 1995, S. 138. Reilly glaubt sogar, dass die Wahl eines Steinmetzmeisters durch die Äbte, Dekane oder den Priester völlig unabhängig vom Hof geschah. Gerade im Hinblick auf die Kathedrale von Santiago, wo ein gewisser Meister Mateo von König Fernando II. 1188 eine lebenslange Rente erhält, lässt sich dies jedoch nicht so absolut sagen. Vgl. zu Mateos Rente Ruffer 2010, S. 181–183.

Auch der Ausbau der Pilgerstrassen war wohl kein königliches Bauprogramm. Alfonso VI. vermittelte nur, wenn Probleme entstanden. Nur drei von ihm erstellte Privilegien an Santiago sind bekannt und weder in ihrem Umfang noch in

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

und Alfonso VII. (†1157) versuchten, Toledo als Hauptkirche für ganz Iberien zu etablieren.<sup>195</sup> Dadurch war Toledo, das alte weltliche und kirchliche Zentrum der Westgoten, die grösste Konkurrentin Santiagos im Ringen um die kirchliche Vormacht in Nordspanien. Papst Urban II. hatte die Stadt kurz nach der christlichen Rückeroberung von 1085 wieder zum Metropolitansitz erhoben und Erzbischof Bernard zum Primas von Spanien ernannt. Sowohl Santiago als auch das Erzbistum Braga erkannten diese mehrfach päpstlich bestätigte Vormachtstellung nicht an.<sup>196</sup>

Während Santiago bereits 1095, vor Gelmírez' Pontifikat, zum exemten Bistum erhoben wurde, ist es vor allem der politischen Taktik des Bischofs zuzuschreiben, dass die kleine Stadt mit dem Apostelgrab 1120 zum provisorischen Sitz eines Erzbistums aufstieg und 1124 bestätigt wurde. So konnte Gelmírez seine Machtposition stetig ausbauen. Mit der Translation der erzbischöflichen Würde 1120 von Mérida, einem ehemaligen Metropolitanbistum, das sich zu dieser Zeit aber unter islamischer Herrschaft befand, nach Santiago, entstanden Streitigkeiten mit Toledo und Braga über die Zugehörigkeiten der Suffraganbistümer. Toledo beanspruchte als Sitz des Primas von Spanien jedes restaurierte Bistum, dessen Metropolitankirche unter islamischer Herrschaft stand. Braga, ebenfalls Metropolitansitz, stand traditionellerweise der westlichen Kirchenprovinz der Iberischen Halbinsel vor. Santiago als neues Erzbistum kam mit Ansprüchen dieser beiden Metropolitansitze in Konflikt und brauchte für die Verfolgung seiner Ziele Unterstützung.

In dieser Situation nutzte Gelmírez das Papsttum als wichtigsten Verbündeten. Es gelang ihm, durch verschiedene taktische Mittel, die Protektion und Förderung Santiagos durch die jeweiligen Päpste zu erreichen und zwischen 1120 und 1124 selbst als Legat des Papstes zu fungieren.<sup>197</sup> Grundlegendes Argument für das Recht auf die erzbischöfliche Würde war dabei der Besitz der Reliquien eines Apostels. Santiago sei die einzige Kirche mit einem Apo-

ihrem Inhalt bemerkenswert. Während Vázquez de Parga, Lacarra und Uría Rius Alfonso VI. als entschiedenen Protektor des Pilgerweges bezeichnen und auf Wegsteueraufhebungen, Brückenbauten und Hospitalgründungen verweisen, zeigt Reilly, dass dabei vor allem direkt mit der Betreuung des Pilgerweges beauftragte Klöstergemeinschaften und Adlige unterstützt und ermutigt wurden. Vgl. Vázquez de Parga/Lacarra/Uría Rius 1949, Bd. 2, S. 20–21; Reilly 1988, S. 375.

<sup>195</sup> Reilly 1992, S. 243.

<sup>196</sup> Fletcher 1998, S. 33; Herbers 2006, S. 141. Vgl. die ausführliche Zusammenstellung von Rivera Recio 1966/76, Bd. 1, S. 315–390.

<sup>197</sup> Gelmírez verwendete jedoch den Titel des Legaten noch mindestens bis 1126 und erhielt deswegen strenge Rügen des päpstlichen Stuhls; Fletcher 1984, S. 214.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

stelgrab, die nicht Sitz eines Erzbistums sei.<sup>198</sup> Neben dieser Argumentation diene die rasche Einführung und konsequente Umsetzung der Römischen Liturgie und der gregorianischen Reform in Santiago, der persönliche Kontakt zu den jeweiligen Päpsten und beträchtliche Zahlungen an Rom, um nur einige Faktoren zu nennen, der Gewinnung der päpstlichen Unterstützung.<sup>199</sup> Im Jahr 1120 gelang es so Gelmírez, sein Ziel, die Erhebung Santiagos zum Metropolitansitz, zu erreichen. Jakobus, Legitimationsfigur für den Aufstieg Santiagos, war nicht mehr nur Pilgerziel für Tausende von Personen, sondern auch integrativer Patron eines neu definierten Zentrums der Christenheit. In dieser Position war seine Funktion jedoch nicht nur schützender, sondern auch aktiv kriegerischer Natur. Unter der Ägide Gelmírez' entwickelte sich Jakobus zum "miles Christi" im Dienst der *Reconquista*. In dieser Funktion diene der Apostel Jakobus wiederum dem zentralen Interesse des Papsttums für die Iberische Halbinsel: der Expansion des Christentums in Verbindung mit den Kreuzzügen und der Eroberung der Halbinsel, wobei die Unterordnung der neuen und alten kirchlichen Strukturen unter das römische Primat angestrebt wurde.<sup>200</sup> Inwiefern Gelmírez, der selbst zu einer "Wegbefreiung nach Jerusalem" aufrief, den kriegerischen Aspekt des Jakobus' zur Positionierung Santiagos förderte und einsetzte, ist im Folgenden zu untersuchen.

#### 5.1.1.2 Jakobus als "miles Christi"

Bereits in seinen Anfängen war der Kult des Apostelgrabes mit der Idee der *Reconquista* verbunden. Sowohl Alfonso II. (+842) als auch Alfonso III. (+910) förderten mit dem Bau einer Grabeskapelle respektive einer ihr zugehörigen Kirche den Kult um den Apostel und besannen sich für die Festigung ihres Reiches auf ihre westgotischen Vorgänger.<sup>201</sup> Zu Alfonsos III. Zeiten galt Jakobus als Schlachtenhelfer gegen die Feinde des Königs, wobei es sich unter anderen auch um Mauren handelte. Die leonesischen Könige in Nachfolge Alfonsos III. behielten diese Vorstellung bei und nannten Jakobus

198 So in expliziter Weise im Kapitel "Quomodo idem episcopus prius aspiravit ad adipiscendum archiepiscopatum" der *Historia Compostellana* ausgeführt: "Considerauerat quod, ubicumque terrarum alicuius apostoli corpus requiesceret, ibi aut Papatus aut patriarchatus aut ad minus archiepiscopatus erat, excepta ecclesia beati Iacobi", *Historia Compostellana* II, 3 (S. 300–301).

199 Fletcher 1984, S. 195–212; Herbers 1994, S. 210–214.

200 Vgl. Vones 2011, S. 390–396; Kap. III.1.1.

201 Vones 1993a, S. 37, 39.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

ihren Patron.<sup>202</sup>

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts wird die Transformation des Jakobus' zu einem Patron der *Reconquista* fassbar, aber, nach Einschätzung Reillys, "literature follows life".<sup>203</sup> In einer Ordoño II. (†924) zugeschriebenen, jedoch um 1100 von compostelanischen Klerikern gefälschten Urkunde verdankt der König der Fürbitte des Apostels, dass er einen beachtlichen Teil der Christenheit unter seine Herrschaft haben bringen könne. In demselben Dokument wird deutlich festgehalten, dass die Christen ganz Spanien besaßen bis die Sarazenen es ergriffen hätten. Damit war der Gedanke der rechtmäßigen Rückeroberung unterstellt.<sup>204</sup> Die ersten schriftlichen Nennungen des Jakobus' als Ritter Christi finden sich in der *Historia Silense* (1109–1118) und in den Mirakelerzählungen des *Codex Calixtinus*. Die *Historia Silense* erzählt, wie auf Anruf Fernandos I. der Apostel als "miles Christi" während der Schlacht von Coimbra im Jahr 1064 gegen die Mauren um göttlichen Beistand bittet.<sup>205</sup> In der Mirakelerzählung erscheint der bewaffnete und weiss gekleidete Jakobus als Ritter einem griechischen Priester und Pilger kurz vor der Schlacht in Santiago de Compostela. Der Apostel verkündet, dass er im Kampf gegen die Sarazenen den Christen vorausgehe und dass er die Eroberung Coimbras durch die Öffnung der Stadttore ermöglichen werde.<sup>206</sup>

202 Fletcher 1984, S. 71–79; Deswarte 2003, S. 106–107.

203 Reilly 1988, S. 246. Derselben Auffassung sind auch Herbers 1984, S. 111, Anm. 19 und Díaz y Díaz 1985, S. 126–127.

204 "[...] non minima pars christianitatis ditioni nostre subiecta est, quem pere uestram intercessionem Dominus subdidit [...]", "Anticorum etenim relatione cognoscimus omnem Hispaniam christianis aessae possessam [...]. Non longo post tempore, crescentibus hominum peccatis, a sarracenis est possessa et manu potenti dissipata [...]", Lucas Álvarez 1998, Nr. 28. Vgl. Deswarte 2003, S. 107, 221.

205 *Historia Silense* 88 (Barton/Fletcher 2000, S. 50).

206 "[...] ideo taliter tibi appareo ut me deo militare eiusque atletam esse meque in pugna contra Sarracenos Christianos anteire et pro eis victorem existere amplius non dubites. Impetravi enim a domino ut universis me diligentibus ac recto corde invocantibus protector sim et adiutor in cunctis periculis. Et ut firmiter hoc credas, cum his clavibus quas manu teneo portis Conimbrie urbis apertis, que septem annis a fernando rege Christianorum obsidione premitur, crastina die hora tertia intromissis Christianis eorum reddam postestati".

"[...] por eso te me aparezco de esta forma, para que no dudes más de que milito al servicio de Dios y soy su campeón y en la lucha contra los sarracenos precedo a los cristianos y salgo vencedor por ellos. He conseguido del Señor ser protector y auxiliador de todos los que me aman y me invocan de todo corazón en todos los peligros. Y para que creas esto más firmemente con estas llaves que tengo en la mano abriré mañana a las nueve las puertas de la ciudad de Coimbra que lleva siete años asediada por Fernando, rey de los cristianos, e introduciendo a éstos en ella se la devolveré a su poder". *Codex Calixtinus* II, 19 (Moralejo/Torres/Feo 2004, S. 376). Welche der Erzählungen älter ist, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, vgl. Díaz y Díaz 1985, S. 121–143 (Edition beider Texte lat.-span.); Herbers 1994, S. 204.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Diese Mirakelerzählung entstand in Santiago und diente nicht nur der Militarisierung Jakobus', sondern auch, wie Díaz y Díaz herausgearbeitet hat, der Verankerung der Römischen Liturgie im Bistum. Während in der traditionellen altspanischen Liturgie der Jakobustag am 30. Dezember gefeiert wurde, galt in der Römischen der 25. Juli als Tag des Heiligen. Da in der Mirakelerzählung am Tag der Vision ein "spezielles Fest für den kostbarsten Jakobus"<sup>207</sup> stattfand und sich die Schlacht von Coimbra im Juli 1064 ereignete, wurde ein Zusammenhang zwischen dem nach der Römischen Liturgie 'richtigen' Heiligkeitag 25. Juli und der Eroberung Coimbras insinuiert, obwohl diese eigentlich am 8. und 9. Juli erfolgte.<sup>208</sup> Bereits in dieser Zeit wurde in Santiago de Compostela eine Verbindung zwischen Jakobus als "miles Christi", der *Reconquista* und – durch die Römische Liturgie – dem Papsttum geschaffen, wie dies Gelmírez einige Jahre später erneut unternahm (vgl. Kap. III.5.1.1.4).

Im Verlauf des 12. Jahrhunderts verfestigte sich das Bild Jakobus als Patron der *Reconquista*. Neben den Heiligen Aemilianus, Isidor und Maria wurde er in den nordspanischen Reichen zum populärsten Schlachtenhelfer gegen die Muslime.<sup>209</sup> Entscheidend für diese Entwicklung war der sogenannte *Voto de Santiago*, der die Schlachtenhilfe Jakobus' institutionalisierte. Zwischen 1155 und 1172 beglaubigte Pedro Marcio, compostelanischer Kleriker und Kardinal, ein Dokument, das er nach eigenen Angaben nach einem Original von 834 kopiert hatte. Heute ist sich die Forschung einig, dass es sich dabei um eine folgenreiche Fälschung handelte.<sup>210</sup> Im angeblichen Originaldokument berichtet der asturische König Ramiro I. (†850) vom wundersamen Eingreifen des Apostels Jakobus' in der Schlacht von Clavijo. Anders als seine Vorgänger, die aus Faulheit und Pflichtvergessenheit nicht gegen die Muslime gekämpft, sondern den Frieden durch eine jährliche Tributzahlung von hundert Jungfrauen – zur Befriedigung der "luxurie saracenorum" – erkaufte hätten, habe er, Ramiro, den Tribut verweigert und den Kampf gewählt. Nach einer ersten Niederlage habe sich sein Heer bei Clavijo erneut gesammelt. In einer nächtlichen Vision sei ihm der Apostel als "hispanorum protector" erschienen und habe Sieg und Hilfe versprochen: "ego enim ero tibi in auxilium et mane superabis in manu dei sarra-

207 "[...] speciale festam preciosissimi Iacobi", Díaz y Díaz 1985, S. 135.

208 Díaz y Díaz 1985, S. 125–126. In der Version der *Historia Silense* wird nicht das Fest erwähnt, aber die Vision auf einen Sonntag gelegt. Da der 25. Juli 1064 ein Sonntag war, wird die gleiche scheinbare Verbindung erstellt.

209 Fletcher 1984, S. 299; Herbers 1994, S. 262. Vgl. auch Purkis 2008, S. 143–150.

210 Vgl. López Alsina 1988, S. 181–186; Herbers 1994, S. 217–222.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

cenorum a quibus obsessus est innumerabilem multitudinem.“ Am nächsten Morgen seien die christlichen Truppen in die Schlacht gezogen, hätten Jakobus als weiss gekleideten Ritter auf weissem Pferd gesehen und mit dem Ruf “Adiuua nos deus et sancte iacobe” den Sieg errungen, wobei 70 000 Sarazenen gefallen seien. Anschliessend folgt der *Voto*, das Gelübde Ramiros: Ganz Spanien, auch diejenigen Gebiete, die “deus sub apostoli iacobi nomine dignaretur a sarracenis liberare”, habe eine jährliche Abgabe an das Kapitel von Santiago leisten. Ausserdem solle zusätzlich von jeder im Krieg gegen die Sarazenen eroberten Beute ein gewisser Prozentsatz entrichtet werden.<sup>211</sup> Dieser *Voto* blieb bis ins 19. Jahrhundert bestehen, erlebte sogar eine Restauration unter Francisco Franco, und verschaffte dem Erzbischof seit dem 12. Jahrhundert beträchtliche Einnahmen.

Pedro Mancio erschuf zum Zweck dieser materiellen und machtpolitischen Begünstigung ein zwar falsches Dokument, konnte sich dabei aber auf bereits bestehende Ansichten stützen. Bereits im zwischen 1080 und 1125 in Santiago verfassten *Cronicón Iriense* wird eine Schlachtenhilfe Jakobus mit dem Sieg gegen die Sarazenen und einer Abgabe verbunden:

“Cuius tempore, Abdirahaman, Cordobensis rex, cum  
omni exercitu suo, fugatus et victus est, qui rex antea  
accesserat ad beatum Iacobum causa orationis et obtulit  
ibidem vota usque in Pisorgam ut singulis annis redderent  
censum apostolice Ecclesie, et Deus magnam dedit ei  
victoriam”.<sup>212</sup>

Gemeint ist in diesem Fall Ramiro II. (+951), der nach einem Gebet an Jakobus den Sieg über ‘Abd ar-Rahman III. errang und deswegen der Kirche Santiagos eine jährliche Abgabe, begrenzt auf das Gebiet bis zum Fluss Pisuerga, zusprach. Auch diese Begebenheit ist wohl legendär, jedoch ist festzuhalten, dass bereits zur Zeit der Verfassung des *Cronicón* Santiago aufgrund der Schlachtenhilfe Jakobus Anspruch auf Abgaben forderte. Das Recht auf die Steuer bestätigt eine in der *Historia Compostellana* aufgenom-

211 Edition des Textes in López Ferreiro 1898–1911, Bd. 2, S. 132–137. López Ferreiro argumentiert für die Existenz und Authentizität des Dokuments Ramiros I.

212 *Cronicón Iriense* 9 (S. 115). Zur umstrittenen Datierung vgl. García Álvarez 1963, S. 90, 195–197; Isla Frez 1984; Falque Rey 2010. García Álvarez argumentiert für eine Datierung um 1080, Isla Frez spricht sich für eine Datierung unmittelbar nach 1120 aus.

López Alsina vermutet sogar, dass ein Dokument Ramiros II., das im *Cronicón Iriense* aufgenommen worden wäre, existierte; López Alsina 1988, S. 175–180.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

mene Bulle “Confirmatio compostellane dioceseos et libertatis et votorum” des Papstes Paschalis II. von 1101:

“Y prohibimos terminantemente esto: que ninguna persona en alguna ocasión pueda arrebatat a la iglesia de Santiago el impuesto que en otro tiempo los reyes de España de noble memoria, antecesores del actual rey Alfonso, establecieron por la salvación de toda la provincia que fuera pagado desde el río Pisuerga hasta la costa del Océano una vez al año por cada par de bueyes según se contiene en los escritos de la misma iglesia”.<sup>213</sup>

Als Grund wird nur die “salvación de toda la provincia” genannt, jedoch spricht der Verweis auf die Vorgänger Alfonsos und die der Beschreibung im *Cronicón* entsprechende Grenzsetzung am Pisuerga für dieselbe argumentatorische Grundlage.<sup>214</sup>

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts konkretisierte sich ein Aspekt des Jakobus, der bereits in den Anfängen seines Kults angelegt war und sich im Verlauf der folgenden Jahrhunderte noch verstärken sollte. Jakobus war nicht nur wichtigster Apostel neben Petrus und Johannes und Integrationsfigur der spanischen Reiche, sondern eben auch “miles Christi”. Diese Entwicklung erfolgte während der für Santiago so bedeutenden Amtszeit Diego Gelmírez’. Da jedoch in der *Historia Compostellana*, einem Auftragswerk des Bischofs, nur relativ wenige Äusserungen zum Krieg gegen die Mauren und zur *Reconquista* referiert werden, orteten Herbers und Fletcher Gelmírez’ massgebliche politische Interessen in der Förderung seines apostolischen Sitzes und klassifizierten ihn nicht als ideologischen Kreuzfahrer.<sup>215</sup> Anderer Meinung sind Ermelindo Portela und M.<sup>a</sup> Carmen Pallares: Santiago unter Bischof Gelmírez sei im 12. Jahrhundert eng mit dem Heiligen Krieg gegen

213 “Illud omnimodis interdiciamus, ut nulli unquam persone facultas sit beati Iacobi ecclesie census illum qualibet occasione subtrahere, quem Hispanorum reges quondam nobilis memorie, Al. presentis predecessores, pro salute totius prouincie statuerunt a flumine uidelicet Pisorgo usque ad littus Oceani annuatim ex singulis boum paribus persoluendum, sicut in scriptis eiusdem ecclesie continentur.”, *Historia Compostellana* I, 12 (S. 90–91).

214 López Alsina 1988, S. 182–183. Auf der anderen – östlichen – Seite des Pisuerga wurde seit spätestens der 2. Hälfte des 12. Jhs. aus demselben Grund der Schlachtenhilfe die *Votos de San Millán* erhoben.

215 Fletcher 1984, S. 299, Herbers 1987, S. 101; Herbers 1994, S. 272.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

die Muslime verknüpft gewesen.<sup>216</sup> Die folgenden Betrachtungen sollen der Frage nach der Rolle Santiagos im Kampf gegen die islamischen Reiche nachgehen und untersuchen, wie sich Gelmírez, 'Episcopus sancti Iacobi baculus et balista', wie die galicische Bevölkerung die Bischöfe Santiagos nannte, gegenüber der *Reconquista* positionierte.

#### 5.1.1.3 Kampf gegen die Sarazenen

Wenngleich sich Santiago geografisch vergleichsweise weit entfernt von der Grenze zu al-Andalus befand, verzeichneten die Chroniken doch ein prägendes direktes Aufeinandertreffen mit andalusischen Truppen und werteten dieses ideologisch aus. Im Jahr 997 attackierte und plünderte al-Manşūr, der Feldherr des cordobesischen Kalifen Hişām II., nebst vielen anderen Orten auch Santiago und zerstörte mit seinem Heer, unterstützt von leonesischen und galicischen Adligen, grosse Teile der Stadt. Sowohl in muslimischen als auch in christlichen Chroniken fand diese Expedition grosse Beachtung. Die *Historia Compostellana* beschreibt, dass ein Galicier aus Rachegründen für seinen als Bischof vor dem König in Ungnade gefallenen Sohn den Feldherrn al-Manşūr und seine Truppen nach Santiago gebracht habe, wo diese den grössten Teil der Mauern der Jakobuskirche zerstört, das Grabmal jedoch unberührt gelassen hätten. Der Apostel Jakobus habe anschliessend als Strafe für die Entweihung der Kirche das Heer an Dysenterie erkranken lassen, sodass die meisten daran gestorben seien. Als al-Manşūr erfahren habe, wessen Kirche er angegriffen hatte, habe er seine Kühnheit bereut, sei geflüchtet, an einer plötzlichen Krankheit in Medinaceli gestorben und habe seine Seele unglücklich dem Schoss Mohammeds übergeben.<sup>217</sup> Im

216 Portela/Pallares 2006, S. 273, 285. Vgl. auch de Ayala Martínez 2009, S. 226–228.

217 "Interea Rudericus Velasqui et pater prefati episcopi cum ceteris consulibus huius terre Sarracenos cum duce eorum Almezor in partes istas duxit. Qui Compostellam uenientes maiorem partem parietum beati Iacobi ecclesie preter eius sanctissimum altare penitus destruxerunt. Igitur beatissimus Iacobus uolens ne ab ecclesia sua, quam ipsi tante superbie calce oppreuerant, impune euaderent, tanto dissenterie morbo eos percussit, quod, mortuis eorum quam pluribus, perpauci ad propria redierunt. Cum que dux eorum Almezor interna consideratione tante ultionis periculo suos acrius percuti conspiceret, quisnam esset ille, cuius aula eorum impetu iam fere destructa esset, sui itineris ductores fertur consuluisse. Quorum nimirum responsione, Iacobum scilicet [...], ibidem certissime tumulari comperiens ac tante audacie penitudinem gerens fugam obstinate iniit et in fugiendo repentino languore percussus apud Metinacelim, ubi sepultus est, animam suam sinui Mafometh infeliciter commendauit.", *Historia Compostellana* I, 2 (S. 75). Vgl. zur Plünderung Santiagos Fernández Rodríguez 1966 und Pérez de Tudela y Velasco 1998.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

*Pseudo-Turpin* wird die Strafe noch detaillierter ausgeführt. Nachdem die Sarazenen unter al-Manşūr die Basilika zerstört, die Codices, die Silberstücke, die Glocken und andere Dinge geraubt und auf dem Altar des Apostels defäkiert hätten, hätten die einen durch die göttliche Strafe alles, das sie im Körper hatten, entleeren müssen, andere seien blind geworden. Al-Manşūr, ebenfalls erblindet, habe sich darauf zum christlichen Gott und zu Jakobus bekehrt.<sup>218</sup> Die *Historia Silense* (1109–1118) beschreibt, wie al-Manşūr versucht habe, zum Grab des Apostels zu gelangen, jedoch in Angst zurückgeschreckt sei. Nach der Brandschatzung der Stadt habe sich der himmlische König an seinen Feinden gerächt und die Agarenen seien durch das Schwert gestorben oder hätten einen plötzlichen Tod erlitten.<sup>219</sup> Die reale Begebenheit der Plünderung wird in diesen Quellen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts instrumentalisiert, um die Kraft Jakobus zu betonen und eine himmlische Strafe auszuführen, welche die Überlegenheit der Christen über die muslimischen Feinde demonstriert.

Während der Bauzeit der Kathedrale von Santiago waren vor allem zwei eng mit Santiago verbundene Personen am Kampf gegen die Mauren aktiv beteiligt: Raimund von Burgund, Ehemann Königin Urracas (†1126), Bruder des späteren Papstes Calixtus II. sowie Graf von Galicien, und Diego Gelmírez. Raimund wurde ab 1094 von seinem Schwiegervater Alfonso VI. mit der Organisation der Verteidigungslinie hinter Toledo beauftragt und nach seinem Tod 1107 in der Kathedrale von Santiago bestattet.<sup>220</sup> Bischof Gelmírez zeigte sich bereits vor 1103 besorgt über eine durch die Sarazenen verursachte Gefahr, wie ein Brief Erzbischof Anselms von Canterbury (†1109) überliefert. Bei diesem Brief handelt es sich um ein Antwortschreiben auf eine Bitte Gelmírez' um militärische Hilfe gegen die Sarazenen. Anselm verweigerte die Hilfe jedoch mit dem Verweis auf die Probleme im eigenen Land, welche die Streitkräfte einspannen würden, und beschränkte sich auf das Versprechen, mit Gebeten Hilfe zu stellen.<sup>221</sup> Etwa zur gleichen Zeit griff Gelmírez selbst zu den Waffen. In einer Schlacht in der Nähe von Coimbra kämpfte Raimund von Burgund, begleitet von Diego Gelmírez, gegen die Mauren. Die *Historia Compostellana* beschreibt, wie der spätere

218 Codex Calixtinus IV (Pseudo-Turpin), 25 (Moralejo/Torres/Feo 2004, S. 517–519). Der Pseudo-Turpin kann zwischen 1140 und 1150 datiert werden und wurde wahrscheinlich von einem Kanoniker französischer Herkunft verfasst, Herbers 1984, S. 47.

219 *Historia Silense* 30 (Barton/Fletcher 2000, S. 36).

220 Reilly 2008, S. 121. Zum Grabmal Raimunds vgl. Ruffer 2010, S. 59–61.

221 Fröhlich 1990–1994, Bd. 2, S. 261–262, Dok. Nr. 263; Portela/Pallares 2006, S. 277.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Erzbischof von den Sarazenen umzingelt und nur durch die Hand Gottes gerettet wurde, dabei jedoch viel Blut verlor.<sup>222</sup> Eine zweite Begegnung Gelmírez' mit den Mauren fand nach dem Tod des Infanten Sancho durch die Pfeile der Almoraviden in der Schlacht von Uclès (bei Toledo, 1108) statt, als Gelmírez mit Soldaten und der Königin Urraca zum Schlachtort eilte und dort die Feinde in die Flucht schlug.<sup>223</sup>

Der häufigste direkte Kontakt Santiagos mit den Almoraviden erfolgte nicht in Schlachten im Grenzgebiet, sondern durch die Angriffe auf die Küste Galiciens. Die *Historia Compostellana* beschreibt mehrfach und ausführlich die durch die häufigen sarazenischen Angriffe verursachten Zerstörungen.<sup>224</sup> Die Grausamkeit der Ismaeliten durch die Zerstörung des Heimatlandes mittels häufiger Einfälle äussere sich so erschreckend, dass sich Bischof Gelmírez als "starke Mauer für das Haus Israel" dagegen gestellt habe. Zur Verteidigung baute Gelmírez die sogenannten Torres del Oeste in Catoira, dem nächst gelegenen Meereszugang Santiagos, wieder auf.<sup>225</sup> Einen weiteren Angriff auf diese Burg konnte er abwenden: Die *Historia* beschreibt, wie Gelmírez die Matutin am Jakobustag sang, als er vom Angriff erfuhr. Nur mit drei Soldaten ritt er zur Burg, mithilfe nachfolgender Kräfte konnte er sie verteidigen.<sup>226</sup> Nebst diesen verteidigenden Heldentaten war eine weitere Massnahme Gelmírez' der Bau von Schiffen, um die Almoraviden angreifen zu können. Wahrscheinlich im Jahr 1115 liess er zu diesem Zweck Schiffbauer aus Pisa und Genua kommen. Nach gewonnener Seeschlacht priesen die Galicier Gott und Jakobus.<sup>227</sup>

Gelmírez wird in der *Historia Compostellana* neben vielen anderen Qualitäten auch ein gewisses Heldentum im Kampf gegen die Almoraviden und im

222 "Cum igitur idem archiepiscopus ante episcopatum post primam uidelicet honoris beati Iacobi preposituram in procinctum cum comite R. et cum optimatibus Galletie ad extirpandam tenderet perfidiam gentilium, Sarraceni collectis undique uiribus Christicolarum castra prope Olisbonam circumdantes inmensa obsederunt bellatorum multitudine. Tanta confluerat incredule gentis multitudo, tanta conuenerant barbarorum agmina ad Christianorum perniciem impetum facturi. Denique cum Christianorum alios cederent, alios uinculis manciparent, ipse, licet inermis, protegente eum Omnipotentis dextera, a telorum grandine, a tanta sanguinis effusione, inmo ab ipsis Sarracenorum manibus liber et incolumis euasit.", *Historia Compostellana* II, 53 (S. 391).

223 *Historia Compostellana* I, 29 (S. 125–126).

224 *Historia Compostellana* II, 4; II, 21; II, 12; II, 15; II, 75; III, 28; III, 29, 2. Kapitel II, 21 wiederholt dieselben Ereignisse, wie sie in I, 103 beschrieben sind; vgl. Falque Rey 1994, S. 339, Anm. 168.

225 *Historia Compostellana* I, 33. "Episcopus [...] pro domo Israel se forte murum opposuit". Vgl. Portela/Pallares 2006, S. 274. Die Torres del Oeste werden auch Castillo de Honesto genannt.

226 *Historia Compostellana* II, 24.

227 *Historia Compostellana* I, 103.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Namen Jakobus attestiert. Während der König der Spanier in den Krieg "ad extirpandam perfidorum Hysmahelitarum" zog, hielten sich die Bischöfe Galiciens mit ihren Truppen nicht zurück:

"[...] los pontífices de la iglesia de Santiago, protegidos con armas militares, acostumbraban a marchar a la guerra y a reprimir duramente la audacia de los sarracenos, por lo que entre los gallegos surgió este refrán: 'Obispo de Santiago, báculo y ballesta'."<sup>228</sup>

Gelmírez war "Bischof von Santiago, Stab und Wurfgeschoss".

Neben diesen kriegerischen Aktivitäten kämpfte Gelmírez auch mit Worten gegen die Almoraviden. 1113 hielt er vor der Bevölkerung von Burgos, der gesamten Armee von Galicien und der Königin Urraca mit Hofstaat eine Predigt. Gelmírez und die galicischen Armeen waren von der Königin um Beistand gerufen worden, da der König von Aragón zusammen mit den almoravidischen Truppen Burgos angriff. Gelmírez rief in seiner Predigt dazu auf, nicht mehr zu sündigen, um so die sarazenischen Feinde mit dem "Schild der Tugend und der Rüstung der Gerechtigkeit" besiegen zu können. Zur Einleitung lobte er die alten Zeiten unter Alfonso VI., als sich die almoravidischen Mauren und nachbarliche Feinde zurückzogen und ihre Städte erobert werden konnten.<sup>229</sup> Es handelte sich nicht um einen Aufruf zum Angriff, sondern vielmehr um eine Ermutigung zur Verteidigung. Im Verweis auf die vergangenen besseren Zeiten klingt aber das *Reconquista*-Gedankengut an.<sup>230</sup> Der Aufruf zum Angriff sollte erst einige Jahre später folgen, als Gelmírez eine "Wegbefreiung nach Jerusalem" predigte.

#### 5.1.1.4 Gelmírez und die Kreuzzüge

Der Kampf gegen die Mauren war in Santiago stets präsent. Besonders deutlich formuliert und ideologisch aufgeladen wird der Kampf gegen die

228 "[...] pontifices ecclesie beati Iacobi soliti fuerant militaribus armis protecti ad bella etiam incedere et Sarracenorum audaciam durius retundere, unde apud Gallicos inolevit hoc proverbium: 'Episcopus sancti Iacobi baculus et balista'." Historia Compostellana II, 1. Die aktive Kampfbeteiligung des Klerus war nicht ungewöhnlich, sondern im Gegenteil weit verbreitet; vgl. Prinz 1971.

229 Historia Compostellana I, 86. "Virtutis clipeum assumite, lorica iustitie induite".

230 Vgl. Fletcher 1984, S. 299.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Muslime in einem Konzil, das Gelmírez als Legat des Papstes 1123 oder 1125 in Santiago abhielt. Auf diesem durch die *Historia Compostellana* überlieferten Konzil rief der Erzbischof zu einer militärischen Expedition gegen die Mauren im Sinn eines Kreuzzuges auf.<sup>231</sup> Neben diesem mündlichen Aufruf verfasste Gelmírez ein Schreiben, das er an alle “venerabilibus et dilectis in Christo fratribus”, alle Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und Vorsteher der Heiligen Kirche und an alle Könige, Grafen, Fürsten und “omni populo christiani” schickte und sie aufforderte, nach dem Rat des Apostels Jakobus’ zu “milites Christi” zu werden und die “pessimis Sarracenis” in Spanien zu besiegen. So könne ein kürzerer und weniger anstrengender Weg zum Heiligen Grab in Jerusalem über die Iberische Halbinsel gewonnen werden. Anschliessend legte er den durch die Teilnahme an dieser Expedition der “Wegbefreiung” erreichten Sündenablass dar.<sup>232</sup> Folgerichtig ist Gelmírez’ Instrumentalisierung des Jakobus’ als Patron seines Unternehmens. Zur gleichen Zeit sprach der Erzbischof auf einem weiteren Konzil auch das Konzept der *Pax Dei* an. Damit bezog er sich auf die Gottesfriedensbewe-

231 *Historia Compostellana* II, 78 (S. 452). “Postremo expeditionem super Mauros ad depressionem et confusionem paganismi et ad exaltationem atque edificationem Christianismi in eo concilio uiua uoce predicauit, laudauit et commendauit et, omnibus in eam expeditionem accepta penitentia ituris, plenariam omnium suorum peccatorum absolutionem auctoritate Omnipotentis Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti et beatorum apostolorum Petri et Pauli atque Iacobi omnium que sanctorum concessit.” Vgl. Herbers 1984, S. 68; Vones 1980, S. 441; Justo Fernández 2002, S. 51–55.

232 *Historia Compostellana* II, 78 (S. 453–454). “Didacus, Dei gratia Compostellane sedis archiepiscopus et Sancte Romane Ecclesie legatus, uenerabilibus et dilectis in Christo fratribus, archiepiscopis, episcopis, abbatibus uniuersis que Sancte Ecclesie prepositis, regibus quoque, comitibus ceteris que principibus et omni populo Christiano [...] Abicientes itaque opera tenebrarum et inportabile diaboli iugum iustitie operibus instudeamus et arma lucis iuxta apostoli monitionem unanimiter induamur et, quemadmodum milites Christi, fideles Sancte Ecclesie filii iter Iherosolimitanum multo labore et multi sanguinis effusione aperuerunt, ita et nos Christi milites efficiamur et, eius hostibus debellatis pessimis Sarracenis, iter, quod per Hispanie partes breuius et multo minus laboriosum est, ad idem Domini sepulchrum ipsius subueniente gratia aperiamus.” José-Luis Martín vermutet, dass Gelmírez zu diesem Aufruf nicht nur durch kreuzfahrerische, sondern auch durch kirchenpolitische Gründe motiviert war. 1120 hatte Santiago den Rang eines Erzbistums erhalten, weil die ursprüngliche Erzdiözese Mérida von den Mauren besetzt war. Dieser Titel war jedoch zuerst nur für den Zeitraum eines besetzten Méridas zugesprochen worden. 1124 bestätigte Papst Calixtus II. die Translation mit einer wichtigen Änderung: Santiago sollte auch nach der Rückeroberung Méridas Erzbischofssitz bleiben und Mérida als Suffragansbistum Santiago unterstellt werden. Martín vermutet, dass Gelmírez zum Kreuzzug ausrief, um unter anderem Mérida zu besetzen und so die Stabilität der Konzession zu garantieren; vgl. Martín 1996, S. 228. Problematisch an dieser Einschätzung ist, dass Gelmírez in seinem Aufruf keine konkreten Wegangaben machte und dass zudem eine andauernde maurische Besetzung Méridas den Rang Santiagos als Erzbistum erst recht nicht gefährdet hätte. Mérida wurde erst 1230 von den Christen erobert. Vgl. Justo Fernández 2002, S. 3.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

gung, die ihre Ursprünge im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts in Aquitanien und der Provence hatte. Die Kirche begann zu dieser Zeit Schutzfunktion für Kleriker, Pilger, Arme und Bauern zu übernehmen und setzte dies mit Aufrufen zu bestimmten Zeiten der Waffenruhe unter Christen, der *Treuga Dei*, durch. 1054 wurde auf dem Konzil in Narbonne Gewalt von Christen gegen Christen generell verurteilt. Damit wurde jedoch die Existenz des Ritterstandes nicht in Frage gestellt, sondern nur deren kriegerische Aufgabe auf einen äusseren Feind der Christenheit gelenkt. Auf dem Konzil von Clermont-Ferrand 1095 erweiterte und festigte Papst Urban II. das Friedenskonzept und verband es mit der Aufforderung, ins Heilige Land zu ziehen. So schlug die Gottesfriedensbewegung in die Kreuzzugs-ideologie um.<sup>233</sup> Auf Gelmírez' Konzil wurden die Friedenszeiten in detaillierter Weise bestimmt und besonderer Wert auf den Schutz der Kirche und deren Angehörige gelegt. Bemerkenswert ist dabei, dass Gelmírez von einem "Reino de España" ausgeht:

"Mandamos, pues, y por la autoridad apostólica establecemos que, con la ayuda de la divina clemencia, la Paz de Dios que se observa entre los romanos, los francos y otras fieles naciones, sea mantenida inviolablemente por todos los cristianos en todo el reino de España [...]"<sup>234</sup>

Der Gottesfrieden wird anschliessend mit der Pilgerfahrt nach Jerusalem verbunden und so in Bezug zum Kreuzzug gesetzt:

"Pero si alguno de los que salieran contra él [den Friedensbrecher], resultare muerto en cumplimiento de esta obediencia, sea absuelto de todos sus pecados de los que ya hubiera recibido o recibiere penitencia, como si hubiese muerto en peregrinación a Jerusalén [...]"

Wie es dem Konzept des Gottesfriedens entspricht, gilt das Verbot nur für Gewalt gegen Christen: "Los príncipes de las tierras, los caballeros o los soldados de a pie no se atrevan a tomar las armas en los referidos días, a no ser contra los paganos o los invasores de la patria o violadores de la paz cita-

233 Duby 1968, S. 459–460; Ernst 1988, S. 216–217.

234 Historia Compostellana II, 71 (S. 443–444). Vgl. zum Konzil Justo Fernández 2002, S. 46–51.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

da.“<sup>235</sup> Obwohl die Pax Dei, der Friede zwischen den Christen, nicht der historischen Realität Spaniens entsprach und auch ein “Hispanie regno” aller Christen nicht existierte, zeigt diese Rede Gelmírez die Vorstellung und das Ziel einer vereinigten spanischen Christenheit im Kampf gegen seine Feinde. Das Konzept des Gottesfriedens wurde aus Frankreich übernommen und diente in Spanien in identischer Weise der Formation einer klar definierten christlichen Gemeinschaft, die gegen einen äusseren Feind kämpft.

Das Interesse im Norden Spaniens an den Kreuzzügen war bereits vor Gelmírez’ Aufruf zur Wegbefreiung gross. Dalmatius, Cluniazenser und Bischof von Santiago (1094–1096), reiste 1095 mit anderen Bischöfen Nordspaniens an das Konzil von Clermont-Ferrand, an dem der Erste Kreuzzug ausgerufen wurde.<sup>236</sup> Im Jahr 1100 verbot Papst Paschalis II. in einem Schreiben an die Bischöfe von Lugo, Tuy und Mondoñedo und an den Klerus von Santiago, den Soldaten und den Klerikern nach Jerusalem zu pilgern und so die Kirche zu verlassen, die so häufig von der “Wildheit der Almoraviden” angegriffen werde. In den Jahren 1101 und 1109 wurde die Aufforderung in weiteren Schreiben wiederholt.<sup>237</sup> Offenbar waren Laien und Kleriker so interessiert daran, nach Jerusalem zu gehen, dass dies zum Schutz der Provinz verboten werden musste. In dieser Situation wird Gelmírez’ Idee einer Wegbefreiung nach Jerusalem durch das Gebiet der Iberischen Halbinsel zum politischen Schachzug, der den Kampf gegen die spanischen islamischen Reiche mit dem Kreuzzugsgedanke verbindet und so den Kreuzzugseifer auf die Halbinsel konzentriert.

Gelmírez wurde zwischen 1118 und 1120 selbst dringend zu einem Kreuzzug gebeten, wie die *Historia Compostellana* überliefert. Ein Schreiben von Garmond von Picquigny (Veramundo), Patriarch von Jerusalem (1118–1129), schilderte die Leiden, welche die Bevölkerung Jerusalems unter der Bedrohung durch die Sarazenen durchleide und bat Erzbischof Gelmírez, dringend Jerusalem mit einer Armee beizustehen.<sup>238</sup> Eine Antwort Gelmírez’ ist nicht bekannt.

Bereits 1122 ist dann die Idee der “Wegbefreiung nach Jerusalem” schriftlich

235 Vgl. Portela/Pallares 2006, S. 283–284.

236 Fletcher 1984, S. 52.

237 *Historia Compostellana* I, 9, 2, “Moabitarum feritas”; I, 10, 2; I, 34. Das Jahr 1109 ist nicht gesichert, vgl. Falque Rey 1994, S. 147, Anm. 357.

238 *Historia Compostellana* II, 28. Zur Datierung des Dokuments und der engen Beziehung zwischen den Kapiteln von Santiago und Jerusalem, vgl. Jaspert 2008, S. 156, Anm. 40, 158.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

fassbar. Alfonso I., König von Aragón, gründete in diesem Jahr den Orden von Belchite, eine den Ritterorden vergleichbare militärische Bruderschaft, deren erklärtes Ziel der Kampf gegen die Mauren und die Öffnung eines Weges von Zaragoza ans Meer war, um von dort aus nach Jerusalem zu gelangen. Neben den Erzbischöfen Bernard von Toledo und Oleguer von Tarragona und dem Bischof Guy von Lescar (Pyrénées-Atlantiques, ein *confratre* der Kirche Santiagos<sup>239</sup>) war auch Diego Gelmírez bei der Gründung des Ordens 1122 präsent. Ihre Statuten werden über ein Dokument von 1136, in dem Alfonso VII. die Bruderschaft bestätigt, überliefert. Die Gründer des Ordens verstanden die "Wegbefreiung" durch Spanien als Teil eines weitgefassten, vereinten christlichen Kampfes gegen die Sarazenen, wie folgender Auszug der Statuten darlegt:

"[...] Con igual remisión que la que ha sido liberado de la cautividad el sepulcro del señor y Mallorca y Zaragoza y otras ciudades, se abrirá el camino a Jerusalén por esta parte, con la voluntad de Dios, y será liberada la Iglesia de Dios que todavía esta sometida como sierva en cautividad."<sup>240</sup>

Der Verweis auf die Eroberung Jerusalems, die ephemere Eroberung Mallorcas unter Ramón Berenguer III. von Barcelona 1115 und auf diejenige von Zaragoza 1118 reiht die "Wegbefreiung" in einen grösseren Zusammenhang der "Befreiung der Kirche Gottes" ein.

Neben den genannten an der Gründung der Bruderschaft von Belchite teilnehmenden (Erz-)bischöfen stimulierten in der ersten Hälfte des 12. Jahr-

239 Fletcher 1984, S. 203.

240 "Predicti itaque episcopi ad Christianorum defensionem et Sarracenorum oppressionem et sancte ecclesie libertatem, prout eos imperator obsecrando admonuerat, per administrationem sancti spiritus, qui quos vult illuminat et ubi vult spirat, istud decreverunt, ut quicumque Christianus, clericus vel laicus, huius fraternitatis a predicto imperatore et ab aliis sancte ecclesie rectoribus institute se fratrem facere voluerit et apud castrum, quod dicitur Belchit, vel apud quodlibet aliud castrum, quod huic expeditioni conveniat, ad defensionem Christianorum per totam vitam suam Christo militaverit, remissionem omnium peccatorum facta confessione velut etiam monachi vel heremite adgrediens consequatur. [...] Simili autem remissione sepulchrum domini de captivitate ereptum est et Maiorica et Cesaraugusta et alie, et similiter deo annuente iter Jherusalemitanum ab hac parte aperietur et ecclesia dei que adhuc sub captivitate ancilla tenetur, libera efficietur.", Crespo Vicente 2006, S. 194–205, mit lateinischem Text und spanischer Übersetzung des Dokuments. Vgl. auch Rassow 1926, S. 225; Fletcher 1987, S. 46; Martín 1996, S. 227; Jaspert 2001, S. 101–103; O'Callaghan 2003, S. 39; Purkis 2008, S. 134. Ebenda, S. 166–169 zum Angriff auf Mallorca.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

hunderts auch Raimundo und Juan von Toledo aktiv die Teilnahme an Kämpfen gegen die Muslime.<sup>241</sup> Der konkret formulierte und an ein breites Publikum gerichtete Aufruf zur "Wegbefreiung", den Gelmírez' auf seinem Konzil verkündete, bildet jedoch in dieser frühen Zeit der Kreuzzüge in Spanien eine Ausnahme.

Weitere Berührungspunkte zwischen Jerusalem und Santiago de Compostela wie Stiftungen galicischer Adliger an die Kirche des Heiligen Grabes, Reisen compostelanischer Kanoniker nach Jerusalem sowie möglicherweise die Schenkung einer Kreuzreliquie des Patriarchen von Jerusalem an Gelmírez im Jahr 1129, sind überliefert.<sup>242</sup> Ende des 12. Jahrhunderts wurde Jerusalem in Santiago wahrscheinlich sogar visualisiert. Im Zuge einer Neuredaktion der *Puerta de las Platerías* um 1200 wurden die polyloben Bögen im oberen Teil der Südquerhausfassade mit neuen Archivolten umfassen. Die formale Ähnlichkeit spricht dafür, dass diese Überarbeitung in Anlehnung an die um 1150 entstandene Südquerhausfassade der Grabeskirche, die nach dem Verlust der Heiligen Stätten an die Muslime im Jahr 1187 eine Reihe von Kopien und Zitaten nach sich zog, erfolgte.<sup>243</sup> Die bereits vor der Umgestaltung um 1200 existierenden Parallelen der Fassaden durch das seltene Doppelportal und den beiden Fensteröffnungen im Obergeschoss wurden durch die neuen Archivolten mit vegetabilem Dekor und insbesondere durch eine Dreifachsäule zwischen den beiden Fensteröffnungen im Obergeschoss noch deutlich verstärkt (Abb. 11).<sup>244</sup>

#### 5.1.1.5 Gelmírez und die Reconquista

Der das 12. Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel prägende Kampf gegen die Mauren ist in Gelmírez' Regierungszeit omnipräsent und durch seinen Aufruf zur Wegbefreiung 1123/25 klar mit der Idee der *Reconquista* verbunden. Dies spiegelt sich auch in der *Historia Compostellana* wider, wenn

241 O'Callaghan 2003, S. 177.

242 Castiñeiras 2013, S. 4, 22; Jaspert 2008.

243 Als die Grabeskirche zur Hauptkirche des 1099 gegründeten Kreuzfahrerstaates Jerusalem wurde, begann die Planung für eine Umgestaltung der Kirche und der zugehörigen Bauten, die mit dem Umbau der Südquerhausfassade in den fünfziger Jahren des 12. Jhs. ein Ende fand; Folda 1998, S. 240.

244 Vgl. dazu und auch zu einer möglichen Rezeption für den Bau der Grabeskirche in umgekehrter Richtung, von Santiago nach Jerusalem, Castiñeiras 2011 (Tagungsband S. 23); Folda 1998, S. 242. Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Fassaden wurde bereits von Fernández Sánchez und Freire Barreiro bemerkt, Fernández Sánchez/Freire Barreiro 1885, S. 14.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

es auch nicht zentrales Thema der Chronik ist.<sup>245</sup> Neben den direkt Santiago betreffenden Ereignissen werden auch die wesentlichen Momente der christlichen Expansion festgehalten, so die Eroberung Toledos, die Befestigung und Besiedlung des ehemaligen Taifa-Reiches, die Besetzung Zaragozas durch die Aragonesen und die Eroberung Alcalás.<sup>246</sup> Die einzige geschilderte friedliche Begegnung zwischen Muslimen und Christen dient der Lobpreisung Jakobus' sowie der Pracht Santiagos und endet in der Bekehrung der Muslime.<sup>247</sup>

Fletchers und Herbers' Einschätzung, Gelmírez sei kein Eiferer der *Reconquista* gewesen, ist entgegenzustellen, dass der Erzbischof mit der Mitgründung der Bruderschaft von Belchite und seinem Aufruf zur Wegbefreiung sehr wohl eine aktive Position für die Eroberung der Halbinsel übernahm, sogar eine Vorreiterrolle für ähnliche Aufrufe anderer Erzbischöfe spielte. Der Grund für dieses kriegerische Engagement ist derselbe, den Fletcher und Herbers als Motivation für Gelmírez' allgemeines Handeln herauskristallisiert haben: die Förderung und Sicherung Santiagos als Metropolitan-sitz. Zum Zeitpunkt seines Konzils war er diesem Ziel zwar nahe, da bereits die provisorische Translation der Metropolitanwürde von Mérida erfolgt war, definitiv bestätigt wurde sie jedoch erst 1124. Die beiden zentralen Punkte zur Erreichung dieses Ziels – Ausbau des Jakobuskultes und Anbindung an das Papsttum – liessen sich mit der Idee der *Reconquista* und den Kreuzzügen bestens verbinden. Gelmírez nahm den kriegerischen Triumph versprechenden Aspekt des Jakobus auf, wenn er ihn nicht sogar in seinen Anfängen aktiv förderte (vgl. Kap. III.5.1.1.2). So machte er den Apostel zum Patron seiner Wegbefreiung und vertrat damit das päpstliche Interesse einer Expansion des Christentums auf der Halbinsel. Der raffinierte Taktiker Gelmírez erkannte das Potential, das Jakobus als Patron der *Reconquista* für die Position Santiagos barg und förderte dies gezielt. In seinem Bemühen um eine unumstrittene Vormachtstellung Santiagos, die er durch die enge Anbindung ans Papsttum verfolgte, machte er das Ziel, welches das Papsttum für die Iberische Halbinsel anstrebte, zu seinem eigenen: eine vereinte

245 Vgl. Fletcher 1984, S. 299, Herbers 1987, S. 101; Herbers 1994, S. 272; Barton 2008, S. 160.

246 Historia Compostellana I, 46; II, 4; II, 10. Vgl. Portela/Pallares 2006, S. 276.

247 Historia Compostellana II, 50 (S. 383–388). Zwei Botschafter des almoravidischen Königs kommen auf dem Weg zu Königin Urraca nach Santiago, wo sie die Kathedrale sowie Jakobus Wundertaten bewundern. Einer der beiden Sarazenen erkrankt an einem tödlichen Abzess und wird durch ein Wunder Jakobus geheilt, worauf die beiden Botschafter beschliessen, den Ruhm des Apostels auch in ihrem Volk zu verbreiten.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Christenheit im Kampf gegen die Sarazenen. Deutliches Zeugnis des Erfolgs seiner Politik sind die *Votos de Santiago*, die in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts zur Institutionalisierung der Schlachtenhilfe Jakobus' führten und Santiago eine dauerhafte materielle und ideelle Sonderstellung verschafften.

#### 5.1.2 Santiago und Kairouan

Kairouan liegt knapp 1800 km Luftlinie von Santiago entfernt (Jerusalem gut 4000 km). Lässt sich neben den offensichtlichen formalen Parallelen zwischen Santiago und der Mihrabfassade von Kairouan auch in anderer Hinsicht einen Bezug zwischen den beiden Zentren feststellen?

Das im 7. Jahrhundert gegründete Kairouan gehörte seit dem 10. Jahrhundert als Teil Ifriqiyas zum Herrschaftsgebiet der Fatimiden, wurde aber von den Ziriden, eine von den Fatimiden als Statthalter eingesetzte Berberdynastie, regiert. Mitte des 11. Jahrhunderts sagten sich die Ziriden von den Fatimiden los und unterstellten sich dem Kalifat von Bagdad. Als Reaktion darauf schickten die Fatimiden Nomadenstämme aus Oberägypten in den Maghreb, die grosse Teile des Gebietes erobern konnten. 1057 mussten die Ziriden ihre Hauptstadt Kairouan aufgeben und sich an die Küste zurückziehen. Als Folge der Nomadeneinfälle kam es zur Zersplitterung des Landes in mehrere kleinere Territorien, geführt von Beduinenemiren sowie zu einem wirtschaftlichen und kulturellen Niedergang. Vor diesem Niedergang war Kairouan das Zentrum des künstlerischen und intellektuellen Lebens Nordafrikas.<sup>248</sup>

#### 5.1.2.1 Ifriqiya und al-Andalus

Bereits während den Anfängen al-Andalus' standen Ifriqiya, wie die Araber die ehemalige römische Provinz Africa nannten, und die Iberische Halbinsel in Wechselbeziehung. Von Kairouan und Damaskus aus wurden nach dem Einmarsch der Umayyaden auf der Iberischen Halbinsel 711 während vierzig Jahren die umayyadischen Statthalter in al-Andalus eingesetzt.<sup>249</sup> Mit der Gründung des andalusischen Emirats 756 löste sich diese Abhängigkeit, Kontakte zwischen Ifriqiya und al-Andalus blieben jedoch bestehen. Zahl-

<sup>248</sup> Hettinger 1993, S. 12–13, 87.

<sup>249</sup> Lévi-Provençal 1944, S. 28–29; Herbers 2006, S. 80.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

reiche Dokumente in der Moschee-Bibliothek von Kairouan belegen den Aufenthalt andalusischer Schüler in Kairouan und den Wissenstransfer zwischen den beiden Gebieten bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts.<sup>250</sup> Bereits zu Beginn des Jahrhunderts hatten sich Abkömmlinge der Dynastie der Ziriden, die bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts die Herrschaft in Ifriqiya innehatten, auf der Iberischen Halbinsel dauerhaft angesiedelt. 1013 gründeten sie mit Granada eine neue Stadt, die sich im Verlauf des Jahrhunderts zum Zentrum des mächtigsten Taifa-Reichs neben Sevilla entwickelte. Unter seinem Herrscher ‘Abd Allāh (†1090) wurde Granada gegenüber Alfonso VI. tributpflichtig, bis die Almoraviden es 1090 eroberten.<sup>251</sup> Neben den Ziriden übersiedelten insbesondere nach dem Niedergang Kairouans um die Mitte des 11. Jahrhunderts zahlreiche Einwohner Kairouans nach al-Andalus. Daneben pflegten die spanischen Juden direkten Kontakt mit Kairouan. Sie kommunizierten über Mittelsmänner in Kairouan mit ihren Rabbis in Mesopotamien, die mindestens bis zum Ende des Kalifates ihr religiöses Leben regelten.<sup>252</sup>

Von zentraler Bedeutung für konkrete Austauschprozesse im Mittelmeerraum war der Handel. Während dieser im 10. Jahrhundert zwischen Europa und Nordafrika noch weitgehend auf Sizilien, die Adria und das Thyrrenische Meer beschränkt war, etablierte er sich im Verlauf des 11. Jahrhunderts auch im westlichen Teil des Mittelmeeres und so auch zwischen Ifriqiya und der Iberischen Halbinsel. Für den christlichen Teil der Iberischen Halbinsel ist im 11. Jahrhundert Handel zwischen Barcelona und Ifriqiya überliefert.<sup>253</sup> Vom 10. bis ins späte 12. Jahrhundert nahm al-Andalus eine wichtige Position im mediterranen Handel ein. Das Handelsnetz verband die Märkte in al-Andalus, Sizilien, Tunesien und Ägypten. Besonders die Städte Almería, Tunis, Mahdia und Alexandria erlebten eine Blütezeit, aber auch Sousse, deren Qubbat ibn al-Qahāuī in Frankreich rezipiert wurde, hatte nach al-Bakrīs (†1094) Überlieferung eine grosse Anzahl von Märkten.<sup>254</sup> Der Handel mit den christlichen Ländern wurde vorwiegend über al-Andalus abgewickelt. In Tunesien und im vornormannischen, arabischen Sizilien richteten die Andalusier wiederholt eine Handelsbasis ein, da dieses Gebiet zwischen dem östlichen und dem westlichen Mittelmeerbecken von strategischer Bedeutung war. Zeichen der Intensität des Handels mit al-Andalus ist die Bemerkung

250 Muranyi 1997, S. 316–318.

251 Sarr Marroco 2007, S. 167.

252 Reilly 1993, S. 71.

253 Sayous 1929, S. 24–26. Vgl. auch Dufourcq 1979, S. 161–163.

254 Al-Masālik wa 'l-Mamālik (S. 75).

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

kung eines Kaufmanns in Kairouan um die Mitte des 11. Jahrhunderts, welcher konstatierte, dass die andalusischen Silbermünzen, die Dirhams, in grosser Anzahl vorhanden seien und alle Preise auf ihnen gründen würden.<sup>255</sup>

Im Hinblick auf die Architektur haben Pavón Maldonado und Delgado Valero Parallelen zwischen Ifriqiya und al-Andalus herausgearbeitet. Ersterer erkennt in den jeweiligen Bauwerken eindeutige Analogien, vor allem zwischen der Grossen Moschee von Córdoba und derjenigen von Kairouan.<sup>256</sup> Delgado Valero sieht etwa den typologischen Vorläufer für die Moschee am Bāb al Mardūm in Toledo in Tunesien.<sup>257</sup>

#### 5.1.2.2 Ifriqiya und Nordspanien

Während Kontakte zwischen al-Andalus und Ifriqiya zahlreich nachgewiesen werden können, ist dies für den christlichen Teil der Halbinsel schwieriger. Das Wissen in der christlichen Welt um Kairouan und seine Moschee ist durch schriftliche Quellen nicht belegt. Die Karten der Beatus-Codices des 11. Jahrhunderts bezeichnen das Gebiet des heutigen Tunesiens nach spätrömischer Tradition *Africa* und einige nennen die Stadt *Carthago Magno*.<sup>258</sup> Die Beatus-Karten unterlassen jedoch grundsätzlich jeglichen Verweis auf islamische Städte, womit eine utopische, idealistische Darstellung der Welt aus christlicher Perspektive bezweckt wurde.<sup>259</sup> Auch in der *Historia Arabum* von Jiménez de Rada wird nur "Africa mit Carthago" erwähnt. Jiménez de Rada verwendet zwar die römische Bezeichnung für das Gebiet, seine Nennung *Africas* erfolgt aber im Rahmen einer Aufzählung aller Provinzen, die "von

255 Constable 1994, S. 5, 35, 77. "the dirhams of al-Andalus are in great quantity [here], and all prices are based on them". (Übersetzung Constable).

256 Pavón Maldonado 1996, S. 13f.

257 Delgado Valero 1999, S.104. Vgl. zum Transfer architektonischer Formen in Nordafrika und Vorderasien Bloom 1993b.

258 So der Morgan Beatus (ca. 940–945, Tábara?, Williams 1997, S. 9, Abb. 2), der Facundus-Beatus (1047, León, Williams 1994–2003, Bd. 3, Abb. 252–253), der Saint-Sever-Beatus (drittes Viertel 11. Jh., St.-Sever-sur-l'Adour, Williams 1994–2003, Bd. 3, Abb. 392–393) und der Silos-Beatus (1109, Santo Domingo de Silos, Williams 1994–2003, Bd. 4, Abb. 239a–b). Zu den spätantiken Quellen der Mappamundi-Darstellungen in den Beatus-Codices vgl. Williams 1997, S. 13–17. Vgl. zu zahlreichen weiteren arabischen und lateinischen Karten des Gebietes, Kamal 1926, T. 3, Bd. 1–4.

259 Einzig der St.-Sever-Beatus nennt das Gebiet der "Sarracenum". Toledo, obwohl sowohl römische als auch westgotische Stadt, wird zum ersten Mal in der Weltkarte des Beatus von Burgo de Osma (1086) lokalisiert, also erst nach der Eroberung der Stadt durch die Christen. Vgl. Sáenz-López Pérez 2006, S. 284–285, 287.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

der mohammedanischen Sekte beschmutzt wurden“, also zum islamischen Herrschaftsgebiet zählten.<sup>260</sup>

In der *Historia de rebus Hispaniae* hingegen, nennt der toledanische Erzbischof “Friquiam” (Ifriqiya) in Zusammenhang mit der Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Araber. Er beschreibt, wie sich der westgotische Graf Julián mit “Muza”, dem durch den Kalifen von Damaskus eingesetzten Statthalter für Afrika (“preses Africe”) Mūsā ibn Nuṣayr, in verräterischer Weise verbündet und so die erste Invasion der Araber auf der Iberischen Halbinsel herbeigeführt haben soll. Muza, der zunächst selbst nicht auf die Halbinsel gereist sei, sondern nur seine Männer hingeschickt habe, sei anschliessend auf Befehl des Kalifen von Damaskus nach Ifriqiya gegangen. Erst ein Jahr später sei nach der Beschreibung Jiménez de Radas auch Muza mit 12'000 Soldaten auf die Halbinsel gereist und habe zahlreiche Städte erobert.<sup>261</sup> Jiménez de Rada nahm mit dieser Erzählung eine Legende auf, die sich in leicht unterschiedlicher Form bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen lässt und deren Nukleus der Verrat eines westgotischen Adligen ist, der zur Eroberung der Halbinsel durch die Sarazenen führte.<sup>262</sup> Historisch nachweisbar ist, dass, nachdem ein Grossteil des westgotischen Reiches unterworfen war, Mūsā ibn Nuṣayr im Jahr 714/15 die Iberische Halbinsel verliess und mit beträchtlicher Beute nach Kairouan zurück kehrte.<sup>263</sup> Die kurze Erwähnung Ifriqiyas als Land, in das Mūsā ibn Nuṣayr heimkehrt, zeigt eine genaue Kenntnis Jiménez' de Rada über die arabischen Verhältnisse und das Wissen um Ifriqiya als Teil des Herrschaftsgebiet der umayyadischen Eroberer der Iberischen Halbinsel.<sup>264</sup>

Ein weiterer Aspekt stellt der Umstand dar, dass bis ins 11. Jahrhundert

260 *Historia Arabum* XII (S. 319). Die *Historia Arabum* wurde wie die *Historia de rebus Hispaniae* vor 1246 verfasst, vgl. Maser 2006, S. 75, Anm. 15.

261 *Historia de rebus Hispaniae* III, 19–20 (Fernández Valverde 1989, S. 145–146), 24 (S. 156).

262 So etwa in der Chronik Alfonsos III. überliefert; Bronisch 2006, S. 178–179, 359–364.

263 Lévi-Provençal 1993.

264 Jiménez de Rada stützte sich in der Erzählung dieser Legende auf arabische Schriften. Der *Chronicon Mundi* von Lucas von Tuy (†1249), die wichtigste lateinische Quelle für die *Historia de rebus Hispaniae*, nennt diese Information nicht, obwohl die Ereignisse um Mūsā ebenfalls rapportiert werden. Die ältesten lateinischen Quellen zur arabischen Eroberung, die ebenfalls von Mūsā erzählen, Ifriqiya aber auch nicht nennen, sind die *Crónica Mozárabe* von 754 und die *Crónica Profética* (9. Jh.). Die älteste arabische Überlieferung zur Legende bildet die Chronik des Ibn 'Abd al-ḥakam (9. Jh.), die Kairouan als Residenz Mūsās nennt. Im zu Beginn des 13. Jh. verfassten *Kitāb al-Iktifā'* von Ibn al-Kardabūs, trifft sich Julian mit Mūsā in Kairouan, um die Auslieferung der Iberischen Halbinsel an die Umayyaden zu planen. Vgl. *Kitāb al-Iktifā'* 6 (S. 58); García Sanjuán 2004, S. 103, 121.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

sowohl in Kairouan als auch in zahlreichen anderen Städten Ifriqiyas christliche Gemeinschaften existierten.<sup>265</sup> In Kairouan lösten sich diese mit dem Einfall der Nomadenstämme auf.<sup>266</sup> Paläografische Untersuchungen zeigen, dass diese christlichen Gruppen Kontakte mit Christen in al-Andalus hatten: Die kalligrafische Ausgestaltung von in Kairouan und Umgebung gefundenen Grabsteinen weist grosse Ähnlichkeit mit Schrifttypen der Iberischen Halbinsel derselben Epoche auf.<sup>267</sup> 200 km von Kairouan entfernt, in Gafsa und in Gabès, blieben christliche Gemeinschaften mindestens bis Mitte des 12. Jahrhunderts bestehen.<sup>268</sup> Insbesondere die Küstenregion Tunesiens zog auch wiederholt das Interesse der christlichen Eroberer auf sich: Mahdia, neben Kairouan die zweite Regierungszentrale der Ziriden und Handelsknotenpunkt für Land- und Seerouten, wurde 1087 von Pisa und Genua, unterstützt durch Papst Viktor III., angegriffen und geplündert. Die Stadt wurde anschliessend dem apostolischen Stuhl unterstellt, wie dies dem seit dem 11. Jahrhundert erhobenen Anspruch des Papsttumes auf Afrika entsprach.<sup>269</sup> In den 1090er Jahren waren Pisaner und Genuesen auch an Kämpfen der Christen auf der Iberischen Halbinsel beteiligt.<sup>270</sup> Zwischen 1148 und 1158 war Mahdia normannisches Protektorat und erhielt 1157 einen Erzbischof.<sup>271</sup> Tunesien war erst 1270 Ziel eines Kreuzzuges, als der französische König Louis IX. auf dem siebten Kreuzzug erfolglos Tunis belagerte.

#### 5.1.2.3 Die Grosse Moschee von Kairouan

Die Hauptmoschee von Kairouan, auch *Sīdī ‘Uqba*-Moschee genannt, galt als heiligste Moschee des islamischen Westens.<sup>272</sup> Baubeginn der Moschee war im Jahr 836 unter den Aghlabiden, vollendet wurde die Moschee mit Mihrab und Vormihrabkuppel Ende des 9. Jahrhunderts.<sup>273</sup> Im 11. Jahrhundert beschrieb der andalusische Gelehrte und Geograf al-Bakrī (†1094) die Moschee. Zur Mihrab-Fassade schreibt er:

265 Hettinger 1993, S. 51; Teissier 1993, S. 42–43.

266 Hettinger 1993, S. 58.

267 Février 1968, S. 212–213; Vézin 2010, S. 39–42.

268 Prevost 2007, S. 472–473.

269 Hettinger 1993, S. 116, 201.

270 Constable 1994, S. 11.

271 Prevost 2007, S. 473.

272 Ewert/Wisshak 1981, S. 30. Vgl. auch Talbi 1978.

273 Golvin 1970–79, Bd. 3, S. 137; Ewert 1996, S. 24.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

“Ziada-t-Allah [...] étant monté sur le trône, fit démolir toute la mosquée, et ordonna même de renverser le *mihrab*. On eut beau lui représenter que ses prédécesseurs s'étaient tous abstenus de toucher à cette partie de l'édifice, parce qu'Ocba ibn Nafê [Sīdī 'Uqba] l'avait construite; il persista dans sa résolution, ne voulant pas que le nouveau bâtiment offrît la moindre trace d'une construction que ne serait pas de lui. Pour le détourner de son projet, un des architectes lui proposa d'enfermer l'ancien *mihrab* entre deux murs, de manière à ne rien en laisser paraître dans l'intérieur de la mosquée. Ce plan fut adopté, et, jusqu'à nos jours, la mosquée de Cairouan est restée telle que Zīada-t-Allah l'avait laissée. Le *mihrab* actuel, ainsi que tout ce qui l'entoure, depuis le haut jusqu'en bas, est construit en marbre blanc percé à jour et couvert de sculptures. Une partie de ces ornements se composent d'inscriptions; le reste forme des arabesques à dessins variés. Autour du *mihrab* règne une colonnade de marbre extrêmement belle. Les deux colonnes rouges dont nous avons parlé sont placées au-devant du *mihrab*, et servent à soutenir la coupole qui en fait partie.”<sup>274</sup>

Während die Beschreibungen von durchbrochenem weissem Marmor, den Inschriften und den zwei roten Säulen dem Zustand des Mihrabs entsprechen, konnte der genannte ältere Mihrab Sīdī 'Uqbas nicht nachgewiesen werden. Seine Überlieferung beruht auf einer Legende, deren Gründe wohl in der Verehrung Sīdī 'Uqbas zu suchen sind.<sup>275</sup> Al-Bakrī reiste selbst wohl nie zu den Orten, die er in seinem Werk beschreibt,<sup>276</sup> sein Bericht überliefert jedoch die genaue Kenntnis nordafrikanischer Heiligtümer in al-Andalus.

Die möglichen Übermittlungswege von Informationen aus Tunesien bis in den Norden Spaniens sind zahlreich. Die engen formalen Parallelen zwischen Kairouan und Santiago und auch zwischen Montbron und Sousse

274 Al-Masālik wa 'l-Mamālik (S. 54–55). Abū 'Ubayd Al-Bakrī verfasste sein Werk al-Masālik wa 'l-Mamālik um 1068.

275 Marçais 1926, Bd. 1, S. 22; Creswell 1969, Bd. 2, S. 308; Golvin 1970–79, Bd. 3, S. 242.

276 Lévi-Provençal 1960.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

(vgl. Kap. II.5.2) scheinen eine grafische Vorlage der Monumente für die Rezeption im Westen vorauszusetzen. Die weite Entfernung der Moschee von Kairouan von Santiago sowie deren Status als heiligste Moschee des islamischen Westens sprechen dafür, dass eine bewusste Überlegung der Rezeption der Bögen der Moschee in Santiago vorausging. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass die Bevölkerung Santiagos sowie die Pilger in den polyloben Bögen Santiagos mehr als ein allgemeines Motiv der islamischen Architektur und damit einen Verweis auf den Islam erkannten. Vorstellbar ist zwar eine mündliche Überlieferung der Herkunft der Bögen, sie ist jedoch nicht belegbar. Einleuchtender wird die Ähnlichkeit zwischen den Bögen Kairouans und denjenigen Santiagos, wenn nicht die Perspektive des rezipierenden Publikums eingenommen wird, sondern diejenige der compostelanischen Produzenten, der Bauherren. Bei deren Beschluss, polylobe Bögen als Verweis auf die islamische Architektur in den Bau der Kathedrale einzufügen, spielt der Ursprung des rezipierten Motivs eine entscheidende Rolle. Mit der Rezeption der Grossen Moschee von Kairouan wird nicht ein beliebiger Bau, sondern die bedeutendste Moschee des islamischen Westens rezipiert und bezeichnenderweise von diesem Bau der heiligste Bereich: die Mihrabfassade.

#### 5.1.3 Die polyloben Bögen

Santiago de Compostela hatte als apostolischer Sitz seit der Entdeckung des Grabes eine identitätsbildende Funktion für die erstarkenden christlichen Reiche in Nordspanien. Ein entscheidender Faktor dieser Identitätsbildung war, neben der Berufung auf die westgotischen Vorfahren und der Anbindung an das Papsttum und an Frankreich, der Kampf gegen einen äusseren Feind, gegen die Sarazenen. Um Jakobus wurde ein Kult geschaffen, der die Legitimation der Machtposition Santiagos innerhalb der christlichen Welt mit der *Reconquista* verband. Diego Gelmírez setzte neben anderen Mitteln gezielt den kriegerischen Aspekt des Apostels ein, um die Unterstützung des Papsttums und damit die Machtposition Santiagos dauerhaft zu sichern. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Einfügung des polyloben Bogens an der Kathedrale und damit der Verweis auf die islamische Architektur keinem ästhetischen Interesse geschuldet ist. Die Bauherren von Santiago führten mit ihm ein in der christlichen Architektur bislang unbekanntes Motiv ein, das jedoch keine Neuschöpfung war. Rezipiert wurde

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

die weit entfernt gelegene bedeutendste Moschee des islamischen Westens, die Grosse Moschee von Kairouan. Der Bogen ist eine einfache, aber charakteristische, leicht wiedererkennbare Formel mit einem klaren Verweischarakter. In Santiago wurde er sehr prominent am Chorhaupt, an der Scheitelkapelle und am Querhaus eingesetzt und sogar in bereits bestehende Bestandteile der Kathedrale eingefügt. Diese Punkte sprechen für einen bewussten Einsatz des Motivs durch die Bauherren und eine damit verbundene Aussage: Der Bogen wird zum Bedeutungsträger. Seine Aussagekraft entsteht durch seinen Verweischarakter, der sich auf die islamische Architektur bezieht. So wie Gebiete erobert, Beute gewonnen und Tribute eingezogen wurden, wurden auch die Bögen als Element der islamischen Kultur angeeignet. Am christlichen Bau platziert wird er zu auf den Islam verweisende Zeichen. Die mit diesem Verweis bezweckte Aussage kann vor dem historischen Hintergrund gedeutet werden. Die aktive Rolle, die Santiago de Compostela und Gelmírez im Kampf gegen die islamischen Reiche und für die christliche Expansion übernahmen, lassen darauf schliessen, dass die Aneignung des polyloben Bogens als Machtdemonstration gedacht war, als Triumph der spanischen Christenheit über die islamischen Reiche im Rahmen der *Reconquista*. Zu einem Zeitpunkt als die christlichen Reiche mit der Eroberung des Taifa-Reiches von Toledo 1085 erste Expansionen unternahmen konnten, durch den Einfall der Almoraviden weitere Eroberungen aber unsicher waren und auch Gebietsverluste erfolgten, ist es wahrscheinlich, dass die Architektur Santiagos mit dem polyloben Bogen die Überlegenheit der Christenheit durch dieses Motiv sichtbar machte. Es konnte als Verweis auf den unterworfenen politischen und ideologischen Islam, der durch den in Besitz genommenen polyloben Bogen versinnbildlicht wurde, verstanden werden. So wie Jakobus in der Mirakelerzählung verspricht, siegreich über die Sarazenen zu sein – “victorem existere”<sup>277</sup> –, verspricht auch die bereits erfolgte Aneignung der Bögen den zukünftigen Triumph der Christen über die islamischen Reiche. Gelmírez selbst unternahm konkrete Schritte zur Erreichung dieses Ziels als er zum Kampf gegen die Mauren und zur “Wegbefreiung nach Jerusalem” aufrief, “ad depressionem et confusionem paganismi et ad exaltationem atque edificationem Christianismi”.<sup>278</sup> Die stetig mündlich und schriftlich verbreitete Siegesbotschaft fand ihren visuellen Ausdruck an der Kathedrale von Santiago im als Triumphzeichen eingesetzten polyloben Bogen.

277 Codex Calixtinus II, 19 (Herbers/Santos Noia 1998, S. 175).

278 Historia Compostellana II, 78 (S. 452).

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Knapp hundert Jahre nach der Einführung polylober Bögen in Santiago wurde durch die Neuredaktion der *Puerta de las Platerías* (vgl. Kap. III.5.1.1.4) ihr Bezug zum Kampf gegen den Islam verfestigt. Die Angleichung der Südquerhausfassade an die Fassade der Grabeskirche um 1200 visualisierte die ideelle Absorption der Bedeutung Jerusalems als heiligsten Ort der Christenheit und als wichtigstes Pilgerziel. Santiago verwies auf Jerusalem und erhöhte so den eigenen Wert als Pilgerziel in Form eines partiellen Ersatzes der Grabeskirche, die sich ab 1187 wieder unter muslimischer Herrschaft befand. Gleichzeitig wurde mit der Zitierung der Staatskirche des Kreuzfahrerstaates der Bezug zum Kampf gegen den Islam potenziert. Die polyloben Bögen als Zeichen für die islamische Architektur wurden mit Archivolten gerahmt, die auf heiligste Bauwerk der Christenheit verwiesen. Diese Verbindung bestätigt, dass der triumphale Charakter der polyloben Bögen verstanden wurde.

#### 5.2 San Isidoro in León

##### 5.2.1 Baugeschichte

Im Unterschied zur Kathedrale von Santiago ist San Isidoro von León eine königliche Stiftung und das Bauprogramm der Kirche entstand in enger Abhängigkeit vom Hof. León wurde unter Ordoño II. (+924) als neue Hauptstadt des leonesischen Königreiches etabliert. Unter Fernando I. und Sancha wurde um die Mitte des 11. Jahrhunderts das sich an Stelle der heutigen Basilika befindliche Kloster zum religiösen und politischen Zentrum der neuen Könige erklärt und durch den Bau einer Palastkapelle ausgezeichnet.<sup>279</sup> Wahrscheinlich in den 1080er Jahren, unter Infanta Urraca (+1101), Schwester König Alfonsos VI., wurde der Pantheon erbaut und in den 1090er Jahren mit dem Bau der Kirche begonnen.<sup>280</sup> Der folgende Bauverlauf unter Königin Urraca (+1126) ist umstritten. Da für die vorliegende Fragestellung die polyloben Bögen im Zentrum stehen, soll vor allem die Frage nach der Wölbung des Querhauses untersucht werden. Zwei Planungsphasen für die Kirche können unterschieden werden. Die erste sah weder eine Wölbung noch ein Querhaus vor. Mit der zweiten Planungsphase wurde in eine be-

<sup>279</sup> Martin 2006, S. 31, 44; Herráez/ Cosmen/Valdés 2013.

<sup>280</sup> Martin 2006, S. 39, 63, 69; Williams 2011, S. 106.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

reits bestehende Struktur eingegriffen und ein Querhaus eingefügt.<sup>281</sup> Martin vermutet aufgrund stilistischer Vergleiche sowie einer Inschrift, die sich heute auf einem Mauerstein in der nördlichen Apsis befindet, ursprünglich wahrscheinlich jedoch Teil der Westfassade war und das Jahr 1124 nennt, eine Vollendung der Basilika in diesem Jahr.<sup>282</sup> Herráez, Cosmen und Valdés kommen zum Schluss, dass aufgrund der stilistischen Vergleiche der Kapitellskulptur mit Toulouse und Santiago und aufgrund des Krieges zwischen Königin Urraca und Alfonso I. von Aragón, der im Jahr 1112 entbrannte und auch die Basilika von San Isidoro in Mitleidenschaft zog, die Kirche bis 1112 in ihren wesentlichen Teilen (ohne Wölbung des Mittelschiffs) vollendet war.<sup>283</sup> Auch Durliat spricht sich für eine Vollendung der Kirche bis 1125 aus.<sup>284</sup> Diesen Darstellungen steht eine Forschungsmeinung gegenüber, welche die Wölbung der Kirche erst nach 1126 unter Alfonso VII. annimmt.<sup>285</sup> Als Argument dafür dient eine Inschrift auf einem Grabmal in der Kirche. Auf dem Grabmal steht, dass ein gewisser Petrus Deus Tam Ben die Kirche "überbaut" ("superaedificavit") und ausserdem eine Brücke errichtet habe. Die Inschrift nennt kein Datum, jedoch Alfonso VII. (†1157) und seine Frau Sancha, die Petrus begraben haben. Dies würde bedeuten, dass die Überbauung zwischen 1126 und 1157 erfolgte. Martin zeigt auf, dass dieser Petrus jedoch auch bereits für Königin Urraca tätig gewesen sein könnte. Der Pilgerführer nennt einen Brückenbauer Petrus, der vor der Verfassung desselben um 1140 verstarb, womit eine Bautätigkeit unter Königin Urraca ebenso wahrscheinlich ist. Ausserdem ist eine Schenkung der Königin an einen Petrus Peregrinus überliefert, wobei möglicherweise derselbe Petrus gemeint ist.<sup>286</sup> Wenn der genannte Petrus doch unter Alfonso VII. tätig war, könnte es auch sein, dass er nur für die Wölbung des Mittelschiffes zuständig war. Herráez, Cosmen und Valdés tendieren zu dieser Erklärung, da sie nur in diesem Bereich ein unterschiedliches Kapitellformat erkennen.<sup>287</sup> Wichtige Hinweise in dieselbe Richtung gibt die Kapitellstudie Durliats. Er zeigt die gleichzeitige Entstehung zweier Kapitelle auf, die für die Wölbung

281 Gaillard 1938, S. 9–13; Williams 1973, S. 184; Durliat 1990, S. 359f.; Poza Yagüe 2003, S. 16; Martin 2006, S. 114–115, 126, 130; Boto Varela 2007, S. 79, 84f.; Seehausen 2010, S. 206. Vgl. zu einem Überblick über die Forschung zu San Isidoro auch García Martínez 2005.

282 Martin 2006, S. 126.

283 Herráez/Cosmen/Valdés 2013, S. 17.

284 Durliat 1990, S. 389.

285 Williams 1993, S. 173; Poza Yagüe 2003, S. 17; Boto Varela 2007, S. 89; Seehausen 2010, S. 209.

286 Martin 2006, S. 26–27.

287 Herráez/Cosmen/Valdés 2013, S. 17.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

des Querhauses ausserordentlich interessant sind. Zwischen dem ersten und zweiten Joch westlich des Querhauses befindet sich je eine Säule mit Kapitell vor einem Fenster. Diese beiden Säulen belegen die Planänderung und entstanden aufgrund der geplanten Wölbung.<sup>288</sup> Das Kapitell zwischen nördlicher und zentraler Apsis, auf dem der polylobe Bogen ruht, weist enge motivische und stilistische Parallelen zum Kapitell vor dem Fenster auf. Dies zeigt, dass die Wölbung des Querhauses und die Kapitellskulptur der östlichen Joche des Schiffes zeitgleich entstanden sind.<sup>289</sup> Bis zu welchem Zeitpunkt dies geschah, ist schwierig festzumachen, jedoch scheint die das Jahr 1124 nennende Inschrift einen guten Anhaltspunkt zu bieten.

Neben den Gurtbögen des Querhauses schmückt ein dritter polylober Bogen ein Portal in der Westwand. Obwohl sich das Portal in der Mauer des Pantheons befindet, wurde es wohl erst durchgebrochen, als die heutige Kirche erbaut wurde. Der Grundriss des Pantheons sowie der ergrabene Grundriss der Palastkapelle von Fernando I. und Sancha korrelieren und waren durch ein zentrales Portal verbunden. Da die Pfeilerstellung der neuen Basilika dieses zentrale Portal zum Pantheon verschloss, wurde ein neues Portal mit polylobem Bogen daneben in die Mauer des Pantheons gebrochen. Zur Palastkapelle kann dieses neue Portal nicht gehört haben, da es sich mit ihren Mauern überschneidet. Für den zeitlichen Rahmen des Portals bedeutet dies, dass es wahrscheinlich gleichzeitig mit den Pfeilern des Langhauses und den Halbsäulenvorlagen der Westwand entstand. Die Kapitellskulptur im Westen des Langhauses spricht dafür, dass es sich in diesem Bereich um eine späte Bauphase handelt, Martin datiert zwischen 1117 und 1124.<sup>290</sup>

Die Stiftskirche San Isidoro in León ist also in ihren wesentlichen Teilen unter dem Patronat Königin Urracas entstanden, so wie dies Martin herausgearbeitet hat. Die Königin wandelte die private Palastkapelle ihrer Vorgänger zu einer grossen Pilgerkirche, zu deren Errichtung die besten Bildhauer Nordspaniens und Südfrankreichs geholt wurden. Urraca diente die Errichtung dieser Kirche zur Demonstration ihrer Macht und ihrer Legitimität als

288 Martin 2006, S. 126, 129.

289 Durliat 1990, S. 372.

290 Durliat 1990, S. 373–375; Herráez/Cosmen/Valdés 2013, S. 17; Grundriss der Kirchen in Martin 2006, Abb.3. Da Boto Varela von einem Baubeginn im Westen ausgeht, datiert er die Mauer und die Eingänge zwischen 1100 und 1110, Boto Varela 2007, S. 81.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

rechtmässige Erbin Alfonsos VI. und Herrscherin über Kastilien-León.<sup>291</sup> In Hinblick auf die polyloben Bögen stellt sich die Frage, inwiefern ihre Regierungszeit von der *Reconquista* geprägt war.

#### 5.2.2 San Isidoro in León und die *Reconquista*

Die Regierungszeit Königin Urracas war von inneren Unruhen und unklaren Herrschaftsverhältnissen geprägt. Urraca musste ihre Herrschaft gegen die Ansprüche ihres Ehemannes, Alfonso I. von Aragón, und gegen diejenige ihres Sohnes und dessen Förderern verteidigen. Der expansionistische Krieg gegen die Almoraviden wurden aufgrund dieser Umstände vernachlässigt.<sup>292</sup> Der Königin erstes Ziel war die Sicherung des Reiches, das ihr Vater aufgebaut hatte. Gerade Toledo, diese als ehemalige westgotische Hauptstadt und Metropolitansitz ganz Spaniens machtpolitisch so wichtige Stadt, stand unter ständiger Bedrohung durch die Almoraviden und musste dem Reich erhalten werden. Die Kriege des leonesisch-kastilischen Königshauses gegen die Almoraviden beschränkten sich entsprechend auf Verteidigungskriege im Umland Toledos.<sup>293</sup> In den Chroniken werden die bitteren dynastischen Kämpfe zwischen 1110 und 1130 widerspiegelt. Sowohl in der *Historia Compostellana* als auch in der *Crónica de Sahagún* wird der Aragonese und nicht der Muslim als Erzfeind dargestellt.<sup>294</sup> Erst 1123/24 konnte die kastilisch-leonesische Expansion wieder aufgenommen und die Stadt Sigüenza erobert werden.<sup>295</sup> Das ideologische Ziel der *Reconquista*, die Rückeroberung der gesamten Halbinsel und die Vorherrschaft über dieselbe, blieb jedoch stets präsent, wie folgende Betrachtungen zeigen.

Bereits unter Alfonso VI. hatte sich die Idee eines Hegemonialanspruchs auf die ganze Iberische Halbinsel entwickelt. Spätestens ab 1077 nannte sich der König "Ego Adefonsus, divina misericordia imperator totius Hispania" und unterstrich mit dem Ausdruck "totius Hispaniae" die expansionistische und panhispanische Grundhaltung des leonesisch-kastilischen Königshauses.<sup>296</sup>

291 Martin 2006, S. 28–29.

292 Caballero Kroschel 2008, S. 94.

293 Reilly 1982, S. 63, 85, 130.

294 Barton 2008, S. 160. Die *Crónica de Sahagún* ist nur in einer Abschrift oder Übersetzung des 16. Jhs. überliefert, der ursprüngliche Verfassungszeitraum ist ungewiss.

295 Reilly 1982, S. 179.

296 Caballero Kroschel 2008, S. 61. Vgl. auch Deswarte 2003, S. 226–231. Die Titel waren wohl gleichzeitig eine abwehrende Reaktion Alfonsos VI. auf einen Brief

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

In einem mit der Aufhebung der Waffenruhe drohenden Brief an den Taifa-Herrscher von Sevilla al-Mu‘tamid, verfasst kurz nach der Eroberung Toledos, nannte sich Alfonso VI. selbst “Imperator beider Religionen”.<sup>297</sup> In privaten Dokumenten erscheint eine vergleichbare Bezeichnung: “regnante rex domno Adefonso in Toleto et imperante christianorum quam et paganorum omnie Hispanie regna”, womit in beiden Fällen gezeigt wird, dass sich der Anspruch explizit auf den christlich und den islamisch regierten Teil der Halbinsel bezieht.<sup>298</sup> Denselben Hegemonialanspruch über die gesamte Halbinsel widerspiegeln die Titel, die sich Alfonsos VI. Nachfolgerin Urraca gab. Seit dem Moment der Thronfolge 1109 bezeichnete sie sich als Königin über ganz Hispanien.<sup>299</sup>

Auch in der Chronik *Historia Silense*, eine wahrscheinlich zwischen 1109 und 1118 in San Isidoro in León von einem Mitglied der religiösen Gemeinschaft verfasste Kompilation, wird die Präsenz des *Reconquista*-Gedankenguts in León deutlich.<sup>300</sup> Der Autor der Chronik erstellt eine Genealogie von den Westgoten bis zu Alfonso VI., beschreibt ausführlich den Angriff al-Manşurs, des Feldherrns des cordobesischen Kalifen, auf León im Jahr 988 und die heldenhaften und expansionistischen Kämpfe der leonesischen Könige (vor allem Fernandos I., †1065) gegen die “barbarischen” Mauren, wobei der religiöse Charakter des Sieges – Sieg des Christentums – betont wird. Das Erscheinen Jakobus’ als “miles Christi” im Kampf gegen die Mauren und die nach einer himmlischen Vision erfolgte wundersame Auffindung des Leichnams Isidorus’ im Taifa-Reich von Sevilla verstärken den religiösen und ideologischen Gehalt der beschriebenen Kämpfe.<sup>301</sup> Der Gedanke der Rückeroberung erscheint konkret, wenn der Autor der *Historia* beschreibt, wie Fernando I. die Kirchen, die in früherer Zeit Bischöfen unterstanden waren, nun wieder den frevlerischen Händen der Barbaren entrei-

Papst Gregors VII. vom Juni 1077, in dem dieser die päpstliche Souveränität auf der Halbinsel verlangte, vgl. Reilly 1988, S. 103–105.

297 Die Authentizität des Briefes war umstritten, MacKay und Benaboud führen jedoch gute Argumente für seine Echtheit an, vgl. MacKay/Benaboud 1979, S. 95; Reilly 1988, S. 182, Anm. 74. Vgl. auch El Aallaoui 2008, S. 252, 263–266.

298 MacKay/Benaboud 1979, S. 97.

299 “totius yspanie regina”, vgl. Caballero Kroschel 2008, S. 92.

300 *Historia Silense* 30–71 (Barton/Fletcher 2000, S. 9, 35–39). Während in der älteren Forschung angenommen wurde, dass die Chronik in Santo Domingo de Silos verfasst wurde, haben Barton und Fletcher gute Argumente angeführt, dass der Herstellungsort San Isidoro in León, oder mit weniger Wahrscheinlichkeit, Sahagún war, vgl. Barton/Fletcher 2000, S. 12–16.

301 *Historia Silense* 8, 9, 73, 74, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 95, 99 (Barton/Fletcher 2000, S. 29, Anm. 35, S. 31–59).



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

sse.<sup>302</sup> Das angestrebte Ideal der Kirche im 11. Jahrhundert war die christliche Kultur der Westgoten und die Haltung dementsprechend konservativ. Die dem Erhalt der Reliquien Isidorus', des wichtigsten Gelehrten aus dieser Zeit, beigemessene Bedeutung hat seine Wurzeln in derselben Glorifizierung des Westgotenreiches.<sup>303</sup>

Der in der *Historia Silense* beschriebene Erhalt der Reliquien als Teil von Tributzahlungen in Sevilla fand im Jahr 1063 statt. Wie Jakobus entwickelte sich dieser Heilige zu einem Patron der *Reconquista*, jedoch ist dieser Bezug wesentlich später als bei Jakobus in den Schriften fassbar. Ende des 12. Jahrhunderts erscheint er erstmals als unterstützende Kraft im Kampf gegen die Muslime in schriftlichen Quellen.<sup>304</sup> Bereits Ende des 11. Jahrhunderts wurde Isidorus als Beschützer des Königreichs gesehen, wie ein liturgisches Dokument aus dieser Zeit bezeugt. Schwerpunkt des hagiografischen Werks waren aber vor allem die Werke und die Wissenschaft des Bischofs. Im 13. Jahrhundert verfestigte Lucas von Tuy (†1249), der wichtigste Vertreter des Diskurses um den Heiligen, das Bild Isidorus' als Patron der *Reconquista*.<sup>305</sup>

#### 5.2.3 Die Puerta del Cordero und die Reconquista

Neben der *Historia Silense* vermittelt auch der skulpturale Bestand San Isidoros die Überlegenheit des Christentums über den Islam. Im Tympanon der *Puerta del Cordero*, dem 1100–1110 entstandenen Portal der Südfassade (Abb. 57)<sup>306</sup>, erkannte John Williams eine Darstellung der Opposition zwischen

302 *Historia Silense* 85 (Barton/Fletcher 2000, S. 48).

303 Fletcher 1998, S. 29.

304 Henriot 2002, S. 344.

305 So etwa in den *Miracula Sancti Isidori*, vgl. García de la Borbolla 2006, S. 681.

306 Die Datierung der *Puerta del Cordero* ist umstritten. Während Seehausen, Müller-Reissmann und Martin das Portal noch dem Patronat der Infantin Urraca (†1101) zuschreiben, tendieren Durliat und Williams zu einer Datierung um 1110. Martin datiert die Fertigstellung des Portals kurz nach dem Tod der Infantin Urraca. Eine Schenkung Alfonsos VI. um 1103 versteht sie als Hinweis auf Bauaktivität. Eine in der Struktur der Nordwand ersichtliche gegenübergestellte, nicht fertig gestellte Portalöffnung dient ihr als weiteres Argument, dass bereits im Bauwerk der Infantin diese zwei Portale geplant und eines davon gebaut wurde, Martin 2006, S. 89. Müller-Reissmann datiert das Portal in Relation zu San Martín in Frómista in die 1080er Jahre. Sowohl der stilistische Bezug San Isidoros zur Kirche von Frómista als auch deren Datierung sind umstritten. Müller-Reissmann geht von einer Datierung Frómistas zwischen 1066 und 1090 aus, vgl. Müller-Reissmann 2010, S. 212. Zu einer Datierung um 1090 vgl. Moralejo 1985, S. 52; Williams 1993, S. 170; Martin 2006, S. 90; Herráez/Cosmen/Valdés 2013, S. 12. Jüngst wurde die von verschiedenen Autoren bereits in Betracht gezogene Datierung zwischen 1118 und 1120 mit neuen, gewichtigen Argumenten untermauert; vgl. Senra 2008,

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Christen und Muslimen.

In der Mitte des Tympanons wird die Opferung Isaaks dargestellt, rechts und links davon befinden sich mehrere Figuren. Die jeweils äussersten zwei Personen identifizierte Williams rechts als Hagar und ihr Sohn Ishmael und links als Sarah und ihr Sohn Isaak.<sup>307</sup> Bereits Flavius Josephus und später Isidorus von Sevilla führten die Abstammung der Sarazenen, eines arabischen Stammes, auf Hagar und Ishmael zurück. Im 8. Jahrhundert wurde "Sarazenen" zum Sammelbegriff für die muslimischen Völker und die Vorstellung ihrer Abstammung von Hagar beibehalten. Mohammed wurde als Sohn Ishmaels gesehen und dementsprechend verbreitete sich die Bezeichnung *Agarenen* oder *Ishmaeliten* für die Muslime.<sup>308</sup> Williams zeigt auf, dass Hagar und Ishmael im Tympanon von León als Muslime gekennzeichnet sind: Ishmael als Reiter mit Turban<sup>309</sup>, Hagar als verführerische Frau. Neben

S. 56–67.

Williams' Datierung der *Puerta del Cordero* entsteht in Relation mit dem später entstandenen Querhausportal San Isidoros, der *Puerta del Perdón*, das er in die zweite Dekade des 12. Jhs. datiert, Williams 1993, S. 170. Durliat sieht eine enge Parallele des Tympanons der *Puerta del Cordero* zu einem Kapitell des einzigen Fensters des nördlichen Seitenschiffes. Auf diesem wird wie auf dem Tympanon des Portals die Opferung Isaaks dargestellt. Dieser Teil des nördlichen Seitenschiffes entstand zusammen mit dem Querhaus in einer zweiten Bauphase und wird von Durliat um 1110 datiert. Aufgrund des Bezugs zwischen Tympanon und Kapitell, datiert er auch das Portal in dieses Jahr, Durliat 1990, S. 380. Müller-Reissmann hingegen sieht das Kapitell als Rezeption des Tympanons und eine zeitliche Nähe nicht als zwingend an, Müller-Reissmann 2010, S. 215, Abb. 9.

Die Struktur der Kirche zeigt, dass der Bereich der Südwand, dem die *Puerta del Cordero* zugehörig ist, zu den ältesten Teilen der Kirche gehört. Unterstützt wird dieser Befund durch die enge Parallele der Kapitelle des Portals zu denjenigen des ebenfalls zum ältesten Baubestand gehörenden Vorchorjoches der Hauptapsis; Müller-Reissmann 2010, S. 213. Während Seehausen und Müller-Reissmann das Vorchorjoch der Hauptapsis vor 1090 datieren, vermutet Martin, dass sich diese Kapitelle ursprünglich in den Seitenapsiden befunden haben, beim Umbau der Königin Urraca versetzt wurden und datiert sie ebenfalls unter Infanta Urraca, Martin 2006, S. 114; Seehausen 2010, S. 200, Abb. 1.

Stilistisch stehen das Tympanon und die Kapitelle des Portals mit der Kathedrale von Jaca (um 1100) und der *Porte Miègeville* von St.-Sernin in Toulouse (um 1105) in Bezug, Martin 2006, S. 93; Herráez/Cosmen/Valdés 2013, S. 12. Zur Datierung Jacas vgl. Moralejo 1979; Durliat 1990, S. 220f.; zur *Porte Miègeville* vgl. Cazes/Cazes 2008, S. 225f.

Da die Zugehörigkeit der *Puerta del Cordero* zur ersten Bauphase der Kirche wahrscheinlich ist und in ihrer Skulptur Bezüge zu Jaca und zu Toulouse festgestellt werden können, lässt sich die Entstehungszeit des Portals zwischen den späten 1090er Jahren und 1110 eingrenzen.

307 Williams 1977, S. 7.

308 Daniel 1997, S. 79.

309 Der Turban ist ungeklärten vorislamischen Ursprungs und wurde seit der Entstehung des Islams als Zeichen der Würde von Männern getragen. Die im christlichen Mittelalter üblichen Hauben und Gebende bestehen zwar teilweise auch aus Tüchern, die um den Kopf gewickelt werden, sie sind jedoch meist mit einem Band unter dem Kinn befestigt und somit einem Turban nicht ähnlich. Vgl. Brisch 1997, S. 1098–1099; Dillard 1984, S. 18.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista



Abb. 57: Puerta del Cordero, San Isidoro, León.

dem Turban wird Ishmael durch seine Reittechnik und durch seine Waffe, den Pfeilbogen, als Muslim charakterisiert. Bei den Arabern war eine andere Reittechnik als bei den nördlicheren Völkern verbreitet. Ishmael dreht sich auf seinem Pferd sitzend nach hinten und zielt mit seinem Bogen in die entgegengesetzte Richtung seines Unterkörpers. Diese Bewegung ist typisch für die später *a la jineta* genannte Reittechnik der Muslime. Die Technik beruhte auf kurzen Steigbügeln, die dem Reiter eine grosse Beweglichkeit und die Drehung nach hinten ermöglichten. Mit der *a la brida* genannten Reittechnik der Christen, aufgrund der gestreckten Beinhaltung charakterisiert durch Stabilität und eingeschränkte Bewegungsfreiheit, war es gar nicht möglich, sich in dieser Weise nach hinten zu drehen.<sup>310</sup> Der Pfeilbogen wurde vor allem in al-Andalus im Kampf benutzt und sein Gebrauch durch die Muslime in den Heldenepen beschrieben. In den französischen Heldenepen ist der Pfeilbogen das dazu dienende Element, den Muslimen vom christlichen Kämpfer zu unterscheiden und auch in der spanischen Literatur kämpft der christliche Kämpfer mit Schwert und Lanze.<sup>311</sup> In der *Historia Silense* stirbt König Alfonso durch einen muslimischen Pfeilbogenschützen.<sup>312</sup>

Hagar rafft ihren Rock über dem linken Bein zusammen, sodass ihr Unterrock sichtbar wird. Diese verführerische Gestik des Rockhebens assoziiert

310 Williams 1977, S. 8; Soler del Campo 1993, S. 157–172; Monteiro Arias 2006a, S. 158.

311 Bancourt 1982, S. 953.

312 *Historia Silense* 86 (Barton/Fletcher 2000, S. 49).

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Unzucht und Wollust und evoziert damit einen Stereotyp muslimischen Verhaltens, der im 12. Jahrhundert grosse Verbreitung genoss. Bis in die Anfänge der polemischen Schriften gegen den Islam lässt sich der Vorwurf der sexuellen Zügellosigkeit verfolgen. Angegriffen wurde insbesondere der Lebenswandel Mohammeds, dessen Biografien seine verschiedenen Ehefrauen beschrieben, sowie die im Koran ausgeführten fleischlichen Gelüste im Paradies und die Erlaubnis der Polygamie und der Scheidung.<sup>313</sup>

Hagar und Ishmael und Sarah und Isaak stehen sich im Tympanon zwar als Pole gegenüber, sie sind aber nicht in gleichberechtigter Weise in das Bildprogramm eingefügt. Abraham war der anerkannte Patriarch beider Völker, der Muslime und der Christen. Die Spaltung entstand in dem Moment, als Gott wegen der Opferung Isaaks die Genealogie der Auserwählten bei Isaak erstellte, Hagar und Ishmael hingegen als Flüchtlinge in die Wüste schickte (Gen. 22, 19.). Während sich Ishmael auf dem Tympanon von der Szene der Opferung abwendet, reitet Isaak darauf zu. Im Bewusstsein der Bedeutung der Opferung hielt die muslimische Tradition fest, dass Ishmael und nicht Isaak von Abraham geopfert werden sollte. Diese Vorstellung wird im Tympanon klar verneint. Das Programm zeigt den Moment der Scheidung der beiden Völker und den Vorrang des Christentums. Williams deutet dies als Rechtfertigung des Heiligen Krieges gegen den Islam und als Versicherung des letzten Triumphs.<sup>314</sup>

Auch der Zodiakus der *Puerta del Cordero* oberhalb des Tympanons diskreditiert den Islam, wie Serafín Moralejo nachwies. Der Zodiakus in León geht auf ein Traktat des Heiligen Zenons zurück, das ihn in einer christlichen Deutung mit starkem Bezug zur Taufe darlegte. Diese explizit nicht-wissenschaftliche, anti-astrologische Erklärung der Sternzeichen steht der Verbrei-

313 Vgl. Williams 1977, S. 8; Tolan 2002, S. 152; Burman 1994, S. 66, 85. Zur Scheidung vgl. Koran II, 229. Vgl. auch Kap. III.1.2.

314 Williams 1977, S. 9–10. Bango Torviso und Poza Yagüe kritisieren diese Deutung mit Verweis auf den historischen Moment um 1100, den sie als frei von einem Klima der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Christen beurteilen; Bango Torviso 1997, S. 123; Poza Yagüe 2003, S. 18. Poza Yagüe verweist zudem, wie bereits Susan Havens Caldwell, auf Zaida, die muslimische Konkubine und möglicherweise spätere Ehefrau Alfonsos VI. Havens Caldwell zieht deswegen in Betracht, dass Alfonso VI. keinen Einfluss auf die Gestaltung des Tympanons nahm; Havens Caldwell 1986, S. 22. Der Kampf gegen die islamischen Reiche war zu dieser Zeit jedoch sehr wohl präsent, umso mehr durch die almoravidische Machtübernahme in den Taifa-Reichen (vgl. Kap. III.5.2.2). Die Präsenz einer muslimischen Konkubine, die auch in politischer Taktik gründete, hat das Ziel einer Vormachtstellung des Christentums in politischer und religiöser Hinsicht sicher nicht korrumpiert.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

tung der wissenschaftlichen Kenntnis über die Astronomie zu Beginn des 12. Jahrhunderts durch die muslimischen Völker entgegen.<sup>315</sup> In den Fresken des Pantheons wird der Islam ebenfalls angegriffen. In einer Szene wehrt der Heilige Martin von Tours den Teufel ab, wie eine Inschrift deutlich besagt. Wie Therese Martin bemerkte, wird der Teufel als dunkelhäutige Frau in luxuriösem Gewand dargestellt. Schwarze Menschen gelangten erstmals im 11. Jahrhundert als Sklaven der Almoraviden auf die iberische Halbinsel. Dies weist darauf hin, dass die Teufelsfigur eine Konnotation mit dem Islam beinhaltet.<sup>316</sup>

#### 5.2.4 Die polyloben Bögen

Wenngleich unter Königin Urraca die *Reconquista* nur eingeschränkt verfolgt werden konnte, zeigen, wie im vorherigen Kapitel ausgeführt, die Skulpturen der Stiftskirche, die *Historia Silense* und die Titel der Königin die Präsenz des islamfeindlichen Gedankenguts und den Hegemonialanspruch über die Halbinsel. Wie sind in diesem Umfeld die polyloben Bögen der Basilika, die eindeutig auf die islamische Architektur des Kalifats und der Taifa-Reiche rekurrieren (vgl. Kap. II.3.2), einzuordnen?

Nach Martin erstellen die polyloben Bögen und auch der Hufeisenbogen einen Bezug zu Toledo. Sie vermutet, dass polylobe Bögen zum dekorativen Repertoire der Grossen Moschee von Toledo gehört hätten und diese in San Isidoro kopiert worden seien.<sup>317</sup> Die Moschee von Toledo wurde beim Neubau der Kathedrale ab 1226 zerstört. Säulenschäfte und ein Kapitell wurden für den Neubau wiederverwendet und erlauben eine Datierung der Moschee ins 10. Jahrhundert. Durch eine Prospektion konnte ihr Grundriss geortet werden, der wie der Betsaal der Grossen Moschee von Córdoba vor der Erweiterung al-Manşûrs elf Schiffe umfasste.<sup>318</sup> Diese Parallele sowie die grosse Verbreitung polylober Bögen in der islamischen Architektur der Iberischen Halbinsel sprechen dafür, dass polylobe Bögen Teil der Struktur der Moschee von Toledo waren; dies lässt sich jedoch nicht mehr verifizieren.

Die hypothetische Referenz San Isidoros zur Moschee von Toledo deutet

315 Moralejo 1977, S. 128.

316 Martin 2006, S. 149, Abb. 102. Sie datiert die Fresken um 1109. Zur Konnotation von Islam und Dunkelhäutigkeit vgl. Monteiro Arias 2006a, S. 161.

317 Martin 2006, S. 104–110, 134. Martin datiert die polyloben Bögen in das Jahr 1117, da in diesem Jahr eine grössere Stiftung Urracas an die Kirche überliefert ist.

318 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 422.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Martin in programmatischem Sinn. Die in sehr prominenter Weise eingefügten und wahrscheinlich als islamisch erkenntlichen polyloben Bögen scheinen ihrer Meinung nach eine politische Absicht zu enthalten. Urraca erhebe damit Anspruch auf das westgotische und islamische Toledo, nicht nur im Sinne der Eroberung, sondern auch als Demonstration des Besitzanspruches ihrer familiären Linie. Die Bezugnahme auf den Islam sei keine direkte Referenz auf einen Eroberungsgedanken, sondern verweise auf die Muslime, die als ein Volk der Iberischen Halbinsel unter Vorherrschaft des christlichen Imperators gestellt werden sollten. Der polylobe Bogen widerspiegle wie Alfonsos VI. Titel diesen Machtanspruch der Christen über beide Religionen. Urraca rufe mit der Verwendung der Bögen ihres Vaters Eroberung von Toledo in Erinnerung und zeige sich als Erbin des westgotischen Reiches und als Herrscherin von ganz Spanien. Zusätzlich könne die Referenz zu Toledo eine Antwort auf die gegenwärtige politische Situation sein, da Erzbischof Bernard von Toledo, Primas von Spanien, einer der mächtigsten Verbündeten Urracas war.<sup>319</sup>

Martins Vergleich mit der Grossen Moschee von Toledo ist sehr hypothetisch, da diese nicht mehr existiert und der Bezug zu ihr nicht geprüft werden kann. Zweifelhaft ist auch, ob die ehemalige Moschee wirklich diese Symbolkraft für das von Alfonso VI. beherrschte und geprägte Toledo gewonnen haben könnte, dass sie in dieser Weise zitiert worden wäre. Die Bögen in León scheinen sich nicht auf ein bestimmtes Bauwerk zu beziehen, sondern eher allgemein die islamische Architektur auf der Halbinsel zu evokieren. Polylobe Bögen als Gurtbögen sind in der islamischen Architektur weit verbreitet und die Situation in León bietet keine weiteren Charakteristika, um eine genauere Zuschreibung zu ermöglichen. Ihre enge Verwandtschaft zu islamischen Bögen sowie ihre höchst markante Positionierung im Kirchenraum legen nahe, dass eine bestimmte Aussage mit ihrer Einfügung bezweckt wurde. Die islamischen Bauformen wurden angeeignet und dadurch, wie dies auch Martin sieht, klar ein Anspruch ausgedrückt. Durch den Verweis auf den Islam ist dieser Anspruch als Machtanspruch über die muslimisch beherrschten Teile der Halbinsel zu verstehen und in diesem Sinn mit der Idee der *Reconquista* verbunden. Martin vernachlässigt in ihrer Unterscheidung zwischen *Eroberung* und *Machtanspruch über die Muslime*, dass dieser Machtanspruch mit aktiven Eroberungskriegen erkämpft wurde und diese beiden Konzepte nicht voneinander zu trennen sind. Bis ins

319 Martin 2006, S. 106–107.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

13. Jahrhundert war kein strukturiertes Missionsprogramm mit den Eroberungen verbunden und die *Reconquista* auf die politische Vorherrschaft der Christen auf der Halbinsel gerichtet. Die Präsenz des triumphalen Gedankenguts der *Reconquista* in León legt für die angeeigneten polyloben Bögen dieselbe Bedeutungsebene wie in Santiago de Compostela nahe. Als charakteristische Motive im Kirchenraum eingesetzt, werden sie zu Triumphzeichen, die bereits erfolgte Siege und Eroberungen auf islamischem Gebiet widerspiegeln und zukünftige versprechen. In gleicher Weise wie Trophäen, wie Williams die Bögen mit Blick auf das Tympanon der *Puerta del Cordero* bezeichnet,<sup>320</sup> werden sie zur Schau gestellt und vermitteln die Erlangung des Machtanspruchs.

#### 5.3 Der polylobe Bogen und Akkulturation

Akkulturation folgte bei den polyloben Bögen erst auf eine Periode der Aneignung. Bei der Einführung des Bogens in Santiago de Compostela und in León, bei den frühen französischen Beispielen, bei den Bögen, die neue Motive aus der islamischen Architektur aufnehmen (vgl. Kap. II.5.1, II.6.1), und bei der Mudéjar-Architektur (vgl. Kap. III.6.4) sprechen der Baubestand sowie die historisch-politische Situation dafür, dass eine bewusste Rezeption erfolgt war und die Übernahme architektonischer Elemente folglich nicht einer Akkulturation zuzuschreiben ist. Elemente der islamischen Architektur wurden in die christlichen Bauten integriert und so angeeignet. Im Verlauf des 12. Jahrhunderts wurde der polylobe Bogen aber adaptiert und mit Elementen kombiniert, die der romanischen Architektur bereits vertraut waren, wie der Rundstab oder figürliche Elemente (vgl. Kap. II.5.4, II.6.2). In innovativer Weise wurde das Motiv verändert, wobei sich verschiedene regionale Typen ausbildeten. Hier wird das Bewusstsein über die Herkunft des Bogens kaum stetig präsent gewesen sein, sondern neben der Innovation werden ältere Bauten des lokalen Umfelds als Referenz gedient haben. Nach einer erfolgten Aneignung wurde ein Objekt kulturell inkorporiert und konnte so weiter entwickelt werden, wie dies mit dem polyloben Bogen geschah. Das Resultat ist ein von beiden Kulturen geteiltes Motiv, das als Folge einer Akkulturation begriffen werden kann. Es handelte sich dabei um einen allmählichen Prozess, dessen Auslöser zwar im Aufeinan-

320 Williams 1995, S. 257.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

der treffen der islamischen und der christlichen Kultur auf der Iberischen Halbinsel zu sehen ist, jedoch nicht als Folge des alltäglichen Zusammenlebens und freundschaftlichen Kontakten, sondern als Weiterentwicklung einer erfolgten Aneignung.



## 6 Toledo

Toledo, das geistliche und königliche Zentrum des Westgotischen Reiches, war unter muslimischer Herrschaft Hauptstadt des Taifa-Reiches Tulaytula. 1085 eroberte Alfonso VI. die Stadt, wodurch islamische und christliche Kultur direkt aufeinander trafen. Der Umgang mit dem architektonischen Bestand der eroberten Stadt macht Aneignungsprozesse und Machtbestreben besonders deutlich. Die in Toledo entstehende Mudéjar-Architektur ist ein Resultat dieser Aneignungsprozesse. Toledo beherbergte unter muslimischer Herrschaft ca. 28'000 Einwohner – mehr als die gesamte Population Kastilien und Leóns<sup>321</sup> – und entwickelte sich nach der Eroberung zum Zentrum von Castilla la Nueva, dem Kastilien neu zugehörigen Gebiet. Alfonso VI. nannte sich *Imperator toletanus* und Toledo trat hinsichtlich seiner Bedeutung im neuen Staatsgefüge in Konkurrenz zu León. Die Stadt stieg rasch zum wichtigsten kirchlichen Zentrum auf. Papst Urban II. sprach dem Erzbischof 1088 die Primatsrechte zu, Bernard von Toledo (†1125) wurde somit zum Primas Spaniens.<sup>322</sup>

### 6.1 Eroberung und Besetzung

Die Eroberung von Toledo wurde durch eine zweimonatige Belagerung, die zur Kapitulation des Taifa-Herrschers führte, erreicht.<sup>323</sup> Der Kapitulationsvertrag zwischen al-Qadir, dem König des Taifa-Reiches, und Alfonso VI. hielt nach der Chronik *Historia de rebus Hispaniae* fest, dass die Häuser und Besitzungen den Muslimen belassen werden sollten, ebenso sollte die muslimische Gemeinschaft ihr Rechtssystem sowie die Grosse Moschee beibehalten.<sup>324</sup> Alfonso VI. sprach al-Qadir zu, ihm bei seinen Ambitionen, König des Taifa-Reiches Valencia zu werden, beizustehen, seine persönlichen Besitztümer behielt aber der christliche König.<sup>325</sup>

321 Reilly 1993, S. 97.

322 Herbers 2006, S. 141. Die Bistümer von Santiago de Compostela (1095), León (1104), Oviedo (zwischen 1105 und 1121, erneut nach 1157) und Burgos (1096) waren jedoch exemt. Das Erzbistum von Braga sowie später dasjenige Santiagos (1120) anerkannten die Vormachtstellung Toledos nicht. Vgl. Fletcher 1998, S. 33.

323 Reilly 1988, S. 170.

324 González Ruiz 1998, S. 159. *Historia de rebus Hispaniae* VI, 22 (Fernández Valverde 1989, S. 248). Die genannte Chronik ist die einzige christliche Quellen zu diesen Ereignissen. Eine detaillierte Schilderung der Vorgänge findet sich bei González 1975, Bd. 1, S. 75–78.

325 Reilly 1992, S. 84.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Die Struktur der Taifa-Stadt wurde nach der Eroberung beibehalten, die maurischen Paläste, die Plätze, die Residenzviertel, das Judenviertel und die Vorstädte blieben bestehen.<sup>326</sup> Die spärlichen baulichen Massnahmen, die Alfonso VI. ergriff, betrafen vorwiegend die Befestigung der Stadt. 1088 liess er extramuros das befestigte Kloster San Servando und San Germano erbauen,<sup>327</sup> im Jahr 1101 erneuerte er, wohl auf Basis der unter muslimischer Herrschaft entstandenen Mauern, die Befestigungsmauer.<sup>328</sup> Die Befestigung der Stadt war von grosser Wichtigkeit, da die Almoraviden unter König Yusuf kurz nach ihrer Ankunft auf der Iberischen Halbinsel im Jahr 1086 alle Taifa-Reiche unter ihre Kontrolle bringen konnten und eine hochgradige Bedrohung für das junge Reich Castilla la Nueva bedeuteten. Zu einem ersten Angriff auf Toledo kam es 1099, es folgten weitere im Verlauf des 12. Jahrhunderts.<sup>329</sup>

Alfonso VI. leitete aber eine Neuorganisation der Stadt in die Wege, welche die Kirchenreform, die Umwandlung der Moschee und die Inbesitznahme der Paläste umfasste. Der Palastbereich der muslimischen Herrscher bestand aus dem Alcázar *de arriba*, der sich an derselben Stelle des heutigen Alcázar befand, und der in christlichen Chroniken *Palacios de Galiana* genannte Residenz *de abajo*.<sup>330</sup> Alfonso VI. liess den Alcázar des Kalifen befestigen und verteilte in den folgenden Jahren verschiedene Sektoren des Palastbereiches an seine Vasallen, an Ritterorden und Klostergemeinschaften.<sup>331</sup> Die genaue Verortung der Paläste der Kalifenzeit des 9. und 10. Jahrhunderts und derjenigen des Taifa-Reiches und ihr Schicksal wurden intensiv diskutiert.<sup>332</sup> Nach den Ausgrabungen im Bereich des Klosters Santa Fe 2000–2002 lässt sich heute sagen, dass dieses Gebiet zum Palastbereich gehörte und Bestand aus der Kalifenzeit aufweist. Die Paläste des Taifa-Königs integrierten wahrscheinlich den Palast des Kalifen.<sup>333</sup> Vom Taifa-Palast blieb auf dem Gebiet des Klosters Santa Fe ein kleines Gebäude in Form einer *qubba*, ein in der islamischen Architektur verbreiteter Typus, erhalten, heute

326 del Cerro Malagón et. al. 1992, S. 74.

327 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 109. Heute steht an Stelle des Klosters das Castillo de San Servando, erbaut im 14. Jh.

328 Anales Toledanos I (S. 75). Vgl. Valdés 1996, S. 90.

329 Reilly 1988, S. 190, 295.

330 Pérez Higuera vermutet, dass die Grundstruktur des Taifa-Palastes im heute stehenden Bauwerk aus dem 13. und 14. Jh. erhalten ist, del Cerro Malagón et al. 1992, S. 343; Pérez Higuera 2006a, S. 185.

331 Calvo Capilla 2004, S. 35–36.

332 Calvo Capilla 1999, S. 320; Monzón Moya/Martín Morales 2006, S. 55.

333 Monzón Moya/Martín Morales 2006, S. 72.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Capilla de Belén genannt. Die *qubba*-Bauten waren kleine, kuppelüberwölbte Räume mit unterschiedlicher Funktion: Oratorium, Pavillon mit Wasserbecken oder Grabkapelle. Da sich in der Capilla de Belén weder ein Mihrab noch ein Wasserbecken nachweisen liess, liegt ihre Funktion als Grabkapelle nahe. Dies stimmt zudem mit der Nutzung unter christlicher Herrschaft überein.<sup>334</sup> Ende des 12. Jahrhunderts waren im ehemaligen Palastbereich verschiedene Orden untergebracht.<sup>335</sup>

#### 6.2 Die Situation in Toledo

Obwohl Muslime nach königlicher Garantie in der Stadt bleiben durften, wurden doch wohl viele zum Weggehen gedrängt, da ein Interesse an ihren Besitztümern, vor allem an Ländereien und Häusern, bestand.<sup>336</sup> Die in Toledo bleibenden Mauren bildeten eine sehr reduzierte Minderheit, González schätzt den Anteil auf zwei Prozent der Gesamtbevölkerung.<sup>337</sup> Neben den bereits in Toledo ansässigen Mauren, Juden und Christen, traten als neue Bevölkerungsgruppen die Kastilier (damit waren sowohl ehemalige Einwohner aus Navarra, Aragón und Katalonien als auch aus Galicien, Castilla und León gemeint) und die Franken (sämtliche Personen aus den Regionen nördlich der Pyrenäen) hinzu. Jede dieser Bevölkerungsgruppen erhielt einen eigenen *fuero*, erhielt somit ihr eigenes Rechtssystem und galt als autonome politische Entität.<sup>338</sup> Die erhaltenen Rechte tangierten jedoch die Vormachtstellung des Christentums nicht. Zwar durften die verschiedenen Bevölkerungsgruppen ihre Religion frei ausüben, der König erhob aber eine Kopfsteuer für die Andersgläubigen, wie dies auch anderswo üblich war.<sup>339</sup>

Die Mauren in Toledo erlitten jedoch verschiedene Diskriminierungen. Die Ereignisse um die Grosse Moschee, die unmittelbar nach der Eroberung der muslimischen Gemeinschaft noch erhalten blieb, verdeutlichen die prekäre Situation in Toledo. Entgegen dem Kapitulationsvertrag wurde die Grosse Moschee bereits 1086 in eine Kirche umgewandelt. Die *Historia de rebus*

334 Calvo Capilla 2004, S. 51; Monzón Moya/Martín Morales 2006, S. 62.

335 Calvo Capilla 2004, S. 35.

336 Reilly 1992, S. 86.

337 González 1987, S. 110.

338 González Ruiz 1998, S. 161–163; zu den Fueros von Toledo vgl. Alvarado Planas 1995. Die erhaltenen Fueros sind in dieser Publikation vollständig transkribiert und ins Spanische übersetzt.

339 Reilly 1988, S. 172–173; González 1975, Bd. 1, S. 78.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

*Hispaniae* des Jiménez de Rada (†1247) beschreibt, wie Erzbischof Bernard auf Befehl der Königin Costanza, der Frau Alfonsos VI., in Abwesenheit des Königs christliche Ritter holte, in die Moschee eindrang, die "spurcicia Machometi" eliminierte und die Moschee zur Kathedrale weihte.<sup>340</sup> Ein Altar und Glocken wurden installiert, grössere Umbauten gab es aller Wahrscheinlichkeit nach bis zum Neubau ab 1226 nicht.<sup>341</sup> Alfonso VI. geriet laut dem Bericht der *Historia de rebus Hispaniae* nach seiner Rückkehr in Zorn über diese Vorkommnisse, die einem Wortbruch seinerseits gleich kamen, und wollte seine Frau und den Erzbischof verbrennen lassen. Die muslimische Bevölkerung habe realisiert, dass dies zu ihrem Nachteil wäre, habe interveniert und den König von seinem Schwur gelöst. Darauf habe sich der Zorn des Königs in Freude gewandelt, da er nun die Hauptmoschee ohne sein Wort zu brechen erhielt.<sup>342</sup> Reilly hält es zwar für möglich, dass die Moschee in Abwesenheit des Königs durch seine Frau und den Erzbischof geweiht wurde, jedoch für ausgeschlossen, dass dies ohne Alfonsos Wissen geschah. Eine politische Motivation in Hinblick auf die Machtposition des Erzbischofs ist für diese Darstellung in der *Historia de rebus Hispaniae* wahrscheinlich. Nach Reillys Einschätzung dieser Ereignisse war der Entscheid Alfonsos VI., die Moschee mit dem muslimischen Kult zu erhalten, von Beginn an unpopulär in der christlichen Gemeinschaft. Die Abmachung bot dem König aber die Chance, die Muslime in der Stadt zu halten. Für die Erhaltung der Machtposition Toledos als bedeutendste Stadt Kastiliens und auch zu ihrer Verteidigung war dies unerlässlich. Reilly vermutet, dass der Monarch damit den muslimischen Herrschern im Süden gleichzeitig zeigte, dass seine militärischen Ziele begrenzt waren und der Kampf gegen den Islam nicht sein Hauptanliegen war.<sup>343</sup>

Arabische Quellen sprechen jedoch eine andere Sprache: Ein Bericht des

340 *Historia de rebus Hispaniae* VI, 24 (Fernández Valverde 1989, S. 249–250).

341 Es ist dokumentiert, dass 1154 der Erzbischof den Klerikern anordnete, dass ein Teil der Zehnten für Arbeiten an der Kathedrale abgegeben werden soll und dass Alfonso VIII. 1173 Erlaubnis gab, eine Ziegelei für die Kathedrale zu errichten. Solche kleinere Arbeiten dienten aber eher der Erhaltung des Baubestandes der Moschee, vgl. Jorge Díez 2001, S. 251. Der Grundriss der vollständig zerstörten Moschee konnte durch eine Prospektion geortet werden. Der Gebetsraum umfasste ein Gebiet von 61,10m x 39,01m. Im Norden, auf dem Gebiet des heutigen Kreuzganges, schloss sich wohl der Hof an. Wie andere grosse Moscheen des frühen Mittelalters hatte die Moschee wahrscheinlich elf Schiffe. 54 Säulenschäfte und ein Kapitell, die ins 10. Jh. datieren, wurden in die gotische Konstruktion integriert, die 1226 begonnen worden war. Vgl. del Cerro Malagón et al. 1992, S. 422.

342 *Historia de rebus Hispaniae* VI, 24 (Fernández Valverde 1989, S. 249–250).

343 Reilly 1988, S. 172, 182.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

andalusischen Geschichtsschreibers Ibn Bassām (†1147/48) aus der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts zeigt auf, dass Alfonso VI. weitere Eroberungen plante, sogar Córdoba im Auge hatte und die Umwandlung der Grossen Moschee in einer triumphalen Geste antizipierte. Alfonso VI. habe “pour la grande mosquée de Cordoue – que Dieu protège son enceinte d'une aussi épouvantable calamité – une cloche à la fabrication de laquelle il avait mis tous ses soins” vorbereitet.<sup>344</sup> In einer anderen arabischen Quelle wird beschrieben, dass Alfonso VI. 1086 mehrere Monate lang Zaragoza belagert und auch gegen die Zahlung hoher *parias* nicht habe abziehen wollen, da sein Ziel die Eroberung der Stadt gewesen sei.<sup>345</sup> Eine weitere triumphale Geste Alfonsos VI. referiert al-Maqqarī (†1631) anhand älterer Texte. Shajā, ein Freigelassener al-Musta‘īns (†1110), König des Taifa-Reiches Zaragoza, sei als Botschafter zu Alfonso VI. geschickt worden. Angekommen in Medinaceli, wo sich der christliche Hof zu diesem Zeitpunkt befand, habe ihn Alfonso VI. empfangen. Der König sei auf einem hohen Thron gesessen, der auf dem Grabmal des Feldherren des cordobesischen Kalifen und Zerstörer Santiagos (vgl. Kap. III.5.1.1.3) al-Manšūr (†1002) platziert gewesen sei. Alfonso habe gesprochen: “Ich bin der König der Muslime und der Eroberer ihres Landes: siehst Du mich nicht auf dem wahrhaftigen Grab des mutigsten und mächtigsten ihrer Könige sitzen?”<sup>346</sup> Reilly und Ohlhoff bezweifeln zwar die auf Eroberung abzielenden Absichten Alfonsos VI. für Córdoba und Zaragoza, da der König gar nicht die Mittel gehabt hätte, eine zweite grosse Stadt neben Toledo auf Dauer zu besetzen.<sup>347</sup> Die andalusischen Quellen zeigen aber deutlich, dass die islamischen Reiche Alfonso VI., “Dei gratia totius Hispanie imperator ac magnificus triumphator”,<sup>348</sup> als Bedrohung wahrnahmen.

In militärischer Hinsicht war die Situation höchst angespannt. Die Almora-

344 Tolan 2009, S. 152; Ohlhoff 1999, S. 210.

345 Kitāb al-Iktifā' 48 (S. 111); vgl. Ohlhoff 1999, S. 195.

346 Zitiert nach Gayangos englischer Übersetzung. Al-Maqqarī benützt einen Bericht Ibn Hudāils (14. Jh., Granada) als Quelle, al-Maqqarī (Bd. 1, S. 128–130). Der Machtdemonstration Alfonsos VI. folgt eine Replik Shajā: “‘If he whose remains lie under that marble were alive, and thou sitting so close to him, thou wouldst not say with impunity things offensive to him, neither wouldst thou occupy long the place thou now art in.’ ‘Alfonso caught the allusion’, says Shajā, ‘and flew into a most violent passion, he rose from his seat, intending no doubt to strike me, but his wife interfered and said to him, <This man is right; why should not honour and glory reside in his countrymen as they do in thee?’”.

347 Reilly 1988, S. 178; Ohlhoff 1999, S. 210. Ohlhoff vermutet, dass Ibn Bassām hier die Ambitionen Alfonsos VI. übertrieb, um die Versäumnisse der Taifa-Herrscher bzw. das Verdienst der Almoraviden herauszustreichen.

348 So nannte sich Alfonso VI. in einer Privilegsbestätigung an die Bewohner von Santiago de Compostela im Jahr 1095. Gamba 1998, Nr. 135, S. 351.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

viden waren dem Ruf der Taifa-Könige gefolgt und 1085 auf der Iberischen Halbinsel angekommen.<sup>349</sup> Dass Alfonso VI. bereits im Oktober 1086 in Sagrajas die erste Schlacht gegen die Berberdynastie verlor, könnte den direkten Grund geboten haben, die Grosse Moschee in Toledo zur Kirche zu weihen und somit ein Zeichen gegen die Muslime zu setzen.<sup>350</sup> Zur gleichen Zeit wurde der nach der Eroberung als Statthalter eingesetzte Mozaraber Sisnando Dávídiz, der zu einer gemässigten Politik geraten hatte, durch den Grafen Pedro Ansúrez ersetzt, der einen harten Kurs gegenüber den Taifa-Reichen befürwortete.<sup>351</sup>

Die Umwandlung der Moschee, die Entweihung des heiligsten Besitzes entgegen der Abmachung des Kapitulationsvertrages, muss für die Muslime eine grosse Demütigung gewesen sein. Die muslimfeindliche Stimmung verdeutlicht die Stiftungsurkunde, die Alfonso VI. 1086 für die neu geweihte Kathedrale verfasste. Die Urkunde erstellt die Verbindung zwischen Alfonsos Vorfahren, d. h. den westgotischen Monarchen, den spanischen Kirchenvätern und dem Präsenz der Stiftung, wodurch die Idee der *Reconquista* deutlich formuliert wird. Die Urkunde hält fest, dass durch ein verborgenes Urteil Gottes die Stadt während 376 Jahren durch die Mauren besetzt gewesen sei, die sich in Schande und Verachtung der Blasphemie des Namen Gottes schuldig gemacht und die Christen unterdrückt sowie einige durch das Messer, durch Durst, Hunger oder andere Folterungen getötet hätten, damit am Ort, an dem Väter und Vorfahren den wahrhaftigen Gott mit heiligem Glauben verehrten, der Namen des "maledicti Mahometh" angerufen werden könne. Die der Macht des Teufels entrissene und als Habitat von Dämonen dienende Moschee solle nun zur heiligen Kirche Gottes geweiht werden.<sup>352</sup> Diese polemischen, gegen den Islam gerichteten Worte

349 Reilly 1988, S. 182.

350 González Ruíz 1998, S. 169.

351 Vones 1993b, S. 232. Buresi betont aber, dass Dávídiz ebenfalls eine Politik der Dominanz betrieb; Buresi 2000a, S. 345. Vgl. auch Kap. III.1.1.

352 "[...] Yo por la disposición de Dios Alfonso, emperador de España, doy a la silla metropolitana de Santa María de la ciudad de Toledo entera honra, como conviene que la tenga la silla pontifical, segun que en los tiempos pasados fue ordenado por los santos Padres. La qual ciudad por oculto juyzio de Dios fue posseya da trezientos y setenta y seis annos de los moros, que blasfemaron el nombre de Christo en oprobrio y desprecio, teniendo oprimidos los christianos, y matando algunos dellos a cuchillo, o con sed, hambre y otros tormentos, para que en el lugar y ciudad donde nuestros padres y antepasados adoraron al verdadero Dios con santa fé, fuese invocado y honrado el nombre del maldito Mahomat. Después que Dios por su maravillosa orden fue seruido de dar el imperio a mis padres el rey Don Fernando y reyna Doña Sancha, yo trabajé de hazer guerra a estas gentes infieles, en las quales después de muchos encuentros y muertes innumerables de

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

stehen einem friedlichen Zusammenleben, einer *convivencia*, diametral entgegen und drücken vielmehr die kriegerische Haltung der Eroberer aus. Buresi spricht von der strahlenden Manifestation des Sieges einer neuen Macht, die mit der Herrschaft der Muslime bricht.<sup>353</sup> 1089 liess Alfonso VI. auch sämtliche ehemalige Freitagsmoscheen der Dörfer und Städte des ehemaligen Taifa-Reiches zur Kirche umwandeln. Diese Massnahme erfolgte nicht nur aus praktischen Gründen, sondern bezweckte wohl auch die Repräsentation der neuen religiösen, sozialen und politischen Ordnung nach der Eroberung.<sup>354</sup> Mindestens zwanzig Moscheen gelangten so in den Besitz der Kirche, darunter Guadalajara, Talavera und Escalona. Ein Drittel dieser neuen Kirchen mit ihrem Besitz wurden der Kathedrale von Toledo überschrieben.<sup>355</sup>

Der neue Erzbischof Bernard von Sédillac, ehemaliger Abt der cluniazensischen Abtei von Sahagún, vertrat nun die päpstlichen Interessen in Toledo.

enemigos, tomé con el ayuda de Dios y gané algunas ciudades y castillos muy fuertes: y finalmente por inspiración divina movi mi exercito contra esta ciudad, en la qual los tiempos passados reynaron mis progenitores muy poderosos y ricos entendiendo que hazia seruicio acepto delante de Dios, si las tierras que esta perfida gente debaxo de su maluado caudillo Mahomad auia quitado a los christianos, yo Aldephonso emperador, debaxo de la vander de Christo las pudiesse restituyr y boluer a los seguidores de su fé. [...] y la mezquita sacada del poder del diablo, fuesse dedicada por yglesia santa de Dios. [...] para que como hasta aqui ha sido morada de demonios de aqui adelante quede y permanezca por sagrario de las virtudes celestiales, y de todos los christianos. [...]“; komplette spanische Übersetzung in Martín Gamero 1862, S. 1059–1061.

“Ego disponente Deo Adefonsus, Esperie imperator, concedo sedi metropolitane, scilicet, Sancte Marie urbis Toletane honorem integrum ut decet abere / pontificalem sedem secundum quod perteritis temporibus fuit constitutum a sanctis patribus. Que civitas abscondito Dei iudicio CCCTis LXXVI annis possessa fuit a mauris Christi nomen comuniter blasfemantibus; quod ego intelligens esse oprobrium ut despecto nomine Christi abiectisque christianis atque quibusdam eorum gladio seu fame diversisque tormentis / mactatis in loco ubi sancti nostri patres Deum fidei intencione adoraberunt maledicti Mahometh nomen invocaretur, postquam parentum meorum uidelicet patris mei regi Fredinandi et matris mee Sancie regine Deus mirabili ordine michi peccatum tradidit imperium bellum contra barbaras gentes assumsi. A quibus post multa prelia et post / innumeras hostium mortes ciuitates populosas et castella fortissima adiubante Dei gratia cepi. Sicque inspirante Dei gracia exercitum contra istam urbem mobi in qua olim progenitores mei regnaberunt potentissimi atque opulentissimi, existimans fore acceptabile in conspectu domini si hoc quod perfida gens sub malefido duce suo Mahometh / christianis abstulerat ego Adefonsus imperator duce Christo eiusdem fidei cultoribus reddere possem. [...] domus erepta diabolo (ecclesia) sancta dedicaretur Deo. [...] sicut actenus fuit abitacio demonum abinc permaneat sanctarium celestium virtutum et omnium chisticolarum [...]“; lateinischer Text in García Luján 1982, Bd. 2, S. 15–20 (Doc. 1).

353 Buresi 2000a, S. 343.

354 Vgl. Kap. III.2.2.2; Buresi 2000a, S. 350.

355 González Ruiz 1998, S. 172. González Ruiz geht aufgrund einer muslimischen Quelle von achtzig übernommenen Ortschaften aus. Realistischer sind nach González etwa zwanzig Orte, González 1975, Bd. 1, S. 81–82.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Diese direkte Repräsentanz des Heiligen Stuhls spitzte die Situation ebenfalls zu.<sup>356</sup> Papst Urban II., der 1095 den Ersten Kreuzzug ausrufen sollte, schickte 1088 Bernard einen Brief, in dem er ihm nahe legte, die Ungläubigen zum Glauben zu bekehren.<sup>357</sup> Im gleichen Jahr übergab Alfonso VI. das Kloster San Servando y Germano der Römischen Kirche und unterstellte diesem 1095 die Kirche Santa María en Alficén, davor die wichtigste Kirche der Mozaraber.<sup>358</sup> Die Anbindung des Erzbistums an das Papsttum wurde zunehmend enger.

#### 6.3 Sakralbauten und Umwandlungsprozesse

Erst mehr als 100 Jahre nach der Eroberung wurden in Toledo neue Kirchen erbaut. Durch den Wegzug vieler Muslime nach der Eroberung standen ehemalige Moscheen als Gebäude zur Verfügung und mussten nur geweiht und mit liturgischem Mobiliar ausgestattet werden. Nur die Grosse Moschee blieb nach der Eroberung vorerst in muslimischem Besitz, über alle anderen Moscheen verfügte Alfonso VI.<sup>359</sup> 1086 überschrieb er sämtliche ehemaligen Moscheen Toledos mit ihren Besitzungen dem Erzbischof von Toledo, drei davon blieben als Moscheen in Gebrauch.<sup>360</sup> Im Verlauf des 12. Jahrhunderts blieb nur eine davon dem islamischen Kult erhalten, die Mitte 11. Jahrhundert erbaute Mezquita de Tornerías.<sup>361</sup> Sie blieb wahrscheinlich bis 1501 als Moschee bestehen, dem Jahr, als die Katholischen Könige die Zwangskonversion der Muslime einführten.<sup>362</sup> Mindestens drei dem mozarabischen Kult dienende Kirchen existierten bereits in der Zeit des Taifa-Reiches. Durch die Einführung des Römischen Ritus' und einer neuen kirchlichen Ordnung mit neuen Pfarrgemeinden in der Stadt nach der Eroberung, war die mozarabische Gemeinschaft gezwungen worden, neue Orte für ihren Kult zu suchen. Sechs Pfarrkirchen in Toledo behielten den altspanischen (oder mozarabischen) Ritus bei.<sup>363</sup>

356 González Ruiz 1998, S. 167. Vgl. zum Werdegang Bernards auch Rivera Recio 1966/76, Bd. 1, S. 125–192.

357 O'Callaghan 1990, S. 48.

358 Engels 1969, S. 47; Linehan 1993, S. 220.

359 Reilly 1992, S. 85.

360 Calvo Capilla 1999, S. 310; Martín Gomero 1862, S. 1060; García Luján 1982, S. 17.

361 Del Cerro Malagón et. al. 1992, S. 309.

362 Calvo Capilla 1999, S. 318.

363 *Historia de rebus Hispaniae* IV, 3 (Fernández Valverde 1989, S. 163). Die Einführung des *Liber officii Gallicanii* (gallisch/römisch) auf Kosten des *Liber officii Toletanii* (toledanisch/mozarabisch) wird in der *Historia de rebus Hispaniae* VI,



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Beispielhaft kann die Kirche San Salvador für die Umnutzung einer Moschee betrachtet werden. Teile des Turmes, eine Hufeisenbogenarkade und Reste der Südfassade sowie eine Inschrift von 1041 weisen das Bauwerk als ehemalige Moschee aus.<sup>364</sup> 1159 wurde die Moschee nach den *Anales Toledanos* zur Kirche umgewandelt.<sup>365</sup> Unmittelbar danach sind keine Veränderungen belegt, wahrscheinlich noch während des 12. Jahrhunderts erfolgte aber der Anbau eines Kreuzganges.<sup>366</sup> Dass die Kirche San Sebastián in ihrer Orientierung und mit den Hufeisenbogenarkaden dieselbe Struktur aufweist, lässt ebenfalls auf eine ursprüngliche Moschee schliessen. 1168 wird die Kirche erwähnt, Umbauten und Erneuerungen fanden aber erst Mitte 13. Jahrhundert statt.<sup>367</sup>

Einige der ehemaligen Moscheen wurden zu Wohnhäusern umgebaut. Die ehemalige Moschee in der Bajada del Pozo Amargo wurde in zwei Hälften geteilt, zu Wohnhäuser umgewandelt und an einen Priester verkauft. Ihre Reste sind heute in den Fundamenten mehrerer Häuser noch zu erkennen. Eine zweite zum Wohnhaus umgewandelte Moschee ist überliefert und befand sich beim Baño de Cabalil.<sup>368</sup>

#### 6.3.1 Santa Cruz

Modellhaft für die Betrachtung der Umwandlungsprozesse in Toledo ist die Kirche Santa Cruz (heute Cristo de la Luz, Abb. 58), welche die Moschee des Bāb al-Mardūm integriert. Die Moschee wurde, wie eine Inschrift bezeugt, um 1000 erbaut und verdankt ihren Namen dem nahe gelegenen Stadttor Bāb al-Mardūm.<sup>369</sup> Es handelte sich zwar um eine private Stiftung, der kleine quadratische Raum stand aber wahrscheinlich für den alltäglichen Kult der

25 (S. 250), ebenfalls geschildert. Vgl. González Ruiz 1998, S. 165; Raizman 1999, S. 135.

364 Rütenik 2009, S. 430.

365 "Prisieron Christianos la Iglesia de S. Salvador de Moros en dia de S. Juan Bautista, Era MCXCVII", *Anales Toledanos I* (S. 134); vgl. del Cerro Malagón et al. 1992, S. 301.

366 Rütenik 2009, S. 433. Den Kirchen Santas Justa y Rufina und San Andrés wurden ebenfalls ein Kreuzgang angegliedert.

367 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 243; Rütenik 2009, S. 428. Weitere ehemalige Moscheen in Toledo sind die Kirchen San Andrés, San Bartolomé, San Lorenzo, Santiago del Arrabal und Santas Justa y Rufina.

368 Calvo Capilla 1999, S. 317.

369 Ewert 1996, S. 26. Das Stadttor wird auch *Puerta del Valmardón* oder *Puerta Tapiada* genannt.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista



Abb. 58: Santa Cruz, Toledo.

muslimischen Gemeinschaft zur Verfügung.<sup>370</sup> Der Raum ist durch vier Säulen in neun Kompartimente geteilt, die jeweils mit einer Rippenkuppel gewölbt sind. 1147 wurde die Moschee dem Orden von Calatrava übergeben, der sie in eine Kirche umwandeln sollte.<sup>371</sup> Die Umwandlung erfolgte aber erst 1186 und wurde auf Befehl des Königs durch den Erzbischof ausgeführt. Bereits drei Jahre davor, 1183, war die ehemalige Moschee von zwei privaten Besitzern an den Orden der Johanniter übergeben worden. Die Stiftungsurkunde nennt das Gebäude zwar "casa", Haus, aber bezeichnet es auch als ehemalige Moschee. 1186 wurde die neue Kirche dem Heiligen Kreuz geweiht und dem ausschliesslichen Gebrauch durch den Ritterorden überschrieben.<sup>372</sup> Die Johanniter, auch Hospitaliter genannt, waren ein Orden des Heiligen Landes und wurden ab Mitte des 12. Jahrhunderts zum Ritterorden. Zu ihren Hauptaufgaben zählte der Grenzschutz auf der Iberischen Halbinsel. 1183 wurde ihnen die Burg in Consuegra im südlichen Hinterland Toledos als eine der Hauptbastionen der kastilischen Verteidigungslinie gegen die Almohaden anvertraut.<sup>373</sup>

370 Calvo Capilla 1999, S. 322. Zur Rekonstruktion der Moschee vgl. Ewert 1977.

371 Jorge Díez 2001, S. 250.

372 Dokument von 1183: "[...] ego Dominicus Petri atque Juliana mea uxor [...] damus et concedimus unam casam que dicitur de Sancta Cruce, que olim fuit mesquita maurorum, quam habemus in colacione Sancti Nicholai, in Toletto, Deo et Hospitali de Iherusalem [...]. Beide Urkunden publiziert in Calvo Capilla 1999, S. 324–325.

373 Demurger 2003, S. 57.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Die Umwandlung fand ihren architektonischen Ausdruck darin, dass der Moschee im Osten eine Apsis angebaut wurde. Den Baubeginn dieser Apsis datiert die Forschung meist kurz nach 1186,<sup>374</sup> David Raizman bezweifelt jedoch diesen frühen Ansatz. Ausgehend von den Fresken in der Apsis, die er um 1220 datiert, schlägt er auch für das Bauwerk eine Errichtung im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts vor. Er stützt seine These mit den historischen Umständen: Ein Baudatum um 1220 würde den Beginn einer Bautätigkeit nach der Schlacht von Navas de Tolosa (1212) verorten, in eine Zeit, als sich die christlichen Reiche in besserer politischer Lage befanden als Ende des 12. Jahrhunderts, als die almohadischen Angriffe und die Niederlage in Alarcos (1195) ernsthafte Probleme bedeuteten. Die Instabilität des kastilischen Reiches während der Minderjährigkeit von Alfonso VIII. (reg. 1158–1214) bot ebenfalls kein günstiges Umfeld für grössere Bauaktivitäten. Eine um 1220 einsetzende Bautätigkeit stellt Raizman zudem in Beziehung zum Erstarren des Bürgertums.<sup>375</sup> Die Frage nach der Datierung der Apsis von Cristo de la Luz spielt eine wichtige Rolle, da viele Bauten in Toledo in Abhängigkeit von ihr datiert werden. Dass die Umwandlung jedoch nicht zwangsläufig bauliche Veränderungen nach sich zog, zeigen die Vorgänge in Toledo unmittelbar nach der Eroberung.

Die Kirchen-Moschee Santa Cruz gilt als Bauwerk, an dem exemplarisch die Ideologie der christlichen Eroberer abgelesen werden kann. Nach Gisela Noehles-Doerk macht der Anbau der Apsis, der in den gleichen Materialien und in derselben Formensprache wie die Moschee erbaut sei, deutlich, dass die Christen einen harmonisierenden Anschluss an das Bestehende, an das islamische Erbe, anstrebten.<sup>376</sup> Raizman bestätigt dies in Bezug auf die Fresken in der Apsis, die auf die Perspektive eines Betrachters im Schiff, der ehemaligen Moschee, ausgerichtet sind. Der Anbau visualisiere sowohl Aneignung als auch die kreative Umsetzung der islamischen Techniken und Dekorationsweisen für neue Zwecke.<sup>377</sup> Nach Dodds, Menocal und Balbale Krasner zeigt der Anbau das Gegenteil eines harmonisierenden Anschlusses. Die grössere Apsis umfasse die Moschee mit ihrem burgähnlichen, geschlossenen Mauerwerk, als würde das neue Bauwerk das ältere langsam verschlingen. Die Moschee würde zur symbolischen Kriegsspolie, zur Trophäe, mit der die Johanniter ihre ideologische Herrschaft über den

374 Gómez Moreno 1951, S. 201–207; del Cerro Malagón et al. 1992, S. 317.

375 Raizman 1999, S. 136.

376 Noehles-Doerk 1992, S. 179.

377 Raizman 1999, S. 133, 138.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

islamischen Glauben demonstrieren konnten.<sup>378</sup>

Zwischen der Moschee und dem Anbau lassen sich sowohl gemeinsame Elemente in der Formensprache als auch klare Unterschiede feststellen. Die Südostfassade der Moschee, die ehemalige Qibla, wird von einem hufeisenbögigen Eingang und zwei schmalen rechteckigen Fensteröffnungen durchbrochen (Abb. 59). Unter dem Kranzgesims sind schmale Lichtschächte eingelassen. Der Anbau ist auf dieser Seite im Bereich des Vorchorjochs leicht nach vorne versetzt, im Bereich der Apsis springt er wieder zurück auf die Flucht der Moschee. Beim Mauerwerk der Moschee handelt es sich um Opus Mixtum aus Bruchsteinmauerwerk mit Ausgleichsschichten aus Ziegelstein. Diese Technik wird beim Anbau nur im Sockelbereich verwendet, die oberen Bereiche sind aus Ziegelstein gebaut. Unter dem Kranzgesims schmückt ein Fries aus quergestellten Ziegeln die Fassaden der Moschee und des Anbaus, beim Anbau ist der Fries jedoch verdoppelt und etwas nach unten versetzt angebracht. Ein Konsolgesims schliesst die Fassade auf der ganzen Länge des Bauwerks ab, wobei die Konsolen der Moschee abgetrepppt sind, die des Anbaus hingegen eine glatte Rundung ausbilden.

An der Nordwestfassade lässt sich am Konsolgesims dasselbe beobachten (Abb. 58). Der Ziegelfries wird auf dieser Seite auch im Bereich der Moschee doppelt geführt, derjenige des Anbaus ist leicht nach unten versetzt und nicht im gleichen Größenverhältnis ausgeführt. Das Mauerwerk gleicht sich stärker an, da auch im Bereich der Moschee mehr reiner Ziegelverband verwendet wurde. Auf dieser Seite des Bauwerks springt der Anbau nicht vor, sondern wurde in der Flucht der Moschee weitergebaut. Die Nordwestfassade der Moschee ist stärker ornamentiert als die gegenüberliegende Seite und in zwei Geschosshöhen unterteilt.

Die angebaute Apsis ist systematisch gegliedert und reich dekoriert. Ein Ziegelfries teilt die Apsis in zwei Bereiche, die auf die Geschosshöhen der Moschee nicht antworten. Der untere Bereich wird von abgetreppten Rundbögen gegliedert, der obere Bereich von neungliedrigen polyloben Bögen, die jeweils einen Hufeisenbogen umfassen. Dieser Dekor ist ein Charakteristikum der Architektur Toledos. Die Apsis der Eremitage San Eugenio (Abb. 60), das Querhaus von Santiago del Arrabal, die Apsis von San Román, diejenige von San Antolín (unten polylobe Bögen, oben Rundbögen) und viele später entstandene Kirchen weisen dieselbe Gliederung auf.

Der Ursprung des polyloben Bogens dieses Dekors kann klar verortet wer-

378 Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 121.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista



Abb. 59: Südostfassade, Santa Cruz, Toledo.

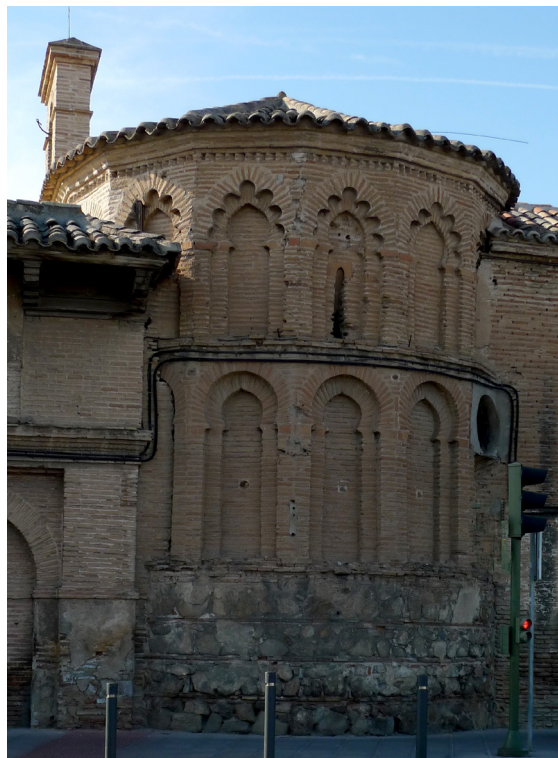


Abb. 60: Apsis, San Eugenio, Toledo.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista



Abb. 61: Minarett, Kutubiyya-Moschee, Marrakesch.

den. Am Minarett der Kutubiyya-Moschee in Marrakesch werden in derselben Art blinde und offene Hufeisenbögen von polyloben Bögen gerahmt, wie dies bereits Pavón Maldonado feststellte (Abb. 61). Die Rahmung eines kleinen Hufeisenbogens durch einen polyloben, eng anliegenden Bogen mit wenigen Pässen tritt hier zum ersten Mal in der islamischen Architektur auf.<sup>379</sup> Die Kutubiyya-Moschee wurde 1146/47 von den Almohaden gegründet, vor 1158 wurde das Minarett vollendet.<sup>380</sup> Im untersten Geschoss des Minaretts werden schmale Hufeisenbögen auf spitzer Grundlinie von Hufe-

379 Pavón Maldonado 2000, S. 175.

380 Ewert et al. 1997, S. 114. Jiménez de Rada hält in seiner *Historia de rebus Hispaniae* VII, 10 (Fernández Valverde 1989, S. 277) fest, dass die Almohaden ihre Hauptstadt in Marrakesch – “Marrochum” – hatten.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

eisenbogen auf runder Grundlinie gerahmt. Die Art der Überlagerung von Bögen lässt sich mit den Rundbögen des Anbaus von Santa Cruz vergleichen. Noch deutlicher ist die Parallele des Kutubiya-Minarets zur toledanischen Architektur bei der Eremitage San Eugenio (Abb. 60) zu sehen, wo ebenfalls spitze Hufeisenbögen von runden Hufeisenbögen gerahmt werden. Die Innenwände des Vorchorjoches von Santa Cruz werden von gleichen spitzen Hufeisenblendbögen gegliedert, jedoch ohne Abtreppung. Der innere Bereich der Apsis wird von Hufeisenbögen und bei den zwei Fensteröffnungen mit polyloben Bögen geschmückt. Mit dem Hufeisenbogen, hier auf rundbogiger Grundlinie, wird ein Motiv der Moschee aufgenommen, in der Art der Anbringung jedoch weiterentwickelt. Diese polyloben Bögen unterscheiden sich wesentlich von denjenigen, die Teil älterer Kirchbauten Spaniens und Frankreichs sind.

Im Dekor des Anbaus und der Moschee von Santa Cruz lassen sich gewisse Parallelen feststellen (Abb. 58). Im unteren Bereich der Moschee umfassen grosse Rundbögen kleinere Hufeisenbögen. Die Rundbögen des Anbaus, wenn auch kleiner und ohne Hufeisenbögen ausgeführt, nehmen darauf Bezug. Im oberen Bereich der Moschee rahmen dreigliedrige polylobe Bögen Hufeisenbögen, die mit dem aus der Moschee von Córdoba bekannten Ornament der alternierenden roten und weissen Steinen geschmückt sind. Zwar gleichen weder die polyloben Bögen noch die Hufeisenbögen des Anbaus denjenigen der Moschee, das Grundmotiv der überlagerten Bögen ist aber dasselbe. Diese Bezugnahme, die Zweiteilung der Fassade sowie der Ziegelfries und das Konsolgesims zeigen ganz klar den Willen, den Anbau der Apsis in gewisser Weise der Moschee anzugleichen. Gleichzeitig wird aber eine neue Formensprache entwickelt, welche die Ornamentik des Minarets der Kutubiya rezipiert.

Da die dekorative Gliederung des Anbaus eindeutigen Bezug auf die Moschee nimmt, ist davon auszugehen, dass mit diesem Bau das spezifische toledanische Dekorationssystem entwickelt wurde. Der Anbau ist demnach unmittelbar nach 1186, das Jahr der Umwandlung, zu datieren und nicht erst in die 1220er Jahre, wie dies Raizman vorschlug. Bereits Clara Delgado Valero bezeichnete Santa Cruz als Ursprung des toledanischen Mudéjar.<sup>381</sup>

Apsis und Vorchorjoch von Santa Cruz sind länger als die Moschee und ihr

381 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 317.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista



**Abb. 62: Blick aus der Apsis in die ehemalige Moschee, Santa Cruz, Toledo.**

Mauerwerk ist feingliedrig strukturiert durch die abgetreppten Bögen. Die Beschreibung von Dodds, Menocal und Balbale Krasner als burgähnliches, geschlossenes Mauerwerk<sup>382</sup> entspricht der ornamentierten Fassade nicht. Die Apsis ist zwar grösser als die Moschee, das "Verschlingen" lässt sich aber nicht beobachten. Vielmehr ist zu konstatieren, dass auf die Formensprache der Moschee Bezug genommen wird.

Da die Apsis und das Vorchorjoch gegenüber der Moschee erhöht sind, wirkt der Anbau, in den vier Treppenstufen führen, auch im Innern grösser und höher (Abb. 62). Die Moschee wird nicht zum Langhaus, wie das Raizman formuliert,<sup>383</sup> sondern vielmehr zur Vorhalle. Verstärkt wird der Eindruck durch die massive Wand, welche die Moschee vom Anbau trennt und nur von drei niedrigen Hufeisenbögen durchbrochen wird.

An Santa Cruz lässt sich tatsächlich beobachten, wie die christlichen Eroberer mit dem islamischen Erbe umgingen. Der islamische Bestand wurde

382 Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 121.

383 Raizman 1999, S. 133.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

erhalten und ging in christlichen Besitz über. Die Umwandlung und der Anbau machten die neue christliche Herrschaft deutlich. Die kleine, angelegene Moschee, die Dodds, Menocal und Balbale Krasner etwas plakativ als "Kriegsspolie" bezeichnen,<sup>384</sup> diente effektiv zur Visualisierung von Herrschaft. Prägnanter und für die Bevölkerung Toledos einfacher verständlich als ein Neubau visualisierte die Annexion der Moschee die *Reconquista*. Der islamischen Bevölkerung wurde der Verlust ihrer Moscheen und damit ihrer Macht vor Augen geführt, der christlichen Bevölkerung die Überlegenheit des Christentums über den Islam.<sup>385</sup>

#### 6.4 Mudéjar-Architektur

Mehrere Kirchen in Toledo weisen das Dekorationssystem der Apsis von Santa Cruz auf und lassen das Einsetzen einer regen Bauaktivität im späten 12. Jahrhundert vermuten. Die Apsis der ehemaligen Pfarrkirche San Antolín,<sup>386</sup> diejenige der Eremitage San Eugenio (Abb. 60)<sup>387</sup> und diejenige der Kirche Santas Justa y Rufina<sup>388</sup> datierte die Forschung wegen dieser Parallele ins Ende des 12. Jahrhunderts. Datierungsfragen sind jedoch in Toledo höchst ungenau zu beantworten. Wenngleich fast alle Kirchen des 12. und 13. Jahrhunderts in mehreren Dokumenten erwähnt werden und dadurch ihre Existenz teilweise schon kurz nach der Eroberung belegt ist,<sup>389</sup> ist unklar, inwiefern und wann sich ihre bauliche Gestalt verändert hat. Ein Datum liefert die Kirche San Román, die an ihrer Apsis ebenfalls das Dekorationssystem von Santa Cruz aufweist: eine Weihe von 1221 ist überliefert.<sup>390</sup> Einige Kirchen, aus dem 13. Jahrhundert übernehmen das Gliederungssystem, sodass dieser Dekor zu einem sehr einheitlichen Er-

384 Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 121.

385 Wohl dieselbe Funktion gewannen die zu Glockentürmen umfunktionierten Minarette der Freitagsmoscheen von Córdoba und Sevilla nach der Eroberung der Städte 1236 bzw. 1248, vgl. Bloom 1993a, S. 361. Die umgewandelten Moscheen anderer Städte dienten ebenfalls der Zurschaustellung von Macht und der Repräsentation der neuen religiösen, sozialen und politischen Ordnung nach der Eroberung, vgl. Kap. III.2.2.2; Buresi 2000a, S. 341.

386 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 181. Heute ist die Apsis Teil des Klosters Santa Isabel de los Reyes.

387 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 201.

388 Ebd., S. 263.

389 Pavón Maldonado 1973, S. 63; Pavón Maldonado 2000, S. 179; del Cerro Malagón et al. 1992, S. 263.

390 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 236.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

scheinungsbild der toledanischen Architektur führt.<sup>391</sup>

Diese Bauten begründen die Mudéjar-Architektur, ein Stil, der bis ins 15. Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel prägend bleiben sollte. *Mudéjar*, abstammend vom arabischen Wort *mudağğan* (*unterworfen, tributpflichtig*), bezeichnet seit dem 14. Jahrhundert in arabischen und seit dem 15. Jahrhundert in romanischen Quellen den Muslim, der in christlichem Gebiet als Untertan wohnt, aber seine Kultur und Religion behält. Davor verwendeten christliche Autoren die Bezeichnungen *Sarazenen*, *Mauren*, *Araber*, *Ismaeliten* und *Agarenen*.<sup>392</sup> Im 19. Jahrhundert wurde der Begriff auf die Architektur ausgeweitet und bezog sich auf Arbeiten, die von Mudéjares für Christen verrichtet worden waren. Elie Lambert wies 1933 auf die Ungenauigkeit des Begriffes hin<sup>393</sup> und stieß damit eine bis heute geführte Diskussion um die Definition der Mudéjar-Architektur an.<sup>394</sup> Unbestritten ist einzig, dass die Mudéjar-Architektur Formen aufweist, die sowohl der christlichen wie auch der islamischen Architektur entstammen. Ob es sich aber um eine Synthese zwischen christlicher und islamischer Architektur handelt<sup>395</sup> oder ob die islamische Formensprache eher als applizierte Dekoration fungiert,<sup>396</sup> welche Elemente denn christlich seien und welche islamisch,<sup>397</sup> wie wichtig handwerkliche und konstruktive Traditionen,<sup>398</sup> oder ideologische und soziologische Hintergründe<sup>399</sup> waren, sind Fragen, die die Forschung immer wieder thematisierte.

#### 6.4.1 Ursprünge

Der Beginn des Mudéjar-Stiles wurde von verschiedenen Autoren um 1150 in Sahagún angesetzt, mit der Errichtung eines Gebäudes nördlich der Klosterkirche Santos Facundo y Primitivo, von dem heute nur die Südmauer erhalten ist. Die zwei Hauptargumente zu dieser Klassifizierung sind einer-

391 San Vicente, Santa Leocadia, Santiago del Arrabal und die Eremitage Cristo de la Vega. del Cerro Malagón et al. 1992, S. 251, S. 205, S. 286; Pavón Maldonado 1973, S. 73.

392 Molénat 2006, S. 192; Oliver Pérez 1994; Tolan 2002, S. XV.

393 Lambert 1933, S. 19.

394 Vgl. zu einem Überblick Ruiz Souza 2009, S. 278–282.

395 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 71; Valdés Fernández 2006, S. 84.

396 Vgl. Domínguez Perela 1982, S. 9.

397 Borrás Gualis 2006b, S. 331–332; Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 138.

398 Raizman 1999, S. 129; Borrás Gualis 2006a, S. 46; Lavado Paradinas 2006, S. 113–116.

399 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 71; Dodds 1994, S. 597.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

seits der Ziegelbau, andererseits die Überlieferung von in dieser Region tätigen Mudéjar-Baumeistern.<sup>400</sup> Romanischer Ziegelbau hatte jedoch in Europa sowie in Kastilien-León eine lange Tradition. Das Charakteristikum allein reicht nicht, um ein Bauwerk als mudéjar zu bezeichnen.<sup>401</sup> Die frühen Ziegelsteinbauten (die erhaltene Südmauer und San Tirso, ca. 1170–1200) in Sahagún weisen keine spezifischen islamischen Dekorationselemente auf. Quergestellte Ziegel, Fries und Hufeisenbögen der später entstandenen Kirchen San Lorenzo und Santiago el Mayor können hingegen mit islamischer Formensprache in Verbindung gesetzt und diese als mudéjare Bauten bezeichnet werden. In Toledo war Ziegelbau bereits in der Taifa-Zeit weit verbreitet, wobei sich ein charakteristischer Mauerverband ausbildete, ein Opus Mixtum aus Bruchsteinmauerwerk mit Ausgleichsschichten aus Ziegelstein, wie er auch an der Moschee des Bāb al-Mardūm verwendet wurde.<sup>402</sup>

Torres Balbás nannte 1949 eine Quelle, die besage, dass Alfonso I. von Aragón (reg. 1104–1134) eine grosse Anzahl Mauren nach Sahagún gebracht habe.<sup>403</sup> Auf Torres Balbás stützen sich die Autoren, die Mudéjares als Arbeiter für die Kirchen in Sahagún und andernorts vermuten.<sup>404</sup> Torres Balbás dokumentierte oder spezifizierte die genannte Quelle jedoch nicht, und andere Quellen, die mudéjare Arbeiter belegen würden, sind nicht bekannt. Der historische Ausgangspunkt für die These ist somit fragwürdig. Mudéjares, d.h. nicht gefangene, sondern angesiedelte Mauren sind im Königreich León, und somit auch in Sahagún, erst Ende des 13. Jahrhunderts überliefert. Für Kastilien gibt es Nachrichten zu Mudéjares ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Mudéjares in Toledo sind zwar dokumentiert, durch die Emigration vieler Muslime nach der Eroberung und auch während den folgenden Jahrzehnten, war die mudéjare Gemeinschaft in Toledo wahrscheinlich aber zahlenmässig nicht sehr gross.<sup>405</sup>

Für das 11. Jahrhundert ist belegt, dass unter Fernando I. (†1065) gefangene

400 Torres Balbás 1949, S. 257; Lavado Paradinas 1982, S. 29; Noehles-Doerk 1992, S. 180; Dodds 1994, S. 594; García Guinea/Pérez González 2002e, S. 707; Momplet Míguez 2008, S. 134.

401 Zur Verbreitung des *románico de ladrillo* und zu deren Gründen vgl. Valdés Fernández 2006, S. 68–71; vgl. auch Pavón Maldonado 1973, S. 75.

402 Rütenik 2009, S. 424.

403 Torres Balbás 1949, S. 257.

404 Dodds 1994, S. 594; García Guinea/Pérez González 2002e, S. 707.

405 Hinojosa Montalvo 2002, S. 48–51. Viele der Mudéjares emigrierten in den Osten des ehemaligen Taifa-Reiches.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

Mauren zur Arbeit an Kirchen geschickt wurden.<sup>406</sup> Um 1115 nahm die Flotte von Bischof Diego Gelmírez muslimische Piraten gefangen und verurteilte sie zum Materialtransport für den Kirchenbau von Santiago.<sup>407</sup> Alfonso I. von Aragón (†1134) schenkte dem Bischof von Ávila 50 Mauren, damit sie an der Kathedrale arbeiteten.<sup>408</sup> Die Verpflichtung maurischer Gefangener zur Arbeit auf den Baustellen der Kirchen war ein übliches Vorgehen. Dass dabei die Bauherren neben der Arbeitskraft auch vom potentiellen kunsthandwerklichen Können der Mauren profitierten, ist nicht auszuschliessen, jedoch auch nicht sehr wahrscheinlich. Ein grosser Prozentsatz der mudéjaren Gemeinschaften widmete sich zwar handwerklichen Berufen, wobei derjenige des Maurers weit verbreitet war. Bauarbeiten von mudéjaren Handwerkern oder mudéjaren Baumeistern sind in den Quellen aber erst ab Anfang 14. Jahrhundert erfasst.<sup>409</sup> Die Entstehung der Mudéjar-Architektur zwingend auf mudéjare Arbeitskräfte zurückzuführen, ist nicht möglich und würde die Frage nach den Gründen der Entstehung dieses Stils auch nur ungenügend beantworten, da offen bleibt, warum christliche Auftraggeber islamische Motive bauen lassen.<sup>410</sup>

Das islamische Erbe in Toledo hat definitiv eine entscheidende Rolle für die Entstehung der Mudéjar-Architektur gespielt, war jedoch nicht die einzige Quelle. Dem toledanischen Erbe zuzurechnen sind einige ornamentale Motive der Moschee des Bāb al-Mardūm, die zwar an ihrem Anbau nicht aufgenommen werden, aber andere Kirchen Toledos schmücken. Etwa an der Kirche Santiago del Arrabal (Mitte 13. Jh.)<sup>411</sup> erscheint sowohl das Ziegelgitter als auch sich kreuzende Bögen, wie sie an der Südwestfassade der Moschee des Bāb al-Mardūm verwendet werden (Abb. 17). Der für Toledo typische Bruchwerk-Ziegelverband der Taifa-Zeit wurde für die Bauten vom Ende des 12. Jahrhunderts übernommen, jedoch lässt sich eine Veränderung in der Konstruktion beobachten. Während der Taifa-Zeit definierte der grösste Stein einer Bruchwerkschicht ihre Höhe, bei den mudéjaren Bauten

406 Pavón Maldonado 1973, S. 74; Historia Silense 86 (Barton/Fletcher 2000, S. 49).

407 Moralejo 1995, S. 141; Fletcher 1984, S. 13; Historia Compostellana I, 103 (S. 246).  
"Entregaron [los seguidores de la fe cristiana] también a Santiago los cautivos [sarracenos] para que acarrearán piedras y otras cosas para construir su iglesia."

408 García Guinea/Pérez González 2002k, S. 37.

409 Hinojosa Montalvo 2002, S. 217. So stellte etwa Jaime II., König von Aragón, 1301 für den Aus- und Umbau der Aljafería den mudéjaren Baumeister Mohamet Bellito an.

410 Vgl. auch Ruiz Souza 2006, S. 364.

411 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 285.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

hingegen wird die Höhe der Bruchwerkschichten durch die im reinen Ziegelverband gemauerten Ecken definiert. Je sechs Ziegelreihen ergeben eine Bruchwerkschicht.<sup>412</sup>

Zwei höchst charakteristische Motive der Moschee des Bāb al-Mardūm, das Motiv des drei- oder fünfgliedrigen polyloben Bogens und das Rippengewölbe, hat hingegen, nach den erhaltenen Bauten zu urteilen, in der Architektur Toledos keinen Einzug gefunden. An der Südwestfassade bildeten ursprünglich zwei polylobe Bögen Eingänge<sup>413</sup> (Abb. 17) und die Trennwände unterhalb der neun Kuppeln sind mit verschiedenen gestalteten polyloben Bögen durchbrochen. Die Bögen haben grössere Pässe, eine andere Grundlinie und somit ganz andere Proportionen als diejenigen des Anbaus. Ein entsprechender polylober Bogen, aber als Blendbogen ausgeführt, schmückt den erhaltenen Mihrab der ehemaligen Moschee San Lorenzo.<sup>414</sup> Diese sind die einzigen erhaltenen polyloben Bögen in Toledo aus der Zeit der muslimischen Herrschaft.<sup>415</sup> Ebenso hat das Rippengewölbe, das variantenreich die Kuppeln der Moschee am Bāb al-Mardūm schmückt (Abb. 63), in der toledanischen Architektur keine Nachläufer gefunden.

Bereits die ältesten Bauten der Mudéjar-Architektur nahmen aber auch Motive auf, die nicht Teil der toledanischen Architektur der Taifa-Zeit waren. Sowohl der einen spitzen Hufeisenbogen rahmende runde Hufeisenbogen als auch der einen Hufeisenbogen rahmende polylobe Bogen haben ihren Ursprung in der almohadischen Architektur und erscheinen zum ersten Mal am Minarett der Kutubiya-Moschee in Marrakesch (vollendet vor 1158). Diese beiden Motive wurden zum charakteristischsten Element der toledanischen Mudéjar-Architektur (vgl. Kap. III.6.3.1).

Im Verlauf der folgenden Jahrhunderte entwickelte sich die Mudéjar-Architektur weiter und nahm sowohl abendländische – gotische – als auch weitere almoravidische und almohadische Formen auf.

412 Rütenik 2009, S. 425; del Cerro Malagón et. al. 1992, S. 68.

413 Ewert et al. 1997, S. 147.

414 Rütenik 2009, S. 439, Abb. 6.

415 Ein kleiner Raum des Klosterbezirks von Santa Fe, dessen Dekor aus polyloben Bogensystemen gebildet wird, wurde lange als Bauwerk der muslimischen Zeit gesehen. Nach den Ausgrabungen 2000–2002 konnte es Ende 13. Jh. / anfangs 14. datiert werden, Monzón Moya 2004, S. 47. Die Mezquita de Tornerías zählte dreigliedrige polylobe Bögen zu ihrem Dekor, die 1877 grafisch dokumentiert wurden, heute jedoch zerstört sind, Amador de los Ríos 1877; del Cerro Malagón et al. 1992, S. 310.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

#### 6.4.2 Ideologischer Hintergrund

In jüngerer Zeit hat die Forschung vermehrt nach ideologischen Gründen für das Entstehen der Mudéjar-Architektur gefragt. Pérez Higuera sieht Mudéjar-Bauten als Ausdruck der kulturellen Identität der islamisierten spanischen Gesellschaft,<sup>416</sup> Menocal bezeichnet die Kastilier als "Neo-Umayyaden", welche die islamische Kultur und Architektur aufsaugen wollen,<sup>417</sup> Ruiz Souza spricht von einem "mouvement historiciste 'néocalifal'" und vermutet den Grund der Rezeption islamischer Formen in ihrer Bedeutung als Zeichen höchster Heiligkeit.<sup>418</sup> Jorge Díez nennt die Mudéjar-Kunst "expresión artística de una convivencia" und macht eine gemeinsame Ästhetik der Bevölkerungsgruppen aus<sup>419</sup> und auch Valdés Fernández erklärt die Mudéjar-Architektur durch die Faszination, welche die islamische Architektur auf königliche Förderer wie Alfonso VIII. ausgeübt hätte.<sup>420</sup> Diese Interpretationen gehen von einem ästhetischen Interesse an der islamischen Ornamentik aus, deren Rezeption trotz dem gleichzeitigen Krieg gegen die islamischen Reiche nicht gebremst oder verhindert worden sei. Dodds und Raizman hingegen tragen dieser historischen Realität Rechnung. Dodds hält fest, dass Mudéjar-Architektur als künstlerisches Zeugnis die Spannungen der politischen und ethnischen Identitätssuche der spanischen Gesellschaft vermittele. Sie habe als Kunst, die eine bewusste Verbindung zur islamischen Architektur schuf, begonnen und so die *Reconquista* und die Idee der politischen Aneignung reflektiert und sei zum Ausdruck der spanischen Hegemonie und schliesslich im Spätmittelalter zur genuinen spanischen Kunst geworden.<sup>421</sup> Die Inbesitznahme und kreative Umsetzung der islamischen Konstruktionstechniken und Formensprache interpretiert auch Raizman als Visualisierung von christlicher Souveränität.<sup>422</sup> Diese mit ideologischen Gründen argumentierenden Erklärungen für die Entstehung der Mudéjar-Architektur setzen voraus, dass zwischen islamischer und christlicher Architektur und Formensprache bewusst unterschieden wurde. Weder die christlichen noch die islamischen Formen, die in der Mudéjar-Architektur kombiniert werden, sind neue Erfindungen. Während

416 del Cerro Malagón et. al. 1992, S. 71.

417 Menocal 2006, S. 124–125. Vgl. Kap. III.2.2.

418 Ruiz Souza 2009, S. 283.

419 Jorge Díez 2001, S. 308f.

420 Valdés Fernández 2006, S. 85–86; erneut Valdés Fernández 2007, S. 30.

421 Dodds 1994, S. 594–697.

422 Raizman 1999, S. 138.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

der Typus der Kirchen gängigen Formen der europäischen Romanik folgt, wurden charakteristische dekorative Formen wie sich kreuzende Bögen, polylobe Bögen, Stukkaturen und Stalaktitengewölbe aus der islamischen Architektur übernommen. Dementsprechend kann romanische und gotische Mudéjar-Architektur unterschieden werden und viele der islamischen Elemente können auf bestimmte Regionen oder sogar direkt auf Vorbildbauten zurückgeführt werden.

Christiane Kothe hat dennoch gefragt, ob überhaupt bestimmten Motiven eine Religion zuzuschreiben sei und kritisiert damit eine vorrangig religiöse Definition von Kunst.<sup>423</sup> Im Zusammenhang damit steht die gerechtfertigte Kritik an einer zu einseitigen Beurteilung der *Reconquista*, die das traditionelle Bild zweier einigermaßen homogener Kulturen – Christentum und Islam – in der ausschliesslichen Auseinandersetzung des Heiligen Krieges entwarf (vgl. Kap. III.2). Die komplexe Interaktion zwischen christlicher und muslimischer Bevölkerung muss berücksichtigt werden. Wie Kothe kritisiert auch María Menocal, dass Stile durch Religion definiert werden und vertritt die Meinung, dass stilistischer Ausdruck von jeglicher politischer oder religiöser Komponente frei sein kann.<sup>424</sup> Oft sind einzelne Motive tatsächlich schwierig zu verorten und auf eine bestimmte Herkunft zurückzuführen. Dies zeigt neben dem toledanischen Dekorationssystem ein zweites charakteristisches Element der Architektur Toledos. Die Langhäuser mehrerer Kirchen werden mit schwierig zu datierenden Hufeisenbogenarkaden unterteilt. Während bei den Kirchen San Salvador und San Sebastián die Hufeisenbogenarkaden dem ursprünglichen Moscheebau entstammen,<sup>425</sup> wird bei den Kirchen San Román, San Lucas, San Andrés und Santa Eulalia ein Baudatum für die Arkaden um 1200 vermutet.<sup>426</sup> Borrás Gualis bezeichnet diesen Typus des Langhauses mit Hufeisenbogenarkaden als mudéjar. Die Vorläufer für die Hufeisenbögen auf Pfeilern oder Säulen sieht er in den andalusischen Gebetsräumen,<sup>427</sup> wie dies in Madīnat az-zahrā' oder in Toledo selber in den beiden erhaltenen Moscheen gesehen werden kann. Das Unterteilen des Langhauses mit Arkaden aus Hufeisenbögen ist aber

423 Kothe 2008, S. 203; vgl. auch Robinson 2010, S. 97.

424 Menocal 2006, S. 123. Vgl. auch Grabar 1994, S. 589. Grabar kritisiert im Hinblick auf die Mudéjar-Architektur ebenfalls die Kategorisierung von Formen anhand kultureller oder nationaler Bezeichnungen (wie islamisch, gotisch, byzantinisch usw.) und postuliert, zumindest in erster Linie formale Charakteristika als massgebende Gründe für die Wahl und Verwendung einer Form zu berücksichtigen.

425 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 243, 301; Rütenik 2009, S. 427.

426 Pavón Maldonado 1973, S. 63, 65; del Cerro Malagón et al. 1992, S. 227, 236, 259.

427 Borrás Gualis 2006b, S. 334.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

sowohl in der westgotischen Architektur (San Millán de Suso (La Rioja), San Juan de Baños de Cerrato (Palencia)) als auch in der mozarabischen weit verbreitet. Der westgotischen Vergangenheit wurde grosser Kult zuteil, wovon etwa westgotische Spolien in toledanischen Kirchen wie Santa Eulalia und San Salvador zeugen. Da die Eroberung der alten Westgotenhauptstadt Alfonso VI. die politische und ideelle Vorherrschaft verschaffte,<sup>428</sup> ist eine Bezugnahme auf westgotische Architektur gut möglich. Ob die Hufeisenbogenarkaden in Toledo eine islamische, mozarabische oder westgotische Tradition fortführen, kann nicht beurteilt werden. In diesen Fällen reichen die Hufeisenbogenarkaden deswegen nicht aus, um die Bauten als mudéjar zu bezeichnen.

Architektur ist jedoch zwingend an den Zeitgeist gebunden und reflektiert die verschiedenen Ansprüche der Bauherren. Erst die Berücksichtigung dieser Umstände ermöglicht überhaupt einen architektonischen Stil, wie dies die Mudéjar-Architektur ist, zu erkennen und zu definieren. Mudéjar-Architektur ist an die Iberische Halbinsel und an das direkte Aufeinandertreffen von islamischer und christlicher Kultur gebunden. Die Berücksichtigung von politischen, wissenschaftlichen und religiösen Verhältnissen ist ebenso wichtig wie die Betrachtung der formalen Aspekte.<sup>429</sup> Dies gilt umso mehr, als dass die Mudéjar-Architektur bei Kirchen in Erscheinung tritt und die übernommenen islamischen Elemente meist Moscheen schmücken. Moscheen und Kirchen sind Visualisierungen der Kultur und der Religion und haben somit eine Aussagekraft, die sowohl der eigenen Identitätsstiftung wie auch der Repräsentation gegen aussen dient. Gerade wenn Spuren islamischer Kultur in den christlichen Reichen betrachtet werden, kann eine ziemlich konstante Rezeptionshaltung der Christenheit gegenüber der islamischen Kultur beobachtet werden. Einhergehend mit den territorialen Eroberungen übernahmen die nördlichen Nachbarn bestimmte Elemente der faszinierenden, luxuriösen und an Wissen reicheren Kultur von al-Andalus in Form von Büchern, Kunstgegenständen, handwerklichem Wissen, architektonischer Formensprache und anderem (vgl. Kap. III.2.1 , III.3). Die Mudéjar-Architektur ist Ausdruck dieses Phänomens. Die christlichen Herrscher eigneten sich ebenso die islamische Formensprache an, adaptierten sie für ihre sakralen Bauten und stellten sie somit in Dienst ihrer Zwecke. Ein deutliches Zeichen für ein beabsichtigte Aneignung liegt darin, dass nicht ausschliesslich der eroberte islamische Baubestand Toledos rezipiert wurde,

428 Caballero Kroschel 2008, S. 54.

429 Vgl. Suckale 2006, S. 276–279; Valdés Fernández 2006, S. 84.



### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

sondern auch die almohadische Architektur Marokkos. Das am Minarett der Kutubiya-Moschee in Marrakesch vorgebildete Motiv des einen Hufeisenbogen rahmenden polyloben Bogens wurde zum charakteristischsten Motiv der toledanischen Mudéjar-Kirchen. Rezipiert wurde also auch die Baukunst der Almohaden, die Ende des 12. Jahrhunderts, als die Mudéjar-Architektur entstand, al-Andalus beherrschten. Noch 1195 hatte die Berberdynastie dem Heer Alfonsos VIII. in der Schlacht von Alarcos eine verheerende Niederlage beigebracht, die sie wieder bis ins Umland Toledos führte.<sup>430</sup> Die Kutubiya-Moschee war eine der wichtigsten und repräsentativsten Bauten der Almohaden und der toledanische Erzbischof Jiménez de Rada hielt in seiner *Historia de rebus Hispaniae* fest, dass die Almohaden ihre Hauptstadt in Marrakesch – “Marrochum” – hätten.<sup>431</sup> Dieser Bezug zu den jüngeren und weit entfernten Repräsentationsbauten der gegenwärtigen Feindesmacht spricht dafür, dass die Rezeption der almohadischen Formensprache für Kirchen zur Visualisierung christlicher Souveränität, wie dies Raizman formuliert,<sup>432</sup> diene.

Ohne ein ästhetisches Interesse der Christen an der islamischen Ornamentik ausschliessen zu wollen, ist zu kritisieren, dass die Thesen, welche die Entstehung der Mudéjar-Architektur mit der reinen Faszination an der islamischen Kunst erklären, die präsente kriegerische Auseinandersetzung und die besitzergreifende Haltung der christlichen Könige gegenüber den islamischen Reichen vernachlässigen (vgl. auch Kap. III.2.2). Die Aneignung der islamischen Motive widerspiegelt diese Haltung, indem sie durch deren Einfügung in christliche Bauten erfolgte Eroberung visualisiert und die neue Macht deutlich zum Ausdruck bringt.

Menocal hat vorgeschlagen, *mudéjar* in *toledanisch* umzubenennen, um die religiösen Implikationen zu unterlassen und einen neuen wertfreien Begriff zu finden.<sup>433</sup> Abgesehen davon, dass die mudéjare Architektur kein ausschliesslich toledanisches Phänomen ist, umschreibt *mudéjar* treffend den Transformationsprozess in der Architektur zu dieser Zeit. Der historische Begriff *mudéjar* bezeichnet den Muslim unter christlicher Herrschaft und eignet sich somit gut, eine Architektur zu beschreiben, die islamische Formensprache unter christliche Herrschaft stellt, indem sie in christliche Bauten integriert wird. Mudéjar-Architektur ist weder eine Synthese zwischen

430 Reilly 1993, S. 135.

431 *Historia de rebus Hispaniae* VII, 10 (Fernández Valverde 1989, S. 277).

432 Raizman 1999, S. 138.

433 Menocal 2006, S. 123.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

islamischer und christlicher Architektur noch bedeutet sie die Applikation von einzelnen Motiven, die der islamischen Architektur entstammen. Sie integriert in eine christliche Konstruktion die islamische Formensprache in einer Weise, dass der Charakter der romanischen (oder gotischen) Formensprache wesentlich verändert wird.

#### 6.4.3 Palastbau

Beim Palastbau lässt sich eine zum Kirchenbau unterschiedliche Entwicklung der Mudéjar-Architektur feststellen. Ein einzelnes Bauwerk in Toledo überliefert, wie islamische Wohnarchitektur adaptiert wurde. Das heutige Kloster Santa Clara la Real, gegründet 1371, integriert den sogenannten Patio de los Naranjos. Es handelt sich um einen rechteckigen Patio, an dessen schmalere Seiten kleine Räume anschliessen, von denen einer heute als Kapitelsaal dient. Den Zugang zum Kapitelsaal bildet ein Doppelhufeisenbogen, der durch einen stuckierten Alfiz gerahmt wird. Dem Kapitelsaal gegenüberliegend befindet sich ein *De profundis* genannter Saal. Er weist ein hölzerneres, reich geschmücktes Dachwerk auf. Aufgrund dieses Dachwerks, des Stuckes des Portales und arabischer Schrifzeichen datierte Delgado den Bau ins 12. Jahrhundert. Der Doppelhufeisenbogen ist einem Eingang des Patio del Yeso des Alcázar von Sevilla sehr ähnlich. Die Struktur der Anlage mit offenem rechteckigen Patio und beidseitig anschliessenden langezogenen Räumen ist mit Werken aus der Taifa-Epoche vergleichbar, so etwa mit dem Palast der Galiana in Toledo oder mit der Aljafería in Zaragoza.<sup>434</sup> Der Patio de los Naranjos gehörte dem Mauren Hamete Xarrafi und wurde 1395 in das Kloster integriert.<sup>435</sup> Für diesen Wohnbau wurden nicht nur islamische Dekorationsmotive wie der Doppelbogen verwendet, vielmehr entspricht die Grundanlage des Bauwerkes einem Typus der Taifa-Zeit. Hier zeigt sich noch einmal, wie wichtig der historisch-kulturelle Hintergrund für die Bezeichnung des Stiles ist. Nach formalen Kriterien handelt es sich hier um islamische Architektur aus der Zeit des Taifa-Reiches. Der Wohnbau wurde aber unter christlicher Herrschaft erbaut und muss als mudéjar bezeichnet werden. Mitte 14. Jahrhundert etablierte sich der Typus des Mudéjar-Palastes für die Monarchen und die Adligen.<sup>436</sup> In Nachfolge der christ-

434 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 163.

435 Martínez Caviró 1973, S. 382.

436 del Cerro Malagón et al. 1992, S. 331. Vgl. zum mudéjaren Palastbau Pérez Higuera 1995; Pérez Higuera 2006a.

### III. Aneignungsprozesse in der Reconquista

lichen Eroberer, die die muslimischen Paläste bezogen, erbauten spätere Könige Paläste in derselben Art. Beispiele sind die königlichen Paläste von Sevilla und Tordesillas aus dem 14. Jahrhundert. Der Patio de los Naranjos könnte ein kleinformatiger Vorläufer solcher Bauten sein. Dass der Besitzer im 14. Jahrhundert aber Maure war, spricht dafür, dass auch schon zur Zeit der Erbauung des Hauses Mauren die Auftraggeber gewesen waren. Somit wäre hier noch keine Aneignung durch die Christen zu beobachten. Festzuhalten ist, dass die Rekurrerung auf islamische Architekturtypen, nicht auf einzelne Dekorationsmotive, erst im 14. Jahrhundert zur Blüte kommt. Sie findet vorwiegend im nicht religiösen Bereich statt und zu einem Zeitpunkt, als die christliche Hegemonie auf der Iberischen Halbinsel längst Tatsache war.

## **IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger**

### 1 Architektonische und ornamentale Elemente als Triumphzeichen

#### 1.1 "in signum victoriae"

Triumph ist ein der christlichen Religion inhärentes gedankliches Konzept. Der Triumph über den Tod durch die Auferstehung Christi, über die Sünde, das Böse und über Ungläubige sind konstituierende Elemente des christlichen Glaubens. Eine wesentliche Rolle bei der Verknüpfung von triumphaler Sprache und Christentum spielte die Übernahme römischen Triumphausdrucks für die christliche Liturgie, insbesondere in Prozessionen und in der Architektur nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Theodosius. Das Bild Christi entwickelte sich vom heilbringenden Menschensohn zum siegreichen Imperator.<sup>1</sup> Damit einhergehend wurden das Kreuz und die Kreuzigung zu Symbolen des Sieges und des Triumphes Christi, sowohl in metaphysischer als auch in konkreter, kriegerischer Hinsicht.<sup>2</sup> Weitere dem römischen Imperialkult entstammende, in die christliche Ikonografie eingeflossene und insbesondere in der romanischen Skulptur verbreitete Motive sind der Fusstritt,<sup>3</sup> reitende Figuren, das herrschaftliche Thronen und die Krönung.<sup>4</sup> Skulpturale Programme von Kirchenbauten, vorwiegend an Portalen, entfalten triumphale Botschaften, nicht nur mit der Darstellung der Heilsgeschichte und den genannten Motiven des Thronens und der Krönung, sondern auch, insbesondere in der Romanik, mit der Darstellung des Besiegten oder zu Bekämpfenden, seien es Sünden, Heiden oder das teuflische Böse.<sup>5</sup> Als Beispiel seien die Jakobus-Figur und die thronende Davidsfigur in Santiago de Compostela genannt, die mit ihrem Fuss auf ein Tier resp. einen Dämonen treten.<sup>6</sup> In einzelnen Fällen lässt sich dabei

1 Vgl. Kollwitz 1968, S. 359; Schiller 1971, S. 32f., 222f.; Baldwin 1990, S. 226.

2 Vgl. Baldwin 1990, S. 231–234; Schreiner 2004, S. 263–273. Entscheidend für diese Entwicklung war die Vermischung des römischen Tropaion mit dem christlichen Kreuz im 4. Jh. Das Tropaion bestand aus den an einem abgestutzten Baum oder an einem Pfahl mit Querarm befestigten Feindeswaffen und wurde zum Zeichen eines errungenen Sieges aufgestellt. Vgl. Dinkler-von Schubert 1972, S. 361–363; Baldwin 1990, S. 263–264.

Zum Kreuzeskult im Westgotenreich vgl. Bronisch 1998, S. 287f.; zu selbigem in den christlich-muslimischen Auseinandersetzungen während den Kreuzzügen Jaspert 2009, S. 296–303.

3 Der Sieger setzt den Fuss auf den Besiegten zum Zeichen des totalen Sieges, vgl. Dinkler-von Schubert 1970, S. 67–69.

4 Baldwin 1990, S. 240f.; zum Motiv des Reiters vgl. Seidel 1976; Seidel 1981, S. 55f.

5 Vgl. Cahn 1987; Dale 2006; Tammen 2011, S. 105–117 mit weiterführender Literatur.

6 Abb. in Gómez Moreno 1934, T. 183, 186.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

die besiegte oder dominierte Figur mit dem Islam assoziieren. Das Tympanon der *Puerta del Cordero* in León bietet ein deutliches Beispiel der Darstellung christlichen Triumphes über den Islam. Figuren mit Turban, in arabischer Reithaltung, Krieger und Gefangene insbesondere an Konsolen spanischer und französischer Kirchen widerspiegeln den Kampf gegen den Islam ebenfalls.<sup>7</sup>

Ohne detaillierter auf die komplexe Entwicklung und Ikonografie von Triumphdarstellungen einzugehen, ist festzuhalten, dass sie zur christlichen Bilderwelt gehören und dementsprechend für den Sender und den Rezipienten übliche Ausdrucksformen und Lesarten bilden. Während für figürliche Darstellungen und bestimmte Motive wie das Kreuz eine triumphale Botschaft einfach nachzuvollziehen und auch in schriftlichen Quellen belegt ist, ist dies für architektonische Elemente schwieriger. Unbestritten ist, dass Architektur der herrschaftlichen Repräsentation und der Visualisierung von Machtansprüchen dienen kann.<sup>8</sup> Unter bestimmten Umständen und unter detaillierter Berücksichtigung und Analyse der Form und des historisch-kulturellen Hintergrunds kann in Einzelfällen sogar – wie in Santiago de Compostela und León mit dem polyloben Bogen – die These einer durch ein architektonisches Element vermittelten triumphalen Botschaft aufgestellt und verteidigt werden.

Bestätigung findet diese These durch die in Einzelfällen vorhandene schriftliche Überlieferung, dass architektonische Elemente eine triumphale Bedeu-

7 Vgl. Williams 1977 zu León; Seidel 1981; Bredekamp 1994, S. 266; Morris 1998; Sénac 2000, S. 64; Higgs Strickland 2003, S. 158–159, 173–174; Bartal 2003 und vor allem Monteiro Arias 2005b; Monteiro Arias 2006b und Monteiro Arias 2010. Monteiro Arias schreibt sehr grosszügig verschiedene Motive dem Kontext christlich-islamischer Auseinandersetzung zu, führt jedoch teilweise nicht ausreichend Belege für ihre Interpretation an und verallgemeinert zu stark. Dennoch ist ihr Katalog negativ konnotierter (aber nicht unbedingt muslimischer) Figuren von grossem dokumentarischem Wert. Figuren mit Turban befinden sich an Kapitellen von Santa María de El Rivero und von San Miguel, beide in San Esteban de Gormaz (Soria), an einem Kapitell von San Juan Bautista in Cerezo de Arriba (Segovia), an einer Konsole der Iglesia de la Magdalena in Tudela (Navarra), an einer Konsole von San Cristóbal in Salamanca und mindestens an einer Konsole von San Martín in Frómista (León). Abbs. in Monteiro Arias 2010, S. 753, 788–789, 799. Besonders deutlich zeigt sich ein *Reconquista*-Bezug in der Wandmalerei der Apsis von Sant Pere (heute Sant Miquel) de la Seu d’Urgell. Anke Wunderwald konnte nachweisen, dass die auf der verdeckten Hand ein Diadem präsentierende Maria im dargestellten Apostolat ein ikonografischer Sonderfall ist, der aufs engste mit der endgültigen Eroberung Barbastro im Jahr 1100 zusammenhängt und so zum “Siegeseichen der *Reconquista*” wurde; Wunderwald 2010, S. 118–124, 204. Vgl. zur Diskussion um islamfeindliche Ikonografie in der Buchmalerei und insbesondere zum Motiv des islamischen Reiters im Beatus von Girona Werckmeister 1965, 960f.; Werckmeister 1997; Williams 2004.

8 Vgl. etwa Ehlers 2007; Theuws/De Jong/Van Rhijn 2001; vgl. auch Kap. I.1.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

tung annehmen konnten. Vier Beispiele werden im Folgenden vorgestellt. Dabei handelt es sich stets um Spolien und um transkulturelle Aneignungen.<sup>9</sup> In sehr konkreter Weise berichtet Romuald von Salerno (†1181) in seiner Chronik vom triumphalen Gehalt der Säule: Herzog Robert Guiscard, Anführer der Normannen, habe nach der Eroberung der durch Araber beherrschten Stadt Palermo im Jahr 1072 *“in signum victoriae suae”* Marmorsäulen und eiserne Türen aus der sizilianischen Metropole in sein apulisches Stammland nach Troia schaffen lassen.<sup>10</sup> Vergleichbar sind die Porphyrsäulen von den Balearen, welche die Florentiner vor dem Baptisterium in Florenz aufgestellt hatten. Die Chronik des Giovanni Villani (†1348) erzählt, dass die Pisaner anlässlich ihrer Eroberung der maurisch besetzten Balearen den Florentinern diese Säulen als *“segnale del conquisto”* zum Dank für den gewährleisteten Schutz der Stadt während der Abwesenheit der Kriegsflotte Pisas 1117 geschenkt hätten.<sup>11</sup>

Ebenso grosse ideologische Bedeutung wurde zwei Säulen in Bougie in Algerien beigemessen. Im Jahr 1100 wollte der Hammadidenherrscher al-Manşūr eine Moschee mit zwei kirchlichen Spoliensäulen im Mihrabbereich erbauen. Als der Papst (*“le seigneur de Rome”*) davon erfuhr, bot er dem hammadidischen Herrscher eine beträchtliche Summe Geld an, um ihn von der Verwendung der Säulen in der Moschee abzuhalten. Al-Manşūr lehnte dies ab und liess die beiden Säulen neben dem neuen Mihrab aufstellen.<sup>12</sup> Die Bedeutung, die sowohl der Papst als auch al-Manşūr der Zurschaustellung der Säulen in der Moschee beimessen, macht den ideologischen Wert

9 Zur Spolienverwendung im Mittelalter (vorrangig antike Spolien) und zur Frage nach ihrer Funktion als Bedeutungsträger vgl. Esch 1969; Poeschke 1996; Binding 2007; Schattner/Valdés 2009; auch zu Spolien anderer als antiker Herkunft vgl. Müller 2002; Greenhalgh 2009. Zum triumphalen Gehalt antiker Spolien insbesondere im frühchristlichen Rom vgl. Fabricius Hansen 2003, S. 225–243; Coates-Stephens 2003, S. 344f. Zu den Spolien in vorromanischen Kirchenbauten Spaniens, vgl. Noack-Haley 1991, S. 172–181; Arbeiter/Noack-Haley 1999, S. 115, 121–125, 179, 236–237, 260, 268, 282, 297, 387; Bango Torviso 2008; Schattner/Valdés 2009.

10 *“Et exinde portas ferras et columnas marmoreas quamplures cum capitibus afferrī fecit in Troiam in signum victoriae suae”*, Arndt 1866, S. 407; vgl. Meier 2000, S. 87.

11 Nuova Cronica V, 31; vgl. Meier 2000, S. 89.

12 Léon de Beylié übernimmt diese Episode aus einem 1866/67 verfassten Manuskript zur Geschichte von Bougie, die ihrerseits ein in dieser Zeit verschollenes Manuskript *Kitāb al-Muqtābis fī aḥbār al-Mağrib wa 'l-Andalus* von Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥamādu al-Burnūsī as-Sabṭī aus dem 12. Jh. zitiert. De Beylié 1909, S. 98, 102. Vgl. Idris 1959, S. XIX. Zu einem weiteren Beispiel von christlicher Architektur entstammenden Spolien und ihrer triumphaler Wiederverwendung unter islamischer Herrschaft vgl. Valdés 1993.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

der Architekturelemente aufgrund ihrer Herkunft aus einer Kirche deutlich und spricht für eine triumphale Funktion der Säulen als Trophäen im islamischen Gotteshaus.

Von ideologisch aufgeladenen Marmorspolien auf der Iberischen Halbinsel berichtet die *Acta de consagración* von Santiago de Compostela. In dieser scheinbaren Weiheurkunde zur 899 geweihten Basilika Alfonsos III. berichtet der König vom Wiederaufbau der Kirche über dem Apostelgrab und von dazu beschaffenen Spolien:

“Durch göttliche Inspiration brachte ich [Alfonso] mit meinen Vasallen und Dienern aus Hispania, von den Mauern, die wir aus der Stadt Coria vertrieben hatten, Dinge, die ich wollte und für gut befand, Steine aus Marmor, die meine Grossväter mit Schiffen über das Meer bringen liessen, aus denen sie schöne Häuser gebaut hatten, welche die Feinde zerstört hatten.”<sup>13</sup>

Aus diesen Marmorsteinen wurden laut dem Bericht die Haupteingänge des Westeinganges der Kirche erbaut. Der Weiheurkunde liegt ein wohl zum Zeitpunkt der Weihe Ende des 9. Jahrhunderts verfasstes Dokument zugrunde, das jedoch die Ausführungen zu den Marmorsteinen aus Coria nicht enthält. Diese Ergänzungen zur Spolienbeschaffung sind mit aller Wahrscheinlichkeit Bischof Pelayo von Oviedo zuzuschreiben und ihre Niederschrift ist um 1140 anzusetzen.<sup>14</sup> Seine Redaktion der Urkunde hat ihren Auslöser möglicherweise in der endgültigen Eroberung Corias durch Alfonso VII. 1142. Zu diesem Zeitpunkt war die 1112 endgültig abgerissene Basilika Alfonsos III. bereits vollständig zerstört.<sup>15</sup> Wenn die Spolien überhaupt existierten, waren sie vermutlich um 1140, wenige Jahrzehnte nach dem Abriss, noch vorhanden, ihr Schicksal ist jedoch unbekannt. Die Quelle

13 “Nos quidem inspiratione divina adiuti, cum subditis ac familia nostra adduximus in sanctum locum ex Hispania, inter agmina maurorum, quae eiecimus de civitate Cauriae, petras marmoreas quas aui nostri ratibus per pontum transvexerant, et ex eis pulcras domos edificaverant, quae ab inimicis destructae manebant.” Díaz de Bustamante/López Pereira 1990, S. 398. “Hispania” oder “Spanias” wurde seit Isidor von Sevilla als Bezeichnung für die gesamte Iberische Halbinsel verwendet. Nach der arabischen Invasion jedoch, wurde der Begriff für den unter arabischer Herrschaft stehenden Teil der Halbinsel benutzt, während für die gesamte Halbinsel die Bezeichnung “omnis/tota Spania” eingeführt wurde. Vgl. López Pereira 1993, S. 277, Anm. 9.

14 Díaz de Bustamante/López Pereira 1990, S. 378–379, 384–385, 393.

15 Historia Compostellana I, 78 (S. 121); vgl. Ruffer 2010, S. 62–66.



#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

zeigt, wie um 1140, zum Zeitpunkt der Redaktion, diese Marmorsteine mit dem Kampf gegen die Mauren verbunden wurden und so einen triumphalen Gehalt erhielten. Durch Pelayos Ausführungen werden sie ideologisch aufgeladen und in einen direkten Bezug zur Idee der *Reconquista* gestellt. Einerseits wird festgehalten, dass die Spolien den Häusern der "Grossväter" entstammen, andererseits dass die Beschaffung nach der Eroberung des maurisch besetzten Corias erfolgte. Coria war als Bischofssitz in westgotischer Zeit ein bedeutender Ort und mit den "Grossvätern" wird somit auf die westgotischen Vorfahren der Nordspanier verwiesen. Indem Bischof Pelayo beschreibt, dass die Häuser der westgotischen Vorfahren durch die Mauren zerstört wurden, nun aber die Steine wieder einem christlichen Zweck zugeführt und in eine Kirche eingebaut werden, wird die Vorstellung der Rückeroberung und der Restauration etabliert. Der ideologische Gehalt der Spolienbeschaffung wird ausserordentlich deutlich formuliert: So wie die *Reconquista* als gottgewollt und gottgelenkt gesehen wurde (vgl. Kap. III.1.1.2), wird auch die Idee zur Beschaffung der Spolien einer göttlichen Inspiration zugeschrieben. Die Marmorspolien werden so zu Trägern des kriegerischen Konfliktes mit den Mauren und verbildlichen als rückeroberete Trophäen den erfolgten Sieg.

Die genannten Beispiele erhielten ihre ideologische Bedeutungsebene alle durch ihre erfolgte Eroberung als Spolien in christlich-muslimischen Konflikten und zeigen durch schriftliche Überlieferung konkret die Möglichkeit, dass nicht nur Skulptur, sondern auch architektonische Elemente triumphalen Zeichencharakter erhalten können.

##### 1.2 Elemente der islamischen Architektur

Bei den genannten Spolien handelt es sich nicht zwingend um islamische Architektur, also um unter islamischer Herrschaft *hergestellte* architektonische Elemente, sondern auch um ältere Elemente, die unter islamischer Herrschaft *verwendet* wurden. Spolien, welche gesichert unter islamischer Herrschaft entstanden, Teil von Moscheen waren und in neu erbauten Kirchen wieder verwendet wurden, sind erst im 13. Jahrhundert belegt. Cressier und Lerma haben Spolien in Kirchen von Valencia erforscht, wobei es sich vor allem um wiederverwendete Kapitelle der Kalifatszeit handelt. Während schriftliche Quellen nicht existieren, schliessen die Forscher aus der überlegten Platzierung und Inszenierung der Stücke im Kirchenraum

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

sowie aus ihrer auffallenden Alterität zu den anderen Kapitellen auf die Verfolgung einer bestimmten Aussage. Sie verstehen diese Aussage vorwiegend als triumphal: Im Kontext der Eroberung der Stadt im Jahr 1238 würden die anschliessend erbauten Kirchen die Spolien als Beutegut der Besiegten zeigen.<sup>16</sup>

Vor dem 13. Jahrhundert bemächtigten sich die Christen auf der Iberischen Halbinsel einerseits islamischen Baubestandes durch zu Kirchen umgewandelte Moscheen, andererseits übernahmen sie bestimmte islamische architektonische und ornamentale Formen für Sakralbauten an. Neben dem polyloben Bogen lässt sich ein klarer Bezug zur islamischen Architektur bei bestimmten Rippengewölben und bei Kufi-Inschriften feststellen. Gestalt und Kontext dieser angeeigneten Formen legen dieselbe triumphale Bedeutungsebene, wie sie bei den genannten Spoliensäulen schriftlich überliefert ist, nahe.

##### 1.2.1 Rippenkuppeln

Vladimir Goss interpretiert generell islamische Architekturformen an christlichen Kirchen als Ausdruck von Triumph: Er bezeichnet sie als Trophäen, die "wie die kostbaren Objekte islamischer Herstellung oder wie die orientalische Prinzessin, die Karl der Grosse im 'Rolandslied' aus Zaragoza nach Frankreich bringt, zu Symbolen der Eroberung und der Domination wurden und gleichzeitig für die Kultiviertheit und den Weltsinn der neuen Besitzer standen".<sup>17</sup> Dodds, Menocal und Balbale Krasner deuten bestimmte architektonische Formen ebenfalls auf politischer Ebene. Die aus der islamischen Formensprache angeeignete Rippenkuppel in der Kapelle Santo Sepulcro in Torres del Río (Navarra, 1160–1170) sehen sie eng in Zusammenhang mit der *Reconquista*. Der Zentralbau erinnere durch sein Gewölbe, eine Rippenkuppel, an die Grosse Moschee von Córdoba und durch seine Gesamtform an

16 Cressier/Lerma 1999, S. 135–136. Vgl. auch Cressier/Cantero Sosa 1995, S. 167–174. Spolienkapitelle aus der Kalifatszeit weisen auch die Kathedrale von Toledo und die Capilla de Santiago von Las Huelgas in Burgos auf.

17 Goss 1986, S. 372. Auch Claudio Lange interpretiert islamische Architekturelemente an christlichen Kirchen als Kriegstrophäen. Seine Beispiele sind jedoch problematisch. Der "typisch arabische Durchbruchsfiligran" an San Pedro de Cervatos (Kantabrien) ist weder durchbrochen noch eindeutig von islamischer Kunst inspiriert; zu seinem zweiten Beispiel, den Rollkonsolen, vgl. Kap. I.2. Ebenso sind seine Thesen zur islamisch-christlichen Auseinandersetzung extrem und nur unzureichend mit Argumenten untermauert. Lange 2004, S. 11, 15, 41, Lange 1994. Vgl. auch Kothe 2008.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

die Grabeskirche in Jerusalem. Die Forscherinnen sehen die Verbindung des Zieles der Kreuzzüge – Jerusalem – mit dem Iberischen Islam – Córdoba – als “triumphant vision of Christian War”.<sup>18</sup> An anderer Stelle untermauert Dodds ihre Interpretation mit einer Überlieferung aus dem 17. Jahrhundert, welche die Forschung lange Zeit übernommen hatte und die besagt, dass Torres del Río vom Templerorden gegründet worden sei. Die Templerkirche in Torres del Río auf dem Pilgerweg verbinde die Muslime in Spanien mit dem Feind in Jerusalem, deren beider Bekämpfung Aufgabe der Templer wäre.<sup>19</sup> Die Quellenlage für Torres del Río ist jedoch nicht ausreichend genug, um eine Bauherrschaft zu definieren. Dasselbe gilt für eine vergleichbare Kirche, Veracruz in Segovia (Weihe 1208), die ebenfalls die Grabeskirche in Jerusalem sowie islamische Rippengewölbe rezipiert. Heribert Sutter verortet die Entstehung beider Kirchen unzweifelhaft im Kontext des Pilgerwesens und der Kreuzzüge, zieht auch die Möglichkeit einer Beteiligung des 1099 von Gottfried von Bouillon gegründeten Ordens des Heiligen Grabes in Betracht, lehnt jedoch konkrete Zuschreibungen an eine Bauherrschaft ab.<sup>20</sup>

Beide Rippengewölbe weisen höchst enge Parallelen zu ihren islamischen Vorläufern auf. Das Gewölbe in Torres del Río entspricht demjenigen der zentralen Kuppel in der Moschee am Bāb al-Mardūm in Toledo (999–1000, Abb. 63),<sup>21</sup> dasjenige in Veracruz dem der westlich daneben liegenden Kuppel derselben Moschee. Die neun Rippengewölbe dieser Moschee sind Kopien und Abwandlungen der Gewölbe der Grossen Moschee von Córdoba (um 965).<sup>22</sup> In Córdoba ist zum ersten Mal das non-radiale Rippengewölbe auf Kuppeln übertragen worden, wie dies die Kirchen in Torres del Río und Veracruz übernahmen.<sup>23</sup> Die äusserst hohe formale Ähnlichkeit zwischen

18 Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008, S. 165.

19 Dodds 1993, S. 35.

20 Sutter 1997, S. 71, 95. Vgl. auch Dathe 2001, S. 81–106.

21 Die Rippen der zentralen Kuppel der Moschee am Bāb al-Mardūm treffen wie in Torres del Río auf die Seiten der oktogonalen Kuppel, in Córdoba hingegen treffen die gleich gestalteten Rippengewölbe der seitlichen Maqsura-Kuppeln in die Ecken des Oktogons. Abb. in Ewert et al. 1997, T. 46; Giese-Vögeli 2007, S. 102, 108. In Torres del Río führen zusätzliche, weder in Córdoba noch Toledo vorhandene Rippen von den Ecken bis zu den sich kreuzenden Rippen. Ursprünglich wies die Kuppel von Torres del Río ein von der Laterne bekröntes Opaion auf, wie dies heute noch in der ebenfalls aus der islamischen Architektur rezipierten Kuppel in San Miguel in Almazán (Soria) sichtbar ist und wahrscheinlich auch dem ursprünglichen Zustand der Rippenkuppeln von Sainte-Croix in Sainte-Marie d’Oloron und vom Hôpital Saint-Blaise entspricht. Dubourg-Noves 1995, S. 309; Sutter 1997, S. 58.

22 Ewert 1977; Giese-Vögeli 2007, S. 103–113.

23 Giese-Vögeli 2007, S. 97.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

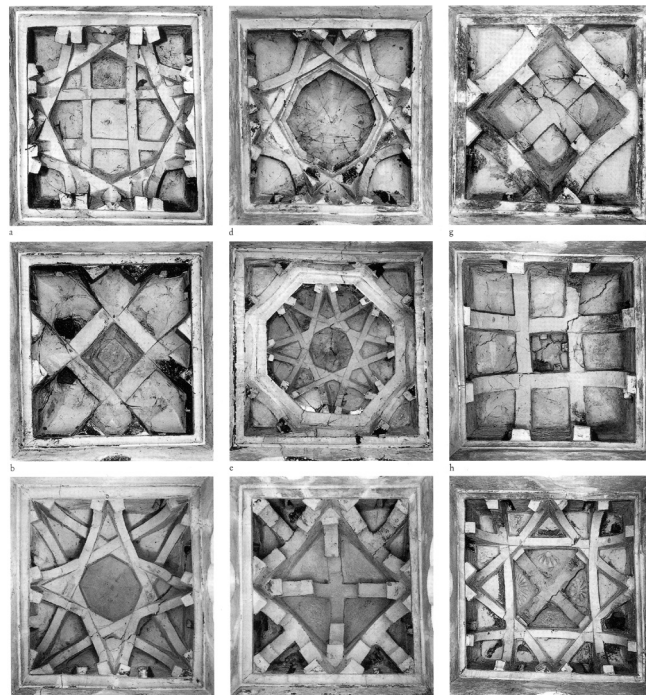


Abb. 63: Santa Cruz, Toledo,  
Gewölbe der ehemaligen Moschee am Bāb al-Mardūm.

den Rippengewölben in Torres del Río und Veracruz und ihren islamischen Vorläufern sowie ihre prägende, charakteristische Form legen eine bewusste Bezugnahme durch die Bauherren nahe. Insbesondere in Kombination mit der Rezeption der Grabeskirche von Jerusalem wird der ideologische Gehalt dieser Aneignung deutlich. Wie Dodds, Menocal und Balbale Krasner feststellen, wird Jerusalem, das Ziel der Kreuzzüge durch seine hohe symbolische Aussagekraft, mit dem Kampf gegen den Islam auf der Iberischen Halbinsel verbunden. Die Übernahme des Rippengewölbes visualisiert, wie die polyloben Bögen in Santiago und in León, die triumphale Geste der Eroberung und verweist auf die expansiven Ziele der *Reconquista*.<sup>24</sup> In Santiago wurde um 1200 dieselbe Verbindung von Jerusalemer Grabeskirche und angeeignetem islamischen Motiv erstellt, indem die *Puerta de las Platerías* mit den polyloben Bögen der Fassade der Grabeskirche angeglichen wurde (vgl. Kap. III.5.1.1.4).

24 Vgl. zu den Nachbildungen der Grabeskirche und ihrer Bedeutung im Glaubenskampf auch Jaspert 2009, S. 337–338.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

##### 1.2.2 Kufi-Inschriften



**Abb. 64: Arca Santa, Cámara Santa, Oviedo.**

Auch Kufi-Inschriften konnten als im kirchlichen Kontext angebrachtes Ornament trophäalen Charakter gewinnen. Der Reliquienschrein Arca Santa in der Cámara Santa in Oviedo wird von Jerrilynn Dodds als scheinbare Spolie beurteilt. Der Schrein weist auf seiner Front eine von den Aposteln flankierte Maiestas Domini (Abb. 64), auf dem linken Seitenpaneel Szenen der Kindheit Christi, auf dem rechten Christus in einer von Engeln getragenen Mandorla, den Drachen tötenden Erzengel Michael und acht Apostel auf. Alle drei Seiten werden von einer Pseudo-Kufi-Inschrift gerahmt, die auf der Frontseite durch die vier in die Ecken gestellten Evangelistensymbole unterbrochen wird. Nach Dodds wirke der Schrein durch seine Inschrift auf der Front und den Seiten wie ein umayyadischer Kunstgegenstand, jedoch mit Christusdarstellung. Als scheinbares Beutestück führe er den Sieg und die Überlegenheit über die Urheber des unterworfenen Stils vor

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

Augen.<sup>25</sup> Julie Harris hingegen, die in anderen Fällen islamischen Kunstgegenständen in Kirchenschätzen ebenfalls einen triumphalen Gehalt zuschrieb (vgl. Kap. III.3.3), vermutet bei der Pseudo-Kufi-Inschrift des Arca Santa eher die Evokation einer ursprünglichen Schrift aus der Zeit des Neuen Testaments und damit die Vorspiegelung einer Herkunft des Schreins aus dem Heiligen Land. Der Arca Santa wurde wahrscheinlich um 1100 im Westen hergestellt, eine verbreitete Legende beschrieb aber seine Herstellung durch die Apostel in Jerusalem.<sup>26</sup> Harris beruft sich bei ihrer Vermutung auf eine These von Richard Ettinghausen, welcher aufgrund der häufigen Verbindung von Kufi-Schrift mit Heiligen argumentiert, dass die kufische Schrift als alte hebräische Schrift interpretiert worden sei.<sup>27</sup> Dieses wenig stichhaltige Argument wird zusätzlich dadurch geschwächt, dass es sich tatsächlich um lesbare arabische Buchstaben handelt, die auf Vorlagen aus dem islamischen Raum zurückgehen. Ein Vergleich mit den Kufi-Inschriften andalusischer Kunstgegenstände in Kirchenschätzen, wie etwa dem Schrein von Leyre oder dem Elfenbeinkästchen in Santo Domingo de Silos (vgl. Kap. III.3.3), zeigt die formale Verwandtschaft so deutlich, dass

25 Dodds 1993, S. 34.

26 Lange Zeit galt in der Forschung das in der Deckelinschrift genannte Jahr 1075 (Era 1113) als Anhaltspunkt für die Fertigung des Schreins. Harris konnte überzeugend darlegen, dass einerseits die Zahl 1075 in der Inschrift des Schreins ein Produkt der Restaurierung nach der Explosion der Cámara Santa im Jahr 1934 ist, und andererseits stilistische und ikonografische Gegebenheiten für eine spätere Datierung sprechen. Die Authentizität eines im Jahr 1075 datierten Dokumentes, das die Öffnung des Schreins durch Alfonso VI. überliefert, die enthaltenen Reliquien aufzählt und der Stützung der Datierung um 1075 diente, wurde bereits von Reilly bezweifelt. Reilly 1985, S. 7. Harris argumentiert für eine Datierung um 1120, jedoch widerspricht dem die Inschrift auf dem Deckel des Schreins. Harris 1995a, S. 86, 89–90. Diese nennt eindeutig Alfonso VI. (+1109) als Stifter des Schreins. Vgl. Gómez Moreno 1945, S. 129. Harris vermutet, die Inschrift sei rückblickend als Gedenkinschrift angebracht worden. Jedoch sprechen ihre ikonografischen und stilistischen Argumente nicht gegen eine Datierung noch zu Lebzeiten Alfonsos VI. Alonso Álvarez führte ein ein gewichtiges Argument für eine Datierung vor 1102 ein: In Pelayos Interpolation der Chronik Alfonsos III. beschreibt er seine Entdeckung der Reliquien Santa Eulalias in einer *capsella* des Kirchenschatzes von Oviedo. Diese wurde im Jahr 1102 geöffnet und anschließend "in aliam capsam maiorem argenteam, que ibi dederat rex dominus Adefonsus, filius Fredenandi regis et Sancie regine" gelegt. Sehr wahrscheinlich handelt es sich bei diesem grösseren, mit Silber verkleidetem, von Alfonso VI. gestifteten Schrein um den Arca Santa, der also bereits in diesem Jahr 1102 existiert hätte. Die Inschrift des Arca Santa zählt die enthaltenen Reliquien auf und nennt darunter auch diejenigen Santa Eulalias. Alonso Álvarez 2007/08, S. 22; zur Interpolation Pelayos in der Chronik Alfonsos III. vgl. Prelog 1980, S. 89–90. Die Inschrift, die Alfonso VI. als Stifter des Schreins – "fecit hoc recept[aculum]" – nennt, widerspricht eigentlich der legendären Herstellung in Jerusalem, konnte jedoch auch als Neueinfassung eines älteren Schreines verstanden werden.

27 Ettinghausen 1975, S. 14.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

die Identifizierung der Zeichen als arabische Schrift nicht zu bezweifeln ist. Zudem rückt ein zweites Dekorationselement den Arca Santa in die Nähe der islamischen Kunst. Auf der Innenseite seines Deckels ist die geometrische Zeichnung eines fünfgliedrigen polyloben Bogens von derselben Form, wie er etwa in der Grossen Moschee von Córdoba erscheint, eingeritzt.<sup>28</sup> Dieser klare Bezug zur islamischen Ornamentik spricht dafür, dass die Pseudo-Kufi-Inschrift den zweiten Teil der Legende widerspiegelt. Sowohl die *Historia Silense* als auch das *Liber Testamentorum* des Bischofs Pelayo von Oviedo beschreiben, dass der Schrein aus Jerusalem aufgrund der Bedrohung durch die Sarazenen nach Toledo und anschliessend, nachdem auch Toledo nicht mehr sicher war, unter Alfonso II. nach Oviedo in die neu errichtete Kirche San Salvador gebracht wurde.<sup>29</sup> Diese ausführlichen Versionen der Legende entstanden wahrscheinlich um 1110, entsprechend den Datierungen der erwähnten Quellen, also möglicherweise nach der Fertigstellung des Schreins. Die Überlieferung der legendären Herkunft des Schreines aus Jerusalem lässt sich jedoch bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen.<sup>30</sup> Bronisch zeigt auf, dass diese Erzählungen der Legende Parallelen zu den Ereignissen um die Bundeslade des Alten Testaments erstellen und die Vorstellung, die Westgoten seien das im alttestamentarischen Sinn von Gott erwählte Volk, deutlich macht.<sup>31</sup> Die Translation des Schreines in Angesicht der Gefahr durch die Sarazenen aus der Heiligen Stadt über Toledo, der westgotischen Hauptstadt, nach Oviedo, der Hauptstadt des asturischen Reiches und Zentrum des Widerstandes nach der arabischen Invasion, verbindet das israelitische Volk mit den Westgoten, zeigt das asturische und später kastilisch-leonesische Reich als Nachfolger der Westgoten und stellt den Reliquienschrein in den Kontext der ideologisierten Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen. Die Pseudo-Kufi-Inschrift sowie die Ritzzeichnung des polyloben Bogens stehen in diesem legendären Kontext für die islamische Kultur. Der Schrein wirkt nicht wie ein umayyadischer oder andalusischer Kunstgegenstand, wie dies Dodds sieht, sondern es ist auf den ersten Blick ersichtlich, dass auf allen seinen Seiten eine christliche Ikonografie entwickelt wird. Während die isolierte Betrachtung des

28 Abb. in Gómez Moreno 1945, Abb. 3.

29 *Historia Silense* 28 (Pérez de Urbel/Ruiz-Zorrilla 1959, S. 138); *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*, Nr. 4 (S. 456–461). Eine dritte Version der Legende erzählt die Interpolation Bischof Pelayos der Chronik Alfonsos III.; vgl. Prelog 1980, S. 76–79; Alonso Álvarez 2007/08, S. 25. Vgl. ebenda zu Pelayos Propagierung des Schreins im machtpolitischen Interesse Ovedios.

30 Harris 1995a, S. 87, Anm. 11.

31 Bronisch 2006, S. 233–236, 317.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger



Abb. 65: Moissac, Kreuzgang, vierte Doppelsäule von Westen im Nordflügel.

Schreines auch eine völkerverbindende Erklärung für die Präsenz der Pseudo-Kufi-Inschrift im Sinn einer *convivencia* ermöglichen würde, spricht der historisch-kulturelle Hintergrund sowie insbesondere die Legende zur Herkunft des Schreins gegen eine solche Deutung. Die Pseudo-Kufi-Inschrift, angeeignet und eingefügt zwischen *Maiestas Domini*, Aposteln und Evangelisten, wird vielmehr zur scheinbaren Trophäe, die auf die Dominanz und Überlegenheit der Christenheit verweist.

Eine zweite Pseudo-Kufi-Inschrift lässt eine ähnliche Deutung zu. Ein Kapitell im Kreuzgang von Moissac wird sowohl durch seine Pseudo-Kufi-Inschrift als auch durch seinen vegetabilen Dekor, etwa mit Elfenbeinkästchen aus al-Andalus vergleichbar, eng in die Nähe der islamischen Ornamentik gerückt (Abb. 65). Quitterie Cazes kritisiert grundsätzlich die These eines islamischen Einflusses in der französischen Romanik mit Verweis auf das antike Erbe, akzeptiert jedoch bei diesem Kapitell einen Bezug zur islamischen Kunst. Da sich das Kapitell im Kreuzgang direkt neben einem Kapitell mit einer Darstellung der Kreuzzüge nach Jerusalem befindet, vermutet Cazes einen direkten Verweis auf die Unterwerfung der Muslime in den heiligen Orten Palästinas. Um 1100, kurz nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer 1099, wurde dieses Ereignis in Moissac, einmal in narrativer Weise und einmal mit Verweis auf die arabische Schrift und Kunst in stilis-



#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

tischer Weise, visualisiert.<sup>32</sup> Rebecca Müller untersuchte kufische Inschriften an der Genueser Kirche S. Maria di Castello und kam ebenfalls zum Schluss, dass diese durch die Einverleibung in den christlichen Bau als Siegeszeichen verstanden wurden.<sup>33</sup>

32 Cazes 2004, S. 175–176; vgl. Watson 1989, S. 77.

33 Müller 2002, S. 65.

### 2 Der polylobe Bogen als Triumphzeichen

Linda Seidel hat sich als Einzige explizit zu einer politischen Bedeutung des polyloben Bogens geäußert. Sie kam in ihren Studien zu den Kirchenfassaden in Aquitanien zum Schluss, dass die polyloben Bögen in die charakteristischen Drei-Bogen-Portale Aquitaniens eingebunden und so als "souvenirs of conquest" verstanden wurden: "the tangible fruits of victory framed by the borrowed symbol of triumph". Den Rundbögen der Fassaden schreibt Seidel einen zusätzlichen triumphalen Gehalt zu, da sie einer Aneignung und Rekontextualisierung der römischen Triumphbauten entstammen würden. Sie sieht hinter der Übernahme islamischer Formen sowohl die Absicht, den Feind als unterdrückt darzustellen als auch durch das Erobern ihrer Formen einen Teil der Kraft der Rivalen zu neutralisieren.<sup>34</sup> Ihre charakteristischsten Beispiele sind die Westfassaden von Notre-Dame de l'Assomption in Châtre, Saint-Jacques in Aubeterre-sur-Dronne und Saint-Martial in Chalais (Charente). Ihre Portalbögen weisen als offene polylobe Bögen mit sich teilenden Nasen zwar Parallelen zur islamischen Architektur auf, jedoch sind ihre direkten Vorläufer wohl eher in älteren romanischen Bauten der Region zu suchen. Zwar sind Seidels Beispiele sehr wohl mit römischen Triumphbauten vergleichbar, dies lässt sich jedoch auch für zahlreiche andere romanische Kirchen festhalten. Zudem wird der polylobe Bogen auch in dieser Region nicht zwangsläufig zwischen Rundbögen eingebunden. Diese Uneindeutigkeiten in Seidels Argumentation bezüglich polylober Bögen führen denn auch dazu, dass sie aufgrund des "flüssigen, unmerklichen" Einfügens der islamischen Elemente in die christliche Architektur nur wenig "intellektuelle Feindlichkeit" hinter dieser Rezeption vermutet, obwohl sie Entstehung und Programm der Kirchen zwischen Kreuzzügen und Märtyrertum verortet und ihre Fassaden als Visualisierungen christlichen Triumphes – als "Songs of Glory" – versteht.<sup>35</sup>

Die fehlende Eindeutigkeit eines direkten Bezugs zur islamischen Architektur bei Seidels Beispielen lässt Zweifel aufkommen, dass diese überhaupt als Bedeutungsträger verwendet wurden. Anders verhält es sich mit den ältesten polyloben Bögen in Kastilien-León. Den triumphalen Gehalt, den Seidel für die aquitanischen Bögen mit problematischer Argumentation vertritt, lässt sich aufgrund der formalen Gegebenheiten sowie des historisch-kulturellen Hintergrundes in Santiago und León aufzeigen. In diesen

<sup>34</sup> Seidel 1981, S. 34, 75–81.

<sup>35</sup> Ebd., S. 81–82.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

Kirchen wurde ein der christlichen Architektur bislang unbekanntes Motiv eingeführt, das jedoch keine Neuschöpfung war, sondern Vorläufer in der islamischen Architektur hat. Sowohl in Santiago als auch in León beschlossen zwei zwar miteinander bekannte, aber doch unterschiedliche Auftraggeberschaften fast zeitgleich, polylobe Bögen einzusetzen. Dabei wurde in beiden Fällen islamische Architektur rezipiert, jedoch von unterschiedlichen Bauten ausgehend und in unterschiedlicher visueller Umsetzung. Diese Koinzidenz spricht deutlich für einen bewussten Vorgang und für eine damit verbundene Absicht. Das einfache, leicht wiedererkennbare Motiv fand in San Isidoro mit den Gurtbögen der Vierung und dem Zugang zum Pantheon und in Santiago mit der Aussenwand des Chorhauptes, der Scheitelkapelle, den Giebeln der Querhäuser sowie der Südquerhausfassade eine bezeichnende Platzierung. Die markante Positionierung sowie die enge Verwandtschaft zu den Bögen islamischer Prägung legen nahe, dass eine bestimmte Aussage mit der Einfügung der Bögen bezweckt wurde. Dass sie in Santiago ausserdem in bereits bestehende Bestandteile der Kathedrale eingefügt wurden, bekräftigt diese Annahme.

Die Aussage, die mit der Rezeption eines islamischen Architekturelements bezweckt war, kann vor dem historischen Hintergrund gedeutet werden. León und Santiago waren identitätsbildende Zentren für das junge Königreich Kastilien-León und für die Christenheit auf der Iberischen Halbinsel. Die Obrigkeiten beider Orte machten in aktiver Weise den Machtanspruch der christlichen Reiche Nordspaniens über die muslimisch beherrschten Teile der Halbinsel deutlich. Der kriegerische Aspekt des Jakobuskultes und Erzbischof Gelmírez' Aufruf zur "Wegbefreiung nach Jerusalem" für Santiago, sowie die wahrscheinlich in León verfasste und das *Reconquista*-Gedankengut verbreitende *Historia Silense*, der Hegemonialanspruch der "totius yspanie regina" Urraca, unter deren Patronat die wesentlichen Teile San Isidoros entstanden, und das islamfeindliche figürliche Programm der *Puerta del Cordero* sind konkrete Punkte, welche die konstitutive Rolle der Stiftskirche und der Kathedrale im Kampf gegen die islamischen Reiche und für die christliche Expansion darlegen. Vor diesem durch das *Reconquista*-Gedankengut geprägten Hintergrund wird die Aneignung der polyloben Bögen durch den Verweis auf den dominierten Islam zur triumphalen Demonstration. Als charakteristische Motive an den Bauwerken zur Schau gestellt, werden sie wie Trophäen zu Siegeszeichen, die bereits erfolgte Siege und Eroberungen auf islamischem Gebiet widerspiegeln und zukünftige versprechen.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

Ausser in Santiago und in León weisen Anzeichen auf denselben triumphalen Gehalt beim Portalbogen in Le Wast im Norden Frankreichs (Abb. 26). Die Sonderform eines polyloben Bogens mit abgetreppten Pässen und abgerundeten Nasen am Westportal der Kirche ist nahezu identisch mit dem Bogen des fatimidischen Stadttors Bāb al-Futūḥ in Kairo (1087, Abb. 27) ist. Le Wast wurde von der Heiligen Ida, der Mutter des Heerführers des Ersten Kreuzzuges Godefroy von Bouillon, gegründet und wohl kurz vor 1109 vollendet. Camille Enlart konnte belegen, dass im Jahr 1095 eine Gesandtschaft der Kreuzfahrer von Jerusalem nach Kairo reiste und dort während zehn Monaten gefangen gehalten wurde.<sup>36</sup> Die Namen dieser Gesandten sind nicht überliefert, jedoch bietet dieser Aufenthalt in Kairo eine plausible Erklärung für die Übermittlung der fatimidischen Architektur in den Norden Frankreichs und der Umsetzung eines wirklichen "souvenir of conquest". Die grosse Ähnlichkeit zwischen den polyloben Portalbögen von St.-Maurice in Montbron (Abb. 24) und denjenigen der Qubbat ibn al-Qahāuī in Sousse (Abb. 23) legen einen ähnlichen Zusammenhang nahe, der aber quellenkundlich nicht belegt werden kann.

Die Inbesitznahme des polyloben Bogens in der romanischen Architektur bettete sich in ein Umfeld verschiedener Aneignungsprozesse während den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen muslimischen und christlichen Reichen ein. Dazu gehören die *parias* und der Beutegewinn aus den Kämpfen, die eine immense materielle Bereicherung der christlichen Reiche bedeutete. Kunstgegenstände und Textilien aus al-Andalus wurden seit dem 11. Jahrhundert in Kirchen und an Königshöfen in den Dienst der Christenheit gestellt. Die übernommenen Güter dienten nicht nur der Bereicherung, sondern gleichzeitig der Machtdemonstration gegenüber den islamischen Reichen und als Erinnerung des stetigen Kampfes (vgl. Kap. III.3.3). Ebenso ideologisch aufgeladen wurde die der Aneignung bestimmter islamischer Motive vorausgehende Eroberung und Weihe von Moscheen. Seit der temporären Einnahme Barbastros 1064 war die Weihe der Hauptmoschee nach dem Sieg zentraler demonstrativer Akt der neuen Macht. Die Umwandlung der kleineren Moscheen machte die Inbesitznahme des Territoriums und die Implementierung des christlichen Glaubens deutlich. Dokumente wie die Stiftungsurkunde Alfonsos VI. für die Moschee von Toledo (vgl. Kap. III.6.2),

36 Enlart 1927, S. 11. Vgl. auch Héliot/Merores 1950, S. 48–49.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

die Klage des Hofschreibers von Zaragoza, welche die muslimische Reaktion auf die Umwandlung der Moschee von Barbastro dokumentiert, oder die für das 13. Jahrhundert überlieferte Praxis, die Standarten am eroberten Minarett zu befestigen (vgl. Kap. III.2.2.2), legen den triumphalen Charakter der Umwandlungen dar. Die ersten sakralen An- und Neubauten in den eroberten Städten gegen Ende des 12. Jahrhunderts führten die Aneignungsstrategie weiter und visualisierten so erneut die erfolgte Eroberung. Die ehemalige Moschee am Bāb al-Mardūm wurde in der dem Heiligen Kreuz geweihten Kirche zur prächtigen Vorhalle im Dienst der neuen christlichen Macht. Die in Toledo entstehende Mudéjar-Architektur war visuelle Umsetzung desselben erobernden Geistes: Keine gleichberechtigte Synthese islamischer und christlicher Architektur als Folge einer friedlichen *convivencia* entstand, sondern bestimmte islamische Formen wurden in Besitz genommen und in den Dienst der christlichen Architektur gestellt. Besonders deutlich wird dieser machtpolitische Hintergrund dadurch, dass nicht nur der eroberte islamische Baubestand Toledos, sondern auch die almohadische Architektur Marokkos rezipiert und damit ein Bezug zur gegenwärtigen Herrscherdynastie in al-Andalus erstellt wurde (vgl. Kap. III.6.4.2).

Die Iberische Halbinsel war im 12. Jahrhundert hart umkämpft. Propagandistische Schriften, kämpferische Predigten und die Kreuzzugsbewegung machten den expansionistischen Krieg zum Heiligen Krieg im Namen der Christenheit. Der Kampfgeist gegen die islamischen Reiche wurde wiederholt geschürt und ein Weg dazu war die Triumphversicherung und die Herausstellung der Überlegenheit der Christenheit, wie dies polemische Schriften seit dem 9. Jahrhundert verbreiteten. Die die Eroberung der Iberischen Halbinsel begleitenden Aneignungsprozesse dienten nicht nur der Bereicherung der Könige, sondern auch ebendieser christlichen Triumphversicherung. Alfonsos VII. Befehl an die Statthalter Toledos und an "all the inhabitants from the whole frontier" drückt die besitzergreifende Haltung deutlich aus: "to form armies continually, to make war on the infidel Saracens every year and not to spare their cities or fortresses, but to claim them all for God and Christian law".<sup>37</sup> Nicht die Vernichtung des Islams oder dessen Kultur wurde verfolgt, sondern dessen Beherrschung. So war auch die Konversion der unterjochten Muslime bis ins 13. Jahrhundert kein vorrangiges Ziel (vgl. Kap. III.1.2.1).<sup>38</sup> In demselben Geist wurde das islamische

37 Chronica Adefonsi Imperatoris I, 72 (Barton/Fletcher 2000, S. 194).

38 Tolan 2002, S. 171; Borgolte et al. 2008, S. 96.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

Motiv des polyloben Bogens angeeignet und der dominierenden christlichen Sakralarchitektur untergeordnet. Die Kirche und ihre Bauten standen durch die religiöse, gegen den Islam gerichtete Rechtfertigung der *Reconquista* im ideellen Zentrum der kriegerischen Auseinandersetzungen. An einer Kirchenfassade vermittelte der Bogen, einfach ausgedrückt, „was euch gehörte, gehört nun uns“. Zum Verständnis dieser einfachen Aussage reicht das Wissen um die Herkunft des Bogens aus der islamischen Architektur. Sie wirkt nicht nur als Demonstration einer erfolgten Inbesitznahme, sondern steht auch als Versprechen für zukünftige Bereicherung und Eroberung da. Durch den Verweis des Bogens auf die islamische Architektur wird das Bezugsfeld dieser Rezeption im politisch-ideologischen Kontext deutlich. Der Bogen gilt als Zeichen für die zukünftige Dominanz des Christentums über den Islam, die durch die *Reconquista* erreicht wird. So entfaltet er eine propagandistische Aussage, die in visueller Weise komplementär zu den Kampfpredigten der Bischöfe Triumph verspricht und zum Krieg aufruft.

### 3 Weg eines Motivs im 12. Jahrhundert: von der Aneignung zur Akkulturation

Während sich bei den frühesten polyloben Bögen in Spanien, in León und Santiago, ein triumphaler Gehalt aufgrund der Neueinführung des Motivs und der engen formalen Parallele zu den Bögen islamischer Prägung sowie durch die herausragenden Positionen Leóns und Santiagos als identitätsbildende Zentren für das junge Königreich Kastilien-León und für die Christenheit auf der Iberischen Halbinsel zeigt, veränderte sich dies im Verlauf des 12. Jahrhunderts. Das angeeignete Motiv des polyloben Bogens wurde in die romanische Architektur integriert und weiter entwickelt und ist so nicht mehr als Resultat einer direkten Rezeption der islamischen Architektur zu sehen. Der Bezug geriet aber nicht gänzlich in Vergessenheit, wie einzelne Kirchenbauten zeigen: Sowohl in Frankreich als auch in Spanien wurden im Verlauf des 12. Jahrhunderts wiederholt neue Formen aus der islamischen Architektur rezipiert. Neu übernommene Formen lassen sich bei den offenen polyloben Bogen als innerste Archivolte an Portalen, an einzelnen Kirchen wie denjenigen von Le Wast, Montbron, Villamuriel und Navas de Bureba, in der Mudéjar-Architektur, bei einigen dreigliedrigen Bögen und in der Einführung ornamentaler Motive, wie sich teilende Nasen, feststellen. Dies zeigt, dass ein Bewusstsein über das Bezugsfeld des Bogens bestehen blieb und somit auch, wie in Santiago und León, Aneignung der islamischen Kultur deutlich gemacht und eine triumphale Aussage verfolgt wurde. Die weitaus grössere Anzahl polylober Bögen jedoch, rezipierte nicht direkt die islamische Architektur, sondern ältere Referenzbauten des lokalen Umfelds, sei dies in Spanien oder in Frankreich. Ob in diesen Fällen ein Bewusstsein über die Herkunft des Bogens bestand, kann aufgrund der fehlenden Quellen nicht beurteilt werden. Erschwerend kommt hier hinzu, dass bereits seit Beginn des 12. Jahrhunderts auch Bögen syro-byzantinischer Kirchenbauten rezipiert wurden. Während diese sich zwar zu den Bögen der islamischen Architektur wesentlich unterscheiden, entstehen in der romanischen Architektur Mischformen, die nicht mehr auf einen eindeutigen Vorläufer zurückzuführen sind. Deswegen ist es sehr schwierig zu beurteilen, in welchem Mass polylobe Bögen eine bestimmte Botschaft vermittelten.

Zumindest in Einzelfällen, wie in Santiago und León, wurde der polylobe Bogen unzweifelhaft als Bedeutungsträger eingesetzt. Als charakteristi-

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

ches, leicht wiedererkennbares und markant platziertes Motiv wird er durch den erfolgten Rezeptionsvorgang und seinen dadurch entstehenden Verweischarakter mit Bedeutung aufgeladen. In anderen Fällen von Architektur Rezeption kann von Kopien, Zitaten oder Imitationen<sup>39</sup> gesprochen werden. Bei bekannten und teilweise quellenkundlich belegten Architekturzitaten handelt es sich meist um positiv konnotierte Verweise auf andere Bauten, so etwa bei den verschiedenen Kirchenbauten, welche sich auf die Pfalzkapelle von Aachen beziehen.<sup>40</sup> Mit dem polyloben Bogen jedoch wird meist nicht auf konkrete Bauten verwiesen. Ausnahmen sind möglicherweise Santiago, Montbron und Le Wast, die sehr enge Parallelen zu einem bestimmten islamischen Bau aufweisen. Allerdings ist hier die Absicht eines Verweises fraglich, da die Vergleichsbauten in Kairouan, Sousse und Kairo dem Publikum in Frankreich und Spanien kaum bekannt waren und also ein mögliches Zitat nicht erkennbar gewesen wäre. Entscheidender war hier wohl die Perspektive der Bauherren, die für ihre Rezeption einen bestimmten Bau wählten. Ebenso steht die weite Verbreitung des Motivs einem Zitatcharakter entgegen. Vielmehr kann der polylobe Bogen als Zeichen für die islamische Architektur und damit als Verweis auf diese verstanden werden. Der polylobe Bogen eignet sich als in der islamischen Architektur weit verbreitetes und charakteristisches Einzelmotiv besonders gut, diese zu repräsentieren. Im Norden der Iberischen Halbinsel konnte aufgrund der räumlichen Nähe islamischer Bauten ein Publikum diese Verbindung ohne zusätzliche Information selbst erstellen. Eine symbolisch-transzendente Bedeutung hingegen lässt sich beim polyloben Bogen zumindest bis zum Ende des 12. Jahrhunderts nicht feststellen (vgl. Kap. II.8.2). Zum Bedeutungsträger wird er durch seinen Verweischarakter.

Die durch den Verweischarakter verfolgte Aussage unterscheidet sich je nach Bezugfeld. Der Bezug zur islamischen oder zur syro-byzantinischen Architektur transportiert unterschiedliche Inhalte. Die Rezeption islamischer Bögen kann in ihren Anfängen treffend mit dem Begriff der Aneignung bezeichnet werden. Das Ziel der Rezeption ist nicht der Verweis auf einen Vorbildbau, sondern die Demonstration eines Machtanspruchs.

39 Nach Untermann handelt sich bei einem Zitat nicht um einen Ersatz des Originals, sondern um dessen Vergegenwärtigung innerhalb eines neuen, räumlich wie zeitlich differierenden Kontextes – als wiedererkennbare Formel; Untermann 2007, S. 224. Vgl. auch Kunst 1981; Müller 1997; Schenkluhn 2008; Freigang 2010. Zur Kritik am Zitatbegriff vgl. Karge 2009, S. 230; Brückle 2006, S. 244–247.

40 Untermann 1989, S. 120f.



#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

Motive, die vorher zur feindlichen islamischen Kultur gehörten, werden von den christlichen Eroberern übernommen und so zum Teil der eigenen Architektur. Für die beiden richtungsweisenden herrschaftlichen Zentren Santiago und León konnte ein solcher Machtanspruch gegenüber den islamischen Reichen gezeigt werden. In dieser Funktion sind die Bögen mit Spolien vergleichbar, die in physischem Sinn angeeignet werden und deren Provenienz sich vom Rest eines Bauwerks meist erkennbar unterscheidet. Die polyloben Bögen lassen sich als nachgebaute Spolien bezeichnen, wobei sich die Problematik bei der Interpretation vieler Spolien als Bedeutungsträger, nämlich im Hinblick auf die Einfachheit, bereits vorhandenes, behauenes Material zu verwenden und auf den Materialwert an sich, beim polyloben Bogen nicht stellt.<sup>41</sup>

Diese Parallele zu Spolien gilt jedoch nur für die ältesten polyloben Bögen, sowie für später entstandene Einzelfälle. Im Verlauf des 12. Jahrhunderts lässt sich ein Akkulturationsprozess beobachten, der die vollständige Einverleibung des Motivs in die romanische Formensprache zur Folge hat. Der Bezug zur islamischen Architektur, in welcher der polylobe Bogen eines der charakteristischsten Elemente bildet, beschränkt sich auf eine entfernte Erinnerung, dass sich die romanische Architektur dieses islamischen Architekturelements einst bemächtigt hat.

Bezüglich aus dem syro-byzantinischen Raum rezipierten polyloben Bögen lässt sich weder von Aneignung noch von Zitaten sprechen. Aneignung ist nicht nötig, da die Bauten als frühe Bauten der eigenen Kultur und Geschichte dastehen; Zitate sind es nicht, da nicht auf einzelne, konkrete Bauwerke verwiesen wird. Das Motiv wurde zu einem kulturell aufgeladenen Symbol der frühchristlichen Architektur und aufgrund dessen in der romanischen Architektur aufgenommen.

Am polyloben Bogen lassen sich drei wesentliche Punkte zum Verständnis der Formfindung mittelalterlicher Architektur exemplarisch zeigen. Der

41 Vgl. etwa die Diskussion zu in Moscheen wiederverwendeten syro-byzantinischen Altarplatten im Kontext der Eroberung der Kreuzfahrerstaaten durch Nur al-Din, wobei sehr wahrscheinlich auch eine Triumphdemonstration bezweckt war; Flood 2001, S. 63.  
Wolfram Martini führte den Begriff der "gedachten" Spolie für direkte Zitate von Baugliedern oder Bauschmuck nach Bauwerken Vorbildhafter Kulturen in augusteischer Zeit ein. Dabei werden ebenfalls architektonische Elemente nachgebaut und überlegt in die eigene Vorstellungswelt eingefügt. Allerdings ist bei seinen Beispielen der Begriff der Spolie problematisch, da es sich um an konkreten Vorbildern aus der eigenen Kultur und Geschichte orientierte Nachbauten handelt. Der Begriff des Zitats ist in diesen Fällen geeigneter. Martini 2009, S. 86.

#### IV. Der polylobe Bogen als Bedeutungsträger

erste Punkt ist der Rezeptionsvorgang. Da der Bogen ein Motiv ist, dessen Auftreten klar umrissen werden kann, lässt sich seine Verbreitung verfolgen. Dabei wird deutlich, dass aufgrund der historisch-kulturellen Situation sowie den baurelevanten Umständen sein interkultureller Transfer keinen Einflüssen geschuldet ist, sondern dass ein bewusster Rezeptionsvorgang – eine Aneignung – zum Erscheinen des Bogens in der romanischen Architektur geführt hat. Dieser Rezeptionsvorgang überwindet sowohl eine religiös-kulturelle Grenze als auch grosse geografische Distanzen. Der zweite Punkt ist der in der Folge sich entwickelnde innovative Umgang mit dem angeeigneten Motiv. Ein Prozess, der sich aufgrund der ursprünglichen Herkunft des Bogens als Akkulturation bezeichnen lässt, geht vonstatten. In innovativer Weise wird das Motiv gewandelt und weiterentwickelt, wobei verschiedene regionale Ausprägungen entstehen. Der dritte Punkt ist eine mit der Aneignung verbundene Aussage, die das Motiv zum Bedeutungsträger macht. Diese Aussage entsteht aus seinem Verweischarakter und kann nur aus der spezifischen historisch-kulturellen Situation, in der die Rezeption des Bogens erfolgte, verstanden werden. In der ideologisierten, gegen die muslimischen Reiche gerichteten Expansion der Christenheit ist der polylobe Bogen in seinen Anfängen ein Zeichen christlichen Triumphes.

## V. Bibliografie

## V. Bibliografie

Abel 1965

A. Abel, "Dār al-Islām", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Ausg. hrsg. von P. Bearman et al., 12 Bde., Leiden 1960–2005, Bd. 2, 1965, S. 127–128.

Abella Villar 2008

Pablo Abella Villar, "Nuevas pesquisas sobre los orígenes constructivos del Monasterio Santa María la Real de las Huelgas de Burgos", in: *Codex Aquilarensis* 24, 2008, S. 31–61.

Agius/Hitchcock 1994

Dionisius A. Agius und Richard Hitchcock, *The arab influence in medieval europe*, Reading 1994.

Al-Andalus 1992

*Al-Andalus. The art of Islamic Spain* [Katalog der Ausstellung: Granada, Alhambra, 18.3.–7.6.1992; New York, The Metropolitan Museum, 1.7.–27.9.1992], hrsg. von Jerrilynn Dodds, New York 1992.

Ali-de-Unzaga 2007

Miriam Ali-de-Unzaga, "Qur'anic inscriptions on the so-called 'Pennon of Las Navas de Tolosa' and three Marinid banners", in: *Word of God, Art of Man: The Qur'an and its Creative Expressions* [Akten des Kongresses: London, 18.–21.10.2003], Oxford 2007, S. 239–269.

Almagro 2007

Antonio Almagro, "Una nueva interpretación del Patio de la Casa de Contratación del Alcázar de Sevilla", in: *Al-Qantara* 28, 1, 2007, S. 181–228.

Alonso Álvarez 2007/08

Raquel Alonso Álvarez, "'Patria uallata asperitate moncium'. Pelayo de Oviedo, el 'archa' de las reliquias y la creación de una topografía regia", in: *Locus Amoenus* 9, 2007/08, S. 17–29.

Alpago Novello 1996

Adriano Alpago Novello, "Introduction à l'architecture géorgienne", in: *Miroir de l'Invisible. Peintures murales et architecture de la Géorgie (VIe–XVe S.)*, hrsg. von T. Velmans und A. Alpago Novello, St.-Léger-Vauban 1996, S. 191–247.

Alvarado Planas 1995

Javier Alvarado Planas, "Los Fueros de Concesión Real en el espacio castellano-manchego (1065–1214): El Fuero de Toledo", in: *Espacios y Fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI–XV). Una perspectiva metodológica*, hrsg. von J. Alvarado Planas, Madrid 1995, S. 91–140.

Amador de los Ríos 1877

José Amador de los Ríos, *Primeros monumentos religiosos del arte mahometano en Toledo: mezquitas llamadas del Santo Cristo de la Luz y de las Tornerías* (Monumentos arquitectónicos de España 5), Madrid 1877.

Antón 1934/35

Francisco Antón, "Las influencias hispano-árabes en el arte occidental de los siglos XI y XII", in: *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 8/9, 1934/35, S. 221–257.

Arbeiter/Noack-Haley 1999

Achim Arbeiter und S. Noack-Haley, *Christliche Denkmäler des frühen Mittelalters vom 8. bis ins. 11. Jahrhundert* (Hispania Antiqua), Mainz am Rhein 1999.

## V. Bibliografie

Arndt 1866

*Monumenta Germaniae Historicae, Scriptores* 19, hrsg. von Wilhelm Arndt, Hannover 1866.

Asgar Alibhai 2008

Ali Asgar Alibhai, "The reverberations of Santiago's bells in reconquest Spain", in: *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 36, 2, 2008, S. 144–164.

de Ayala Martínez 2009

Cristina de Ayala Martínez, "Obispos, Guerra Santa y Cruzada en los Reinos de León y Castilla (S. XII)", in: *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia* [Akten des Kongresses: XI Congreso de Estudios Medievales, 2007], Ávila 2009, S. 219–256.

de Ayala Martínez/Buresi/Josserand 2001

*Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI–XIV)*, hrsg. von C. de Ayala Martínez, P. Buresi und P. Josserand, Madrid 2001.

Azuar Ruíz 2004

R. Azuar Ruíz, "Pavones, Gallos y Grifos en la metalistería islámica", in: *El Gallo de la Torre. San Isidoro, León* [Akten der Jornadas Isidorianas: León, 23.–25.04.2002], hrsg. von M. A. Fombella Blanco, León 2004, S. 119–134.

Baldwin 1990

Robert W. Baldwin, "'I slaughter barbarians': triumph as a mode in medieval christian art", in: *Konsthistorisk tidskrift* 59, 4, 1990, S. 225–242.

Bancourt 1982

Paul Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi*, 2 Bde., Diss. Université de Provence, Aix-en-Provence 1982.

Bandmann 1951

Günter Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, Berlin 1951.

Bango Torviso 1997

Isidro Bango Torviso, *El arte románico en Castilla y León*, Madrid 1997.

Bango Torviso 2001

*Maravillas de la España medieval: Tesoro sagrado y monarquía*, hrsg. von I. Bango Torviso, 2 Bde., Valladolid 2001.

Bango Torviso 2008

Isidro Bango Torviso, "Los expolios del paisaje monumental y la arquitectura hispana de los siglos VII al XI. Reflexiones sobre el proceso constructivo de San Miguel de Escalada", in: *De Arte* 7, 2008, S. 7–50.

Barb 1956

A. A. Barb, "The round table and the Holy Grail", in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 19, 1–2, 1956, S. 40–67.

Barkai 1991

Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, 2. Aufl. [Erstausgabe 1984], Madrid 1991.

## V. Bibliografie

Barral Iglesias/Suárez Otero 2003

Alejandro Barral Iglesias und José Suárez Otero, *La Catedral de Santiago de Compostela: la meta de peregrinación*, León 2003.

Barral i Altet 2004

Xavier Barral i Altet, "Sur les supposées influences islamiques dans l'art roman: l'exemple de la cathédrale Notre-Dame du Puy-en-Velay", in: *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa. Chrétiens et musulmans autour de 1100* [Actes des XXXVIe Journées Romanes, Cuxa, 8.–15. 7. 2003] 35, 2004, S. 115–118.

Barral i Altet 2007

Xavier Barral i Altet, "L'Islam et l'Occident roman: quelques erreurs historiographiques", in: *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam* [Akten des Kongresses: Parma, 21.–25. 9. 2004], hrsg. von Arturo Carlo Quintavalle, Milano 2007, S. 82–94.

Barreiro Rivas 1999

José Luis Barreiro Rivas, *The Construction of political space, symbolic and cosmological elements (Jerusalem and Santiago in western history). A study of the way of St. James, Santiago de Compostela/Jerusalem* 1999.

Barrucand/Bednorz 2002

Marianne Barrucand und Achim Bednorz, *Maurische Architektur in Andalusien*, Köln 2002.

Bartal 2003

Ruth Bartal, "The Image of the Saracen in Romanesque Sculpture: Literary and Visual Perceptions", in: *Assaph. Sect. B* 8, 2003, S. 85–102.

Barton 2000

Barton, Simon, "From Tyrants to Soldiers of Christ: The Nobility of Twelfth-Century León and the Struggle against Islam", in: *Nottingham Medieval Studies* 44, 2000, S. 28–48.

Barton 2002

Simon Barton, "Traitors to the Faith? Christian Mercenaries in al-Andalus and the Maghreb, c. 1100–1300", in: *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence*, hrsg. von Roger Collins und Anthony Goddman, New York 2002, S. 23–45.

Barton 2008

Simon Barton, "Islam and the West: a view from twelfth-century Leon", in: *Cross, Crescent and conversion: studies on medieval Spain and Christendom in memory of Richard Fletcher*, hrsg. von S. Barton und P. Linehan, Leiden 2008, S. 153–174.

Barton 2011a

Simon Barton, "Marriage across frontiers: sexual mixing, power and identity in medieval Iberia", in: *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 1, 2011, S. 1–25.

Barton 2011b

Simon Barton, "El Cid, Cluny and the medieval spanish 'Reconquista'", in: *The English Historical Review* 126, 520, 2011, S. 517–543.

Barton/Fletcher 2000

Simon Barton und Richard A. Fletcher, *The World of El Cid: chronicles of the Reconquest*, Manchester/New York 2000.

## V. Bibliografie

Beaumont 1912

Charles Beaumont, "L'église de Montbron (Charente)", in: *Congrès Archéologique de France* 79, 2, 1912, S. 270–286.

Beech 1993

George T. Beech, "The Eleanor of Aquitaine Vase, William IX of Aquitaine, and Muslim Spain", in: *Gesta* 32, 1, 1993, S. 3–10.

Beridse/Neubauer 1981

Wachtang Beridse und Edith Neubauer, *Die Baukunst des Mittelalters in Georgien vom 4. bis zum 18. Jahrhundert*, Wien/München 1981.

Bertrand 2009

Georges A. Bertrand, *Traces. Mémoires musulmanes en coeur de France*, Neuchâtel 2009.

de Beylié

Léon de Beylié, *La Kalaa des Beni-Hammad*, Paris 1909.

Bickel 1968

Wolfgang Bickel, *Riddagshausen. Untersuchungen zur Baugeschichte der Abteikirche*, Braunschweig 1968.

Binding 1991

Günther Binding, *Zur Methode der Architekturbetrachtung mittelalterlicher Kirchen*, Köln 1991.

Binding 2007

Günther Binding, *Antike Säulen als Spolien in früh- und hochmittelalterlichen Kirchen und Pfalzen – Materialspolie oder Bedeutungsträger?*, Stuttgart 2007.

Bishko 1984

Charles Julian Bishko, *Spanish and Portugese Monastic History 600–1300*, London 1984.

Bloom 1993a

Jonathan Bloom, "Mosque Towers and Church Towers in Early Medieval Spain", in: *Künstlerischer Austausch. Artistic Exchange* [Akten des XXVIII. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte: Berlin, 15.–20. Juli 1992], Bd. 1, Berlin 1993, S. 361–372.

Bloom 1993b

Jonathan Bloom, "On the transmission of designs in early Islamic Architecture, in: *Muqarnas* 10, 1993, S. 21–28.

Boase 1994

Roger Boase, "Arab Influences on European Love-Poetry", in: *The legacy of Muslim Spain*, hrsg. von S. K. Jayyusi, Leiden 1994, S. 457–482.

Borgolte et al. 2008

*Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, hrsg. von Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller und Annette Seitz, Berlin 2008.

Borgolte et al. 2011

*Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, hrsg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg und Bernd Schneidmüller, Berlin 2011.

## V. Bibliografie

Borngässer/Karge/Klein 2006

*Grabkunst und Sepulchralkultur in Spanien und Portugal*, hrsg. von Barbara Borngässer, Henrik Karge und Bruno Klein (Ars Iberica et Americana 11), Frankfurt am M. 2006.

Borrás Gualis 2006a

Gonzalo M. Borrás Gualis, "Historischer und kunsthistorischer Überblick", in: *Die Mudéjar-Kunst. Islamische Ästhetik in christlicher Kunst*, hrsg. von E. Schubert und J. Binous (Internationaler Ausstellungsstrassen-Zyklus Museum ohne Grenzen), Tübingen 2006, S. 35–62.

Borrás Gualis 2006b

Gonzalo M. Borrás Gualis, "Mudéjar: an alternative architectural system in the castilian urban repopulation model", in: *Medieval Encounters* 12, 3, 2006, S. 229–340.

Boto Varela 2007

Gerardo Boto, "Arquitectura medieval. Configuración espacial y aptitudes funcionales", in: *Real Colegiata de San Isidoro. Relicario de la monarquía leonesa*, León 2007, S. 51–103.

Bousquet 1975

Jacques Bousquet, "Le Monastier-en-Velay", in: *Congrès archéologique de France* 133, Paris 1975, S. 439–472.

Bredekamp 1994

Horst Bredekamp, "Die nordspanische Hofskulptur und die Freiheit der Bildhauer", in: *Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur im 12./13. Jahrhundert*, hrsg. von H. Beck und K. Hengevoss-Dürkop, Frankfurt am Main 1994, S. 106–125, 263–274.

Brisch 1997

K. Brisch, Art. "Turban", in: *Lexikon des Mittelalters* VIII, München 1997, S. 1098–1099.

Bronisch 1998

Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg: die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster 1998.

Bronisch 2006

Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista y Guerra Santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Oviedo 2006.

Brückle 2006

Wolfgang Brückle, "Stil als Politikum: Inwiefern?", in: *Stilfragen zur Kunst des Mittelalters. Eine Einführung*, hrsg. von B. Börner und B. Klein, Berlin 2006, S. 229–256.

Brunner 1998

Karl Brunner, "Realienkunde als Mentalitätsgeschichte", in: *Historische Anthropologie* 6, 1998, S. 160–165.

Buresi 2000a

Pascal Buresi, "Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XI- XIII siècles", in: *Religion et société urbaine au moyen âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, hrsg. von P. Boucheron und J. Chiffolleau, Paris 2000, S. 333–350.



## V. Bibliografie

Buresi 2000b

Pascal Buresi, "Les relations commerciales entre pays d'Islam et royaumes chrétiens dans la péninsule Ibérique (XIe siècle-milieu du XIIIe)", in: *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 78, 2000, S. 99–110.

Buresi 2009

Pascal Buresi, "Pour une méthodologie de l'étude de la frontière entre chrétienté et islam. La péninsule Ibérique XI-XIII siècles", in: *Arqueologia medieval. La transformació de la frontera medieval musulmana*, Lleida 2009, S. 81–92.

Burkart 2010

Lucas Burkart, "Transfer und Transzendierung. Zum Wandel von Bedeutung in mittelalterlichen Schätzen", in: *Le trésor au Moyen Âge: discours, pratiques et objets*, hrsg. von L. Burkart, P. Cordez, P. A. Mariaux und Y. Potin, Firenze 2010, S. 69–88.

Burkhardt et al. 2011

Stefan Burkhardt, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld und Stefan Schröder, "Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten", in: *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, hrsg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg und Bernd Schneidmüller, Berlin 2011, S. 467–560.

Burke 2000

Peter Burke, *Kultureller Austausch*, Frankfurt am Main 2000.

Burman 1994

Thomas E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden 1994.

Burnett 1994

Charles Burnett, "The Translating Activity in Medieval Spain", in: *The legacy of Muslim Spain*, hrsg. von Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1994, S. 1036–1058.

Butler 1929

Howard Crusby Butler, *Early Churches in Syria. Fourth to seventh century*, Princeton 1929.

Caballero Kroschel 2008

Miguel-Ángel Caballero Kroschel, *Reconquista und Kaiseridee. Die Iberische Halbinsel und Europa von der Eroberung Toledos (1085) bis zum Tod Alfonsos X. (1284)*, Hamburg 2008.

Cabrera Garrido 1993

José María Cabrera Garrido, *Informe sobre las Platerías. Portada de Platerías. Restauración 1992/93*, 3 Bde., Ms., Museo de la Catedral de Santiago de Compostela, depositado 1993.

Cahn 1987

Walther Cahn, "Heresy and the Interpretation of Romanesque Art", in: *Romanesque and Gothic. Essays for George Zarnecki*, hrsg. von N. Stratford, 2 Bde., Woodbridge 1987, S. 27–33.

Calvo Capilla 1999

Susana Calvo Capilla, "La mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (s.XII-XIII)", in: *Al-Qantara* 20, 2, 1999, S. 299–330.

## V. Bibliografie

Calvo Capilla 2004

Susana Calvo Capilla, "La capilla de Belén del Convento de Santa Fe de Toledo: ¿un oratorio musulmán?", in: *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico* 11, 2004, S. 31–73.

Del Castillo 1987

Ángel del Castillo, *Inventario de la riqueza monumental y artística de Galicia*, 2. Aufl. [Erstausgabe 1972], La Coruña 1987.

Castiñeiras 2000

Manuel A. Castiñeiras, "La catedral románica: tipología arquitectónica y narración visual", in: *Santiago, la Catedral y la Memoria del Arte*, hrsg. von M. Núñez Rodríguez, Santiago de Compostela 2000, S. 39–96.

Castiñeiras 2005

Manuel A. Castiñeiras, "La meta del camino: la catedral de Santiago de Compostela en tiempos de Diego Gelmírez", in: *Los caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, hrsg. von M. del C. Lacarra Ducay, Zaragoza 2005, S. 213–252.

Castiñeiras 2008

Manuel A. Castiñeiras, "Tre miti storiografici sul romanico ispanico. Catalogna, il Cammino di Santiago e il fascino dell'Islam", in: *Medioevo. Arte e storia*, hrsg. von A. Quintavalle, Milano 2008, S. 86–107.

Castiñeiras 2010

Manuel A. Castiñeiras, "'Didacus Gelmirius', Patron of the Arts. Compostela's Long Journey: From the Periphery to the Center of Romanesque Art", in: *Compostela and Europe. The Story of Diego Gelmírez* [Katalog der Ausstellung: Paris, Musée National des Monuments Français, 16.3.–16.5.2010; Città del Vaticano, Braccio di Carlo Magno, 3.6.–1.8.2010; Santiago de Compostela, Mosteiro de San Martiño Pinario, 15.8.–15.10.2010], hrsg. von M. A. Castiñeiras, Milano 2010, S. 32–99.

Castiñeiras 2013

Manuel A. Castiñeiras, "Santiago – Rome – Jerusalem. Old issues, new proposals", in: *Santiago de Compostela. Pilgerarchitektur und bildliche Repräsentation in neuer Perspektive* [Akten des Kolloquiums, Bern, 25. – 27.3.2010], erscheint Peter Lang, 2013.

Castro 1984

Américo Castro, *España en su Historia. Cristianos, Moros y Judíos*, 3. Ausg. [Erstausgabe 1948], Barcelona 1984.

Castro Fernández 2013

Belén M. Castro Fernández, "Frenesí jacobeo y restauración monumental. La catedral de Santiago de Compostela a mediados del siglo XX", in: *Santiago de Compostela. Pilgerarchitektur und bildliche Repräsentation in neuer Perspektive* [Akten des Kolloquiums, Bern, 25. – 27.3.2010], erscheint Peter Lang, 2013.

Cazes 2004

Quitterie Cazes, "À propos des 'motifs islamiques' dans la sculpture romane du Sud-Ouest", in: *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa. Chrétiens et musulmans autour de 1100* 35 [Actes des XXXVIe Journées Romanes, Cuxa, 8.–15.7.2003], 2004, S. 167–176.

## V. Bibliografie

Cazes/Cazes 2008

Quitterie Cazes und Daniel Cazes, *St. Sernin de Toulouse. De Saturnin au chef-d'oeuvre de l'art roman*, Graulhet 2008.

del Cerro Malagón et al. 1992

R. del Cerro Malagón, M. Sainz, C. Delgado und T. Pérez Higuera, *Arquitecturas de Toledo 1*, Toledo 1992.

Chamoso Lamas/González/Regal 1973

Manuel Chamoso Lamas, Victoriano González und Bernardo Regal, *Galice Romane* (La nuit des temps 39), La Pierre-Qui-Vire (Yonne) 1973.

Chamoso Lamas/González/Regal 1996

Manuel Chamoso Lamas, Victoriano González und Bernardo Regal, *Rutas Románicas en Galicia*, Bd. 1, Madrid 1996.

Christys 2008

Ann Christys, "Picnic at Madinat al-Zahra", in: *Cross, Crescent and conversion: studies on medieval Spain and Cross, Crescent and conversion: studies on medieval Spain and Christendom in memory of Richard Fletcher*, hrsg. von S. Barton und P. Linehan, Leiden 2008, S. 87–107.

Coates-Stephens 2003

Robert Coates-Stephens, "Attitudes to Spolia in some Late Antique Texts", in: *Theory and practice in late antique archaeology*, hrsg. von L. Laven, Leiden 2003, S. 341–358.

Conant 1928

Kenneth Conant, "Five Old Prints of the Abbey Church of Cluny", in: *Speculum* 3, 3, 1928, S. 401–403.

Conant 1968

Kenneth Conant, *Cluny: les églises et la maison du chef d'Ordre*, Mâcon 1968.

Constable 1994

Olivia Remie Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain. The commercial realignment of the Iberian Peninsula 900–1500*, Cambridge 1994.

Crespo Vicente 2006

Pascual Crespo Vicente, "Documentos para el estudio de las Órdenes Militares en España", in: *Xiloca* 34, 2006, S. 185–216.

Cressier/Cantero Sosa 1995

P. Cressier und M. Cantero Sosa, "Diffusion et remploi des chapiteaux omeyyades après la chute du califat de Cordoue. Politique architecturale et architecture politique", in: *Colloque International sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord. Productions et exportations africaines, actualités archéologiques: l'Afrique du Nord antique et médiévale* [Pau, Oktober 1995], hrsg. von P. Troussset, Paris 1995, S. 159–187.

Cressier/Lerma 1999

Patrice Cressier und Josep Vicent Lerma Alegría, "Un nuevo caso de reaprovechamiento de capiteles califales en un monumento cristiano: la Iglesia de San Juan del Hospital (Valencia)", in: *Cuadernos de Madinat al-Zahra* 4, 1999, S. 133–143.

## V. Bibliografie

Creswell 1952–59

K. A. C. Creswell, *The muslim architecture of Egypt*, 2 Bde., Oxford 1952–59.

Creswell 1969

K. A. C. Creswell, *Early muslim Architecture. Umayyads, A.D. 622–750*, 2 Bde., Oxford 1969.

Crites 2009

Danya Crites, "Churches made fit for a king: Alfonso X and meaning of the religious architecture in post-conquest Seville", in: *Medieval Encounters* 15, 2009, S. 391–413.

Crozet 1955

René Crozet, "Études hispano-limousines", in: *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 20, 1955, S. 23–29.

Dale 2006

Thomas E. A. Dale, "The Monstrous", in: *A Companion to Medieval Art. Romanesque and Gothic in Northern Europe*, hrsg. von Conrad Rudolph, Oxford 2006, S. 253–273.

Daniel 1979

Norman Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, 2. Aufl. [Erstausgabe 1975], London/New York 1979.

Daniel 1997

Norman Daniel, *Islam and the West. The making of an image*, [Erstausgabe 1960], Oxford 1997.

Daras 1936

Charles Daras, "L'orientalisme dans l'art roman en Angoumois", in: *Bulletins et mémoires de la Société archéologique et historique de la Charente*, 1936, S. 3–139.

Daras 1961

Charles Daras, *Angoumois roman*, La Pierre-qui-vire 1961.

Dathe 2001

Stefanie Dathe, *La Vera Cruz in Segovia: dialektische Untersuchung zu Ursprung, Baugeschichte und Funktion eines romanischen Zentralbaus in Alt-Kastilien*, Weimar 2001.

Delgado Valero 1999

Clara Delgado Valero, *Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo islámico (siglos VIII–XI)*, Toledo 1999.

D'Emilio 2007

James D'Emilio, "Inscriptions and the Romanesque Church: Patrons, Prelates, and Craftsmen in Romanesque Galicia", in: *Spanish medieval art*, hrsg. von C. Hourihane, Princeton 2007, S. 1–34.

Demurger 2003

Alain Demurger, *Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden*, München 2003.

Denis 1976

Jean-Marie Denis, *Montbron en Charente. Histoire Locale et Régionale*, Troyes 1976.

Der Nersessian 1989

Sirarpie Der Nersessian, *L'art arménien*, Paris 1989.

## V. Bibliografie

Deswarte 2003

Thomas Deswarte, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-Léon (VIIIe-Xie siècles)*, Turnhout 2003.

Díaz de Bustamante/López Pereira 1990

José Manuel Díaz de Bustamante und José Eduardo López Pereira, "El Acta de Consagración de la Catedral de Santiago: Edición y estudio crítico", in: *Compostellanum* 35, 1990, S. 377–400

Díaz y Díaz 1985

Manuel C. Díaz y Díaz, *Visiones del Más Allá en Galicia durante la alta edad media*, Santiago de Compostela 1985.

Dillard 1984

Heath Dillard, *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian Town Society, 1100–1300*, Cambridge 1984.

Dinkler-von Schubert 1972

Erika Dinkler-von Schubert, Art.: "Tropaion", in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. von E. Kirschbaum, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1972, S. 361–363.

Dinkler-von Schubert 1970

Erika Dinkler-von Schubert, Art.: "Fusstritt", in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. von E. Kirschbaum, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1972, S. 67–69.

Divjak 1974

Johannes Divjak, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustus*, Bd. 4 (Spanien und Portugal), Wien 1974.

Dodds 1990

Jerrilynn D. Dodds, *Architecture and Ideology in early medieval Spain*, London 1990.

Dodds 1993

Jerrilynn D. Dodds, "Islam, Christianity, and the problem of religious Art", in: *The art of medieval Spain, A.D. 500-1200* [Katalog der Ausstellung: New York, The Metropolitan Museum, 18.11.1993–31.3.1994], hrsg. von J. P. O'Neill, New York 1993, S. 27–40.

Dodds 1994

Jerrilynn D. Dodds, "The Mudéjar Tradition in Architecture", in: *The legacy of Muslim Spain*, hrsg. von S. Khadra Jayyusi, Leiden, 1994, S. 592–598.

Dodds/Menocal/Balbale Krasner 2008

Jerrilynn D. Dodds, María Rosa Menocal und Abigail Krasner Balbale, *The arts of intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the making of Castilian culture*, New Haven 2008.

Domínguez Perela 1982

E. Domínguez Perela, "Notas sobre Arquitectura Mudéjar", in: *II Simposio internacional de Mudéjarismo: Arte* [Akten des Kongresses: Teruel, 19.–21.11.1981], Teruel, 1982, S. 3–14.

Dozy 1860

Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, 2 Bde., 2. überarb. Aufl., Leyden 1860.

## V. Bibliografie

Dubourg-Novès 1986

Pierre Dubourg-Novès, "Montbron et Villebois: Ville – Château – Église d'après des documents anciens", in: *Bulletins et mémoires de la Société archéologique et historique de la Charente* 1, 1986, S. 36–45.

Dubourg-Novès 1995

Pierre Dubourg-Novès, "L'hôpital Saint-Blaise, à la croisée des chemins", in: *Pèlerinages et croisades* [Akten des Kolloquiums: Pau, Okt. 1993], Paris 1995, S. 301–314.

Duby 1968

Georges Duby, "Les laïcs et la Paix de Dieu", in: *I Laici nella 'Societas Christiana' dei Secoli XI e XII* [Akten des Kongresses: terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 21.–27.8. 1965], Milano 1968, S. 448–469.

Dufourcq 1979

Charles-Emmanuel Dufourcq, "Commerce du Maghreb médiéval avec l'Europe chrétienne et marine musulmane: données connues et problèmes en suspens", in: *Actes du Premier Congrès d'Histoire et de Civilisation du Maghreb* [Akten des Kongresses: Tunis, 1974], Tunis 1979, S. 161–187; wieder abgedruckt in: Ch.-E. Dufourcq, *L'Ibérie chrétienne et le Maghreb: XIIe-XVe siècles*, hrsg. von J. Heers und G. Jehel, Great Yarmouth 1990, S. 161–192.

Durán Sanpere / Ainaud de Lasarte 1956

Agustín Durán Sanpere und Juan Ainaud de Lasarte, *Escultura gótica* (Ars Hispaniae VIII), Madrid 1956.

Durliat 1966

Marcel Durliat, "Tables d'Autel à lobes de la Province ecclésiastique de Narbonne (IXe-XIe siècles)", in: *Cahiers Archéologiques: fin de l'Antiquité et Moyen Age* 16, 1966, S. 51–75.

Durliat 1975

Marcel Durliat, "L'art dans le Velay", in: *Congrès archéologique de France* 133, 1975, S. 8–54.

Durliat 1990

Marcel Durliat, *La Sculpture romane de la Route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle*, Mont-de-Marsan 1990.

Ealó de Sá 1978

Maria Eálo de Sá, *El románico de Cantabria en sus cinco colegiadas*, Santander 1978.

Ehlers 2007

*Places of Power-Orte der Herrschaft-Lieux du Pouvoir*, hrsg. von Caspar Ehlers (Deutsche Königspfalzen 8), Göttingen 2007.

El Aallaoui 2008

Hicham El Aallaoui, "Les échanges diplomatiques entre Islam et monde latin (milieu XIe-milieu XIIe siècle): la transition entre les Taifas et l'Empire almoravide", in: *Oriente Moderno* 88, 2, 2008, S. 249–269.

Engels 1969

Odilo Engels, "Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil", in: *Annuarium historiae conciliorum* 1, 1969, S. 37–49, 241–287.

## V. Bibliografie

Engels 1989

Odilo Engels, *Reconquista und Landesherrschaft*, Paderborn 1989.

Engels/Schreiner 1993

*Die Begegnung des Westens mit dem Osten* [Akten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes: Köln, 1991], hrsg. von O. Engels und P. Schreiner, Sigmaringen 1993.

Enlart 1927

Camille Enlart, "L'église du Wast en Boulonnais et son portail arabe", in: *Gazette des beaux-arts* 5, 16, 1927, S. 1–12.

Ernst 1988

Ulrich Ernst, "'Kollektive Aggression' in der Chanson de Roland und im Rolandslied des Pfaffen Konrad. Die Idee des Gottesfriedens als Legitimationsmodell für Reconquista und welfische Expansionspolitik", in: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 82, 1988, S. 211–225.

Esch 1969

Arnold Esch, "Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Baustücke und Skulpturen im mittelalterlichen Italien", in: *Archiv für Kulturgeschichte* 51, 1969, S. 1–64.

Ettinghausen 1975

Richard Ettinghausen, "Muslim Decorative Arts and Painting – their Nature and Impact on the Medieval West", in: *Islam and the medieval West*, hrsg. von Stanley Ferber (Katalog der Ausstellung: Binghamton, State University of New York, University Art Gallery, 6.4.–4.5.1975), 2 Bde., Binghamton 1975, Bd. 1, S. 5–26.

Ettinghausen/Grabar/Jenkins-Madina 2001

Richard Ettinghausen, Oleg Grabar und Marilyn Jenkins-Madina, *Islamic Art and Architecture 650–1250*, New Haven/London 2001.

Evans 1950

Joan Evans, *Cluniac Art of the romanesque Period*, Cambridge 1950.

Ewert 1968

Christian Ewert, *Die senkrechten ebenen Systeme sich kreuzender Bögen als Stützkonstruktionen der vier Rippenkuppeln in der ehemaligen Hauptmoschee von Córdoba* (Chr. Ewert, Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bögen 1; Madrider Forschungen 2), Berlin 1968.

Ewert 1977

Christian Ewert, "Die Moschee am Bab al-Mardum in Toledo – eine 'Kopie' der Moschee von Córdoba", in: *Madrider Mitteilungen* 18, 1977, S. 287–354, T. 55–82.

Ewert 1996

Christian Ewert, "Orientalische Wurzeln westislamischer Baukunst", in: *Spanien und der Orient im frühen und hohen Mittelalter (Madrider Beiträge 24)*, Mainz am Rhein 1996, S. 22–37.

Ewert et al. 1997

Christian Ewert, Almut von Gladiss, Karl-Heinz Golzio und Jens-Peter Wisshak, *Denkmäler des Islam. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert* (Hispania Antiqua), Mainz am Rhein 1997.

## V. Bibliografie

Ewert/Wisshak 1981

Christian Ewert und Jens-Peter Wisshak, *Forschungen zur almohadischen Moschee. Vorstufen: hierarchische Gliederungen westislamischer Betsäle des 8. bis 11. Jahrhunderts: die Hauptmoscheen von Qairawan und Córdoba und ihr Bannkreis* (Madrider Beiträge 9), Mainz 1981.

Fabricius Hansen 2003

Maria Fabricius Hansen, *The eloquence of appropriation: prolegomena to an understanding of spolia in early Christian Rome* (Analecta Romana Instituti Danici, Supplementum XXXIII), Rom 2003.

Falque Rey 1994

*Historia Compostelana*, hrsg. von Emma Falque Rey, Madrid 1994.

Falque Rey 2010

Emma Falque Rey, Art.: „Chronicon Iriense“, in: *The encyclopedia of the medieval chronicle*, 2 Bde., Leiden 2010, Bd. 1, S. 353.

Feliciano/Rouhi 2006

María Judith Feliciano und Leyla Rouhi, „Introduction: Interrogating Iberian Frontiers“, in: *Medieval Encounters* 12, 3, 2006, S. 318–238.

Ferber 1975/80

*Islam and the medieval West*, hrsg. von Stanley Ferber (Katalog der Ausstellung: Binghamton, State University of New York, University Art Gallery, 6.4.–4. 5.1975), 2 Bde., Binghamton 1975/1980.

Fernández González 1982/83

Etelvina Fernández González, „El arco: tradición e influencias islámicas y orientales en el románico del Reino de León“, in: *Awraq*, 5/6, 1982/83, S. 221–242.

Fernández González 1988

Etelvina Fernández González, „Presencia de Oriente y Occidente en la ‚Portada del Obispo‘ de la Catedral de Zamora“, in: *Estudios humanísticos. Geografía, Historia y Arte* 10, 1988, S. 225–274.

Fernández González 2007

Etelvina Fernández González, „Que los reyes vestiessen paños de seda, con oro, e con piedras preciosas: indumentarias ricas en la Península Ibérica (1180–1300); entre la tradición islámica y el Occidente cristiano“, in: *Simposio internacional: el Legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media* [Akten des Kongresses: León, 2006], Valladolid 2007, S. 367–408.

Fernández Navarrete et al. 1842–1895

*Colección de documentos inéditos para la historia de España*, hrsg. von M. Fernández Navarrete et al., 112 Bde., Madrid 1842–1895.

Fernández Rodríguez 1966

Manuel Fernández Rodríguez, „La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela“, in: *Cuadernos de historia de España* 43/44, 1966, S. 345–363.

Fernández Sánchez/Freire Barreiro 1885

José M. Fernández Sánchez und Francisco Freire Barreiro, *Guía de Santiago y sus alrededores*, Santiago de Compostela 1885.



## V. Bibliografie

Fernández Valverde 1989

Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, hrsg. von Juan Fernández Valverde, Madrid 1989.

Février 1968

P.-A. Février, "Évolution des formes de l'écrit en Afrique du Nord à la fin de l'Antiquité et durant le haut Moyen-Age", in: *Tardo Antico e alto Medioevo* [Akten des Kongresses: Rom, 4.-7.4. 1967], Rom 1968, S. 201–222.

Fikry 1934

Ahmad Fikry, *L'art roman du Puy et les influences islamiques*, Paris 1934.

Fletcher 1984

Richard A. Fletcher, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford 1984.

Fletcher 1987

Richard A. Fletcher, "Reconquest and Crusade in Spain c. 1050–1150", in: *Transactions of the Royal Historical Society* 5, 37, 1987, S. 31–48.

Fletcher 1998

Richard A. Fletcher, "El Episcopado en el Reino de León c. 1050–1150", in: *El Papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI: el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, hrsg. von F. López Alsina, Santiago de Compostela 1999, S. 27–42.

Flood 2001

Finnbar B. Flood, "The medieval trophy as an art historical trope: coptic and byzantine 'altars' in islamic contexts", in: *Muqarnas* 18, 2001, S. 41–72.

Folda 1998

Jaroslav Folda, "The South Transept Façade of the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem: An aspect of 'Rebuilding Zion'", in: *The Crusades and their Sources*, hrsg. von John France und William Zajac, Great Yarmouth 1998, S. 239–257.

Franz 1956

Heinrich Gerhard Franz, "Die Fensterrose und ihre Vorgeschichte in der islamischen Baukunst", in: *Zeitschrift für Kunstwissenschaft* 10, 1956, S. 1–22.

Franz 1984a

Heinrich Gerhard Franz, *Von Baghdad bis Córdoba*, Graz 1984.

Franz 1984b

Heinrich Gerhard Franz, *Palast, Moschee und Wüstenschloss*, Graz 1984.

Freigang 2010

Christian Freigang, "Überlegungen zum Begriff der 'Imitatio' in der mittelalterlichen Architektur", in: *Original – Kopie – Zitat: Kunstwerke des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. von W. Augustyn und U. Söding, Passau 2010, S. 15–36.

Fröhlich 1990–1994

*The Letters of Anselm of Canterbury*, hrsg. von Walter Fröhlich, 3 Bde., Kalamazoo 1990–1994.

## V. Bibliografie

Fundación Sánchez Albornoz 2009

*Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia* [XI Congreso de Estudios Medievales, León, 2007], hrsg. von der Fundación Sánchez Albornoz, Avila 2009.

Gaillard 1938

Georges Gaillard, *Les Débuts de la Sculpture Romane Espagnole. León-Jaca-Compostelle*, Paris 1938.

Gaillard et. al. 1963

Georges Gaillard, Marie-Madeleine Gauthier, Louis Balsan, Dom Angelico Surchamp, *Rouergue roman* (La nuit des temps 17), La-Pierre-qui-vire (Yonne) 1963.

Galtier Marti 1981

F. Galtier Marti, *Ribagorza. Condado independiente desde los orígenes hasta 1025*, Zaragoza 1981.

García Álvarez 1963

Manuel-Ruben García Álvarez, *El Cronicón Iriense. Estudio preliminar, Edición crítica y notas históricas* (Memorial Histórico Español 50), Madrid 1963.

García de la Borbolla 2006

Angeles García de la Borbolla, "La hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII–XIII)", in: *Frontiers in the Middle Ages*, hrsg. von O. Merisalo, Louvain-la-Neuve 2006, S. 675–691.

García Fitz 2002

Francisco García Fitz, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam*, Sevilla 2002.

García Fitz 2003

Francisco García Fitz, "Las minorías religiosas y la tolerancia en la edad media hispánica: ¿Mito o realidad?", in: *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la península ibérica durante la Edad Media: III jornadas de cultura islámica*, hrsg. von Alejandro García Sanjuán, Huelva 2003, S. 13–56.

García Guinea 1979

Miguel Ángel García Guinea, *El Románico en Santander*, 2 Bde., Santander 1979.

García Guinea/Pérez González 2002[a-n]

*Enciclopedia del Románico en Castilla y León*, hrsg. von Miguel Angel García Guinea und José María Pérez González, 14 Bde. [a-n], Aguilar de Campoo 2002.

García Guinea/Pérez González 2006[a-b]

*Enciclopedia del Románico en Asturias*, hrsg. von Miguel Angel García Guinea und José María Pérez González, 2 Bde., Aguilar de Campoo 2006.

García Luján 1982

José Antonio García Luján, *Privilegios reales de la Catedral de Toledo (1086-1462)*, 2 Bde., Granada 1982.

García Martínez 2005

Aida García Martínez, "Aproximación crítica a la historiografía de San Isidoro de León", in: *Estudios humanísticos. Historia* 4, 2005, S. 53–93.

## V. Bibliografie

García Sanjuán 2004

Alejandro García Sanjuán, "Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales", in: *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos* 53, 2004, S. 101–127.

Garrigou Grandchamp et. al. 1997

*La ville de Cluny et ses maisons: XIe-XVe siècles*, hrsg. von Pierre Garrigou Grandchamp et al., Paris 1997.

Gayangos 1964

Pascual Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, 2 Bde., Nachdruck [Erstausgabe 1840], New York/London 1964.

Gerogiorgakis/Scheel/Schorkowitz 2011

Stamatios Gerogiorgakis, Roland Scheel und Dittmar Schorkowitz, "Kulturtransfer vergleichend betrachtet", in: *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, hrsg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg und Bernd Schneidmüller, Berlin 2011, S. 385–465.

Giese-Vögeli 2007

Francine Giese-Vögeli, *Das islamische Rippengewölbe. Ursprung, Form, Verbreitung*, Berlin 2007.

Glick/Pi-Sunyer 1969

Thomas F. Glick und Oriol Pi-Sunyer, "Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History", in: *Comparative Studies in Society and History* 11, 1969, S. 136–154.

Glick 1979

Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*, Princeton 1979.

Glick 1992

Thomas F. Glick, "Convivencia: An Introductory Note", in: *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, hrsg. von Vivian B. Mann, Thomas F. Glick und Jerrilynn D. Dodds, New York 1992, S. 1–9.

Golvin 1970–79

Lucien Golvin, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, 4 Bde., Paris 1970–79.

Gómez Moreno 1934

Manuel Gómez Moreno, *El Arte Románico Español*, Madrid 1934.

Gómez Moreno 1945

Manuel Gómez Moreno, "El Arca Santa de Oviedo, documentada", in: *Archivo Español de Arte* 18, 1945, S. 125–136.

Gómez Moreno 1946

Manuel Gómez Moreno, *El Pantéon Real de Las Huelgas de Burgos*, Madrid 1946.

Gómez Moreno 1951

Manuel Gómez Moreno, *El arte árabe español hasta los Almohades. Arte mozárabe (Ars Hispaniae III)*, Madrid 1951.

## V. Bibliografie

González 1975

Julio González, *Repoblación de Castilla la Nueva*, 2 Bde., Madrid 1975.

González 1987

Julio González, "Repoblación de Toledo", in: *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo* [Akten des II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo, 20.–26.5.1985], Toledo 1987, S. 99–114.

González Jiménez 1989

M. González Jiménez, "Frontier and Settlement in the Kingdom of Castile (1085–1350)", in: *Medieval Frontier Societies*, hrsg. von R. Bartlett und A. MacKay, Oxford 1987, S. 49–74.

González Paz 2004

Carlos Andrés González Paz, "Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval", in: *Cuadernos de Estudios Gallegos* LI, 117, 2004, S. 281–312.

Gonzálvez Ruiz 1998

Ramón Gonzálvez Ruiz, "La reorganización de la iglesia de Toledo durante el pontificado de Bernardo de Sédirac, primer arzobispo después de la reconquista (1086–1124)", in: *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del Siglo XI*, Santiago de Compostela 1998, S.157–176.

Goñi Gaztambide 1985

José Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Vitoria 1958.

Goss 1986

Vladimir P. Goss, "Western Architecture and the World of Islam in the Twelfth Century", in: *The Meeting of Two Worlds*, hrsg. von V. P. Goss, Michigan 1986, S. 361–375.

Gotter 2001

Ulrich Gotter, "'Akkulturation' als Methodenproblem der historischen Wissenschaften", in: *Posthumanistische Klassische Archäologie: Historizität und Wissenschaftlichkeit von Interessen und Methoden* [Akten des Kolloquiums: Berlin 1999], hrsg. von S. Altekamp, M. R. Hofter und M. Krumme, München 2001, S. 255–286.

Grabar 1975

Oleg Grabar, "Islamic Architecture and the West – Influences and Parallels", in: *Islam and the Medieval West* [Katalog der Ausstellung: Binghamton, State University of New York, University Art Gallery, 2.–4. 5.1975], 2 Bde., Binghamton 1975, Bd. 1, S. 60–67.

Grabar 1986

Oleg Grabar, "Patterns and Ways of Cultural Exchange", in: *The Meeting of Two Worlds*, hrsg. von V. P. Goss, Michigan 1986, S. 441–445.

Grabar 1994

Oleg Grabar, "Two Paradoxes in the Art of the Spanish Peninsula", in: *The legacy of Muslim Spain*, hrsg. von Salma Khadra Jayyusi, Leiden, 1994, S. 583–591.

Grassotti 1964

Hilda Grassotti, "Para la historia del botín de las parias en León y Castilla", in: *Cuadernos de Historia de España* 39/40, 1964, S. 43–132.

## V. Bibliografie

Greenhalgh 2009

Michael Greenhalgh, *Marble past, monumental present: building with antiquities in the mediaeval Mediterranean*, Leiden 2009.

Guardia 2007

Milagros Guardia, "Imparare dell'altro: il dialogo tra l'arte cristiana e al-Andalus", in: *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam* [Akten des Kongresses: Parma, 21.–25.9.2004], hrsg. von A. C. Quintavalle, Milano 2007, S. 420–435.

Gudiol Ricart/Gaya Nuño 1948

José Gudío Ricart und Juan Antoni Gaya Nuño, *Arquitectura y Escultura Románicas* (Ars Hispaniae V), Madrid 1948.

Gutas 2006

Dimitri Gutas, "What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain", in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von A. Speer und L. Wegener, Berlin/New York 2006, S. 3–21.

Harris 1995a

Julie A. Harris, "Redating the Arca Santa of Oviedo", in: *The Art Bulletin* 77, 1, 1995, S. 82–93.

Harris 1995b

Julie A. Harris, "Muslim Ivories in Christian Hands: the Leire Casket in context", in: *Art History* 18, 2, 1995, S. 213–221.

Harris 1997

Julie A. Harris, "Mosque to Church conversions in the Spanish Reconquest", in: *Medieval Encounters* 3, 1997, S. 158–172.

Havens Caldwell 1986

Susan Havens Caldwell, "Urraca of Zamora and San Isidoro in León: fulfillment of a Legacy", in: *Woman's Art Journal* 7, 1, 1986, S. 19–25.

Héliot 1932

Pierre Héliot, "Le Wast", in: *Congrès Archéologique de France. Société Française d'Archéologie* 99, 1932, S. 468–474.

Héliot 1946

Pierre Héliot, "Les portails polylobés d'Aquitaine", in: *Bulletin Monumental* 104, 1946, S. 63–89.

Héliot/Merores 1950

Pierre Héliot und Margaret Merores, "Sur quelques arcs polylobés ou festonnés de l'époque romane en Europa occidentale", in: *Gazette des Beaux-Arts* 37, 1950, S. 39–54.

Henriet 2002

Patrick Henriet, "Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore de Séville à León", in: *Mirakel im Mittelalter*, hrsg. von Martin Heinzemann et. al., Stuttgart 2002, S. 334–350.

## V. Bibliografie

Henriet 2011

Patrick Henriet, "Propagande hagiographique et Reconquête", in: *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, hrsg. von M. M. Tischler und A. Fidora, Münster 2011, S. 347–361.

Herbers 1984

Klaus Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der „Liber Sancti Jacobi“*. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter (Historische Forschungen 7), Wiesbaden 1984.

Herbers 1987

Klaus Herbers, "Santiago de Compostela zur Zeit von Bischof und Erzbischof Diego Gelmírez (1098/99–1140)", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987, S. 89–102.

Herbers 1994

Klaus Herbers, "Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'", in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von Jürgen Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, S. 177–276.

Herbers 1999

Klaus Herbers, "Wissenskontakte und Wissensvermittlung in Spanien im 12. und 13. Jahrhundert: Sprache, Verbreitung und Reaktionen", in: *"Artes" im Mittelalter*, hrsg. von U. Schaefer, Berlin 1999, S. 230–248.

Herbers 2002

Klaus Herbers, "'Europäisierung' und 'Afrikanisierung' – Zum Problem zweier wissenschaftlicher Konzepte und zu Fragen kulturellen Transfers", in: *España y el "Sacro Imperio". Procesos de Cambios, Influencias y Acciones recíprocas en la Epoca de la "Europeización" (Siglos XI–XIII)*, hrsg. von J. Valdeón, K. Herbers und K. Rudolf, Valladolid 2002, S. 11–31.

Herbers 2006

Klaus Herbers, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006.

Herbers/Jaspert 2007

*Grenzüme und Grenzüberschreitungen im Vergleich: der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, hrsg. von Klaus Herbers und Nikolas Jaspert, Berlin 2007.

Herráez/ Cosmen/Valdés 2013

M<sup>a</sup> Victoria Herráez, M<sup>a</sup> Concepción Cosmen, Manuel Valdés, "La escultura de San Isidoro de León y su relación con otros talleres del Camino", in: *Santiago de Compostela. Pilgerarchitektur und bildliche Repräsentation in neuer Perspektive* [Akten des Kolloquiums, Bern, 25. – 27.3.2010], erscheint Peter Lang, 2013.

Hettinger 1993

Anette Hettinger, *Die Beziehungen des Papsttums zu Afrika von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien 1993.

Higgs Strickland 2003

Debra Higgs Strickland, *Saracens, Demons, and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton 2003.

## V. Bibliografie

Hill 1976

Derec Hill, *Islamic architecture in North Africa: a photographic survey*, London 1976.

Hillenbrand 1994

Robert Hillenbrand, "The Ornament of the World': Medieval Córdoba as a Cultural Centre", in: *The legacy of Muslim Spain*, hrsg. von Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1994, S. 112–135.

Hinojosa Montalvo 2002

José Hinojosa Montalvo, *Los Mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, 2 Bde., Teruel 2002.

Hitchcock 2008

Richard Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences*, Aldershot 2008.

Hoag 1976

John Douglas Hoag, *Islamische Architektur*, Luzern 1976.

Hoffmann 2001

Eva Hoffmann, "Pathways of Portability", in: *Art History* 24, 2001, S. 17–50.

Howard 2000

Deborah Howard, *Venice and the East. The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture 1100–1500*, New Haven/London 2000.

Hruza 2002

Karel Hruza, "Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit im Mittelalter", in: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit (11.–16. Jh.)*, hrsg. von K. Hruza (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6), Wien 2002, S. 9–25.

Hubert/Porcher/Volbach 1968

J. Hubert, J. Porcher und W.F. Volbach, *L'empire carolingienne*, Paris 1968.

Idris 1959

Hady Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides. Xe-XIIIe siècles*, 2. Bde., Paris 1959.

Isla Frez 1984

Amancio Isla Frez, "Ensayo de historiografía medieval: el Cronicón Iriense", in: *En la España medieval* 4, 1984, S. 413–431.

Jaspert 2001

Nikolas Jaspert, "Frühformen der geistlichen Ritterorden und die Kreuzzugsbewegung auf der Iberischen Halbinsel", in: *Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert. Beiträge zu Ehren von Werner Goetz*, hrsg. von K. Herbers, Stuttgart 2001, S. 90–116.

Jaspert 2008

Nikolas Jaspert, "Peregrinos gallegos a Palestina y las relaciones entre los cabildos de Compostela y Jerusalén en el siglo XII", in: *Potestas* 1, 2008, S. 149–169.

## V. Bibliografie

Jaspert 2009

Nikolas Jaspert, "Zeichen und Symbole in den christlich-muslimischen Beziehungen des Mittelalters", in: *Religiosità e civiltà: le comunicazioni simboliche, secoli IX-XIII* [Akten des Kongresses: Domodossola, Sacro Monte und Castello di Mattarella, 20.–23.9.2007], hrsg. von Giancarlo Andenna und Elisabetta Filippini, Milano 2009, S. 293–342.

Jaspert 2011

Nikolas Jaspert, "'Reconquista'. Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmuster", in: *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, hrsg. von M. M. Tischler und A. Fidora, Münster 2011, S. 445–465.

Jayyusi 1994

*The legacy of Muslim Spain*, hrsg. von Salma Khadra Jayyusi, 2 Bde., Leiden 1994.

Jorge Díez 2001

María Elena Jorge Díez, *El arte mudéjar: expresión estética de una convivencia*, Granada 2001.

Justo Fernández 2002

Jaime Justo Fernández, *Die Konzilien von Compostela 1120–1563*, Paderborn 2002.

Kamal 1926

Youssef Kamal, *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, 9 Bde., Kairo 1926.

Karge 1994

Henrik Karge, "Die königliche Zisterzienserinnenabtei Las Huelgas de Burgos und die Anfänge der gotischen Architektur in Spanien", in: *Gotische Architektur in Spanien*, hrsg. von Christian Freigang, 1994, S.13–40.

Karge 2009

Henrik Karge, "Magdeburg, Santiago de Compostela, Toledo – Spolien und retrospektive Formmotive in der europäischen Architektur des Hochmittelalters. Zum Gebrauch des Zitatbegriffs in der Architekturhistoriografie", in: *Spolien im Umkreis der Macht* [Akten des Kongresses: Toledo, 21.–22.9.2006], hrsg. von T. G. Schattner und F. Valdés Fernández (Iberia Archaeologica 12), Mainz 2009, S. 229–246.

Klein 1976

Peter K. Klein, *Der ältere Beatus-Kodex Vit. 14-1 in der Biblioteca Nacional zu Madrid: Studien zur Beatus-Illustration und der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts*, Hildesheim/New York 1976.

Kollwitz 1968

J. Kollwitz, "Christus, Christusbild. I. Das Christusbild der frühchristlichen Kunst", in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. von E. Kirschbaum, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1968, S. 355–371.

Korn 2005

Lorenz Korn, "Wechselwirkungen zwischen der Architektur der Kreuzfahrer und islamischer Architektur in der Levante", in: *Saladin und die Kreuzfahrer* [Katalog der Ausstellung: Halle, Landesmuseum für Vorgeschichte, 21.10.2005–12.2.2006; Oldenburg, Landesmuseum für Natur und Mensch, 5.3.–2.7.2006; Mannheim, Reiss-Engelhorn-Museum, 23.7.–5.11.2006], hrsg. von A. Wiczorek, M. Fansa und H. Meller, Mainz am Rhein 2005, S. 227–238.



## V. Bibliografie

Kothe 2004

Christiane Kothe, "Quelques traces artistiques des relations entre Al-Andalus et l'espace ibéro-occitan", in: *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa. Chrétiens et musulmans autour de 1100* [Actes des XXXVIe Journées Romanes, Cuxa, 8.–15. 7. 2003] 35, 2004, S. 157–166.

Kothe 2008

Christiane Kothe, "Kontinuität, Hegemonie, Interaktion – ein Gegenentwurf zu Claudio Lange, Der nackte Feind: Anti-Islam in der romanischen Kunst", in: *Bericht über die Tagungen in Bamberg vom 1. bis 2. Juli 2005 und in Bonn vom 7. bis 8. Juli 2006*, Bonn/Bamberg 2008, S. 199–213.

Kothe 2010

Christiane Kothe, "Comercio, Razzia, Cultura cortesana: su papel en el desarrollo histórico (-artístico) alrededor de 1100", in: *Hispaniens Norden im 11. Jahrhundert. Christliche Kunst im Umbruch* [Akten des Kongresses: Göttingen, 27.–29.2.2004], hrsg. von A. Arbeiter et al., Petersberg 2010, S. 85–96.

Kothe 2011

Christiane Kothe, "Transformation processes relying on substrate from late antiquity. Ibero-Occitan vegetal capitals in the eleventh and twelfth centuries", in: *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, hrsg. von M. M. Tischler und A. Fidora, Münster 2011, S. 93–127.

Kraft 1974

Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974.

Krautheimer 1988

Richard Krautheimer, "Einführung zu einer Ikonographie der mittelalterlichen Architektur", in: *Ausgewählte Aufsätze zur Europäischen Kunstgeschichte*, Köln 1988, S. 142–197.

Kritzeck 1964

James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964.

Kühnel 1987

Bianca Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium*, Freiburg i. Br. 1987.

Kunst 1981

Hans-Joachim Kunst, "Freiheit und Zitat in der Architektur des 13. Jahrhunderts: die Kathedrale von Reims", in: *Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter: anschauliche Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte*, hrsg. von K. Clausberg und D. Kimpel, Giessen 1981, S. 87–102.

Laborderie 1937

Albert de Laborderie, "Arcs festonnés et polylobés dans l'architecture romane limousine", in: *Bulletin de la Société d'Emulation du Bourbonnais* 40, 1937, S. 115–136.

La Coruña 1983

*Arquitectura románica de La Coruña. I. Faro-Mariñas-Eume*, Santiago de Compostela 1983.

## V. Bibliografie

Laliena Corbera 2009

Carlos Laliena Corbera, "Guerra Santa y conquista feudal en el noroeste de la península a mediados del siglo XI: Barbastro, 1064", in: *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia* [XI Congreso de Estudios Medievales, 2007], Avila 2009, S. 187–218.

Lambert 1933

Elie Lambert, "L'art mudéjar", in: *Gazette des Beaux-Arts* 9, 1, 1933, S. 17–33.

Lambert 1956

Elie Lambert, *Études Médiévales. La Péninsule Ibérique*, Toulouse 1956.

Lange 1994

Claudio Lange, "Plastischer Kirchenschmuck und Islam. Zur Deutung des Obszönen", in: *Liebesfreuden im Mittelalter: Kulturgeschichte der Erotik und Sexualität in Bildern und Dokumenten*, Stuttgart/Zürich 1994, S. 96–121.

Lange 2004

Claudio Lange, *Der nackte Feind. Anti-Islam in der romanischen Kunst* [Katalog der Ausstellung: Berlin, Museum für Islamische Kunst, 22.6. 2003–31.3.2004], Lübeck 2004.

Lavado Paradinas 1982

Pedro J. Lavado Paradinas, "El Mudéjar desde la visión castellana", in: *II Simposio internacional de Mudejarismo: Arte* [Akten des Kongresses: Teruel, 19.–21.11.1981], Teruel 1982, S. 23–38.

Lavado Paradinas 2006

Pedro J. Lavado Paradinas, "Artes decorativas mudéjares en Castilla y León", in: *Arte mudéjar en Aragón, León, Castilla, Extremadura y Andalucía*, hrsg. von M. del Carmen Lacarra Ducay, Zaragoza 2006, S. 111–181.

León López 2008

*Cenotafio de San Vicente de la Basílica de los Santos de Ávila*, hrsg. von Alfonso León López, Valladolid 2008.

Lévi-Provençal 1944

Évariste Lévi-Provençal, *De la conquête à la chute du Califat de Cordoue (711–1031 J. C.)* (Histoire de l'Espagne musulmane 1), Paris 1944.

Lévi-Provençal 1960

Évariste Lévi-Provençal, Art. "Abū 'Ubayd al-Bakrī", in: *Encyclopaedia of Islam*, hrsg. von P. Bearman et al., 2. Aufl., Bd. 1, Leiden 1960, S. 155–157.

Lévi-Provençal 1993

Évariste Lévi-Provençal, Art. "Mūsā b. Nuṣayr", in: *Encyclopaedia of Islam*, hrsg. von P. Bearman et al., 2. Aufl., Bd. 7, Leiden 1993, S. 643–644.

Lévi-Provençal/García Gómez 1988

*El siglo XI en 1ª persona: Las "Memorias" de 'Abd Allāh, último Rey Ziri de Granada destronado por los Almorávides (1090)*, hrsg. von E. Lévi-Provençal und E. García Gómez, 4. Aufl. [Erstausgabe 1980], Madrid 1988.

## V. Bibliografie

Linehan 1993

Peter Linehan, *History and the historians of medieval Spain*, Oxford 1993.

L'Occidente 1965

*L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo* [Akten des Kongresses: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XII], 2 Bde., Spoleto 1965.

López Alsina 1988

Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1988.

López-Baralt 1994

Luce López-Baralt, "The Legacy of Islam in Spanish Literature", in: *The legacy of Muslim Spain*, hrsg. von Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1994, S. 505–553.

López Ferreiro 1898–1911

A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 12 Bde., Santiago de Compostela 1898–1911.

López de Ocariz 1997

José Javier López de Ocariz, *Pays Basque roman* (La nuit des temps 87), St. Leger Vauban 1997.

López Pereira 1993

José Eduardo López Pereira, "Mármoles romanos de la iglesia de Santiago de Alfonso III: determinación de su procedencia", in: *Madriener Mitteilungen* 34, 1993, S. 275–281.

Lucas Álvarez 1998

Manuel Lucas Álvarez, *Tumbo A de la Catedral de Santiago*, Sada/A Coruña 1998.

MacKay/Benaboud 1979

Angus MacKay und Mohammed Benaboud, "Alfonso VI of León and Castile, 'al-Imbratur-dhu-l-Millatayn'", in: *Bulletin of Hispanic Studies* 56, 2, 1979, S. 95–102.

Mâle 1968

Emile Mâle, *Art et artistes du Moyen Age*, 5. Aufl. [Erstausgabe 1927], Paris 1968.

Marçais 1926

Georges Marçais, *Manuel d'Art Musulman. L'architecture. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, Bd. 1 (du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle), Paris 1926.

Marçais 1954

Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'occident*, Paris 1954.

Martín 1996

José-Luis Martín, "Reconquista y Cruzada", in: *Studia Zamorensia* 3, 1996, S. 215–241.

Martin 2006

Martin, Therese, *Queen as King: politics and architectural propaganda in twelfth-century Spain*, Leiden 2006.

## V. Bibliografie

Martínez de Aguirre Aldaz/de Orbe Silvatte 1987

J. Martínez de Aguirre Aldaz und A. de Orbe Silvatte, "Consideraciones acerca de las portadas lobuladas medievales de Navarra", in: *Príncipe de Viana* 180, 1987, S. 41–59.

Martínez Caviro 1973

Balbina Martínez Caviro, "El arte mudéjar en el monasterio de Santa Clara la Real de Toledo", in: *Archivo Español de Arte* 46, 184, 1973, S. 369–391.

Martín Gamero 1862

Antonio Martín Gamero, *Historia de la Ciudad de Toledo: sus claros varones y monumentos*, Toledo 1862.

Martini 2009

Wolfram Martini, "Die gedachte Spolie. Spolie versus Zitat in der Architektur Roms", in: *Spolien im Umkreis der Macht* [Akten des Kongresses: Toledo, 21.–22.9.2006], hrsg. von T. G. Schattner und F. Valdés Fernández (*Iberia Archaeologica* 12), Mainz 2009, S. 81–90.

Maser 2006

Matthias Maser, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie - Übersetzung - Kommentar*, Berlin 2006.

Maser 2007

Matthias Maser, "Übersetzung und Identität. Überlegungen zu Intentionen und Kontexten des Iberischen Übersetzungswerkes im Mittelalter", in: *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich: der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, hrsg. von Klaus Herbers und Nikolas Jaspert, Berlin 2007, S. 241–260.

Mathews 1996

Karen Rose Mathews, "They wished to destroy the temple of God": responses to the construction of Diego Gelmírez's cathedral construction in Santiago de Compostela, 1100–1140, 2 Bde., Diss. University of Chicago, [Ann Arbor] [1996].

Mathews 2012

Karen Rose Mathews, "Plunder of war or objects of trade? The reuse and reception of Andalusí objects in medieval Pisa", in: *Journal of Medieval Iberian Studies* 4, 2, 2012, S. 233–258.

Mattern 1944

Joseph Mattern, *Villes mortes de Haute Syrie*, Beyrouth 1944.

Maurach 1979

Gregor Maurach, "Daniel von Morley, Philosophia", in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 14, 1979, S. 204–255.

May 1957

F. L. May, *Silk Textiles of Spain. Eighth to fifteenth century*, New York 1957.

Mayer 2000

H. E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, 9. Aufl. [Erstausgabe 1965], Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

## V. Bibliografie

Meier 2000

Hans-Rudolf Meier, "Vom Siegeszeichen zum Lüftungsschacht. Spolien als Erinnerungsträger in der Architektur", in: *Bauten und Orte als Träger von Erinnerung. Die Erinnerungsdebatte und die Denkmalpflege*, Zürich 2000, S. 87–98.

Menocal 1987

María Rosa Menocal, *The arabic role in medieval literary history. A forgotten heritage*, Philadelphia 1987.

Menocal 2006

María R. Menocal, "The Castilian Context of the Arabic Translation Movement: Imagining the Toledo of the Translators", in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von A. Speer und L. Wegener, Berlin/New York 2006, S. 119–125.

Mepisaschwili/Zinzadse 1977

Russudan Mepisaschwili und Wachtang Zinzadse, *Die Kunst des alten Georgien*, Zürich/Freiburg i. Br. 1977.

Mersch 2009

Margit Mersch, "Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters", in: *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, hrsg. von M. Mersch und U. Ritzerfeld (Europa im Mittelalter 15), Berlin, 2009, 9–18.

Schapiro 1942

Meyer Schapiro, "A note on an inscription of the cathedral of Santiago de Compostela", in: *Speculum* 17, 1942, S. 261–264.

Minarett 2009

*Eidgenössische Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten. Das Minarett und seine Bedeutung*, hrsg. vom Komitee "Ja zum Minarett-Verbot", PDF-Datei, 2009 [Kontext: [www.minarette.ch](http://www.minarette.ch), URL: <http://www.minarette.ch/downloads/flyer-d.pdf>, 14.11.2011].

Möbius 1985

Friedrich Möbius, *Buticum in Centula: mit einer Einführung in die Bedeutung mittelalterlicher Architektur*, Berlin 1985.

Möbius 2004

Friedrich Möbius, "Heliotropismus im Sakralbau. Zu kosmologischen Aspekten mittelalterlicher Architektur", in: *Theologie und Kosmologie*, hrsg. von J. Hübner, I.-O. Stamatescu und D. Weber, Tübingen 2004, S. 209–222.

Molénat 2001

Jean-Pierre Molénat, "La frontière linguistique, principalement à partir du cas de Tolède", in: *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI–XIV)*, hrsg. von C. de Ayala Martínez, P. Buresi und P. Jossierand, Madrid 2001, S. 113–122.

Molénat 2006

Jean-Pierre Molénat, "L'autre de chaque côté de la frontière: mozarabes et mudéjars dans la péninsule Ibérique médiévale (VIII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles)", in: *Grenzüme und Grenzüberschreitungen im Vergleich: der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, hrsg. von K. Herbers und N. Jaspert, Berlin 2007, S. 191–203.

## V. Bibliografie

Momplet Míguez 1992

Antonio E. Momplet Míguez, "Caracteres islámicos en la Arquitectura medieval castellano-leonesa: Abovedamientos 1090–1220", in: *Homenaje al profesor Hernández Perera*, Madrid 1992, S. 93–106.

Momplet Míguez 2008

Antonio E. Momplet Míguez, "El Islam en el Arte del Camino de Santiago", in: *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 36, 2, 2008, S. 125–143.

Monteira Arias 2005a

Inés Monteira Arias, "La influencia islámica en la escultura románica de Soria. Una nueva vía para el estudio de la iconografía en el románico", in: *Cuadernos de Arte e Iconografía* 27 (monographisch), 2005.

Monteira Arias 2005b

Inés Monteira Arias, "Las formas del pecado en la escultura románica castellana. Una interpretación contextualizada en relación con el Islam", in: *Codex Aquilarensis* 21, 2005, S. 48–87.

Monteira Arias 2006a

Inés Monteira Arias, "Escenas de lucha contra el Islam en la iconografía románica. El centauro arquero. Su estudio a través de los Cantares de Gesta", in: *Codex Aquilarensis* 22, 2006, S. 148–171.

Monteira Arias 2006b

Inés Monteira Arias, "La propagande contre l'islam dans la sculpture romane du chemin de Saint-Jacques", in: *Compostelle* 9, 2006, S. 10–35.

Monteira Arias 2010

Inés Monteira Arias, *La escultura románica hispana y la lucha contra el Islam (mediados del s. XI a mediados del s. XIII)*, [Diss. Ms., Universidad Carlos III, Madrid 2010].

Monzón Moya 2004

Fabiola Monzón Moya, "Las estancias palaciegas de época islámica registradas en el ex convento de Santa Fe de Toledo", in: *Bolskan* 21, 2004, S. 45–56.

Monzón Moya/Martín Morales 2006

Fabiola Monzón Moya und Concepción Martín Morales, "El antiguo convento de Santa Fe de Toledo", in: *Bienes culturales: revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español* 6, 2006, S. 53–76.

Moralejo 1969

Serafín Moralejo, "La primitiva fachada norte de la Catedral de Santiago", in: *Compostellanum* XIV, 4, 1969, S. 623–668; wieder abgedruckt in: *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, hrsg. von Xunta de Galicia, 3 Bde., Santiago de Compostela 2004, Bd. 1, S. 21–46.

Moralejo 1977

Serafín Moralejo, "Pour l'interprétation iconographique du portail de l'agneau à Saint-Isidore de León: les signes du zodiaque", in: *Les Cahiers de St.-Michel-de-Cuxa* 8, 1977, S. 137–173; wieder abgedruckt in: *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, hrsg. von Xunta de Galicia, Bd. 1, Santiago de Compostela 2004, S. 111–130.

## V. Bibliografie

Moralejo 1979

Serafín Moralejo, "La sculpture romane de la Cathédrale de Jaca", in: *Les Cahiers de St.-Michel-de-Cuxa* 10, 1979, S. 79–106.

Moralejo 1983

Serafín Moralejo, "Notas para una revisión de la obra de K. J. Conant", in: Kenneth Conant, *Arquitectura Románica da Catedral de Santiago de Compostela*, [Erstausgabe 1926], Santiago de Compostela 1983, S. 221–236.

Moralejo 1984

Serafín Moralejo, "El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100–1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago", in: *Atti del Convegno Internazionale di Studi 'Pistoia e il Cammino di Santiago'. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, hrsg. von L. Gai, Napoli 1984, S. 245–272; wieder abgedruckt in: *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, hrsg. von Xunta de Galicia, Bd. 1, Santiago de Compostela 2004, S. 289–299.

Moralejo 1985

Serafín Moralejo, "The Tomb of Alfonso Ansúrez (+1093): its place and the role of Sahagún in the beginnings of spanish romanesque sculpture», in: *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York 1985, S. 63–100; wieder abgedruckt in: *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, hrsg. von Xunta de Galicia, Bd. 2, Santiago de Compostela 2004, S. 37–54.

Moralejo 1995

Serafín Moralejo, "Santiago de Compostela. Die Errichtung eines romanischen Bauwerks", in: *Die Baukunst im Mittelalter*, hrsg. von Liana Castelfranchi Vegas, Solothurn 1995, S. 127–143.

de Morales 1792

Ambrosio de Morales, *Corónica de España. Las antigüedades de las ciudades de España* 10, Madrid 1792.

Moreno Alcalde 2003

María Moreno Alcalde, "Puertas del cielo. El arco lobulado en el arte medieval español", in: *Goya: Revista de Arte* 295/296, 2003, S. 225–244.

Morris 1998

Colin Morris, "Picturing the Crusades: The Uses of Visual Propaganda, c. 1095–1250", in: *The Crusades and their Sources*, hrsg. von John France und William Zajac, Great Yarmouth 1998, S. 195–216.

Müller 1997

Matthias Müller, "Als Werkmeister Spiskin mit den Stiftsdamen von Sainte-Waudru auf Reisen ging. Zum Phänomen des internationalen Austauschs von Architekturformen und Bautechnologie im Mittelalter", in: *Fremdheit und Reisen im Mittelalter*, hrsg. von I. Erfen und K.-H. Spiess, Stuttgart 1997, S. 147–163.

Müller 2002

Rebecca Müller, *Sic hostes Ianua frangit. Spolien und Trophäen im mittelalterlichen Genua*, Weimar 2002.

## V. Bibliografie

Müller-Reissmann 2010

Franziska Müller-Reissmann, "Die Kapitellskulptur von San Isidoro in León", in: *Hispaniens Norden im 11. Jahrhundert. Christliche Kunst im Umbruch* [Akten des Kongresses: Göttingen, 27.–29.2. 2004], hrsg. von A. Arbeiter et al., Petersberg 2010, S. 212–219.

Muranyi 1997

Miklos Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadīṭ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H. Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān*, Wiesbaden 1997.

Neuss 1931

Wilhelm Neuss, *Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration. Das Problem der Beatus-Handschriften*, 2 Bde., Münster 1931.

Noack-Haley 1991

S. Noack-Haley, *Mozarabischer Baudekor 1: Die Kapitelle* (Madrider Beiträge 19), Mainz am Rhein 1991.

Noack-Haley 1998

Sabine Noack-Haley, "Byzantinische Elemente im mozarabischen Baudekor", in: *Spätantike und byzantinische Bauskulptur*, hrsg. von U. Peschlow und S. Möllers, Stuttgart 1998, S. 113–118.

Noehles-Doerk 1992

Gisela Noehles-Doerk, "Mudéjar-Kunst", in: *Spanische Kunstgeschichte. Eine Einführung*, hrsg. von Sylvaine Hänsel und Henrik Karge, 2 Bde., Berlin 1992, Bd. 1, S. 173–189.

Nussbaum 1961

Otto Nussbaum, "Zum Problem der runden und sigmaförmigen Altarplatten", in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 4, 1961, S. 18–43.

O'Callaghan 1990

Joseph F. O'Callaghan, "The Mudejars of Castile and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries", in: *Muslims under Latin Rule 1100–1300*, hrsg. von James M. Powell, Princeton 1990, S. 11–56.

O'Callaghan 2003

Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and crusade in medieval Spain*, Philadelphia 2003.

Ohlhoff 1999

Ralf Ohlhoff, *Von der Eintracht zur Zwietracht? Die Geschichte des islamischen Spaniens im 11. Jahrhundert bei Ibn Bassām* (Arabistische Texte und Studien 13), Hildesheim / Zürich / New York 1999.

Oliver Pérez 1994

Dolores Oliver Pérez, "Sarraceno: su etimología e historia", in: *Al-Qantara* 15, 1994, S. 99–130.

Onians 1988

John Onians, *Bearers of Meaning. The classical Orders in Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*, Princeton 1988.



## V. Bibliografie

Orlandis 1979

José Orlandis, "Un problema eclesiástico de la Reconquista española: la conversión de mezquitas en iglesias cristianas", in: *Mélanges offerts à Jean Dauwillier*, Toulouse 1979, S. 595–604.

Ousterhout 2009

Robert Ousterhout, "Symbole der Macht. Mittelalterliche Heraldik zwischen Ost und West", in: *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, hrsg. von M. Mersch und U. Ritzerfeld (Europa im Mittelalter 15), Berlin, 2009, 91–110.

Partearroyo 1999

Clara Partearroyo, "Tejidos medievales de San Martín Pinario y del Relicario de la Urna de Santa Susana", in: *Santiago. La Esperanza* [Katalog der Ausstellung: Santiago de Compostela, Palacio de Gelmírez, 27.5.–31.12.1999], hrsg. von M. Calvo Domínguez, Santiago de Compostela 1999, S. 640–647.

Pavón Maldonado 1973

B. Pavón Maldonado, *Arte toledano. Islámico y Mudéjar*, Madrid 1973.

Pavón Maldonado 1996

Basilio Pavón Maldonado, *España y Túnez: Arte y Arqueología islámica*, Madrid 1996.

Pavón Maldonado 2000

Basilio Pavón Maldonado, "El Cristo de la Luz de Toledo: dos supuestas mezquitas en una", in: *Al-Qantara* 21, 1, 2000, S. 155–184.

Peña 1997

Ignacio Peña, *The Christian art of Byzantine Syria*, Garnet Publ. 1997.

Pérez de Urbel/González 1959

J. Pérez de Urbel und A. González, *Historia Silense*, Madrid 1959.

Pérez de Tudela y Velasco 1998

María Isabel Pérez de Tudela y Velasco, "Guerra, violencia y terror. La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años", in: *En la España Medieval* 21, 1998, S. 9–28.

Pérez Higuera 1995

Teresa Pérez Higuera, "El primer mudéjar castellano: casas y palacios", in: *Casas y Palacios de Al-Andalus*, hrsg. von J. Navarro Palazón, Barcelona/Madrid/Lunwerg 1995, S. 303–314.

Pérez Higuera 2006a

Teresa Pérez Higuera, "Palacios mudéjares castellanos: los modelos islámicos y su interpretación", in: *Arte mudéjar en Aragón, León, Castilla, Extremadura y Andalucía*, hrsg. von M. del Carmen Lacarra Ducay, Zaragoza 2006, S. 183–205.

Pérez Higuera 2006b

Teresa Pérez Higuera, "Auf den Spuren der Vergangenheit: Kirchen, Synagogen und Paläste", in: *Die Mudéjar-Kunst. Islamische Ästhetik in christlicher Kunst*, hrsg. von E. Schubert und J. Binous, (Internationaler Ausstellungsstrassen-Zyklus Museum ohne Grenzen), Tübingen 2006, S.195–211.

## V. Bibliografie

del Pilar 2005

María del Pilar Carrillo Lista, *Arte románico en el Golfo Ártrabo y el oriente coruñés* [Diss. Ms., Universität Santiago de Compostela 2005].

Pirson 2008

Felix Pirson, "Zusammenfassende Gedanken zur Bedeutung von Kulturkontakten", in: *Austausch und Inspiration: Kulturkontakt als Impuls architektonischer Innovation* [Akten des Kolloquiums: Berlin, DAI, 28.–30.4.2006], hrsg. von F. Pirson et al., Mainz am Rhein 2008, S. 312–319.

Pita Andrade 1977

*La Catedral de Santiago. IX Centenario de la Catedral de Santiago de Compostela*, hrsg. von J. M. Pita Andrade, Santiago de Compostela 1977.

van der Ploeg 2006

Kees van der Ploeg, "Transformations of Meaning in Medieval Architecture", in: *Building the Past. Konstruktion der eigenen Vergangenheit*, hrsg. von R. Suntrup und J. R. Veenstra, Frankfurt am Main 2006, S. 123–164.

Poeschke 1996

*Antike Spolien in der Architektur des Mittelalters und der Renaissance*, hrsg. von Joachim Poeschke, München 1996.

Ponsich 1982

Pierre Ponsich, "Les tables d'autel à Lobes de la Province ecclésiastique de Narbonne (Xe–XIe s.) et l'avènement de la sculpture monumentale en Roussillon", in: *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 13, 1982, S. 7–46.

Porcher 1959

Jean Porcher, *L'enluminure française*, Paris 1959.

Portela/Pallares 2006

Ermelindo Portela und María Carmen Pallares, "Compostela y Jerusalén. Reconquista y Cruzada en el Tiempo de Diego Gelmírez", in: *La Península en la Edad Media: treinta años después: estudios dedicados a José-Luis Martín*, hrsg. von José María Mínguez Fernández und Gregorio del Ser Quijano, Salamanca 2006, S. 271–286.

Powell 1990

James M. Powell, "The Papacy and the Muslim Frontier", in: *Muslims under Latin Rule 1100–1300*, hrsg. von J. M. Powell, Princeton 1990, S. 3–9, 175–203.

Powers 1987

James F. Powers, *A society organized for war. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000-1284*, Berkeley/Los Angeles/London 1987.

Poza Yagüe 2003

Marta Poza Yagüe, "Entre la tradición y la reforma: A vueltas de nuevo con las portadas de San Isidoro de León", in: *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 15, S. 9–28.

Prelog 1980

Jan Prelog, *Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen*, Frankfurt am Main 1980.

## V. Bibliografie

Prevost 2007

Virginie Prevost, "Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord", in: *Revue de l'histoire des religions* 4, 2007, S. 461–483.

Prinz 1971

Friedrich Prinz, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart 1971.

Purkis 2008

William J. Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia c. 1095–c.1187*, Woodbridge 2008.

Quiñones 1995

Ana María Quiñones, *Symboles végétaux: la flore sculptée dans l'art médiéval*, Paris 1995.

Raizman 1999

David Raizman, "The Church of Santa Cruz and the Beginnings of Mudéjar Architecture in Toledo", in: *Gesta* 38, 2, 1999, S. 128–141.

Rammah 2002

Mourad Rammah, "Die Ribat-Städte", in: *Ifriqiya. Dreizehn Jahrhunderte Kunst und Architektur in Tunesien*, hrsg. vom Museum ohne Grenzen, Wien 2002, S. 185–201.

Rassow 1926

Peter Rassow, "La Cofradía de Belchite", in: *Anuario de historia del derecho español* 3, 1926, S. 200–226.

Reilly 1982

Bernard F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1109–1126*, Princeton 1982.

Reilly 1985

Bernard F. Reilly, "The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065–1109)", in: *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, hrsg. von B. F. Reilly, New York 1985, S. 1–40.

Reilly 1988

Bernard F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065–1109*, Princeton 1988.

Reilly 1992

Bernard F. Reilly, *The Contest of Christian and Muslim Spain. 1031–1157*, Cambridge 1992.

Reilly 1993

Bernard F. Reilly, *The medieval Spains*, Cambridge 1993.

Reilly 2008

Bernard F. Reilly, "The Rediscovery of Count Pedro Ansúrez", in: *Cross, Crescent and conversion: studies on medieval Spain and Christendom in memory of Richard Fletcher*, hrsg. von S. Barton und P. Linehan, Leiden 2008, S. 109–126.

Reinle 1976

Adolf Reinle, *Zeichensprache der Architektur. Symbol, Darstellung und Brauch in der Baukunst des Mittelalters und der Neuzeit*, Zürich/München 1976.

## V. Bibliografie

Reudenbach 1980

Bruno Reudenbach, "Säule und Apostel. Überlegungen zum Verhältnis von Architektur und architekturexegetischer Literatur im Mittelalter", in: *Frühmittelalterliche Studien* 14, 1980, S. 310–351.

Ricard 1989

Laurence Ricard, "Les arcs polylobés dans l'art roman du Bordelais, de l'Angoumois et de la Saintonge", in: *Revue archéologique de Bordeaux* 80, 1989, S. 65–82.

Riche 2000

Denyse Riche, *L'ordre de Cluny à la fin du moyen âge: le vieux pays clunisien, XIIe-XVe siècles*, St.-Étienne 2000.

Ricklin 2006

Thomas Ricklin, "'Arabes contigit imitari'. Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts", in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von Andreas Speer und Lydia Wegener, Berlin/New York 2006, S. 47–67.

de Riquer 1989

Martín de Riquer, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, 2. Aufl. [Erstausgabe 1975], 3 Bde., Barcelona 1989.

Ritzerfeld 2009

Ulrike Ritzerfeld, "Zu Problematik und Erkenntnispotential der Untersuchung matrieller bzw. visueller Kulturen im Mittelmeerraum", in: *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, hrsg. von M. Mersch und U. Ritzerfeld (Europa im Mittelalter 15), Berlin, 2009, 19–38.

Rivera Recio 1966/76

Juan Francisco Rivera Recio, *La iglesia de Toledo en el siglo XII*, 2 Bde., Rom/Toledo 1966/76.

Robinson 2009

Cynthia Robinson, Rez.: "Jerrilynn D. Dodds, Maria Rosa Menocal and Abigail Krasner Balbale, *The arts of intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the making of Castilian culture*", New Haven 2008, in: *The art bulletin* 91, 3, 2009, S. 369–373.

Robinson 2010

Cynthia Robinson, "La cuestión de 'influencia islámica' en la formación del 'Románico': consideraciones para su investigación", in: *Hispaniens Norden im 11. Jahrhundert. Christliche Kunst im Umbruch* [Akten des Kongresses: Göttingen, 27.–29.2. 2004], hrsg. von A. Arbeiter et al., Petersberg 2010, S. 97–108.

Rohn 2013

Corinna Rohn, "Die Choranlage unter Pelaez und Gelmírez – Bau- und Planungsabschnitte", in: *Santiago de Compostela. Pilgerarchitektur und bildliche Repräsentation in neuer Perspektive* [Akten des Kolloquiums, Bern, 25. – 27.3.2010], erscheint Peter Lang, 2013.

Rollier-Hanselmann 2009

Juliette Rollier-Hanselmann, "Reconstitution des portails de Cluny III: des fouilles de Conant à l'imagerie virtuelle en 3D", in: *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre* 13, HTLM, 2009 [Kontext: <http://www.cem-auxerre.fr>; URL: <http://cem.revues.org/index11058.html>, 20.8.2010].

## V. Bibliografie

Románico 2001

*El Arte Románico en Galicia y Portugal. A Arte Românica em Portugal e Galiza*, hrsg. von der Fundación Pedro Barrié de la Maza, La Coruña 2001.

Roux 2004

Caroline Roux, "Arcs trilobés et polylobés dans l'architecture romane. A propos des tribunes de Notre-Dame du Clermont", in: *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa. Chrétiens et musulmans autour de 1100* [Actes des XXXVIe Journées Romanes, Cuxa, 8.–15. 7. 2003] 35, 2004, S. 119–132.

Rüffer 2010

Jens Rüffer, *Die Kathedrale von Santiago de Compostela (1075–1211): eine Quellenstudie* (Rombach Wissenschaften. Reihe Quellen zur Kunst 31), Freiburg i. Br. 2010.

Ruiz Souza 2001a

Juan Carlos Ruiz Souza, "La planta centralizada en la Castilla bajomedieval: entre la tradición martirial y la qubba islámica. Un nuevo capítulo de particularismo hispano", in: *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 13, 2001., S. 9–36.

Ruiz Souza 2001b

Juan Carlos Ruiz Souza, "Botín de guerra y tesoro sagrado", in: *Maravillas de la España medieval: Tesoro sagrado y monarquía*, hrsg. von I. Bango Torviso, 2 Bde., Valladolid 2001, Bd. 1, S. 31–40.

Ruiz Souza 2004

Juan Carlos Ruiz Souza, "Castilla y Al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas y otros grados de asimilación", in: *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 16, 2004, S. 17–43.

Ruiz Souza 2006

Juan Carlos Ruiz Souza, "Architectural Languages, Functions and Spaces: The Crown of Castile and Al-Andalus", in: *Medieval Encounters* 3, 2006, S. 360–387.

Ruiz Souza 2007

Juan Carlos Ruiz Souza, "Al-Andalus y cultura visual: Santa María la Real de las Huelgas de Burgos y Santa Clara de Tordesillas, dos hitos en la asimilación de al-Andalus en la reinteriorización de la Corona de Castilla y León", in: *Simposio internacional: el legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media* [Akten des Kongresses: León, 2006], Valladolid 2007, S. 205–242.

Ruiz Souza 2009

Juan Carlos Ruiz Souza, "Le 'style mudéjar' en architecture cent cinquante ans après", in: *Perspective* 2, 2009, S. 277–286.

Rütenik 2009

Tobias Rütenik, "Transformaciones de mezquitas a iglesias en Toledo, desde la perspectiva de la arqueología arquitectónica", in: *Anales de la Arqueología Cordobesa* 20, 2009, S. 421–444.

Sáenz-López Pérez 2006

Sandra Sáenz-López Pérez, "La Reconquista cartográfica: el Islam peninsular en la cartografía medieval hispana", in: *Treballs de la Societat Catalana de Geografia* 61–62, 2006, S. 279–301.

## V. Bibliografie

Salet 1967

Francis Salet, "Saint-Étienne de Nevers", in: *Congrès Archéologique de France* 125, 1967, S. 162–184.

Sánchez Albornoz 1971

Claudio Sánchez Albornoz, *España. Un enigma histórico*, 3. Aufl. [Erstausgabe 1956], 2 Bde., Buenos Aires 1971.

Sánchez Ameijeiras 1998

Rocío Sánchez Ameijeiras, "El 'cementerio real' de Alfonso VIII en las Huelgas de Burgos", in: *Semata* 10, 1998, S. 77–109.

Sánchez Ameijeiras 2006

Rocío Sánchez Ameijeiras, "La memoria de un rey victorioso: los sepulcros de Alfonso VIII y la fiesta del triunfo de la Santa Cruz", in: *Grabkunst und Sepulkralkultur in Spanien und Portugal*, hrsg. von Barbara Borngässer, Henrik Karge und Bruno Klein (Ars Iberica et Americana 11), Frankfurt am M. 2006, S. 289–315.

Sánchez Ameijeiras 2008

Rocío Sánchez Ameijeiras, "Sobre las modalidades y funciones de las imágenes en el Tumbo A", in: *Tumbo A: índice de los privilegios reales, que contiene este libro intitulado de la letra A: original conservado en la Biblioteca de la Catedral de Santiago*, hrsg. von Manuel C. Díaz y Díaz, S. 143–216.

Sarr Marroco 2007

Bilal Sarr Marocco, "La Granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e historiográficas", in: *Arqueología y Territorio* 4, 2007, S. 165–180.

Sayous 1929

André-É. Sayous, *Le commerce des Européens à Tunis depuis le XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup>: exposé et documents*, Paris 1929.

Schattner/Valdés 2009

*Spolien im Umkreis der Macht* [Akten des Kongresses: Toledo, 21.–22.9.2006], hrsg. von T. G. Schattner und F. Valdés Fernández (Iberia Archaeologica 12), Mainz 2009.

Schenkluhn 1999

Wolfgang Schenkluhn, "Richard Krautheimers Begründung einer mittelalterlichen Architekturikonographie", in: *Ikonographie und Ikonologie mittelalterlicher Architektur*, hrsg. von W. Schenkluhn, Halle 1999, S. 31–42.

Schenkluhn 2008

Wolfgang Schenkluhn, "Bemerkungen zum Begriff des Architekturzitats: zur Erinnerung an Hans-Joachim Kunst (1929–2007)", in: *Ars* 41,1, 2008, S. 3–13.

Schiller 1971

Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 3, Gütersloh 1971.

Schlunk 1965

Helmuth Schlunk, "Die Auseinandersetzung der christlichen und der islamischen Kunst auf der Iberischen Halbinsel bis zum Jahre 1000", in: *L'Occidente e l'Islam nell' alto Medioevo* [Akten des Kongresses: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo XII], 2 Bde., Spoleto 1965, Bd. 2, S. 903–932.

## V. Bibliografie

Schlunk/Hauschild 1978

Helmut Schlunk und Theodor Hauschild, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit* (Hispania Antiqua), Mainz am Rhein 1978.

Schmitt 1994

Reinhard Schmitt, "Zu den 'Zackenbögen' der Freyburger Doppelkapelle", in: *Forschungen zu Burgen und Schlössern*, hrsg. von der Wartburg-Gesellschaft, Bd. 1, München/Berlin 1994, S. 39–49.

Schreiner 2004

Klaus Schreiner, "Signa Victricia: Heilige Zeichen in kriegerischen Konflikten des Mittelalter", in: *Zeichen, Rituale, Werte* [Akten des Kolloquiums: Westfälische Wilhelms-Universität Münster], hrsg. von G. Althoff, Münster 2004, S. 259–300.

Schweizer 2006

Stefan Schweizer, "'Stil', 'Bedeutung', 'Wahrnehmung': Genese und Entwicklung interdisziplinärer Architekturdeutung sowie ihre kulturwissenschaftlichen Perspektiven", in: *Bauen als Kunst und historische Praxis: Architektur und Stadtraum im Gespräch zwischen Kunstgeschichte und Geschichtswissenschaft*, hrsg. von S. Schweizer, Göttingen/Wallstein 2006, S. 21–83.

Seehausen 2010

Frank Seehausen, "Baugeschichte als dynastisches Konstrukt: Die Bauphasen und ihre Interrelation mit der Kapitellskulptur von San Isidoro in León", in: *Hispaniens Norden im 11. Jahrhundert. Christliche Kunst im Umbruch* [Akten des Kongresses: Göttingen, 27.–29.2. 2004], hrsg. von A. Arbeiter et al., Petersberg 2010, S. 200–211.

Seidel 1976

Linda Seidel, "Holy Warriors: The Romanesque Rider and the Fight Against Islam", in: *The Holy War*, hrsg. von Thomas Patrick Murphy, Columbus 1976, S. 33–77.

Seidel 1981

Linda Seidel, *Songs of Glory. The romanesque façades of Aquitaine*, Chicago 1981.

Seidel 1986

Linda Seidel, "Images of the Crusades in Western Art: Models as Metaphors", in: *The Meeting of Two Worlds*, hrsg. von V. P. Goss, Michigan 1986, S. 377–391.

Sénac 2000

Philippe Sénac, *L'occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre*, 2. Aufl. [Erstausgabe 1983], Paris 2000.

Sénac 2001

Philippe Sénac, "'Ad castros de fronteras de mauros qui sunt pro facere'. Note sur le premier testament de Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon", in: *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI–XIV)*, hrsg. von C. de Ayala Martínez, P. Buresi und P. Josserand, Madrid 2001, S. 205–221.

Senra 1992

José L. Senra Gabriel y Galán, "La irrupción borgoñona en la escultura castellana de mediados del siglo XII", in: *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 4, 1992, S. 35–51.

## V. Bibliografie

Senra 1999

José L. Senra Gabriel y Galán, "La escultura románica y sus problemas de interpretación: el llamado sepulcro 'de Mudarra' procedente del Monasterio de San Pedro de Arlanza", in: *Archivo español de Arte* 258, 1999, S. 25–38.

Senra 2008

José Luis Senra Gabriel y Galán, "Architecture et décor dans le contexte de la colonisation clunisienne des royaumes septentrionaux de la péninsule ibérique", in: *Hauts lieux romans dans le sud de l'Europe (XIe-XIIe siècles)*, Cahors 2008, S. 11–70.

Seoane Prieto 1993

*La Catedral de Santiago de Compostela*, hrsg. von J. R. Seoane Prieto, La Coruña 1993.

Shalem 1995

Avinoam Shalem, "From Royal Caskets to Relic Containers: Two Ivory Caskets from Burgos and Madrid", in: *Muqarnas* 12, 1995, S. 24–38.

Shalem 1996

Shalem, Avinoam, *Islam Christianized: Islamic portable objects in the medieval church treasuries of the Latin West*, Bloomington 1996.

Shalem 2004

Avinoam Shalem, *The Oliphant. Islamic Objects in Historical Context*, Leiden/Boston 2004.

Shalem 2006

Avinoam Shalem, "Der Klang des Olifants", in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von Andreas Speer und Lydia Wegener, Berlin/New York 2006, S. 775–790.

Shalem 2010

Avinoam Shalem, "Hybride und Assemblagen in mittelalterlichen Schatzkammern. Neue ästhetische Paradigmata im Hinblick auf die 'Andersheit'", in: *Le trésor au Moyen Âge: discours, pratiques et objets*, hrsg. von L. Burkart, P. Cordez, P. A. Mariaux und Y. Potin, Firenze 2010, S. 297–314.

Shaver-Crandell/Gerson/Stones 1995

Annie Shaver-Crandell, Paula Gerson und Alison Stones, *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela. A Gazetteer*, London 1995.

Smith 1988–92

Colin Smith, *Christians and moors in Spain. 711–1150. 1195–1614. Arabic Sources*, 3 Bde., Warminster 1988–1992.

Snyder 2004

Janet Snyder, "Cloth from the Promised Land: Appropriated Islamic Tiraz in Twelfth-Century French Sculpture", in: *Medieval fabrications: dress, textiles, clothwork, and other cultural imaginings*, hrsg. von E. Jane Burns, New York 2004, S. 147–165.

Soifer 2009

Maya Soifer, "Beyond 'convivencia': critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain", in: *Journal of Medieval Iberian Studies* 1, 2009, S. 19–35.



## V. Bibliografie

Soler del Campo 1993

Álvaro Soler del Campo, *La evolución del armamento medieval en el reino castellano-leonés y Al-Andalus (siglos XII–XIV)*, Madrid 1993.

Southern 1981

Richard William Southern, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981.

Speer 2006

Andreas Speer, "Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter", in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von Andreas Speer und Lydia Wegener, Berlin/New York 2006, S. XIII–XXIII.

Speer/Wegener 2006

*Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von Andreas Speer und Lydia Wegener, Berlin/New York 2006.

Stratford 2010

Neil Stratford, "Cluny III", in: *Cluny 910–2010: onze siècles de rayonnement*, Paris 2010, S. 96–115.

Strube 1993–2002

Christine Strube, *Baudekoration im nordsyrischen Kalksteinmassiv*, 2 Bde., Mainz 1993–2002.

Suckale 2006

Robert Suckale, "Stilgeschichte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Probleme und Möglichkeiten", in: *Stilfragen zur Kunst des Mittelalters. Eine Einführung*, hrsg. von B. Börner und B. Klein, Berlin 2006, S. 271–281.

Sutter 1997

Heribert Sutter, *Form und Ikonologie spanischer Zentralbauten: Torres del Rio, Segovia, Eunate*, Weimar 1997.

Taín Guzmán 1999

Miguel Taín Guzmán, *Trazas, planos y proyectos del archivo de la catedral de Santiago*, A Coruña 1999.

Talbi 1978

M. Talbi, Art. "al-Ḳayrawān", in: *Encyclopaedia of Islam*, hrsg. von P. Bearman et al., 2. Aufl., Bd. 4, Leiden 1978, S. 824–832.

Tammen 2011

Silke Tammen, "Am Rande, am Boden, verstummt: zur Marginalisierung von Unglauben und 'heidnischer' Philosophie in der mittelalterlichen Kunst", in: *Das Mittelalter* 16, 2, 2011, S. 105–125.

Taracena/Batlle Huguet/Schlunk 1947

Blas Taracena, Pedro Batlle Huguet und Helmut Schlunk, *Arte Romano. Arte paleocristiano. Arte Visigodo. Arte Asturiano (Ars Hispaniae II)*, Madrid 1947.

Teissier 1993

Henri Teissier, "La desaparición de la antigua Iglesia de África", in: *El cristianismo en el Norte de África*, hrsg. von H. Teissier und R. Lourido Díaz, Madrid 1993, S. 37–54.

## V. Bibliografie

Ternet 2006

Sylvie Ternet, *Les églises romanes d'Angoumois*, 2 Bde., Paris 2006.

Terrasse 1932

Henri Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII. siècle*, Paris 1932.

Theuws/De Jong/Van Rhijn 2001

*Topographies of Power in the Early Middle Ages*, hrsg. von Frans Theuws, Mayke De Jong und Carine Van Rhijn Leiden/Boston/Köln 2001.

Tischler 2011

Matthias M. Tischler, "Übersetzen als des/integrativer Akt. Die lateinischen Übertragungen arabischer muslimischer Literatur auf der Iberischen Halbinsel im 12. und 13. Jahrhundert", in: *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, hrsg. von M. M. Tischler und A. Fidora, Münster 2011, S. 167–186.

Tischler/Fidora 2011

*Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, hrsg. von M. M. Tischler und A. Fidora, Münster 2011.

Tolan 2002

John V. Tolan, *Saracens. Islam in the medieval european imagination*, New York 2002.

Tolan 2009

John Tolan, *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit et en convergence*, Rennes 2009.

Torres Balbás 1936

Leopoldo Torres Balbás, "Los modillones de lóbulos. Ensayo de análisis de la evolución de una forma arquitectónica a través de diez y seis siglos", in: *Archivo español de arte y arqueología* 12, 34/35, 1936, S. 1–62, 113–144.

Torres Balbás 1940

Leopoldo Torres Balbás, "La influencia artística del Islam en los monumentos de Soria", in: *Al-Andalus* 5, 2, 1940, S. 365–467.

Torres Balbás 1949

Leopoldo Torres Balbás, *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar* (Ars Hispaniae IV), Madrid 1949.

Torres Balbás 1956

Leopoldo Torres Balbás, "Nichos y arcos lobulados", in: *Al-Andalus* XXI, 1, 1956, S. 147–172.

Torres Balbás 1957

Leopoldo Torres Balbás, "Arte Califal", in: *España Musulmana hasta la Caída del Califato de Córdoba (711–1031 de J.C.)*, hrsg. von Ramón Menéndez Pidal (Historia de España 5), Madrid 1957, S. 331–788.

Untermann 1989

Matthias Untermann, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form, Funktion, Verbreitung*, Darmstadt 1989.

## V. Bibliografie

Untermann 2007

Matthias Untermann, "Zentralbaukirchen als Mittel der Repräsentation. Visuelle Kommunikation durch Architekturzitate", in: *Zentren herrschaftlicher Repräsentation im Hochmittelalter: Geschichte, Architektur und Zeremoniell* (Deutsche Königspfalzen 7), hrsg. von C. Ehlers et al., Göttingen 2007, S. 221–240.

Ubieto 1951

Antonio Ubieto, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Zaragoza 1951.

Valdés 1993

Fernando Valdés, "Die Zisterne der islamischen Festung von Mérida (9. Jahrhundert) und die Islamisierung des westlichen al-Andalus", in: *Künstlerischer Austausch. Artistic Exchange* [Akten des XXVIII. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte: Berlin, 15.–20. Juli 1992], Bd. 1, Berlin 1993, S. 373–390.

Valdés 1996

Fernando Valdés, "Influjos orientales en la fortificación cristiana de Toledo", in: *Spanien und der Orient im frühen und hohen Mittelalter* (Madriдер Beiträge 24), Mainz am Rhein 1996, S. 75–91.

Valdés Fernández 1992

Manuel Valdés Fernández, "Arquitectura mudéjar y repoblación. Bases para una hipótesis", in: *Homenaje al profesor Hernández Perera*, Madrid 1992, S. 207–213.

Valdés Fernández 2006

Manuel Valdés Fernández, "La arquitectura mudéjar y los sistemas constructivos en los reinos de León y Castilla en torno a 1200", in: *Arte mudéjar en Aragón, León, Castilla, Extremadura y Andalucía*, hrsg. von M. del Carmen Lacarra Ducay, Zaragoza 2006, S. 65–110.

Valdés Fernández 2007

Manuel Valdés Fernández, "Clientes y promotores en la asimilación de modelos andalusíes en la edad media", in: *Simposio internacional: el legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media* [Akten des Kongresses: León, 2006], Valladolid 2007, S. 19–42.

Vázquez de Parga/Lacarra/Uría Ríus 1948–49

Luis Vázquez de Parga, José María Lacarra und Juan Uría Ríus, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 Bde., Madrid 1948–49.

Vergnolle 1968

Eliane Vergnolle, *Les influences de l'art islamique dans la région du Centre-Ouest de la France: les arcs polylobés*, 4 Bde. [Diss. Ms., Université Paris 1968].

Vergnolle 1969

Eliane Vergnolle, "Les arcs polylobés dans le Centre-Ouest de la France, Limousin, Poitou, Angoumois, Saintonge", in: *L'information d'histoire de l'art* 14, 1969, S. 217–223.

Vergnolle 1975

Eliane Vergnolle, "La chapelle Saint-Clair au Puy", in: *Congrès archéologique de France* 133, 1975, S. 314–329.

Vézin 2010

Jean Vézin, "Les manuscrits latins du Sinai", in: *Doctor honoris causa Jean Vézin*, Bellaterra 2010, S. 18–45.

## V. Bibliografie

Vones 1980

Ludwig Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070–1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Köln/Wien 1980.

Vones 1993a

Ludwig Vones, *Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711–1480). Reiche – Kronen – Regionen*, Sigmaringen 1993.

Vones 1993b

Ludwig Vones, "‘Reconquista’ und ‘Convivencia’. Die Könige von Kastilien-León und die mozarabischen Organisationsstrukturen in den südlichen Grenzzonen im Umkreis der Eroberungen von Coïmbra (1064) und Toledo (1085)", in: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten* [Akten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes: Köln, 1991], hrsg. von O. Engels und P. Schreiner, Sigmaringen 1993, S. 221–242.

Vones 2006

Ludwig Vones, "Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis", in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von A. Speer und L. Wegener, Berlin/New York 2006, S. 217–237.

Vones 2011

Ludwig Vones, "Die päpstliche Einflussnahme im iberischen Raum zur Förderung von Integrations- und Desintegrationsprozessen", in: *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, hrsg. von M. M. Tischler und A. Fidora, Münster 2011, S. 389–401.

Walker 2007

Rose Walker, "The poetics of defeat: Cistercians and frontier Gothic at the abbey of Las Huelgas", in: *Spanish medieval art*, hrsg. von Colum Hourihane, Princeton 2007, S. 187–214.

Warnke 1976

Martin Warnke, *Bau und Überbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach den Schriftquellen*, Frankfurt am Main 1976.

Warnke 1980

Martin Warnke 1980, "Vier Stichworte", in: W. Hofmann, G. Syamken und M. Warnke, *Die Menschenrechte des Auges. Über Aby Warburg*, Frankfurt am Main 1980, S. 53–83.

Watson 1989

Katherine Watson, *French Romanesque and Islam. Andalusian elements in French architectural decoration c. 1030–1180*, 2 Bde. (BAR International Series 488), Oxford 1989.

Watt 1992

William Montgomery Watt, *Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter*, Berlin 1992.

Werckmeister 1965

Otto K. Werckmeister, "Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei", in: *L'Occidente e l'Islam nell' alto Medioevo* [Akten des Kongresses: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo XII], 2 Bde., Spoleto 1965, Bd. 2, S. 933–967.

## V. Bibliografie

Werckmeister 1993

Otto K. Werckmeister, "Art of the Frontier: Mozarabic Monasticism", in: *The art of medieval Spain, A.D. 500-1200* [Katalog der Ausstellung: New York, The Metropolitan Museum, 18.11.1993–31.3.1994], hrsg. von John P. O'Neill, New York 1993, S. 120–132.

Werckmeister 1997

Otto K. Werckmeister, "The islamic rider in the Beatus of Girona", in: *Gesta* 36, 2, 1997, S. 101–106.

Wickert 1990

Ulrich Wickert, Art. "Kleinasien", in: *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von H. R. Balz, G. Krause und G. Müller, Bd. 19, Berlin 1990, S. 244–265.

Williams 1973

John Williams, "San Isidoro in León: Evidence for a New History", in: *The Art Bulletin* 55, 2, 1973, S. 170–184.

Williams 1977

John Williams, "Generaciones Abrahæ: Reconquest iconography in Leon", in: *Gesta* XVI, 2, 1977, S. 3–14.

Williams 1993

John Williams, "León and the beginnings of the spanish Romanesque", in: *The art of medieval Spain, A.D. 500-1200* [Katalog der Ausstellung: New York, The Metropolitan Museum, 18.11.1993–31.3.1994], hrsg. von John P. O'Neill, New York 1993, S. 167–173.

Williams 1994–2003

John Williams, *The Illustrated Beatus. A corpus of the illustrations of the Commentary of the Apocaypse*, 5 Bde., London 1994–2003.

Williams 1995

John Williams, "León: The Iconography of a Capital", in: *Cultures of power: lordship, status, and process in twelfth-century Europe*, hrsg. von Thomas N. Bisson, Philadelphia 1995, S. 231–258.

Williams 1997

John Williams, "Isidore, Orosius and the Beatus Map", in: *Imago Mundi* 49,1, 2007, 7–32.

Williams 2004

John Williams, "Los Beatos and the Reconquista", in: *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, hrsg. von Xunta de Galicia, 3 Bde., Santiago de Compostela 2004, Bd. 3, S. 297–302.

Williams 2011

John Williams, "San Isidoro exposed: Vicissitudes of research in the Romanesque Art", in: *Journal of Medieval Iberian Studies* 3, 1, 2011, S. 93–116.

Wright 1994

Owen Wright, "Music in Muslim Spain", in: *The legacy of Muslim Spain*, hrsg. von Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1994, S. 555–581.

Wunderwald 2010

Anke Wunderwald, *Die katalanische Wandmalerei in der Diözese Urgell. 11.–12. Jahrhundert*, Korb 2010.

## V. Bibliografie

Yzquierdo Perrín 1979

Ramón Yzquierdo Perrín, "Iglesias románicas de la Tierra del Deza con arcos lobulados", in: *El Museo de Pontevedra* 33, 1979, S. 253–264.

Yzquierdo Perrín 1983a

Ramón Yzquierdo Perrín, "Arcos lobulados en el románico de Galicia", in: *El Museo de Pontevedra* 37, 1983, S. 215–234.

Yzquierdo Perrín 1983b

Ramón Yzquierdo Perrín, *La Arquitectura Románica en Lugo, La Coruña* 1983.

Yzquierdo Perrín 1987/88

Ramón Yzquierdo Perrín, "La Fachada exterior del Pórtico de la Gloria: nuevos hallazgos y reflexiones", in: *Abrente: revista de la Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario* 19–20, 1987/1988, S. 7–42.

Yzquierdo Perrín 1997

Ramón Yzquierdo Perrín, "Rasgos islámicos en el arte compostelano", in: *Santiago. Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio* [Katalog der Ausstellung: Santiago de Compostela, Monasterio de San Martín de Pinario, 2.6.–31.8.1997], hrsg. von F. Singul, Santiago de Compostela 1997, S. 423–442.

Yzquierdo Perrín 2005

*Las Catedrales de Galicia*, hrsg. von Ramón Yzquierdo Perrín, León 2005.

Zimmermann 2003

Barbara Zimmermann, *Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei. Ikonographie, Darstellung, Illustrationsverfahren und Aussageintention*, Wiesbaden 2003.

Zuliani 1971

Fulvio Zuliani, *I marmi di San Marco, Venedig* 1971.

## V. Bibliografie

### 1 Quellen

#### Anales Toledanos

Julio Porres Martín-Cleto, *Los Anales Toledanos I y II*, Toledo 1993.

#### Chanson d'Aspremont

*La Chanson d'Aspremont. Chanson du Geste du XII<sup>e</sup> siècle. Texte du manuscrite de Wollaton Hall*, hrsg. von Louis Brandin, 2 Bde., Paris 1923–24.

#### Chanson de Roland

*La Chanson de Roland*, hrsg. von Ulrich Harsch, HTML, 1996 [Kontext: Bibliotheca Augustana; URL: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/11siecle/Roland/rol\\_intr.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/11siecle/Roland/rol_intr.html), 7.5.2008].

#### Chronica Adefonsi Imperatoris

lat.:

Falque/Gil/Maya 1990

*Chronica Hispana Saeculi*, hrsg. von Emma Falque, Juan Gil und A. Maya (CC CM 71) Turnhout 1990, S. 149–253.

engl.:

Barton/Fletcher 2000

Simon Barton und Richard Fletcher, *The World of El Cid: chronicles of the Reconquest*, engl. Übers., Manchester/New York 2000, S. 162–263.

#### Chronicon

*Guillelmus (Willelmus) de Tyro, Chronicon*, hrsg. von R.B.C. Huygens, H.E. Mayer und G. Rösch (CC CM 63, 63A), Turnhout 1986.

#### Chronicon Compostellanum

Emma Falque, "Chronicon Compostellanum", in: *Habis* 14, 1983, S. 73–84.

#### Chronicon Mundi

*Lucas Tudensis, Chronicon Mundi* (CC CM 74), hrsg. von E. Falque Rey, Turnhout 2003.

#### Codex Calixtinus

span.:

Moralejo/Torres/Feo 2004

*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, übers. von A. Moralejo, C. Torres und J. Feo, überarb. von Juan J. Moralejo und María José García Blanco, Santiago de Compostela 2004.

lat.:

Herbers/Santos Noia 1998

*Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus*, hrsg. von Klaus Herbers und Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela 1998.

## V. Bibliografie

deutsch, Liber V:

Herbers 2008

Der Jakobsweg: ein Pilgerführer aus dem 12. Jahrhundert, übers. und kommentiert von Klaus Herbers, Stuttgart 2008.

### Crónica de Castilla

*Crónica de Castilla*, hrsg. von Patricia Rochwert-Zuili, PDF, Paris 2010 [Kontext: Les livres d'e-Spania; URL: <http://e-spanialivres.revues.org/63>, 27.2.2012].

### Cronicón Iriense

Manuel-Ruben García Álvarez, *El Cronicón Iriense. Estudio preliminar, Edición crítica y notas históricas* (Memorial Histórico Español 50), Madrid 1963.

### Crónica Mozárabe de 754

*Crónica Mozárabe de 754*, hrsg. und übers. von José E. López Pereira, Zaragoza 1980.

### Crónica Profética

*Chroniques asturiennes (fin IXe siècle)*, hrsg. und übers. von Yves Bonnaz, Paris 1987.

### De institutione clericorum

Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum. Über die Unterweisung der Geistlichen*, übers. von Detlev Zimpel, lat.-deutsch, 2 Bde., Turnhout 2006.

### De diversis quaestionibus octoginta tribus

*Dreiundachtzig verschiedene Fragen. De diversis quaestionibus octoginta tribus*, hrsg. von Carl Johann Perl, Paderborn 1972.

### De doctrina christiana

Augustine, *De doctrina christiana*, hrsg. und übers. von R. P. H. Green, Oxford 1995.

### Dialogi contra Iudeos

lat.:

Mieth 1982

Klaus-Peter Mieth, *Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition*, Diss. Freie Universität Berlin, Berlin 1982.

engl.:

Resnick 2006

*Petrus Alfonsi. Dialogue against the Jews*, hrsg. und übers. von Irven Michael Resnick (Fathers of the Church: Mediaeval Continuation 8), Catholic University of America Press 2006.

### Etymologiae

*Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, hrsg. und übers. von Lenelotte Müller, Wiesbaden 2008.



## V. Bibliografie

### Historia Arabum

Matthias Maser, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie - Übersetzung - Kommentar*, Berlin 2006.

### Historia Compostellana

lat.:

Falque Rey 1988

*Historia Compostellana*, hrsg. von E. Falque Rey (CCCM 70), Turnhout 1988.

span.:

Falque Rey 1994

*Historia Compostelana*, hrsg. und übers. von Emma Falque Rey, Madrid 1994.  
Seitenangaben nach Falque Rey 1994.

### Historia de rebus Hispaniae

lat.:

Fernández Valverde 1987

Rodericus Ximinius de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, hrsg. von Juan Fernández Valverde (CCCM 72), Turnhout 1987.

span.:

Fernández Valverde 1989

Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, hrsg. von Juan Fernández Valverde, Madrid 1989.

### Historia ecclesiastica gentis Anglorum

*Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes*, übers. von Günter Spitzbart, lat.-deutsch, Darmstadt 1982.

### Historia Silense

lat., inkl. Interpolation der Chronik Alfonsos III.

Pérez de Urbel/González 1959

J. Pérez de Urbel und A. González, *Historia Silense*, Madrid 1959.

engl.:

Barton/Fletcher 2000

“Historia Silense”, in: *The World of El Cid. Chronicles of the Reconquest*, hrsg. von Simon Barton und Richard A. Fletcher, Manchester/New York 2000, S. 24–63.

### Indiculus Luminosus

Feliciano Delgado León, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus Luminosus*, lat.-span., Córdoba 1996.

### Kitāb al-Iktifā'

Ibn al-Kardabūs, *Historia de Al-Andalus (Kitāb al-Iktifā')*, hrsg. und übers. von Felipe Mañillo Salgado, Madrid 2008.

## V. Bibliografie

### Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum

*Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam*, hrsg. und übers. von Reinhold Glei (Corpus Islamo-Christanum. Series latina 1), Altenberge 1985.

### Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis

*Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*, hrsg. von Elena E. Rodríguez Díaz, M. Josefa Sanz Fuentes, Emiliano Fernández Vallina y Joaquín Yarza Luaces, 2 Bde., Barcelona 1995.

### Livro do Linaghens

*Livro do Linaghens do Conde D. Pedro*, hrsg. von José Mattoso (Portugaliae Monumenta Historica II, 1), Lisboa 1980.

### Al-Maqqarī

*The history of the Mohammedan dynasties in Spain: extracted from the 'Naḥḥ al-ṭīb min ḡhuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-dḥīkr wazīrihā Lisān al-Dīn Ibn al-Kḥaṭīb'*, hrsg. und übers. von Pascual de Gayangos, Wiederabdruck [Erstausgabe 1840], 2 Bde., New York 1964.

### Al-Masālik wa 'l-Mamālik

El-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, hrsg. und übers. von William Mac Guckin de Slane, Paris, 1913.

### Passio Sancti Pelagii Martyris

Katharina Wilson, *Hrotsvit of Gandersheim: A Florilegium of her works*, engl. Übers., Cambridge 1998.

### Poema de Mio Cid

*Poema de Mio Cid*, hrsg. von Colin Smith, 24. Aufl. [Erstauflage 1976], Madrid 2005.

### Nuova Cronica

Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, hrsg. von Giovanni Porta, 3 Bde., Parma 1991.

### Tibyān

*El siglo XI en 1ª persona: Las "Memorias" de 'Abd Allāh, último Rey Zirí de Granada destronado por los Almorávides (1090)*, hrsg. von E. Lévi-Provençal und E. García Gómez, 4. Aufl. [Erstausgabe 1980], Madrid 1988.

## **VI. Bildnachweis**

## VI. Bildnachweis

- Abb. 1: Ewert et al. 1997, T. 3.  
Abb. 2, 8, 11, 14, 15:  
Roland Wieczorek, BTU Cottbus, 2007/08.  
Abb. 3: Conant 1968, T. 100.  
Abb. 4: Foto Hovic Atokian, 2008  
[URL: <http://www.flickr.com/photos/200000/3109298129/>, 13.8.2012].  
Abb. 5: Garrigou Grandchamp et. al. 1997, Abb. 210, Foto J.-D. Salvèque.  
Abb. 6: Foto Carmelo Blázquez Jiménez, 2010  
[URL: <http://erranteandaluz.blogspot.ch/search/label/Ruweiha>, 13.8.2012].  
Abb. 7: Inv. Nr. E 4835, Museo de Málaga.  
Abb. 9: Ewert 1968, Abb. 13.  
Abb. 10: Creswell Archive, Ashmolean Museum. Nr. EA.CA.6756: Great Mosque of Qairawan, Qairawan, Tunisia. Nach John D. Hoag, *Architektur des westlichen Islams*, Ravensburg 1965, S. 30.  
Abb. 12: Josefine Kaiser, BTU Cottbus, Stand November 2013.  
Abb. 13: Lessing, Photo Archive.  
Abb. 16, 18, 49, 57, 65:  
Foto Anke Wunderwald, BTU Cottbus.  
Abb. 17: Foto William J. Smither [Kontext: <http://drc.kenyon.edu/>,  
URL: <http://hdl.handle.net/2374.KENY/3106>, 13.8.2012].  
Abb. 19–21, 23–25, 28, 30, 32–34, 37, 40, 43–45, 50–51, 53–54, 59, 62:  
Foto Sarah Keller, 2011–13.  
Abb. 22: Foto Maximino Pando ©Fundación Santa María La Real - Centro de Estudios del Románico.  
Abb. 26: URL: <http://www.madatana.com/vtt-le-wast-colembert.php>, 13.8.2012.  
Abb. 27: Foto Eric Broug, 2002  
[URL: <http://www.flickr.com/photos/overdeveloped/404580063/>, 13.8.2012].  
Abb. 29: Hill 1976, Abb. 300.  
Abb. 31: Creswell 1952–59, Bd. 1, T. 72.  
Abb. 35: Yzquierdo Perrín 1983b, S. 332.  
Abb. 36: Foto Marco Paolo Giuliano, 2010  
[URL: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ottagono\\_HPIM2969.JPG?uselang=de](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ottagono_HPIM2969.JPG?uselang=de), 13.8.2012].  
Abb. 38: Strube 1993–2002, T. 110c.  
Abb. 39: Foto Abd Chanta, 2010  
[URL: <http://www.flickr.com/photos/syalp/4381417533/>, 13.8.2012].  
Abb. 42: Foto Nasser Rabbat, 1995, MIT Libraries, Aga Khan Visual Archive  
[URL: <http://hdl.handle.net/1721.3/46628>, 13.8.2012].  
Abb. 46: Foto 2009 [URL: <http://sherlex.com/?p=849>, 13.8.2012].  
Abb. 47: Foto Zarateman, 2011 [URL: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:San\\_Vicentejo\\_-\\_Ermita\\_de\\_la\\_Purissima\\_Concepcion\\_4.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:San_Vicentejo_-_Ermita_de_la_Purissima_Concepcion_4.jpg), 27.8.2013].  
Abb. 48: Foto Ralph Liebermann, 2009  
[URL: <http://library.artstor.org/library/iv2.html?parent=true>, 13.8.2012].  
Abb. 52: Gómez Moreno 1946, T. 14.  
Abb. 55: Julio López-Davalillo Larrea, *Atlas histórico de España y Portugal. Desde el Paleolítico hasta el siglo XX*, Madrid 2000, S. 104.  
Abb. 56: Raimund von Burgund, Tumbo A, f. 28v, Archivo de la Catedral, Santiago de Compostela.  
Abb. 58: Foto JI Filpo C, 2013 [URL: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mezquita\\_de\\_Bab\\_al-Mardum\\_\(Toledo\).jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mezquita_de_Bab_al-Mardum_(Toledo).jpg), 27.8.2013].  
Abb. 63: Ewert et al. 1997, T. 46.  
Abb. 64: *The art of medieval Spain, A.D. 500-1200* [Katalog der Ausstellung: New York, The Metropolitan Museum, 18.11.1993–31.3.1994], hrsg. von John P. O'Neill, New York 1993, S. 259.

## Dank

Die vorliegende Dissertation entstand im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Forschungsprojektes "Die Kathedrale von Santiago de Compostela - Gestalt, Funktion, Programm" des Instituts für Kunstgeschichte, Universität Bern. Die in Zusammenarbeit mit der BTU Cottbus erfolgte umfassende Untersuchung des Bauwerks legte den Grundstein für die Studie des polyloben Bogens. Ich danke den Leitern des Projektes Bernd Nicolai und Klaus Rheidt, sowie den MitarbeiterInnen Anke Wunderwald, Annette Münchmeyer, Jens Ruffer, Corinna Rohn und Josefine Kaiser für die intensiven Erfahrungen auf den Kampagnen in Santiago de Compostela und entlang der Pilgerwege. Bernd Nicolai danke ich ausserdem für die Betreuung der Arbeit als Erstgutachter sowie Norberto Gramaccini für die Übernahme des Zweitgutachtens.

Ebenfalls danke ich Marianne Keller Tschirren für das Lektorat meiner Arbeit und Katrin Kaufmann für die grafische Gestaltung.

Mein tiefster Dank gilt Lukas Gerber, dessen Interesse und vielfältige Unterstützung von unverzichtbarem Wert waren.