

Geschichte und Kultur der Iberischen Welt

herausgegeben von

Klaus Herbers, Nikolas Jaspert,
Ludwig Vones und Walther L. Bernecker

Band 8

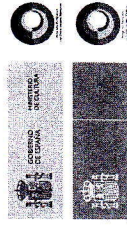
Integration – Segregation – Vertreibung

Religiöse Minderheiten und Randgruppen
auf der Iberischen Halbinsel
(7. bis 17. Jahrhundert)

Umschlagbild:

Zweispachiges Epitaph des Michael Semeno (1156), aus der Pfarrei Santa Justa und Rufina zu Toledo (Toledo, Museo Taller del Moro)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
des Zentrums für Mittelmeerstudien der Ruhr-Universität Bochum
und des Ministerio de Cultura de España
im Rahmen des Programms „Pro Spanien“



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend

ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-11426-6

© LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2011

Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 320 Fax +49 (0) 2 51-23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Zur Einführung: Fragen und Anliegen der Minderheitsforschung zur Iberischen Halbinsel	<i>Klaus Herbers & Nikolas Jaspert</i>	5
Religiöse Minderheiten auf der Iberischen Halbinsel und im Mittelmeerraum. Eine Skizze	<i>Nikolas Jaspert</i>	15
Die Vielfalt der Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel	<i>Klaus Herbers</i>	45
Bekehrung durch Büchervernichtung? Neue Ansätze antijüdischer Politik im spanischen Frühmittelalter	<i>Wolfram Dreus</i>	65
Christen im umayyadischen Andalus. Zwischen diskriminierender Beschränkung und kultureller Profilierung	<i>Matthias Maser</i>	83
Die christliche Minderheit in al-Andalus. Situation und Wahrnehmung der Mozaraber seit dem 11. Jahrhundert	<i>Wiebke Deimann</i>	109
Die Integration der jüdischen Gemeinschaft in die arabisch-islamische Gesellschaft von al-Andalus auf Grundlage ihrer Sprachzeugnisse	<i>Maria Angeles Gallego</i>	127
Juden im Nasridenreich von Granada	<i>Miguel Angel Ladero Quesada</i>	145
Muslime im Königreich Kastilien: Von der herrschenden Mehrheit zur beherrschten Minderheit	<i>Kay Peter Jankert</i>	171
„Flüchtige Schimären der <i>Convivencia</i> “: die Juden in Kastilien und ihre Eliten (1418-1454)	<i>Javier Castaño</i>	179
Mudejaren in Portugal: Identität und Akkulturation	<i>Maria Filomena Lopes de Barros</i>	213
Die Juden in Portugal: Bilanz und Perspektiven der Forschung	<i>Isabel Christina Ferreira Fernandes</i>	231
Mudejaren im Königreich Aragón: Integration und Segregation	<i>José Hinojosa Montalvo</i>	261

Die Juden in der Krone Aragón: Der Zusammenbruch der Koexistenz <i>Florel Sabaté</i>	301
Die Entwicklung eines religiösen Rassismus in der Frühen Neuzeit. Die Exklusion der Conversos <i>Rainer Walz</i>	337
Die literarische Erinnerung an das trikulturelle Spanien des Mittelalters in deutschen und spanischen historischen Romanen der Gegenwart <i>Manfred Tietz</i>	363
Register	385

Zur Einführung: Fragen und Anliegen der Minderheitsforschung zur Iberischen Halbinsel

Klaus Herbers & Nikolas Jaspert

Im 54. Kapitel des zweiten Buches des wohl bekanntesten Werks kastilischer Sprache – im Don Quixote de la Mancha des Miguel de Cervantes Saavedra also – findet sich eine Stelle, die das Thema dieses Sammelbandes unmittelbar mit dem Ort seiner Entstehung verbindet. Sancho Pansa, der Diener und Begleiter des Helden, trifft in Aragón zufällig einen Muslim namens Ricote, der Spanien aufgrund des Vertreibungsdekrets König Phillips III. hatte verlassen müssen und nun inkognito, als Pilger verkleidet, zurückkehrt, um sein in der Heimat vergrabenes Vermögen wiederzuerlangen und seine Familie aus dem algerischen Exil zu sich zu holen. Im Gespräch mit Sancho klagt Ricote über das Schicksal der Vertriebenen: „Wo immer wir sind weinen wir um Spanien, denn am Ende sind wir doch hier geboren; es ist unser Vaterland... Jetzt verstehe und erfahre ich das, was man sagt: süß ist die Liebe zum Vaterland“.¹ Seine Wanderschaft hatte ihn über Frankreich und Italien nach Mitteleuropa – genauer: in die Nähe Augsburgs – geführt, wo er ein neues Leben begonnen hatte: „Ich gelangte nach Deutschland, und es kam es mir so vor, als könne man dort mit größerer Freiheit weilen, weil die Bewohner des Landes es mit vielen Dingen nicht so genau nehmen; jeder lebt wie es ihm behagt, denn im größten Teil des Landes herrscht Gewissensfreiheit.“² In Deutschland also fand der Angehörige der letzten muslimischen Minderheit Kastiliens ein neues Zuhause.

Die Gebiete deutscher Sprache waren, so zeigt der Ausschnitt, schon vor vielen hundert Jahren nicht unberührt von den Realitäten interreligiöser Beziehungen auf der Iberischen Halbinsel, das Schicksal minderberechtigter Glaubensgemeinschaften auf der Iberischen Halbinsel wurde durchaus wahrgenommen. Dies gilt auch für die Wissenschaft, denn seitens der reichen deutschen Hispanistik und der weniger reichen historischen Ibero-Medävistik Deutschlands ist immer wieder auf die religiöse Vielfalt der iberischen Reiche eingegangen worden. Doch ist diese Tradition in den letzten Jahrzehnten etwas ins Stocken geraten. Sie fortzusetzen und damit die Geschichte der Iberischen

1 „Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin nacimos en ella y es nuestra patria natural ... y agora conozco y experimento lo que suele decirse: que es dulce el amor a la patria“ – Miguel de Cervantes Saavedra, Don Quijote de la Mancha, Buch II, Kap. 54.

2 „...llegue a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no mienan con muchos deliraciones: cada uno vive como quiere, porque en

nen hervorrief, die für substantielle Änderungen in der Religionspolitik des Staates plädierten⁷⁷.

Abschließend noch ein Wort zu den *conversos*. Ihr im Laufe der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts immer deutlicherer Erfolg war vom Argwohn einer strategisierten Gesellschaft begleitet worden, die in ihrer Emanzipation einen Umsturz der vorgegebenen sozialen Rollen sah, wie sie denn auch die jüdischen Financiers, Ärzte und Berater mit Misstrauen beobachtete. In Phasen gesellschaftlicher Mobilisierung und Unruhen ließ darüber hinaus die Pluralität der individuellen Identitäten der *conversos* in einer Gesellschaft, die an eindeutige Zuordnungen gewöhnt war, Unsicherheiten aufkommen, die sich auch aus den Widersprüchen in der Persönlichkeit vieler *conversos* ergaben. Aus diesem Grund begannen mit der Integration der Neophyten in die christliche Gesellschaft Befürchtungen hinsichtlich eines Komplotts der *conversos* mit den Juden zu wachsen, dessen Ziel die Vernichtung der christlichen Gesellschaft von innen heraus sei⁷⁸.

In der Realität konnten viele Juden jedoch weiterhin den traditionellen Schutz des Monarchen genießen, der mit der Schutzgarantie verbunden war, den das territoriale System der *señoríos* dank der unmittelbaren Nähe seiner Machtinstanzen bot. Und diese Schimäre erlaubte es ihnen, ihr bisheriges Leben einfach weiter zu leben, zumal es ihnen an einer besseren Alternative fehlte.

[Übersetzung: Manfred Tietz]

⁷⁷ Dies ist etwa bei Espina der Fall, vgl. Nicholas G. ROUND, Alonso de Espina y Pero Diaz de Toledo. Odium theologicum y odium academicum, in: Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, hg. v. Antonio VILANOVA, Barcelona 1992, Bd. 1, S. 319-330.

⁷⁸ Vgl. Maurice KRIEGER, De la question des «nouveaux-chrétiens» à l'expulsion des juifs: La double modernité des procès d'exclusion dans l'Espagne du XV^e siècle, in: Le

Mudejaren in Portugal: Identität und Akkulturation

Maria Filomena Lopes de Barros

Die Ursprünge des portugiesischen Mudejarismus gehen in den März 1170 zurück, als der erste portugiesische König Alfons I., genannt „der Eroberer“, den Muslimen (*vobis mauris qui estis fori*) von Lissabon, Almada, Palmela und Alcácer eine *carta de foral* (Gemeindeordnung) ausstellte¹. Die Wahrnehmung und Legitimation der muslimischen Gemeinschaften festigten sich jedoch erst in späterer Zeit. Erst nach der vollständigen Eroberung des Südens, der Inkorporation der Algarve und der endgültigen Übereinkunft bezüglich der Zugehörigkeit dieser Region zwischen Alfons III. von Portugal (1248-1279) und Alfons X. von León-Kastilien, nahm die portugiesische Krone die Bemühungen um eine rechtliche Eingliederung der Muslime wieder auf. Der *foral* von Lissabon war hierbei der Archetypus, der entsprechend auf die Muslime in der Algarve (Silves, Tavira, Loulé und Faro; 7. Juli 1269), in Évora (16. Juli 1273) und zuletzt in Moura (17. Februar 1296) übertragen wurde; im letzteren Fall geschah dies bereits unter der Herrschaft von König Dinis (1279-1325). Die Gründungszeugnisse der übrigen muslimischen Gemeinschaften sind verloren gegangen. Jedoch sind in einigen Fällen die *cartas de foral* erwähnt, die durch regionale Machthaber (wie in Santarém und Elvas) oder durch Ritterorden (wie in Avis) ausgestellt wurden².

Die Bewilligung solcher Diplome unterschied die Mudejarengemeinden. Die *aljamas* (Gemeinden) konstituierten sich als Gruppen, die von den christlichen Herrschern als rechtmäßig anerkannt wurden, und somit als Verwaltungseinheiten anderen Institutionen des Reiches (Stadträten und jüdischen Gemeinden) ähnelten. Die so geschaffenen Gemeinden repräsentierten zusammen mit ihren eigenen, mit Verhandlungsbefugnis ausgestatteten Amtsträgern die neue politische Teilhabe der Muslime in den christlichen Reichen. Allerdings bildeten sich auch andere muslimische Gemeinschaften aus, die nicht politisch anerkannt oder legitimiert wurden, das heißt, ihnen wurde keine *carta de foral* gewährt. Es gibt eine deutliche terminologische Unterscheidung zwischen diesen beiden Typen: Der erste ist nach der Gemeinde benannt und der zweite nach den Personen, aus denen sich diese zusammensetzte, den *moris* *horrás*. So unterscheiden die Rechtsübertragungen königlicher Urkunden, die zum einen beispielsweise an *alcaide y comuna* von Lissabon gerichtet sind sowie

¹ Portugaliae Monumenta Historica. Leges et Consuetudines, hg. v. Alexandre HERCULANO, Lissabon 1863, S. 396-397.

zum anderen an *mis moros horros de Colares* (im Norden der Stadt, bei Cintra), entsprechend der herrscherlichen Wahrnehmung der Muslime zwischen *las comunidades* und *los colectivos*.

Dieses Bild findet sich in vielfältigen Ausdrucksformen bis zu dem im Dezember 1496 erlassenen Edikt König Manuels (1495–1521), in dem er die Vertreibung der Juden und Muslime verfügte, sollten sie nicht zum Christentum konvertieren. Handelte es sich im Fall der Juden um ein Vorgehen, das in Kastilien schon 1492 durchgeführt worden war, stellte es in Bezug auf die Muslime einen Präzedenzfall dar, dem man in den übrigen iberischen Reichen erst später folgte³. Zwischen 1496 und 1497, der Zehnmonatsfrist bis zu ihrer Ausreise, erhielten die portugiesischen Mudejaren von den Katholischen Königen die Erlaubnis *de venir a estos nuestros reynos y señorios y estar en ellos el tiempo que [...] quisierde, e asy mismo [...] pasar por los dichos nuestros reynos y por sus términos, asy por la mar como por la tierra e yr [...] a otros reynos y partes donde quisiere des e por bien touiesedes* (20. April 1497)⁴. Denkt man an die ähnlichen Maßnahmen, die wenige Jahre später in den Herrschaftsgebieten von Ferdinand und Isabella ergriffen wurden, entbehrt dieser Erlass nicht der Ironie⁵.

I. Identitäten und Grenzen

Die sozialen Strukturen der muslimischen Gruppe veränderten sich notwendigerweise mit ihrem Eintritt in eine neue politische, soziale, ökonomische und kulturelle Ordnung⁶. Ihre Integration in die christlichen politischen Verbände der Halbinsel schuf das Phänomen des Mudejarsimus, der unterworfenen oder gebändigten Muslime. Die Bedeutung erklärt sich aus der arabischen Wurzel

3 Die Vertreibung / Zwangskonversion datiert in der Krone von Kastilien auf die Jahre 1501 und 1502 und in Aragón auf das Jahr 1525. Leonard Patrick HARVEY, *When Portugal expelled its remaining Muslims* (1497), in: *Portuguese Studies* 2 (1995), S. 1–14; Leonard Patrick HARVEY, *Muslims in Spain – 1500 to 1614*, Chicago/London 2005, S. 15–31. Im Königreich Navarra, das 1512 in die Krone von Kastilien inkorporiert wurde, wurden die kastilischen Gesetze und ihre Umsetzung erst 1515 auf Beschluss der *cortes* von Burgos umgesetzt, was automatisch die Konversion der muslimischen Minderheit beinhalten. Leonard Patrick HARVEY, *Islamic Spain – 1200 to 1500*, Chicago/London 1990, S. 150.

4 Miguel Angel LADERO QUESADA, *Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media*, in: *Los Mudejares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*, hg. v. Miguel Angel LADERO QUESADA, Granada 1989, S. 11–132, hier S. 116–117.

5 Vgl. LADERO QUESADA, *Los Mudejares de Castilla en la Baja Edad Media* (wie Anm. 4).

6 Für eine Analyse dieses Prozesses vgl.: Jean-Pierre MOLÉNAT, *Des Musulmans aux Mudejars*, in: *Actas. Simposio Internacional de Mudejarismo*, Ternel 2004, S. 5–17.

dağana, aus der das Partizip *mudağğan*⁷ abgeleitet ist. In einem katalanischen Schriftstück vom Ende des 14. oder Beginn des 15. Jahrhunderts findet sich die Bezeichnung *mudege*⁸.

Der neue Status als Minderheit schränkte logischerweise bestimmte Ausdrucksformen von kultureller Identität der muslimischen Gruppen ein. Der Prozess der Akkulturation – oder besser: die verschiedenen Akkulturationsprozesse –, setzten eine ständige Interaktion mit dem sozialen Umfeld und daraus folgend die Anschaulichkeit und Dynamik der Grenzen voraus. Anders gesagt: Wie sich in synchroner Perspektive die *moros* des portugiesischen Reichs beispielsweise von denen Valencias oder Navarras unterschieden, so war auch im diachronen Vergleich der *moro* des 12. und 13. Jahrhunderts in seiner Sozialpsychologie und in seinem sprachlichen Ausdruck anders als derjenige des 15. Jahrhunderts.

In diesem Sinn erwies sich die Macht der Mehrheit als entscheidend für die Festlegungen der Lebensbedingungen dieser Gemeinschaften. Daneben existierten allgemeine und strukturelle Faktoren. Die territoriale Ausbreitung der *christianitas* ging mit der Ausprägung einer vorherrschenden Ideologie einher. Eine strikte Trennung zwischen den Mitgliedern der drei Religionen – auf den Weg gebracht durch das IV. Laterankonzil von 1215 und die Bestimmungen des Konzils von Vienne 1311, welches den Ruf des Muezzins zum Gebet oder Wallfahrten zu muslimischen Heiligtümern untersagte⁹, – forderte grundlegende Normen des kanonischen Rechts, die in allen Reichen der Halbinsel Anwendung fanden.

Nichtsdestoweniger konnten die Mechanismen der zeitlichen und räumlichen Christianisierung auch durch die hispanischen Herrscher beeinflusst werden. Tatsächlich wurden die beiden genannten Vorschriften im portugiesischen Reich erst spät und nur unter dem Druck der Volksvertreter übernommen. Auf den „cortes“ von Évora 1361 ordnete König Peter I. die Absonderung von Muslimen und Juden in eigene Stadtviertel an. Er reagierte somit darauf, dass Vertreter des Volkes ihre „Verärgerung und Abscheu“ (*scandalo e nojo*) darüber zum Ausdruck gebracht hatten, dass in einigen Orten Christen unter Angehörigen der beiden Minderheiten lebten¹⁰. Noch deutlicher

7 Fernando de LA GRANJA, *El problema del mudejarismo en la lengua y en la literatura, Qurtuba*, 3 (1998), S. 184–194. Jean-Pierre MOLÉNAT, *Communautés musulmanes de Castille et du Portugal. Le cas de Tolède et de Lisbonne*, in: *Expansion occidentale (XIe–XVe siècles). Formes et conséquences. XXXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S. (Madrid, Casa de Velázquez, 23–26 mai 2002)*, Paris 2003, S. 215–227, hier S. 206.

8 Roser SALICRÚ I LLUCH, *Mudejares y Cristianos en el comercio con Berbería*, in: *Actas. VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Bd. I, Ternel 2002, S. 283–302, hier S. 297.

9 Das Verbot muss sich auf den *hadj* bezogen haben, die Pilgerfahrt nach Mekka, die eine der fünf Säulen des Islam bildet.

10 *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357–1367)*, hg. v. António Henrique Rodrigues de Oliveira MARQUES / Nuno José Pizarro Pinto DIAS, Lissabon 1986, S. 52.

wurde bei den „cortes“ von Coimbra auf das kanonische Recht Bezug genommen, wiederum durch die Volksvertreter, die sich auf die „Ordnung der Heiligen Kirche“ (*ordinhagam da santa Egreia*) beriefen, um das Verbot des öffentlichen Muezzinrufs in den Moscheen des Reichs durchzusetzen. König Johann I. (1385–1433) entschied, die beantragte Maßnahme umzusetzen¹¹.

Diesen Fällen, in denen die Anwendung des kanonischen Rechts der Bevölkerung überlassen wurde, steht beispielsweise die Situation im katalanisch-aragonesischen Reich gegenüber. Die Vorschriften des Konzils von Vienne wurden dort spätestens seit 1315 angewandt, als Pero Ferrandis d'Híxar den öffentlichen Gebetsruf in den königlichen Orten Aragóns untersagte. König Jakob II. billigte diese Vorschrift zwar, doch waren der direkte Druck des Papsttums und die Intervention des Erzbischofs von Tarragona erforderlich, um den Herrscher 1318 generelle Maßnahmen in Form eines Erlasses von großer Härte für seine gesamten Herrschaftsgebiete ergreifen zu lassen, der bei Zuwiderhandlung die Todesstrafe vorsah¹².

Die unterschiedlichen Initiativen blieben verschiedenen politischen und sozialen Zusammenhängen überlassen. Der Gleichgültigkeit des Königtums und selbst der portugiesischen Kirche gegenüber der Umsetzung dieser konziliaren Dekrete stand die Religiosität der Bevölkerung entgegen, die die politische Selbstbehauptung der Stadträte gegenüber den muslimischen und jüdischen Gemeinden begründete und rechtfertigte. Das stärker an einem mediterranen Potentat als am peripher gelegenen Portugal interessierte Papsttum forderte für den Bereich der katalanisch-aragonesischen Krone Maßnahmen des Hofes ein, bildeten doch die Muslime tatsächlich einen bedeutenden Teil des Königreichs Valencia.

Es handelt sich um unterschiedliche politische Zusammenhänge, die jedoch in die gleiche Richtung weisen. Die kirchliche Ideologie schuf ein gemeinsames und strukturierendes Ethos, das die mittelalterliche Gesellschaft Europas und damit auch die Lebensverhältnisse der ethnisch-religiösen Minderheiten prägte. Vom 12. bis zum 15. Jahrhundert veränderten sich notwendigerweise Lebensbedingungen, um neue Grenzen, sowohl gedanklicher als auch physischer Natur, zu errichten. Die durch das IV. Laterankonzil befürwortete Abgrenzung manifestierte sich im portugiesischen Reich weniger in der Einrichtung neuer *morerias* als vielmehr in der Eingrenzung einiger dieser Viertel durch Stadtmau-

11 Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa, Livro Primeiro de Cortes, 68 v.

12 Diese Gesetzgebung löste heftigen Widerstand vonseiten der valencianischen Muslime aus. Doch auch die Könige ermöglichten – ihrem politischen Interesse an einer verbesserten Bevölkerungsentwicklung in den Mudejarengemeinden in ihren Gebieten geschuldet – Ausnahmen der Rechtsanwendung. Vgl. Maria Teresa FERRER I MALLOL, Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el Segle XIV. Segregació i Discriminació, Barcelona 1987, S. 87–95; Robert I. BURNS, Muslims in the thirteenth-century realms of Aragon: interaction and reaction, in: Muslims under Latin Rule 1100–1300, Leiden 1993, S. 1–24.

ern, deren Tore beim Dreifaltigkeitsläuten versperrt werden konnten – eine Maßnahme, die spätestens seit der Herrschaft Johanns I. befürwortet wurde¹³.

Die Abgrenzung äußerte sich darüber hinaus durch die Problematik der „Maurenkleidung“ (*traje de los moros*) auch in der eigenen Körperlichkeit. War Kleidung bereits ein signifikantes Element der mittelalterlichen Gesellschaft, welches den jeweiligen sozialen Rang ausdrückte, so nahm sie für die Minderheiten seit dem IV. Laterankonzil eine weitere Bedeutung an. Dort wurden in Kanon LXVIII spezielle Bekleidungsvorschriften für Juden und Muslime festgelegt, die sie unmittelbar als solche erkennbar machen sollten¹⁴. Die diesbezügliche portugiesische Gesetzgebung (die in ihrer Interpretation allerdings zuweilen problematisch ist¹⁵) breitete sich spätestens seit 1359 aus. Die letzte Vorschrift, die während der „cortes“ von Évora-Viana de Alvi 1482 durch Johann II. (1481–1495) – wiederum unter öffentlichem Druck – verfasst wurde, sah vor, dass die spezifische Kleidung der Muslime „an der Vorderseite geschlossen“ (*cerrado por delante*) sein müsse, oder anderenfalls ein roter Halbmond als Zeichen über der rechten Schulter zu befestigen sei¹⁶. Das symbolische Verschließen der muslimischen Körperlichkeit markiert damit ebenso wie das Abschließen ihrer Wohnviertel den Höhepunkt eines Prozesses, der – man stelle die verschiedenen religiösen Bekenntnisse noch nicht infrage – sie zunehmend einem minoritären Status und sozialer Ausgrenzung zuführte. Absicht war es, den portugiesischen *moro* gleichsam unsichtbar werden zu lassen.

Die fortschreitende Christianisierung von Raum und Zeit diente darüber hinaus auch den politischen und wirtschaftlichen Interessen der Mehrheit. Die Haltung der Volksvertreter in den „cortes“ gibt darüber Aufschluss, inwieweit der innerchristliche Diskurs mit ihren Forderungen übereinstimmte und ihre eigene Identität in der Unterscheidung von den muslimischen oder jüdischen Anderen verortete. Die Semantik des „Ungläubigen“ (*infidel*) erwies sich als psychologisch wirkungsvoll. Die „Ungläubigen“ und „Sklaven“ waren die *moros*, deren Gebiete, nachdem sie an Christen übergegangen waren, Gegenstand einer doppelten Besteuerung wurden: Der Zehnt war ebenso an die Kirche wie an den König zu entrichten. Dieser war übrigens der einzige, der die Mudejaren besteuern konnte. Die königlichen Maßnahmen wurden fortwährend von städtischen Vertretern infrage gestellt. „Ungläubige“ und „Sklaven“ waren auch die Muslime von Elvas, gegen deren Freistellung vom Recht der Beherbergung

13 BARROS, Tempos e Espaços de Mouros (wie Anm. 2), S. 221.

14 José Rivair de MACEDO, Os sinais de infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV, in: Le Moyen Age vu d'ailleurs, S. Paulo 2003, S. 1–24, hier S. 6; veröffentlicht im Internet: www.pem.ifcs.ufjf.br/sinais.pdf.

15 Zu den unterschiedlichen Interpretationen der Gesetzgebung siehe MACEDO, Os sinais de infâmia (wie Anm. 14) und BARROS, Tempos e Espaços de Mouros (wie Anm. 2), S. 189–198.

(*apostentaduría*) die Prokuratoren der Stadt auf den „cortes“ von Torres Vedras 1441 protestierten¹⁷.

Der „Ungläubige“ erschien immer dann im institutionellen Diskurs, wenn die Interessen der Mehrheit in irgendeiner Form als durch die Mitglieder der Minderheiten bedroht empfunden wurden. Ansonsten schränkten städtische Maßnahmen wirtschaftlicher Art den Handlungsraum der Mudejaren ein. Das Ringen um die landwirtschaftliche Erschließung des städtischen Umlands lässt insbesondere für die Mitte des 14. Jahrhunderts annehmen, dass durch städtische Normen darauf abgezielt wurde, die Muslime aus Gebieten zu verdrängen, in denen sie traditionell agierten. In Lissabon wurde beschlossen, dass, „wie es immer Brauch gewesen sei [...] während die Trauben an den Rebstöcken hingen“ (*como sempre foy Costume [...] enquanto durarem as uvas nas vinhas*), die Muslime um sieben Uhr abends in der *moreira* sein mussten, während es ihrem *alcaide*¹⁸ oblag, die Tore bis um fünf Uhr am nächsten Morgen verschlossen zu halten. Darüber hinaus durften die Mudejaren nicht mehr als vier Weinreben pflücken, selbst dann nicht, wenn sie aus eigenem Anbau stammten¹⁹.

Diese Einschränkungen einer ertragreichen Landwirtschaft, die für stadtnahe Gebiete charakteristisch waren, lassen sich auch für Évora belegen. Als Antwort auf das Problem der dort auftretenden Brände war der gesamten Bevölkerung während der wärmsten Stunden des Tages (zwischen der Mittagszeit und dem Läuten der Abendglocke) der Zutritt zu den Weinbergen untersagt. Allerdings galten für die Muslime härtere Vorschriften. Ihnen war es verboten, dort ihren Mittagsschlaf zu halten oder ein Feuer zu entfachen, es sei denn, sie besäßen eine städtische Urkunde, die bezeugte, dass die *aljama* für jeden durch ein Feuer entstandenen Schaden verantwortlich sei. Die Urkunde musste von der Ratsherrenkammer genehmigt, von ihren Beamten unterzeichnet und den Bürgen vorlegt werden²⁰.

In beiden Fällen ist die Absicht augenfällig, die Mudejaren vollständig aus dem ertragreichen Weinanbau (oder der Rosinenproduktion) zu verdrängen, wie in Lissabon, oder ihnen den Zugang dazu möglichst zu erschweren, wie in Évora. Die Gemeinden nutzten also ihre institutionellen Möglichkeiten, um den innerchristlichen Diskurs in die Praxis umzusetzen. Diese Tendenz zeigte sich auch auf politischer Ebene in dem wachsenden Anspruch der christlichen Vertreter auf die Zuständigkeiten der muslimischen Gemeinden.

In diesem Sinn ist die Entwicklung dieser Gemeinden durch eine zunehmende Verfestigung der zentralen ebenso wie der kommunalen Gewalt gekennzeichnet. In einer ersten Phase garantierte die Übertragung von Befugnissen (charakteristisch für die gesamte Situation in der Zeit nach der Eroberung) den

17 BARROS, Tempos e Espaços de Mouros (wie Anm. 2), S. 201.

18 Die höchste Autorität der *aljama*.

19 Livro das Posturas Antigas, hg. v. Maria Teresa Campos RODRIGUES, Lissabon 1974, S. 67-68.

Muslimen ihren eigenen Amtsträger, den *alcaide*, der von der Gemeinde gewählt wurde und mit den Kompetenzen eines Richters ausgestattet war. Darüber hinaus war festgelegt, dass weder ein Christ noch ein Jude irgendeine Herrschaftsgewalt über diese Gemeinden haben sollte (*et ut nullus meus christianus neque judeus super nos habeat nocendi potestatem sed ille quem vos de gente et fide vestra super vos pro alcaide elegitis ipsemet judicet vos*)²¹. Allerdings bedingte der Transformationsprozess der Übertragung königlicher Gewalt in ihre Repräsentation – eine Begleiterscheinung jeder politischen Entwicklung – seit 1296 (*foral* von Moura) die Notwendigkeit einer königlichen Bestätigung der Wahl des *alcaide*. Im 15. Jahrhundert kamen bereits zwei Tendenzen zusammen, die sich in der Wahl oder der königlichen Ernennung dieses Beamten unterschieden.

Andere Bereiche der *aljama*-Verwaltung waren im Verlauf der Jahrhunderte Veränderungen unterworfen. Zum einen scheint die Rechtsprechung des *alcaide* eingeschränkt. Dies betraf nicht nur Rechtsstreitigkeiten, in die Angehörige der anderen Religionen involviert waren²², sondern auch Auseinandersetzungen unter den Muslimen selbst. In verschiedenen *aljamas* des Reiches versinnbildlichte sich diese Rechtsprechung im 15. Jahrhundert in von Räten eingesetzten Richtern. Die Entwicklungen waren auch für die übrigen Reiche der Halbinsel charakteristisch²³ und lassen sich mit Boswell als „konkurrierende Rechtssysteme“ bezeichnen²⁴.

Konkurrierende Systeme fallen somit in entscheidender Weise im Sinne der Mehrheit aus, indem sie zu einer zunehmenden Anwendung des allgemeinen auf Kosten des muslimischen Rechts übergehen und indem sie die muslimischen *alcaldes* der christlichen Herrschaft unterordnen. Die Ursachen können allerdings nicht nur auf die wachsende innerchristliche Konsolidierung zurückgeführt werden, die auf politischer Ebene durch die Räte repräsentiert wurde. Der Akkulturationsprozess der portugiesischen Mudejaren erstreckte sich auf die Internalisierung von allgemeinen Verhaltensweisen und Normen der übrigen Gesellschaft, einschließlich der Anerkennung desselben Rechts. Mercedes García-Arenal hat für Tudela (Reich von Navarra) und John Boswell für Aragón herausgefunden, dass einige Muslime es vorzogen, sich auf das

21 HERCULANO, Portugalae Monumenta Historica (wie Anm. 1), S. 396f.

22 Die Gesetze Alfons' III. (1245-1279) bestimmten, dass in den Fällen, in denen ein Muslim in einem Rechtsstreit mit einem Christen oder mit einem Juden angeklagt war, die Rechtsprechung dem muslimischen *alcaide* oblag. Dennoch wurde später die Figur des *Juez de las Moros y Judios* geschaffen, dessen Kompetenzen sich im 15. Jahrhundert auf die gemischten Zivilverfahren bezogen, während strafrechtliche Verfahren den *Strafrichtern (juizes do crime)* der jeweiligen städtischen Zentren zugeteilt wurden. Ordenações Afonsinas II, hg. v. Martin de ALBUQUERQUE, Lissabon 1984, S. 531.

23 Zu Kastilien im 15. Jahrhundert siehe Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, Pautas de adaptación de los Mudejares a la sociedad castellana bajomedieval, in: Actas. Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudejares y Moriscos: cambios sociales y culturales, Ternel, 2004, S. 47-60; John BOSWELL, The Royal Treasure: Muslim Communities un-

zivil Recht zu berufen anstatt auf ihr eigenes²⁵. Die gleiche Situation ist für Portugal zu belegen, umso mehr als es dort Prozesse gab, in denen die eigenen *alcaldes* die Schuldigen waren, was keine andere Alternative zuließ. Aber obwohl die Situation, wie Boswell feststellt, in der überwiegenden Anzahl der Fälle „einer einfachen Usurpation der zivilen Autoritäten“²⁶ geschuldet war, gab es Ausnahmen von dieser Grundtendenz. So behielt die *aljama* von Lissabon bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert ihr Gefängnisgebäude, das ein Symbol ihrer eigenen Rechtsprechung und der Autorität ihrer Amtsträger darstellte. Dies war jedoch in vier Jahrhunderten ein Einzelfall innerhalb der portugiesischen Gemeinden.

Andere Formen von Übergriffen auf Kompetenzen vollzogen sich überwiegend während des 14. und des 15. Jahrhunderts. Die Dominanz der Schriftlichkeit entspricht dieser Tendenz. Im 15. Jahrhundert waren einige *aljamas* bereits direkt auf das Notariat der Räte angewiesen (wie beispielsweise Évora und Moura im Alentejo oder Faro und Tavira in der Algarve), während andere ihr eigenes Notariat behielten, wenn auch ausgeübt von Christen (wie es in Lissabon oder Elvas der Fall war). Das von Johann I. erlassene und von Vertretern der Räte unterstützte Gesetz über das Verbot des Arabischen und des Hebräischen in notariellen Dokumenten ebnete diesem Prozess den Weg²⁷. Auf den „cortes“ von Évora 1442 beantragten die Prokuratoren der Gemeinde von Lissabon beim König, dass es in der *aljama* der Stadt nur noch einen Notar geben und dass dieser ein Christ sein solle. Diese Forderung hatte Peter I. (1357–1367) akzeptiert²⁸. Von diesem Zeitpunkt an scheint das Recht tatsächlich vollständig angewendet worden zu sein, denn alle für die *aljama* benannten Notare waren Christen. In Elvas fand dieser Prozess später statt. Er konkretisierte sich erst seit den 1480er Jahren²⁹. In beiden Fällen erscheint eine Art „Unternotar“ (*notariado menor*) in der Person des Schreibers der *aljama*, der immer Muslim war und sein eigenes Zeichen unter die Urkunden setzen konnte³⁰. Die Übernahme institutioneller Kompetenzen charakterisiert also die politische Entwicklung der muslimischen *aljamas* im Verlauf der Jahrhunderte, was besonders im 15. Jahrhundert deutlich wird. Aber in jedem Fall zeigte sich eine gleichartige Reaktion dieser Gemeinschaften, oder zumindest derjenigen, die am klarsten strukturiert waren.

Eine Gegenentwicklung zeigte sich unter anderem in den Maßnahmen zur internen Selbstkontrolle, die vom *alcaide* auf die Würdenträger der Gemeinde, beispielsweise den Imam, übergingen. Auf die von den Christen dominierte

25 Mercedes GARCÍA-ARENAL / Béatrice LEROY, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid 1984, S. 40–42; BOSWELL, *The Royal Treasure* (wie Anm. 23), S. 132.

26 BOSWELL, *The Royal Treasure* (wie Anm. 23), S. 132.

27 ALBUQUERQUE, *Ordenações Afonsinas II* (wie Anm. 22), S. 557–558.

28 Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa, Livro 2 de Reis, fl. 26.

29 BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros* (wie Anm. 2), S. 362–363.

30 BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros* (wie Anm. 2), S. 365.

Institutionalisierung antworteten die Gemeinschaften mit eigenen internen Lösungen. In Lissabon zeigt sich dieser Prozess in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Es war dort beispielsweise der Imam, der eine Korrektur an einer Brautgeldvereinbarung (*carta de arras*) vornahm, die von dem christlichen Notar der *aljama* 1473 verfasst worden war³¹. Der Rechtsakt wurde durch seine arabischsprachige Unterschrift gültig, gefolgt von denen der anderen Beteiligten in demselben sprachlichen Code. Damit ordnete man sich dem notariellen Diplom unter, auf dessen Rückseite man schrieb. Und es war auch der Imam, der zusammen mit anderen Großen der Lissaboner *aljama* und einem Nordafrikaner (bezeichnet als „Ritter aus dem Haus von Azamor“ – *cavaleiro da casa de Azamor*) 1488 in einem Prozess zwischen zwei Muslimen, die sich um den Posten des Schreibers der *aljama* von Loulé stritten, als freier Richter (*juices albedrios*)³² auftrat. Das Urteil wurde übrigens von der Zentralgewalt ratifiziert³³. Diese Initiative ist aufgrund der Parallelen zwischen den juristischen Prozessen interessant, die die Kontrahenten bereits initiiert hatten. Sie betrafen sich auf die christlichen Autoritäten des Reiches, deren Urteil jedoch durch die königliche Anerkennung des „muslimischen“ Schiedsspruchs aufgehoben wurde.

Mit der durch die Mehrheit über den innerchristlichen Diskurs festgelegten Abgrenzung korrespondierte also ein ebenmäßiger Prozess der zunehmenden Anpassung mudejarischer Gruppen an die neuen Realitäten. So entwickelten sich eher auf Institutionalisierung zielende Maßnahmen, die sich auf die internen, nicht jedoch die durch die Zentralgewalt sanktionierten Autoritäten bezogen. Diese Entwicklungen schützten die Gruppenidentität in gewisser Weise vor der konstanten Einmischung der christlichen Jurisdiktion. Diese Identität resultierte aus gesellschaftlichen Bedingungen, die sich bereits stark von der Ursprungsphase dieser Gemeinschaften unterschieden. Das Verbot des Arabischen und des Hebräischen in Notariatsdokumenten durch Johann I. fügte sich in die staatlichen Kontrollmaßnahmen ein und öffnete im Umfeld der mudejarischen *aljamas* die Tür für die Stärkung neuer Eliten. Die politische Sprache wurde Portugiesisch, was die Beherrschung der kommunalen Institution durch wirtschaftliche potente Individuen ermöglichte. Auf diese Weise wurde eine „Aristokratie“ (*hassa*) ersetzt, deren Werte sich auf die Dominanz

31 Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Mosteiro de S. Vicente de Fora (2ª incorporação), caixa 29, doc. 18.

32 Die freien Richter („juices albedrios“ oder „alvidros“) waren Teil eines gegenüber den sonst üblichen juristischen Abläufen außerordentlichen Verfahrens; sie waren im allgemeinen Reichsrecht anerkannt. Sie mussten mindestens drei Personen und von den beteiligten Parteien ausgewählt sein. Ihr Urteil war ebenso rechtsgültig wie das der ordentlichen Richter. *Ordenações Afonsinas III*, hg. v. Martim de ALBUQUERQUE, Lissabon 1984, S. 408–413; Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Livro 1 de Místicos, fls. 40 v.–41.

33 Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Chancelaria de D. João II, livro 6, fl. 38 v.

frühere historische Kontext zielgerichtet ausblendet wurde. Die ideologische Botschaft ließ sich jedoch dessen ungeachtet auf die damalige Zeit anwenden und bezeugt so die Kulmination eines Prozesses, dessen Wendepunkt in der Regierungszeit von Johann I. lag. Die weitreichende Reform administrativer Strukturen unter dessen Herrschaft, die dynastische Reform und soziale Umbrüche begünstigt hatten⁴², wirkte sich auch auf die Gesamtheit der muslimischen Minderheit aus. Ein erster Schritt war die Übernahme der Rechtsprechung in den *aljamas* durch die Ritterorden. Auch wenn der Vorgang nicht ganz klar ist, so ist doch sicher, dass 1389 die Rechte und Einkünfte der *aljamas* von Setúbal und Alcácer do Sal, die sich theoretisch im Besitz des Santiago-Ordens befanden (und an welchen sich der Streit mit Alfons III. und Dinis entzündet hatte), vom König an seinen Vasallen Pedro Eanes de Lobato übertragen wurden⁴³. Tatsächlich belegt eine Urkunde aus dem Jahr 1497, bereits nach der Vertreibung der beiden Minderheiten, dass der Santiago-Orden nur das Recht auf die Kopfsteuer der Muslime aus Setúbal innehatte⁴⁴, während Alcácer do Sal, dessen *aljama* inzwischen nicht mehr existierte, dort nicht erwähnt wurde⁴⁵.

Die königliche Jurisdiktion setzte sich entschieden durch. Gleichzeitig erreichte der Herrscher im Zuge der Rückgewinnung von Rechten oder vergesenen Territorialbesitzungen eine zunehmende Legitimation der Gewalt über all seine muslimischen Untertanen. In diesem Zusammenhang ordnete Johann I. 1388 eine Untersuchung über die Herkunft der Güter an, die die Krone den Muslimen aus den Gebieten von Évora und Estremoz genommen hatte, um sicherzustellen, dass die Christen sämtliche Gebiete wiederbekämen, die in irgendeiner Weise entfremdet worden waren⁴⁶. Diese Gebiete verloren unter diesen Voraussetzungen allein dadurch an Rentabilität, dass die Muslime verpflichtet waren, dem König auf alle ihre Besitzungen den Zehnten zu zahlen. Dieser Steuer waren die Christen nicht unterworfen; sie mussten diese Abgabe nur an die Kirche zahlen⁴⁷.

⁴² Siehe Maria Helena da Cruz COELHO, D. João I, Lissabon 2005, S. 154-158.

⁴³ Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Chancelaria de D. João I, Livro 5, 114v.-115.

⁴⁴ Biblioteca Nacional de Lisboa, Manuscritos, 90, n° 9, fls. 1-1v.; Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Chancelaria de D. Manuel, livro 13, fl. 50 v.; in: SOUSA VITERBO, Ocorrências da vida mourisca, in: Arquivo Histórico Português 5 (1907), S. 258-259.

⁴⁵ BARROS, Tempos e Espaços de Mouros (wie Anm. 2), S. 146.

⁴⁶ Ordenações Del-Rei Dom Duarte, hg. v. Martim de ALBUQUERQUE / Eduardo Borges NUNES, Lissabon 1988, S. 675-676.

⁴⁷ Diese Situation sollte gegen Ende ebendieser Regierungszeit auf Initiative des Infanten D. Duarte korrigiert werden. Die allgemeine Reichsordnung bestimmte, dass ein Muslim, der Gebiete besaß, die vormals Christen gehört hatten, einen doppelten Zehnten an die Kirche und an den König zu zahlen hatte. Das Gleiche geschah im entgegengesetzten Fall, dass ein Christ einem Muslim Besitzungen abkaufte. ALBUQUERQUE, Or-

Zu einem viel späteren – allerdings nicht exakt zu bestimmenden – Zeitpunkt zwischen 1388 und 1429 wurde eine Systematisierung sämtlicher Pflichten vorgenommen, die die Muslime gegenüber der Krone hatten. Die Überwachung und Inkraftsetzung der urkundlichen Bestimmungen oblag dem muslimischen Notar der *aljama* von Lissabon, dem Beauftragten des islamischen Rechts (*licenciado en derecho de los moros*) Yusuf b. Ibrahim b. Yusuf al-Lahmi. Es war seine einzige Unterschrift in arabischer und lateinischer Schrift⁴⁸. Die Urkunde bestimmte des Weiteren die Rechtmäßigkeit einer zeitweiligen Herrschaft des portugiesischen Königs über seine muslimischen Untertanen und bezog sich dabei ausdrücklich auf die Bedeutung des *az-zakat*-Konzepts (gesetzliche Almosen): *os direitos sobre ditos que nos forais desses mouros he chamado azqui se toma per a dzima de darem al Rey de dez hum e de R^a hum estes outros direitos como davam ao Rey mouro cando a terra era dos mouros*.

Ein anderer signifikanter Aspekt geht aus dieser Urkunde hervor: die Kontinuität in der Anwendung islamischen Rechts, an der man nach der Ausstellung der *cartas de foral* festhielt. Diese *cartas* legen eine Abgabe in islamischer Form fest, was im Übrigen ein allgemeines Phänomen der Formierungsphase des peninsularen Mudejarismus ist⁴⁹. Im portugiesischen Fall nahmen diese Prinzipien in der Abgabe der *zakat* und der *gizya* Gestalt an. Letztere (im Unterschied zur Ersten) wurde nicht in ihrer arabischen Terminologie genannt, aber in Termini des islamischen Rechts als Kopfsteuer beschrieben, die von allen volljährigen männlichen Muslimen eingezogen werden sollte⁵⁰.

Diese Kontinuität in Portugal unterscheidet sich von Kastilien, wo in den Gemeinden des Reichs eine fiskalische Anpassung stattfand, die – islamische Rechtsformen übergreifend – im 15. Jahrhundert zu Steuern führte, die das Familienoberhaupt für die gesamte Familie zu entrichten hatte⁵¹. Falls diese Abgabe tatsächlich von der islamischen *gizya* abgeleitet war, so ging ihr Ursprung doch im Herrschaftsdiskurs verloren. In Aragón bedeutete die Zersplitterung der Rechtsprechung folgerichtig eine Vielfalt mudejarischer Steuermodelle. In einigen Fällen erinnern sie – ungeachtet der seit der Zeit der

⁴⁸ Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 13 v.; publiziert in: Portugal Monumenta Historica. Leges et Consuetudinis 100, hg. v. Alexandre HERCULANO; Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Gaveta 10, maço 12, doc. 17, fl. 11.

⁴⁹ Vgl. beispielsweise die Urkunden für die *mouros* von Tudela (1115), Tortosa (1143), Esfida, Aya, Vico, Sengueir, Pelves y Zuella (1242) und Valle de Uxó (1250); Francisco FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Estado social y político de los mudéjares de Castilla, Madrid 1985, S. 286-287, 299-301, 315-316 und 323.

⁵⁰ Zum arabischen Steuersystem und seiner Anwendung in den Mudejarengemeinden siehe Soha Abboud HAGGAR, Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar, in: Finanzas y Fiscalidad Municipal. V Congreso de Estudios Medievales, Ávila 1977, S. 169-205; zur portugiesischen Situation: Maria Filomena Lopes de BARROS, Foral dos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer, in: Os Forais de Palmela. Estudo Crítico, Palmela 2005, S. 13-45.

⁵¹ TOMELO, OBRAS, T. 1, M. 1, 1.ª ed. (wie Anm. 4), S. 13-49.

Kolonisation wahrgenommenen Entwicklung – an islamisches Recht. Verdichtet zeigt sich diese Tendenz im Reich von Valencia angesichts der bedeutenden muslimischen Bevölkerung des Gebiets⁵².

Allerdings findet sich in keinem Fall eine so anhaltende Tendenz zur Wiedereinführung islamischer Steuermodelle wie im portugiesischen Reich, die mit dem Bemühen um eine Systematisierung dieses Steuersystems durch die königliche Herrschaft verbunden war. Diese Systematisierung bildete darüber hinaus eine Grundlage für eine Vereinheitlichung der königlichen Jurisdiktion über alle *aljamas* des Reichs hin zu einer steuerlichen Homogenität, wie sie seit der Rechtssatzung (*fuero*) von Lissabon auferlegt wurde. Für die Abfassung und die Beglaubigung dieses Dokuments zeichnete das muslimische Notariat der *aljama* dieser Stadt verantwortlich.

Gleichzeitig übergab Johann I. auch anderen Notablen dieser *aljama* (den Imam eingeschlossen) den Aufbau des islamischen Folgerechts⁵³, woraus der portugiesische König Nutzen zog (wie es sich auch bei den anderen iberischen Herrschern zeigte). Das Dokument wurde in der Herrschaftsphase Alfons' V. restrukturiert, wofür als Gründe seine „Unvollständigkeit“ und die daraus resultierende Notwendigkeit einer Klärung angeführt wurden – eine Aufgabe, die der König wiederum dem *alcaide* der *aljama* von Lissabon übertrug. Dessen Aufgabe war es nun, bestimmte Gelehrte und in ihrem Recht kundige *moris* zusammenzubringen (*certos Morros Letrados, e sabedores em sua Ley*), damit sie sich der Revision der Urkunde annähmen und sie nach ihrem Recht modifizierten⁵⁴. Die Urkunde war länger und präziser als die ältere Fassung und wurde bedeutsamerweise in die *Ordenaciones Generales del Reino* eingefügt, wobei das islamische Recht in seiner Folgefassung als eine weitere Komponente der territorialen Rechtsprechung vermerkt wurde.

Die von muslimischen Rechtsgelehrten entworfene Rechtssatzung von Lissabon diente also den Zentralisierungsbestrebungen der portugiesischen Krone und unterschied sich in seiner zentripetalen Ausrichtung von den verschiedenen Rechtsvorschriften der anderen iberischen Reiche. Dies wirkte sich auf die Ausdrucksformen der Gruppenidentität, die Vermittlung der besonderen Bedeutung islamischer Rechtsschöpfung, und – daraus folgend – seiner Rechtsgelehrten, in der eigenen ideologischen Konzeption der zentralen Gewalt aus. Aber auch über die charakteristische sprachliche Gestaltung können Rückschlüsse auf die normative Produktion – in portugiesischer Sprache – gezogen werden, was auf eine Akkulturation der Gruppe und ihrer gelehrten Elite durch die Sprache der Mehrheit schließen lässt. Der Bereich der Kommunikationszusammenhänge weist auf einen Prozess der kulturellen Zuschreibung hin, der

52 Vgl. die Synthese zur Mudéjar-Fiskalität José HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana, Bd. 1, Teruel 2002, S. 233–282.

53 Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fls. 14 v. – 15 v.; Gaveta 10, maço 12, doc. 17, 9 v. – 13.

einheitlich war, vereinheitlichend wirkte und sowohl Sprach- als auch Wahrnehmungs- und Verhaltensstrukturen betraf.

Diese Homogenität, die im 15. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, integrierte den portugiesischen Mudéjarismus zunehmend auch in andere Aspekte des allgemeinen Lebens. Aus einer gesellschaftlichen Perspektive trugen die von der Zentralgewalt (häufig auf die Fürsprache christlicher Großer hin) bewilligten Einzelrechte zur Wandlung der *aljama*-Eliten bei und glichen ihre Lebensbedingungen an die der übrigen Bevölkerung des Reichs an. Die Einzelrechte, die manchmal eine vollständige Befreiung von Steuern und Abgaben umfassten, führten die Sozialstruktur der Gruppe letztlich in eine stärkere Abhängigkeit von der christlichen Herrschaft. Dies brachte eine Ordnung hervor, die allgemeine Werte für die gesamte Gesellschaft hervorhob und damit auf Kosten der Strukturen ging, die den Mudéjarengemeinden zugrunde lagen.

Zur selben Zeit wie die königliche Rechtsprechung breitete sich mit dem Einwohner (*morador*) ein anderes Konzept der Homogenisierung der allgemeinen Bevölkerung im Reich aus: die Person – Christ, Jude oder Muslim – wurde immer anhand des Ortes bezeichnet, an welchem sie Güter besaß und für die sie besteuert wurde. Dies trug zunehmend zur Verpflichtung von Mudéjaren für den Kriegsdienst unter denselben Bedingungen bei, denen auch die übrigen Untertanen oblagen. So entstand eine Situation, die sich in dieser Form nur im portugiesischen Reich finden lässt. Denn auch wenn die iberischen Mudéjaren in Einzelfällen nicht vom Kriegsdienst ausgeschlossen waren, so zeigte sich in keinem Fall eine Angleichung ihres Status an den der übrigen christlichen Bevölkerung⁵⁵.

Die Wahrnehmungen erwiesen sich als veränderbar und offen gegenüber Veränderungen. In einer ersten Phase, die geistig noch durch die christliche Eroberung des Gebietes geprägt war, wurden den Mudéjaren in Kriegzeiten nur paramilitärische Funktionen übertragen. Ihnen oblag es, für die Bewaffnung zu sorgen und die Zelte ebenso wie die Schätze des Monarchen zu bewahren, indem sie in deren Nähe schliefen. Allerdings veränderte sich diese Situation am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts, da die Muslime (wie die Juden) verpflichtet waren, die Gruppe der *acautiados* aufzunehmen oder in individueller Verpflichtung eines jeden Hausbesitzers – abhängig vom jeweiligen Vermögen – eine bestimmte militärische Ausrüstung bereitzuhalten. Diese dürfte regelmäßig überprüft um im Falle einer Einberufung des königlichen Heeres genutzt worden sein⁵⁶.

55. José HINOJOSA MONTALVO, Los mudéjares (wie Anm. 52), S. 271.

56. Die Mudéjaren von Aragón wurden hauptsächlich als lokale Schutzleute oder Sondermilizen eingesetzt. Nur die Verteidigung der Töpfereien von Huesca und Zaragoza scheint einer besonderen stehenden Elitetruppe obliegen zu haben, die von Muslimen gebildet wurde. ROSWELL, The Royal Treasure (wie Anm. 23), S. 171–193. Die muslim-

Das militärische Statut trug zu einer vereinheitlichenden Wahrnehmung der Bevölkerung im Reich bei. Im Übrigen bildete sich durch die regelmäßigen Überprüfungen der militärischen Ausrüstung (*alaridos*) – unabhängig von religiöser Zugehörigkeit – die Teilhabe sämtlicher Bewohner (*moradores*) eines Ortes heraus. Aber gleichzeitig geriet auch die Möglichkeit, politische Verordnungen der *aljama* aufzuheben, unter die Kontrolle des militärischen Apparates, der gänzlich den städtischen Dienstleuten unterstand. Die *aljama* von Lissabon konnte diesen Einschränkungen nur entgehen, indem sie in ihrem Viertel einen *coudel*⁵⁷ und einen Schreiber der *coudelaria* integrierten, deren Nominierung durch den König zwischen Christen und Muslimen wechselte⁵⁸.

Das Konzept des *morador* drückte sich sogar im jeweiligen örtlichen Kontext in einer besonderen und einzigartigen Form aus. In dem kleinen städtischen Zentrum Loulé (Algarve) waren Christen und Muslime unterschiedlich stark von der durch Weinbau und Rosinenherstellung geprägten Landwirtschaft abhängig. Wie die Untersuchung eines Teiles des königlichen Landbesitzes ergibt, stellten diejenigen, denen seit dem Moment der Eroberung Territorien zugesichert worden waren (*un cuarto de los herdanientos del pueblo*, wie ein Dokument von 1431 erwähnt)⁵⁹, auch noch im 14. und 15. Jahrhundert einen bedeutenden Teil der örtlichen Bevölkerung dar. Die politische Entscheidung zum Bereich der Wirtschaft fand sich in Loulé in der Teilnahme der Mitglieder der Minderheiten an offenen Ratsitzungen, zu denen sich sämtliche Einwohner (*moradores*) versammelten, „durch den beständigen Rat versammelt, vorgeladen und aufgefordert“ (*juntos e chamados e requeridos per concelho apregoado*), unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit⁶⁰.

Arsuaga identifiziert worden sind, verweisen gleichfalls auf eine andere Realität, da es sich um eine spezielle Gruppe handelte, die aus Muslimen bestand, die später zum Christentum konvertierten. Ana ECHEVARRIA ARSUAGA, *Caballeros en la Frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla* (1410-1467), Madrid 2006.

⁵⁷ Der *coudel* war ein vom König eingesetzter Beamter, der dafür verantwortlich war, die Besitzungen zu markieren, die die verschiedenen Rangstufen der städtischen Milizen voneinander abgrenzten, ihren Umfang zu bestimmen und die jeweiligen Bestimmungen in Bezug auf Pferd und Waffen zu beaufsichtigen. João Gouveia MONTEIRO, *A Guerra em Portugal nos finais da Idade Média*, Lissabon 1998, S. 52-54.

⁵⁸ BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros* (wie Anm. 2), S. 415-416.

⁵⁹ Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Gaveta 12, maço 1, doc. 11; Livro 1 de Direitos Reais, fl. 242. Die Urkunde wurde später in die *Ordenações Afonsinas* (II, 548-552) aufgenommen, allerdings ohne das Eschatokoll der Ursprungsurkunde.

⁶⁰ Siehe hierzu für das 15. Jahrhundert Luís Miguel DUARTE, *Actas de Vereação de Loulé* (Séculos XIV-XV), in: *Al-Ulya* 7 (1990-2000), S. 78-79; 99-102; 130-131; 224-226; 234-237; Luís Miguel DUARTE, *Actas de Vereação de Loulé* (Século XV), in: *Al-Ulya* 10 (2004), S. 53-55. Die im iberischen Kontext außergewöhnliche politische Teilhabe unterschied sich beispielsweise von der Situation im Reich von Valencia, wo gemeinsame Entscheidungen von Muslimen und Juden getroffen wurden, jedoch in separaten Ver-

In diachroner Perspektive entwickelten sich die Muslime des portugiesischen Reiches, wie auch diejenigen der anderen iberischen Reiche, in Abhängigkeit von einer innerchristlichen Verfestigung der Gesellschaft, in die sie sich einfügten. Die Identitätskonstruktionen waren interdependent und komplex. Das „Andere“, repräsentiert durch Juden und Muslime, bestimmte die Prägung der christlichen Gemeinschaften entscheidend. Diese Mehrheit wiederum strukturierte die Entwicklungsmöglichkeiten der Minderheit in politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Hinsicht. Der verschiedene Umgang mit den Räumen, die die Mehrheit offen gelassen hatte oder die durch die Minderheiten erstritten worden waren, legte ihre jeweilige Identität fest.

Die Sozialstruktur der iberischen Gesellschaft ging schließlich in verschiedene kulturelle Zuschreibungen über, abhängig von den unterschiedlichen historischen Kontexten. Der portugiesische Mudejatismus steht beispielhaft für diese Entwicklung. Der Verlust der institutionellen Kompetenzen im Verlauf der Zeit, der vor allem durch die politische Stärkung der Gemeinderäte vorangetrieben wurde, fand Kompensation in den gruppeneigenen Möglichkeiten zur Vermittlung von Gemeinschaft. Auf der anderen Seite führte die Uniformität, die durch die königliche Rechtsprechung vorangetrieben wurde, zu einer fortschreitenden, dem Konzept des *morador* untergeordneten Angleichung der Muslime an die Gesamtheit der anderen christlichen Untertanen des Reiches.

Die kulturelle Identität formierte sich in einem Prozess, der nicht durch mechanische und starre Grenzen vorgegeben war, sondern durch eine Dialektik, die unablässig die Gruppengrenzen neu definierte und dabei Anerkennungen (erzwingen, willentlich oder unbewusst) oder vorsätzliche Ablehnungen dominierender Normen und Werte implizierte. Der portugiesische Mudejatismus führte seinen Identitätsdiskurs im allgemeinen Kommunikationscode, dem Portugiesischen, übernahm die sozialen und wirtschaftlichen Werte der Mehrheit, vereinheitlichte seine Namensformen, bezog sich auf ein gemeinsames Recht und ordnete sich den gleichen Kriterien von Verbrechen und Strafe unter. Die soziale Psychologie veränderte sich entscheidend im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts.

Allerdings ermöglichte die andersartige Glaubenszugehörigkeit der Muslime eine einzigartige Binnendifferenzierung ihrer Identität. Das Arabische als literarische Sprache, die von einer Elite beherrscht wurde, die Kriterien der Namensgebung, die den ersten Namen immer mit einem großen Anfangsbuchstaben als arabisch-islamisches Symbol einsetzten, die Versammlung in eigenen Räumen, die *moreiras* und eine spezielle Kleidung markieren einen Zusammenhang der Gruppe, der sich in Menschen und Dingen materialisierte. Auf symbolischer Ebene fand islamische Sakralität in der Welt der Toren mit ihren Grabsteinen ihren vollständigen Ausdruck. Das Arabische wurde auf den Grabinschriften verwendet wie ein rein islamischer kanonischer Diskurs, der in der Hifra-Zählung die islamische Zeit und die Benennung der Individuen in gänzlich arabisch-islamischen Parametern wieder aufgriff. Der Tod brachte

einen Dialog zurück, der unmittelbar mit dem Göttlichen geführt wurde; und damit etwas, das in der Welt der Lebenden nicht möglich war.

[Übersetzung: Wiebke Deimann / Christofor Zwanzig]

Die Juden in Portugal: Bilanz und Perspektiven der Forschung

Isabel Cristina Ferreira Fernandes

I. Einleitung

Als die Christen im Jahre 1147 die Stadt Lissabon aus der Hand der Muslime rückeroberten, besaß die dortige jüdische Gemeinde eine Synagoge, deren Ursprünge zeitlich sehr weit zurückreichen und die den Beleg dafür liefert, dass die Juden bereits seit sehr langer Zeit auf portugiesischem Gebiet lebten. Es lässt sich sogar vermuten, dass die ersten Juden eventuell bereits mit der Zerstörung des zweiten Tempels und dem Beginn der Diaspora (70 n. Chr.) in den Westen der Iberischen Halbinsel gelangten. Der erste materielle Nachweis einer jüdischen Präsenz auf portugiesischem Gebiet wurde in Mértola (Alentejo) gefunden. Es handelt sich um die Darstellung einer Menora auf einem in lateinischer Sprache beschrifteten Grabstein, der auf das Jahr 480 n. Chr. zu datieren ist. Auch in Südpotugal, in Espiche (in der Nähe von Lagos), sind zwei jüdische Grabstelen entdeckt worden, die auf das 6. bzw. das 7. Jahrhundert zu datieren sind. Unter der Herrschaft der Muslime haben die Juden ebenso wie die Mozaraber in relativer Unabhängigkeit gelebt, die allerdings mit Beginn der Herrschaft der nordafrikanischen Dynastien der Almoraviden und Almohaden endete. Die frühesten Belege für diesen Sachverhalt stammen aus dem 10. Jahrhundert und beziehen sich auf Coimbra¹.

Wie die muslimischen Bevölkerungsanteile in den Dörfern und Städten in eigenen Wohngebieten lebten, so bildeten auch die Juden im 12. und 13. Jahrhundert sogenannte *judeias* (Judenviertel), das heißt, sie ließen sich innerhalb der jeweiligen Ortschaften in klar umgrenzten Bereichen nieder. Die meisten Städte verfügten über nur ein Judenviertel, wenngleich einige Städte auch zwei oder mehrere solcher Judenviertel hatten. Dies war etwa in Lissabon der Fall, wo es die *Juderia Grande* (die älteste von allen), die *Juderia Nuova*, die *Juderia de Alfama* und die *Juderia de Pedreira* gab. Die drei letzteren sollen im 14. Jahrhundert gleichzeitig nebeneinander existiert haben. Auch Porto hatte mehrere Judenviertel: die *Juderia de Olival*, die *Juderia Vieja*, die *Juderia de Monbique* und die *Juderia de Gaia*. Wie im Fall der christlichen Gemeinden, von denen sich mehrere zu politisch-administrativen Einheiten (*concejos*) zusammenschließen konnten, so bestand auch für die Judenviertel einer Stadt oder die *judeias* verschiedener

1 Saül GOMES, Os judeus no Reino Português (sécs. XII-XIII), in: *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica: período medieval e moderno*, hg. v. Maria Filomena